

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXIII (2010) · NUMER 2 · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- DARIUSZ KASPRZAK OFMCap · Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego
w I wieku chrześcijaństwa 101
- PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM · Liturgiczna eklezjologia sakramentu
kapłaństwa w obrządku wschodnim 127
- KS. JANUSZ MIECZKOWSKI · Geneza i historia *fermentum* 147
- JAROSŁAW A. SUPERSON SAC · *Stola – orarium* – stula (pierwsze tysiąclecie
Kościoła) 165

SYLWETKI

- KS. EDWARD STANIEK · Bogu i księdzu Tomaszowi dzięki! 179

RECENZJE

187

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

D. KASPRZAK OFMCap · The Theology of Priesthood and the Priest Office in the First Century Christianity	101
P. NOWAKOWSKI CM · Liturgical Ecclesiology of the Sacrament of Ordination in the Eastern Rite.....	127
J. MIECZKOWSKI · The genesis and history of the <i>fermentum</i>	147
J. A. SUPERSON SAC · <i>Stola – orarium – stole</i> (First Millenary of the Church)	165

PROFILES

E. STANIEK · Thanks be to God and to Father Tomasz!	179
---	-----

REVIEWS

187

ARTYKUŁY

DARIUSZ KASPRZAK OFMCap

Teologia kapłaństwa i urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa

Nowy Testament przekazuje nam wczesnochrześcijańską naukę na temat kapłaństwa. Jest ona dosyć złożona. Z jednej strony posiadamy zapis ewangelii kanonicznych będący chrystocentryczną katechezą na temat zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa, w tym także i Jego podejścia do kapłaństwa. Z drugiej strony w nowotestamentalnych listach znajdujemy zapis innej, także chrystocentrycznej katechezy o Jezusie Chrystusie Bogu i człowieku, który jest jedynym i prawdziwym pośrednikiem i kapłanem Nowego Przymierza. Co więcej, w Dziejach Apostolskich, ale także w listach pasterskich oraz w Apokalipsie św. Jana Apostoła pojawiają się systematyczne przekazy autorów natchnionych na temat kolejnych urzędów ministerialnych pierwotnego Kościoła.

Tematyka kapłaństwa nowotestamentalnego została już dogłębnie przeanalizowana w studiach z zakresu egzegezy Nowego Testamentu, historii dogmatu i historii pierwotnego chrześcijaństwa. Niniejszy artykuł stanowi jedynie próbę zwięzłego ujęcia powyższych zagadnień. W kolejnych punktach tego artykułu, opierając się przede wszystkim na wynikach badań Alberta Vanhoye SI, Augustyna Jankowskiego OSB, Jeana Galota SI, Joachima Gnilki, Josepha Augustine'a Fitzmyera SI, Eria Castellucciego, korzystając z opracowań szeregu autorów *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* oraz prac pozostałych badaczy, postaram się najpierw syntetycznie opisać teologię kapłaństwa w I wieku chrześcijaństwa. Następnie po ogólnym wprowadzeniu w teologię urzędu kapłańskiego w Kościele I wieku przejdę do charakterystyki teologicznej poszczególnych urzędów kościelnych pierwotnego Kościoła.

Wprowadzenie do teologii kapłaństwa w Nowym Testamencie

Przekaz Ewangelii jest nacechowany wyraźnym dystansem do instytucji kapłaństwa Starego Testamentu, szczególnie do autorytetu żydowskich kapłanów¹, gdyż to właśnie z woli przedstawicieli Sanhedrynu oraz faryzeuszów został wydany wyrok śmierci na Jezusa². Reprezentanci tych ugrupowań żydowskich prześladowali także rodzącą się wspólnotę chrześcijańską³. Pomimo negatywnych konotacji związanych z kapłaństwem żydowskim Nowy Testament pozostawił nam jednak wyraźny przekaz nauki o kapłaństwie chrześcijańskim jako urządzie pochodzenia apostołskiego, które wyrażało się w rozmaitych posługach, a którego natura i forma dostosowywały się do rozmaitych sytuacji Kościoła w określonym czasie⁴.

W czasie swej publicznej działalności Jezus często krytykował formalizm religijny żydowskich kapłanów⁵. Jego śmierć dla chrześcijan ma znaczenie kapłańskie i ofiarnicze, ale nie posiadała ona nic z żydowskiego kapłaństwa. Jezus nie umarł bowiem w rytualnie czystym środowisku, ale na zewnątrz świętego miasta Jerozolimy. Jego śmierć dokonała się na skutek prawnego wyroku potwierdzonego przez żydowski Sanhedryn, króla Heroda i rzymskiego prokuratora Piłata, a sposób wykonania egzekucji był dla Żyda hańbiący – śmierć krzyżowa, jaką przewidziano dla niewolnika zabitego pośród pospolitych przestępców. Sama wreszcie śmierć Jezusa była aktem przekleństwa, a nie rytualnego uświęcenia (Pwt 21, 22; Ga 3, 13)⁶.

Dlatego zarówno Ewangelie, jak i Dzieje Apostolskie nie przypisały nigdy Jezusowi Chrystusowi tytułu kapłańskiego⁷. „Ani osoba Jezusa, ani Jego ministerium, ani Jego śmierć nie korespondowały z antyczną

¹ Por. A. Marangon, *La novità della mediazione sacerdotale di Cristo e dei cristiani nel Nuovo Testamento*, [w:] *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, a cura di R. Cocolin, Padova 1991, s. 231–244.

² Por. Mt 16, 21; 20, 18; 26, 15; 26, 62–66; J 11, 49–50; 18, 35; 19, 6.

³ Por. Dz 4, 6; 5, 17–18; 9, 1–2.

⁴ Por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1985, s. 43–51.

⁵ Por. Mt 9, 10–13; 12, 1–13; 15, 1–20; J 5, 16–18.

⁶ Por. A. Vanhoye, *Sacerdozio*, [w:] *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, s. 1394.

⁷ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981, s. 18–46.

koncepcją kapłaństwa. Jako że kapłaństwo było zarezerwowane pokoleniu Lewiego i było przekazywane dziedzicznie, Jezus, który przynależał do pokolenia Judy, nie był kapłanem według prawa mojżeszowego. Nigdy podczas swego ziemskiego życia Jezus nie czynił pretensji do bycia *kohen* ani do wypełniania jakiegokolwiek funkcji kapłańskiej. Jego posługa nie była rodzaju kapłańskiego, ale przede wszystkim prorockiego⁸.

Nowy Testament identyfikuje jednak Chrystusa z ofiarą czystą składaną podczas ofiary całego ludu żydowskiego, dzięki której Izrael szukał zjednoczenia z Bogiem⁹. Dlatego opis śmierci Jezusa jest interpretowany w Nowym Testamencie przez terminy ofiarne. Opowiadanie o ostatniej wieczerzy, łącząc pojęcia „krew” i „przymierze”, wskazuje na wyraźne powiązanie z ofiarą przymierza (Wj 24, 6–8). Sama śmierć Jezusa jest opisana przez ewangelistów z wyraźnym nawiązaniem do ofiary nieskalanego baranka paschalnego¹⁰. Paweł zaznaczył, że „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), ofiarowany jako pierwociny (Rz 3, 25) i jako ofiara Bogu przyjemna (Ef 5, 2). Szczytem teologii kapłaństwa Chrystusa w Nowym Testamencie jest niewątpliwie List do Hebrajczyków, którego autor wskazał jednoznacznie na powiązanie Chrystusa-ofiary i Chrystusa-kapłana, najwyższego kapłana, którą to funkcję spełniał zawsze¹¹.

Teologia kapłaństwa w Liście do Hebrajczyków

Autor Listu do Hebrajczyków wykazuje, że Chrystus wcielił się, „aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu” (Hbr 2, 17); poprzez swoją ofiarę na krzyżu Chrystus stał się przyczyną zbawienia dla wierzących: „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał. A gdy wszystko wykonał, stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5, 8–9). Przez swoją ofiarę Jezus Chrystus stał

⁸ A. Vanhoye, *Sacerdozio*, art. cyt., s. 1393; por. J. Colson, *Sacerdoti e popolo sacerdotale*, Bologna 1970, s. 23–25.

⁹ Por. A. Jankowski, *Jedyne kapłaństwo Chrystusa*, [w:] A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972, s. 22–37 (*Attende Lectioni*, 1).

¹⁰ Por. Mt 28, 2; J 18, 28; 19, 4.

¹¹ Por. A. Vanhoye, *Sacerdozio*, art. cyt., s. 1395.

się przyczyną zbawienia i został ogłoszony arcykapłanem, lecz nie jako rytualny kapłan żydowski, a w nowy sposób. Chrystus jest nowym arcykapłanem, gdyż jest godnym wiary jako Syn Boży (Hbr 3, 1–6), jest zawsze wierny Bogu (Hbr 3, 7; 4, 14), odczuwa zawsze współczucie względem ludzi, czego wyrazem była ofiara męki (Hbr 4, 15–5, 10)¹². Dlatego Jego kapłaństwo jest stałym zaproszeniem do uwagi i hojności względem Boga i ludzi (Hbr 5, 11–6, 20), jest to kapłaństwo chwalebne Syna Bożego (Hbr 7, 1–28), wypełnienie kapłaństwa dokonało się przez ofiarę osobistą i wywyższenie Chrystusa jako pośrednika aż do samego Boga (Hbr 8, 1–9, 28). Przez skuteczną ofiarę Chrystusa dokonało się odpuszczenie ludzkich grzechów, zniesienie ofiary Starego Przymierza (Hbr 10, 1–18) i zawiązanie nowego Przymierza Boga z ludźmi (Hbr 10, 16–18), co stanowi jednocześnie zachętę do przybliżania się do Boga przez Jezusa Chrystusa (Hbr 10, 19–39)¹³.

Chrystus określony przez autora Listu do Hebrajczyków tytułem kapłana i najwyższego kapłana wskazuje na centralny temat tegoż listu: problem przybliżenia się do Boga. Jak można wejść w relację z Bogiem i posiadać jakiegokolwiek życie religijne uznane za autentyczne? Autor Listu do Hebrajczyków odpowiada: aby przybliżyć się do Boga, musimy oddawać Bogu prawdziwy kult, a nie istnieje prawdziwy kult Boga bez kapłana godnego takiego imienia. Jezus co prawda nie pochodził z żydowskiej klasy kapłańskiej, z rodu Lewiego, ale spełniał dwie podstawowe cechy kapłana Boga Jedyne:

- był miły Bogu, a przez to zapewniał kontakt z Bogiem,
- przez wcielenie był rzeczywiście zjednoczony z ludźmi, których reprezentował przed Bogiem¹⁴.

Medytując Pismo Święte w świetle męki i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, autor Listu do Hebrajczyków uznał, że kapłaństwo żydowskie znalazło swe wypełnienie w osobie Jezusa, dlatego wskazał na relację

¹² Por. A. Jankowski, *Chrystus Kapłan wydostawiony przez cierpienie. Dane z Listu do Hebrajczyków na tle paralel nowotestamentalnych*, [w:] *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum naukowe z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Jana Pawła II*, red. nauk. J. Szczurek, Kraków 1997, s. 97–106.

¹³ Por. M. Delmirani, *Il sacerdozio di Cristo e dei cristiani. Sintesi della esegesi di P. Albert Vanhoye*, Roma 1988, s. 54–141.

¹⁴ Por. A. Vanhoye, *Cristo è il nostro sacerdote. La dottrina dell'epistola agli Ebrei*, Torino 1970, s. 31–35; J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 47–61.

podobieństw i ciągłości pomiędzy Aaronem a Jezusem Chrystusem. Zostaje także wskazana odmiennność tego kapłaństwa, która w wielu punktach przechodzi w zerwanie wspomnianej ciągłości i przejście na nowy, wyższy poziom: zbawienie i życie wieczne z Bogiem. Jezus Chrystus powołany przez Boga do bycia kapłanem jak Aaron (Hbr 5, 4–5) ostatecznie wypełnił swe kapłaństwo jak Melchizedek (Rdz 14, 18–20; Hbr 7, 1–3). W przeciwieństwie do wszystkich kapłanów żydowskich Chrystus posiadający pełnię człowieczeństwa (z wyjątkiem grzechu) po swoim zmartwychwstaniu stał się wiecznym, świętym i doskonałym kapłanem (Hbr 7, 26–28)¹⁵.

Teologia kapłaństwa w 1 Liście św. Piotra i w Apokalipsie św. Jana – zarys problematyki

Oprócz Listu do Hebrajczyków jeszcze dwa pisma nowotestamentalne aplikują termin „kapłan” do rzeczywistości chrześcijańskiej: 1 P 2, 1–10 oraz Ap. Doktryna teologiczna wspomnianych pism opiera się na tekstach Starego Testamentu i wydarzeniach ewangelicznych. Istnieje jednak ciekawa różnica w doborze kluczowych tekstów ze Starego Testamentu. Podczas gdy List do Hebrajczyków wychodzi od wyroczni zawartej w Ps 110 [109], która dotyczy króla Izraela, to 1 P i Ap opierają się na obietnicy Bożej zawartej w Wj 19, 6 i zaadresowanej do całego ludu Bożego¹⁶.

1 P 2, 1–10 stanowi prawdopodobnie część katechezy chrzcielnej (por. 1 P 1, 3. 23; 2, 2)¹⁷. Na temat realizacji zapowiedzi z Wj 19, 6, że Izraelici będą królestwem kapłanów i ludem świętym, wśród biblistów znajdujemy różne opinie, np. Elizabeth Schüssler Fiorenza, zauważając tryb przypuszczający wypowiedzi Bożej, uznała, że ideał w niej wyrażony nigdy nie stał się rzeczywistością¹⁸. Natomiast Albert Vanhoye stwier-

¹⁵ Por. A. Vanhoye, *Cristo è il nostro sacerdote...*, dz. cyt., s. 36–41; P. Kasiłowski, *Kapłaństwo Chrystusa według Listu do Hebrajczyków*, [w:] *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 161–168.

¹⁶ Por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote...*, dz. cyt., s. 188.

¹⁷ Por. A. Jankowski, *Powszechne kapłaństwo wiernych*, [w:] A. Jankowski, K. Romaniuk, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 85.

¹⁸ Por. E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972, s. 151.

dził, że świadectwa Starego Testamentu wyraźniej podtrzymują tezę, że obietnica z Wj 19, 6 zrealizuje się w czasach mesjańskich¹⁹. Także w tradycji żydowskiej spotykamy dwie przeciwstawne opinie. Jedni wskazują na fakt, że niektóre teksty pozwalają zrozumieć, że obietnica Boża już się wypełniła: wszyscy Izraelici są w niej w pewien sposób kapłanami Boga. Natomiast inne teksty oznajmniają sens przeciwny: nieczułość Izraela stała się przeszkodą w realizacji tej obietnicy Bożej, dlatego należy oczekiwać jej wypełnienia dopiero w czasach mesjańskich²⁰.

Teologia kapłaństwa w 1 P 2, 1–10

1 List św. Piotra nie używa tekstu hebrajskiego Wj 19, 6, ale wersję grecką LXX, gdzie hebrajskie wyrażenie *mamleket kohanim* („królestwo kapłanów”) zostało oddane wyrażeniem βασιλείον ιεράτευμα („królewskie kapłaństwo”). Zamiast ιερείς („kapłani”) mamy tutaj ιεράτευμα (l. poj.), co etymologicznie można przetłumaczyć jako pewną wymierną rzeczywistość w relacji do funkcji sakralnej²¹, organizm kapłański, czynności kapłańskie²². Porównując 1 P 2, 9 z tekstem Wj 19, 6 w wersji LXX, zauważamy, że obietnica Boża w Wj 19, 6 była uwarunkowana zachowaniem się ludu Bożego: realizacja zapowiedzi zależała od wrażliwości ludu i od jego wierności przymierzu z Bogiem. Niestety, Izrael nigdy nie zachowywał powziętych zobowiązań (Wj 19, 8), co było wypominane narodowi wybranemu przez proroka Ozeasza jako zerwanie przymierza z Bogiem przez ludzi (Oz 1, 9); Bóg jednak nie zrywał swego przymierza z ludźmi, wręcz przeciwnie zapowiadał przemianę sytuacji (Oz 2, 25), a wypełnienie się tego proroctwa oznajmiał Piotr w 1 P 2, 9. Nowym warunkiem wypełnienia się Boskich zapowiedzi jest ze strony ludzi wiara, która pozwoli wierzącym na wypełnienie funkcji świętej, jaką jest służba Boża, i wejście tym samym jako kapłanów Boga do służby Bożej. Fundamentem kapłaństwa nie jest tutaj jakakolwiek zasługa ludzka, wręcz przeciwnie – słabość ludzka nie tworzy już więcej przeszkody odnośnie do uczestnic-

¹⁹ Por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote...*, dz. cyt., s. 193.

²⁰ Por. H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 3: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1926, s. 789.

²¹ Por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote...*, dz. cyt., s. 194.

²² Por. J. H. Elliott, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of I Peter 2: 4–10 and the Phrase «Basileion Hierateuma»*, Leiden 1966, s. 67.

twą w kapłaństwie. Jeśli jedyną kondycją realizacji obietnic Bożych jest ze strony ludzi wiara, to zmienia się także adresat obietnic Bożych. Od tego momentu nie jest to już wyłącznie Izrael, dla którego służba kapłańska Bogu była zarezerwowana według Księgi Wyjścia. Obietnica uczestnictwa w kapłaństwie Boga realizuje się dzięki wierze w Boga także dla pogan, którzy przybędą do Chrystusa i uwierzą w Niego. Od wydarzeń wcielenia i zmartwychwstania nie ma już zatem miejsca na opozycję pomiędzy Izraelem a ludami pogańskimi (Iz 49, 6; 56, 7; Mk 11, 17), ale pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi w Boga (1 P 1, 14; 18; 4, 3)²³.

Albert Vanhoye wskazuje, że Marcin Luter²⁴, a po nim wielu innych, np. luterański biblista John Hall Elliott²⁵, odwoływało się do tekstu 1 P 2, 1–10 jako do tekstu bazowego na poparcie idei przeciwko kapłaństwu urzędowemu w Kościele katolickim oraz twierdzenia, że wszyscy chrześcijanie są kapłanami o pełnych prawach i wszyscy mają te same władze dotyczące słowa Bożego i sakramentów. Albert Vanhoye przeprowadził krytykę obu tych stanowisk, odnosząc się szczególnie do opinii Johna Halla Elliotta. Vanhoye przyznaje częściowo rację Elliottowi, kiedy ten stwierdza, iż termin *ἐπαύριμα* posiada sens korporatywny („nowa społeczność, święta i wybrana przez Boga, a kwalifikacje dane tej nowej, wybranej społeczności są kolektywne i korporacyjne, do zastosowania jedynie do ludu, wspólnoty, a nie do indywiduów. W tym sensie są one użyte w 1 P 2, 4–10”²⁶), a sam kontekst 1 P 2 4–10 wskazuje zdecydowanie na aspekt społeczny (1 P 2, 9: „pokolenie”, „naród”, „lud”; 1 P 2, 5: „budynek”). Jednak zdaniem Alberta Vanhoye Piotr, mówiąc w ten sposób, jasno wskazywał, że nie uznaje wierzących za indywidua umieszczone obok siebie w stosownym miejscu, z których każde może być kapłanem na własne konto, ale uważał wierzących za osoby będące w relacji w taki sposób, aby formować razem jedyny organizm kapłański. Warunkiem współuczestniczenia w takim kapłaństwie jest zintegrowanie w budowaniu wspólnoty, włączenia w organizm. Natomiast wierzący, który odrzuciłby wymieniony warunek i chciałby iść do Boga

²³ Por. M. Delmirani, *Il sacerdozio di Cristo e dei cristiani...*, dz. cyt., s. 142–166.

²⁴ Por. M. Luter, *De captivitate Babylonica*, [w:] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, t. 6, Weimar 1888, s. 564.

²⁵ Por. J. H. Elliott, *The Elect and the Holy...*, dz. cyt., s. 3.

²⁶ Tamże, s. 223.

w sposób indywidualistyczny, tym samym wykluczałby się ze społeczności chrześcijańskiego kapłaństwa. Idea kapłaństwa sprawowanego indywidualistycznie, na własne konto, niezależnie od organizmu Kościoła nie wchodzi absolutnie w perspektywę teologiczną Piotra. W myśl 1 P 2, 1–10 modlitwa i ofiara kapłańska nie mogą być nigdy spełniane indywidualistycznie, ale do ich ważności przynależy właśnie wspólnotowość. Wiara jako warunek duchowy prezentowania przed Bogiem modlitw i ofiar sprawia, że wspólnota jest akceptowana przez Boga jako „duchowa budowla” założona w Chrystusie, gdyż nie ma innego miejsca świętego, aby spotkać Boga. Nie jest koniecznym jednak być fizycznie pośród zgromadzenia chrześcijańskiego, aby wypełnić powyższy warunek, gdyż chrześcijanin przebywający na samotności, godny tego imienia jest zjednoczony duchowo z Kościołem, i dlatego w pełni uczestniczy w kapłaństwie powszechnym. Natomiast na temat równości wszystkich w kapłaństwie tekst 1 P 2, 1–10 nie mówi nic konkretnego, dlatego też istnienie hierarchii kapłańskiej w Kościele nie stoi w jakiegokolwiek sprzeczności z Piotrową ideą *ἐπαύριμα*²⁷.

Pod sam koniec swego listu Piotr zaświadcza wyraźnie o istnieniu w Kościele czasów apostoelskich organizmu kapłańskiego, kiedy odwołuje się do urzędu prezbiterów: „Starszych więc, którzy są wśród was, proszę, ja również starszy, a przy tym świadek Chrystusowych cierpień oraz uczestnik tej chwały, która ma się objawić: paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, jak Bóg chce; nie ze względu na niegodziwe zyski, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemieją gminy, ale jako żywe przykłady dla stada. Kiedy zaś objawi się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiednący wieniec chwały. Tak samo wy, młodzieńcy, bądźcie poddani starszym!” (1 P 5, 1-5).

Termin *πρεσβύτερος* w I wieku nie był pojęciem kapłańskim – w sensie pierwotnym oznaczał po prostu „najstarszego”, w środowiskach żydowskich mówiących po grecku służył do oddania znaczenia hebrajskiego *zaqen*, aby oznaczyć członków rady powołanej do kierowania wspólnotą. Rada ta była zazwyczaj formowana z najstarszych osób społeczności, *πρεσβύτερος* zatem oznaczał „starszego”. Od wspólnot żydowskich termin ten przeszedł do wspólnot judeochrześcijańskich, by stać się nazwą własną urzędu święceń w Kościele chrześcijańskim. Kiedy w ewangeliach

²⁷ Por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote...*, dz. cyt., s. 204–205.

kanonicznych termin ten jest odnoszony do sytuacji w czasach Jezusa, ewangelisci nie nadają mu znaczenia kapłańskiego, ale nadają mu sens ogólny „najstarszy” (Łk 15, 25, Jn 8, 9), kilka razy oznacza on mistrzów dawnych pokoleń (Mk 7, 3), a przede wszystkim stanowi on termin techniczny wskazujący na „starszych ludu”. Termin *πρεσβύτερος* w Dz oprócz żydowskiego zakresu znaczenia zaczyna być także stosowany na określenie kościelnych urzędów²⁸.

Jak zauważa Vanhoye, jedynym pismem nowotestamentalnym, które w tym samym czasie w dwóch fragmentach mówi o kapłaństwie chrześcijańskim (1 P 2, 1–10) i o chrześcijańskich prezbiterach (1 P 5, 1–4) jest 1 List św. Piotra. Lecz te dwa teksty nie mają między sobą bezpośredniej relacji, Piotr nie wspomina prezbiterów, kiedy definiuje Kościół jako „organizm kapłański”, a z drugiej strony nie wzywa kapłaństwa, kiedy zwraca się do chrześcijańskich prezbiterów, którzy też nie są przez Piotra nazwani *ἐπίσκοποι* („kapłani”). Nie ma zatem wyrażonej w 1 Liście św. Piotra bezpośredniej relacji pomiędzy kapłaństwem powszechnym Kościoła a ministerium prezbiterów. Brak jakiegokolwiek aluzji do prezbiterów w 1 P 2, 4–5 ukazuje też, że kapłaństwo Kościoła nie opiera się na posłudze prezbiterów, ale jego podstawą jest wyłącznie Jezus Chrystus. 1 P 2, 4–5 podkreśla szczególnie pośrednictwo Chrystusa: aby być zjednoczonym w organizmie kapłańskim Kościoła, chrześcijanie muszą przylgnąć do Chrystusa i poprzez Niego mogą dopiero składać Bogu własne ofiary. Natomiast urząd prezbiterów jest zdaniem Piotra realizacją samej misji Chrystusa, dlatego Piotr podkreśla, że kapłan chrześcijański musi rozumieć i odczuwać jak sam Chrystus, aby prowadzić chrześcijan do Boga²⁹. Stąd kościelne urzędy są w służbie kapłaństwa powszechnego, a nie odwrotnie³⁰.

Teologia kapłaństwa w Apokalipsie św. Jana (Ap 1, 6; 5, 9–10; 20, 6)

Podobnie jak 1 P 2, 1–10 także Ap odnosi się do obietnicy Bożej zawartej w Wj 19, 6. W tekście Ap jej autor trzy razy odnosi do chrześcijan termin *ἐπίσκοπος* („kapłan”). Znaczenie terminu w Ap pokrywa się z obecnym w Wj, tj. odnosi się przede wszystkim do stanu królew-

²⁸ *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, dir. J. Delorme, Paris 1974, s. 533.

²⁹ Por. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote*, dz. cyt., s. 207–209.

³⁰ Por. tamże, s. 241–242.

skości, wiąże zatem godność królewską z godnością kapłańską i wieńczy w ten sposób nauczanie Nowego Testamentu na temat kapłaństwa. Tekst z Ap 1, 6: „uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego, Jemu chwała i moc na wieki wieków! Amen” poprzedzony odniesieniem do królestwa jest umieszczony w kontekście doksológii chrystologicznej, która w Chrystusie wskazuje cel chrześcijańskiego królowania i bycia kapłanami. Drugi fragment Ap 5, 9–10 jest pieśnią czuwających przed tronem Boga w niebie czworga Zwierząt i dwudziestu czterech Starców: „I taką nową pieśń śpiewają: «Godzien jesteś wziąć księgę i jej pieczęcie otworzyć, bo zostałeś zabity i nabyłeś Bogu krwią Twoją [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami, a będą królować na ziemi». Stanowi ona część pełniejszej wizji niebieskiej z Ap 4–5. Tekst Ap 5, 10 powtarza praktycznie tekst z Ap 1, 6. Jest to kolejne potwierdzenie królewkości i kapłaństwa wiernych chrześcijańskich, których związek z Barankiem biorącym zapieczętowaną księgę z rąk Zasiadającego na tronie jest bardziej niż ewidentny (Ap 5, 7). Trzeci fragment Ap 20, 6: „Błogosławiony i święty, kto ma udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga, lecz będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować tysiąc lat” nadal wiąże tematykę kapłaństwa chrześcijańskiego z królowaniem chrześcijan uzyskanym dzięki ich więzi z Jezusem Chrystusem. Owo kapłaństwo i królowanie chrześcijan jest sytuacją uprzywilejowania wierzących w Chrystusa w czasach tajemniczego milenium, kiedy nastąpi tzw. pierwsze zmartwychwstanie sprawiedliwych³¹.

Pisma Nowego Testamentu ukazują, że w trakcie spisywania i redakcji poszczególnych ksiąg Nowego Przymierza dokonała się przemiana w chrześcijańskim pojmowaniu kultu i kapłaństwa w stosunku do tego, co było w Starym Przymierzu. Na pierwszy plan wysunęło się zbawcze wydarzenie Jezusa Chrystusa – jedynej ofiary i jedyne go pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi. Na dalsze miejsce zeszły natomiast wszelkie rytualne czynności i ceremonie kapłańskie. W Nowym Przymierzu

³¹ Por. tamże, s. 215–216; E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott...*, dz. cyt.; A. Feuillet, *Les chrétiens prêtres et rois d'après l'Apocalypse*, „Revue Thomiste” 75 (1975), s. 40–66; M. Delmirani, *Il sacerdozio di Cristo e dei cristiani...*, dz. cyt., s. 167–185; A. Vanhoye, *Kapłaństwo Chrystusa i kapłaństwo chrześcijan*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 44 (1991) nr 1–3, s. 4–18.

kapłanem w pełnym tego słowa znaczeniu jest jedynie Ten, który daje życie – Jezus Chrystus. Dlatego kapłaństwo w Kościele już od czasów apostoelskich nie polegało na celebracji ceremonii, ale na przemianie realnego życia ludzkiego poprzez otwieranie się na działanie Boga.

Teologia urzędu kapłańskiego w I wieku chrześcijaństwa

Teologia Nowego Testamentu wyraźnie wskazuje na Jezusa Chrystusa jako jedynego pośrednika, czyli kapłana pomiędzy Bogiem a ludźmi. Pojawia się zatem pytanie, jak pierwsze trzy pokolenia chrześcijan rozumiały sam urząd kapłański obecny przecież w Kościele I wieku oraz jak pojmowano w tamtym czasie poszczególne urzędy ministerialne. Jak wskazuje 1 P 2, 4–5, kapłaństwo Kościoła nie opiera się na posłudze ludzi (apostołów, prezbiterów czy *epískopoi*), ale jego jedyną i wyłączną podstawą jest sam Jezus Chrystus. Aby być zjednoczonymi z Bogiem i zjednoczonymi w jednym organizmie kapłańskim Kościoła, wszyscy chrześcijanie muszą przylgnąć do Głowy, do Jezusa Chrystusa, dopiero później mogą składać Bogu własne ofiary.

„Zarówno rozejście się Kościoła z judaizmem, jak i odejście od religii pogańskich są wyraźnie zaznaczone ewidentnym brakiem jakiegokolwiek kościelnego odwołania do terminologii kapłańskiej, aby zdefiniować własne struktury wewnętrzne [...]. Nie ma zatem kapłaństwa chrześcijańskiego o typie hebrajskim czy pogańskim, ale jest służba Chrystusowi w Jego Kościele i wiernym Chrystusowi. Funkcje specyficzne kościelnych urzędów nie posiadają też więcej tego typu mediacji kapłańskiej, jaka była sprawowana we wszystkich innych kultach antycznych”³². Nazwy kierujących Kościołami chrześcijańskimi w Kościele pierwotnym były używane już w latach 30–45, czyli w czasie, w którym doktryna o kapłaństwie Chrystusa nie była jeszcze wypracowana, choć funkcje ministrów chrześcijańskich były odmienne od funkcji kapłanów żydowskich czy pogańskich, stąd u pisarzy nowotestamentalnych nie pojawiła się żadna idea określenia ministrów kościelnych terminem kapłani³³. Pierwszymi funkcjami ministrów chrześcijańskich były: działalność związana

³² P. Grelot, *Sacerdozio. Nuovo Testamento*, [w:] *Grande Dizionario delle Religioni*, diretto da P. Poupard, Assisi-Casale Monferrato 1988, t. 2, s. 1826–1827.

³³ Por. A. Vanhoye, *Sacerdozio*, art. cyt., s. 1398.

z przepowiadaniem Ewangelii oraz sprawowanie władzy duchowej nad chrześcijańskimi wiernymi. Wspomniane funkcje nie reprezentowały w I wieku w jakikolwiek sposób aktywności kapłańskiej znanej z judaizmu czy ze świata ówczesnych antycznych religii pogańskich³⁴.

Wszystkie urzędy pierwotnego Kościoła były traktowane przez chrześcijan I wieku jako charyzmatyczna posługa we wspólnocie wierzących³⁵. Modelem wszelkiej posługi w Kościele był jedynie Jezus Chrystus, posłany przez Boga jako sługa (Hbr 3, 1nn; 13, 20; 1 P 2, 25). To Chrystus wybierał i powoływał na swoich uczniów i ministrów (Dz 20, 24; Rz 1, 5; Ef 4, 11–14) i przyznawał im dary konieczne w takiej posłudze. Tym, który udzielał darów i koordynował je w Kościele, jest Duch Święty (1 Kor 12–13), kontynuujący misję Jezusa w osobach Jego kolejnych uczniów i ministrów (1 Kor 12, 28–29; Ef 4, 11–13)³⁶. Oprócz powyższej charakterystyki charyzmatycznej służby dla Chrystusa i wspólnoty wszystkie wczesnochrześcijańskie (I wiek) urzędy służebne czy też posługi kościelne nie były jeszcze stałą instytucją kościelną, ale były dopiero w okresie kształtowania się organizacji kościelnej³⁷.

Dwunastu (δώδεκα)

Najważniejszym urzędem kościelnym zanurzonym od początku w posłudze samego Chrystusa był urząd Dwunastu – δώδεκα (Mk 3, 13–14; Mt 10, 1. 5; 11, 1; 20, 17; 26, 14. 20). Byli oni wybrani osobiście przez Chrystusa przed wydarzeniami paschalnymi, brali udział w Jego misji i przedłużali tę posługę po Wniebowstąpieniu Chrystusa³⁸. Dwunastu było zatem zależnych i osadzonych w posługiwaniu Jezusa od samego początku, ale także przedłużało tę misję posługiwania w innych mini-

³⁴ Por. A. D'Aquino, *Il sacerdozio nell'Antico Testamento*, [w:] *Il prete per gli uomini d'oggi*, diretta da G. Concetti, Roma 1975, s. 43.

³⁵ Por. H. le Bourdellès, *Władza charyzmatyczna a władza instytucjonalna. Model Kościoła pierwotnego*, Poznań-Warszawa 1988, s. 352–357 (Kolekcja Communio, 3).

³⁶ Por. P. Grelot, *La vocation ministérielle au service du peuple de Dieu*, „Recherches Bibliques” 7 (1965), s. 159–173, szczególnie 161–166.

³⁷ Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, przeł. W. Szymona, Kraków 2004, s. 263–264.

³⁸ Por. K. H. Rengstorf, δώδεκα, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, begr. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich, Stuttgart 1990, s. 321–328.

steriach im współczesnych lub po nich następujących³⁹. Dwunastu było gwarantami ciągłości pomiędzy misją samego Chrystusa przedpaschalnego i popaschalnego, świadkami Chrystusa zmartwychwstałego, a także założycielami i przywódcami zarówno kościołów lokalnych, jak i całego Kościoła powszechnego⁴⁰.

Urząd Dwunastu w czasach pierwotnego Kościoła polegał przede wszystkim na ogłaszaniu i nauczaniu przekazu ewangelicznego oraz na praktycznym zarządzaniu kościołami. Wielce pomocnym w tych działaniach był autorytet Dwunastu pochodzący z bezpośredniego wybrania tych właśnie apostołów przez samego Chrystusa, dlatego ich władza kościelna była również wykonywana jako pochodząca od Chrystusa i w imię Chrystusa. Z egzekwowanym przez Dwunastu autorytetem władzy (nauczania) korespondowało posłuszeństwo chrześcijan zarówno co do ich władzy, jak i nauczania⁴¹.

Dlatego większość współczesnych badaczy pierwotnego Kościoła wyraźnie rozróżnia Dwunastu od innych apostołów, gdyż jedynie ci pierwsi posiadali dwie prerogatywy, które nie były przekazywalne jakimkolwiek następcom: tylko Dwunastu było bezpośrednimi świadkami wydarzeń paschalnych oraz tylko oni byli pierwszymi posłanymi przez Chrystusa, aby założyć Kościół⁴². W gronie Dwunastu specjalne miejsce odgrywał Piotr, pierwszy wezwany i powołany przez Chrystusa (Mt 4, 18–19), rzecznik Dwunastu (Mt 15, 15), obdarzony władzą związywania i rozwiązywania (Mt 16, 17–19), którego prymat był uznany w pierwotnym Kościele (Mt 16, 13–20; Łk 22, 31–34; J 21, 15–19)⁴³.

³⁹ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 64–86.

⁴⁰ Por. E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, Brescia 2002, s. 46–47.

⁴¹ Por. J. Guillet, *Le ministère dans l'Eglise: ministère apostolique – ministère évangélique*, „Nouvelle Revue Théologique” 112 (1990), s. 481–501.

⁴² Por. A. George, *Dès Douze aux apôtres et à leurs successeurs*, [w:] *Le Ministère sacerdotal. Un dossier théologique*, dir. R. Didier, Lyon 1970, s. 23–53.

⁴³ Por. S. Porubcan, *La coscienza del primato di Pietro nel Nuovo Testamento*, „Rassegna di Teologia” 9 (1968), s. 188–192; R. Pesch, *Was an Petrus sichtbar war, ist in den Primat eingegangen*, [w:] *Il primato del successore di Pietro*, Città del Vaticano 1998, s. 22–111.

Apostołowie (ἀπόστολοι)

Kiedy Dwunastu było z nadania Jezusa gwarantami ciągłości w przepowiadaniu Jezusa przed- i popaschalnego oraz Jego osobistymi misjonarzami głoszącymi nowinę o Jezusie Chrystusie zmartwychwstałym, to apostołowie byli przede wszystkim osobistymi misjonarzami przepowiadającymi nowinę o Chrystusie zmartwychwstałym. Koncepcja apostołowości miała zatem wybitnie znaczenie ewangelizacyjne, a po wydarzeniu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa stała się podstawową strukturą nawet w odniesieniu do instytucji Dwunastu⁴⁴.

Bibliści zauważają, że sam termin „apostoł” występuje w Nowym Testamencie 79 razy, z czego tylko Łukasz i Paweł używają go 68 razy⁴⁵. Bycie apostołem Chrystusa nie było zatem żydowskim prawem delegowania, co zresztą zostało już wielokrotnie wykazane przez badaczy⁴⁶. Przejście zarządzania kościelnego od instytucji Dwunastu do urzędu apostołów, wyraźnie poświadczone przez pisma Łukaszowe i Pawłowe, odbywało się w czterech etapach⁴⁷. W pierwszych dwudziestu latach Kościoła termin „apostoł” wskazywał na grupę Dwunastu jako wprost posłanych przez Chrystusa i jako takich uznanych przez wspólnoty chrześcijańskie po wniebowstąpieniu Chrystusa. Dlatego Łukasz nie nazywa np. Pawła apostołem, a w *Dziejach Apostolskich* tytuł ten rezerwuje wyłącznie do grupy Dwunastu. Podobnie czyni Paweł, który odnosi ten tytuł wyłącznie do Dwunastu (1 Kor 15, 5–7; Ga 1, 17–19). Funkcja symboliczno-kolegialna Dwunastu wzbogaca się jednak o nową wartość po zmartwychwstaniu Chrystusa: teraz Dwunastu albo apostołami są ci, którzy gwarantują, że Chrystus to właśnie Jezus z Nazaretu (Dz 1, 21–22)⁴⁸.

Drugi, wyraźnie nowy etap w kształtowaniu się nowotestamentalnego pojęcia apostołowości przypadł na początek lat czterdziestych, kiedy

⁴⁴ Por. R. Schnackenburg, *L'apostolicité: état de la recherche*, „Istina” 14 (1969), s. 5–32.

⁴⁵ Por. K. H. Rengstorff, ἀπόστολος, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 1, s. 406–447.

⁴⁶ Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie...*, dz. cyt., s. 366.

⁴⁷ Por. E. von Eicken, D. Müller, ἀπόστολος, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1976, s. 127–136.

⁴⁸ Por. G. Betori, *L'annuncio come testimonianza. I Dodici nel libro degli Atti*, [w:], *Pastor Bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa*, a cura di A. Autiero, O. Carona, Roma 1990, 203–239.

został zabity Jakub, brat Jana (Dz 12, 2), i rozproszyła się grupa Dwunastu (Dz 12, 19), a do Kościoła zaczęła przybywać duża grupa pogan nawróconych na chrześcijaństwo (Dz 10–11). Nastąpiło wtedy w Kościele odejście od posiadającej cechy żydowskie struktury Dwunastu – typowej dla judeochrześcijan, i stopniowo instytucja Dwunastu była zastępowana instytucją apostołów – typową dla etnochrześcijan⁴⁹. Dzieje Apostolskie od połowy 13 rozdziału już więcej nie wspominają o Dwunastu, ale o apostołach. Paweł i Barnaba są nawet dwa razy określani jako apostołowie (Dz 14, 4. 14). Jak Dwunastu było posłanych przez samego Jezusa, tak teraz Paweł czuje się posłany nie przez wspólnotę, ale przez Ducha Świętego (Dz 13, 1–4. 9; 16, 6–7; 20, 22), lecz jego służba apostolska jest już taka sama jak wcześniej służba Dwunastu: przepowiadanie ewangelii i Jezusa zmartwychwstałego, zakładanie i kierownictwo oraz opieka nad nowymi wspólnotami kościelnymi (Dz 13, 16; 14, 9–12. 23; 20, 17–35). Owo przejście od funkcji symboliczno-kolegialnej Dwunastu do funkcji misyjno-osobistej apostołów jest bardzo wyraźnie zaznaczone także w Listach Pawłowych (Ga 1, 1. 11–12. 15–19; 2, 8; 1 Kor 1, 1; 9, 1–2; 11, 7–11; Ef 1, 1)⁵⁰. W Listach Pawłowych widać tematyczny paralelizm pomiędzy strukturą: Żydzi–Dwunastu–Piotr a strukturą: poganie–apostołowie–Paweł (np. Ga 2, 7–9 i 1 Kor 1, 12; 9, 5; 1 Kor 15, 5 i Ga 1, 18; Ga 2, 11–14)⁵¹.

Kolejnym etapem kształtowania się apostołowości jest wreszcie rozszerzenie pojęcia „apostoł” na innych ministrów Kościoła, współpracowników Pawła w dziele ewangelizacji pogan nazwanych apostołami przez samego Pawła: Apollos (1 Kor 1, 12; 3, 8–9; 4, 9), Barnaba (Ga 2, 1. 9. 13; por. Dz 14, 14), Andronik i Junia (Rz 16, 7; żeńskie imię Junia potwierdzają wcześni pisarze i ojcowie Kościoła⁵², dlatego dziwi ciągle

⁴⁹ Por. A. Lemaire, *Dai servizi ai ministeri. I servizi ecclesiali nei primi due secoli*, „Concilium” 8 (1972), s. 1859–1875, zwłaszcza s. 1861.

⁵⁰ Por. E. von Eicken, D. Müller, *ἀπόστολος*, art. cyt., s. 129–131.

⁵¹ Por. P. Grelot, *Le Lettere di Paolo: la missione apostolica*, [w:] *Il ministero e i ministri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, red. J. Delorme, Cinisello Balsamo 1977, s. 47–79.

⁵² J. A. Fitzmyer, *Romans*, New York 1993, s. 737–738 (The Anchor Bible, 33), podaje, że w greckim tekście Rz 16, 7 imię Junia może być odczytane albo jako biernik liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego *Iounía*, -as (czyli Junia), albo jako biernik liczby pojedynczej rodzaju męskiego *Iouniâs*, -â (czyli Junias). Rękopis papirusowy p⁴⁶ (Chester Beatty II) oraz niektóre późniejsze wersje tekstu (Wulgata, koptyjski w dialekcie bohairyckim,

podawana męska wersja tego imienia np. w Biblii Tysiąclecia: Junias⁵³), być może także Sylwan i Tymoteusz (2 Kor 1, 1. 19; 1 i 2 Tes 1, 1).

Ostatnim, czwartym etapem kształtowania się pojęcia apostołskości w Nowym Testamencie jest fakt, iż termin ten zaczął też oznaczać „założycieli Kościoła” lub też „posłanych” od jednego Kościoła gdzie indziej (2 Kor 8, 23; Fil 2, 25). W tym znaczeniu termin apostoł był też włączany w Pawłowe listy charyzmatów kościelnych. Apostoł oznaczał zatem

etiopski) podają natomiast wersję *Ioulian* (czyli Julia). Jak wykazuje J. A. Fitzmyer, aż do XII wieku większość starożytnych i średniowiecznych komentatorów Listu do Rzymian uznawała żeńską formę imienia, tj. *Iounia*, -as: Orygenes, *Komentarz do listu św. Pawła do Rzymian*, t. I. oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła, Warszawa 1993, s. 543–544; Ambrosiastri qui dicitur Commentarius in *Epistulas Paulinas* [16, 7], recensuit H. I. Vogels, t. 1, Vindobonae 1966, s. 480 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 81.1); Teodoret z Cyru, *Epistulae ad Romanos interpretatio* 16, 7, [w:] *Theodoret, Cyrensis episcopi, opera omnia*, edidit J. L. Schulze, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1864, 219–220 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 82); Hieronim ze Strydonu, *Liber interpretationis hebraicorum nominum* 72, 15, [w:] *Hieronimi presbyteri opera*, t. 1.1, cura et studio P. de Lagarde, G. Morin, M. Adriaen, Turnholti 1959, 150 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 72); Jan Chryzostom, *Homilie na List do Rzymian* [31, 2], t. 1.1, tł. T. Sinko, oprac. tekstu A. Baron, Kraków 1995, s. 451; Jan Damasceński, *In epistulam ad Romanos* 16, 7, [w:] *Joannis Damasceni, monachi et presbyteri Hierosolymitani, opera omnia quae exstant*, cura et studio P. M. Lequien, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1864, 565 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 95); Haymo z Auxerre, *In epistulam ad Romanos* 16, 7, [w:] *Haymonis, Halberstatensis episcopi, opera omnia*, accurante J.-P. Migne, t. 2, Parisiis 1881, 505 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 117); Rabanus Maurus, *In epistolam ad Romanos* 16, [w:] B. Rabani Mauri, *Fuldensis abbatis et Moguntini archiepiscopi, opera omnia*, accurante J.-P. Migne, t. 5, Lutetiae Parisiorum 1864, 1607–1608 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 111); Piotr Abelard, *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos* 16, 7, [w:] *Petri Abaelardi opera theologica*, t. 1, cura et studio E. M. Buytaert, Turnholti 1969, 330 (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 11); Piotr Lombard, *In epistolam ad Romanos* 16, [w:] P. Lombardi, *magistri sententiarum, Parisiensis episcopi, opera omnia*, accurante J.-P. Migne, t. 1, Lutetiae Parisiorum 1854, 1528 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 191). Imienia Junias w możliwej formie rodzaju męskiego, jak poświadczą P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1989, s. 124–154, poza greckim tekstem Rz 16, 7 nie spotykamy nigdzie indziej, natomiast w języku łacińskim męska forma imienia Junias była często przywoływana jako skrót od imienia Junianus, Junianius lub Junilius. Pierwszym komentatorem, który prawdopodobnie zmaskulinizował formę żeńską „Junia” na „Juniasa”, był żyjący w latach 1247–1316 Idzi Rzymianin – por. Aegidii Columnae Romani in *epistulam Pauli ad Romanos commentaria. Opera Exegetica. Opuscula I*, Frankfurt am Main 1968, s. 97.

⁵³ J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie...*, dz. cyt., przyp. 157 na s. 366, również podaje, że Andronik i Junia to para małżeńska, a Junia to ewidentnie żona Andronika.

w końcowej fazie działalności Pawła posłanego, który posiadał misję głoszenia Ewangelii, zakładania kościołów lokalnych, dawał przepisy dotyczące norm życia chrześcijańskiego członkom zakładanych wspólnot. Apostoł przestał zatem oznaczać jednego z Dwunastu w znaczeniu gwaranta ciągłości w przepowiadaniu Jezusa przed- i popaschalnego, natomiast oznaczał już tylko osobistego świadka Jezusa Chrystusa⁵⁴.

Siedmiu (ἐπτά)

Dzieje Apostolskie 6, 1–6 mówią o ustanowionym przez Dwunastu urzędzie siedmiu, która to posługa miała rozwiązać problem napięcia w codziennym rozdzielaniu żywności i doraźnej pomocy między jerozolimskimi judeochrześcijanami języka greckiego (tzw. hellenistami) a judeochrześcijanami palestyńskimi mówiącymi językiem aramejskim (tu tzw. Żydzi)⁵⁵. Niektórzy badacze uznają, że posługa diakonów była naturalną kontynuacją urzędu siedmiu⁵⁶, natomiast większość utrzymuje, że nie ma jakiegokolwiek punktu stycznego, a co za tym idzie także i następstwa oraz ciągłości pomiędzy urzędem siedmiu a posługą diakonów⁵⁷. Nowy urząd został ustanowiony przez modlitwę Dwunastu i przez włożenie rąk na kandydatów (Dz 6, 6)⁵⁸.

Łukasz nigdzie nie nazywa urzędu siedmiu terminem „diakoni”, co więcej termin ten w ogóle nie występuje w Dziejach Apostolskich, choć ich czynności są określane jako διακονία ἢ καθημερινή – „diakonia codzienna” (Dz 6, 1) i przez użycie wyrażenia διακονεῖν τραπέζαις – „służba stołom” (Dz 6, 2). Ich rola oprócz doraźnego rozdziału żywności polegała także na przepowiadaniu i chrzczeniu (Dz 6, 8–10; 8, 4–13. 26–40). Istnieje też hipoteza, że urząd siedmiu powstał z inicjatywy hellenistów w Jerozolimie, by z czasem stać się początkiem misji

⁵⁴ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 163–167; E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, dz. cyt., s. 53–55.

⁵⁵ Por. W. H. Rengstorf, ἐπτά, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, s. 623–631.

⁵⁶ Por. S. Zandoni, *I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato*, Bologna 1983, s. 10.

⁵⁷ Por. R. Laurentin, *La crisi attuale dei ministeri alla luce del Nuovo Testamento*, „Concilium” 8 (1972), s. 1829; A. Lemaire, *Dai servizi ai ministeri...*, art. cyt., s. 1861.

⁵⁸ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 168–174.

w diasporze żydowskiej języka greckiego. Być może Łukasz w *Dziejach Apostolskich* wykorzystał tę tradycję, aby wskazać na jedność samego urzędu siedmiu oraz jego podporządkowanie decyzjom Dwunastu⁵⁹.

Prezbiterzy (πρεσβύτεροι)

Nowy Testament wymienia rzeczownik πρεσβύτερος 65 razy. Nie zawsze oznaczał on wyłącznie starszych wspólnoty chrześcijańskiej, ale także starszych Sanhedrynu żydowskiego czy byty niebiańskie⁶⁰. Wczesnochrześcijańskie zastosowanie funkcji prezbiterów niewątpliwie odnosiło się do systemu synagogałnego i urzędu prezbiterów w ówczesnym judaizmie⁶¹. Prezbiterzy chrześcijańscy byli obecni zarówno we wspólnocie jerozolimskiej (Dz 11, 30; 15, 2-3; 21, 18), jak i w judeochrześcijańskiej diasporze (Dz 14, 23; 20, 17; Tt 1, 5; 1 P 5, 1). Prezbiterzy byli urzędem wywodzącym się z systemu synagogałnego, choć ciekawe jest, że Paweł w swoich chronologicznie pierwszych listach w ogóle nie wspominał o urzędzie prezbiterów. Prezbiterzy pełnili funkcję przewodniczenia lokalnym wspólnotom chrześcijańskim oraz swego rodzaju doglądania wspólnot pod kątem doktrynalnym i moralnym. Byli instytucją, która dosyć szybko upowszechniła się w chrześcijaństwie, tak że późniejsze wspólnoty Pawłowe opisane w tzw. Listach pasterskich znają już ten urząd⁶². Prezbiterzy tych wspólnot byli prezentowani jako autorytet moralny chrześcijan w oparciu o model ojca rodziny, przewodniczyli zgromadzeniom chrześcijańskim i pełnili funkcję nauczania wiary (Tt 1, 5; 1 Tm 4, 14; 5, 17)⁶³. We wspólnotach judeochrześcijańskich prezbiterzy są opisywani np. w 1 P 5, 1-5, gdzie przewodzili wspólnotom chrześcijańskim, bronili tradycji apostołskich od zagrożeń płynących ze strony fałszywych doktryn, troszczyli się o gorliwość religijną powierzonych

⁵⁹ Por. A. George, *L'opera di Luca. Atti e Vangelo*, [w:] *Il ministero e i ministri secondo il Nuovo Testamento...*, dz. cyt., s. 315-318.

⁶⁰ Por. G. Bornkamm, πρέσβυς, πρεσβύτερος, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 6, s. 651-683.

⁶¹ Por. J. Gnilka, *Pierwsi chrześcijanie...*, dz. cyt., s. 371-372.

⁶² Por. S. Hałas, «Presbyteroi» w listach pasterskich Nowego Testamentu a nowa koncepcja kapłaństwa, [w:] *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II...*, dz. cyt., s. 151-159.

⁶³ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 174-180.

im chrześcijan, a być może pełnili także funkcję ekonomów wspólnot chrześcijańskich⁶⁴.

Επίσκοποι (ἐπίσκοποι)

Termin ἐπισκοπή dosyć rzadko występujący w Nowym Testamencie (4 razy), w sensie władzy sprawowanej przez *epískopos* jest wymieniany dokładnie 2 razy i wskazuje na funkcję, której sprawowanie polega na przewodniczeniu wspólnocie (Dz 1, 20; 1 Tm 3, 1). Natomiast na określenie pełniącego tę funkcję jest użyty termin ἐπίσκοπος, który pojawia się w Nowym Testamencie 5 razy (1 P 2, 25; Flp 1, 1; Dz 20, 28; Tt 1, 7; 1 Tm 3, 2)⁶⁵. Funkcja *epískopos* często pokrywa się w tekstach Nowego Testamentu z funkcją prezbitera, np. w Dz 20, 17–28 prezbyterzy z Efezu są później nazywani *epískopoi*; w Tt 1, 5–7 Tytus ma wyznaczyć prezbyterów w każdym mieście, lecz funkcje tych prezbyterów zostają zaraz określone jako funkcje *epískopos*. Prawdopodobnie w tych przypadkach podwójność występowania nazwy można wytłumaczyć następująco: termin „prezbyter” oznaczał stan czy też godność, a termin ἐπίσκοπος wskazywał na funkcję (1 P 5, 2). W pozostałych przypadkach wydaje się, że termin ἐπίσκοπος oznaczał przewodniczącego prezbyterów (1 Tm 3, 1–7), być może przewodniczącego wybieranego cyklicznie na określoną kadencję (1 Tm 5, 17). Jednak zmienna terminologia i brak większego zainteresowania autorów Nowego Testamentu dla opisu funkcji *epískopos* nie pozwala na jednoznaczne sformułowania w tej materii. Z pewnością można powiedzieć, że ἐπίσκοπος był terminem na określenie funkcji przewodniczącego wspólnoty chrześcijańskiej. Cała reszta jest już wypadkową rozmaitych ujęć teologicznych i historycznych. Prezbyterzy (*epískopoi*) zostali ustanowieni jako urząd przez samych apostołów (np. Dz 14, 23) albo przez reprezentantów tychże apostołów (Tt 1, 5) poprzez gest nałożenia rąk (1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 6)⁶⁶, posiadali władzę charyzmatyczną (1 Kor 12, 28) Bożego pochodzenia (Dz 20, 28), byli powołani do czasowego zarządzania

⁶⁴ Por. A. Lemaire, *I presbiteri alle origini della Chiesa*, [w:] *Il prete per gli uomini d'oggi*, dz. cyt., s. 84–85.

⁶⁵ Por. H. W. Beyer, ἐπίσκοπος, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, s. 604–617.

⁶⁶ Por. E. Lohse, χεῖρ, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 9, s. 413–427.

wspólnotą chrześcijańską i do czasowego nauczania w tejże wspólnotcie (1 Tm 3, 2. 5; 5, 17; Tt 1, 7. 9)⁶⁷. Co intrygujące, chronologicznie pierwszy raz w Nowym Testamencie termin *ἐπισκοπή* w znaczeniu urzędu zostaje odniesiony do apostołskiego urzędu Judasza Iskarioty: τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος – „dogłádanie jego niech weźmie inny” (Dz 1, 20). W 1 Tm 3, 1 termin odnosi się do funkcji inspektora-dogłádającego we wspólnotcie chrześcijańskiej: εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ – „jeśli ktoś po dogłádanie sięga, pięknego dzieła pożąda”⁶⁸.

Diakoni (διάκονοι)

Nowy Testament stosuje 29 razy termin *διάκονος*, jednak jedynie Fil 1, 1 i 1 Tm 3, 8–13 odnosi to pojęcie do funkcji służebnej pełnionej we wspólnotcie. W obu przypadkach diakoni są wymieniani po *ἐπίσκοποι*, co sugeruje ścisły związek tych funkcji⁶⁹. Diakoni byli urzędem służebnym wobec funkcji prezbitera lub *ἐπίσκοπος*, dodanym do *ἐπίσκοπος* jako współpracownicy na czas nieokreślony, być może powoływani do pomocy w zależności od potrzeby, dlatego nowotestamentalni diakoni nie byli prawdopodobnie urzędem stałym, ale bardziej byli to misjonarze-pomocnicy łączący kościoły lokalne⁷⁰. Istnieje hipoteza, że w początkach nowotestamentalnego diakonatu urząd ten był nazywany diakonią, służbą, ministerium (1 Kor 12, 5), a ministrowie ci byli określani diakonami – sługami (1 Kor 3, 5; Kol 1, 25; Ef 4, 12). Z czasem nastąpiło zawężenie pojęcia owej służby jako posługi we wspólnotcie poprzez ścisłą pomoc i służebne powiązanie z funkcją *ἐπίσκοπος*⁷¹.

⁶⁷ Por. E. Ferguson, *Laying on of Hands. Its Significance in Ordinations*, „Journal of Theological Studies” 26 (1975), s. 1–12; L. Coenen, Vescovo, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 1975–1979; R. E. Brown, *Priest and Bishop. Biblical Reflections*, New York 1970.

⁶⁸ Por. J. Rohde, *ἐπισκοπή*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Balz, G. Schneider, t. 2, Stuttgart 1981, s. 89.

⁶⁹ Por. H. W. Beyer, *διακονέω*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, s. 81–93.

⁷⁰ Por. J. Colson, *Der Diakonat im Neuen Testament*, [w:] *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, hrsg. von K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg-Basel-Wien 1962, s. 3–22; tenże, *Diakon i biskup w pierwszych trzech stuleciach Kościoła*, „Vox Patrum” 9 (1989) z. 17, s. 587–603.

⁷¹ Por. K. Hess, *διακονέω*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 1735.

Prorocy (προφήται)

Termin „prorok” (προφήτης) występuje w Nowym Testamencie prawie 200 razy, lecz często odnosi się do proroków Starego Testamentu lub kogokolwiek, kto mówił w imię Boga⁷². Prorokami w sensie urzędu chrześcijańskiego byłoby ci, którzy wypełniali specyficzną posługę wspólnotową, posiadali świadomość przynależności do wspólnoty mesjańskiej, w łonie której odczytywali pełnioną posługę jako dar Ducha Świętego. Posługa chrześcijańskich proroków była zatem typu mesjanistycznego i charyzmatycznego (Dz 2, 16–18; 1 Kor 11, 4, 12, 7. 10; 14, 2–5; 31. 39–40)⁷³. Dar proroctwa byłby funkcją liturgiczną, często o charakterze napomnieniowym, uznaną przez apostołów i poszczególne wspólnoty chrześcijańskie, a mającą na celu zbudowanie braci i siostr w wierze. Funkcja proroków została dosyć szybko zinstytucjonalizowana w pierwotnym chrześcijaństwie (Dz 11, 27–28; 21, 9–11; 13, 1–3). Zadaniem proroaka we wspólnocie było jej napominanie, pocieszanie, budowanie w wierze, przekazywanie wiedzy i tajemnic, a wszystko to w kontekście kultu chrześcijańskiego (1 Kor 14, 2–3. 23–31)⁷⁴.

Nauczyciele i ewangelisti (διδάσκαλοι, εὐαγγελισταί)

Termin „nauczyciel” (διδάσκαλος) występuje w Nowym Testamencie 59 razy, ale w odniesieniu do ministrów chrześcijańskich są tylko 4 fragmenty wskazujące na specyficzny urząd chrześcijaństwa pierwotnego (Dz 13, 1; 1 Kor 12, 28; Ef 4, 11; Jb 3, 1). Urząd nauczyciela w pierwszych wspólnotach był powiązany z funkcją proroka (Dz 13, 1–3), a jako funkcja stanowił systematyczne uzupełnienie spontanicznego nauczania proroków⁷⁵. Nauczyciele prawdopodobnie nauczali i tłumaczyli Pismo Święte w duchu rabinackim, wyjaśniając przede wszystkim przesłanie Jezusa Chrystusa i w świetle Jego działalności znaczenie Starego Testa-

⁷² Por. G. Friedrich, *προφήτης*. D. *Propheten und Prophezeien im Neuen Testament*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 6, s. 829–863.

⁷³ Por. C. K. Peisker, *προφήτης*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 1441–1449.

⁷⁴ Por. E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, dz. cyt., s. 69–70.

⁷⁵ Por. K. H. Rengstorf, *διδάσκαλος, διδασκαλία*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, s. 150–168.

mentu⁷⁶. Natomiast termin „ewangelista” (εὐαγγελιστής) pojawia się tylko 3 razy w Nowym Testamencie (Dz 21, 8; Ef 4, 11; 2 Tm 4, 5). Byliby oni osobiście wezwani przez Chrystusa zmartwychwstałego do bycia głosicielami zmartwychwstania i bycia świadkami Chrystusa. Ciężko jest jednak stwierdzić, czy był to bardziej urząd niż pewna indywidualna działalność charyzmatyczna zastrzeżona dla konkretnych osób⁷⁷.

Pasterze, przewodnicy, przełożeni (ποιμένες, ἡγούμενοι, προϊστάμενοι)

Termin „pasterz” (ποιμήν) jest pojęciem dosyć szerokim znaczeniowo, występuje 18 razy w Nowym Testamencie, przeważnie w ewangeliach, i wskazuje na charyzmatyczną funkcję przewodnika wspólnoty chrześcijańskiej, który współdziała i wspiera pracę apostołską (Ef 4, 11; 1 Kor 9, 7; 1 P 5, 2)⁷⁸.

Grecki imiesłów ἡγούμενος tłumaczony najczęściej jako „szef”, „przewodnik” wskazuje na odpowiedzialnych (przełożonych) wspólnot wczesnochrześcijańskich, którzy głosili słowo Boże i dawali świadectwo wiary, a którym w duchu posłuszeństwa podporządkowywali się pozostali członkowie wspólnoty (Hbr 13, 7. 17. 24). Można zatem przełożonemu wspólnoty przypisać dwie specyficzne funkcje: przepowiadania słowa oraz przewodzenia wspólnocie wiary⁷⁹.

Termin grecki κυβέρνησις oznacza w Nowym Testamencie (1 Kor 12, 28) funkcję przewodniczenia, dowodzenia, kierowania w znaczeniu urzędu wczesnochrześcijańskiego⁸⁰. Występuje on obok analogicznego

⁷⁶ Por. K. Wegenast, διδάσκαλος, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 528–530.

⁷⁷ Por. G. Friedrich, εὐαγγέλιον, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 2, s. 718–735; U. Becker, εὐαγγέλιον, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 1938.

⁷⁸ Por. J. Jeremias, ποιμήν, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 6, s. 484–501; E. Beyreuther, ποιμήν, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 1220–1222; V. Fusco, *L'immagine neotestamentaria del pastore e le sfide del nostro tempo*, „Seminarium” 40 (2000), s. 701–713, zwłaszcza s. 704.

⁷⁹ Por. C. Perrot, *La Lettera agli Ebrei*, [w:] *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento...*, dz. cyt., s. 169–197, zwłaszcza s. 180–183.

⁸⁰ Por. H. W. Beyer, κυβέρνησις, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 3, s. 1034–1036.

pojęcia *προϊστάμενος* („przewodniczący”) oznaczającego człowieka o charyzmatycznym darze administracyjnego przewodzenia wspólnocie wiernych (Rz 12, 8; 1 Tes 5, 12)⁸¹. Oba powyższe terminy odnosiły się do przewodniczącego wspólnoty, do którego zadań nie należało przepowiadanie słowa Bożego, ale przewodzenie wspólnocie w trudnościach, delikatne prowadzenie i napominanie wiernych⁸².

*

Żaden z tekstów Nowego Testamentu nie przyznaje ani apostołom, ani innym chrześcijańskim ministrom tytułu kapłańskiego, lecz z drugiej strony rozwój doktrynalny wewnątrz samego Nowego Testamentu wskazuje wyraźnie drogę rozumienia urzędu kapłańskiego w Kościele. Brak takiego tytułu kapłańskiego oznacza zdaniem Alberta Vanhoye, że na początku kształtowania się urzędu kapłańskiego w Kościele wspomniane posługi chrześcijańskich ministrów nie były rozumiane jako kontynuacja kapłaństwa żydowskiego. Nie brakuje jednak wymownych tekstów Nowego Testamentu dotyczących kapłaństwa chrześcijańskiego, które ukazują, że na początku kształtowania się wspólnot chrześcijańskich nie nastąpiła w nich natychmiastowa adopcja tytułów kapłańskich dla ministrów, ale przede wszystkim nastąpił rozwój chrystologii kapłańskiej (Hbr) oraz zarys eklezjologii kapłańskiej (1 P). Tym samym Nowy Testament dokumentuje, że w chrześcijaństwie pierwotnym dokonała się przemiana w pojmowaniu kultu i kapłaństwa. Na pierwszy plan wysunęły się nie tyle rytualne czynności i ceremonie kapłanów żydowskich, ile wydarzenie Jezusa Chrystusa, ofiary i pośrednika Nowego Przymierza, które daje życie. Toteż kapłaństwo w Kościele nie polega na celebrowaniu ceremonii, ale na przemianie realnego życia poprzez otwieranie się wierzącego na działanie Ducha Świętego i impulsy Bożej miłości.

Nowy Testament poświadcza też istnienie rozmaitych urzędów przewodzenia wspólnocie chrześcijańskiej. Zdecydowana większość z nich, z wyjątkiem samego urzędu Dwunastu oraz pośrednio urzędu apostołów, miała pochodzenie apostoelskie i była dostosowana do spe-

⁸¹ Por. B. Reicke, *προϊστῆμι*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dz. cyt., t. 6, s. 700–703.

⁸² Por. E. Castellucci, *Il ministero ordinato*, dz. cyt., s. 74–75; J. Stępień, *Przełożeni gmin w Kościele pierwotnym*, [w:] J. Stępień, *Listy do Tessaloniczan i pasterskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, s. 453–454 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 9).

cyficznych form działalności w konkretnych wspólnotach. Wszystkie urzędy wczesnochrześcijańskich ministrów współpracowały z samym urzędem apostołów w dziele ewangelizacji i przewodzenia wspólnotom chrześcijańskim I wieku. Niektóre z tych funkcji były określane imiennie, inne były opisane poprzez pełnione w kościołach specyficzne funkcje.

Jeśliby pokusić się o podsumowującą wszystkie te urzędy charakterystykę, to były one generalnie (z wyjątkiem urzędu Dwunastu) z ustanowienia apostołskiego, dlatego każdy z ministerialnych urzędów chrześcijańskich nie był niezależny, ale musiał stale dochowywać wierności nauce i przewodnictwu apostołów w Kościele. Obrzędem ustanowienia ministrów w Kościele pierwotnym był najczęściej gest nałożenia rąk. Oznaczał on z jednej strony pochodzenie danego urzędu od władzy apostołskiej, z drugiej strony wskazywał, że jako urząd ustanowiony przez apostołów nie istnieje on autonomicznie, ale zależy od władzy apostołskiej. Wreszcie urzędy te były ustanawiane dla ewangelizacji oraz przewodzenia wspólnotom chrześcijańskim. Wczesnochrześcijańskie kapłaństwo było zatem urzędem wspólnotowym, a nie indywidualnym przywilejem. Funkcje ministrów wczesnochrześcijańskich cechował też pewien pneumatyczny dynamizm, który określał charyzmatycznie zarówno ministrów, jak i innych wiernych pierwotnego Kościoła. Pod koniec I wieku i na początku II wieku chrześcijaństwa stopniowo wyłonił się z tych charyzmatycznych wspólnot kościelny urząd służebny, „do którego są jednak dopuszczani tylko starannie dobrani członkowie Kościoła, którzy przez przekazanie urzędu otrzymują specjalny, trwały charyzmat. Pozostałe charyzmaty schodzą na dalszy plan [...]. Wymarło pokolenie «pierwotnych» apostołów. Dobiegała końca epoka apostołska. To, co istotne, weszło na dobre w skład tradycji i musiało być zachowywane. Urząd okazał się instytucją czuwającą nad tym zachowaniem i w tej funkcji się sprawdzał”⁸³.

Kraków

DARIUSZ KASPRZAK OFMCap

Słowa kluczowe

Apostoł, chrystologia, Chrystus, diakon, Dwunastu, eklezjologia, *epískopos*, ewangelista, I wiek, kapłaństwo, nauczyciel, ofiara, pasterz, pośrednik, prezbiter, przełożony, przewodnik, siedmiu, teologia, urząd

⁸³ J. Gnilką, *Pierwsi chrześcijanie...*, dz. cyt., s. 373. 374–375.

Summary

The Theology of Priesthood and the Priest Office in the First Century Christianity

Neither the Apostles nor any Christian minister is admitted to use the priest's title in the text of the New Testament. Nevertheless, in the New Testament we can perceive the development of the doctrine of the priest ministry in the early Church. Albert Vanhoye maintains that the lack of the term "priest" in the New Testament suggests the way of understanding of the Christian ministry, different from this in the Old Testament. It can't be considered as a continuation of Jewish priesthood, which was concentrated mainly on ritual action and ceremonies. In the first century the Church developed the Christology of priesthood (Hbr) and ecclesiology of priesthood (1 P). Early Christians focused first on the redemptive event of Jesus Christ's sacrifice and Jesus as the mediator of a new covenant. Only then the religious communities adopted the priest's title for their ministry.

In the early years of the Church, all the ministries were regarded as a charismatic service among the Christian communities. In their services the early Christians followed Jesus Christ sent by God to serve. The Holy Spirit sent by God in the name of Jesus bestowed the spiritual gifts upon the Church (1 Kor 12-13). Consequently the disciples of Jesus and their successors could continue his mission. The Twelve Apostles' ministry was the very first and most important Christian ministry. It was closely connected to the service of Jesus Christ himself. The Apostles were sent by the authority of Jesus Christ to continue his mission upon earth and they preached the Good News of the risen Christ. The Apostolicity was the fundamental base for every Church ministry established in different Christian communities. Successive ministries were established in order to transmit the teaching of Jesus Christ and to lead the community. For the early Christians the priesthood was not an individual privilege. It had rather the community character.

Keywords

Apostle, Christology, Christ, deacon, the Twelve, ecclesiology, *epískopos*, evangelist, first century, priesthood, teacher, sacrifice, pastor, mediator, priest, superior, guide, the Seven, theology, office

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

Liturgiczna eklezjologia sakramentu kapłaństwa w obrządku wschodnim

Sakramenty święceń biskupa, prezbitera i diakona Bogusław Nadolski słusznie nazywa w swoim podręczniku „sakramentami służby wspólnoty kościelnej”¹. Posługi święceń są więc ustanowione dla wspólnoty Kościoła. Współczesna liturgika zachodnia stwierdza jednak, że posługi te nie są delegowane przez wspólnotę ani stwarzane przez wspólnotę, ale powstają razem ze wspólnotą dzięki działaniu Ducha Świętego, a swój fundament posiadają w Chrystusie².

Teologia prawosławna zgadza się, że to sam Bóg przeznacza i wybiera osoby do służby w Kościele, ale podkreśla, że Duch tchnie w Kościele i w Kościele udzielane są Jego dary, gdzie realizują się różne posługi. Dlatego Nikołaj Afanasjew (profesor Instytutu Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu), rozwijając temat eklezjologii kapłaństwa, pisze, że wszystkie osoby wypełniające posługi w Kościele powinny zostać w nie wprowadzone przez Kościół³. Ustanowienie kogoś pełniącym daną posługę nie jest zwykłym naznaczeniem ani określeniem, ale aktem łaski, w którym Bóg zsyła dary Ducha dla służby w Kościele. Ostatecznie więc to Bóg ustanawia poszczególne służby, ale ustanawia je w Kościele i dla Kościoła, dlatego Kościół uczestniczy w tych ustanowieniach.

Wydaje się, że wschodnia teologia kapłaństwa, zbliżona wprawdzie do myśli zachodniej, mocniej podkreśla fakt udziału wspólnoty Kościoła w udzielaniu sakramentu święceń poprzez delegowanie (stwarzanie) kandydatów do ich przyjęcia. Na takie wnioski pozwala tym teologom

¹ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, s. 155.

² Zob. Y. Congar, *Ministères et structuration de l'Église*, „La Maison-Dieu” 102 (1970), s. 13.

³ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, Kiev 1997, s. 8–9.

liturgia sakramentu święceń w obrządku wschodnim, która posiada wiele elementów tradycji wczesnego chrześcijaństwa, gdy wpływ wiernych na wybór biskupów i prezbiterów był znacznie większy niż to jest dzisiaj w obydwu zresztą Kościołach. Mimo upływu czasu wschodnia liturgia święceń (w obrządku bizantyjskim) zachowała dosyć prosty i jasny przebieg w odróżnieniu od liturgii zachodniej (zwłaszcza w jej wersji sprzed reformy soborowej)⁴. W niniejszym artykule postaramy się więc pokazać rolę i miejsce Kościoła jako wspólnoty w obrzędach sakramentu kapłaństwa w obrządku bizantyjskim. Odpowiedź na pytanie, jak Kościół uczestniczy w obrzędach święceń, pozwala równocześnie na przybliżenie zasadniczych myśli wschodniej eklezjologii obejmującej temat sakramentu kapłaństwa i szerzej – liturgicznej służby we wspólnocie Kościoła.

Na początku trzeba wyjaśnić terminologię związaną w Kościele wschodnim z określeniem wyższych i niższych święceń – odpowiednio χειροτονία i χειροθεσία. Ponieważ w obrządku bizantyjskim wszystkie stopnie święceń udzielane są przez włożenie rąk, obydwa terminy odnosi się dziś do włożenia rąk, z tym że χειροτονία oznacza włożenie rąk przy święceniach biskupa, prezbitera i diakona, a χειροθεσία włożenie rąk przy ustanowieniu serii posług. Oryginalne, historyczne znaczenie tych pojęć różni się od współczesnego zastosowania. Χειροτονία (od χείρ – „ręka” i τείνω – „ciągnąć, wyciągać”) oznaczało głosowanie przez podniesienie ręki na zebraniach ludu, a więc także akt wyboru⁵. Pierwszym elementem starożytnej liturgii sakramentu kapłaństwa była właśnie χειροτονία w rozumieniu wyboru osób przeznaczonych do danej posługi. Ten wybór zakładał ustanowienie danej osoby do konkretnej posługi, które dokonywało się przez szereg następujących po nim obrzędów. Dlatego też termin χειροτονία odnoszący się do wyboru w szerszym rozumieniu oznaczał także cały sakrament święceń. Nikołaj Afanasjew wskazuje na takie użycie tego terminu w Dz 14, 23 (ustanowienie starszych), a także w *Didache*, 15 (ustanowienie biskupów i diakonów). W obydwu wypadkach podkreśla się jednak mocno akt wybrania przez lokalny Kościół⁶. Drugim elementem liturgii

⁴ Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., t. 3, s. 170.

⁵ Zob. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1979, s. 252.

⁶ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 10–11.

był obrzęd nałożenia rąk, czyli χειροθεσία, bo takie właśnie jest dokładne znaczenie tego greckiego słowa. Nałożeniu rąk towarzyszyła modlitwa o zesłanie darów Ducha Świętego. Z czasem terminu χειροθεσία zaczęto używać dla określenia całego sakramentu święceń. Z powyższych filologicznych rozważań wynika, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa terminów χειροτονία i χειροθεσία używano zamiennie jako nazwy sakramentu święceń wszystkich stopni.

Z czasem te dwa terminy posłużyły w Kościele bizantyjskim do różniczenia na wyższe i niższe stopnie kapłaństwa, co dokonało się nie bez wpływu zachodniej scholastyki. W XII wieku w Bizancjum określenia χειροτονία używano już głównie dla święceń biskupa, prezbitera i diakona, chociaż χειροθεσία w znaczeniu nałożenia rąk stosowano do wszystkich stopni święceń jeszcze w XV wieku⁷. Późniejsza szkolna teologia prawosławna ograniczyła użycie terminu χειροθεσία do nałożenia rąk przy ustanowieniach lektora i ipodiakona (subdiakona), tworząc różnice między nałożeniami rąk⁸. Odtąd więc χειροτονία jako nałożenie rąk przy wyższych święceniach jest sakramentem, a χειροθεσία zwykłym obrzędem, który nie komunikuje żadnych darów sakramentalnych. Tej zmiany znaczenia terminów dokonała nowa teologia dogmatyczna zmuszona niejako wykazać różnice jakości obrzędu nałożenia rąk wobec przyjętej klasyfikacji stopni święceń i określenia ich sakramentalności. Ta zmiana teologiczna nie wpłynęła jednak na samą liturgię wschodnią, która zachowała nałożenie rąk we wszystkich rodzajach święceń i według teologii liturgicznej tym właśnie gestem połączonym z modlitwą ustanawia się wszystkie posługi w Kościele⁹.

Podział na niższe i wyższe święcenia we współczesnej liturgii bizantyjskiej

Poniżej przedstawimy aktualny podział różnych posług liturgicznych w Kościele prawosławnym. Do służenia w Kościele wezwani są wszyscy chrześcijanie. Istnieje jednak wiele różnych sposobów służenia. G. Nefedow, autor rosyjskiego podręcznika o sakramentach, dzieli członków

⁷ Zob. tamże, s. 12–13.

⁸ Zob. Veniamin, *Nowąją skriżał* (III.1, 3), Sankt Petersburg 1899, s. 262.

⁹ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 14–15.

Kościoła na „pasterzy” i „owce”, biorąc pod uwagę ich niejednakowy stopień udziału w czynnościach liturgicznych (pierwsi kierują liturgią, drudzy w niej uczestniczą, poddając się kierownictwu pierwszych)¹⁰. Jest to inaczej podział na duchowieństwo i świeckich. Zróznicowane i hierarchicznie uporządkowane posługi liturgiczne wykonują przedstawiciele duchowieństwa rozumianego w prawosławiu szerzej niż u katolików. Do prawosławnego duchowieństwa (kleru) wchodzić dwie grupy ministrów – tzw. *cerkownosłużyteli* (ministrowie kościelni) i tzw. *swjaszczennosłużyteli* (ministrowie wyświęceni). Podział ten odpowiada dawnej zachodniej (przedsoborowej) klasyfikacji posług liturgicznych należących odpowiednio do grupy niższych i wyższych święceń z tą różnicą, że posiadających niższe święcenia nie uważano jeszcze za członków kleru.

Ustanowienie wyświęconych ministrów (diakon, prezbiter i biskup) dokonuje się przez obrzędy sakramentu kapłaństwa, który nazywa się w tradycji wschodniej *rukopłożeniem*. Nałożenie rąk ustanawiające te wyższe stopnie posługi liturgicznej określa się dziś terminem *χειροτονία*. Pod wpływem Zachodu wyższe stopnie hierarchii mogą otrzymać tylko ci, którzy wcześniej przeszli przez wszystkie niższe stopnie.

Ustanowienie ministrów kościelnych (*cztec* – lektor, *piewiec* – kantor, *swieszczenosiec* – akolita, *ipodiakon* – subdiakon) dokonuje się przez obrzędy kościelne (niesakramentalne), na które składa się nałożenie rąk i błogosławieństwo biskupa. Niesakramentalne nałożenie rąk nazywa się dziś *χειροθεσία*. Ministrowie kościelni (*cerkownosłużyteli*) należą do tzw. niższego duchowieństwa. Według Nefedowa otrzymują oni łaski potrzebne do współudziału w obrzędach liturgicznych Kościoła, a we wszystkich swoich działaniach mają podporządkować się ministrom wyświęconym¹¹.

Ważną obrzędową różnicą między ustanowieniem ministrów wyświęconych i ustanowieniem ministrów kościelnych jest miejsce, w którym odbywa się odpowiednia liturgia ustanowienia. W wypadku ustanowienia *swjaszczennosłużytelej* jest nim prezbiterium (*altar*), bo tam wypełniają oni swoje funkcje liturgiczne. Ministrowie kościelni ustanawiani są poza prezbiterium, gdyż ich funkcje liturgiczne nie są związane bezpośrednio

¹⁰ Zob. G. Nefedow, *Tainstwa i obrządy Prawosławnej Cerkwi*, Moskwa 1999, s. 199–200.

¹¹ Zob. tamże, s. 200.

z ołtarzem (z wyjątkiem ipodiakona)¹². Ponadto podczas gdy w czasie jednej liturgii można ustanowić kilku ministrów kościelnych naraz, sakramentalne *rukopolożenie* przeprowadzane jest tylko nad jednym kandydatem do wyższego stopnia kapłaństwa¹³.

Liturgia ustanowienia ministrów kościelnych (χειροθεσία)

Jak już wspomniano wyżej, ustanawianie kandydatów na niższe stopnie służenia nie ma charakteru sakramentalnego, dlatego też nałożeniu rąk w tym wypadku nie towarzyszą słowa przyzywające łaskę kapłaństwa¹⁴. Wydaje się, że na pierwszy plan tych obrzędów wysuwa się błogosławieństwo udzielane przez biskupa. Poświęcenie do różnych stopni wyraża ubranie kandydatów w odpowiadające im szaty liturgiczne. Podkreślenie eklezjalnego wymiaru tych posług wyraża już samo nazwanie osób je wypełniających *cerkownosłużyteliami* (ministrowie kościelni).

Współczesna liturgiczna praktyka niższych święceń w Cerkwi rosyjskiej pozostaje taką, jaką znajdujemy w *czynowniku archijerejskim* z 1677 roku¹⁵. Już wówczas ustanowienie *cztieca* (lektora), *piewca* (kantora) i *swieszczenosca* (akolity) złało się w jeden obrzęd. W związku z tym kandydat powoływany jest od razu do wykonywania tych trzech funkcji liturgicznych w zgromadzeniu: czytanie *Apostoła*¹⁶ i śpiew *troparionów*¹⁷, noszenie świecy podczas małego i wielkiego wejścia. Porządek wspólnych obrzędów ustanowienia tych posług przedstawia się następująco:

¹² *Ipodiakon* ustanawiany poza prezbiterium wypełnia jednak swoje funkcje liturgiczne przy ołtarzu. Ta współczesna niekonsekwencja w obrzędach święceń wynika z dawnego podziału ministrów (w Bizancjum), według którego *ipodiakon* należał do ministrów wyświęconych – zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 15.

¹³ Zob. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 482.

¹⁴ Zob. G. Nefedow, *Tainstwa i obrządy Prawosławnej Cerkwi*, dz. cyt., s. 204.

¹⁵ Zob. A. Dmitriewskij, *Stawlennik*, Kiev 1904, s. 22–29.

¹⁶ *Apostoł* – księga liturgiczna zawierająca lektury z Dziejów i Listów Apostolskich ułożone według porządku roku kościelnego; wyjaśnienia wschodniej terminologii liturgicznej na podstawie *Słownika liturgicznego* G. Minczewa zamieszczonego w: Beniamin, *Nowe Tablice czyli o Cerkwi, liturgii...* Wybór, Kraków 2007, s. 272–288.

¹⁷ *Troparion* – krótki, jednostruficzny hymn liturgiczny składający się z kilku wersetów ku czci świętego lub święta liturgicznego.

PIEWIEC

- błogosławieństwo biskupa,
- nałożenie rąk,
- modlitwa pierwsza,
- wykonanie *troparionów* przez poświęcanego,
- strzyżenie włosów (por. zachodnia tonsura)
- ubranie *felonionu*¹⁸.

CZTIEC

- nałożenie rąk,
- modlitwa druga,
- czytanie *Apostoła* przez poświęcanego,
- zdjęcie *felonionu*.

SWIESZCZENOSIEC

- błogosławieństwo biskupa,
- pobłogosławienie *sticharionu*¹⁹,
- ubranie *sticharionu*,
- pouczenie o obowiązkach *cztieca*,
- błogosławienie na *cztieca*,
- wręczenie świecznika²⁰.

Wszystkie te obrzędy odbywają się przed rozpoczęciem Bożej liturgii (msza święta) na środku świątyni. Modlitwa po pierwszym nałożeniu rąk prosi Boga, by odział kandydata w czyste i niepokalane szaty i oświecił, aby mógł kiedyś otrzymać wieniec życia. Druga modlitwa to prośba o poświęcenie wybranego do służby lektora i obdarowanie go mądrością i rozumem, by mógł godnie czytać słowo Boże w świątyni. Wymownym obrzędowym momentem jest pierwsze wykonanie funkcji liturgicznych przez nowo ustanowionego – jako kantor śpiewa on *tropariony*, a jako lektor odczytuje fragment z *Apostoła*. W ten sposób minister kościelny

¹⁸ *Felonion* – wierzchnia szata liturgiczna kapłanów.

¹⁹ *Sticharion* – szata liturgiczna (odpowiednik zachodniej alby).

²⁰ W kolejności i tematach modlitw ustanowienia poszczególnych stopni można zauważyć pewne niekonsekwencje, zwłaszcza co do funkcji *cztieca* i *swieszczenoscą*. Spowodowane są one faktem, że najpierw złożyły się w jedną funkcję *piewca* i *cztieca*, a następnie ustanawianego do tych funkcji zaczęto nazywać *swieszczenoscem*.

uroczyście inauguruje swoją liturgiczną służbę w Kościele. Pod koniec obrzędów ma miejsce pouczenie o najważniejszych obowiązkach ministra kościelnego w stopniu *cztieca*, a także wręczenie świecznika jako głównego atrybutu *swieszczensa*²¹.

W Cerkwi istnieje dziś jeszcze jedna *χειροθεσία*, w której ustanawia się *ipodiakona* (subdiakona). W swoim komentarzu Symeon Sołunski zaznacza odmiennność tego stopnia od wyższych stopni kapłaństwa: *ipodiakon* poświęcony jest nie do udziału w modlitwach ołtarza, ale do służenia poza ołtarzem i do innych potrzeb Kościoła. Jeszcze przed błogosławieniem i nałożeniem rąk biskup przepasuje kandydata *orarionem* (wschodnia stuła diakońska), formując na jego plecach krzyż²². W modlitwie przy nałożeniu rąk wyprasza się dla *ipodiakona* pomoc Bożą, aby mógł godnie służyć Kościołowi świętemu, kochając i dbając o dom Boży. Znakiem inauguracji jego funkcji jest udział w obrzędzie umycia rąk biskupa. Po rozpoczęciu liturgii (mszy) *ipodiakon* podejmuje przeznaczone mu funkcje liturgiczne, pomagając diakonowi²³.

Liturgia ustanowienia ministrów wyświęconych (χειροτονία) – święcenia kapłańskie

Ministrowie wyświęceni, czyli *swjaszczennosłużyтели*, do których należą diakon, prezbiter i biskup, posiadają wyższe i sakramentalne stopnie kapłaństwa. Dla potrzeb i pod kątem naszego tematu, to jest pokazania eklezjologicznego aspektu sakramentu kapłaństwa, omówimy teraz przebieg i znaczenie obrzędów ustanowienia prezbitera. Różnią się one w niewielkim stopniu od obrzędów święceń diakonatu, dlatego w naszym opracowaniu zdecydowaliśmy skoncentrować się na święceniach prezbiteratu.

W dosłownym przekładzie na język rosyjski słowo „prezbiter” brzmi *starec*. Pojęcie to, występujące we wschodniej tradycji duchowości, niesie ze sobą ładunek duchowej powagi, autorytetu, doświadczenia, wskazuje

²¹ Zob. G. Nefedow, *Tainstwa i obrządy Prawosławnej Cerkwi*, dz. cyt., s. 206–207.

²² W taki sam sposób nosi też *orarion* diakon. Skrzyżowany na plecach *orarion* symbolizuje skrzydła anielskie, gdyż posługa diakońska porównywana jest do służby aniołów będących pośrednikami między tronem Bożym a ludźmi.

²³ Zob. G. Nefedow, *Tainstwa i obrządy Prawosławnej Cerkwi*, dz. cyt., s. 208–209.

na fakt, że na prezbitarów pierwotny Kościół wybierał ludzi najbardziej doświadczonych i mądrych. W Kościele wschodnim prezbyter nazywany jest też często „ojcem” (*otiec, batiuszka*), gdyż przez sprawowanie sakramentów i głoszenie słowa Bożego przyczynia się do duchowego odrodzenia wierzących. Symeon Sołuński charakteryzuje ten stopień kapłaństwa jako „wykonujący, odprawiający” (*sowierszytelnyj*), ponieważ prezbyter, sprawując sakramenty, nie może przekazać samego daru kapłaństwa innym osobom: „Prezbitera nazywa się odprawiającym, jako że ma tylko łaskę sprawowania obrzędów, nie zaś przekazywania [łaski]. Chrzczi bowiem i sprawuje liturgię, ale nie może wyświęcać (χειροτονίξειν) ani uczynić kogo innego kapłanem ani [innym] członkiem stanu duchownego”²⁴.

Prezbiterowi podporządkowani są diakon i wszyscy ministrowie niższych stopni, którzy wypełniają swoje funkcje liturgiczne w świątyni tylko z jego błogosławieństwem. Sakrament kapłaństwa udzielany jest podczas Bożej liturgii na samym początku liturgii eucharystycznej. Schemat najważniejszych obrzędów święceń kapłańskich przedstawia się następująco:

- wezwanie: *Poweli, powelite, poweli, preoswjaszczennyj władnyko*,
- trzykrotne okrażenie ołtarza przy śpiewie *troparionów*,
- klęczenie przed ołtarzem na oba kolana,
- nałożenie *omoforionu*²⁵ na głowę wyświęcanego,
- błogosławieństwo biskupa,
- włożenie ręki biskupa na głowę wyświęcanego,
- sakramentalna modlitwa *Boża łaska...*,
- modlitwa pierwsza,
- modlitwa druga,
- *mirnaja ektenia*²⁶,
- ubieranie szat liturgicznych (*epitrachilion*²⁷, *pas, felonion*), wręczenie krzyża i służebnika z wezwaniami *Dostoin* (Ἐξίσος);
- pocałunek pokoju z koncelebrantami,

²⁴ Symeon z Tessaloniki, *O świątyni Bożej*, tłum. A. Maciejewska, Kraków 2007, s. 49.

²⁵ *Omoforion* – szeroki jedwabny pas ozdobiony krzyżami, noszony na ramionach, element szaty liturgicznej biskupa i oznaka jego godności.

²⁶ *Ektenia* – modlitwa diakona (lub kapłana) o pokój składająca się z wielu prośb, na które chór (wierni) odpowiada *Kyrie eleison* (*Gospodi pomiluj*).

²⁷ *Epitrachilion* – długi pas ozdobiony siedmioma krzyżykami, oznaka urzędu kapłańskiego (odpowiednik zachodniej stuty).

- przekazanie nowo wyświęconemu kapłanowi części *Agncy* po przestoczeniu darów,
- Psalm 50,
- komunია święta,
- czytanie modlitwy *zaambonnej* (końcowej)²⁸.

Obrzędy rozpoczynają się od uroczystego przyprowadzenia kandydata (diakona) do carskiej bramy ikonostasu przez diakonów. Równi mu w stopniu zostawiają go w drzwiach, ponieważ będzie on poświęcony na wyższy stopień kapłaństwa, zostaje tam przejęty przez dwóch prezbiterów i wprowadzony do prezbiterium²⁹.

Obrzędy wstępne – wybór kandydata na prezbitera

Wprowadzeniu kandydata towarzyszy starożytne wezwanie: *Poweli, powelite, poweli, preoswjaszczennyj władko* („Dozwól, dozwólcie, dozwól, czcigodny władco”). W kontekście współczesnego przebiegu obrzędów święceń wezwanie to nie ma jakiegosć specjalnego znaczenia. Według Nikołaja Afanasjewa jest to jednak wyraźne świadectwo liturgii o obrzędowym wyborze kandydata ze strony Kościoła mającym kiedyś miejsce na początku święceń³⁰. Prawdopodobnie to wezwanie zaczerpnięte z imperatorskiego ceremoniału bizantyjskiego zamieniło kiedyś bardziej konkretną formę wyboru. Wezwanie *κέλευσον* (*poweli*) oznaczało pytanie imperatora o zgodę na przeprowadzenie jakiegosć działania. Pierwsze wezwanie odnosi się do samego kandydata (*poweli*), ostatnie (trzecie) – do prowadzącego obrzędy biskupa (*poweli preoswjaszczennyj władko*). Drugie wezwanie w liczbie mnogiej (*powelite*) było symbolicznym zwróceniem się do zebranych w celu uzyskania ich zgody na wyświęcenie kandydata³¹.

W Kościele starożytnym ustanowienie prezbitera jak każde inne działanie kościelne wymagało wcześniejszej zgody całej miejscowej

²⁸ Zob. G. Nefedow, *Tainstwa i obrjady Prawosławnojj Cerkwi*, dz. cyt., s. 213.

²⁹ Zob. Veniamin, *Nowaja skriżał*, dz. cyt., s. 263.

³⁰ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 37.

³¹ Zob. N. Aksakow, *Predanie Cerkwi i predanie szkoły*, Sergiew Posad 1910, s. 128. A. Niesielowski uważa, że drugie wezwanie zwraca się nie do wszystkich wiernych, ale tylko do zebranego duchowieństwa – zob. A. Niesielowski, *Cziny chirotesij i chirotonij*, Kamieniec Podolskij 1906, s. 157–158.

wspólnoty. Rola biskupa-konsekratora sprowadzała się do tego, żeby na początku liturgii upewnić się o zgodzie wspólnoty na wyświęcenie danego kandydata. W *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego czytamy, że diakona wybiera się „tak jak powiedziano wyżej”, czyli tak jak biskupów wybieranych przez cały lud³². Ten porządek jednak dość szybko uległ zmianie. W północnej Afryce za czasów św. Cypriana wybór prezbiterów i diakonów dokonywał się już w gronie należących do prezbiterium. Ostatecznie wierni stracili możliwość wybierania swoich pasterzy na przełomie IV i V wieku. Upadła także rola prezbiterium, które odtąd pełniło jedynie rolę doradcą przy biskupie. Wskutek tego wybór i ustanowienie prezbiterów, a tym bardziej pozostałych członków kleru, stał się kompetencją biskupa. W XII wieku w Bizancjum zapomniano już całkowicie, że kiedyś prezbiterów Kościoła wybierali wierni³³.

Z tego krótkiego ekskursu historycznego wynika, że pierwszy i bardzo ważny moment sakramentu kapłaństwa – wybór ze strony Kościoła – uległ znaczącym przeobrażeniom. W większości współczesnych autokefalicznych Cerkwi prawosławnych prezbiterzy i inni członkowie duchowieństwa są mianowani przez biskupa³⁴. Mianowanie, które zastąpiło wybór, zostało oddzielone też od liturgii święceń i nie uważa się go za część składową sakramentu kapłaństwa. Współczesna teologia prawosławna, mówiąc o udzielaniu sakramentu kapłaństwa, wskazuje tylko na same obrzędy *sensu stricto*. Wybór kandydatów traktowany jest przez nią jako moment prawny. Tymczasem Nikołaj Afanasjew zwraca uwagę, że ten wybór w pierwotnym Kościele nie miał charakteru prawnego. Wybór miał na celu objawienie woli Bożej w Kościele. Był więc służbą całej wspólnoty wiernych, a nie jej prawem³⁵. Akt wyboru był także integralną częścią liturgii sakramentu kapłaństwa, ważną nie mniej

³² Zob. Ippolito di Roma, *La Tradizione Apostolica*, introduzione, traduzione e note a cura di R. Tateo, Milano 1995, s. 58 (II, 1) i s. 67 (VIII, 1).

³³ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 34–35.

³⁴ Ojciec Ludwik Gillet (Mnich Kościoła Wschodniego) dostrzega tu widzialny element kapłaństwa (wybór, delegacja, mandat – synonimy). Przez delegację rozumie akt, poprzez który miejscowa wspólnota chrześcijańska lub działający w jej imieniu biskup wyznacza danego człowieka do pełnienia służby kapłańskiej. Zawsze powinien zostać wybrany najlepszy kandydat – zob. Mnich Kościoła Wschodniego, *Ofiara liturgiczna*, Bydgoszcz-Kijów-Kraków 1999, s. 73.

³⁵ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 36.

niż następujące po nim dalsze obrzędy. Jak widzieliśmy wyżej, wschodnia liturgia święceń zachowała jednak w wezwaniach *Poweli, powelite...* wyraźne świadectwo tej dawnej praktyki.

Po tych wezwaniach zaskakuje nas obrzęd wzięty niemalże w całości z liturgii sakramentu małżeństwa (*wienczenie*) – charakterystyczne dla niej trzykrotne okążenie ołtarza ze śpiewem *troparionów*³⁶. Procesja ta obecna w zarówno w obrzędach sakramentu kapłaństwa, jak i małżeństwa otrzymuje trafną, eklezjologiczną interpretację G. Niefedowa: „W prezbiterium, przy ołtarzu dokonuje się ślub kandydata z Kościołem i poświęcenie do szczególnej służby Kościołowi, dlatego podczas trzykrotnego obchodzenia ołtarza, śpiewa się te same tropariony, co przy celebrowaniu sakramentu małżeństwa”³⁷.

W pierwszym *troparionie* *Święci męczennicy* wzywa się męczenników, którzy przyczynili się do umocnienia i wzrostu Kościoła. Drugi *troparion* *Chwała Tobie, Chryste Boże* przypomnieć ma wyświęcanemu, że swoim głosem słowa Bożego ma przynosić chwałę Trójcy Świętej. W trzecim *troparionie* *Izajaszu*, *raduj się* wychwalany jest jeden z największych dogmatów chrześcijańskich – wcielenie Syna Bożego z Maryi Dziewicy. Przyszły kapłan ma w sercu i umyśle nosić ten dogmat i całym życiem swoim świadczyć o czci Zbawiciela i Bogurodzicy.

Obrzędy sakramentalne liturgii święceń

Następnie kandydat do prezbiteratu klęka na obydwie kolana przy ołtarzu (w święceniach diakonatu – na jedno kolano), a biskup nakłada ręce na głowę kandydata i wygłasza modlitwę-aklamację *Łaska Boża...* (*Ἡ θεία χάρις* – *Bożestwennaja blagodat*): „Łaska Boża, która zawsze leczy to, co słabe, i uzupełnia to, czego brakuje, wybiera tego jako prezbitera (diakona, biskupa). Módlmy się przeto za niego, aby zstąpiła nań łaska Ducha Świętego”³⁸.

³⁶ Uwieńczeni koronami młodzi (stąd *wienczenie*) okążają *tetrapod* (wysoki stółik z ikoną), kandydat do święceń natomiast chodzi wokół ołtarza.

³⁷ G. Niefedow, *Tainstwa i obrządy Prawosławnej Cerkwi*, dz. cyt., s. 211.

³⁸ B. Botte, *La formule d'ordination „La grace divine” dans les rites orientaux*, „L'Orient Syrien” 2 (1957), s. 289.

Niektórzy badacze liturgii uważają tę ważną i obecną w wielu obrządkach wschodnich modlitwę za formułę konsekracyjną³⁹, ale na ten temat zdania są podzielone⁴⁰. Jako modlitwę sakramentalną przyjmuje ją wschodnia tradycja słowiańska, zarówno greckokatolicka, jak i prawosławna, ulegając w tym względzie wpływom łacińskim (ściśle ustalenie formy sakramentu). Nas interesuje jednak ta modlitwa ze względu na ciekawą funkcję proklamacji wyboru, w tym wypadku ze strony samego Boga⁴¹. Wybór Boży potwierdza tutaj wybór dokonany przez wspólnotę Kościoła. Zwraca na to uwagę w swojej analizie tekstu Nikołaj Afanasjew. W tekście cerkiewnym czasownik *proruczewstwowat* (προχειρίζομαι) oznacza „przygotowywać, przeznaczać, wybierać” (zob. np. Dz 22,14). Ta formuła liturgiczna wypowiedziana przez biskupa wyraża prawdę, że kandydat do kapłaństwa jest wybrany przez samego Boga. Przypuszczalnie formuła ta została wprowadzona do obrzędów wtedy, gdy święcenia odbywały się nie w tym kościele, w którym miał wypełniać swoją służbę przyszły prezbiter. Są podstawy, aby uważać, że modlitwa *Ἡ θεία χάρις* zamykała część obrzędu związaną z wyborem kandydata. Według Afanasjewa także to liturgiczne wezwanie biskupa świadczy o dawnej praktyce Kościoła, gdy wybór przez wspólnotę tego, kto był powołany (przeznaczony) przez Boga do świętej służby, stanowił istotny moment obrzędów sakramentu kapłaństwa⁴². Współcześnie kandydat nie jest wybierany, ale wyznaczany – mianowany przez biskupa. Z tego powodu jednak nie zmienia się zasadniczo sens samej modlitwy

³⁹ Tak uważa np. B. Botte – zob. tamże, s. 301.

⁴⁰ W niektórych Kościołach wschodnich modlitwę tę wypowiada archidiacon – jest ona rodzajem zapowiedzi święceń i potwierdzeniem właściwie przeprowadzonego wyboru kandydata (F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, s. 276). Widzenie w niej formuły ustanawiającej kapłana P. Trembelas uważa za niedopuszczalną latynizację sakramentu święceń, ponieważ epikleza konsekracyjna rozsiana jest po całym obrzędzie i znajduje się przede wszystkim w modlitwach (P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, Chevetogne-Bruges 1968, s. 327n). M. Kunzler sądzi, że byłoby lepiej traktować tę modlitwę jako jedną całość razem z dwiema cichymi modlitwami biskupa następującymi zaraz po niej (M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, dz. cyt., s. 483).

⁴¹ Pseudo-Dionizy nazywa tę modlitwę proklamacją (*anarresis*) i epiklezą. Możliwe, że odpowiada ona zachodniej formule *Auxiliante Domino...* („Z pomocą Bożą wybieramy...” – *Ordo Romanus XXXVI*, nr 16) – zob. P. De Clerck, *Ordination, orde*, [w:] *Catholicisme*, t. 10, Paris 1984, s. 202.

⁴² Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 37–38.

Ἡ θεία χάρις podkreślającej fakt, że wybrany przez Kościół kandydat do kapłaństwa jest ostatecznie wybranym Bożym.

Modlitwa ta należy dziś wyraźnie do obrzędów święceń, a według niektórych tradycji liturgicznych stanowi nawet ich kulminację (patrz wyżej). Przyjmując jej eklezjologiczną interpretację (autorstwa Afanasjewa), możemy zaryzykować twierdzenie, że przez nią treści sakramentu kapłaństwa związane z wyborem ze strony Kościoła i ze strony Boga pozostały obecne w samej ściśle liturgicznej części obrzędu. W tekście omawianej aklamacji znajduje się także wyraźne wezwanie całej wspólnoty Kościoła obecnej na święceniach do modlitwy za kandydata („módlmy się przeto za niego, by zstąpiła nań łaska Ducha Świętego”).

Następują dwie ciche modlitwy biskupa odmawiane podczas trwającego nadal nałożenia rąk. W pierwszej biskup prosi Boga, aby pomógł wybranemu przezeń prezbiterowi podjąć wielką łaskę Ducha Świętego daną dla nieskalanego życia i nieugiętej wiary. Druga modlitwa stanowi jakby podsumowanie i zakończenie procesu ustanowienia prezbitera. Ukazuje ona najważniejsze zadanie wyświęcanego kapłana, jakim jest przedłużanie w Kościele misterium zbawienia ludzi, którego dokonuje łaska Chrystusa za pośrednictwem pasterza dusz. To główne zadanie realizuje się poprzez wyliczone w modlitwie następujące działania kapłana:

- 1) stanie przy ołtarzu ofiarnym i składanie w ofierze swojego życia,
- 2) głoszenie Ewangelii Królestwa i umacnianie wiary w Chrystusa Zbawiciela świata,
- 3) głoszenie Bożej i Chrystusowej prawdy własnym przykładem,
- 4) sprawowanie liturgii Bożej,
- 5) ukazywanie światu Bożego ojcostwa przez udzielanie chrztu i dbanie o duchowy wzrost ochrzczonych⁴³.

Według J. M. Hanssensa to właśnie te dwie ciche modlitwy biskupa, które nazywa on epikletycznymi, składają się na formę wschodniego sakramentu święceń⁴⁴. Podczas pierwszej wierni i duchowieństwo śpiewają Κύριε, ἐλέησον (*Gospodi pomiluj*), podczas drugiej z nich diakon intonuje *ektenię* o pokój: „Módlmy się za sługę Bożego... wyświęcanego (teraz) na kapłana, o jego zdrowie i zbawienie”.

⁴³ Zob. G. Nefedow, *Tainstwa i obrządy Prawosławnej Cerkwi*, dz. cyt., s. 214.

⁴⁴ Zob. J. M. Hanssens, *La forme sacramentelle dans les ordinations sacerdotales de rite grec*, „Gregorianum” 6 (1925), s. 75–80.

Jeśli pewne spory toczą się wokół znaczenia wyżej wspomnianych trzech modlitw dla całości święceń, to współczesna prawosławna teologia dogmatyczna i liturgiczna, a także wschodnie prawo kanoniczne nie mają wątpliwości w kwestii gestów i wskazują nałożenie rąk biskupa (χειροθεσία w swoim pierwotnym znaczeniu) jako centralny moment sakramentu kapłaństwa. Tak pisze o nim Ludwik Gillet (*Mnich Kościoła Wschodniego*), nawiązując do podkreślanego przez nas udziału wspólnoty w sakramencie święceń: „Kapłaństwo nie jest skutkiem samej tylko decyzji powszechnego głosowania wspólnoty chrześcijańskiej. Trzeba jeszcze, by poprzez akt święceń nowy kapłan został publicznie, oficjalnie włączony w długi łańcuch kapłanów, na których biskupi włożyli swe ręce. Biskup, zobowiązany do przekazywania świadectwa i wiary Apostołów, dołącza nowego kapłana do tradycji apostoelskiej”⁴⁵.

Biskup nakładający ręce na wybranych jest jednak także reprezentantem wspólnoty Kościoła, bo on jej przewodzi i nad nią czuwa. W Kościele starożytnym nie stawiano zresztą pytania, kto udziela sakramentu, gdyż w eklezjalnej świadomości wszystkie sakramenty sprawuje Kościół, gdy lokalna wspólnota kościelna zebrana jest na czele ze swoim biskupem. To biskup w otoczeniu swoich prezbiterów przewodniczył Eucharystii, udzielał chrztu i bierzmowania. Przewodniczenie liturgii sakramentu kapłaństwa pozostało do dziś przywilejem biskupów jedynie z tą różnicą, że obowiązujące kanony Cerkwi prawosławnej pozwalają nakładać ręce i ustanawiać prezbiterów tylko aktywnym biskupom, to jest tym, którzy przewodzą konkretnemu Kościołowi lokalnemu (biskupom diecezjalnym). Święcenia kapłańskie sprawuje więc biskup jako przełożony swojego Kościoła. Nakładając ręce, biskup działa nie indywidualnie, ale w imieniu Kościoła. Celebrowe obrzędy sakramentu kapłaństwa na liturgicznym zebraniu lokalnego Kościoła⁴⁶. Nikołaj Afa-

⁴⁵ Mnich Kościoła Wschodniego, *Ofiara liturgiczna*, dz. cyt., s. 73–74. Cytowany autor podkreśla dalej, że sukcesja apostołska wyrażona w nałożeniu rąk nie oznacza tylko zewnętrznej ciągłości, ale ma wymiar wewnętrzny, duchowy i wskazuje na łaskę tego samego Ducha Świętego, którego wszyscy otrzymali od Jezusa.

⁴⁶ W okresie przedniejskim (przed 325 rokiem) wszyscy prezbiterzy byli wyświęceni przez biskupa w jego własnym kościele, ponieważ mieli wykonywać swoją służbę w tymże kościele biskupim. Gdy zaczęły tworzyć się nowe miejskie i wiejskie parafie na czele z prezbiterami, poprzedni porządek udzielania święceń został zachowany – biskup wyświęcał prezbiterów w kościele katedralnym. Wytworzyła się sytuacja, że dana lo-

nasjew podkreśla, że taki właśnie był aksjomat starożytnego Kościoła wypływający z nauczania o sakramentach. Sakramenty sprawowane są przez Kościół i w Kościele, poza Kościołem nie może być żadnych sakramentów⁴⁷. Do tej tradycji nawiązuje współczesna praktyka Kościoła prawosławnego, która nie zezwala wyświęcać więcej niż jednego prezbitera za jednym razem i w której szafarzem sakramentu święceń ma być biskup miejsca.

Obrzędy wyjaśniające – przyjęcie wyświęconego prezbitera

Nalożenie rąk, jak wykazaliśmy wyżej, było i pozostaje we wschodniej liturgicznej tradycji istotnym obrzędem sakramentalnym, świętym działaniem, w którym i przez które Kościół pod przewodnictwem biskupa wyprasza potrzebne dary łaski dla wyznaczonego do służby kapłańskiej. W zwyczajach Kościoła starożytnego po tym geście miało miejsce uroczyste przyjęcie, recepcja sakramentu święceń i samego neoprezbitera, który je otrzymał. Było nim świadectwo ze strony całego ludu, że sakrament został ważnie udzielony, dary łaski zesłane przez Boga i nowy kapłan może rozpocząć swoją służbę we wspólnocie⁴⁸. Jakie były formy obrzędowe tego świadectwa i przyjęcia święceń ze strony Kościoła? Po nalożeniu rąk nowo wyświęcony biskup, prezbiter lub diakon zajmowali miejsca w zgromadzeniu liturgicznym przysługujące im od momentu święceń. Zajęcie tych miejsc odbywało się za zgodą Kościoła, który w ten sposób przyjmował zrealizowany w nowych pasterzach sakrament kapłaństwa. Zewnętrznym znakiem tej zgody był pocałunek pokoju. Potwierdzenie tej praktyki znajdujemy w *Tradycji Apostolskiej* Hipolita Rzymskiego opisującego święcenia biskupie. Po konsekracji duchowieństwo i lud, którzy śledzili tę ceremonię w ciszy, wyrażają swoją zgodę na wybór, dając nowemu biskupowi pocałunek pokoju

kalna wspólnota kościelna, którą stała się parafia, nie wiedziała, kto będzie ustanowionym dla niej prezbiterem. Według Afanasjewa przy obecnej organizacji kościelnej święcenia powinny odbywać się w tej parafii, w której wyświęcany podejmie swoją służbę. Sądząc z punktu widzenia Kościoła starożytnego (okresu przedniecejskiego), wszystkie święcenia mające miejsce poza parafią należałoby uważać za tajne – zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁷ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 40–42.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 47–48.

i nazywając go ᾗξις⁴⁹: „Po tym jak wybrany zostanie ustanowiony biskupem, wszyscy go pozdrowią i dadzą mu pocałunek pokoju, ponieważ tego stał się godzien (pozdrowią go, mówiąc: *stał się godny* – ᾗξις)”⁵⁰.

Pocałunek pokoju w obrzędach święceń kapłańskich tak jak pocałunek przy przyjmowaniu nowego członka Kościoła stanowi świadectwo ludu o przekazaniu nowo wyświęconemu darów Ducha Świętego, gdyż godnym służby w Kościele jest ten, kto otrzymał dary ducha. Te dane potwierdza inny dokument starożytności kościelnej *Konstytucje Apostolskie*. Znajdujemy w nim nie tylko zwyczaj pocałunku pokoju o powyższym znaczeniu, ale także aklamację „Amen”, którą wypowiadają na koniec modlitwy ustanowienia inni obecni na liturgii kapłani, a z nimi cały lud⁵¹.

W dzisiejszej praktyce Kościoła prawosławnego nie ma już tak wyraźnego aktu przyjęcia przez wspólnotę ustanowionego dla niej prezbytera. Afanasjew jako przyczynę utraty tego obrzędu podaje wspomniany już fakt, że święcenia odbywają się dziś zazwyczaj nie w tym kościele (parafii), dla którego prezbiter zostaje wyświęcony. Niemniej jednak współczesne liturgiczne obrzędy święceń zachowały ślady dawnego świadectwa ludu. Wprawdzie znikł z nich pocałunek pokoju ze wszystkimi uczestnikami zgromadzenia, ale neoprezbiter wymienia go ze współcelebransami. Funkcję akceptacji nowo wyświęconego ze strony całego ludu częściowo przejął natomiast obrzęd ubierania szat liturgicznych. Przy ubieraniu poszczególnych szat i wręczaniu ordynandowi paramentów liturgicznych kilkakrotnie śpiewane jest uroczyste wezwanie *Dostoin (Aksios)*. *Aksios* intonuje najpierw biskup konsekратор, za nim wezwanie to podejmują koncelebrujący prezbiterzy i wreszcie całe zgromadzenie reprezentowane zwykle przez cerkiewny chór⁵². Takie wyrażenie recepcji święceń przez zgromadzony na liturgii Kościół ma dzisiaj znaczenie czysto symboliczne, gdyż faktycznie o godności neoprezbytera nie może zaświadczyć wspólnota, która nie miała praktycznego udziału w jego wyborze ani nie będzie bezpośrednio korzystać

⁴⁹ Zob. R. Tateo, *Introduzione*, [w:] Ippolito di Roma, *La Tradizione Apostolica*, dz. cyt., s. 30.

⁵⁰ Ippolito di Roma, *La Tradizione Apostolica*, dz. cyt., s. 61 (IV, 1) i przyp. 16.

⁵¹ Zob. *Konstytucje Apostolskie*, VIII, 5, [za:] N. Afanasjew, *Eklezjologia wstąpienia w klir*, dz. cyt., s. 48.

⁵² Zob. G. Nefedow, *Tainstwa i obrządy Prawosławnej Cerkwi*, dz. cyt., s. 211 i 213.

z jego duszpasterskiej posługi⁵³. Mimo to niektórzy autorzy widzą tutaj przejaw aktywnego udziału wszystkich uczestników liturgii święceń na mocy ich królewskiego kapłaństwa⁵⁴.

Podsumowanie - rola Kościoła w liturgii sakramentu kapłaństwa

Obrzędy liturgii sakramentu święceń w obrządku wschodnim są mocną podstawą dla rozwijania eklezjologii kapłaństwa i same niejako ją zawierają w myśl zasady *lex orandi lex credendi*. Mogliśmy się o tym przekonać, śledząc wyżej ich przebieg i treść, zwracając szczególną uwagę na rolę i zadanie obecnej na liturgii wspólnoty Kościoła w udzielaniu sakramentu. Z tego punktu widzenia liturgie sakramentu święceń kapłańskich podzieliliśmy na trzy części:

- 1) wybór przez Kościół kandydata przeznaczonego do służby kapłańskiej,
- 2) obrzędy sakramentalne – nałożenie rąk z wyproszeniem darów Ducha Świętego,
- 3) recepcja święceń i wyświęconego ze strony Kościoła.

Centralnym momentem święceń jest bez wątpienia sakramentalne działanie wyrażające się w sięgającym czasów apostoelskich geście nałożenia rąk. Wtedy sam Bóg zsyła na wybranego dary Ducha Świętego, bez których niemożliwa jest służba w Kościele. Sakramentalne nałożenie rąk nie może być jednak rozpatrywane w izolacji od pozostałych obrzędów i jego pełnego znaczenia nie da się zrozumieć bez pierwszej i trzeciej części liturgii, które wyrażają istotną rolę wspólnoty Kościoła w całej celebracji święceń. Służba w Kościele niemożliwa jest bez uświęcającego działania Ducha, ale nie może zostać zainaugurowana bez udziału samego Kościoła. Obrzędy pierwszej i trzeciej części liturgii mimo historycznych zmian, jakie się w nich dokonały, nie przestają świadczyć o aktywnym działaniu wspólnoty kościelnej w procesie ustanowienia jej nowych pasterzy. Obrzędy wstępne (1) przypominają, że wybór kandydata przez wspólnotę był kiedyś integralną częścią liturgii sakramentu. Nie bez przyczyny także terminem χειροτονία, pierwotnie

⁵³ Zob. N. Afanasjew, *Eklezjologija wstuplenija w klir*, dz. cyt., s. 49.

⁵⁴ Zob. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, s. 277.

odnoszącym się do wyboru przez głosowanie, nazywa się dziś cały sakrament święceń. Czy pozostawienie tej nazwy tylko przy wyższych stopniach święceń (diakon, prezbiter, biskup) nie sugeruje, że w związku z ich znaczeniem dla Kościoła powinny one dokonywać się nadal z uwzględnieniem opinii całej wspólnoty? W części zamykającej liturgię święceń (3) wspólnota Kościoła potwierdza ich ważność – z radością przyjmuje tego, który został obdarowany łaską przez samego Boga i potwierdza jego godność (Ἀξιός – *Dostoin*). Nawet obrzędy uznawane dziś za *sensu stricto* sakramentalne (2), stwarzające przestrzeń dla Bożego działania zawierają również elementy związane z działaniem Kościoła. W aklamacji *Bozhestwennaja blagodat* wybór Boży potwierdza wybór Kościoła, ciche modlitwy opisują zadania kapłana w Kościele, a biskup nakładający ręce występuje w imieniu miejscowej wspólnoty kościelnej. Wschodnia tradycja liturgiczna pokazuje również, że posługiwanie biskupa, prezbitera i diakona nie jest wyizolowane, ale wsparte przez tzw. ministrów kościelnych należących przez włożenie rąk (χειροθεσία – niższe święcenia) do szeroko pojętego kleru, którzy wypełniają prawdziwe funkcje liturgiczne, dzieląc odpowiedzialność za życie Kościoła.

Świadectwo liturgii wschodniej, która w obrzędach święceń różnych stopni przechowała oryginalną eklezjologię pierwszych wieków, może być dzisiaj ze wszech miar pożyteczne i pomocne nie tylko w rozwoju nowych perspektyw teologicznych, ale w stopniowym odzyskaniu przez wspólnotę Kościoła aktywnej roli w wyborze i ustanowieniu swoich ministrów i pasterzy.

Kraków

PRZEMYSŁAW NOWAKOWSKI CM

Słowa kluczowe

Kościół, liturgia, sakrament, kapłaństwo, obrzędy, nałożenie rąk, ustanowienie, służba, prezbiter, wybór

Summary

Liturgical Ecclesiology of the Sacrament of Ordination in the Eastern Rite

The subject matter of the above paper is the role and position of the Church community in the rite of ordination to the priesthood in the byzantine tradition. It has been considered the split of the orthodox ministers into the church ministers (lower ordination) and ordained ministers (higher ordination). The influence of the local community upon the election of the candidates to priesthood has been weakened with time and nowadays within the Orthodox Church only the local bishop decides about the appointment of the new ministers and only the imposition of hands is regarded as the sacramental rite. The contemporary liturgy of ordination, however, has preserved some significant elements reminding us about the former equal importance of the community influence, who used to elect by offering to God and at the same time to accept their shepherds. This role of the Church is expressed by three main parts of the rites: 1) the election of a candidate, 2) the imposition of hands of the bishop and prayer, 3) the reception of ordination and of the newly ordained. Out of the presented liturgy of ordination one can draw the outline of the eastern ecclesiology of the sacrament of ordination, already elaborated by Prof. N. Afanasiev. This kind of liturgical ecclesiology may be of some help to the contemporary Church in regaining her more active role in electing and appointing her ministers and shepherds.

Keywords

Church, liturgy, Holy Orders, rite, imposition of hands, appointment, minister, service, priest, election

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI

Geneza i historia *fermentum*

Wyraz *fermentum* oznacza dosłownie zaczyn, kwas. W starożytności stał się określeniem cząstki konsekrowanej przez biskupa (szczególnie papieża) hostii, którą na znak jedności rozsyłał on w niedziele nieobecnym na ofierze mszalnej kapłanom. Partykułę tę kapłani wpuszczali do kielicha podczas *commixtio*, co oznaczało znak jedności z papieżem lub przysyłającym go biskupem. Łączyła ona bowiem prezbiterów, do których była posyłana ze swoim biskupem, jak fermentum – zaczyn, ciasto¹.

Jednak to było dopiero początkiem zwyczaju, który przeszedł wiele zmian. W artykule tym prześledzimy jego genezę, ewolucję i symbolikę, która także się zmieniała.

Zasada jednej wspólnoty eucharystycznej w mieście

Kościoły lokalne w starożytności powstawały zwykle jako niewielkie wspólnoty, które bez trudu mogły zgromadzić się w jednym budynku. Tam wierni i kapłani spotykali się na Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem biskupa. Chrześcijanie byli rodziną Boga w tym miejscu i dlatego łączył ich wspólny stół. Zнали oni swojego biskupa, gdyż był on szafarzem wszystkich przyjmowanych przez nich sakramentów². Regułę jednej Eucharystii odnajdujemy już w najstarszej tradycji Kościoła. Około 130 roku biskup Ignacy z Antiochii do podzielonego schizmą Kościoła w Filadelfii pisał: „Starajcie się uczestniczyć w jednej Eucharystii. Jedno jest bowiem Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa i jeden kielich, by nas zjednoczyć z Krwią Jego, jeden ołtarz, jak też jeden

¹ Zob. A. J. Nowowiejski, *Msza święta*, cz. 1, Płock 1992, s. 35, 935.

² Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Liturgy*, London 1968, s. 4.

biskup razem z kapłanami i diakonami, współsługami moimi. W ten sposób wszystko, co czynicie, będziecie czynić po myśli Bożej”³. Święty Ignacy podkreśla więc bardzo mocno znaczenie „jednej Eucharystii” odprawianej na „jednym ołtarzu” przez biskupa, który otoczony jest kapłanami i diakonami.

Praktyka ta była oczywiście naturalna i możliwa, gdy niewielka liczba chrześcijan mieściła się w jednym budynku. Wspólnoty rozrastały się, jednak nawet po powstaniu większej ilości miejsc kultu w dużych miastach uznano za właściwe podtrzymanie tej reguły. W różnych kościołach odbywały się spotkania, podczas których modlono się oraz czytano i wyjaśniano Pismo Święte. Jednak w niedziele starano się zachować tylko jedną Eucharystię⁴.

Troskę o zachowanie jedności Eucharystii widzimy nawet za czasów św. Augustyna. W jednym ze swoich kazań, komentując fragment 1 Listu św. Jana (2, 19) zwalcza on tezę chrześcijan nierozróżniających donatystów od katolików pod pretekstem, iż jedni i drudzy wierzą w Chrystusa. Przeciwstawia im następujący argument: „Si ergo non a nobis exivimus, in unitate sumus; si in unitate sumus, quid faciunt in hac civitate duo altaria?”⁵. Istnienie w jednym mieście dwóch ołtarzy, na których celebrowano dwie różne Eucharystie było więc dla niego widocznym dowodem schizmy. Oznacza to, że katolicy w Hipponie, mimo istnienia tam wielu kościołów, uczestniczyli w jednej Eucharystii. Sam Augustyn, kiedy wygłosił kazanie w święto Dwudziestu Męczenników w kościele pod ich wezwaniem, na jego zakończenie zaprosił wszystkich uczestników do bazyliki większej, gdzie sprawowana miała być msza święta.

Praktyka ta podobnie wyglądała na Wschodzie. Patriarcha Aleksandrii Dioskur należał do tych biskupów, którzy rygorystycznie przestrzegali zwyczaju jednej mszy w całym mieście. On to w roku w 444

³ Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Filadelfii* 4 (1), [w:] *Ojcowie apostołscy*, przekł. i przypisy A. Świderkówna, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 85 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 45).

⁴ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum” dans les Églises urbaines de Rome*, „Ephemerides Liturgicae” 96 (1982), s. 513.

⁵ *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, In Epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem*, tract. 3, cap. 2, [w:] *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia*, accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, t. 3, Lutetiae Parisiorum 1864, k. 2001 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 35)

lub 445 otrzymał od Leona I list, w którym papież zaleca złagodzenie tej praktyki. Czytamy w nim: „Ut autem in omnibus observantia nostra concordet, illud quoque volumus custodiri, ut cum solemnior quaeque festivitas conventum populi numerosioris is indixerit, et ea fidelium multitudo convenerit quam recipere basilica simul una non possit, sacrificii oblatio indubitanter iteretur; ne, his tantum admissis ad hanc devotionem, qui primi advenerint, videantur hi, qui postmodum confluerint non recepti, cum plenum pietatis atque rationis sit ut, quoties basilicam in qua agitur, praesentia novae plebis impleverit, toties sacrificium subsequens offeratur. Necesse est autem ut quaedam pars populi sua devotione privetur si, unius missae more servato, sacrificium offere non possint nisi qui prima diei parte convenerint”⁶. Jak czytamy w liście, również na Wschodzie istniały takie sytuacje, w których nie było możliwe celebrowanie tylko jednej Eucharystii. W większe uroczystości nie wszyscy wierni mogli zmieścić się w jednej bazylice, przez co nie mieli możliwości „złożenia ofiary”. Papież zaleca więc, by Eucharystię sprawowano, ilekroć zbierze się odpowiednia grupa wiernych. Nie można bowiem pozbawić chrześcijan, którzy przybyli później, możliwości udziału w Eucharystii. Warto jednak zwrócić uwagę, że papież nie zaleca organizowania innych miejsc kultu (choć wiele było kościołów w Aleksandrii), ale chce, by następne msze celebrowane były w tej samej bazylice. W ten sposób Leon I chciał dostosować regułę panującą w Aleksandrii do tej z Rzymu.

Można więc przyjąć, jak to sugeruje Pierre Nautin, że w antycznym Kościele w Rzymie i w innych miejscach biskup w zwykłych okolicznościach był jedyną osobą przewodniczącą niedzielnej Eucharystii w swoim mieście. Oprócz dbałości o jedność biskupa z kapłanami Nautin podaje jeszcze jeden powód tego zwyczaju – zachowanie władzy biskupiej nad kapłanami. Jeżeli bowiem prezbiterzy służący w nowych Kościołach dysponowaliby tymi samymi prawami co biskup, istniałoby duże ryzyko, że stopniowo staną się od niego niezależni. Dla zachowania władzy biskupa nad wszystkimi i ocalenia jedności Kościoła na szczęblu miasta zarezerwowano mu nie tylko przywilej wyświęcania kapłanów,

⁶ Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, Epistola IX. Ad Dioscorum Alexandrinum Episcopum, [w:] Sancti Leonis Magni, Romani Pontificis, opera omnia, accurante et denuo recognoscante J.-P. Migne, t. 1, Parisiis 1846, k. 626–627 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 54).

nakładania rąk na nowo ochrzczonych dla przekazania im daru Ducha Świętego, ale także, przez wiele wieków – możliwość przewodniczenia jedynej niedzielnej Eucharystii w obrębie miasta⁷. Wynikałoby z tego, że *fermentum* mogło powstać później nie tylko po to, by podkreślić jedność biskupa z prezbiterami, ale jako znak przewodnictwa biskupiej Eucharystii w całym jego Kościele⁸.

Korzenie obrzędu *fermentum*

Jak zauważyliśmy, Rzym, szczególnie w pierwszych wiekach, zdawał się przykładać wielką wagę do zasady jednej rodziny Bożej, która spotyka się pod przewodnictwem swojego biskupa – papieża. Skoro przybywało miejsc kultu, szukano środków, by tę jedność wyrazić w widzialny sposób. Najważniejszą metodą osiągnięcia tego celu stała się, obok liturgii stacyjnej, praktyka wysyłania *fermentum*⁹.

Pod koniec III wieku liczba chrześcijan w Rzymie wzrosła do 30 tysięcy, a niektórzy uważają, że nawet do 40 tysięcy¹⁰. Nowe wspólnoty gromadziły się w swoich miejscach modlitwy, które najczęściej stanowiły darowiznę bogatszych chrześcijan. Nazywano je *tituli*¹¹. Nazwa ta wywodziła się z faktu, że były one prywatnymi rezydencjami, a imię ich właściciela było wypisane na płycie (*titulus*), która była przymocowana do domu¹².

W wieku IV i następnych te kościoły miejskie Rzymu powierzane były prezbiterom, którzy mieszkali w budynkach do nich przyległych. Można je więc porównać do dzisiejszych miejskich parafii¹³. Jednak w *tytułach* nie były sprawowane wszystkie sakramenty. *Liber Pontifica-*

⁷ Zob. P. Nautin, *Le rite du "fermentum"*, art. cyt., s. 516–517.

⁸ Zob. G. Dix, *The shape of liturgy*, London 1986, s. 134.

⁹ Zob. M. Moreton, *A history of early Roman Liturgy to the death of pope Gregory of Great*, Londyn 1994, s. 68.

¹⁰ F. Baldovin, *The urban character of Christian Worship*, Roma 1987, s. 108, podaje, że liczba chrześcijan w połowie III wieku prawdopodobnie przekraczała liczbę 200 tys.

¹¹ Zob. F. Lanzoni, *Titoli presbiteriali di Roma antica nella storia i nella legenda*, „Rivista di archeologia christiana” 2 (1962), s. 195–196.

¹² Zob. J. F. Baldovin, *The urban character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 108.

¹³ Zob. F. Lanzoni, *Titoli presbiteriali di Roma antica nella storia i nella legenda*, art. cyt., s. 196–197.

lis z czasów papieża Konona (686–687) przypisuje utworzenie 25 *tituli* papieżowi Marcelemu I (308–309). Miał on nakazać, by sprawowano w nich dwa sakramenty: chrzest i pokutę. Nie ma natomiast żadnej wzmianki o sprawowaniu Eucharystii: „He fecit cimiterium Novellae, via Salaria, et XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi dioecesis, propter baptismum et paenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum”¹⁴. Jednak wydaje się, że kopista z czasów papieża Konona, który miał więcej wiadomości niż jego poprzednicy, odniósł te *tituli* do pontyfikatu papieża Marcelego. Wiedział, że jeden z tytułów nosił nazwę *titulus Marcelli*, więc stwierdził, że to właśnie za jego czasów nastąpiło utworzenie wszystkich 25 *tituli*, które istniały w czasach kopisty. Sądzi się, że jego stwierdzenie jest bezpodstawne, jeśli chodzi o czas ich powstania, natomiast prawidłowo określa ich cel – nie wspominałby jedynie o chrzcie i pokucie, gdyby *tituli* służyły wtedy również do sprawowania Eucharystii¹⁵. Powstanie różnych miejsc kultu chrześcijańskiego i otrzymanie większych praw przez prezbiterów w Rzymie stało się więc pierwszym powodem powstania zwyczaju *fermentum*. Papież chciał, by prezbiterzy zajęci pracą w swoich parafiach ciągle odczuwali z nim jedność.

Z listu papieża Korneliusza dowiadujemy się, że w 253 roku było w Rzymie 46 prezbiterów. Oprócz tych, którzy asystowali papieżowi, pozostaje jeszcze trzydziestu do czterdziestu prezbiterów pracujących w różnych dzielnicach i na przedmieściach. Wszystkie te miejsca kultu nie powstały nagle, ale były organizowane w miarę zwiększania się ilości wiernych. Jeśli w roku 253 było ich na tyle dużo, że do ich obsługi potrzeba było około 40 kapłanów, to najstarsze muszą sięgać jeszcze II wieku. Wspólnota chrześcijańska istniała przecież w Rzymie już około roku 50. Skoro wszystkie nabożeństwa, poza celebrowanymi przez biskupa, nie zawierały Eucharystii, bardzo szybko pojawiła się kwestia niepozbywania tych prezbiterów Ciała i Krwi Chrystusa. Być może wykorzystano tu zwyczaj – poświadczony w połowie II wieku przez św. Justyna – zanoszenia przez diakonów komunii „nieobecny”. Gdy więc prezbiterzy zaczęli przewodniczyć nabożeństwom w niedzie-

¹⁴ *Le Liber Pontificalis*, t. 1, texte, introduction et commentaire par L. Duchesne, Paris 1955, nr XXXI, s. 164.

¹⁵ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., s. 512–513.

le w innych kościołach Rzymu, zaliczono ich w poczet „nieobecnych usprawiedliwionych”. Rozsyłanie *fermentum* byłoby więc w tej koncepcji zastosowaniem zwyczaju przewidzianego dla wszystkich chrześcijan niemogących z jakiegoś powodu uczestniczyć w Eucharystii¹⁶. Wielu przyjmuje więc, że *fermentum* należy do najstarszych obrzędów w Kościele, a jego pierwsze ślady odnajdujemy już w II wieku¹⁷.

Niektórzy historycy łączą powstanie *fermentum* ze zwyczajem przesyłania sobie przez biskupów części Eucharystii na znak wspólnoty i jedności¹⁸, jak się dowiadujemy z ustępu listu św. Ireneusza do papieża Wiktora cytowanego przez Euzebiusza z Cezarei w *Historii kościelnej*. Ireneusz wypowiada się na temat różnicy w dacie świętowania Paschy przez Kościoły w Rzymie i na Wschodzie. Przypomina on wprost Wiktorowi: „nigdy się nie zdarzyło, by z tego powodu ktokolwiek miał być wykluczony, owszem prezbiterzy, poprzednicy Twoi, którzy się sami tego zwyczaju nie trzymali, posyłali Eucharystię wiernym kościołów, zwyczaj ten zachowujących”¹⁹. W starożytnym Kościele nie było więc żadnych obaw, by przysyłać *fermentum* między biskupami, by w ten sposób zaznaczyć panującą między nimi jedność i przekazać sobie znak pokoju. Jednakże zwyczaj ten ze względu na szacunek wobec Eucharystii został zakazany przez Synod w Laodycei (360) w kanonie XIV²⁰.

Przetrwał on w Kościele w postaci wysyłania sobie wzajemnie przez biskupów różnych eulogii, szczególnie w dzień Wielkanocy. Był to najczęściej kawałek święconego chleba, ale zdarzały się też i inne dary. E. Peterson widzi w tym zwyczaju kontynuację pogańskiego zwyczaju wysyłania przyjaciółom części złożonej na cześć bóstwa ofiary lub uczyty²¹. Tę praktykę wykorzystał przeciw chrześcijanom Julian Apostata, kiedy nakazał on głodzić uwięzionych chrześcijan, by następnie posłać im chleb z pogańskimi znakami i w ten sposób zmusić ich do odstęp-

¹⁶ Zob. tamże, s. 518–519.

¹⁷ Zob. J. Sroka, *Obrzęd Komunii*, [w:] *Msza święta*, red. W. Świerzawski, Kraków 1992, s. 299.

¹⁸ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., s. 519.

¹⁹ Zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, V, XXXIV, 15, [w:] Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum. i wstęp A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 242.

²⁰ Zob. J. Decyk, *Dynamiczny nurt kultu Eucharystii w Kościele*, [w:] *Liturgia Domus Carissima*, red. A. Durak, Warszawa 1998, s. 186.

²¹ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., s. 519.

stwa od wiary. Także Hipolit w *Tradycji Apostolskiej* nazywa *meris* częstkę, którą otrzymywali uczestnicy uczty miłości²².

Jednakże pomiędzy eudią a *fermentum* istnieje znacząca różnica, jeśli chodzi o ich korzenie i funkcje. Pogańska czy chrześcijańska eudią polegała na wysłaniu przedmiotu, który najpierw był ofiarowany Bogu, przez co miał przynosić szczęście i błogosławieństwo obdarowanemu i być dla niego znakiem przyjaźni. *Fermentum* natomiast miało na celu dianie prezbiterom z *tituli* możliwości przystąpienia do sakramentu uważanego za niezbędny dla jego zbawienia i którego nie mógłby on inaczej otrzymać. Korzeni zwyczaju *fermentum* nie powinno się więc raczej szukać w przyjacielskim goście wysyłania eudi²³.

Jeszcze inny powód powstania *fermentum* podał w latach dwudziestych XX wieku George La Piana. Twierdził on, że już samo istnienie różnych wspólnot w rzymskim Kościele w najwcześniejszym jego okresie mogło spowodować powstanie zwyczaju *fermentum*. Chrześcijaństwo było religią mówiącą o indywidualnym zbawieniu i mogło zostać wchłonięte, jak inne kultury misteryjne, przez ogólny synkretyzm współczesnych religii i myśli filozoficznych. Według niego to potrzeba pokazania jedności między różnymi grupami chrześcijan w II wieku zrodziła obrzęd *fermentum*. W ten sposób chrześcijaństwo pokazało, że ze swoją jedną organizacją i wiarą jest naprawdę niepowtarzalne²⁴.

Pierwsze wzmianki o fermentum

Przez pierwsze wieki nie spotykamy świadectw mówiących bezpośrednio o *fermentum*. *Liber Pontificalis* przypisuje organizację tej praktyki papieżowi Milicjadesowi (311–314), który miał zarządzić, by konsekrowane Hostie (*oblaciones*), które nazywają się *fermentum*, były rozsyłane do kościołów: „Hic fecit, ut oblaciones consecratas per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum”²⁵. Większość

²² Zob. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 4: *Eucharystia*, Poznań 1992, s. 248.

²³ Zob. P. Nautin, *Le rite du "fermentum"*, art. cyt., s. 519.

²⁴ Zob. G. La Piana, *The Roman Church at the end of the Second Century*, „The Harvard Theological Review” 18 (1925), s. 217–218, [za:] J. F. Baldovin, *The urban character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 113.

²⁵ *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, dz. cyt., t. 1, nr XXXIII, s. 168.

uważa jednak, że wszystkie podane przez kopistę informacje na temat papieży z pierwszych wieków są fałszywe i nie można na nich budować solidnych hipotez²⁶. *Liber Pontificalis* wspomina o *fermentum* także przy okazji innego papieża z IV wieku – św. Syrycjusza (384–399), który miał nakazać, by żaden z kapłanów na prowincji nie odprawiał mszy świętej, dopóki od biskupa miejscowego nie otrzyma częsteczki konsekrowanej, która nazywa się *fermentum*: „Hic constituit ut nullus presbyter missas celebraret per omnem hebdomadam, nisi consecratum loci designati susciperet declaratum, quod nominatur fermentum”²⁷.

Praktyka *fermentum* nie jest więc poświadczona przez żadne historyczne źródło przed listem Innocentego I z początku V wieku. Charles Piétri, badając tę tematykę, uważa, że skoro jest to jedyne świadectwo, a papież nie wspomina w liście, że ten zwyczaj jest stary, to musiał się on pojawić w drugiej połowie IV wieku. Pierre Nautin uważa jednak, że przytoczone argumenty nie mogą usprawiedliwić takiej konkluzji. Biorąc pod uwagę niezwykle małą ilość dokumentów, jakimi dysponujemy na temat mszy rzymskiej pomiędzy III a VIII wiekiem, nie jest dziwne, że drugorzędny ryt, jakim było *fermentum*, pozostał długo nieodkryty²⁸.

Zwyczaj fermentum w czasach papieża Innocentego I

Najpełniej zwyczaj *fermentum* wyjaśnia list papieża Innocentego I *Si institua* wysłany 19 marca 416 roku do Decencjusza, biskupa Gubbio, miasta w Umbrii. Była to odpowiedź papieża na szereg pytań zadanych przez biskupa²⁹. Wynikały one z różnic, które istniały między diecezjami w Rzymie i Gubbio. W Rzymie wszystko koncentrowało się w mieście i tam w *tituli* pracowała największa liczba prezbiterów. Poza murami miasta istniały tylko kościoły przycmentarne. W Gubbio natomiast, stolicy obszaru wiejskiego, znajdował się jeden mały kościół, gdzie msze odprawiał biskup. Wsie natomiast posiadały dużą liczbę *parrochiae*, tzn. skupisk wiejskich, w których znajdowały się kościoły i rezydujący w nich

²⁶ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., s. 518.

²⁷ *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, dz. cyt., t. 2, s. 216.

²⁸ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., s. 520.

²⁹ Zob. M. Metzger, *Storia della celebrazione Eucaristica in Occidente*, [w:] *Scientia Liturgica*, t. 3: *Eucharistia*, Casale Monferrato 1998, s. 118.

prezbiterzy. Decencjusz pytał więc papieża, czy ma wysyłać *fermentum* do tych prezbiterów z *parrochiae*, jak to czynił papież w Rzymie³⁰. W odpowiedzi papież stwierdził: „De fermento vero quod die dominica per titulos mittimus, superflue nos consulere voluisti, cum omnes ecclesiae nostrae intra civitatem sint constitutae. Quarum presbyteri quia die ipso propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt, idcirco fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt, ut se a nostra communione, maxime illa die, non iudicent separatos. Quod per parrochias fieri debere non puto quia nec longe portanda sunt sacramenta, nec nos per cimeteria diversa constitutis presbyteris destinamus, et presbyteri eorum conficiendorum ius habeant et licentiam”³¹. Innocenty I wyjaśnia, że *fermentum*, czyli część konsekrowanej przez niego Hostii, jest co niedzielę posyłane do prezbiterów pracujących w *tituli*, które leżały w obrębie murów miasta. Prezbiterzy ci nie mogli bowiem w niedzielę uczestniczyć w Eucharystii celebrowanej przez papieża, gdyż musieli zajmować się powierzonymi sobie wiernymi we własnych kościołach. *Fermentum* otrzymywali oni za pośrednictwem akolitów. Papież wyjaśnia także sens tej praktyki. Dzieje się tak dlatego, by nie czuli się oni w tym najważniejszym dniu odłączonymi od wspólnoty z papieżem. Oni dalej są członkami rzymskiego Kościoła. Ostatnie zdanie ukazuje jednak pewne ograniczenia. *Fermentum* nie posyła się do leżących poza murami *parrochiae*, gdyż nie powinno się go zaność zbyt daleko. Tłumaczy również, że prezbiterom ustanowionym w kościołach cmentarnych, które znajdowały się poza murami, przysługuje przecież prawo i pozwolenie sprawowania sakramentów.

Ta ostatnia informacja spowodowała różnicę zdań co do tego, czy kapłani w *tituli* mieli możliwość sprawowania Eucharystii, czy też celebrowali tylko liturgię słowa lub rozdawali komunie świętą. Różna byłaby bowiem w obu przypadkach rola *fermentum*. Michael Moreton uważa, że poza własną mszą papieża, były także inne Eucharystie celebrowane przez prezbiterów w miejskich kościołach oraz kaplicach cmentarnych, które leżały wzdłuż drogi prowadzącej z Rzymu. Były

³⁰ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., s. 510.

³¹ *Epistola Innocentii papae ad Decentium Eugubinum episcopum*, cap. 5, [w:] *Sancti Leonis Magni, Romanis Pontificis, opera omnia*, accurate et denuo recognoscens J.-P. Migne, t. 3, Lutetiae Parisiorum 1865, k. 516–517 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 56).

to czasy kiedy prezbiterzy przydzieleni do bazylik i tytułów powinni przychodzić na papieską mszę i asystować w niej papieżowi. Skoro nie mogli tego uczynić z powodu swoich obowiązków, sam papież wysyłał im *fermentum*³². Swoje msze zaczynali oni celebrować trochę później od papieskiej Eucharystii. Podczas *Pax Domini*, gdy papież dokonywał łamania chleba, odłączał od swojej części Eucharystii kawałki dla prezbiterów. Zwykle odłamywał ich 25 dla kapłanów *tituli* oraz kilka dla patriarchalnych bazylik. Odłamane w ten sposób partykuły otrzymywali akolici, którzy umieszczali je w płóciennych woreczkach i nieśli do prezbiterów w *tytułach*. Każdy prezbiter, otrzymawszy *fermentum*, umieszczał go w swoim kielichu także podczas obrzędu *Pax*. To łączyło jego Eucharystię z mszą papieską. To, że *fermentum* nie jest wysyłane do kościołów poza miastem, Moreton tłumaczy przez fakt, że prezbiterzy, którzy celebrowali w kościołach cmentarnych poza murami miasta, mieli prawo, by celebrować mszę zupełnie niezależną od papieskiej i nie byli oni przez to połączeni z nim przez praktykę *fermentum* jak prezbiterzy z *tytułów*³³. Vincenzo Raffa uważa, że po prostu kapłani z miasta Rzymu ściśle uczestniczyli w posłudze papieża, przez co byli od niego bardzo zależni, natomiast ci bardziej odlegli od Wiecznego Miasta mieli szersze prawo do autonomii w swej posłudze³⁴. Zdanie, że liturgia w kościołach rzymskich była sprawowaniem Eucharystii, dzielają także najwybitniejsi historycy liturgii tacy jak: Ernest Duchesne, Pierre-Paulin Andrieu, Bernard Capelle, Joseph A. Jungmann, Paul Chavasse. Odwołują się oni do dokumentu pochodzącego z VIII wieku *Ordo romanus II*, który przynosi nam dalsze informacje na temat praktyki *fermentum*³⁵. Wymienia ono poszczególne czynności, które należy wykonać podczas liturgii, gdy papież nie może osobiście odprawić mszy stacyjnej w *titulus* i gdy jest zastępowany przez innego biskupa³⁶: „Sexto loco, quando dici debet: *Pax Domini sit semper vobiscum*, deportatur a subdiacono oblationario particula fermenti, quod ab apostolico consecratum est, et datur archi-

³² Zob. M. Moreton, *A history of early Roman Liturgy to the death of pope Gregory of Great*, dz. cyt., s. 69.

³³ Zob. G. G. Willis, *Further Essays in Early Liturgy*, dz. cyt., s. 6.

³⁴ Zob. V. Raffa, *Liturgia eucaristica*, Roma 1998, s. 460.

³⁵ Zob. P. Nautin, *Le rite du "fermentum"*, art. cyt., s. 510

³⁶ Zob. F. Baldovin, *The urban character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 134.

diacono. Ille vero porrigit episcopo. At ille consignando tribus uicibus et dicendo: *Pax Domini sit semper vobiscum, mittit in calice*³⁷. *Fermentum* było więc wtedy częsteczką Eucharystii konsekrowanej przez papieża zanoszoną przez subdiakona oblationariusza do jednego z rzymskich *tituli*, którą zastępującemu go biskupowi podawał archidiacon, by ten wpuścił ją do kielicha przed komunią świętą po trzykrotnym wezwaniu *Pax Domini sit semper vobiscum*.

Jednakże pomiędzy V a VIII wiekiem istnieje przecież poważna różnica. Oczywiście ceremonia opisana przez to *Ordo* jest kompletną Eucharystią, podczas której *fermentum* było wpuszczane do kielicha po wcześniejszej konsekracji chleba i wina³⁸. Ta liturgia może równie dobrze świadczyć tylko o stopniowej ewolucji zwyczaju *fermentum*. Za tym, iż mogła to jednak być Eucharystia, świadczy także *Liber Pontificalis*. Kopista, wspominając papieża Milicjadesa, posługuje się bowiem słownictwem charakterystycznym dla mszy świętej: „*oblaciones consecrata per ecclesias*”. Także teksty liturgiczne zebrane w *Sakramentarzu Gelazjańskim* podają kompletne formularze mszalne na niedziele³⁹.

Istnieje jednak grono badaczy, którzy uważają, że prezbiterzy z *tytulo*ów nie celebrowali w nich Eucharystii. Na gruncie polskim taką opinię prezentował np. abp Józef Bilczewski, który powołując się na zdanie Charlesa de Smedta, uważał, że prezbiterzy ci celebrowali „*missam praesantificatoriam*”⁴⁰. Takie zdanie zdaje się dzielić m. in. John F. Baldovin, sugerując, że były to celebracje połączone z rozdawaniem komunii świętej⁴¹. Także dla P. Nautina podział uczyniony przez Innocentego I ma swoje znaczenie. Do jednych prezbiterów papież wysyłał *fermentum*, do drugich nie, tłumacząc, że oni sami mają prawo je konsekrować. W antyetycznym rozumowaniu papieża ta ostatnia uwaga może oznaczać, że prezbiterzy z *tituli* takiego prawa nie posiadali, co po-

³⁷ *Ordo II*, nr 6, [w:] M. Andrieu, *Les Ordines Romani du Haut Moyen-Age*, t. 2, Louvain 1960, s. 115.

³⁸ Zob. A. Nocent, *Storia della celebrazione dell'Eucaristia*, „*Anamnésis*” 3/2 (2007): *La Liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, s. 266.

³⁹ Zob. M. Metzger, *Storia della celebrazione Eucaristica in Occidente*, [w:] *Scientia Liturgica*, t. 3: *Eucharistia*, Casale Monferrato 1998, s. 120.

⁴⁰ Zob. J. Bilczewski, *Eucharystia w świetle najdawniejszych pomników piśmiennych, ikonograficznych, epigraficznych*, Lwów-Kraków 2004, s. 335.

⁴¹ Zob. F. Baldovin, *The urban character of Christian Worship*, dz. cyt., s. 131.

twierdzałyby opisana już wcześniej zasada jednej Eucharystii w całym mieście⁴². W tym kontekście zwyczaj *fermentum* byłby spowodowany koniecznością. Jeżeli księży z rzymskich *tituli* celebrowali jedynie liturgię słowa, to pojawił się problem, że będą oni pozbawieni Eucharystii, i właśnie to spowodowało zanoszenie im za pośrednictwem akolitów kawałka chleba konsekrowanego przez papieża⁴³.

Również sama nazwa *fermentum* stawałaby się bardziej zrozumiała. Komunię przyjmowano wtedy zarówno pod postacią chleba, jak i wina. Ponieważ przenoszenie konsekrowanego wina stwarzało wiele problemów, przenoszono więc cząstkę konsekrowanego przez papieża chleba. Wpuszczenie jej przez prezbitera do kielicha z winem mogło być uważane za sposób jego konsekracji przez kontakt. Cząstka chleba miała więc działać jak zaczyn, który konsekrował wino. Tak samo czyniono przecież, zanosząc komunię świętą chorem, a zwyczaj ten praktykowany był przecież aż do czasów średniowiecza i wielu teologów uważało, że chleb rzeczywiście konsekrował w ten sposób wino. Hipoteza niektórych historyków liturgii, według której prezbiterzy z *tituli* mieliby wkładać *fermentum* do wina już konsekrowanego nie potwierdza jednak w żaden sposób jego nazwy⁴⁴.

Warto zwrócić uwagę, że *fermentum* przeznaczone jest jedynie dla prezbiterów, a nie dla uczestników ceremonii mającej miejsce w *titulus*. Według Pierre'a Nautina wierni chcący komunikować nie przychodzili na tę celebrację, składającą się jedynie z liturgii słowa, ale uczestniczyli w jedynej Eucharystii celebrowanej w mieście przez biskupa. W *tituli* znajdowali się według niego tylko katechumeni i pokutujący, którzy nie mieli prawa przystępować do komunii świętej oraz wierni pragnący tylko usłyszeć kazanie bez przystępowania do sakramentu Eucharystii⁴⁵. Jednak ta koncepcja nie mówi nic o tym, w jaki sposób prezbiterzy mieliby wypełnić obowiązek niedzielnej Eucharystii.

⁴² Zob. P. Nautin, *Le rite du "fermentum"*, art. cyt., s. 511–512.

⁴³ Zob. tamże, s. 517.

⁴⁴ Zob. tamże.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 518.

Ewolucja i zanik obrzędu

Historia *fermentum* nie kończy się na czasach starożytnych. Przeważanie i ewolucję tego rytuału potwierdzają nam pochodzące z VIII wieku dwa rzymskie *ordines*. Fragment z *Ordo II* nakazujący zwyczaj *fermentum* podczas mszy stacyjnej, kiedy papież jest zastępowany przez innego biskupa, był już wyżej cytowany. Podkreślić jedynie trzeba, że w zwyczajach tym zaszła od V wieku wielka zmiana – biskup zastępujący papieża w *titulus* odprawia już na pewno kompletną mszę, a więc częśćka *fermentum* jest wkładana do konsekrowanego wina. Z pewnością nie służy ona do jego konsekracji. Tradycyjny rytuał stracił w tym przypadku swoje pierwotne znaczenie. W tym czasie miał za zadanie ukazać łączność odprawianej przez zastępcę mszy ze sprawowaną na Lateranie Eucharystią samego papieża⁴⁶.

Fermentum dało bowiem we wczesnym średniowieczu początek nowemu rytowi – *santa*, który przyjął jeszcze inną symbolikę. Opisany został w *Ordo I* (recenzja dłuższa). Jest to jeden z najważniejszych dokumentów ukazujących przebieg papieskiej uroczystej mszy świętej w wiekach średnich. Było ono zredagowane między rokiem 700 a 750⁴⁷. W *Ordo I* czytamy, że po przybyciu do kościoła papież ubiera się w zakrystii i formułuje się procesja wejścia. Przed dojściem do ołtarza⁴⁸ przystępują do niego (lub diakona) dwaj akolici ze szkatułą, w której znajduje się *sancta* – częśćka chleba konsekrowanego podczas poprzedniej mszy. Subdiakon kładzie rękę na brzegu szkatuły, a papież poprzez skłon głowy oddaje cześć Najświętszemu Sakramentowi i sprawdza, czy wystarczy, by dodać podczas mszy świętej. Jeśli jest zbyt dużo, wówczas podaje odpowiednie wskazówki, aby nadmiar był położony na miejsce przechowywania: „Et tunc duo acolyti tenentes capsam cum Sancta apertas, et subdiaconus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsae ostendit Sancta pontifici vel diacono qui processerit. Tunc, inclinatio capite, pontifex vel diaconus salutatur Sancta et contemplatur ut, si fuerit

⁴⁶ Zob. tamże, s. 521.

⁴⁷ Zob. C. Vogel, *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources*, rev. and transl. W. Stoney, N. K. Rasmussen, Portland 1986, s. 157–159.

⁴⁸ W Galii częśćka konsekrowanej wcześniej Eucharystii była przynoszona podczas ofiarowania – por. G. Dix, *The shape of liturgy*, dz. cyt., s. 134.

superabundans, praecipiat, ut ponatur in conditorio”⁴⁹. Ta partykuła konsekrowanej Hostii, którą papież oddzielał podczas łamania chleba i dawał do przechowania w zakrystii, podczas następnej Eucharystii była łączona z konsekrowanym winem po *Pater noster*. Zapis tej czynności także odnajdujemy w *Ordo I*: „Cum <vero> dixerit: *Pax Domini sit semper vobiscum* faciens crucem tribus vicibus manu sua super calicem <mittit Santa in eum>”⁵⁰. Wydaje się, że miało to symbolizować nieustanną ciągłość Eucharystii, identyczność i jedność składanej ofiary. Jak napisał Ernest Duchesne: „wszędzie, we wszystkich kościołach Rzymu, we wszystkich zgromadzeniach liturgicznych, zawsze, dziś i jak wczoraj, ma miejsce ta sama Ofiara, ta sama Eucharystia, ta sama Komunia”⁵¹.

Bogusław Nadolski uważa jednak, że interpretacja ta, mimo że podzielają je takie autorytety jak Jean Mabillon i Ernest Duchesne, nie jest jednak pewna, gdyż M. Andrieu uważał, że nie należy do tego zwyczaju przykładać zbyt wielkiej wagi, a bliższy tym czasom Amalariusz z Metz († 850) nie umiał go wyjaśnić⁵². Bernard Capelle, analizując różnice pomiędzy różnymi wersjami *Ordo*, dochodzi do wniosku, że na wypadek, gdyby nie dostarczono podczas Eucharystii *fermentum*, w Rzymie wymyślono obrzęd analogiczny, służący do zmieszania postaci eucharystycznych. Obecny obrzęd sięgałby więc korzeniami do sytuacji, w której zabrakło przyniesienia *fermentum*⁵³. Innego zdania jest Gregory Dix, uważając, że najpierw idea *fermentum* zaniknęła na Wschodzie, natomiast w Rzymie trwała do wieku VIII–IX. Skoro więc chleb z biskupiej liturgii przestał być przynoszony podczas Eucharystii na Wschodzie, prezbiter zaczął sam łączyć w swoim kielichu konsekrowane przez siebie chleb i wino w procesie mechanicznego kontynuowania starego zwyczaju. To miało później zrodzić, jak to często bywało w historii liturgii, nową symbolikę obrzędu⁵⁴. Zaczął on oznaczać jedność konsekrowanych postaci. Rozdzielenie chleba i wina miało oznaczać śmierć Chrystusa,

⁴⁹ *Ordo I*, 48, [w:] *Les Ordines Romani' du Haut Moyen-Age*, dz. cyt., t. 2, s. 82–83.

⁵⁰ *Ordo I*, 95, [w:] *Les Ordines Romani' du Haut Moyen-Age*, dz. cyt., t. 2, s. 98.

⁵¹ Cyt. za: B. Capelle, *Le rite de la fraction dans le Messe Romaine*, „Revue Bénédictine” 57 (1941), s. 16.

⁵² Zob. *Leksykon liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 467.

⁵³ Zob. B. Capelle, *Le rite de la fraction dans le Messe Romaine*, art. cyt., s. 24.

⁵⁴ Zob. G. Dix, *The shape of liturgy*, dz. cyt., s. 134.

Jego martwe ciało. Natomiast ich połączenie zaczęło symbolizować jedno, żywe, zmartwychwstałe i uwielbione ciało Jezusa Chrystusa. Taka interpretacja pojawiła się na Wschodzie na przełomie IV i V wieku, a następnie przyjęła się i rozpowszechniła w Kościele Zachodnim⁵⁵. W mszale Piusa V (1570) przetrwał jedynie gest wpuszczenia do kielicha części konsekrowanej podczas tej Eucharystii hostii oraz formuła *Haec commixtio et consecratio*, w której słowo *consecratio* przypominało czasy, gdy miało ono swój pełny sens⁵⁶.

Gdy patrzymy na wiek VIII, widzimy także, że *fermentum* nie jest już wysyłane co niedzielę do prezbiterów w *tituli*, ale tylko w największe święta: Wielki Czwartek, Wielką Sobotę, Zmartwychwstanie Pańskie, Zesłanie Ducha Świętego, Narodzenie Pańskie. Szczególnie jest jednak związane z liturgią Wigilii Paschalnej, o czym świadczy *Ordo XXX B*⁵⁷. *Ordo* to opisuje bowiem ceremoniał nabożeństw pontyfikalnych od Wielkiego Czwartku do soboty po Wielkanocy⁵⁸. *Ordo XXX B* zawiera informację, że w paschalną noc prezbiterzy nie uczestniczą we mszy odprawianej przez papieża, lecz celebrują ją o tej samej porze w *tituli*. Wysyłają więc mansjonarza do Lateranu, aby przyniósł on część chleba konsekrowanego przez papieża. Prezbiter czyni tą częścią krzyż nad kielichem i umieszcza ją w nim, mówiąc *Dominus vobiscum*, po czym wszyscy komunikują: „Ipsa nocte omnes presbyteri cardinales non ibi stant, sed unusquisque per titulum suum facit missam et habet licentiam sedere in sede et dicere *Gloria in excelsis Deo*. Et transmittit unusquisque presbyter mansionarium de titulo suo ad ecclesias Saluatoris et expectant ibi usquedum frangitur sancta, habentes secum corporales. Et uenit oblationarius subdiaconus et dat eius de sancto, quod pontifex consecrauit, et recipiunt ea in corporales et reuertitur unusquisque ad titulum suum et tradit sancta presbitero. Et de ipsa facit crucem super calicem et ponit in eo et dicit: *Dominus uobiscum*. Et communicant omnes sicut superius”⁵⁹. Tak więc w noc wielkanocną prezbiterzy z *tituli* „odprawiali mszę”, czyli konsekrowali chleb i wino. A mimo

⁵⁵ Zob. J. Sroka, *Obrzęd Komunii*, dz. cyt., s. 299.

⁵⁶ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., 522.

⁵⁷ Zob. J. A. Jungmann, *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Roma 1962, s. 442.

⁵⁸ Zob. C. Vogel, *Medieval Liturgy*, dz. cyt., s. 173.

⁵⁹ *Ordo XXX B*, [w:] *Les ‘Ordines Romani’ du Haut Moyen-Age*, dz. cyt., t. 2, s. 474.

to jak w przypadku *Ordo II* rytuał *fermentum* nadal jest wymagany. Jest ono w tych dwu okolicznościach jedynie symbolem⁶⁰.

Zwyczaj *fermentum* był zachowywany w Rzymie przynajmniej do końca wieku IX. Najdłużej – znów zmieniając swoją symbolikę – na podkreślenie łączności papieża z nowymi współpracownikami pozostał w mszy świętej przy święceniach. *Ordo de gradibus Romanae Ecclesiae* powstałe pod koniec IX wieku zawiera w swojej liturgii następujące wskazówki: „Tollit vero pontifex oblatas integras et dat singulis novitiis presbyteris, et inde communicantur usque dies VIII”⁶¹. Widać więc, że neoprezbiterzy otrzymują chleb konsekrowany przez papieża i z niego przyjmują komunię świętą przez pierwszych osiem dni swej posługi.

W jednym ze swoich listów z 1006⁶² roku Fulbert, biskup Chartres, daje wskazówki pewnemu prezbiterowi na temat Hostii, którą otrzymał on z rąk swojego biskupa w dniu święceń, by ten spożywał ją codziennie przez kolejnych 40 dni. Fulbert wyjaśnia także, że taki zwyczaj jest praktykowany przez wszystkich biskupów jego prowincji. Zachowanie tego zwyczaju jest ważne, ponieważ zawiera ważne przesłanie. Przypomina on o tym, że po swoim zmartwychwstaniu Chrystus ukazywał się swoim uczniom przez 40 dni, by dać im siły do spełnienia powierzonych misji. Tak samo biskup chce tym pokarmem niebieskim umocnić nowych prezbiterów na początku ich posługi. Jednak ten zwyczaj nie trwał zbyt długo, gdyż jego śladów nie znajdujemy już w XIII wieku⁶³.

Dłużej trwał on natomiast przy święceniach biskupich. Miał na to wpływ *Pontyfikał rzymsko-germański*, który powstał w opactwie św. Albana w Moguncji między rokiem 950 a 963⁶⁴. Jego zasięg wykraczał jednak poza tereny niemieckie i X wiek. Miał on wpływ na powstanie wielu innych pontyfikałów aż do wieku XIV, do których przechodziła rubryka mówiąca o *fermentum*⁶⁵.

⁶⁰ Zob. P. Nautin, *Le rite du “fermentum”*, art. cyt., s. 522.

⁶¹ Cyt. za: J. A. Jungmann, *Eredità liturgica e attualità pastorale*, dz. cyt., s. 445.

⁶² S. Fulberti, *Carnotensis episcopi, Epistolae III. Domino Suo Einardo*, [w:] S. Fulberti, *Carnotensis episcopi, opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1853, k. 192–195 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 141).

⁶³ Zob. J. A. Jungmann, *Eredità liturgica e attualità pastorale*, dz. cyt., s. 447–449.

⁶⁴ Zob. J. W. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 163–164.

⁶⁵ Zob. J. A. Jungmann, *Eredità liturgica e attualità pastorale*, dz. cyt., s. 449–450.

Zwyczaj przyjmowania przez 8 dni komunii świętej z *fermentum* był także obecny w przy konsekracji dziewic, która zawsze była rytmem pontyfikalnym. Pojawia się pod koniec IX wieku i trwa do późnego średniowiecza⁶⁶.

*

Zwyczaj *fermentum*, czyli wysyłania partykuły konsekrowanego przez biskupa (papieża) chleba przeszedł więc w historii wielką ewolucję obrzędową i znaczeniową. Początkowo wysyłany przez papieża do prezbiterów rzymskich *tituli* oznaczał łączność biskupa Rzymu ze swoimi współpracownikami niemogącymi być przy nim podczas niedzielnej Eucharystii. W VIII wieku oznaczał już nieustanną ciągłość i jedność Eucharystii, gdy *fermentum* konsekrowane podczas poprzedniej Eucharystii wpuszczano do kielicha podczas *commixtio*. W tym czasie zaczął także oznaczać łączność sprawowanej ofiary z Eucharystią nieobecnego na liturgii stacyjnej papieża, by wiek później oznaczać także troskę papieża o umocnienie nowego biskupa lub wysiłki biskupa dążącego do wzmocnienia nowych prezbiterów czy konsekrowanych dziewic. Zwyczaj ten ginie jednak pod koniec średniowiecza i nie wydaje się dziś możliwe, by mógł powrócić w naszych czasach i stać się znów symbolem jedności np. biskupa z jego kapłanami. Pozostało z niego tylko zmieszanie świętych postaci, którego kapłan dokonuje we mszy świętej po łamaniu chleba.

Kraków

KS. JANUSZ MIECZKOWSKI

Słowa kluczowe

Eucharystia, *fermentum*, jedność, papież, biskup, prezbiter, *commixtio*

Summary

The genesis and history of the *fermentum*

Since the priests who serve the *titles* cannot be with the Pope at his solemn Sunday mass, he sends to each of them a particle of the bread which he has just consecrated, and this particle is called *fermentum*. It is carried by acolytes in linen bags to the churches inside the city, and when the celebrant receives it he places it in the chalice.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 450–451.

This unites his mass with that of the pope. Introduction of this custom is attributed by *Liber Pontificalis* (VI century) to Miltiades (311–314) and to Siricius (384–399). Such *fermentum* disappeared in the VII century, surviving only in the case of a stational mass celebrated in the absence of a pope by a priest or bishop, and for the mass celebrated by priests in their own churches on Holy Saturday. The custom of such *fermentum* lasted in Rome to the VIII or IX century. At this time appeared a new custom – *sancta*. It was the fragment reserved from the Eucharist consecrated at the last mass in that church, and brought to the altar at the introit (or offertory) to symbolize the perpetual identity of the sacrifice offered in the Eucharist, was placed in the chalice to partake. The longest, to the XIII or XIV century, *fermentum* survived in the holy orders bishops, priests and consecrated maids.

Keywords

Eucharist, *fermentum*, unity, pope, bishop, presbyter, *commixtio*

JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

Stola – *orarium* – stuła (pierwsze tysiąclecie Kościoła)¹

Pojęciem *stola* („stuła”) w *Dizionario pratico di liturgia romana* wydanym przed Soborem Watykańskim II określa się insygnium władzy biskupa, prezbitera i diakona. Otrzymują ją oni z chwilą wejścia w *ordo* – stan kapłański. Jest ona używana przez nich podczas sprawowania pewnych funkcji liturgicznych. Stuła nie jest insygnium ich jurysdykcji i jako taka nie może być noszona przez proboszcza na terenie jego parafii². Także Mario Righetti, ceniony przedsoborowy liturgista, wskazuje, że stuła jest insygnium, które przynależy do wyżej wskazanych osób, ale zarazem dodaje, że w Kościele Zachodnim jest ona nazywana *orarium*, a we Wschodnim ὀρθόνη, ὠράριον³. W polskim *Leksykonie liturgii* Bogusław Nadolski definiuje stułę jako „znak święceń biskupa, prezbitera i diakona”, który pochodzi z insygniów noszonych niegdyś przez cesarskich urzędników⁴.

Stola

Terminem *στολή* posługiwali się starożytni Grecy, gdy mówili o szacie czy odzieży⁵, która mogła być zwyczajna lub odświętna. Rzymianie

¹ Tekst artykułu został zaprezentowany przez autora podczas zebrania Sekcji Liturgicznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego 3 maja 2010 w sali Kordelianum przy ul. św. Marka 10 w Krakowie.

² Por. R. Lesage, S. Marsili, *Stola*, [w:] *Dizionario pratico di liturgia romana*, diretto da R. Lesage, Roma 1956, s. 424.

³ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica. Introduzione generale*, t. 1, Milano 1955², s. 520.

⁴ *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1478.

⁵ Por. *Słownik grecko-polski*, pod red. Z. Abramowiczówny, t. 4, Warszawa 1965, s. 110.

zapożyczyli ten termin od Greków i wśród nich *stola* także oznaczała odzienie⁶. Było to potoczne wyrażenie wskazujące na ubiór męski lub kobiecy. Zarazem jednakże w historii szat rzymskich pojawia się z czasem jeden strój definiowany właśnie jako *stola*. Była to elegancka szata noszona przez zamężne kobiety. Także w starożytnym świecie galijskim terminem *stola* określano uroczystą szatę kobiet zamężnych i matek. Zdaniem Sary Piccolo Paci rdzeń słowa pochodzi z greckiego *στολή* i znaczy „ubieram”⁷.

Odzież na stronach Starego Testamentu odzwierciedla w sposób dosłowny i symboliczny utratę harmonii społecznej (Kain i Abel, Józef i jego bracia), ludzkie uczucia (szaty żałobników, więźniów, narzeczonych, małżonków), zachowania etyczne (na znak powrotu do przy mierza z Bogiem odzież Izraelitów ma zostać wyprana bądź też Izrael ma się przyoblec w szaty nowe, szaty sprawiedliwości), rolę społeczną i religijną (szaty królewskie, efod, płaszcz proroków)⁸.

Wulgata używa pojęcia *stola*, gdy wskazuje na wyjątkową szatę (por. Rdz 41, 42; 49, 11, 1 Krn 15, 27, Est 6, 10, 11, Syr 6, 32; 15, 5, Iz 63, 1, Mk 16, 5, Łk 15, 22, Ap 6, 11; 7, 9, 14; 22, 14)⁹. Egipski faraon ofiarowuje Józefowi pierścień, złoty łańcuch i szatę. Elementy te to insygnia otrzymanej przez niego władzy i godności (por. Rdz 41, 42)¹⁰. A w czasie sprowadzenia arki do Jerozolimy król Dawid i idący z nim procesji śpiewający lewici oraz nadzorujący przenoszenie Kenaniasz przyodziani byli w szaty – płaszcze z bisioru, który był białym, najdelikatniejszym lnianym płótnem o wartości przewyższającej materiały z wełny

⁶ Por. *Słownik łacińsko-polski*, pod red. M. Plezi, t. 5, Warszawa 1999, s. 221.

⁷ Por. S. Piccolo Paci, *Storia delle vesti liturgiche. Forma, immagine e funzione*, Roma 2008, s. 288.

⁸ Por. G. De Carlo, *La simbolica del vestito nell'Antico Testamento*, „Parola spirito vita. Quaderni di lettura biblica” 2009 nr 60, s. 9–25.

⁹ Autor konsultował Wulgatę wydaną przed i po Soborze Watykańskim II: *Biblorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementiam nova editio. Breviario perpetuo et concordantiis acuta adnotatis etiam locis qui in monumentis fidei sollemnioribus et in liturgia romana usurpari consueverunt*, ed. A. Gramatica, Typis Polyglottis Vaticanis 1951, oraz: *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum. Editio Sacros. Oecum. Concilii Vaticani II ratione habita iussu Pauli PP. II recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata*, Libreria Editrice Vaticana 1979.

¹⁰ Por. *Księga Rodzaju. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. S. Łach, Poznań 1962, s. 497 (Pismo Święte Starego Testamentu, 1.1).

(por. 1 Krn 15, 27)¹¹. Należy zaznaczyć, że piękne kultyczne szaty Aarona, najwyższego kapłana, określono jako *stola gloriae* (por. Syr 45, 9) czy *stola sancta* (por. Syr 45, 12).

W Nowym Testamencie syn marnotrawny po powrocie do domu ojca został ubrany w najpiękniejszą szatę – *stola prima* (por. Łk 15, 22). Natomiast wielki tłum z Apokalipsy stojący przed tronem Boga i Barankiem został odziany w białe szaty – *stolae albae* (por. Ap 7, 9) i tak przyodziany śpiewał liturgię wieczną. Białe szaty zgromadzonych zostały wcześniej wybielone we krwi (por. Ap 7, 14). *Stola alba* jest także obiecaną szatą tym, którzy pomarli, a teraz proszą Boga o sąd i sprawiedliwość (por. Ap. 6, 11)¹².

Longin Żarnowiecki i oratorianin L. A. Molien uważają, że *stola* był to wytworny ubiór rzymskiej matrony. Zaczął być noszony w czasach Cycerona przez zniewieściałych mężczyzn, najpierw przez Marka Antoniusza, a następnie spopularyzowany przez Kaligulę¹³, po czym zaczął być stosowany w ogóle przez mężczyzn. Trzeba odnotować, że podczas triumwiratu w Rzymie planowano budowę świątyni pogańskiej dedykowanej bogini Izydzie (43 rok przed Chrystusem). Dopiero cesarz Kaligula wzniósł zaplanowaną budowlę na Polu Marsowym. Jeden z historycznych opisów podaje, że kapłanki bogini Izidy podczas obrzędów inicjacyjnych były przyodziane w 12 szat. Ostatnią z nich była *olympica stola* – biała szata, na której widniały symbole znaków zodiaku¹⁴.

Zdaniem Oktawiusza Jurewicza i Lidii Winniczuk *stola* mogła być u dołu przyozdobiona haftowanym pasem¹⁵. Natomiast Longin Żarnowiecki opisuje ją jako szatę z szerokimi rękawami, długą aż do stóp, zazwyczaj koloru białego, utkaną z bisiory lub delikatnej wełny. Ozdobą jej były dwa purpurowe pasy, wstęgi (*angusti, fasciae*) spływające symetryczne

¹¹ Por. *Stary Testament*, t. 1: *Pięcioksiąg, Księga Jozuego, Księga Sędzów, 2 Księgi Samuela, 2 Księgi Królów, 2 Księgi Kronik, Księga Ezdrasza, Księga Nehemiasza, 2 Księgi Machabejskie*, Poznań 1991³, przyp. na s. 723 (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, red. M. Peter i M. Wolniewicz, 1).

¹² Por. G. Biguzzi, *Il vestito e l'intreccio narrativo dell'Apocalisse*, „Parola spirito vita. Quaderni di lettura biblica” 2009 nr 60, s. 178–179.

¹³ Por. L. Molien, *La Prière de l'Église. Messe et Heures du Jour*, t. 1, Paris 1923, s. 106–107.

¹⁴ Por. U. Wilckens, *στολή*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, G. Friedrich, t. 7, Stuttgart 1964, s. 688.

¹⁵ Por. O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1968, s. 122.

od ramion w dół. Taki rodzaj szaty możemy do dziś oglądać na mozaice w Rawennie w kościele św. Witalisa¹⁶. O *stola* jako białej tunice wspomina jeszcze w VI wieku historyk Franków św. Grzegorz z Tours¹⁷. Nie była to jednak szata liturgiczna.

Stola – orarium

Zidentyfikowanie pochodzenia stuły utrudnia używanie na jej określenie w Kościele Wschodnim i Zachodnim już od starożytności terminu *orarium* (gr. ὀράριον). Tą pierwotną jej nazwą posługiwano się aż do X wieku.

Antoni Nowowiejski podaje trzy hipotezy dotyczące wyglądu *orarium*, z którego następnie wywodziłyby się stuły. Pierwsza hipoteza wskazuje na chustę, której Rzymianie używali podczas posiłków przy stole, wieszając ją sobie na szyi albo na lewym ramieniu. Stąd *orarium* pochodziłoby od łacińskiego *os* – usta. Druga hipoteza też wskazuje na chustę, którą starożytni chrześcijanie nakładali sobie na ramiona w czasie modlitwy, naśladując w ten sposób Żydów. Dlatego *orarium* pochodziłoby od *orare* – modlić się. Ostatnia hipoteza wskazuje na wąską wstęgę, która podkreślała brzeg (*ora*) szaty – *stola*¹⁸.

Natomiast jezuita Joseph Braun przedstawia cztery hipotezy, z których pierwszą on sam uważa za pozbawioną kompletnie sensu, fantastyczną, będącą przejawem nieznajomości antycznych świadectw. Autor w ten sposób krytykuje i obala opinię, widoczną w jego czasach niezmiernie popularną, jakoby *orarium* pochodziło od szaty zwanej *stola*, która miała być częścią tkaniny w formie galonu biegnącego pionowo, mającego część przednią i tylną, czy też ozdobą w formie wstęgi¹⁹. Kolejne dwie hipotezy, o których wspomina jezuita, zostały już wskazane przez Antoniego Nowowiejskiego. Stuła miałaby jakoby pochodzić od modlitewnego hebrajskiego całunu – *tallit*. Zdaniem jezuity to też fantazja, gdyż

¹⁶ Por. L. Żarnowiecki, *Ozdoba Domu Bożego. Dzieło ilustrowane poświęcone szatnictwu liturgicznemu i kunsztom w służbie Kościoła zostającym*, Warszawa 1904, s. 30–31.

¹⁷ Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego. O środkach rozwinięcia kultu*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1902, s. 196.

¹⁸ Por. tamże, s. 194.

¹⁹ Por. J. Braun, *Die Liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit. Ein Handbuch der Paramentik*, Freiburg im Breisgau 1924, s. 141–142.

nie ma żadnego źródła mówiącego, że chrześcijanie czegoś takiego w przeszłości używali. Trzecia hipoteza mówi o pochodzeniu *orarium* diakona z ręcznika liturgicznego znanego na Wschodzie i stosowanego w antycznym rycie hiszpańskim i galijskim. Natomiast *orarium* kapłana i biskupa pochodziłoby z chusteczki (szarfy) obwiązywanej wokół szyi, a służącej w okresie zimowym do ochrony gardła przed chłodem, a w letnim do zabezpieczenia ubrania przed potem. Choć ta hipoteza wydawałaby się satysfakcjonująca, jak podkreśla sam Joseph Braun, niestety także i wobec niej można wysunąć poważne zastrzeżenia. Ostatnia, czwarta hipoteza bierze pod uwagę praktykę użycia stola w Rzymie i poza nim. Poza Rzymem *orarium* było oznaką wyróżniającą mających świecenia wyższe, natomiast w Rzymie używano chusteczki na szyję – *anablagium*, która miała charakter liturgiczny. Zdaniem autora trudno wskazać, aby stula pochodziła z Rzymu i właśnie z tej chusteczki. Braun puentuje swoje badania stwierdzeniem, że *orarium* (stola), podobnie jak i paliusz pochodzą ze Wschodu²⁰.

Salvatore Marsili i Robert Lesag uważają, że *orarium* było używane podczas liturgii i poza nią. Od swego początku było to insygnium wskazujące na sprawowany urząd – oficjum. Zaś sama nazwa *orarium* stopniowo była wypierana przez pojęcie stola. Tą nazwą posługiwano się w państwach na północ od Rzymu w VI–VII wieku²¹. Stąd w Kościele Zachodnim przez kilka wieków współlistniały dwa terminy stosowane do tego samego insygnium, a zarazem szaty. Jeszcze pod koniec XIII wieku biskup Durand z Mende pisał, że „prezbiter zakłada na szyję *orarium* czy też stulę”²².

Dlaczego średniowieczny Kościół Zachodni odszedł od używania terminu *orarium* na rzecz stola? Antoni Nowowiejski, odpowiadając na tak postawione pytanie, przytacza opinię Valentina Thalhofera. Ten teolog końca XIX wieku twierdził, że średniowieczni liturgiści *orarium* wywodzili od *orare*, którego nie tłumaczono jako „prosić” czy też „modlić

²⁰ Por. tamże, s. 142.

²¹ Por. R. Lesage, S. Marsili, *Stola*, art. cyt., s. 424–425.

²² „Post cingulum sacerdos orarium, siue stolam [...] super collum sibi imponit” – *Rationale Divinorum Officiorum. Guillelmi Duranti Liber I et III*, direzione scientifica S. Della Torre, M. Marinelli, Città del Vaticano 2001, s. 198 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 14).

się”, ale jako „przepowiadać”, „głosić naukę Jezusa Chrystusa”. Dlatego *orarium* rozumiano jako oznakę urzędu kaznodziejskiego, która należy się diakonowi, prezbiterowi czy biskupowi. Księga Mądrości Syracha 15, 5 w przekładzie łacińskim mówi o szacie wspaniałej – *stola gloriae*, którą przywdziewa kaznodzieja, gdy ma głosić słowa mądrości, stojąc pośród kościoła²³. Toteż kapłańskie święcenia rozumiano jako przekazanie kaznodziejskiego urzędu, którego widzialnym znakiem była *stola gloriae*. Możliwe więc, że w potocznym języku zaczęto od tej pory operować tylko terminem *stola*²⁴. Henri Leclercq na tak sformułowaną opinię V. Thalhofera odpowiada dość zachowawczo: „jest to możliwe, ale skomplikowane”²⁵.

Antoni Nowowiejski wskazuje, że *orarium* jako element dostojęstwa osoby zostało wprowadzone przez cesarza Teodozjusza do praktyki Kościoła wraz z innymi świeckimi oznakami używanymi przez cywilną władzę dla unaocznienia urzędu i godności. Nie wiadomo jednak, z jakiego powodu Rzym tych prawnych zmian u siebie nie wprowadził²⁶. Dlatego liturgia w Rzymie nie znała aż do X wieku *orarium* jako insygnium wyróżniającego diakona, prezbitera i biskupa. W Rzymie prawie wszyscy należący do służby liturgicznej używali wówczas chusty – *sudarium*, która była wiązana wokół szyi pod zewnętrzną szatą. Ale *sudarium* nie wskazywało na godność czy funkcję²⁷.

Orarium – sudarium – mappa

Taką informację przekazuje nam M. Righetti: szatę zwaną *orarium* określano nieraz jako *mappa* czy *sudarium*. Tę część garderoby, zazwyczaj

²³ „In medio ecclesiae aperiet os eius et adimplebit illum spiritu sapientiae et intellectus et stola gloriae vestiet illum” – *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum*, dz. cyt., s. 1130.

²⁴ Por. V. Thalhoffer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, t. 1, München 1883, s. 877–878 (Theologische Bibliothek).

²⁵ H. Leclercq, *Étole*, [w:] *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié par F. Cabrol, H. Leclercq, t. 5, cz. 1, Paris 1922, kol. 674.

²⁶ Odmiennego zdania jest Burchard Neunheuser OSB, który uważa, że owszem, cesarz Teodozjusz oprócz praw, jakie posiadali wysocy dworzcy urzędnicy, ofiarował biskupom także używane przez nich insygnia: palusz, sandały, dalmatykę pod kapę, ale nie identyfikuje wśród nich *orarium* czy *stola* – por. B. Neunheuser, *Storia della liturgia attraverso le epoche culturali*, seconda edizione riveduta e ampliata, Roma 1988, s. 49 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 11).

²⁷ Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 195.

zarezerwowaną dla mężczyzn, nosiło się wokół szyi. Czyniły to osoby z wyższych sfer społecznych. Miała ona postać szerokiego krawata czy też szala²⁸. Niekiedy służyła do wycierania potu z twarzy albo łez.

Bywało nieraz, że rzymscy cesarze ofiarowywali w prezencie *orarium*. Cesarz Gallienus ofiarował przyszłemu cesarzowi Klaudiuszowi II cztery *oraria sarabdena*, a Aurelian rozdawał *oraria* publiczności, która gorąco przyjęła go podczas zawodów w cyrku²⁹. Zdaniem Sary Paci to cesarz Aurelian wprowadził *orarium*. Był to rodzaj chusteczki – *mappa*, którą używano do machania podczas publicznych igrzysk³⁰.

W *Patrologiae Cursus Completus* znajdujemy przypis, w którym jest mowa, że niejaki Nanniusz (Nannius) tłumaczy, iż „*orarium* jest tym samym rodzajem szaty, który teraz w kulcie ofiarniczym nazywa się *stola*, a dawniej nosił nazwę *infula*. Jej końce nazywają się *vitae* i jeszcze teraz w czasie chrztu jest nakładana wtajemniczonym dzieciom. Jest to oznaka zabijanych na ofiarę zwierząt (*hostiarium*) i kapłanów (*sacerdotum*)”³¹.

Również św. Ambroży wspomina o użyciu przez jego brata Satyra szaty *orarium*. Opowiada, jak pewnego dnia Satyr utknął wraz z innymi towarzyszami podróży morskiej na mieliźnie. Widząc, że statek zerwał się z kotwicy wskutek uderzających w niego fal, „zażądał owego boskiego sakramentu wiernych od tych, o których wiedział, że zostali w niego wprowadzeni”. Satyr boski sakrament zawiązał w *orarium*, a *orarium* owinął wokół szyi, po czym rzucił się w morze³². Biskup Mediolanu dodaje także, że relikwie Protazego i Gerwazego okryte były w *oraria*, które następnie stały się relikwiami³³. Interesującą i nowatorską opinię w latach 80. ubiegłego wieku co do badanego zagadnienia przedstawił na podstawie dziedzictwa św. Ambrożego Aimé Martimort. Zauważa on na podstawie lektury dzieła Ambrożego *De sacramentis* I, 4. 6. 10, że katechumeni z łatwością identyfikowali biskupa, prezbitera

²⁸ Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica. Introduzione generale*, dz. cyt., t. 1, s. 520.

²⁹ Por. H. Leclercq, *Étole*, art. cyt., kol. 674.

³⁰ Por. S. Piccolo Paci, *Storia delle vesti liturgiche...*, dz. cyt., s. 290.

³¹ *Sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi, De excessu fratris sui Satyri*, [w:] *Sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi, opera omnia*, accurate J. P. Migne, t. 2, cz. 1, Parisiis 1845, kol. 1361, przyp. 61 (*Patrologiae Cursus Completus* [...]. Series Latina [...], 16).

³² Tamże, I, 43, kol. 1360-1361.

³³ Por. S. Ambrosius, *Epistola XXII*, 9, [w:] *Sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi, opera omnia*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, kol. 1022.

i diakona. To znanemu francuskiemu liturgiście pozwoliło wyciągnąć wniosek, że w Mediolanie w ówczesnych czasach ta szata (*orarium*) już była używana³⁴.

Wstęga na orantkach

Inną pomocą w zidentyfikowaniu pochodzenia stuły jest opinia archeologa Rohaulta de Flaury, który wskazuje, że orantka na mozaice w Tunisie jest ubrana w tunikę z żółtymi *clavi*, na którą jest założona wstęga opadająca z szyi. Wąska wstęga koloru białego jest zakończona frędzlami i sięga orantce aż do pasa. Nie jest to jednorazowy przypadek tak opisaney orantki. Wstęgę tego typu archeolodzy znaleźli na orantkach w rzymskich katakumbach³⁵.

Mantile

W starożytnej kulturze już od IV–V wieku służący obsługujący przy posiłku posługiwał się lnianym ręcznikiem zwanym *mantile*. Była to szeroka, prostokątna chusta zakładana na ciało i umieszczana na lewym boku. Szata ta zdaniem Sary Piccolo Paci z biegiem lat przekształcała się w długą wstęgę, tracąc swoją pierwotną funkcję i stając się liturgicznym insygnium³⁶.

Nauka synodów o *orarium*

Pierwszy oficjalny zapis na temat *orarium* znajdujemy w kanonach 22 i 23 IV Synodu w Laodycei odbytego na Wschodzie we Frygii w 366 roku. Uczestnicy zgromadzenia orzekli o zakazie używania go przez subdiakonów, lektorów i kantorów. Ten zapis zdaniem Sary Piccolo

³⁴ Por. A. Martimort, *Struttura e leggi della celebrazione liturgica*, [w:] *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla Liturgia. Principi della Liturgia*, edizione rinnovata, [a cura di] A. G. Martimort, con la collaborazione di R. Beraudy [et al.], traduzione italiana a cura del Centro di azione liturgica arcivescovile bolognese con la collaborazione di R. Falsini e P. Borella, t. 1, Brescia 1995², s. 212.

³⁵ Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 193–194.

³⁶ Por. S. Piccolo Paci, *Storia delle vesti liturgiche...*, dz. cyt., s. 290–291.

Paci wskazuje na identyfikowanie *orarium* jako znaku wyrażającego rangę danej osoby czy też sprawowanego przez nią urzędu³⁷. Inną opinię przedstawił Antoni Nowowiejski. On ten zapis rozumie jako opis wkradającej się praktyki używania *orarium* przez innych uczestników liturgii, którzy nie należeli do *ordo sacerdotalis*. Synod w Orleanie (501) zabrania noszenia zakonnikom *orarium*. Mogą go zakładać tylko ci zakonnicy, którzy są diakonami, i tylko podczas liturgii³⁸. Inną ciekawą wypowiedzią jest nauka Synodu w Bradze (561), który nakazuje diakonowi, aby w przyszłości *orarium* zakładał na ramiona jak należy i nie pod tuniką. Z wypowiedzi synodu wynikałoby, że subdiakoni nosili *orarium* pod tuniką³⁹. Chronologicznie następna wypowiedź Synodu w Mâcon (581) opisuje diakona, który nosi *stola* na albie, natomiast *stola* prezbitera i biskupa nazywa się *pallium*. To *pallium* historycy utożsamiają ze stulą⁴⁰. Natomiast zapis pochodzący z IV Synodu w Toledo (633) w kanonie 28 definiuje *orarium* jako szatę biskupów, prezbiterów i diakonów, ale w kanonie 40 zabrania diakonom noszenia dwóch *orariów*, które miałyby przepasywać obydwie ramiona. Równocześnie zabroniono diakonom noszenia *orariów* przyozdobionych kolorami czy też połączanych⁴¹. Synod w Bradze w 675 roku nakazuje noszenie *orarium* prezbiterowi podczas sprawowania mszy świętej; ma ono okryć jego ramiona i krzyżować się na jego piersiach⁴².

Synod w Moguncji (813) w punkcie 20 nakazuje kapłanowi ciągle noszenie stuły jako oznaki jego wyróżnienia. A Synod w Triburze (895) orzeka, że jeśli ksiądz podróżował bez stuły i został okradziony, zraniony czy zabity, sprawca tego przestępstwa otrzyma karę zwyczajną, ale jeśli ksiądz miał założoną stułę, wówczas kara dla sprawcy przestępstwa będzie wymierzona potrójnie. Także w X wieku w czasach biskupa Rahtiera z Werony duchowni mający święcenia wyższe mieli

³⁷ Por. tamże, s. 290.

³⁸ Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 195.

³⁹ Por. Marcin z Bragi, *Dzieła*, Kęty 2007, s. 283 (Ad fontes, 6).

⁴⁰ Por. J. Braun, *Die Liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit...*, dz. cyt., s. 136.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. H. Leclercq, *Étole*, art. cyt., kol. 675.

obowiązek noszenia ciągle stuły, a zarazem zapis synodalny napominał, aby nie nosili szat świeckich⁴³.

Ówczesne uchwały synodalne napominały także kapłana, aby podróżował w stule oraz aby ją nosił przez cały czas, także i w nocy, podczas pierwszego roku kapłaństwa⁴⁴.

Symbolika stuły

Izydor z Peluzjum wspomina o ὀθόνη (łac. *lintheum*), które było lekką szatą, jakby ręcznikiem. Szata ta była „znakiem pokory diakonów i przypomnieniem o obmyciu stóp przez Jezusa swoim uczniom”⁴⁵.

Pseudo-German z Paryża opisuje zmianę w symbolice stuły. W jego czasach, gdy diakon zakładał ją na albę, wskazywała ona na możliwość rozumienia boskich misterii, ale w starożytności była oznaką radości tych, którzy ją przywdziewali. Zarazem podkreśla, że stuła jest szatą, której nie używa się w czasie postu, tak jak i nie śpiewa się wówczas alleluja, *sanctus*, prorocत्व, hymnu trzech młodzieńców i pieśni po przejściu Morza Czerwonego⁴⁶.

Amalary z Metz mówi o stule w swoim *Liber officialis*, II, 20. Zaznacza już na wstępie, że używa się jej w czasie służby. Diakon otrzymuje ją od biskupa i ma ją założoną na szyję, przez co jest sługą Ewangelii, a nie przełożonym. Według mistrza alegorii stuła to lekki i słodki ciężar. Tę myśl wyprowadza ze słów Jezusa Chrystusa: „Weźcie moje jarzmo na was” czy też operuje wersetem: „Jarzmo moje jest słodkie, a brzemię lekkie”. W pojęciu „jarzmo” Amalary na podstawie wykładni Hieronima dostrzega Ewangelię. Sama zaś Ewangelia jest lżejsza niż Prawo, gdyż „w Prawie potępia się zabójstwo, a w Ewangelii gniew” czy też

⁴³ Por. *Ratherii, Veronensis episcopi, synodica ad presbyteros*, 11, [w:] *Ratherii, Veronensis episcopi, opera omnia*, accurate J. P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1853, kol. 564 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 136).

⁴⁴ Por. J. Braun, *Die Liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit...*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁵ Cyt. za: M. Righetti, *Manuale di storia liturgica. Introduzione generale*, dz. cyt., t. 1, s. 520.

⁴⁶ Por. *Sancti Germani, Parisiensis episcopi, Expositio Brevis Antiqua Liturgiae Gallicanae in duas epistola digesta*, [w:] *Pelagii II, Joannis III, Benedicti I, Summorum Pontificum, opera omnia* [...], accurate J. P. Migne, Parisiis 1849, kol. 98 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 72).

„w Prawie jest wiele nakazów, co do których Apostoł uczy, że nie można ich wypełnić w całości. W Prawie wymaga się uczynków, które jeśli ktoś by czynił, powinien w nich żyć; w Ewangelii wymaga się woli, która chociaż nie miałyby efektów, to jednak nie powinna być pozbawiona nagrody”. Sama zaś stula sięga aż do kolan, gdyż one zginają się na znak pokory, zgodnie ze słowami: „Uczcie się ode mnie, ponieważ jestem cichy i pokorny sercem”⁴⁷.

Raban Maur w dziele dotyczącym formacji duchowieństwa opisuje także szaty liturgiczne, sposób ich noszenia i symbolikę. *Orarium (stola)* jest piątym elementem ubioru. Mogą ją zakładać tylko ci, którzy zostali delegowani do głoszenia kazań jako głosiciele Chrystusa. Ten strój dobrze współgra z tym specyficznym powierzonym im zadaniem. *Orarium* służy kaznodziejom jako nieustanne napomnienie do służby Słowu i ludowi im powierzonemu. Jest znakiem niosącego zbawienie, który jest wyjątkowo przynaglany do uczęszczania na medytację prawa Bożego. Stula zakrywa szyję i pierś kapłana. W ten sposób szata ta upomina go, aby w sposób nadzwyczaj uważny, z najwyższą racjonalnością przedstawił wszystko to, co mówi, aby i on był zawsze wierny słowom Apostoła: „Będę się modlił duchem, ale będę się też modlił i umysłem; będę śpiewał duchem, będę też śpiewał i umysłem” (1 Kor 14, 15). Następnie: „Usta nasze otwarły się do was, Koryntianie, rozszerzyło się nasze serce” (2 Kor 6, 11). Aby nie doświadczyć szkód, jeśli zdarzy się kaznodziei mówić w sposób impulsywny i irracjonalny, ma skorzystać z doświadczenia Salomona: „Od serca mądrego i usta mądrzeją, przezorność na wargach się mnoży” (Prz 16, 23). I dalej: „Kto ust swych strzeże – strzeże też życia, kto usta rozwiera – zgubi sam siebie” (Prz 13, 3)⁴⁸.

⁴⁷ Por. Amalarius Episcopus, *Liber officialis*, [w:] *Opera liturgica omnia*, edita a I. M. Hanssens, t. 2, Città del Vaticano 1948, s. 242-243 (Studi e Testi, 139).

⁴⁸ Por. B. Rabani Mauri, *Fuldensis abbas et Moguntini archiepiscopi, De clericorum institutione liber primus*, [w:] B. Rabani Mauri, *Fuldensis abbas et Moguntini archiepiscopi, opera omnia*, accurante J. P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1864, kol. 307 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 107).

Modlitwa przy zakładaniu stuły z IX wieku

Sakramentarz z Amiens jako pierwszy podaje nam dwie modlitwy podczas zakładania stuły⁴⁹:

„Przywróć mi, Panie, błagam, szatę nieśmiertelności, którą utraciłem przez sprzeniewierzenie pierwszego rodzica, i ponieważ z tą ozdobą przystąpiłem, chociaż niegodny, do Twojej świętej posługi, dozwól mi zasłużyć na radowanie się nią na wieki. Przez”.

„Szatą radości niech otoczy Pan mój kark i (zachowa mnie)⁵⁰ od wszelkiego zepsucia umysłu i ciała”.

Orarium w Rzymie

Theodor Klauser, analizując liturgię mszy świętej sprawowaną przez biskupa w Rzymie w VIII wieku, zaznacza, że papież nosił pierścień, manipularz, ornat, paliusz i okrycie głowy *camelaucum*. Stuła zaś nie przynależała do papieskich insygniów⁵¹. Ale czy Rzym znał stułę? W IX wieku papież Leon III otrzymał w prezencie od patriarchy Nicefora stuły czy też złote galony. W późniejszych wiekach w wielu głównych kościołach Europy takie stuły były odnotowywane w inwentarzach⁵². Także biografowie papieży Agatona i Stefana III posługiwali się terminem *orarium*, ale aby opisać pontyfikalny paliusz⁵³.

W Rzymie paramenty liturgiczne potrzebne papieżowi do sprawowania liturgii aż do IX wieku były przechowywane w jednym miejscu

⁴⁹ „Redde mihi, Domine, obsecro, stolam immortalitatis quam perdidit in praevocatione primi parentis, et quia cum hoc ornamento accessi, quamvis indignus, ad tuum sanctum ministerium, presta ut cum eo letari merear in perpetuum. Per.”; „Stola iocunditatis circumdet Dominus cervicem meam et ab omni corruptione mentis et corporis” – V. Leroquais, *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens*, „Ephemerides Liturgicae” 41 (1927) nr 5, s. 440; E. Lodi, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum*, Roma 1979, s. 1540.

⁵⁰ W drugiej propozycji modlitwy odmawianej przy zakładaniu stuły brakuje czasownika. Widząc, że w *L'Ordo Missae du sacramentaire d'Amiens* jest sformułowanie w części „memoria sacerdotis”, wymawiane przez kapłana: „et de futuris me custodias, pro sanitate corporis et animae meae”, proponuje się skorzystać z wyżej przytoczonego związku wyrazowego i w miejsce brakującego czasownika wpisać „custodire”, rozumiane jako „zachować” czy „ustrzec”.

⁵¹ Por. T. Klauser, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte...*, dz. cyt., s. 65-66.

⁵² Por. J. Braun, *Die Liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit...*, dz. cyt., s. 140.

⁵³ Por. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1889, przyp. na s. 376.

– była to bazylika Najświętszego Zbawiciela na Lateranie (zwana także Bazyliką św. Jana Ewangelisty i św. Jana Chrzciciela). Pieczę nad nimi miał sam zarządca papieskiego skarbcza. Nominowany przez papieża od 640 roku nosił tytuł *vestiarius sanctae ecclesiae*. Na każdorazową celebrację stacyjną paramenty były przesyłane do wyznaczonego kościoła przez służących pałacu laterańskiego. Po ich użyciu *vestiarius* osobiście opieczętowywał ich zwrot⁵⁴.

W *Ordo Romanus VIII* z IX wieku jest mowa o szatach liturgicznych papieża i innych osób należących do służby liturgicznej. Papież między innymi ubiera się w *orarium*, planetę (ornat) i paliusz. *Orarium* było wówczas wspólną szatą całego rzymskiego duchowieństwa. Nosili ją prezbiterzy, diakoni, subdiakoni, akolici, a także inne stopnie duchowieństwa⁵⁵. Dla Louisa Duchesne wspomniane *orarium* to antyczne *sudarium*, którego nie rozpoznaje jako insygnium. Jego zdaniem z tego *sudarium* z biegiem czasu wyłoniła się, przyjmując szczególną formę, szata używana podczas ceremonii⁵⁶.

W Wiecznym Mieście jako pierwszą wprowadzono stulę diakońską, która była noszona pod dalmatyką. Stula dla prezbitera i biskupa została wprowadzona w późniejszym czasie⁵⁷. Dopiero w X wieku prawnie mogli ją nosić mający święcenia wyższe⁵⁸.

*

Obecny stan wiedzy nie pozwala jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, skąd pochodzi i jak powstało insygnium (czy jak niektórzy wolą część stroju liturgicznego) zwane stulą (łac. *stola*). W historii badań nad tym zagadnieniem uczeni ustalili dwie drogi, które oczywiście w pewnych sprzyjających okolicznościach mogły się skrzyżować i uzupełnić. Pierwsza z nich mówi, że nie sposób określić pochodzenia stuli, natomiast druga, że należy szukać jej początków w antycznych

⁵⁴ Por. S. De Blaauw, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, t. 1, Città del Vaticano 1994, s. 69–70 (Studi e Testi, 355).

⁵⁵ Por. M. Andrieu, *Les Ordines romani du haut moyen age. Les textes. Ordines I–XIII*, t. 2, Louvain 1960, s. 321–322.

⁵⁶ Por. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, dz. cyt., s. 376.

⁵⁷ Por. A. J. Nowowiejski, *Wykład Liturgji Kościoła Katolickiego...*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 196.

⁵⁸ Por. P. Radó, *Enchiridion liturgicum complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges. Iuxta novum codicem rubricarum*, t. 2, Romae 1961, s. 1463.

strojach, nie zapominając, że i one ulegały ewolucji. Niniejsze studium historyczne wskazało, że skrzyżowanie i uzupełnienie się tych dróg zaowocowało formą insygnium zwaną *orarium* (*stola*), identyfikującego tych, którzy przynależą do *ordo sacerdotalis*. Natomiast dopiero po zadomowieniu się insygnium (szaty) w celebracjach liturgicznych określiła się i uwydatniła symbolika, która w pierwszym tysiącleciu Kościoła nie była jednolita.

Kraków

JAROSŁAW A. SUPERSON SAC

Słowa kluczowe

Insygnium, szata, *stola*, *orarium*, stuła, symbolika

Summary

Stola – *orarium* – stole (First Millenary of the Church)

In the ancient culture of Greece, and then of Rome, when describing garments the colloquial term *stola* was used. But amongst many clothes of that time (*stolae*) a beautiful robe stood apart – *stola*, which was usually worn by wealthy matrons and as a result of transformations by men who were on the high-rank of the social hierarchy. Also Vulgate, introducing refined clothes, while at the same time the insignia of the dignity of a given person, used the term *stola*. In the first millennium of the Church stole, which was a garment that belonged to people with major orders, was defined as *orarium* or *stola*. What does the imperial insignia or robes *orarium* (*stola*) originate from? In the article, as an answer to the question, there are presented three hypotheses of Fr. Anthony Nowowiejski, four by Joseph Braun and other opinions of the researchers of the issue. Church in the East and West used these insignia. Only Rome, in the described epoch, did not use *orarium* (*stola*), although it was known. From the teaching of synods we learn about an obligation of wearing the *orarium* (*stola*), the way of wearing it by deacons and priests, the number of used *orarium*, and ornamentation and colouring. From the very beginning, insignia have its own symbolism given by Isidore of Pelusium, Pseudo-Germana from Paris, Amalary of Metz, and Raban Maur. In *The Sacramentary of Amiens* we could find the first prayer at putting the stole on. It appears from the prayer that the stole is the cloak of immortality restored after the sin of the first parent, and the robe of joy, and at the same time a defense against deterioration of the mind and body.

Keywords

Insignia, vestment, *stola*, *orarium*, stole, symbolism

KS. EDWARD STANIEK

Bogu i księdzu Tomaszowi dzięki!¹

Ks. Tomasz Chmura przyszedł na świat 21 grudnia 1937 roku w Choczni. Miało to miejsce tuż przed Bożym Narodzeniem, według ówczesnego kalendarza liturgicznego w dniu św. Tomasza Apostoła. Nic więc dziwnego, że na chrzcie świętym otrzymał imię Tomasz. Jego Patron towarzyszył mu w dniu narodzin, czuwał nad jego powołaniem, bo sam należy do grona Dwunastu, i ostrzył jego krytycyzm. Apostoł Tomasz posiadał go w dużym stopniu, skoro przez osiem dni nie wierzył świadkom zmartwychwstania, tylko czekał na osobiste spotkanie z Mistrzem. Ten rys charakteru, czyli ostry krytycyzm, możemy dostrzec również w postawie Bohatera dnia dzisiejszego księdza prałata Tomasza. Św. Patron czuwał nad jego powołaniem i czuwa do dnia dzisiejszego, skoro ks. Tomasz został wtajemniczony w życie Kościoła, i to na najwyższym pięttrze, bo w Rzymie w bliskim spotkaniu ze sługą Bożym Janem Pawłem II, następcą św. Piotra.

W czasie okupacji, dniach przesiedlenia, jego rodzinne dobra w Choczni zostały skasowane, dom zburzony, a rodzice wyjechali do Lisowa w powiecie Lubliniec. Tam przyszedł na świat jego brat Wiesław, a Tomasz miał udział w jego wychowaniu, ponieważ był starszy od niego o 9 lat. Rodzice w maju 1949 roku wrócili do Choczni i rozpoczęli życie od budowy domu w trudnych warunkach. Tomasz w Lisowie rozpoczął Szkołę Podstawową. Klasę V, VI i VII ukończył w Choczni. Był rok 1951.

Rok później znalazł się w Małym Seminarium Duchownym w Krakowie. Proboszcz z Choczni ks. Bolesław Sarna obawiał się nauki w Liceum

¹ Laudacja wygłoszona podczas walnego zebrania Polskiego Towarzystwa Teologicznego w dniu 23 lutego 2010 roku z okazji wręczenia medalu *Bene Merenti* ks. prał. dr. Tomaszowi Chmurze.

Ogólnokształcącym w Wadowicach z powodu ostrych nacisków ideologicznych. Ojca w 1951 roku nie było stać na opłatę małego seminarium, stąd ta roczna przerwa.

Tomasz miał pełny udział w życiu rodzinnego domu. Łączyło się to z opanowaniem wszystkich umiejętności, łącznie z dojeniem kozy. Nawet przyodziewał chustkę mamy, by koza zgodziła się oddać mu mleko.

Osobiście pamiętam Tomasza Chmurę jeszcze ze szkoły podstawowej, do której uczęszczałem cztery klasy niżej. Był pełen energii i dobrego humoru, lubiany przez wszystkich kolegów i koleżanki. Kiedy jednak poszedł do Małego Seminarium Duchownego, potraktował wszystkie jego przepisy bardzo skrupulatnie i kiedy się zjawił na wakacjach, nie można go było poznać. Pamiętam, jak w kościele parafialnym w czasie świąt i wakacji klękał z mszalikiem (to były jeszcze msze łacińskie) przed ołtarzem Serca Jezusowego i w gronie chłopców modlił się w takim skupieniu, że wszystkich to zastanawiało. Moja mama, która klęczała w ławce blisko niego, stawiała mi go za wzór pobożności i skupienia, niestety dla mnie niedościgły. Pamiętam, że koledzy, gdy w skupieniu klęczał, kłuli go nawet agrafką, a on nawet nie drgnął. Wielu stawiało pytanie, co mu się stało? Gdzie jego humor i pełnia życia? Dorośli to cenili, a dla nas dzieci i młodzieży jeszcze w szkole podstawowej głębsze życie duchowe było tajemnicą.

Egzamin maturalny składał we Wrocławiu w maju 1956 roku w formie eksternistycznej, czyli ze wszystkich przedmiotów. Do egzaminu podeszło wówczas 65 osób. Zdał tylko on, zaliczając każdy z 11 przedmiotów na ocenę bardzo dobrą. To dowód wyjątkowych talentów Tomasza Chmury i jego pracowitości, bo same talenty do takiego zaliczenia nie wystarczają. Odpowiedź na pytanie, czy usiłowano go pozyskać dla komunizmu z braku dokumentów pozostaje tajemnicą.

Przypominam, że okres licealnej nauki Tomasza Chmury przypadł na czasy stalinizmu i ostrego sprzeciwu patriotów wobec niego. Rok ukończenia małego seminarium przeszedł do historii ze słynnym październikiem, w którym patrioci usiłowali dojść do głosu. Po maturze Tomasz Chmura wstąpił do Metropolitalnego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej.

Dom rodzinny był odległy od kościoła parafialnego o godzinę drogi, która prowadziła przez pola. W czasie wakacji i świąt chodził systematycz-

nie. Kiedyś schował buty gumowe pod mostkiem, ale w drodze powrotnej z kościoła już ich nie było. Musiał wstawać wcześniej, by dotrzeć do kościoła. Liturgii eucharystycznej po południu nie było. Wyprawy do kościoła zajmowały mu dziennie kilka godzin. Na szczęście Chocznia miała wówczas proboszcza dużej klasy (był nim ks. Adam Bogucki) i jego troska o kleryka w pewnej mierze łagodziła trudności dalekiego zamieszkania.

Święcenia kapłańskie nasz Bohater otrzymał z rąk wikariusza kapitulnego bpa Karola Wojtyły na Wawelu w roku 1962. Tuż przed święczeniami zmarł bowiem abp Eugeniusz Baziak. Po święceniach podjął rok pracy duszpasterskiej w Liszkach, które zapamiętał na całe życie. To jego radosne spotkanie z ludźmi związanymi z Liszkami: z kapłanami, z siostrami zakonnymi, które tam pracowały, oraz z księżmi, którzy pochodzą z Liszek: późniejszym arcybiskupem częstochowskim Stanisławem Nowakiem oraz z ks. prof. Ignacym Różyckim. Liszki pomogły mu również w pogłębieniu kontaktu z ks. Adamem Boguckim, który w czasie okupacji był wikarym w Liszkach, a następnie proboszczem w Choczni.

Tylko rok trwała radość duszpasterzowania z pozycji wikariusza. Już w roku 1963 ks. Tomasz wrócił do seminarium duchownego w budynku przy ul. Manifestu Lipcowego 4. Był prefektem w latach 1963–1968. Mogę dodać, że brał udział w dyskusjach, aby dopuszczono mnie do święceń w roku 1965, a wątpliwości co do tego było dość sporo. Nie znam jego udziału, ale ostatecznie udzielono mi święceń. Twierdził, że to zasługa rektora ks. Eugeniusza Florkowskiego, a nie jego. Bóg to wie!

Jako dwuletniego kapłana proboszcz w Choczni wysłał go z mszą świętą do kaplicy filialnej w Kaczynie w uroczystość św. Szczepana. Wierni przynieśli owies do poświęcenia. On zapomniał rytuału. Oświadczył, że nie może poświęcić, bo nie ma tekstu. W najbliższą niedzielę byłem w tej kaplicy razem z księdzem wikariuszem. Po mszy świętej w dialogu publicznym mędrzec z Kaczyny zapytał celebhran-
sa, gdzie obecnie pracuje ks. Tomasz Chmura. Ten wyjaśnił, że wrócił do seminarium duchownego. Mędrzec odpowiedział: „I słusznie, musi się doksztacić!”. Po salwie śmiechu w kaplicy mędrzec wyjaśnił nam, jak to było z owym owsem do poświęcenia. Wydarzenie należy do kroniki dobrego humoru w parafii Chocznia.

W roku 1965 ks. Tomasz otrzymał tytuł licencjata teologii w oparciu o rozprawę pt. *Rola dogmatycznych założeń w metodologicznej strukturze teologii moralnej B. Häringa* pisanej pod kierunkiem ks. prof. Ignacego Różyckiego.

Po licencjacie ks. Tomasz został zatrudniony w Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie jako asystent w Katedrze Teologii Moralnej. Nominację podpisał 30 września 1967 roku ks. prof. Eugeniusz Florkowski, dziekan fakultetu.

Cztery lata później w roku 1971 ks. Tomasz obronił doktorat pisany również pod kierunkiem ks. prof. Ignacego Różyckiego Pt. *Rola idei naśladowania Chrystusa w teologii moralnej F. Tillmana*.

Pisanie i obrona doktoratu miały miejsce w ostrych napięciach, ponieważ razem z nim ujawniało się teologiczne środowisko naukowe, które nie akceptowało likwidacji Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Niechętnie spoglądano na pojawienie się uczelni sięgającej do korzeni dzieła założonego przez św. Królową Jadwigę. Zastrzeżenia nie dotyczyły pracy ani egzaminu, lecz sygnalizowały niechęć innych środowisk do odradzania się Wydziału Teologicznego w Krakowie.

Tuż po obronie ks. dr Tomasz został wysłany na Zachód i spędził tam dwa lata, poznając ośrodki teologiczne w Wiedniu, Rzymie, Fryburgu i Lowanium. W latach 1978–1979 był w Waszyngtonie na Katolickim Uniwersytecie Ameryki.

Po powrocie z pierwszego wyjazdu za granicę ks. dr Tomasz został zatrudniony jako wykładowca na Wydziale Teologicznym w Krakowie. Miało to miejsce w roku 1973.

W archiwum odnotowano jego udział w Międzynarodowym Kongresie Teologii Moralnej w Rzymie (7–12 kwietnia 1986) oraz w spotkaniach moralistów w ramach Komisji Episkopatu Polski.

Punkt ciężkości jego pracy na Wydziale Teologicznym był skoncentrowany na wykładach. Taki to był okres na uczelni: słuchaczy dużo, wykładowców mało. Ksiądz dr Tomasz przeżywał to, że co roku musiał przygotowywać nowy materiał do kolejnych wykładów, co utrudniało mu pracę ściśle naukową. Miał przed sobą roboczy tytuł pracy habilitacyjnej *Miłość jako naczelną zasadę we współczesnej teologii moralnej*, ale nie miał czasu, by zabrać się do pisania. Brakowało tego czasu również na publikacje, które są wymagane przy habilitacji. One wprawdzie były, ale brak w nich systematyczności. Chciał, aby wykłady były maksymal-

nie dobrze przygotowane, miał dostęp do publikacji w obcych językach. To, co przekazywał, było na wysokim poziomie, ale niewiele czasu i sił zostawało dla pracy naukowej dokumentowanej w formie druku.

Był pierwszym sekretarzem Rady Wydziału Teologicznego po jego odnowieniu. Przez szereg lat był szefem Archidiecezjalnej Komisji Egzaminacyjnej dającej uprawnienia do spowiedzi i kierownikiem studium dla młodych kapłanów mających na uwadze jurysdykcję.

Wymienię kilka z jego publikacji, których wartość nie podlega dyskusji: *Kult liturgiczny św. Floriana w Krakowie w połowie XIV wieku*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4 (1984); *Ksiądz Profesor Ignacy Różycki. W 10 rocznicę śmierci*, „Analecta Cracoviensia” 25 (1993); *Z Raby Wyżnej przez Kraków na Watykan. Curriculum vitae Księdza Biskupa Stanisława Dziwisz*, „Analecta Cracoviensia” 30–31 (1998–1999); *Miejsce sakramentu pokuty w strukturze Bożego dzieła miłosierdzia*, [w:] *Święto miłosierdzia Bożego*, Kraków 1996, s. 71–99. Opracował hasło Ignacy Różycki w *Polskim słowniku biograficznym*. Do tego należy dodać szereg referatów, jakie wygłaszał na spotkaniach naukowych. Miał udział w tłumaczeniu tekstów Soboru Watykańskiego II oraz innych dokumentów Kościoła. Wiele czasu poświęcił pracy cenzora.

Uczelni zależało na wykładowcy, który przez kilkanaście lat dźwigał odpowiedzialność za przekaz teologii moralnej. Pomocników miał niewielu. Problemów zaś teologii moralnej było coraz więcej i stawiano je często. Ks. Tomasz był na posterunku i podejmował pytania, odpowiadając wyjątkowo precyzyjnie.

Pamiętam, jak kiedyś postawiono mu pytanie, a on odpowiedział na nie, przytaczając opinie św. Tomasza, św. Alfonsa Liguori, Noldina, Tillmana, Häringa... Słuchacze postawili pytanie kolejne: „A ksiądz profesor którą z tych opinii uznaje za najlepszą?”. Zastanowił się i spokojnie odpowiedział: „Nie wiem”. Uśmiech poszedł po sali. W teologii moralnej takie podejście do problematyki jest wyjątkowo trudne. Nie jest łatwo mieć własne zdanie wobec takich autorytetów. Trzeba brać odpowiedzialność za każde sformułowanie. Posiadanie obszernej wiedzy nie zawsze ułatwia precyzowanie własnych spojrzeń.

Ks. Tomasz został zatrudniony na uczelni jako asystent 1 października 1967 roku, a od 1973 roku jako adiunkt. Prowadził seminarium naukowe i w samym roku 1987 doprowadził siedmiu alumnów do magisterium.

Utrudzony wykładami został jeszcze dotknięty poważną chorobą i przez całe lata co tydzień chodził na badania do lekarza. Pojawiła się dodatkowa trudność w oddaniu się pracy naukowej w sensie ścisłym. Doszło nawet do tego, że w roku 1992 znalazł się w szpitalu i musiał przerwać wykłady. Po kilku miesiącach wrócił do nich. Już w roku następnym (1993) przeszedł na rentę, a mimo to był nadal zatrudniony na uczelni. Zwolniony z pracy został dokładnie w 65. rocznicę urodzin 21 grudnia 2003 roku.

Odnaczenia kościelne: EC (1975), rakieta i mantolet (1991); kanonik penitencjarz w Kapitułe Kolegiackiej św. Anny w Krakowie (wigilia Bożego Narodzenia 1994); kapelan Ojca Świętego (23 marca 2001); prałat honorowy (10 września 2009).

Duszpasterstwo prowadził głównie przy kościele Felicjanek przy ul. Smoleńsk 6 w Krakowie. Tam celebrował msze święte do chwili obecnej i tam czuwa w konfesjonale. Ten kościół obok Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie był miejscem naszego codziennego spotkania. Byłem przez pewien czas rektorem tego kościoła i muszę powiedzieć, że nasza współpraca była piękna przez to, że mogłem polegać na ks. Tomaszu w każdej sytuacji i zawsze był niezawodny. Mocniej ufałem jemu niż sobie. To się prawie nie zdarza. Przecież to długie lata. Za tę jego odpowiedzialność i solidność pragnę mu podziękować.

Jest to jeden z pierwszych rysów jego charakteru: pełna odpowiedzialność za słowa i podjęte zadania. Drugim rysem są wyjątkowo duże zdolności. Już wspominałem, w jaki sposób ujawniło się to w dniach matury we Wrocławiu. Przypomnę jeszcze, że kiedyś poprosiłem go o przekład niewielkiego tekstu z niemieckiego. Zrobił to dokładnie i podał czternaście możliwości interpretacji. Byłem zaskoczony. Całkiem przypadkowo przyszła do mnie profesorka germanistyki z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Podałem jej ten tekst i poprosiłem o zdanie. Przeczytała bardzo uważnie i powiedziała: „Można obchodzić złoty jubileusz pracy na uczelni i nie spotkać takiego ucznia”. Przed takimi zdolnościami należy z szacunkiem schylić głowę.

Trzecim rysem portretu ks. Tomasza jest jego wyjątkowa dyskrecja. Mimo że wie bardzo wiele, mówi tylko to, co jest konieczne. Ta dyskrecja jedna mu przyjaciół i w dużej mierze była kartą otwierającą mu wstęp do Watykanu w czasach pontyfikatu Jan Pawła II. On tam był potrzebny.

Tak Opatrzność korzystała z jego możliwości. Myślę, że znacznie więcej miałby tu do powiedzenia kard. Stanisław Dziwisz.

Kolejnym rysem portretu jest jego duchowy kręgosłup. On może przebywać w różnych środowiskach przez całe lata, ale nie zrezygnuje z swej wewnętrznej postawy. To jest oparte o ów krytycyzm, o którym wspomniałem przy okazji św. Tomasza Apostoła. Taki stopień krytycyzmu jest otoczony wielkim szacunkiem, ale też tworzy dystans wobec wszystkich uległych, a takich na ziemi jest o wiele więcej niż trwających w nieugięty sposób przy poznanej prawdzie. Proszę wybaczyć, że i to powiem, iż ta jego postawa zawsze mi imponowała i w dużej mierze decydowała o wielkim autorytecie, jaki posiadał i posiada w moich oczach. Był dla mnie wzorem kapłana oddanego Bogu, budującego życie na umiłowaniu prawdy.

Na zakończenie wyznaję, że mimo iż jestem już na emeryturze, nie opanowałem metody śpiewania pieśni pochwalnych. Ks. Tomasz mi to wybacz. Moje słowa traktuję jako wyraz wielkiego dziękczynienia Bogu za ks. Tomasza i ks. Tomaszowi za jego wielki wkład w bogactwo środowiska teologicznego i duszpasterskiego w Krakowie. Może mnie – jeśli zechce – wpisać na listę swoich wdzięcznych uczniów. Uważam się za najstarszego z nich, gdyż byłem nim już w szkole podstawowej.

Życzę, by jego dyskretna praca w kurii na zapleczu wspierała naszego arcybiskupa metropolitę jeszcze przez wiele lat.

Kraków

KS. EDWARD STANIEK

KS. WALDEMAR RAKOCY CM, *Święty Łukasz wobec niewiary Izraela – krytyka i nadzieja*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2006, 284 s. (Rozprawy i Studia Biblijne, 24)

Temat książki lubelskiego biblisty jest bardzo ważny zarówno dla zrozumienia sytuacji, w której działał Jezus i powstawały pisma przekazujące Jego życie i naukę, jak też dla współczesnego dialogu z judaizmem, który powinien opierać się na coraz głębszym wzajemnym zrozumieniu i odrzuceniu dawnych uprzedzeń.

Rozprawa składa się z dwóch części poprzedzonych wprowadzeniem i pierwszym rozdziałem, w którym postawione jest pytanie, czy można uważać upadek i powstanie Izraela za programowy temat Łukasowego dwudziela? Autor omawia jego znaczenie na podstawie tekstów z początków Ewangelii: Łk 2, 34b–35 (proroctwo Symeona: „Przeznaczony na upadek i powstanie wielu w Izraelu” oraz zapowiedź cierpienia matki Jezusa) i 4, 16–30 (przeznaczenie Izraela w wystąpieniu Jezusa w Nazarecie jako model relacji Żydów do Jezusa w obu księgach).

Część pierwsza omawia problematykę upadku Izraela. Składa się z dwóch rozdziałów. Pierwszy (a drugi w książce) to analiza krytyki niewiary Izraela w Łk i Dz ze zwróceniem uwagi na brak przekonania Żydów o konieczności zmiany życia przez przyjęcie Ewangelii (Łk 3, 7–9; 13, 22–30), brak dobrej woli w rozpoznawaniu czasu zbawienia (Łk 7, 31–35; por. 7, 9; 10, 13–15; 11, 29–32; por. Dz 2, 40; Łk 12, 54–56; Łk 13, 34–35; por. 19, 41–44; 17, 11–19; por. 7, 9), odpowiedzialność za śmierć Jezusa i odrzucenie zbawienia, jakie głosi Kościół (Dz 3, 13–15; por. Łk 23, 17–25; Dz 2, 23; 7, 51–53).

Cenne jest studium porównawcze Dz i Łk z tekstami Pawłowymi w następnym rozdziale, gdzie autor omawia 2 Kor 3, 14–15 („otępienie umysłów”, czyli brak dobrej woli w zrozumieniu objawienia Starego Przymierza); Rz 9, 30–12, 3. 14–21 (zawiniona niewiara Izraela – uporczywe trwanie przy własnej koncepcji zbawienia) i 1 Tes 2, 13–16 (utrudnianie wypełniania zbawczego planu Boga względem ludzkości).

Już sama struktura pracy pokazuje optymistyczny charakter rozważań: część druga o powstaniu Izraela jest obszerniejsza od pierwszej, zawiera trzy rozdziały, mieści się na przeszło 130 stronach, podczas gdy pierwsza omawia upadek na osiemdziesięciu kilku.

Rozdział 4 poświęcony jest nadziei Izraela w obliczu wyczekiwanego zbawienia przejawiającej się w wierze w zmartwychwstanie umarłych. Najobszerniejszy w rozprawie rozdział 5 omawia nadzieję na powstanie Izraela w obliczu odrzucenia Mesjasza na podstawie perykopy o nieurodzajnym drzewie figowym (Łk 13, 6–9), tekstów mówiących o stanie nieświadomości Izraela (Łk 23, 34; Dz 3, 17), słów z drugiej mowy św. Piotra o „dniach ochłody” i posłaniu przez Boga Izraelowi Mesjasza (Dz 3, 19–21) oraz rozdziałów wyrażających nadzieję na wskrzeszenie umarłych jako centralną doktrynę judaizmu (Dz 21–28).

Ostatni rozdział pracy kończący część drugą, podobnie jak kończący część pierwszą rozdział 3, jest studium porównawczym nauki Łk i Dz oraz pism Pawłowych na temat nadziei na powstanie Izraela. Autor omawia Rz 11, 11–32 o przeznaczeniu całego Izraela do zbawienia oraz 2 Kor 3, 14c. 16 o zrozumieniu Starego Przymierza „w Chrystusie”.

W obszernej bibliografii autor zamieścił wiele pozycji w różnych językach, co świadczy o znajomości literatury i rozległych oraz głębokich podstawach do zajęcia własnego stanowiska w odniesieniu do omawianych zagadnień.

Pracę uzupełnia streszczenie w języku angielskim, które pozwoli odbiorcom z innych krajów poznać główne myśli zawarte w dziele.

Pokazana w rozprawie naukowa rzetelność w przeprowadzaniu egzegezy oraz omawianiu teologicznego znaczenia tekstów budzi wysokie uznanie. Autor umiejętnie stosuje metody pracy naukowej właściwe współczesnym naukom biblijnym. Temat jego rozważań pozwala zrozumieć zarówno sytuację Kościoła w czasach powstawania badanych tekstów, jak też ich znaczenie dzisiaj, szczególnie w związku z dialogiem z judaizmem stanowiącym ważne zadanie Kościoła.

BRANISLAV KL'USKA, *Uczeń ikoną Chrystusa. Studium egzegetyczno-teologiczne Mowy pożegnalnej* J 13, 31-16, 33, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, 439 s. (Studia Biblica Lubliniensia, 3)

Obszerna paca doktorska słowackiego uczonego to poważne opracowanie na temat mowy pożegnalnej wzbogacające polskojęzyczną literaturę z dziedziny nauk biblijnych. Omawiany obszerny fragment Ewangelii św. Jana stanowi bardzo ważną jej część poruszającą wiele istotnych problemów religijnych. Autor koncentruje się na temacie ucznia Jezusa jako Jego ikony (obrazu), podobnie jak Jezus – Wcielony Syn Boży jest doskonałym obrazem Ojca.

We wstępie autor określa cel i przedmiot badań, nawiązując do encykliki *Redemptor hominis* Jana Pawła II, w której papież pisze, że człowiek, chcąc się zrozumieć do końca, musi przybliżyć się do Chrystusa. Omawia także publikacje na temat, który zamierza rozwinąć, oraz opracowania mowy pożegnalnej.

Pierwszy rozdział poświęca mowie pożegnalnej w świetle badań historyczno-literackich, analizuje jej kontekst, ułożenie w strukturze czwartej Ewangelii, jej granice w ramach sekcji J 13–17 oraz kompozycję, ustosunkowując się do koncepcji różnych wybitnych komentatorów. Analizuje gatunek literacki badanego tekstu, określa cechy „mowy pożegnalnej” w oparciu o odpowiednie teksty Starego Testamentu i apokryfów oraz literatury grecko-rzymskiej. Mówi o trzech etapach kształtowania się mowy pożegnalnej odpowiadających trzem etapom rozwoju wspólnoty Janowej i trzem etapom rozwoju ucznia.

Rozdział II zatytułowany *Uczeń w sytuacji odejścia Jezusa* to analiza egzegetyczna J 13, 31–14, 31 poprzedzona krytycznym ustaleniem tekstu, podaniem jego tłumaczenia oraz określeniem struktury literackiej. Poszczególne partie tego rozdziału noszą tytuły: *Odejście Jezusa momentem chwały Syna i Ojca oraz momentem opuszczenia ucznia* (J 13, 31–38); *Pielgrzymka Jezusa do domu Ojca – miejsca jedności Chrystusa z uczniem* (J 14, 1–3); *Uczeń poprzez wiarę rozpoznaje Jezusa jako drogę prowadzącą do domu Ojca* (J 14, 4–14) z ekskursem poświęconym analizie formuły $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$; *Uczeń dzięki miłości staje się przybytkiem powracającego Jezusa* (J 14, 15–27ab); *Uczeń w wierze i miłości raduje się, że miłujący Syn pełni przykazanie Ojca* (J 14, 27c–31).

W rozdziale III *Uczeń zjednoczony z Jezusem* (J 15,1–16,4a) autor podobnie zaczyna od krytycznego ustalenia tekstu, podania tłumaczenia, omówienia struktury literackiej i określenia gatunku literackiego J 1, 1–8 jako alegorii z kilkoma dosłownymi odniesieniami leksykalnymi, by potem przedstawić analizę kolejnych partii: *Wspólnota ucznia z Chrystusem* (J 15, 1–11); *Miłość ucznia jako znak wybrania przez Chrystusa* (J 15,12–17); *Uczeń wobec nienawiści świata* (J 15, 18–27) z ekskursem *Znaczenie rzeczownika κόσμος w Czwartej Ewangelii*; *Wierność ucznia Chrystusowi w czasie prześladowań* (J 16, 1–4a).

Rozdział IV *Popaschalna egzystencja ucznia* (J 16, 4b–33) również na początku zawiera krytyczne ustalenie i tłumaczenie tekstu, określenie jego struktury literackiej, a następnie analizę kolejnych części: *Odejście Jezusa i jego skutki dla uczniów* (J 16, 4b–7) z ekskursem *Duch Paraklet i jego funkcja w Mowach pożegnalnych*; *Egzystencja ucznia w obecności Parakleta* (J 16, 8–15); *Egzystencja ucznia wypełniona smutkiem i jej przemiana na egzystencję wypełnioną radością* (J 16, 16–24); „Godzina” końcem ziemskiej egzystencji Jezusa i początkiem eschatologicznej egzystencji ucznia (J 16, 25–33).

Ostatni rozdział V nosi tytuł *Uczeń uobecnieniem tajemnicy Chrystusa* i zawiera następujące punkty: *Wiarą przemienia człowieka w ucznia Chrystusa*; *Miłość Chrystusa źródłem miłości ucznia*; *Zjednoczenie z Chrystusem udziałem w jedności Ojca, Syna i Ducha Prawdy*; *Uczeń wykonuje dzieło Chrystusa*; *Dawanie świadectwa o Chrystusie Świadku Prawdy*; *Świat adresatem misji Chrystusa i ucznia*; „*Uczeń umiłowany*” doskonałą ikoną Chrystusa.

W zakończeniu autor podsumowuje w trzynastu punktach treść rozprawy.

Praca budzi uznanie kompetencją autora, sumienną analizą tekstu, dobrym wykorzystaniem literatury. Poziom i objętość tekstu znacznie przekracza to, co spotyka się zwykle w pracach doktorskich, a nawet wiele prac habilitacyjnych i książek profesorskich prezentuje się skromnie. Trzy ekskursy są wartościowymi opracowaniami ważnych tematów. Rozprawa napisana jest pięknym polskim językiem, co zasługuje na szczególne podkreślenie, ponieważ autor nie jest Polakiem. Drobne zastrzeżenia można mieć do niekonsekwencji w stosowaniu wielkich liter w zaimkach odnoszących się do Boga, Jezusa, Ducha Świętego (nawet w tym samym zdaniu lub wersecie tłumaczenia biblijnego, np. na s. 208 i 409). Jednak konsekwencję w tej dziedzinie w polskich pracach spotyka się rzadko, również dawniejszym wydaniom Biblii Ty-

sięclecia można pod tym względem postawić słuszny zarzut. Podobne niekonsekwencje występują w innych wyrażeniach, np. „Osoby Boskie” są pisane prawidłowo wielkimi literami m.in. na s. 358, 365, 373, 387, niestety w innych miejscach pracy często małymi; sformułowanie „Ojcowie Kościoła” ma na s. 120–121 trzy różne formy pisowni: „Ojcowie Kościoła”, „ojcowie Kościoła” oraz „Ojcowie kościoła”. Są to jednak drobne niedociągnięcia bardzo wartościowej pracy.

Można mieć nadzieję, że autor nadal będzie się pięknie rozwijał i że jego publikacje będą również tłumaczone na nasz język.

Kraków

TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

