

ks. Jan D. Szczurek

TEOLOGIA KAPŁAŃSTWA W UJĘCIU INTEGRALNYM

Interpretacje



Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym

KS. JAN D. SZCZUREK

Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym

Interpretacje

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2024

Recenzja wydawnicza

ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź

Korekta

Patrycja Klempas

Projekt okładki

Piotr Pielach

Na okładce

Jaume Huguet, *Ostatnia wieczerza*, XV wiek

Publikacja finansowana z subwencji
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie


Copyright © 2024 by Jan D. Szczurek

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



ISBN 978-83-8370-040-3 (druk)

ISBN 978-83-8370-041-0 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700410>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Wprowadzenie

Czy Kościół potrzebuje księży? To pytanie zadają sobie nie tylko teologowie katoliccy, lecz także osoby spoza Kościoła, które z różnych powodów interesują się jego sprawami. Jest ono także tytułem publikacji niedawno udostępnionej polskiemu czytelnikowi¹. Dla niektórych osób odpowiedź – nawet bez zaglądnania do wspomnianego tekstu – może wydać się w oczywisty sposób negatywna. To przypuszczenie opiera się na opinii pewnego niemieckiego eseisty, cytowanego przez Gisberta Greshake’a: „Są to ludzie, którzy nie podlegają obowiązkowi służby wojskowej, nie powinni utrzymywać kontaktów z drugą płcią, [...] nie mają pojęcia o żadnym cywilnym zawodzie; ci właśnie ludzie są powołani do udzielania porad i dopomagania innym w ich życiowych potrzebach i duchowych trudnościach”. Greshake zacytował tę opinię, aby pokazać, jak postrzegani są duchowni i z jakim wyzwaniem musi się mierzyć współczesny kapłan².

¹ M. Ebner, *Czy Kościół potrzebuje księży? Perspektywa biblijna*, przekł. A. Ziernicki, Kraków: Wydawnictwo WAM 2024; M. Ebner, *Braucht die katholische Kirche Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament*, Würzburg: Echter Verlag 2022.

² G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2010, s. 9; por. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie, pastorale Praxis, spiritualität*, Freiburg–Basel–Wien 2000, wyd. 2.

Jednym z najczęściej poruszanych problemów z zakresu teologii kapłaństwa jest celibat traktowany jako „znak eschatologiczny”. Przez niektórych jest on jednak uznawany za przejaw „skostniałego prawa”, symbol bez znaczenia albo „oścień tkwiący w ciele”. Oznacza to, że znaczenie celibatu (beżzenności) przestało być rozumiane. Jeśli to prawda, należy na nowo wyjaśnić jego wartość, ponieważ ten znak jest związany z sakramentem święceń, a w jego strukturze znajduje się słowo, które to objaśnia. Stąd trafną sugestią Greshake’a jest to, by tę sytuację potraktować jako „poważne wyzwanie dla głoszenia słowa i dla katechezy”³. Jeśli kryzys znaku beżzenności jest pochodną kryzysu kapłaństwa w ogóle, to najskuteczniejszym środkiem zaradczym jest objaśnianie jego natury zgodnie z tym, co zostało nam przekazane w słowie Bożym i Tradycji Kościoła. Ponieważ należy ono do głównych zadań teologii, celem tego studium jest przypomnienie oraz interpretowanie nauki Kościoła i teologii na temat kapłaństwa.

Zadanie to polega na ukazaniu wybranych rozwiązań, wyjaśnień i opinii dotyczących zarówno aktualnych, jak i zapomnianych zagadnień z zakresu teologii kapłaństwa. Jest ono kontynuacją dwóch poprzednich studiów poświęconych teologii kapłaństwa, a dotyczących jej podstaw biblijnych oraz rozwoju nauki Kościoła o kapłaństwie szeroko pojętym („naturalnym”, wspólnym, służebnym)⁴.

Przedmiot i cel studium – wskazanie podstawowych prawd o kapłaństwie, w związku z którymi pojawiły się zagadnienia szczegółowe, wymagające wyjaśnienia – determinują jego strukturę. Zakres analiz obejmuje cztery obszary: natura kapłaństwa wspólnego wraz z kapłaństwem zwanym naturalnym (polegającym na oddawaniu

³ Por. G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 419.

⁴ Por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Podstawy biblijne*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2021, <https://doi.org/10.15633/9788363241254>; J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Rozwój nauki Kościoła*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2023, <https://doi.org/10.15633/9788374389259>.

zczi Bogu jako Stwórcy przez istoty rozumne i nierozumne, gdzie motywem kultu jest harmonia i piękno stworzenia); miejsce kapłaństwa w dziele zbawczym i w teologii z podkreśleniem nowości kapłaństwa Chrystusowego; ontologiczny i egzystencjalny wymiar tego kapłaństwa (prezbiterat i episkopat); oraz natura posługi kapłańskiej wraz z kwestią diakonatu i pośrednictwa. Jest to oczywiście problematyka teologii dogmatycznej; zagadnienia z zakresu teologii moralnej i teologii duchowości nie zostały tu uwzględnione.

Metodą interpretacji jest hermeneutyka ciągłości i nowości, która charakteryzuje się poszanowaniem Tradycji, ale pozostaje otwarta na rozwój. Jest zdolna do przyjęcia i zharmonizowania nowych rozwiązań problemów teologicznych z uwzględnieniem zasady wynikającej z logionu Chrystusa o ojcu rodziny, „który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52). Teologia kapłaństwa korzysta bowiem z wielu rzeczy „starych” – zaczerpniętych ze Starego Testamentu – i harmonizuje je z Nowym Testamentem. Jednak uwzględnia także nowości wynikające z rozwoju postrzegania Objawienia (np. szerokie rozumienie kapłaństwa) albo ze zmienionych okoliczności historycznych (np. dowartościowanie kapłaństwa wspólnego).

Oprócz tego warto zwrócić uwagę na metodę oceniania poszczególnych interpretacji. Podstawowym kryterium jest zgodność z Tradycją, wtórnym – wewnętrzną spójność takiej interpretacji. Zalicza się do tego m.in. próba „przesunięcia” diakonatu na poziom kapłaństwa wspólnego.

Kryterium wewnętrznej spójności odnosi się także do terminologii teologii kapłaństwa. Dotyczy to głównie zamiennego używania terminów „prezbiter” i „kapłan” oraz pojęć pochodnych, typu „prezbiterat” lub „kapłaństwo”. To zjawisko pojawiło się w tłumaczeniach łacińskich tekstów źródłowych na język polski, ale nie tylko.

Dla czytelnika poszukującego nowości interesująca może być idea „kapłana bezwiednego”, zaproponowana przez Cypriana Kamila Norwida. Stanowi ona element wspomnianego wyżej kapłaństwa

naturalnego. Inną koncepcją tego typu może być kwestia kapłaństwa Maryi jako wzoru dla kapłaństwa kobiet.

W tym studium – podobnie jak w obu poprzednich opracowaniach – przewodnikiem jest profesor Jean Galot SI – wierny Tradycji, głęboko sięgający do źródeł oraz skrupulatnie stosujący hermeneutykę ciągłości i nowości. Jego interpretacje źródeł oraz oceny innych analiz są inspirujące i pomimo upływu czasu pozostają owym ewangelicznym skarbem ojca rodziny.

Mam nadzieję, że to studium pomoże Czytelnikowi odnaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania, związane nie tylko z teologią kapłaństwa, lecz także z osobistą realizacją kapłaństwa Chrystusowego, w którym uczestniczy na mocy sakramentu chrztu św., bierzmowania bądź na mocy święceń.

I. Natura kapłaństwa wspólnego

A. Homo capax sacerdotii

1. Kapłaństwo „naturalne”

Protologia, jako subdyscyplina teologii dogmatycznej, bada motyw i cel stworzenia poprzez szukanie odpowiedzi na pytania: „Dlaczego Bóg stworzył (wszech)świat aktem swej absolutnie wolnej woli?” oraz „Po co go stworzył?”. Objawienie Boże nie udziela jednoznacznych odpowiedzi na te pytania, dlatego szukamy ich w całokształcie nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który – korzystając z opieki Ducha Świętego – wyjaśnia, że Bóg stworzył świat z własnej dobroci⁵. Miłość absolutnego Dobra, Trójjedynego Boga, była ostatecznym motywem stworzenia świata duchowego i materialnego. W ten sposób Kościół podkreśla niczym nieograniczoną wolność Boga Stwórcy w dziele stworzenia. Innymi słowy, aktem absolutnie wolnej woli Bóg postanowił wyrazić swoją dobroć na zewnątrz (*ad extra*) swej trynitarnej jedności (*communio*), obdarzając istnieniem byty, którym sam nadał naturę (istotę), i sposób, w jaki odzwierciedlają doskonałość Jego natury. Takie powołanie do istnienia natury, uprzednio nieistniejącej w żadnej postaci, nazywamy stworzeniem z niczego (*ex nihilo*).

⁵ Sobór Watykański I, Konstytucja o wierze katolickiej *Dei Filius*, 4.

Objawienie Boże już w Starym Testamencie mówi, że „Wszystko celowo uczynił Pan” (Prz 16, 4). Z biblijnego opisu stworzenia wynika, że głównym celem stworzenia jest dobro: „Bóg, widząc, że światłość jest dobra (LXX: ὅτι καλό), oddzielił ją” (Rdz 1, 4; por. 1, 10. 12. 18. 21. 25). Każde pojedyncze stworzenie jest więc dobre, a wszystkie są harmonijnie ze sobą współistniejące i współdziałające, a więc bardzo dobre: „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre (דָּבָר טוֹב *tôb me’ôd*; LXX: καλὰ λίαν)” (Rdz 1, 31). Są więc zdolne do istnienia na chwałę Bożą, co wyraża m.in. kierowane do nich wołanie Psalmisty: „Chwalcie Go (יְהַלְלוּהוּ *halelûhû*; LXX: αἰνεῖτε), słońce i księżycu, chwalcie Go, wszystkie gwiazdy świecące” (Ps 148, 3); oraz Azariasza i jego towarzyszy w piecu ognistym: „Słońce i księżycu, błogosławcie (εὐλογεῖτε) Pana, chwalcie i wywyższajcie (ὕμνετε καὶ ὑπερψοῦτε) Go na wieki!” (Dn 3, 62)⁶. Zwieńczeniem tego uwielbienia i wywyższania Boga jest kult oddawany Mu przez ludzi. Pieśń Azariasza wzywa do tego samego także kapłanów, wszystkich sług Bożych, sprawiedliwych, świętych i ludzi pokornego serca: „Kapłani Pańscy, błogosławcie Pana [...], chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!” (Dn 3, 84. 87).

Na początku stworzenia pojawiają się wspaniałe Boże dzieła, lecz na końcu ich piękno staje się jeszcze bardziej niezwykle: „Dzieła Twoje są wielkie i godne podziwu (μεγάλα καὶ θαυμαστά), Panie, Boże wszechwładny!” (Ap 15, 3). W ten sposób Trójjedyne Bóg objawia swoją chwałę. Dlatego też jeden z apokaliptycznych aniołów woła: „Ułękniście się Boga i dajcie Mu chwałę (δότε αὐτῷ δόξαν), bo godzina sądu Jego nadeszła. Oddajcie pokłon (προσκυνήσατε) Temu, co niebo uczynił i ziemię, i morze” (Ap 14, 7). To oddawanie

⁶ To wezwanie jest częścią hymnu uwielbienia składającego się z dwóch litanii: pierwsza (w. 52–56) jest doksologią, druga (w. 57–87) – wezwaniem skierowanym do wszystkich Bożych stworzeń, by Go wielbiły. Jest ona dłuższa od litanii z Psalmu 148. Motywem uwielbienia jest ocalenie sprawiedliwych podobnie jak w Syr 51, 12 (w wersji hebrajskiej); por. L. F. Hartman, A. A. Di Lella, *Daniel*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 412.

czci i chwały jest wyrazem kultu niebieskiego sprawowanego przez zbawionych wobec Zasiadającego na tronie i Baranka: „Baranek zabity jest godzien (ἄξιον) wziąć potęgę (τὴν δύναμιν) i bogactwo, i mądrość, i moc, i cześć, i chwałę (δόξαν), i błogosławieństwo” (Ap 5, 12). Barankowi przysługuje tak zaszczytna godność, bo właśnie On nabył (ἠγόρασεν) „Bogu krwią [swoją] ludzi” i uczynił „ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami” (Ap 5, 9–10). Reasumując rozwój czci oddawanej Bogu przez stworzenia, warto podkreślić, że kresem tego rozwoju jest oddawanie czci i chwały przez lud kapłański, zdolny do takiego aktu dzięki ofierze Baranka. Ta zdolność świadomego, dobrowolnego i pięknego uwielbiania Boga jest już wpisana w naturę człowieka, która stanowi część ogromnego (wszech) świata, poświadczającego swym istnieniem chwałę Boga Stwórcy.

Wspomniane objawienia umożliwiły teologii wypracowanie systematycznych rozróżnień dotyczących celu stworzenia. Klasyczna teologia dogmatyczna wskazuje na dwa jego rodzaje: obiektywny (pierwotny) oraz wtórny. Obiektywnym celem stworzenia jest objawienie Bożej doskonałości i wynikające z tego uwielbienie Stwórcy. To uwielbienie, które Bóg otrzymuje od stworzeń, jest nazywane chwałą zewnętrzną (*gloria externa*). Przybiera ona postać chwały obiektywnej (*gloria obiectiva*) lub chwały wyraźnej (*gloria formalis*). Chwałą obiektywną Boga Stwórcy jest samo istnienie każdego stworzenia, ponieważ przez akt stwórczy w stwarzanej naturze odzwierciedlone są doskonałości Stwórcy odpowiednio do Jego postanowienia, w jakiej mierze oraz które z nich mają jej zostać nadane. Dlatego Psalmista stwierdza, że „Niebiosa głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza” (Ps 19, 2; por. Ps 148; Dn 3, 52–57). Podobnie mówi św. Paweł: „Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego (εἰς αὐτὸν)⁷ jest wszystko. Jemu chwała

⁷ Przyimek εἰς z dopełniaczem wskazuje na cel lub rezultat jakiegoś działania; por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 1995, nr 1513 (4).

na wieki! Amen” (Rz 11, 36)⁸. Natomiast chwałę wyraźną jest ta oddawana Bogu przez stworzenia rozumne i wolne, które poznają Bożą doskonałość i w pełni ją uznają⁹. Przykładem takiej chwały są Psalm 147–150, a szczególnie Psalm 146, który jako hymn pochwalny wyraża także wdzięczność Bogu za jego opiekę nad człowiekiem: „On wiary dochowuje na wieki, daje prawo uciśnionym i daje chleb głodnym. Pan uwalnia jeńców” (Ps 146, 6–7). Opieka obejmuje także szczególne interwencje w postaci cudownego uzdrawiania: „Pan przywraca wzrok niewidomym” (Ps 146, 8)¹⁰. To wszystko wyzwała w człowieku radosne uniesienie oraz wdzięczność, które w odpowiednim momencie, szczególnie po ukończeniu dzieła zbawienia, stają się okazją do oddawania chwały Bogu. To dokonuje się zaś na wezwanie wspomnianego wyżej apokaliptycznego anioła: „Ulęknijcie się Boga i dajcie Mu chwałę” (Ap 14, 7). Odpowiedzią chrześcijan na to wezwanie jest codzienne wołanie: „święć się imię Twoje” z *Ojciec nasz*, wyrażające pragnienie, by wszyscy ludzie oddali Bogu wyraźną cześć i chwałę (*gloria formalis*).

Wtórny cel aktu stworzenia jest przekazywanie dobra powstałym bytom, a szczególnie daru świętości bytom rozumnym

⁸ Jest to Pawłowa doksologia skierowana do Boga (Ojca) jako Stwórcy, Fundamentu i Celu wszechświata. Przyimki wskazują na Boga jako: ἐκ – na „początek”, διὰ (z dopełniaczem) – na „sprawcę” działania lub stanu, a εἰς (z biernikiem) – na „kres” lub „cel”. Doksologia wyraża absolutną zależność wszelkiego stworzenia od Boga; por. J. A. Fitzmyer, *The Letter to the Romans*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, dz. cyt., s. 111.

⁹ L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1981, wyd. 10, s. 99. Ott przytacza sformułowany przez Kartezjusza, Hermasa i Güntera zarzut, polegający na tym, że jeśli Bóg stwarza świat dla własnej chwały, jest to egoizm godny potępienia. Ott odpowiada, że żadne stworzenie nie jest w stanie powiększyć doskonałości i szczęścia Boga, a poza tym czynności Boga jako najwyższego dobra z konieczności muszą być skierowane na najwyższe dobro, którym jest On sam. Dlatego wspomniany zarzut jest bezpodstawny; por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁰ Jest to równocześnie nawiązanie do objawionej nauki o opatrności Bożej, której działania w świecie wzbudzają u człowieka podziw i napawają go nadzieją. Por. J. D. Szczurek, *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*, Kraków: Wydawnictwo AA 2013.

i wolnym. W biblijnym opisie stworzenia bytów nierozumnych czytamy, że zgodnie z Bożym postanowieniem „dla wszelkiego zwierzęcia [...] będzie pokarmem wszelka trawa zielona” (Rdz 1, 30; por. Mt 6, 28–30), a o człowieku, że na koniec Bóg „stworzył męczyzną i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił (אֱתָם וְאִתָּם [waj^e b̄ārek ^otām]; LXX: ἡλόγησεν αὐτούς)” (Rdz 1, 27n; por. Ps 8, 6–9; Mt 6, 31n). Jest więc oczywiste, że Stwórca nie tylko powołuje swe stworzenia do istnienia, lecz także dba o ich bezpieczne funkcjonowanie zgodnie z ich naturą¹¹.

Kiedy Ojcowie Kościoła nawiązują do tych treści, podkreślają wspomnianą celowość – np. św. Ireneusz zauważa, że Bóg nie stworzył świata ani człowieka dla zaspokojenia swoich potrzeb, lecz zrobił to, „by miał komu powierzyć swoje dobrodziejstwa”, a człowiekowi dać „udział w Jego chwale”¹². Wspominając zaś historię Dawida, formułuje nawet ogólną zasadę: „Wszyscy bowiem sprawiedliwi noszą w sobie godność kapłańską”¹³. Tertulian w swej *Apologii* mówi, że Bóg stworzył świat z niczego „ku ozdobie swej chwały (*in ornamentum majestatis suae*)”¹⁴. Orygenes z kolei jest zdania, że kiedy

¹¹ Również w kwestii celu wtórnego stawiany jest zarzut polegający na tym, że Boża chwała zewnętrzna – jako rzeczywistość stworzona i skończona – nie może być ostatecznym celem stworzenia. Ott wyjaśnia tę kwestię poprzez wyróżnienie dwóch rodzajów celu: obiektywnego i formalnego. Cel obiektywny (*finis qui*) jest tym, co się osiąga; a cel formalny (*finis quo*) tym, przez co się coś osiąga. Zatem celem obiektywnym stworzenia jest wewnętrzne dobro Boga, tożsame z Bożą istotą, a celem formalnym – uczestnictwo stworzeń w dobroci Boga, które dla stworzeń rozumnych i wolnych jest tożsame z ich szczęściem. To właśnie stwierdza Sobór Watykański I w cytowanym niżej tekście z konstytucji *Dei Filius* (*Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, s. 892–894); por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 99–100.

¹² Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (IV 14, 1), tłum. J. Brylowski, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum 2018, s. 331, 332 (Źródła Wiary).

¹³ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (IV 14, 1), dz. cyt., s. 317.

¹⁴ Q. S. F. Tertulian, *Apologetyk*, 17, tłum. J. Sajdak, Poznań: Księgarnia Akademicka 1947, s. 78 (Pisma Ojców Kościoła, 20); Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum, Rhenanae nempe, Pamelianae, Rigaltianae,*

Bóg stwarzał to, co chciał, czyli istoty rozumne, przyjął za punkt odniesienia wyłącznie siebie, czyli własne bycie dobrem¹⁵. Wreszcie św. Augustyn mówi, że „ponieważ On jest dobry, my jesteśmy (istniejemy)”¹⁶. Ponadto św. Tomasz, podobnie jak Ireneusz, podkreśla, że Bóg działa nie ze względu na swoje potrzeby, lecz jedynie z powodu swojej dobroci¹⁷. Współczesna teologia chętnie odwołuje się do pojęcia miłości w opisie relacji Boga do świata. Z takiej perspektywy cel stworzenia jawi się jako okazywanie miłości. Medard Kehl łączy cel z motywem stworzenia i zauważa, że „Bóg nie stwarza świata po to, by mógł go miłować, ale dlatego, że jest odwieczną miłością i chce światu dać udział w niewyobrażalnej radości tej miłości”¹⁸.

Na temat tak opisywanych celów stworzenia wypowiedział się Sobór Watykański I, który w konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius* naucza, że prawdziwy Bóg stworzył wszystko „nie dla powiększenia swego szczęścia ani dla pozyskania go, ale dla ukazania swej doskonałości poprzez dobra przydzielone stworzeniom”, czyli

Parisiensium, Venetae, etc., lectionibus, variorumque commentariis, t. 1, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier Fratres 1879, kol. 375 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1).

¹⁵ Origenes, *O zasadach*, ks. II, rozdz. 9, nr 6, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 201–202 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 23); Origenes, *De principiis*, lib. II, cap. 9, nr 6: „Hic cum in principio crearet ea quæ creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi propter seipsum, id est bonitatem suam”; por. Origenes, *Origenis Opera omnia. Ex variis editionibus et codicibus manu exaratis, Galicanis, Italicis, Germanicis et Anglicis collecta atque adnotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, vita auctoris et multis dissertationibus*, t. 4, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 230 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 11); Origène, *Traité des principes*, t. 1: *Livres I et II*, trad. H. Crouzel, M. Simonetti, kol. 364 (Sources Chrétiennes, 252).

¹⁶ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1989, s. 41 (Patres Ecclesiae, 1); Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 32, nr 35, kol. 32 (Corpus Christianorum. Series Latina, 34): „Quia enim bonus est, sumus”.

¹⁷ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, lib. I, q. 44, a. 4, ad 1.

¹⁸ M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2008, s. 347.

że „świat został stworzony dla chwały Bożej” (kan. 5)¹⁹. Przytoczone sformułowania wyrażają zatem cel pierwszorzędny (obiektywny) w słowach „dla ukazania swej doskonałości” i „dla chwały Bożej”, a drugorzędny (wtórny) w słowach „dobra przydzielone stworzeniom”²⁰. Oba cele stworzenia są nierozzerwalne: uwielbienie Boga przez uznanie Go i miłość wobec Niego są równocześnie najwyższym dobrem (a więc i szczęściem) wszelkich istot rozumnych.

Protologia, nauka o celu stworzenia, pozwala zrozumieć naturalne podstawy kapłaństwa. Jest ono głęboko wpisane w naturę stworzenia, które właśnie jest ukierunkowane na Boga (por. Hbr 5, 1: *πρὸς τὸν θεόν*), istnieje dla Jego chwały i już przez samo swoje życie oddaje cześć Bogu (*gloria externa*). Do takiej chwały oddawanej Bogu przez zwierzęta nawiązuje m.in. Tertulian w swoim traktacie na temat modlitwy, gdy w kontekście ofiary duchowej stwierdza: „modlą się stada i dzikie zwierzęta, zginając swoje kolana. Wszystko, co wychodzi ze stajni i wypęła z nor, nie podnosi bezużytecznie swoich paszcz ku niebu, lecz modli się, wydając dźwięki sobie właściwe. Nawet i ptaki powstające ze snu wznoszą się ku niebu i rozkładając na krzyż skrzydła zamiast rąk, mówią coś, co wydaje się modlitwą”²¹. W przekonaniu Tertuliana ta święta czynność modlitwy zwierząt wpisuje się w modlitwę całego stworzenia, bo „modlą się

¹⁹ „Hic solus verus Deus [...] non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur” (Concilium Vaticanum I, *Constitutio dogmatica de fide catholica „Dei Filii”*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 892–894); can. 1.5c: „Si quis [...] mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit” (*Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 906–908; *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. J. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae: Herder 1976, kol. 3002, 3025; *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 293–294).

²⁰ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 99.

²¹ Tertulian, *O modlitwie*, 29, [w:] K. S. F. Tertulian, *Wybór pism*, tłum. E. Stanuła, W. Kania, W. Myszor, red. W. Myszor, E. Stanuła, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 132 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 5); Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri...*, dz. cyt., t. 1, kol. 1196.

wszyscy aniołowie i całe stworzenie”, a przede wszystkim modli się „sam Pan, któremu niech będzie chwała i moc na wieki wieków”²².

Ambroży z Mediolanu podkreśla zaś udział nawet martwych elementów świata stworzonego w oddawaniu czci Bogu przez człowieka. Poprzez zachęcanie do wielbienia Go psalmami przypomina, że każdy z nich „jest błogosławieństwem ludu, uwielbieniem Boga [...], wołaniem świata, głosem Kościoła, melodyjnym wyznaniem wiary [...], okrzykiem wesela, wybuchem radości” i „jak cytra łączy liczne i różnorodne głosy w jedną harmonijną pieśń”. To cytra (i lutnia) jest tą częścią „wołającego świata”, który za pośrednictwem człowieka „ku niebu kieruje pieśń Bożej chwały”. Właśnie jej struny wykonane „z martwych części zwierząt” odsłaniają „słodczy niebiańskiej pieśni”. Sam fakt wykonania ich z „martwych części” jest dla Ambrożego pouczający: „należy nam zacząć od obumarcia grzechowi, potem zaś spełniać w swym życiu rozliczne dzieła cnót”, które sprawiają, że całe życie człowieka staje się pieśnią dla zbawienia jego duszy²³.

W przytoczonym fragmencie komentarza Ambrożego podkreśla nie tylko zaangażowanie całego stworzenia w oddawanie czci Bogu, lecz także kluczową rolę człowieka, dzięki której ta cześć przeradza się w prawdziwe uwielbienie. Jednocześnie przypomina, że grzech człowieka może utrudnić osiągnięcie tego celu. Aby więc człowiek mógł pełnić funkcję reprezentowania stworzenia przed Bogiem, musi najpierw zacząć od umierania grzechowi, a tego niepodobna osiągnąć bez ofiarowania samego siebie Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Pojęcie kapłaństwa naturalnego należy do zagadnień z zakresu teologii dogmatycznej, jednak rzadko bywa ono wykorzystywane w celu

²² Tertulian, *O modlitwie*, 29, dz. cyt.

²³ Ambroży z Mediolanu, *Komentarz do Psalmu I*, 9–12, [w:] *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, Poznań: Pallottinum 2007, s. 281–282; *Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi Opera omnia editio prae aliis omnibus completa, quarum instar haberi potest, ad manuscriptos codices Vaticanos, Gallicos, Belgicos etc., necnon ad veteres editiones, maxime vero ad benedictinam recensita et emendata*, ed. J.-P. Migne, Paris: Apud Garnier Fratres Editores 1882, kol. 924–926 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 14).

głębszego rozumienia objawionej nauki o kapłaństwie. Przykładem teologa podejmującego to zagadnienie jest Constantino Koser, francuskanin, który wykorzystuje to pojęcie do rozwijania teorii teologicznej o kapłaństwie Najświętszej Maryi Panny²⁴. Jego zdaniem do istoty kapłaństwa naturalnego należą zdolność prawnego składania ofiary, a także ofiara pojmowana jako akt rozumnego poznania Boga, uznania Go za stwórcę i cel ostateczny. Wszystkie inne aspekty kapłaństwa są pochodnymi od wymienionych elementów omawianego pojęcia²⁵. Tak rozumiane kapłaństwo naturalne jest podstawą kapłaństwa nadprzyrodzonego, przekazywanego w Kościele przez sakramenty (chrzest, bierzmowanie i święcenia), zgodnie z zasadą, która mówi, że łaska buduje na naturze albo ją udoskonala.

2. „Kapłan bezwiedny” Norwida

Jeśli stworzenia bezosobowe (bez rozumu, woli i uczuć) oddają Bogu chwałę przez samo istnienie i realizację zadań wpisanych w ich naturę, to tym bardziej człowiek, zdolny do poznawania, akceptowania oraz doznawania piękna i harmonii stworzeń, jest w stanie oddawać nieporównanie doskonalszą cześć i chwałę. Takiej zdolności zachwyty nad pięknem, zdumienia wobec jego tajemnicy²⁶, doświadcza wiele osób²⁷, a w sposób szczególny artyści.

²⁴ C. Koser, *De sacerdotio B. V. M.*, [w:] *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, t. 2: *De munere et loco, quem tenet Beata Virgo Maria in corpore Christi mystico. Relationes sessionum generalium*, Romae: Academia Mariana Internationalis 1959, s. 169–206; C. Koser, *De notione sacerdotii eiusque applicatione B. V. Mariam*, [w:] *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, t. 7: *Maria et sacerdotium*, Romae: Academia Mariana Internationalis 1962, s. 113–179.

²⁵ C. Koser, *De sacerdotio B. V. M.*, dz. cyt., s. 201n.

²⁶ Por. Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2003, s. 38 (szczególnie cz. 1: *Strumień*).

²⁷ O doświadczeniu piękna przyrody w kontekście religijnym por. R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1995, wyd. 5.

Przykładem artystycznej wrażliwości (i związanej z nią otwartości na Boga) jest Cyprian Kamil Norwid, który dał jej wyraz w wierszu *Sfinks*²⁸. Z literackiego punktu widzenia, jak wyjaśnia Bożena Paszkowska, sfinks jest wyobrażeniem demona śmierci, symbolizuje także skarbnicę wiedzy o świecie i człowieku. Jej zdaniem w utworze *Sfinks* Norwid przedstawia mitycznego sfinksa jako personifikację nieświadomości i niewiedzy, dlatego to stworzenie może być rozumiane jako parabola „cywilizacji zgłodniałej prawdy”²⁹. Użycie takiej paraboli wskazuje na przekonanie Norwida, że prawda daje wolność, o czym wprost zapewnia nas Ewangelia (J 8, 32). Poszukiwana prawda dotyczy istoty człowieczeństwa („człowieczości”, jak w innym miejscu wyraża się Norwid³⁰) i jest zawarta w pytaniu wyjątkowo krótkim: „Człowiek?...”. Odpowiedź jest równie zwięzła co zaskakująca: „Jest to kapłan bez-wiedny i niedojrzały...”. Zaskoczeniem jest odwołanie się do kapłaństwa wspólnego (albo „naturalnego”) wszystkich ludzi jako cechy wyróżniającej człowieka spośród innych stworzeń. Paszkowska tłumaczy to w ten sposób: „Człowiek [...] jest kapłanem, a Kościołem ludzkość”³¹. Przy takiej interpretacji myśli Norwida konkretny człowiek jest kapłanem dla innych ludzi, z którymi tworzy jeden Kościół, a cała ludzkość jest powołana do tworzenia jednego Kościoła, co z teologicznego punktu widzenia jest celem

²⁸ Sfinks jako postać mityczna, jak wyjaśnia Peter Weimar, to „hybryda o ciele lwa i głowie człowieka, która w Egipcie wyobrażała króla uznawanego za boga, a później także królową. Postać sfinksa [...] była znana też w Grecji, gdzie uważano ją za postać żeńską” (P. Weimar, *Sfinks*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1994, s. 1198). Według mitologii greckiej jest „to potwór o głowie kobiety i uskrzydłym tułowiu lwa. O sfinksie pisał Sofokles w tragedii o królu Edypie. Potwór nasłany przez Herę pustoszył okolice miasta. Przechodniom zadawał zagadkę, a tych, którzy nie umieli jej rozwiązać, pożerał”; por. B. Paszkowska, *Interpretacja wiersza Cypriana Kamila Norwida „Sfinks”*, <https://www.profesor.pl/publikacja,9306> (14.10.2024).

²⁹ B. Paszkowska, *Interpretacja wiersza Cypriana Kamila Norwida „Sfinks”*, dz. cyt.

³⁰ *List do Józefa Ignacego Kraszewskiego* [maj 1863], [w:] C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 9, red. J. W. Gomułicki, Warszawa: PIW 1971–1976, s. 99.

³¹ B. Paszkowska, *Interpretacja wiersza Cypriana Kamila Norwida „Sfinks”*, dz. cyt.

zbawczego dzieła Chrystusa i równocześnie ma wymiar eschatologiczny³². Warto też zauważyć, że zarówno pojedynczy człowiek, jak i cała ludzkość przez swoje kapłaństwo oddaje cześć Bogu w imieniu całego świata (a nawet wszechświata).

Następnie Paszkowska zwraca uwagę na słabość tak zdefiniowanego człowieka: niedobór wiedzy, który nie tylko ogranicza jego możliwości działania, lecz także przysłania mu jego tożsamość. To ograniczenie niedojrzałością jest źródłem jego dramatu, ale to właśnie on wzbudza nadzieję człowieka: niedojrzałość jest przecież stanem otwartym, dlatego „celem [jego] świadomego życia jest dojrzewanie do pełni osobowości”³³.

Na związek nadziei z kapłaństwem w myśli Norwida zwraca uwagę Piotr Sobotka, który w swoim studium podkreśla kruchość nadziei i konieczność nieustannej pracy nad jej pielęgnowaniem³⁴. Poprzez nawiązanie do zdania Norwida: „Nadzieja, mimo zwycięstwa na Golgocie, odnadzieja się (*sic!*) nieraz na powrót”³⁵, zwraca uwagę, że nadzieja nie jest „nam dana w sposób ostateczny i oczywisty; ona pojawia się i znika, zatraca”. Dlatego nieustannie trzeba prowadzić „pracę nad ludzką nadzieją, do czego w sposób szczególnie wezwani są [...] poeci”, którzy są „kapłanami nadziei”³⁶. Źródłem tej nadziei jest wiara chrześcijańska, a szczególnie tajemnica Wcielenia jako spełnienie nadziei „człowieka pojedynczego”³⁷. Można to rozumieć w ten sposób, że po przyjęciu wiary człowiek staje się kapłanem nadziei i odpowiada na wezwanie do podjęcia pracy „nad

³² Chodzi o zależność między zbawieniem człowieka i wyzwoleniem całego stworzenia, o której mówi św. Paweł: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności [...] w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 20n; por. 2 P 3, 13).

³³ B. Paszkowska, *Interpretacja wiersza Cypriana Kamila Norwida „Sfinks”*, dz. cyt.

³⁴ P. Sobotka, *Norwidowska koncepcja nadziei*, „Linguistica Copernicana” 4 (2010) nr 2, s. 69–99, <https://doi.org/10.12775/LinCop.2010.020>.

³⁵ C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 6, s. 418 (za: P. Sobotka, *Norwidowska...*, dz. cyt. s. 86).

³⁶ P. Sobotka, *Norwidowska...*, dz. cyt., s. 86.

³⁷ C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 6, s. 410.

nadzieją pewnej zbiorowości [...], nad nadzieją społeczności i narodu, «gdzie światłość Pańska nie zajaśniała jeszcze»³⁸. Tym samym poeci stają się „wyświęconymi”, by przez taką pracę służyć narodowi. Jest tu oczywiście analogia do kapłaństwa służebnego w Kościele, który jest budowany „jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar” (1 P 2, 5).

Po uwagach krytyków literackich wypada przytoczyć spojrzenie z perspektywy teologicznej. Na szczególną uwagę niewątpliwie zasługuje komentarz Jana Pawła II zawarty w jego przemówieniu podczas audiencji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego³⁹. Odnosi się on nie tylko do utworu *Sfinks*, lecz także do innych tekstów, w których poeta nawiązuje do tożsamości człowieka i Polaka. Jego ideą przewodnią jest Norwidowska *scientia crucis* („wiedza Krzyża”) pełniąca funkcję zwierciadła, w którym widać, do jakiego stopnia konkretny człowiek „[umie] cierpieć razem ze Zbawicielem” i na ile „Krzyż [staje się mu] bramą”⁴⁰. Dzięki tej wiedzy „człowiek dostrzega, że prawda jego bycia człowiekiem przeraża go nieskończeniem”. Prawdy nie sposób dociec bez pracy, trudu, a nawet heroizmu. Tylko dzięki niemu społeczeństwo jest w stanie „przeciwstawić się pustoszącej go nie-heroicznej filozofii obecnych dni”. Heroizm wpisuje się w istotę człowieczeństwa, bo bez niego „ludzkość «do samej siebie twarzą poniżona» przestaje być sobą”⁴¹. Właśnie idea heroizmu jako „bycia nad-ludzkim” pozwala Janowi Pawłowi II nawiązać do kapłańskiego bycia człowieka i przybliżyć rozumienie tego zagadnienia przez Norwida na podstawie interpretacji wiersza *Sfinks*. Papież zauważa, że „człowiek to kapłan, j e s z c z e

³⁸ C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 6, s. 410 (za: P. Sobotka, *Norwidowska...*, dz. cyt., s. 87).

³⁹ Audiencja w Watykanie odbyła się 1 lipca 2001 roku z okazji 180. rocznicy urodzin Cypriana Kamila Norwida (1821–1883).

⁴⁰ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło. Przemówienie podczas audiencji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego (1.07.2001)*, nr 4, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/norwid_01072001 (14.10.2024).

⁴¹ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 5–6.

«bezwiedny i niedojrzały»⁴². Na szczególne podkreślenie zasługuje partykuła „jeszcze”, która uwydatnia, że człowiek jest nieświadomy swego kapłaństwa, choć powinien już wiedzieć, kim właściwie jest. Uwydatnienie niedojrzałości w pewnym sensie tłumaczy brak świadomości własnej tożsamości i równocześnie daje nadzieję na osiągnięcie takiej dojrzałości pod warunkiem, że ów proces nie zostanie w jakiś sposób zakłócony lub przerwany. Sam proces dojrzewania dokonuje się zaś przez „budowanie mostów (*ponti-fex*) łączących człowieka z człowiekiem, a wszystkich z Bogiem”⁴³. W tym kontekście papież formułuje konkluzję, którą można uznać za fundamentalną nie tylko dla teologii kapłaństwa, lecz także dla antropologii teologicznej, czy socjologii religii: „Marne są społeczeństwa, w których zanika ów kapłański charakter osoby ludzkiej”. Fundamentalna dla antropologii prawda jest zawarta w stwierdzeniu, że osoba ludzka ma charakter kapłański, potrafi „Być nad-ludzkim”⁴⁴ bytem, zdolnym do autotranscendencji, heroizmu i ofiary z siebie. Jest to wyrażenie filozoficznej prawdy o osobie językiem religii i teologii. W ten sposób papież zwrócił uwagę na jeden fundament dwóch różnych antropologii: filozoficznej i teologicznej. Ponadto podkreślił nie tylko personalistyczny, lecz także społeczny wymiar kapłaństwa. Z teologicznego punktu widzenia najistotniejszy jest jednak jego wymiar zbawczy, który wyraża się w budowaniu mostu do Boga. Zbawienie przywraca bowiem boskość ludzkości (w wymiarze społecznym)⁴⁵,

⁴² Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 6.

⁴³ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 6. Przywołane przez papieża łacińskie słowo „*ponti-fex*” (*ponti-fex*) pochodzi ze złożenia rzeczownika *pons* (most, kładka, mostek; pomost; pokład [okrętu]) oraz czasownika *facio* (robić, wykonywać, stwarzać, ustanawiać, działać) i oznacza: arcykapłan, kapłan (w Kościele: biskup, papież). Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, Warszawa: PWN 1974, s. 201; *Słownik łacińsko-polski*, t. 2, red. M. Plezia, Warszawa: PWN 1962, s. 489–492.

⁴⁴ C. K. Norwid, *Rzecz o wolności słowa. II*, [w:] C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 3, s. 569.

⁴⁵ Jest to nawiązanie do Norwidowskiego wyrażenia „Ludzkość, bez Boskości”. Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 6.

pozwala ludziom jako konkretnym osobom stawać się coraz bardziej podobnymi do Boga (w wymiarze indywidualnym)⁴⁶ i sprawia, że „są w rzeczy «wieczne zachwyceni»”⁴⁷.

Istnienie mostu między „jeszcze niedojrzałym” człowiekiem-kapłanem a Bogiem jest źródłem nadziei. Podczas wspomnianej audiencji Jan Paweł II dwukrotnie odnosi się tego tematu. Po raz pierwszy, gdy wspomina czasy okupacji niemieckiej i okres dominacji komunizmu, kiedy nadzieja wzbudzana przez twórczość Norwida pomagała „trwać przy zadanej prawdzie i godnie żyć”, a także wchodzić „głębiej w prawdę naszego bycia człowiekiem”⁴⁸. Po raz drugi, gdy wyjaśnia, z jakich źródeł czerpał ją Norwid. „Cyprian Norwid był człowiekiem nadziei”, ponieważ na co dzień żył modlitwą i to właśnie dzięki niej nie porzucał nadziei, która pozwalała mu znośić ciężkie warunki życia. Parafrazując modlitwę *Ojcze nasz*, błagał w niej Boga nie o poprawę warunków życia, lecz prosił o godne życie: „Bądź wola Twoja, nie tak, jak na ziemi | (Więc nie wygodniej jak..., lecz jak jest godnie)”⁴⁹. Wierzył głęboko, że każda modlitwa zanoszona w jedności z Chrystusem jest wysłuchiwana⁵⁰. Taka interpretacja myśli Norwida pozwala domniemywać, że jego modlitwa to duchowa ofiara, dzięki której on sam „dojrzewał” w swoim kapłaństwie, uznanym za narzędzie ocalenia. Dzięki niemu bowiem, jak sam wyznał, zadziwił drapieżnego „sfinksa” i „przemknął żywy”⁵¹.

Intuicja Norwida, wyrażona w wierszu *Sfinks*, wskazuje na naturalne nastawienie człowieka na bycie kapłanem stworzenia wobec Boga,

⁴⁶ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 5. Papież nawiązuje do stwierdzenia: „Człowieczość jest Boża”. *List do Józefa Ignacego Kraszewskiego* [maj 1863], [w:] C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 9, s. 99.

⁴⁷ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 5. Nawiązanie do: C. K. Norwid, *Pięć zarysów, III. Ruiny*, [w:] Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 3, s. 492–493.

⁴⁸ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 2.

⁴⁹ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 7 (por. C. K. Norwid, [*Bądź wola Twoja...*], [w:] C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 1, s. 150).

⁵⁰ Jan Paweł II, *Z poezji Norwida...*, dz. cyt., nr 7 (por. C. K. Norwid, *Monolog*, [w:] C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 1, s. 79).

⁵¹ C. K. Norwid, *Sfinks. II*, [w:] C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 2, s. 33.

wskazuje więc na ideę kapłaństwa wspólnego wszystkim ludziom. Uwydatnia także naturalne ukierunkowanie człowieka na Boga (*homo capax Dei*⁵²), a w konsekwencji na zdolność człowieka do oddawania Mu czci i reprezentowania przed Nim całej reszty stworzenia.

Każdy ochrzczony po wszczępieniu w Chrystusa staje się zdolny do składania duchowych ofiar, co jest jednym z istotnych tematów nauczania Soboru Watykańskiego II. Cytowany już Sobotka przypomina, że właśnie na tym soborze Yves Congar zabiegał o pogłębienie nauki Kościoła o kapłaństwie wspólnym (*sacerdotium commune*), a to pozwala stwierdzić, że Norwid wyprzedził Congara i ostatni sobór⁵³. Zdaniem Sobotki Norwid uważa, że „każdy człowiek jest powołany do kapłaństwa; poeta dostrzega w dziecku z wiersza *Człowiek* zarówno jego królewskość («Znać, że Pan z panów – służbą uprzedzony, | Skinieniem rządzi, świeci bez korony»)⁵⁴, jak i kapłaństwo («Znać, że i Kapłan, bo ileż to razy | Domowe swary godzi bez obrazy»)⁵⁵. Jest to niewątpliwie cenne spostrzeżenie, bardzo bliskie obecnemu nauczaniu Kościoła o kapłaństwie, które można nazwać kapłaństwem naturalnym, czyli wpisanym w naturę człowieka już na etapie (pierwszego) stworzenia. Nowe stworzenie (przez łaskę Chrystusa, 2 Kor 5, 17; Ef 4, 21–24) czyni je „dojrzałym”, zdolnym do sprawowania kultu w Duchu i Prawdzie (por. J 4, 23n).

Zarówno wspomniane ocalenie, jak i „naturalne” godzenie domowych swarów przez dziecko wskazują na zbawczy wymiar kapłaństwa, który otwarcie wyraża się w heroizmie (niezależnie od wyznawanej religii, a nawet ideologii), a w chrześcijaństwie przyjmuje postać ofiary z siebie, własnego życia, aż do męczeństwa. Bez poświęcenia człowiek nie zwycięży swej niewiedzy i niedojrzałości w dążeniu do prawdy i doskonałości. Tego typu spostrzeżenia są podstawą nowej definicji człowieka: *homo sacerdos [creaturae]*.

⁵² *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 27–49.

⁵³ P. Sobotka, *Norwidowska...*, dz. cyt., s. 70, przyp. 3.

⁵⁴ C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 1, s. 271.

⁵⁵ C. K. Norwid, *Człowiek*, [w:] C. K. Norwid, *Pisma...*, dz. cyt., t. 1, s. 27.

Niezwykła intuicja poety ukierunkowuje naszą uwagę na jedną z podstawowych prawd soteriologii, a mianowicie na zbawczy wymiar kapłaństwa Chrystusowego. Jest on realizowany na dwóch płaszczyznach: społecznej i indywidualnej. Na płaszczyźnie społecznej ten wymiar został zrealizowany w zbawczym dziele najwyższego i wiecznego Kapłana Jezusa Chrystusa poprzez umożliwienie wszystkim ludziom osiągnięcie zbawienia, co wynika z Jego słów, w których wyjaśnił, że przyszedł po to, „aby świat zbawić” (J 12, 47; por. J 3, 17; 1 Tm 1, 15). Natomiast na płaszczyźnie indywidualnej jest on realizowany w Kościele poprzez odpuszczenie grzechów konkretnym osobom, czyli ich usprawiedliwienie dokonywane dzięki mocy Ducha Świętego zgodnie z poleceniem Zbawiciela: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone” (J 20, 22n; por. 1 J 1, 9; Dz 8, 22). Dalsze dociekania będą zatem teologicznym zgłębianiem danych objawienia Bożego dotyczących zbawczego wymiaru kapłaństwa.

Świadomość istnienia naturalnej postawy kapłańskiej obecna jest także w prawosławiu. Wspomina o niej Artur Aleksiejuk, omawiając stosunek chrześcijan do natury stworzonej. Oczywiście wiąże się to także z ekologią. Teologiczną podstawą dla takich dociekań jest tajemnica wcielenia, w której poprzez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego cała natura stworzona, choć oczywiście w różny sposób, doznaje wyzwolenia. Najpełniej korzysta z niego człowiek, dlatego z tej perspektywy zajmuje on miejsce uprzywilejowane. Zatem w przekonaniu Aleksiejuka „istota kapłańskiej funkcji człowieka względem natury polega na tym, iż jest on w stanie działać jak kapłan, tj. jako ten, który «odnosi z powrotem» do Boga to, co od Niego otrzymał. W ten sposób przyznaje się przed Stwórcą i sobą samym, że jest nie tyle właścicielem, czy nawet zarządcą, ile raczej kapłanem składającym dziękczynienie”⁵⁶.

⁵⁶ A. Aleksiejuk, *Prawosławie a współczesne wyzwania moralne*, [w:] *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków: Wydaw-

Praktycznym zastosowaniem tej prawdy w codziennej pobożności prawosławnych jest np. księga posług religijnych Kościoła prawosławnego (*Trebnik*) zawierająca obrzędy i modlitwy wyrażające wdzięczność Bogu za przyrodę i wszystko, co na mocy jej praw naturalnych staje się udziałem człowieka, dla którego jest to świadectwo Bożej szcudrośliwości. Wśród wspomnianych posług są np. poświęcenia pól, błogosławieństwo zwierząt domowych, pszczół, stawów rybnych, sadów, winorośli i wielu innych poświęceń i błogosławieństw, które równocześnie stanowią wezwanie do poszanowania natury i tworzonego przez nią środowiska⁵⁷.

Cząstkami natury, w sposób szczególny włączonymi w misterium odkupienia i wyzwolenia człowieka, są chleb i wino stanowiące materię dla Eucharystii. Aleksiejuk przypomina, że człowiek jako „kapłan stworzenia”, składając dary ofiarne na ołtarzu, „uznaje, że są one «z Boga» i jako takie zostały mu dane, aby w godny i odpowiedzialny sposób nimi zarządzał”⁵⁸. Również liturgia katolicka zawiera analogiczny element w akcie ofiarowania chleba i wina (liturgia eucharystyczna – przygotowanie darów), kiedy to kapłan (wyświęcony, a nie każdy człowiek) sprawujący Eucharystię wypowiada słowa (w imieniu ludu): „Błogosławiony jesteś, Panie Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, który jest owocem ziemi i pracy rąk ludzkich; Tobie go przynosimy, aby stał się dla nas chlebem życia”. Analogiczna formuła jest używana przy ofiarowaniu wina⁵⁹.

nictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie 2009, s. 60–62 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 31).

⁵⁷ A. Aleksiejuk, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 62. Analogiczne księgi posług religijnych z podobnymi błogosławieństwami ma także Kościół katolicki, często poszczególne diecezje mają swoje księgi błogosławieństw, uwzględniające lokalne tradycje i zwyczaje.

⁵⁸ W tym fakcie Aleksiejuk widzi podstawę dla „poprawnej ekoteologii”, por. A. Aleksiejuk, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 62.

⁵⁹ *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań: Pallottinum 1986, s. 15* [s. 1385].

B. Realizacja kapłaństwa wspólnego

W centrum kapłańskiej aktywności każdego ochrzczonego (i bierzmowanego) jest oczywiście składanie ofiar. „Centrum” oznacza tu węższe rozumienie, nawiązujące do pojęcia kapłaństwa w Starym Testamencie. Szersze, nowotestamentalne, obejmuje wiele innych działań wyrażających zaangażowanie chrześcijanina w sprawy królestwa Bożego, a przede wszystkim świadectwo życia i apostołstwo.

1. Składanie duchowych ofiar

Biblijne podstawy kapłańskiej aktywności wiernych znajdujemy w opisach kapłańskich działań nowego ludu Bożego, których wyrazem są przede wszystkim duchowe ofiary składane Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Andrzej Krupa w studium biblijnym na temat kapłaństwa całego ludu Bożego Starego i Nowego Testamentu zauważa pewną analogię między kapłaństwem powszechnym w Starym i Nowym Testamencie. W Starym Testamencie to kapłaństwo służyło przygotowaniu się na przyjście Mesjasza, a w Nowym – przygotowaniu się na Jego powtórne przyjście i mające nastąpić po nim przekazanie królestwa Bogu i Ojcu (1 Kor 15, 24)⁶⁰. Zdaniem Krupy w Nowym Testamencie objawienie Boże na temat kapłaństwa wiernych jest skromne, zasadniczo stanowi nawiązanie do tekstu z Księgi Wyjścia (Wj 19, 6), jak to jest w Apokalipsie (Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6), albo wyjaśnienie, jak w przypadku listu Piotrowego (1 P 2, 5–10). Równocześnie jednak, jak zauważa Krupa, nowy lud Boży nie jest kontynuatorem tamtego kapłaństwa ani jakimś jego udoskonaleniem, przede wszystkim jest jego wypełnieniem. Różnica między

⁶⁰ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo wiernych* [Das allgemeine Priestertum der Glaubigen], „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 8 (1976), s. 130 [s. 119–144].

pierwszym i drugim kapłaństwem jest analogiczna do różnicy między Starym (synajskim) i Nowym Przymierzem (w Chrystusie)⁶¹.

Źródłem i fundamentem nowego kapłaństwa jest oczywiście Jezus Chrystus – jedyny Kapłan. Jedyność Jego kapłaństwa jest rozumiana przez Krupę w sposób radykalny: Jezus jest Kapłanem w sobie tylko właściwym znaczeniu jako najwyższy i najdoskonalszy. Równocześnie jest jedyną i doskonałą ofiarą, gdy z woli Ojca ofiarowuje siebie samego na krzyżu za grzechy ludzi. Dlatego „poza Nim nie ma i nie może być w Kościele innego kapłaństwa ani innej ofiary”⁶². Ta wyjątkowość polega przede wszystkim na tym, że jest wcielonym Synem Bożym. Jako Syn jest prawdziwym Bogiem, a jako wcielony jest prawdziwym człowiekiem (Synem Człowieczym), co jest warunkiem bycia kapłanem zgodnie ze stwierdzeniem autora Listu do Hebrajczyków: „każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany” (Hbr 5, 1a). Skoro dla ludzi jest ustanawiany, to naturalnie powinien być człowiekiem, a skoro dzieje się to „w sprawach odnoszących się do Boga” (Hbr 5,1b), to zrozumiałe, że musi być w szczególnej relacji do Boga, a taką pozycję daje Mu właśnie naturalne synostwo Boże⁶³.

W prezentowanym opisie kapłaństwa Chrystusa na uwagę zasługuje spostrzeżenie Krupy na temat niektórych tytułów chrystologicznych. Jego zdaniem trzy z nich, a mianowicie Zbawiciel, Święty i Kapłan, są synonimami, ponieważ wyrażają tę samą godność i to samo posłannictwo Chrystusa. Tytuł Zbawiciela oznacza wyzwolenie z grzechu za cenę Jego własnej krwi, tytuł Kapłana wskazuje na to, że Jego śmierć na krzyżu była prawdziwą ofiarą, a tytuł Świętego wyraża Jego uświęcenie przez Ducha Świętego, dzięki któremu ofiara była miła Ojcu i otrzymała moc uświęcania ludzi (Hbr 9, 14). Nowość Jego kapłaństwa polega więc na tym, że choć „z ludzi wzięty”, to jednak stał się nim „według siły niezniszczalnego

⁶¹ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 130.

⁶² A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 131.

⁶³ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 131.

życia” (Hbr 7, 16b), posiadanego na mocy swego naturalnego synostwa Bożego (por. 1 J 1, 1–2), a nie na mocy „przepisu prawa cielesnego” (Hbr 7, 16a).

Ze względu na ograniczoność wynikającą z posiadanego ciała Chrystus nie mógł, jak zauważa Krupa, ujawnić w pełni swej chwały (por. Mk 9, 2–8), ani przekazać ludziom daru Ducha Świętego (J 7, 39), ani dać uczestniczyć w swoim kapłaństwie, dopóki nie został uwielbiony (J 7, 39)⁶⁴. Udzielanie życia Bożego ludziom, a więc moc łamania i rozdzielania Chleba żywego, którym jest ciało Chrystusa (J 6, 51; 1 Kor 11, 24n), władza odpuszczania grzechów (J 20, 22n) czy przekazanie prymatu Piotrowi (J 21, 15–19), nie byłoby możliwe, gdyby Syn Człowieczy nie „został otoczony chwałą” (J 13, 31). Momentem przełomowym jest więc wywyższenie Syna Człowieczego, który po swym zmartwychwstaniu, „wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go” (Dz 2, 33–34a). Gdy zgromadzeni usłyszeli uroczyste świadectwo Piotra, „przejęli się do głębi serca”, a ci, „którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni” (Dz 2, 37a. 41). Tak rozpoczęła się budowa świątyni duchowej, nowego ludu Bożego, który dzięki Duchowi Świętemu ma przystęp do Boga oraz przygotowuje i składa duchowe ofiary.

W Piotrowej teologii kapłaństwa wiernych Krupa zwraca uwagę na trzy podstawowe kategorie: świątynia duchowa, duchowa ofiara i przystęp do Boga. Każda z nich ma swoje zakotwiczenie w Chrystusie, który sam jest Świątynią, złożył ofiarę z siebie i ma przystęp do Boga. Ta nauka ma swój kontekst historyczny (przez wielu nazywany *Sitz im Leben*), którym są pierwsze prześladowania nowo nawróconych chrześcijan. Krupa wspomina w tym kontekście o ich rozczarowaniu, a nawet wstrząsie duchowym (por. 1 P 4, 12), ponieważ sądzili, że wnoszą w swoje środowisko nową naukę, wzniosłe ideały, nowy styl życia i braterstwo. Tymczasem reakcją otoczenia była wrogość, złośczenia i traktowanie jak złoczyńców

⁶⁴ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 131.

(1 P 4, 16). Taka reakcja wynikała z tego, że jako chrześcijanie stali się dla swego środowiska nie tylko obcymi, lecz także irytującymi, bo nie podzielali niemoralnych postaw i zachowań pogan (por. 1 P 4, 3–4)⁶⁵.

Wychodząc od takiego doświadczenia egzystencjalnego, warto zwrócić uwagę, że Piotr określa doświadczane trudności i cierpienia znoszone dla Chrystusa jako służące doskonaleniu, utwierdzeniu i umocnieniu wiary w Niego (1 P 5, 10). Istotę tego wyjaśnienia Krupa przedstawia w stwierdzeniu, że cierpienie „znoszone z Chrystusem posiada dla chrześcijanina szczególną, wyjątkową wartość, gdyż jest prawdziwą duchową ofiarą miłą Bogu”⁶⁶.

Jeśli istnieją ofiary składane Bogu, musi również istnieć świątynia, w której się to dokonuje. Dlatego Piotr wiąże naukę o ofiarach z Chrystusem jako świątynią, a nie jako kapłanem. Chrystus jest Żywym Kamieniem odrzuconym przez ludzi, a Jego wierni są żywymi kamieniami wbudowanymi w Chrystusa jako świątynię. Jako tacy są kapłanami w tej świątyni i w niej składają ofiary duchowe (1 P 2, 4–5).

„Świątynia” (οἶκος⁶⁷) w czasach, w których tworzyły się pierwsze wspólnoty chrześcijan, oznaczała, jak przypomina Krupa, miejsce kultu albo osoby zgromadzone dla sprawowania kultu Bożego, a przymiotnik „duchowy” (πνευματικός⁶⁸) powstały od rzeczownika „duch” (πνεῦμα) – wskazywał na Ducha Świętego. Zatem „świątynia duchowa” była miejscem kultu, czyli świątynią „uczynioną, uświęconą, przyozdobioną, ożywioną przez Ducha Świętego”⁶⁹.

⁶⁵ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 134.

⁶⁶ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 135.

⁶⁷ Podstawowe znaczenie to dom, mieszkanie albo osoby tam mieszkające, a w szerokim rozumieniu – potomkowie (ród), a nawet posiadłość (R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 3498).

⁶⁸ W Nowym Testamencie oznacza „duchowy, w sensie pochodzący od Ducha, napełniony Duchem, należący do Ducha, związany z Duchem”, występuje także w znaczeniu „należący do (złego) ducha” (R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 4026).

⁶⁹ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 135n.

Adresaci listu Piotrowego są taką właśnie Świątynią. Na potwierdzenie, że faktycznie nią są, a oni „sami w sobie są prawdziwymi kapłanami”, oraz że ich ofiary, w których sami siebie składają Bogu, rzeczywiście są prawdziwymi ofiarami duchowymi, Piotr uczy ich o ciele Chrystusa. Stanowią Jego Ciało, które przez uczestnictwo prawdziwie posiada te same doskonałości, co sam Zbawiciel ukrzyżowany, zmartwychwstały i uwielbiony, oczywiście nie w takim samym stopniu, w jakim On je posiadał. Piotr wyraża to w zapewnieniu, że są: „królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1 P 2, 9a). Fakt ten jest bardzo ważny, dlatego że z niego wynika celowość ukształtowania tej „świątyni duchowej”. Przez znoszone cierpienia i trudy ludzie uzdalniają się do kontynuacji tego posłannictwa, które Chrystus otrzymał od Ojca. Są więc „królewskim kapłaństwem” po to, aby „ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2, 9b)⁷⁰.

Między ludem Izraela a nowym ludem Bożym istnieją pewne podobieństwa i równocześnie niepodobieństwa. Krupa zauważa, że wszystkie określenia nowego ludu pochodzą ze Starego Testamentu, ale otrzymały one nowe, o wiele pełniejsze znaczenia. Różnią się one od dawnych określeń, tak jak różni się mesjanizm zapowiadany i oczekiwany w Izraelu od tego, który został zrealizowany w Chrystusie. W przypadku wybrania różnica polega na tym, że w Starym Testamencie łaska wybrania była dziedziczna, a w Nowym jest udzielana indywidualnie każdemu, kto przyjmuje wiarę w Chrystusa (por. np. Mk 13, 20. 22. 27; Łk 18, 7), bo „w Nim bowiem wybrał nas [Bóg i Ojciec] przed założeniem świata” (Ef 1, 4). Analogicznie jest z określeniem „królewskie kapłaństwo” (βασιλειον ιεράτευμα, 1 P 2, 9), które występuje w Księdze Wyjścia (Wj 19, 6 w tłumaczeniu LXX), a które w Wulgacie zostało przetłumaczone jako *regale sacerdotium* i w ten sposób weszło do teologii (a także do polskich tłumaczeń). Zdaniem Krupy to wyrażenie dosłownie

⁷⁰ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 135n.

oznacza jednak „królestwo kapłaństwa”, ponieważ βασιλειον jako rzeczownik jest tłumaczony jako „pałac (dom) króla”⁷¹, choć może występować w formie przymiotnika (βασιλειος) i wtedy jest przekładany na „królewski”⁷². Krupa przyjmuje pierwsze znaczenie i całe wyrażenie traktuje jako złożenie dwóch rzeczowników, którego sens przedstawia w następujący sposób: „lud Boży jest zarazem «mieszkaniem królewskim», «Świątynią Boga», w której ten sam lud posiada godność kapłańską”⁷³. Słabość tego tłumaczenia wydaje się jednak tkwić m.in. w tym, że rzeczownik ιεράτευμα gramatycznie jest w mianowniku (*nominativus*), a powinien być w dopełniaczu (*genitivus*), czyli całe wyrażenie powinno mieć postać: βασιλειον ιερατεύματων. Nowsza egzegeza preferuje jednak przymiotnik, a nie rzeczownik, czyli tłumaczenie „królewskie kapłaństwo”⁷⁴ (jako kapłaństwo w obrządku Melchizedeka, por. Rdz 14, 18 i Hbr 7, 1), co poświadcza także Remigiusz Popowski⁷⁵.

Przy tej okazji trzeba zauważyć różnicę między wyrażeniem hebrajskim i jego wersją w LXX. Stanisław Hałas polemizuje ze stanowiskiem przyjętym przez Krupę (które zresztą nie jest jego własnym) i wyjaśnia tę różnicę w ten sposób, że hebrajskie מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (*mamleket kohanim*) oznacza „królestwo kapłanów”, czyli „królestwo, w którym posługują prawowici kapłani”, natomiast grecki przekład βασιλειον ιεράτευμα „określa już cały naród jako kapłaństwo, które stanowi dla niego przywilej iście królewski”⁷⁶. W ten

⁷¹ R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 926. Podobnie jest u Abramowiczówny, z tym że tam są podane dwa odrębne słowa: βασιλειον i βασιλειος (*Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958, s. 418).

⁷² R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 926.

⁷³ A. L. Krupa, *Powszechnie kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 137.

⁷⁴ Por. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2007, s. 163 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17).

⁷⁵ Według Popowskiego w 1 P 2, 9 jest użyty przymiotnik, a rzeczownik występuje w Łk 7, 25. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 926.

⁷⁶ S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 163.

sposób wersja przyjęta przez Piotra podkreśla godność narodu i społeczny wymiar samego kapłaństwa jako element konstytutywny dla tożsamości tegoż narodu.

Według Krupy Piotrowe wyrażenie bardziej podkreśla aspekt wspólnotowy nowego ludu Bożego niż starotestamentalne „królestwo kapłanów” (Wj 19, 6). Wynika on stąd, że jest jednym Ciałem Chrystusa, jedną wspólnotą osób zjednoczonych z Bogiem Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym. Fundamentem tej jedności jest organiczne zakotwiczenie w Chrystusie, co sam Chrystus zobrazował jednością latorośli z winnym krzewem (J 15, 1–8). Dzięki takiej jedności jest możliwe jedno Boże życie i jedno zbawcze działanie⁷⁷.

Pozostałe dwa Piotrowe określenia ludu Bożego, a mianowicie „naród święty” i „lud Bogu na własność przeznaczony”, również pochodzą ze Starego Testamentu i są dopełnieniem wyżej wspomnianych. Świętość narodu w Starym Testamencie, zdaniem Krupy, wynika wprost z Przymierza, na mocy którego ten lud stał się własnością Boga (Wj 19, 5). Natomiast nowy lud Boży jest święty dzięki zjednoczeniu z Chrystusem. Jest zatem Świątynią duchową, wyposażoną w świętość ontologiczną poprzez odrodzenie z wody i Ducha Świętego. To On powoduje podobieństwo do Chrystusa i On jest, jak wyjaśnia Paweł, „zadatkem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie, które nas uczyni własnością Boga, ku chwale Jego majestatu” (Ef 1, 4). Ta ontologiczna świętość, będąca uczestnictwem w świętości samego Boga (por. 1 P 1, 15), w codziennym życiu wyraża się w dobrym postępowaniu. Może ono być również duchową ofiarą (a zatem nie chodzi tylko o trudy i cierpienia).

Wprawdzie Piotr nie przedstawia pełnej nauki o duchowych ofiarach ani nawet nie wyjaśnia, jakimi właściwościami powinny się charakteryzować konkretne czyny, aby mogły być ofiarami duchowymi, ale wskazuje, po co adresaci jego listu uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa: aby „ogłaszali dzieła potęgi [Boga]” (1 P 2, 9). Ogłaszać

⁷⁷ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 137.

(ἐξαγγέλλω)⁷⁸ jest synonimem słów: błogosławić (εὐλογέω), wielbić (ἐξομολογέω), wychwalać (αἰνέω) Boga, które występują najczęściej w psalmach, np. „Błogosławię Pana, który dał mi rozsądek” (Ps 16, 7; por. Ps 71, 22; Ps 84, 5). Były one śpiewane w czasie składania Bogu ofiary uwielbienia albo dziękczynienia. W Nowym Testamencie ogłaszanie chwały Bożej również dokonuje się w liturgii, zarówno na Ziemi („stale przebywali w świątyni, błogosławiąc [εὐλογοῦντες] Boga”, Łk 24, 53), jak i w niebie („wszystkie narody i padną na twarz [προσκυνήσουσιν] przed Tobą”, Ap 15, 4)⁷⁹.

Przez czasownik „ogłaszać” Piotr nawiązuje do proroka Izajasza (Iz 43, 21), z tym że odpowiednikiem greckim u niego jest „obszerne relacjonowanie” (διηγέομαι). Zdaniem Hałasa użyty przez Piotra czasownik jest mocniejszy w wymowie, ponieważ wskazuje na wrażenie, które jest wywierane na człowieku przez dzieła Boże. Ono właśnie wzbudza w osobie wdzięczność i niejako przymusza ją do tego, by wysławiała „Boga za to, co uczynił dla dobra swego umiłowanego ludu”. Są to tak wielkie dzieła, że należy je rozgłaszać wszystkim ludziom: nie tylko chrześcijanom, lecz także poganom, którzy usilnie je zwalczają (por. 1 P 2, 12)⁸⁰.

Jeśli ogłaszanie wielkich dzieł Boga jest autentyczne, staje się nierozzerwalnie związane z dobrymi dziełami człowieka wierzącego i pełniącego wolę Bożą. Piotr wyraża to w pouczeniu moralnym skierowanym do wiernych: „Bądźcie wszyscy jednomyślni, współczujący, pełni braterskiej miłości, miłosierni, pokorni! Nie oddawajcie złem za zło ani złorzeczeniem za złorzeczenie! Przeciwnie zaś, błogosławcie (εὐλογοῦντες⁸¹)! Do tego bowiem jesteście powołani, abyście odziedziczyli błogosławieństwo” (1 P 3, 8–9). W ten

⁷⁸ Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 1804: „oznajmiać, donosić, ogłaszać”.

⁷⁹ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 138n.

⁸⁰ Cyt. za: S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 165.

⁸¹ Εὐλογοῦντες od εὐλογέω („błogosławić”), które pochodzi ze złożenia: εὖς („dobry, dzielny, szlachetny”) i λέγω („mówić, powiedzieć, opowiadać”) – R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 2123, 2145*, 2996.

sposób liturgiczne błogosławienie i uwielbianie Boga przekłada się na życzliwość i błogosławienie bliźnich. Taka postawa chrześcijan wyrażana jest w konkretnych czynach dobrych i cierpieniach. Jeśli są podejmowane ze względu na Boga i w jedności z Chrystusem, stają się duchowymi ofiarami, ponieważ – jak przypomina Piotr swoim wiernym – „to się Bogu podoba, jeżeli dobrze czynicie, a przetrzymacie cierpienia” (1 P 2, 20). Takie ofiary są nie tylko drogą osobistego zbawienia składających je osób, lecz także budują Kościół, ponieważ pomagają jeszcze niewierzącym przyjąć wiarę i wejść do Kościoła (por. 1 P 2, 12; 3, 16). Piotr, ucząc w ten sposób, korzysta z własnego doświadczenia jako „świadek Chrystusowych cierpień” (1 P 5, 1)⁸².

W podsumowaniu dociekań na temat kapłaństwa wiernych i duchowych ofiar Krupa zauważa, że to kapłaństwo jest różne co do istoty w stosunku do kapłaństwa ze święceń i że duchowe ofiary również istotnie różnią się od ofiary eucharystycznej. Podziela więc opinię tych teologów, którzy twierdzą, że tekst 1 P 2, 4–10 „nie daje podstawy do przyznania wszystkim wiernym [...] władzy do wykonywania sakralnych czynności liturgicznych, ani do sprawowania Eucharystii”. Zauważa również, że w czasach, kiedy Piotr pisał swój pierwszy list, we wspólnotach chrześcijańskich istniało dobrze zorganizowane życie duchowe: funkcjonowali prezbiterzy (1 P 5, 1), gromadzono się na liturgii dla sprawowania kultu, korzystano z charyzmatów Ducha Świętego, szczególnie z charyzmatu słowa Bożego (1 P 4, 11). Podkreśla także zbawcze znaczenie kapłaństwa wiernych, poprzez które Chrystus, Zbawiciel i Kapłan umożliwił uczestnictwo w swoim kapłaństwie całemu ludowi Bożemu, aby ten mógł współdziałać z Nim w tajemnicy zbawienia każdego człowieka, który tę tajemnicę przyjmuje. Takie współdziałanie ułatwia każdemu szukającemu własnego zbawienia przystęp do Boga dzięki śmierci Chrystusa, który nas do Niego przyprowadził (1 P 3, 18)⁸³.

⁸² A. L. Krupa, *Powszechnie kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 139n.

⁸³ A. L. Krupa, *Powszechnie kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 140n, cytat: s. 140.

Idea przyprowadzenia człowieka do Boga pojawia się także w Liście do Efezjan – „przez Niego [Chrystusa] jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp (προσαγωγή⁸⁴) do Ojca” (Ef 2, 18). Bezpośredni i swobodny dostęp do Boga jest wyjątkowym przywilejem człowieka, a prawo do korzystania z niego oznacza godność, która zdecydowanie odróżnia kapłaństwo pierwszego od kapłaństwa nowego Przymierza. Wprawdzie, jak przypomina Krupa, w Starym Testamencie wszyscy obrzezani mieli możliwość wielbienia Boga, modlenia się do Niego i dziękowania Mu, ale znacznie bliższy dostęp do Niego na mocy prawa mieli tylko kapłani-lewici. Nie był to jednak przystęp bezpośredni do Boga samego, ale jedynie do Miejsca Świętego w świątyni jerozolimskiej, „podnóżka stóp Jego” (Ps 132, 7), o czym wspomina Paweł w Liście do Hebrajczyków (Hbr 9, 6–7). W Nowym Testamencie taki przystęp do Boga stał się prawem całego nowego ludu Bożego właśnie dzięki Chrystusowi, który jako pierwszy człowiek (Πρόδρομος, Hbr 6, 20) „przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12). To wejście do Miejsca Świętego w Domu Ojca i przekazanie ludziom zdobytego odkupienia uczyniło tych, którzy uwierzyli, „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym” (1 P 2, 9). Przekazanie odkupienia było równocześnie aktem konsekracji, na mocy którego człowiek wszedł w nową relację z Bogiem, stał się Jego własnością⁸⁵. Otwarcie takiego dostępu służyło także zniszczenie grzesznego ciała przez zmartwychwstanie i usunięcie zasłony (por. Mat 27, 51 i par.), którą ono było (por. Hbr 10, 20), a która oddzielała ludzi od Boga (por. Hbr 9, 3). Poprzez wejście do Miejsca Świętego Chrystus ostatecznie wypełnił Stary Testament i go zamknął, a w zamian otwarł Nowy, w którym nie

⁸⁴ Od προσαγωγή, które pochodzi ze złożenia πρὸς (do, ku, dla, pod) i ἄγω (prowadzić, kierować, poświęcać czas). Oznacza (swobodny) dostęp do czegoś albo do kogoś – R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 4188, 4184.

⁸⁵ Na temat własności należącej do Boga, por. A. L. Krupa, *Powszechnie kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 95.

ma już „niewoli Prawa” (Ga 4, 4), zniesione zostały ofiary materialne. Zdaniem Krupy punktem zwrotnym w dziejach zbawienia było zawarcie przez Chrystusa „z Ojcem «Nowego Przymierza we krwi swojej»”. Ono ostatecznie dało wolność nowemu ludowi Bożemu i umożliwiło składanie duchowych ofiar w jedność z Chrystusem i w Duchu Świętym, które składającym dają zbawienie, a Bogu chwałę⁸⁶.

2. Zaangażowane uczestnictwo

Opisana wyżej realizacja kapłaństwa wspólnego przez ochrzczonych domaga się zwrócenia uwagi na jej aspekt praktyczny, a więc w jaki sposób i kiedy mają być składane duchowe ofiary wiernych. Odpowiedzią jest najnowsza nauka Kościoła o zaangażowanym uczestnictwie wiernych w liturgii Kościoła, a szczególnie w liturgii eucharystycznej. Wzywa do niego Sobór Watykański II w konstytucji o liturgii świętej *Sacrosantum concilium*, w której wyrażono troskę „o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary [Eucharystii] nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie”⁸⁷. Te ostatnie określenie uczestnictwa przykuwało i nadal przykuwa uwagę, ponieważ stawia pytanie o owo „czynne” albo „zaangażowane” uczestnictwo (*actuosa participatio*) w misterium Eucharystii.

Wydaje się, że po soborowej reformie liturgii najczęściej koncentrowano się na zaangażowaniu osób świeckich w różne czynności

⁸⁶ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 142n.

⁸⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 48. Tekst łaciński: „Itaque Ecclesia sollicitas curas eo intendit ne christifideles huic fidei mysterio tamquam extranei vel muti spectatores intersint, sed per ritus et preces id bene intellegentes, sacram actionem conscie, pie et actuose participant”; *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de sacra liturgia „Sacrosanctum concilium”, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964) nr 48, s. 113.*

liturgiczne, jak np. czytanie Pisma Świętego, wykonywanie niektórych śpiewów, czy przynoszenie do ołtarza darów ofiarnych. Ta problematyka została szczegółowo opisana w studium Toma Kergera poświęconym współdziałaniu kapłaństwa wspólnego i kapłaństwa urzędowego w świętowaniu Eucharystii. Zawiera ono prezentację różnych form zaangażowania osób świeckich w sprawowanie liturgii eucharystycznej, przewidzianych przez sobór w konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*. Kapłaństwo wspólne jest tu przedstawione jako „zaangażowane uczestnictwo” (*actuosa participatio*) osób świeckich w liturgii Kościoła⁸⁸, a według Kergera polega ono (głównie) na zewnętrznym zaangażowaniu w wykonywanie określonych czynności, jest więc zaangażowaniem w obrzędy. Uczestnictwo duchowe zaś, polegające przede wszystkim na ofiarowaniu siebie, zdaje się schodzić na dalszy plan. W praktyce wydaje się zrozumiałe, że skupienie się na wymiarze duchowym może okazać się zbyt trudne dla osób zaangażowanych stosunkowo rzadko (podczas wielkich uroczystości). Istotne wydaje się więc przesunięcie akcentu na ten właśnie wymiar.

Stan opisany przez Kergera zdaje się potwierdzać opinię Ratzingera, który podsumowując całość osiągnięć Soboru Watykańskiego II, już w 1966 roku zauważył, że: „Niemał zawsze, gdy sobór jest oceniany pozytywnie [...], pojawia się niepostrzeżenie także pewna niesprawiedliwość. [Chodzi o to], że tu i ówdzie (chyba nawet nie tak rzadko) odnowę myli się z rozwodnieniem i obniżeniem całości; że tu i ówdzie uwidacznia się ucieczka w liturgiczną radość tworzenia, której umykają z pola widzenia najgłębsze wymogi kultu i w ten sposób minimalizuje się i dyskredytuje wielkie intencje prawdziwej

⁸⁸ T. Kerger, *Kapłaństwo urzędowe i kapłaństwo powszechne w świętowaniu Eucharystii*, tłum. A. A. Napiórkowski, [w:] *Wspólnota eucharystyczna*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2022, s. 175–190 (Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis, 13), <https://doi.org/10.15633/9788363241230>.

reformy; że tu i ówdzie szuka się nie tyle prawdy, co nowoczesności i w niej widzi się kryterium wszelkiego działania”⁸⁹.

Zapewne także i to doświadczenie miało znaczenie dla sformułowania nauki o zaangażowanym uczestnictwie w liturgii zawartej później w jego papieskiej adhortacji o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji Kościoła *Sacramentum Caritatis* (2007)⁹⁰. Punktem wyjścia jest tu „Chleb, który zstąpił z nieba” (J 6, 51), a który jako bezinteresowny dar Boga objawia nam Jego trynitarną miłość. Szczytem tego objawienia jest „Jezus Chrystus, który «przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę» (Hbr 9, 14) w darze eucharystycznym udziela nam [...] Bożego życia [...]. «Tajemnica wiary» jest tajemnicą miłości trynitarniej, do uczestnictwa w której jesteśmy przez łaskę wezwani”⁹¹. Uobecnianie tej tajemnicy jest możliwe tylko dzięki zachowywaniu w Kościele sakramentu święceń. Jak naucza Kościół, „święcenia kapłańskie są warunkiem koniecznym dla ważności celebracji Eucharystii”. Dzieje się tak, ponieważ przez wyświęconego kapłana działa sam Chrystus jako Głowa Kościoła⁹².

Wspomniane wezwanie przez łaskę, wzmocnione przykładem samego Chrystusa, jest dla chrześcijanina wezwaniem do ofiary z samego siebie, składanej również w tym samym Duchu Świętym. Dlatego uczestnicy Eucharystii, o czym przypominał wcześniej Sobór Watykański II, wraz z Nim ofiarują „samyh siebie, swoją

⁸⁹ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL, Freiburg im Breisgau: Herder 2016, s. 502 (J. Ratzinger, *Opera omnia* 7.1 [wyd. pol.]).

⁹⁰ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* o Eucharystii, źródle i szczycie życia i misji kościoła, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html#_ftnref16 (22.08.2024). Tekst łaciński: Benedictus XVI, *Adhortatio apostolica postsynodalis de eucharistia vitae missionisque ecclesiae fonte et culmine „Sacramentum Caritatis”*, „Acta Apostolicae Sedis” 99 (2007) nr 3, s. 105–180.

⁹¹ Por. Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 7–8, s. 110n.

⁹² Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 23b, s. 123.

pracę i wszystkie rzeczy stworzone”. Mocą Ducha Świętego, wezwanego przez kapłana w epiklezie, stają się jednym ciałem w Chrystusie i duchową ofiarą, miłą Ojcu⁹³. W ten sposób Benedykt XVI nawiązuje do prawdy o ofiarach duchowych (określonych na podstawie 1 P 2, 9)⁹⁴, z tym że w cytowanym soborowym określeniu ofiary z siebie nie ma wzmianki o cierpieniach ze względu na Chrystusa. Wprawdzie w numerze poświęconym Maryi jest nawiązanie do duchowej ofiary, ale brakuje rozwinięcia⁹⁵, za które można uznać przykład Matki Zbawiciela, całkowicie poddanej woli Boga. Ona „najgłębiej współpracowała ze swym Jednorodzonym i z Jego ofiarą złączyła się matczynym duchem, z miłością godząc się na ofiarowanie zrodzonej z Niej Żertwy”⁹⁶.

Choć niektóre akty duchowe nie zostały w adhortacji wprost nazwane duchowymi ofiarami, to jednak są takimi z natury, jak właśnie wspomniany przykład Maryi. Do takich duchowych ofiar wypada zaliczyć także celibat, o którym Benedykt XVI z uznaniem mówi, że ma głęboki sens, ponieważ jego wybór oznacza „wyłączny dar z siebie dla Królestwa Bożego”. Przypomina przy tej okazji, że „nie wystarcza rozumienie celibatu kapłańskiego na sposób wyłącznie funkcjonalny. W rzeczywistości wyraża on szczególne upodobnienie stylu życia kapłana do samego Chrystusa. Taki wybór jest przede wszystkim oblubieńczy; jest utożsamieniem się z sercem Chrystusa Oblubieńca, który daje życie za swą Oblubienicę-Kościół”⁹⁷.

Najpełniejszym darem z siebie jest męczeństwo ze względu na Chrystusa. Benedykt XVI mówi o nim w kontekście świadectwa danego Eucharystii. Przypomina z naciskiem, że „świadectwo aż

⁹³ Por. Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 12n, 16, s. 113n, 117n, cytat: nr 16, s. 118; Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 5b; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”*, 5b, „Acta Apostolice Sedis” 58 (1966), s. 997.

⁹⁴ Zob. s. 29–30.

⁹⁵ Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 33a, s. 132.

⁹⁶ Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 33b, s. 132.

⁹⁷ Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 24, s. 124.

po dar z samego siebie, aż po męczeństwo, zawsze było uważane w historii Kościoła za szczyt nowego duchowego kultu: «abyście dali swoje ciała» (Rz 12, 1)⁹⁸. Ponadto zwraca uwagę, że pierwsi chrześcijanie pojmowali męczeństwo jako liturgię, a nawet jako stawanie się Eucharystią, jak w przypadku św. Polikarpa⁹⁸.

W tym kontekście warto podkreślić, że do złożenia ofiary nie są konieczne święcenia. Człowiek jest do niej zdolny dzięki sakramentowi chrztu, ale nawet bez niego jest w stanie to uczynić, wystarczy, że naprawdę tego pragnie. Jako świadectwo dawane Prawdzie jest ono bowiem realizacją kapłaństwa wspólnego (a w szczególnych przypadkach także naturalnego).

Pierwsze wyraźne nawiązanie do kapłaństwa wspólnego i jego realizacji przez uczestnictwo w liturgii eucharystycznej pojawia się w adhortacji w kontekście „sztuki celebracji” (*Ars celebrandi*, numer 38–42). Papież w numerze 38 wiąże takie uczestnictwo z pięknem celebracji, przy czym nie chodzi tu o artyzm jako taki, ale odpowiednio jej sakralny charakter, innymi słowy ma na myśli odpowiedni dobór przestrzeni, sprzętów, wyposażenia świątyni, szat, śpiewów, „oprawy” muzycznej czy nawet konkretnych gestów. To i wiele innych rzeczy, określonych przez przepisy liturgiczne, składa się właśnie na ową *ars celebrandi*⁹⁹. Papież stwierdza więc, że: „Pełne, czynne i owocne uczestnictwo wszystkich wiernych” (*actuosa*

⁹⁸ Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 85, s. 170n; cytat: s. 170n. Opis męczeństwa: *Męczeństwo Polikarpa* (XV, 1); por. Ireneusz z Lyonu, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris contra haereses libri quinque*, ed. J.-P. Migne, Paris 1856, kol. 1039, 1042 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 5). Podobnie św. Ignacy Antiocheński przez męczeństwo pragnie stać się „czystym chlebem Chrystusa” (Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian IV*, 1); por. Ignace d'Antioche, *Sancti Ignatii Antiocheni episcopi et martyris Epistolae cum genuinae tum dubiae et supposititiae*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 690 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 3).

⁹⁹ Na temat sztuki celebracji por. Centro di pastorale liturgica francese, *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare*, tłum. V. Lanzarini, Magnano (BI): Edizioni Qiqajon 2008 (Liturgia e Vita); O. Praud, *For the theology of celebration. Thinking about ars celebrandi 50 years after Vatican II*, [w:] *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej. 50 lat Instytutu Liturgicznego w Krakowie*

participatio) zależy także od „sztuki celebrowania” (*ars celebrandi*), która „wypływa z wiernego posłuszeństwa wobec norm liturgicznych w całej ich spójności, ponieważ to właśnie ten sam, od dwóch tysięcy lat, sposób celebrowania zapewnia życie wiary wszystkim wierzącym, którzy są powołani do przeżywania celebracji jako lud Boży, królewskie kapłaństwo, naród święty (por. 1 Pt 2, 4–5. 9)”¹⁰⁰.

Z kolei w części adhortacji zatytułowanej *Actuosa participatio*, poprzez nawiązanie do piękna i harmonii celebracji liturgicznej, papież przypomina, że „czynne w niej uczestniczenie nie pokrywa się samo przez się ze spełnianiem określonej posługi [...]. W szczególności potrzebna jest jasność co do specyficznych zadań kapłana. On, w sposób niezastąpiony, jak potwierdza tradycja Kościoła, jest tym, który przewodniczy całej celebracji eucharystycznej”¹⁰¹. Jest to wyraźne napomnienie skierowane do wszystkich „nowoczesnych” wiernych, uczestniczących w kapłaństwie wspólnym, widzących siebie na równi z głównym celebransem, który na zgromadzeniu liturgicznym reprezentuje przecież biskupa, jak przypomina Benedykt XVI w dalszej części cytowanego numeru 53. Przy tej okazji papież podkreśla różnicę między jednym i drugim kapłaństwem oraz piętnuje „[niezdolność] rozróżnienia [...] zadań przypadających na poszczególne osoby”¹⁰².

W części zatytułowanej *Wewnętrzne uczestnictwo w celebracji* papież podkreśla, że dla owocnego uczestnictwa w liturgii konieczne jest złożenie Bogu daru z własnego życia. Dzięki niemu możliwe jest zharmonizowanie wewnętrznej postawy wiernego z zewnętrznymi

(1968–2018), Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2019, s. 243–261.

¹⁰⁰ Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 38, s. 136.

¹⁰¹ Kiedy papież mówi o pięknie i harmonii celebracji, przypomina, że „czynne w niej uczestniczenie nie pokrywa się samo przez się ze spełnianiem określonej posługi [...]. W szczególności potrzebna jest jasność co do specyficznych zadań kapłana. On, w sposób niezastąpiony, jak potwierdza tradycja Kościoła, jest tym, który przewodniczy całej celebracji eucharystycznej [...]” (Benedykt XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 53, s. 145).

¹⁰² Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 53, s. 145n.

obzędami i wypowiedzianymi słowami, które odnoszą się do celebrowanej tajemnicy wiary, zawsze w jakiś sposób związanej z ofiarą Chrystusa. Chodzi tu głównie o uniknięcie niebezpieczeństwa zewnętrznego rytualizmu. Pierwszym środkiem zapobiegawczym jest katecheza mistagogiczna, która pomaga wiernym przeżywać celebrowane tajemnice wiary. Sama liturgia odpowiednio sprawowana jest pierwszą taką katechezą. Fakt ten wskazuje na ścisły związek między *ars celebrandi* i *actuaosa participatio*. Pięknie celebrowana liturgia połączona z systematycznym nauczaniem prawd wiary przez autentycznych świadków jest więc prostą drogą do żywego spotkania z Chrystusem w Eucharystii¹⁰³.

Osobiste, autentyczne spotkanie z Chrystusem podczas liturgii, szczególnie eucharystycznej, dokonuje się we wspólnocie. Jest to bardzo ważny aspekt kapłaństwa: ofiara w jedności z Chrystusem buduje więź z Trójjedynym Bogiem, a składana w jedności z Kościołem buduje więź braterską i umacnia wspólnotę¹⁰⁴. Wszyscy ochrzczeni są „włączeni w jedno Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12, 13), w lud kapłański”, ale dopiero Eucharystia daje pełny dostęp do skarbcza przekazanego na chrzcie świętym. Jako jedno Ciało Chrystusa jesteśmy „królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym” (1 P 2, 9), który wzmocniony przez Eucharystię w konkretnych warunkach egzystencjalnych „oddaje się na służbę miłą Bogu”. Jednym z „warunków egzystencjalnych” jest przynależność do wspólnoty (rodziny, środowiska, Kościoła). Dlatego Benedykt XVI mocno akcentuje społeczny wymiar

¹⁰³ Benedictus XVI, *Sacramentum...*, dz. cyt., nr 64, s. 152n.

¹⁰⁴ Św. Augustyn wyjaśnia: „Oto co jest ofiarą chrześcijan: «Wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie». Kościół nie przestaje powtarzać tej ofiary w dobrze znanym wiernym sakramencie Ołtarza, przy czym wie, że w tym, co ofiaruje, również sam składa siebie w ofierze” (*De civitate Dei* X, 6, [w:] Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatores*, t. 7, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, kol. 284 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 41); por. Augustyn, *Państwo Boże...*, dz. cyt., s. 364).

Eucharystii, a pośrednio kapłaństwa, gdy stwierdza: „Nie mogę mieć Chrystusa tylko dla siebie; mogę do Niego należeć tylko w jedności z wszystkimi, którzy już stali się lub staną się Jego”¹⁰⁵, oczywiście członkami Jego mistycznego Ciała (por. Rz 12, 5; 1 Kor 12, 12–27).

Obok czynnego zaangażowania w liturgię kapłaństwo wspólne jest realizowane przez apostołstwo. Taki jest jego cel w świetle prezentowanego wyżej tekstu Piotrowego (1 P 2, 4–10). Na jego podstawie Sobór Watykański II formułuje swoją naukę o zaangażowanym apostołstwie świeckich, wyrażoną w dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam autositatem* w słowach: „Obowiązek i prawo do apostołstwa otrzymują świeccy na mocy samego zjednoczenia swojego z Chrystusem-Głową. Wszczępieni bowiem przez chrzest w Ciało Mistyczne Chrystusa, utwierdzeni mocą Ducha Świętego przez bierzmowanie, są oni przeznaczeni przez samego Pana do apostołstwa. Dostępują poświęcenia na królewskie kapłaństwo i święty naród (por. 1 P 2, 4–10), by przez wszelkie czyny składać duchowe ofiary i po całej ziemi dawać świadectwo Chrystusowi”¹⁰⁶. Jak łatwo zauważyć, cytowany tekst nawiązuje do sformułowań zawartych w IV rozdziale konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* na temat katolików świeckich, a konkretniej dotyczących uczestnictwa świeckich w funkcji kapłańskiej Chrystusa, rozumianej jednak wąsko – jako funkcja kultyczna, wyrażająca się w składaniu duchowych ofiar¹⁰⁷.

Drugi raz dekret nawiązuje do tekstu konstytucji w kontekście społecznego wymiaru apostołstwa i podkreśla jedność oraz

¹⁰⁵ Benedictus XVI, *Sacramentum...*, nr 17, 79a, 89a, dz. cyt., s. 119, 166, 173.

¹⁰⁶ „Laici officium et ius ad apostolatum obtinent ex ipsa sua cum Christo Capite unione. Per Baptismum enim corpori Christi mystico inserti, per Confirmationem virtute Spiritus Sancti roborati, ad apostolatum ab ipso Domino deputantur. In regale sacerdotium et gentem sanctam (cfr. 1 Pt. 2, 4–10) consecrantur, ut per omnia opera spirituales offerant hostias et ubique terrarum Christo testimonium perhibeant” (Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 3a).

¹⁰⁷ Dekret odwołuje się do konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* nr 33, nawiązuje również do numeru 10 tego dokumentu.

jedność ludu Bożego: „spodobało się Bogu zjednoczyć wierzących w Chrystusa w jeden lud Boży (por. 1 P 2, 5–10) i zespolić w jedno ciało (por. 1 Kor 12, 12)”¹⁰⁸. Ta jedność nie wyklucza różnorodności, do której dekret nawiązuje na początku drugiego rozdziału, gdy pojawia się stwierdzenie, że: „Istnieje w Kościele różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa. Apostołom i ich następcom powierzył Chrystus urząd nauczania, uświęcania i rządzenia w Jego imieniu i Jego mocą. Jednak i ludzie świeccy, kiedy stają się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego ludu Bożego w Kościele i na świecie”¹⁰⁹. Tu dekret nawiązuje z kolei do pojęcia i specyfiki laikatu w Kościele sformułowanych we wspomnianym rozdziale konstytucji¹¹⁰.

W tekście o różnorodności posług na uwagę zasługuje podkreślenie jedności posłannictwa przy równoczesnej ich wielości i różnorodności. To stwierdzenie określa miejsce apostołstwa świeckich w stosunku do innych posługiwania, a przede wszystkim tych, które są realizowane przez sprawujących „urząd nauczania, uświęcania i rządzenia” w imieniu Chrystusa, czyli przez duchownych uczestniczących w kapłaństwie służebnym i na mocy sakramentu święceń realizujących potrójną funkcję Chrystusa: nauczania, uświęcania i kierowania (albo innymi słowy: prorocką, kapłańską, królewską). Taką samą potrójną funkcję pełnią świeccy realizujący kapłaństwo wspólne oraz na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania uczestniczący w „funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa”. Od tego rozróżnienia nie można abstrahować w spojrzeniu na

¹⁰⁸ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 18a.

¹⁰⁹ „Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis. Apostolis eorumque successoribus a Christo collatum est munus in ipsius nomine et potestate docendi, sanctificandi et regendi. At laici, muneris sacerdotalis, prophetici et regalis Christi participes effecti, suas partes in missione totius populi Dei explent in Ecclesia et in mundo” (Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 2b).

¹¹⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 31.

całość dekretu, porzucając w ten sposób hermeneutykę ciągłości. Walka z klerykalizmem nie może się dokonywać w imię porzucania danych objawienia Bożego, choćby tego zawartego w słowach Pawłowych: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli” (1 Kor 12, 28) lub Piotrowych: „Starszych więc, którzy są wśród was, proszę, ja również starszy” (1 P 5, 1).

W jednym z najnowszych komentarzy do dekretu można założyć pewien niepokój wynikający z podziału Kościoła na duchowieństwo i laikat. Jego autor, Janusz Poniewierski, wprawdzie przyznaje, że w Kościele są osoby „powołane do szczególnej służby na rzecz wspólnoty (kapłaństwo służebne)”, jednak uważa, że trzeba „na nowo przemyśleć i definitywnie odrzucić klerykalną teologię zakładającą «odmienny status ontologiczny» prezbiterów, a nawet sam język, w którym się mówi o «pasterzach» i «owcach»”¹¹¹. Ten postulat jest zdumiewający przede wszystkim dlatego, że nieco wcześniej Poniewierski zwraca uwagę, że wskazane byłoby zrezygnowanie z podziału na duchowieństwo i laikat, ponieważ grecki termin *laikós* (od którego pochodzi „laikat” i łaciński *laicus*¹¹²) nie występuje w Piśmie Świętym¹¹³. Tymczasem okazuje się, że terminów w nim występujących („owca”, „pasterz”, np. J 10, 11; Mt 25, 32) Poniewierski też nie chce używać (*sic!*). Zatem, jak się wydaje, problem nie tkwi w pozabiblijnym pochodzeniu terminu „laikat”, tylko w braku akceptacji dla istnienia hierarchii w Kościele. Jeśli faktycznie takie jest jego stanowisko (i nie jest to jakiś skrót myślowy), to

¹¹¹ J. Poniewierski, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, [w:] *Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. R. J. Woźniak, P. Roszak, Kraków: Wydawnictwo Znak 2023, s. 483.

¹¹² W łacińskiej terminologii kościelnej *laicus* występuje w dwóch znaczeniach: jako przymiotnik „niepoświęcony, świecki, ludowy”; jako rzeczownik „człowiek świecki, [stan świecki]” (A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, wyd. 3, s. 375).

¹¹³ J. Poniewierski, *Dekret o apostołstwie...*, dz. cyt., s. 483.

plasuje się ono po stronie reformacji, w opozycji do soboru trydenckiego, który zdefiniował jej istnienie¹¹⁴.

Kolejny problem zasygnalizowany w przytoczonym zdaniu dotyczy statusu ontologicznego prezbiterów, co rodzi dodatkowe pytanie, dlaczego tylko prezbiterów, a nie także diakonów i biskupów (*sic!*). Status ontologiczny wyświęconych, podobnie jak ochrzczonych, nie jest pustym pojęciem teologicznym: oznacza bycie konkretnej osoby w szczególnej relacji do Chrystusa i do Kościoła, co w nauce Kościoła, zanim „odkryto” klerykalizm i przyszła nowoczesność, był oznaczany terminem „znamię sakramentalne”. Oczywiście, pojęcie można odrzucić, ale pod warunkiem, że mamy inne, lepiej oznaczające istniejącą rzeczywistość. A jeśli oznaczający tę rzeczywistość termin stał się niezrozumiały, to wyjaśnienie go jest zadaniem teologów (a także publicystów katolickich).

Słuszny jest zaś postulat Henryka Seweryniaka, popierany zresztą przez Poniewierskiego, aby refleksja nad posłannictwem świeckich była „nie tylko przedmiotem teologii pastoralnej czy prawa kanonicznego, lecz także teologii fundamentalnej”¹¹⁵. Owszem, jak to wynika także z przytoczonej opinii, istnieje potrzeba rozwoju katolickiej teologii kapłaństwa, obejmującej kapłaństwo Chrystusa przekazane Kościołowi w dwóch postaciach: kapłaństwa wspólnego i kapłaństwa służebnego, teologii wolnej nie tylko od klerykalizmu, lecz także od ideologii nowoczesności i jakiegokolwiek innej.

¹¹⁴ Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń*, rozdz. 4, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 682–683, por. kan. 6, s. 684–685. O hierarchii: J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 136–141.

¹¹⁵ H. Seweryniak, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1996, s. 149; cyt. za: J. Poniewierski, *Dekret o apostołstwie...*, dz. cyt., s. 482.

3. Kapłaństwo Maryi

W poszukiwaniach prawdy o kapłaństwie nie można zapominać o zaangażowaniu Niewiasty, której *fiat* otwarło przejście do nowego kapłaństwa i uczyniło ją niejako „bramą”, „mostem” między jednym i drugim Przymierzem. Jeśli Najświętsza Maryja Panna jest matką jedyne­go i wiecznego Kapłana¹¹⁶, to wypada zapytać, czy i w jaki sposób uczestniczy ona w Jego kapłaństwie. Takie pytanie zadawali sobie niektórzy (nieliczni) teologowie: René Laurentin¹¹⁷, Constantino Koser¹¹⁸ i Lucjan Balter. Ten ostatni, polski teolog, opracował i ocenił dorobek swych poprzedników oraz zaproponował rozwiązania problemów. Wyniki badań przedstawił w studium *Kapłańska godność Maryi*¹¹⁹. Jak sam tytuł wskazuje, chodzi głównie o jej godność, a nie o wykonywanie urzędu kapłańskiego. Balter patrzy na temat kapłańskiej godności Maryi z perspektywy soborowego nauczania o kapłaństwie, jednak – jak się wydaje – interpretuje go wąsko, to znaczy przez pryzmat ofiary, a nie (wszelkich) „spraw odnoszących się do Boga” (Hbr 5, 1). Choć wielu teologów z dystansem podchodzi do kwestii kapłańskiej godności Maryi, to jednak obecny kontekst historyczny wygląda na sprzyjający przynajmniej z trzech powodów: znaczne zainteresowanie kapłaństwem (urzędowym) niektórych kobiet, wzrastający dystans do macierzyństwa, propozycja zdefiniowania przez Urząd Nauczycielski Kościoła maryjnego tytułu Współodkupicielki.

W przypadku tytułu Współodkupicielki trzeba zauważyć, że teologia (mariologia) posoborowa jest mu raczej przychylna. Sobór

¹¹⁶ Proklus nazwał ją „świętynią, w której Bóg stał się kapłanem”. Zob. s. 151n i przyp. 424.

¹¹⁷ R. Laurentin, *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, t. 2: *Étude théologique*, Paris: Nouvelles Éditions Latines 1953.

¹¹⁸ Zob. przyp. 24.

¹¹⁹ L. Balter, *Kapłańska godność Maryi. Znaczenie problematyki mariologicznej dla właściwego rozwoju teologii kapłaństwa. Studium teologicznodogmatyczne*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979, s. 7–183 (*Studia Teologicznodogmatyczne*, 2).

stosunkowo dużo uwagi poświęca Maryi, przedstawiając ją współczesnemu człowiekowi jako Bożą Rodzicielkę, głęboko wpisaną w tajemnicę Chrystusa i Jego Kościoła. Sobór pragnie „starannie wyjaśnić zarówno rolę Błogosławionej Dziewicy w misterium Słowa Wcielonego i Ciała Mistycznego, jak i obowiązki odkupionych ludzi względem Bogarodzicy, Matki Chrystusa i Matki ludzi”¹²⁰. Zostaje to uczynione w VIII rozdziale konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*¹²¹. Istotne wyjaśnienie dotyczące roli Maryi w dziele odkupienia zawiera się w następującym stwierdzeniu: „Tak więc Maryja, córka Adama, zgadzając się na słowo Boże, stała się Matką Jezusa, a przyjmując zbawczą wolę Bożą całym sercem, wolna od wszelkiego grzechu całkowicie poświęciła samą siebie, jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu swego Syna, pod Jego zwierzchnictwem i razem z Nim z łaski Boga wszechmogącego służąc misterium odkupienia”¹²². Zatem relację Maryi do Chrystusa Odkupiciela można określić jako zależność („pod Jego zwierzchnictwem”) i współpraca („współ z Nim”). Zależność wyraża więc posłuszeństwo Maryi nie tylko swemu Synowi, lecz wcześniej także słowu anioła Gabriela (Łk 1, 26), i całkowite oddanie (poświęcenie) siebie Bogu (wyrażone czasownikiem *devoeo*).

Wszelkie teologiczne wyjaśnianie współodkupienia, jak słusznie podkreśla Galot, musi uwzględniać całkowitą zależność Maryi od Chrystusa. Należy zatem zdecydowanie odrzucić teorie, według których działała ona samodzielnie przy zachowaniu równości właściwej matce i synowi albo oddziaływała na swojego Syna tak, by dokonał

¹²⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 54.

¹²¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 52–69.

¹²² „Ita Maria filia Adam, verbo divino consentiens, facta est Mater Iesu, ac salvificam voluntatem Dei, pleno corde et nullo retardata peccato, complectens, semetipsam ut Domini ancillam personae et operi Filii sui totaliter devovit, sub Ipso et cum Ipso, omnipotentis Dei gratia, mysterio redemptionis inserviens” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 56).

zbawczej ofiary za wszystkich ludzi¹²³. Teoria oddziaływania mogłaby odwoływać się do sytuacji w Kanie Galilejskiej (J 2, 5).

W istocie Jezus sam zdecydował o oddaniu swego życia za zbawienie ludzi, a było to wyrazem Jego posłuszeństwa Ojcu, a nie matce. Ani równość, ani wyższość Maryi nie pomagają we właściwym rozumieniu współodkupienia. Zasadnicza zależność Maryi w tym przypadku wynika z jedyności Zbawiciela. Galot wyjaśnia, że omawiana zależność ma dwa aspekty. Pierwszy odnosi się do źródła współdziałania Maryi i polega na tym, że jego moc pochodzi właśnie od Chrystusa. Drugi odnosi się zaś do przedmiotu (to, co jest dane w ofierze) matczynej ofiary i polega na tym, że ona ofiarowuje siebie poprzez ofiarowanie swego Syna. Jej ofiara bierze (zapożycza) swój przedmiot od Chrystusa i dlatego jest ona relatywna, w całości odnosząca się do Chrystusa. Tak opisana zależność nie oznacza, że jej wola się urzeczywistnia albo jest dopełniana przez wolę Zbawiciela, albo też jest do niej włączona. Maryja zachowuje własną, autonomiczną i osobową wolę, zdolną do aktu ofiary wyrażającego się we współpracy, odrębnego w stosunku do aktu ofiary Chrystusa¹²⁴.

Sama współpraca Maryi w dziele zbawienia ludzi ma charakter macierzyński i różni się od kapłańskiej aktywności Chrystusa. Galot zwraca uwagę na to, że sam Jezus uznał macierzyński charakter ofiary Maryi, mówiąc do niej z krzyża: „Oto syn twój” (J 19, 26). W ten sposób podkreśla różnicę między ofiarą Maryi a krwią ofiarą Chrystusa. Dlatego też nie akceptuje teorii teologicznych przypisujących jej funkcję liturgiczną, diakońską albo kapłańską¹²⁵, ani nazywania jej „Dziewicą kapłanem” (*Virgo sacerdos*). Nie przyjęła się bowiem pobożność maryjna pod takim wezwaniem, a nawet została zakazana, o czym przypomina Galot¹²⁶. Podziela on to stano-

¹²³ J. Galot, *Maria, la donna nell'opera di salvezza*, Roma: Università Gregoriana Editrice 1984, s. 286.

¹²⁴ J. Galot, *Maria, la donna...*, dz. cyt., s. 286.

¹²⁵ C. Koser, *De sacerdotio B. V. M.*, dz. cyt., s. 169–206.

¹²⁶ J. Galot, *Maria, la donna...*, dz. cyt., s. 287. Chodzi o dekret wydany przez: Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decretum circa imagines exhiben-*

wisko, ponieważ jego zdaniem Maryja nie miała cech kapłańskich: nie powierzono jej żadnej misji kapłańskiej i nie pełniła funkcji pasterskich ani liturgicznych¹²⁷. Z tego faktu wynika zasada dotycząca dostępu kobiet do kapłaństwa. Tylko jedna kobieta została przyłączona w sposób wyjątkowo bliski i szczególnie skuteczny do odkupieńczej ofiary, a nie została zaangażowana do posługi kapłańskiej. W Bożym planie zbawienia kobieta ma do spełnienia istotne funkcje, które nie są kapłańskimi, ale dla kapłaństwa komplementarnymi. Zdaniem Galota godne jest to, że dla zbawienia świata Bóg Ojciec chciał zespolenia matczynej ofiary z ofiarą kapłańską Chrystusa¹²⁸.

Na podstawie tych danych teologicznych Galot stara się określić sposób emancypacji kobiet, przewidziany w Bożych planach. Na pewno nie polega ona na uczynieniu z kobiety kopii męczyzny, tak by posiadała wszystko, co właściwe jest mężczyźnie. Emancypacja zgodna z Bożym planem zmierza więc do rozwoju i utrwalenia wszystkiego, co właściwe jest dla kobiety, tak by mogła ubogacać wspólnotę ludzką swoją kobiecością inaczej, niż czyni to mężczyzna dzięki swym przymiotom. Maryja nie powieła Chrystusa, co miałyby miejsce, gdyby realizowała kapłaństwo. Ona ubogaca dzieło odkupienia, konkluduje Galot, swoim matczynym wkładem. Taki sposób współpracy otwiera przestrzeń dla miłości i dla ofiary. Matczyna ofiara z jedynego syna jest najdoskonalszą naturalną formą ofiary z ludzkich uczuć. Tak więc matczyna współpraca Maryi jest najdoskonalszą formą współcierpienia z miłości¹²⁹.

tes Beatissimam Virginem Mariam indutam vestibus sacerdotalibus, „Acta Apostolice Sedis” 8 (1916), s. 146. Ten krótki dekret wyraża dezaprobatę dla obrazów Maryi w szatach kapłańskich (bez podania podstaw teologicznych). Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kapłaństwa Maryi – por. Laurentin, *Marie, l'Église...*, dz. cyt., s. 522–537.

¹²⁷ „Maria non ha la qualità di sacerdote; non è stata investita di una missione sacerdotale e non ha esercitato funzioni pastorali o liturgiche” (J. Galot, *Maria, la donna...*, dz. cyt., s. 287).

¹²⁸ J. Galot, *Maria, la donna...*, dz. cyt., s. 287.

¹²⁹ J. Galot, *Maria, la donna...*, dz. cyt., s. 288.

Ponadto można zauważyć, że zróżnicowanie płci określa funkcje, które pełnią rodzice w procesie przekazywania życia. Z faktu stworzenia człowieka mężczyzną albo kobietą (por. Rdz 1, 27) wynika naturalne powołanie, którym dla kobiety jest przyjmowanie nowego życia i związane z tym zadania (podtrzymywanie i pielęgnowanie go), a dla mężczyzny – przekazywanie i wynikające z tego zadania (poświęcenie się dla niego, zapewnienie mu bezpieczeństwa, włączenie z oddaniem własnego życia). Wydaje się więc, że właśnie dlatego w planie zbawienia Bóg nie powierzył kobiecie funkcji ofiarowywania życia za innych lub w imieniu innych. Byłoby to niezgodne z celowością wpisaną w naturę kobiety na mocy aktu stwórczego, celowością, która realizuje się przez przyjmowanie życia.

Powyższa synteza dotycząca mariologicznego tytułu Współodkupicielki i jego stosunku do kapłaństwa kobiet pozwala sformułować kilka spostrzeżeń mogących poszerzyć naukę o kapłaństwie wspólnym z uwzględnieniem różnicy płci.

Kwestia kapłaństwa Maryi w ujęciu Galota odnosi się tylko do kapłaństwa służebnego przekazywanego przez święcenia. To jednak nie wyklucza jej z uczestnictwa w kapłaństwie wspólnym (powszechnym) ani tym bardziej naturalnym. Maryja jako należąca do „królestwa kapłanów” i do „ludu świętego” (por. Wj 19, 6) uczestniczyła w kulcie przepisany przez prawo Mojżeszowe, o czym świadczy regularne pielgrzymowanie „do Jerozolimy na święto Paschy” (Łk 2, 41). Uczestniczyła więc wraz z Józefem w kapłaństwie (powszechnym) całego ludu.

Z nauczania soboru wiadomo, że oba kapłaństwa „są sobie wzajemnie przyporządkowane”¹³⁰. W przypadku Maryi to przyporządkowanie do kapłaństwa jej Syna wyraża się właśnie we współpracy z Nim i w złożeniu matczynej ofiary (*un sacrificio materno*) z Niego, która była jej największą duchową ofiarą (por. 1 P 2, 5). Została do niej przygotowana przez dzieje zbawienia wpisane w losy jej narodu

¹³⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b.

i przez szczególne dary Boże określone wyrażeniem „pełna łaski” (κεχαριτωμένη, Łk 1, 28).

Dzieje tego narodu, wybranego przez Boga, pozwalają mówić o „powszechnym kapłaństwie wiernych w Starym Testamencie”, na co zwraca uwagę cytowany już Krupa¹³¹, przypominając m.in. opinię Filona z Aleksandrii. Jego zdaniem, jak relacjonuje wspomniany autor, „Bóg ustanowił Izraela ludem kapłańskim dla wszystkich innych narodów, by za nie wszystkie oddawał Mu kult i składał ofiary”¹³². Na mocy Przymierza Bóg uczynił swój lud „królestwem kapłanów” i uświęcał go nie tylko po to, by oddawał Mu cześć, lecz także po to, by objawiał innym narodom Jego świętość. Uświęcał go, przypominając mu swą wolę i swe zbawcze dzieła, wśród których naczelnym miejscem jako ilustracja tajemnicy zbawienia zajmowało wyprowadzenie ludu z niewoli egipskiej. Pamiątką tego wydarzenia była Pascha, która jako czynność sakralna miała równocześnie charakter ofiarniczy. Baranka paschalnego składali w ofierze ojcowie rodzin, a nie kapłani-lewici, i oni mieli obowiązek opowiadania swoim synom o dobrodziejstwach Boga oraz obowiązkach wobec Niego (Wj 13, 7–8). Choć później święto Paschy było celebrowane w świątyni, to jej spożywanie pozostało obrzędem rodzinnym. Obok kapłaństwa lewitów, którzy mieli prawo nazywać się „kapłanami” i jako słudzy ołtarza oraz świątyni mogli składać ofiary, istniało kapłaństwo rodzinne (wspólnotowe) realizowane przez ojców rodzin, przedstawicieli pokoleń czy całego narodu (patriarchowie, królowie). Dzięki temu prawda o kapłańskiej godności całego narodu zapadła głęboko w jego zbiorowej świadomości, co sprzyjało dochowaniu wierności Bogu (por. Pwt 10, 15–21) i jednocześnie umacniało

¹³¹ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 119–130.

¹³² A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 120. Filon z Aleksandrii, *De specialibus legibus* [Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων], II, § 166–167; Philo Judaeus, *De specialibus legibus. 1 et 2*, trad. S. Daniel, Paris: Éditions du Cerf 1975, s. 106–109.

nadzieję mesjańską na osiągnięcie pełni kapłaństwa (por. Iz 61, 6; 2; Mch 2, 17–18)¹³³.

Istnienie kapłaństwa świątynnego i rodzinnego sprzyjało rozwojowi kultu religijnego, który pozwalał człowiekowi zachować bliskość z Bogiem. Krupa wspomina o dwóch nurtach kultu w Izraelu: materialnym i duchowym; oraz o ofiarach materialnych i duchowych. Oddawanie czci Bogu oddziałuje na człowieka wychowawczo, szczególnie składanie Mu ofiar, ponieważ człowiek poznaje Go i uczy się wypełniać Jego wolę, wyrażoną w przykazaniach. A Jego wolą jest także to, by zewnętrznym, materialnym aktem ofiarnym towarzyszyły wewnętrzne akty duchowe, przede wszystkim akt ofiarowania siebie (por. Jr 7, 22–23). Doniosłość duchowego wymiaru ofiary zdecydowanie podkreśla prorok Ozeasz, cytując Boże słowo: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopalen” (Oz 6, 6). To wezwanie wyznacza kierunek rozwoju pojęcia ofiary ku coraz bardziej duchowej aż do wyzbycia się elementu materialnego (w Nowym Testamencie, np. Rz 12, 1–2). Takimi ofiarami są dobre czyny (Syr 35, 1–2), unikanie zła (Syr 35, 3), a nawet śmierć sprawiedliwego (Mdr 3, 5–6). W ten sposób Izrael dochodził do przekonania, że tylko takie ofiary najbardziej podobają się Bogu i że dopiero wtedy, gdy Naród to osiągnie, będzie w stanie wydać z siebie Mesjasza, który jako „doskonały Kapłan, siebie samego złoży Bogu w ofierze”¹³⁴.

W tle tego rozwoju ofiar duchowych pojawia się ciągle niebezpieczeństwo nadużyć w sprawowaniu kultu, nie wyłączając składania materialnych ofiar. Surowe napomnienia w tej sprawie Bóg kieruje nie tylko do kapłanów-lewitów, lecz także do całego Narodu: „Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe Mi jest wznoszenie dymu; święta nowiu, szabaty [...]. Przestańcie czynić zło!” (Iz 1, 13. 16). Dla Boga wartość ofiary zależy więc przede wszystkim od postawy duchowej tych, którzy przynosili swe dary do świątyni.

¹³³ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 120–124.

¹³⁴ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 124–127.

Ze wszystkich ofiar najmiłsze Bogu były ofiary pochwalne i dziękczynne (Ps 50, 23; 69, 31–32; 107, 22; 116, 17–18), bo przez nie człowiek głębiej poznaje Boga, bardziej angażuje się w Przymierze z Nim i pełniej Mu się oddaje. Ofiary pochwalne i dziękczynne były składane przez kapłanów-lewitów wraz z całym Izraelem (por. Ps 118, 1–4). Takim ofiarom towarzyszyły uczty sakralne, w czasie których spożywano dary ofiarowane Bogu, do których należał także chleb. To wszystko było przygotowaniem Izraela do zrozumienia i przyjęcia nowego kultu, przewidzianego do wprowadzenia przez oczekiwanego Mesjasza, w tym nowej uczty sakralnej – Eucharystii. Kluczem do zrozumienia takiego kultu zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu jest Pascha jako pamiątka wyzwolenia, najpierw z niewoli egipskiej, a ostatecznie z wszelkiego grzechu i śmierci¹³⁵.

Gdy w Izraelu pojawili się ludzie zdolni do składania takich duchowych ofiar miłych Bogu i do zrozumienia nowego kultu, nadeszła oczekiwana pełnia czasu (Ga 4, 4). Naród był w stanie wydać z siebie Mesjasza. Jedną z takich osób, specjalnie do tego przez Boga wybraną i przygotowaną, jest Maryja. Właśnie ona, w obecności Elżbiety, duchowo podobnie ukształtowanej, była w stanie całą mocą swej ludzkiej i kobiecej egzystencji wyśpiewać w Duchu Świętym Bogu na chwałę ten wspaniały hymn uwielbienia i dziękczynienia: *Magnificat* (por. Łk 1, 46). Fakt ten pozwala uznać w Maryi godność kapłańską, właściwą całemu narodowi, którego jest córą. Ta godność sama w sobie nie daje jednak podstaw do nazywania jej „*Virgo sacerdos*”, ponieważ tytuł „kapłan” zarówno w Izraelu, jak i w Kościele jest zarezerwowany dla mężczyzn: w Izraelu dla należących do pokolenia kapłańskiego, a w Kościele dla wyświęconych na kapłanów. Jej uczestnictwo w jedynym kapłaństwie jest analogiczne do uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa na mocy chrztu¹³⁶.

¹³⁵ A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 127–130.

¹³⁶ Podobne zdanie ma Janusz Królikowski: „W przypadku Maryi nie chodzi o kapłaństwo urzędowe, ale o kapłaństwo wspólne – powszechne. W niej realizuje się po raz pierwszy i w sposób absolutnie doskonały to, co stanowi część bytu Kościoła i każdego chrześcijanina” (J. Królikowski, *Powołanie, konsekracja*

Z kolei jej godność kapłańska jest zwielokrotniona przez jej Boże macierzyństwo, godność jedyną i wyłącznie jej przysługującą.

C. Relacje do kapłaństwa służebnego

Sprawa różnych form uczestnictwa członków Kościoła w jedynym kapłaństwie Chrystusa stała się przedmiotem ożywionej dyskusji podczas Soboru Watykańskiego II. Chodziło wówczas przede wszystkim o podkreślenie godności osób świeckich w Kościele, a także o dookreślenie ich praw oraz funkcji, które mogliby w nim pełnić¹³⁷. Inspiracją do takiej dyskusji była encyklika *Mediator Dei* papieża Piusa XII, który jako podstawę godności ochrzczonych wskazywał ich uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, a za podstawę tego uczestnictwa uznawał znamię sakramentów chrztu świętego i bierzmowania¹³⁸. Również jeden z ojców soboru, arcybiskup Barcelony Gregorio Modrego y Casás, w swojej nocie na temat schematu konstytucji o Kościele z 1962 roku zauważył, że wszelka godność kapłańska w Kościele jest uczestnictwem w jedynym kapłaństwie Chrystusa, przy czym to uczestnictwo może być realizowane w różnym stopniu. Ze względu na pastoralny i ekumeniczny charakter soboru nie można więc pomijać tej ważnej prawdy

i posłanie. Z teologii świętego kapłaństwa, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2019, wyd. 2, s. 245, <https://doi.org/10.15633/9788374387286>).

¹³⁷ Wydział Teologiczny w Trewirze w propozycjach tematów na zapowiedziany Sobór Watykański II zaproponował: „9. Laicorum dignitas, iura ecclesiastica, auxilia officiaque, quibus fungi possint, statuuntur” (*Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I [Antepreparatoria]*, t. 4, cz. 2, Città del Vaticano 1960–1961, s. 746).

¹³⁸ *Acta et documenta. Concilio Oecumenico...*, dz. cyt., s. 746. Por. „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 552–556. J. D. Szczurek, *La Cristologia nella prospettiva sacerdotale secondo l'insegnamento del Concilio vaticano II. Dissertatio ad Doctoratum*, Romae: Tipografia Leberit 1989, s. 271.

biblijnej i katolickiej¹³⁹. Ojcowie soboru byli świadomi doniosłości nauki o kapłaństwie ochrzczonych, co widać w dyskusji nad kolejnymi schematami konstytucji o Kościele¹⁴⁰.

1. Fundament kapłaństwa służebnego

Soborowa dyskusja na temat kapłaństwa wspólnego zaczęła się od dość prozaicznej kwestii, którą okazała się sama nazwa przedmiotu dyskusji. Jeden z teologów soborowych, Gérard Philips, przytacza różne propozycje, które były wówczas rozważane¹⁴¹. Natomiast pierwszy schemat konstytucji dogmatycznej o Kościele, przedstawiony do dyskusji w auli soborowej, odwołuje się do Apokalipsy (Ap 1, 6 i 5, 9n) i proponuje, by nazywać kapłanami (*sacerdotes*) wszystkich uczniów Chrystusa, ponieważ oni na mocy odrodzenia chrzcielnego i dzięki namaszczeniu Duchem Świętym stają się nimi i samych siebie ofiarują Bogu jako żywą ofiarę¹⁴². To nawiązanie do kapłaństwa pojawia się w kontekście uczestnictwa w Eucharystii, zgodnie zresztą z nauczaniem Piusa XII¹⁴³. Znamienny jest więc fakt, że w tym kontekście nie ma wzmianki o uczestnictwie świeckich w kapłaństwie Chrystusa, która pojawia się dopiero w komentarzu

¹³⁹ „Omnis sacerdotalis dignitas in Ecclesia nihil aliud est quam participatio, in gradu diverso, unici sacerdotii Christi. Modus loquendi nostri Concilii, pastoralis et oecumenicus, non potest omittere hanc catholicam et biblicam affirmationem unitatis sacerdotalis” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 2, Città del Vaticano 1970–1980, s. 819).

¹⁴⁰ Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 265–297.

¹⁴¹ G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione „Lumen gentium”*, t. 1, Milano: Jaca Book 1969, s. 136–138.

¹⁴² „Ideo universi discipuli Christi, quos ipse Dominus regnum et sacerdotes Deo et Patri suo fecit (cf. Apoc. 1, 6 et 5, 9–10) sive ad hierarchicum ordinem pertinent sive non, seipsos ut hostiam viventem ac Deo placentem exhibeant (cf. Rom. 12, 1)” (*Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, t. 2, [Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis 1963, s. 36).

¹⁴³ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 552–557.

dołączonym do schematu konstytucji. Jest w nim wyjaśnienie, że świeccy na swój sposób uczestniczą w trojkiej funkcji Chrystusa, zasadniczo na mocy chrztu, a faktycznie przede wszystkim w Eucharystii¹⁴⁴.

Użycie terminu „kapłan” w odniesieniu do osób świeckich w Kościele sprowokowało dyskusję, w której zwracano uwagę, że taki termin jest używany tylko w odniesieniu do kapłaństwa służebnego. Autorzy schematu, świadomi faktu, że kapłaństwo wspólne po raz pierwszy stało się przedmiotem soborowego nauczania, dołączyli do niego wyjaśnienia w celu zapobieżenia ewentualnym nieporozumieniom. W celu ich sformułowania posłużyli się studium teologicznym na temat starożytnego słownictwa dotyczącego kapłaństwa autorstwa Pierre-Marie Gy'ego¹⁴⁵.

W czasie dyskusji soborowej nad wspomnianym schematem jeden z ojców soboru – chaldejski patriarcha Babilonu (Irak) Paweł II Cheikho – zauważył, że nauka o kapłaństwie powszechnym (*universalis*) nie jest jeszcze dojrzała i wymaga wielu szczegółowych wyjaśnień, aby uniknąć sprzecznych interpretacji w tak ważnej sprawie¹⁴⁶. W odpowiedzi Komisja Teologiczna stwierdziła w komentarzu do numeru 10 pierwszego schematu konstytucji o Kościele (z 1962 roku), że jednak jest wystarczająco rozwinięta i została sformułowana

¹⁴⁴ „Sic laici de triplici munere Christi suo modo participant: de sacerdotali eius dignitate, fundamentaliter in baptisate, actu presertim in Eucharistia” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 2, s. 43).

¹⁴⁵ P.-M. Gy, *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, [w:] *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris: Les Éditions du Cerf 1957, s. 125–145 (Lex Orandi, 22). Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 244s, przyp. 22.

¹⁴⁶ „Propterea quaestiones quae nondum maturae sunt, aut praetermitti aut clarius declarari oportet, ne in futuro contrariae interpretationes oriantur et praesertim apud fideles. Inter quaestiones huius generis reputo esse illam de sacerdotio universali. Haec quaestio, maximi momenti, indiget clara explanatione ne aperiat porta ingerentiae laicorum in rebus ad solam hierarchiam unice spectantibus” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 3, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 222n).

w encyklice *Mediator Dei*¹⁴⁷. Niemniej we wspomnianym komentarzu komisja przyznaje, że tekst schematu został tak zredagowany, by podkreślić zarówno metaforyczny, jak i analogiczny charakter kapłaństwa powszechnego¹⁴⁸. Równocześnie trzeba zauważyć, że takie rozumienie kapłaństwa powszechnego było propozycją teologiczną, mającą na celu wskazanie różnicy między kapłaństwem powszechnym i kapłaństwem służebnym, co wynika – jak się wydaje – ze stwierdzenia Papieskiej Komisji Przygotowawczej, że kwestia rozumienia kapłaństwa powszechnego jako „kapłaństwa” w sensie metaforycznym nie zostaje rozstrzygnięta¹⁴⁹. Takie rozumienie stało się przedmiotem krytyki ze strony biskupa Francisa-Alberta Bougona z diecezji Moulins (Francja), który zauważył, że ono nie odpowiada nauce Piusa XII o wyjątkowym uczestnictwie obu form kapłaństwa w kapłaństwie Chrystusa¹⁵⁰. W komentarzu do późniejszego schematu konstytucji *De Ecclesia* (z 1964 roku) została przytoczona opinia dwóch ojców soborowych, proponujących, aby w tekście konstytucji (nr 10) kapłaństwo powszechne zostało uznane za niewłaściwe. W odpowiedzi Komisja Teologiczna wyjaśniła, że to kapłaństwo jest właściwe, choć analogiczne. Niemniej Komisja nie zamierzała tej

¹⁴⁷ „Respondetur doctrinam iam maturari et in Enciclica Mediator Dei exhiberi. Si proponitur sicut revera est, non datur periculum ingerentiae” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 194).

¹⁴⁸ „Est insuper textus sic redactus, ut appareat indoles tum metaphorica, tum analogica sacerdotii universalis” (*Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 2, s. 42).

¹⁴⁹ „Quaestio utrum sacerdotium universale, in quantum «sacerdotium», sensu metaphorico interpretandum sit, non dirimitur” (*Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 3, Città del Vaticano 1960–1961, s. 1092).

¹⁵⁰ „Stupet nota pag. 42: «Est textus sic redactus ut appareat indoles tum metaphorica, tum analogica sacerdotii universalis»; non cohaeret cum Pii XII assertione docente quod ambo peculiari et originali modo a Christi sacerdotio plene participant” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 483).

kwestii rozstrzygać¹⁵¹. Po tym wyjaśnieniu w dyskusji soborowej nie mówi się już o „kapłaństwie w sensie metaforycznym”, chociaż sformułowania użyte w kolejnych schematach i w tekście ostatecznym nie zostały zmienione, czyli pozostały takimi, jakby nadal miały wyrażać sens metaforyczny w rozumieniu kapłaństwa powszechnego, co staje się jasne po zestawieniu odpowiedniego tekstu z pierwszego schematu konstytucji *De Ecclesia* (z 1962 roku) z tekstem ostatecznym *Lumen gentium*¹⁵². Ostatecznie więc, co ma duże znaczenie dla właściwej interpretacji omawianych tekstów, dokumenty soborowe używają terminu „kapłan” w odniesieniu do świeckich tylko w cytatach biblijnych, a w odniesieniu do prezbiterów stwierdzają, że są „prawdziwymi kapłanami Nowego Testamentu”¹⁵³.

W kwestii terminologii należy także zauważyć, że w przytoczonej dyskusji soborowej używano terminu „kapłaństwo powszechne” (*sacerdotium universale*), podczas gdy w tekście ostatecznym konstytucji *Lumen gentium* występuje termin „kapłaństwo wspólne” (*sacerdotium commune*). W polskich tłumaczeniach nie zawsze oddaje się tę różnicę, czego przykładem jest pierwsze (oficjalne) tłumaczenie tekstów soborowych z 1968 roku, w którym jeden z istotnych tekstów o kapłaństwie wygląda w następujący sposób: „Kapłaństwo

¹⁵¹ „2. E/831 et E/935 postulant ut declaretur sacerdotium universale esse improprium. Pro parte consideratur ut proprium, sed analogicum. Quaestio tamen non videtur hic dirimenda” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 194n).

¹⁵² Chodzi o cytowany już fragment oraz o tekst z konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*: „Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus (cfr. Hebr. 5, 1–5) novum populum «fecit regnum et sacerdotes Deo et Patri suo» (Apoc. 1, 6; cfr. 5, 9–10). Baptizati enim, per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur in domum spiritualem et sacerdotium sanctum, ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias, et virtutes annuntient Eius qui de tenebris eos vocavit in admirabile lumen suum (cfr. 1 Petr. 2, 4–10)” (nr 10). Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 277–279.

¹⁵³ „Presbyteri [...] consecrantur, ut veri sacerdotes Novi Testamenti” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28); Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 15a.

zaś powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne [...], jedno i drugie [...] uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym¹⁵⁴. Natomiast polski przekład *Katechizmu Kościoła katolickiego* jest dokładniejszy i używa się w nim terminu „kapłaństwo wspólne” także wówczas, gdy nawiązuje do konstytucji *Lumen gentium*: „Kapłaństwo urzędowe [...] oraz kapłaństwo wspólne wszystkich wiernych [...] uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusowym¹⁵⁵.”

Oprócz dokładnego brzmienia terminu pojawia się także problem jego desygnatu, a mianowicie tego, kogo właściwie oznacza dookreślenie „wiernych” (konstytucja) lub „wszystkich wiernych” (*Katechizm Kościoła katolickiego*) – tylko wiernych świeckich, czy też świeckich i duchownych łącznie? Odpowiedź na to pytanie można znaleźć w czwartym rozdziale konstytucji, który jest poświęcony (katolikom) świeckim (*De laicis*). W pierwszym numerze tego rozdziału zostaje wyjaśnione, że „wszystko, co powiedziano o ludzi Bożym, stosuje się w równym stopniu do świeckich, zakonników i kleru, to jednak pewne rzeczy w sposób szczególny dotyczą świeckich¹⁵⁶. Przez „świeckich” sobór rozumie tutaj „wszystkich wiernych, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa [...], stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują [...] posłannictwo¹⁵⁷. W szczegółowym opisie

¹⁵⁴ „Sacerdotium autem *commune* fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum [...]; unum enim et alterum [...] de uno Christi sacerdotio participant” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b).

¹⁵⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1547. Tekst łaciński: „Episcoporum et presbyterorum sacerdotium ministeriale et commune omnium fidelium sacerdotium [...] de uno Christi sacerdotio participant” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 1547).

¹⁵⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 30a.

¹⁵⁷ „Nomine laicorum hic intelleguntur omnes christifideles praeter membra ordinis sacri et status religiosi in Ecclesia sanciti, christifideles scilicet qui [...] bap-

uczestnictwa świeckich w kapłańskiej funkcji Chrystusa (*munus sacerdotale*) sobór wyjaśnia, że On im je daje „w celu sprawowania duchowego kultu, aby Bóg był uwielbiony, a ludzie zbawieni”¹⁵⁸, a jest on sprawowany przez składanie w czasie Eucharystii takich ofiar duchowych jak: „uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone”¹⁵⁹. Nawiązanie do sprawowania kultu duchowego wskazuje na rozumienie kapłaństwa w znaczeniu węższym (kultycznym), przez co znacznie wyraźniej podkreślony jest związek kapłaństwa wspólnego z Eucharystią.

Tak rozumiane ofiary duchowe mogą, a nawet powinny być, składane przez wszystkich wiernych, także tych, którzy przez sakrament święceń w nowy sposób uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa, czyli diakoni, prezbiterzy i biskupi. Innymi słowy, przyjmując uczestnictwo w kapłaństwie służebnym żaden wierny (ochrzczony i bierzmowany) nie traci możliwości uczestnictwa w kapłaństwie wspólnym, ani synowskiej godności z nim związanej, bo – jak wskazuje drugi człon nazwy „wspólne” (*commune*) – jest ono wspólne całemu ludowi Bożemu. Wydaje się, że zwrócenie uwagi na ten fakt z jednej strony ułatwia rozumienie wzajemnej zależności między jednym a drugim sposobem uczestnictwa w jedynym kapłaństwie Chrystusa, z drugiej zaś pozwala odróżnić, które czynności duchowe dokonywane są na mocy jednego bądź drugiego sposobu uczestnictwa. To z kolei pomaga, jak się wydaje, jaśniej określić różnicę co do istoty (a nie tylko stopnia) jednego i drugiego sposobu uczestnictwa w tym kapłaństwie.

tismate [...] de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, [...] missionem [...] exercent” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 31a).

¹⁵⁸ „[Christus] sui muneris sacerdotalis partem tribuit ad cultum spiritualement exercendum, ut glorificetur Deus et salventur homines” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 34b).

¹⁵⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 34b.

W tym duchu wypowiada się Apolinar Moran, cytowany przez Galot¹⁶⁰, który słusznie podkreśla, że kapłaństwo wspólne nie jest zarezerwowane wyłącznie dla świeckich. Również wyświęceni je realizują, ponieważ – jego zdaniem – nie wszystkie akty wyświęconego są aktami służebnymi. Trzeba bowiem odróżnić posługi kapłańskie od życia kapłańskiego. Szereg czynności (w tym także służebnych) wykonywanych przez niego codziennie powinien być realizowany z pełnym oddaniem Chrystusowi: kapłan, składając Ojcu ofiarę Chrystusa, ofiarowuje także siebie samego (podobnie jak pozostali wierni uczestniczący w Eucharystii) i łączy tę ofiarę z Jego ofiarą. To właśnie realizuje na mocy kapłaństwa wspólnego. Jeśli tego nie czyni, to jego sprawowanie sakramentu pozostaje ważne, lecz jego osobista realizacja kapłaństwa wspólnego, czyli jego egzystencjalne uczestnictwo w tej ofierze i wynikające z niego świadectwo życia, nie jest pełne. Innymi słowy, według Morana można realizować kapłaństwo służebne, zapominając o kapłaństwie wspólnym¹⁶¹. Galot podziela ten pogląd i dodaje, że do takiego „egzystencjalnego uczestnictwa” w ofierze Chrystusa zobowiązuje nie tylko kapłaństwo wspólne, lecz także fakt konsekracji przez święcenia, która sprawia, że wyświęcony wchodzi w nowy stan życia¹⁶².

W podobnym duchu wypowiada się Peter Hünemann, który w komentarzu do konstytucji *Lumen gentium* zwraca uwagę, że druga część paragrafu 10, opisująca cechy właściwe kapłańskiego ludu Bożego, naznaczona jest pewną niejednoznacznością, brakiem precyzji. Dotyczy to najpierw terminu „wierni” (*fideles*) w paragrafie 10b tej konstytucji. Wątpliwości budzi to, że ten termin oznacza wszystkich członków ludu Bożego. Należą do niego przecież także

¹⁶⁰ J. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1981, s. 121, przyp. 26.

¹⁶¹ A. Moran, *Sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial*, „Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica” 52/202 (1977), s. 351–352. Wersja cyfrowa: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/18343> (19.07.2024).

¹⁶² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 121, przyp. 26.

osoby pełniące różne funkcje wynikające z sakramentu święceń. Następnie niewłaściwe jest więc mówienie, że przy sprawowaniu Eucharystii oni tylko „współdziałają” (*concurrunt*). Taki sposób mówienia, zdaniem Hünermanna, zakłada, że przez „wiernych” rozumie się tych, którzy w danym momencie nie przewodniczą Eucharystii, np. prezbiter albo biskup, który prywatnie uczestniczy we mszy świętej, ale jej nie celebruje. Wspomniane „współdziałanie” oznacza zatem taką liturgiczną formę, w której to lud Boży składa ofiarę. W ten sposób argumentacja teologiczna przeskakuje do jej innego rodzaju – nie dotyczy już kapłaństwa wspólnego wiernych i jego realizacji, tylko takiej formy sprawowania liturgii przez świeckich, która występuje obok formy jej sprawowania przez celebransa¹⁶³.

Tymczasem Hünermann przypomina, że kapłaństwo wspólne ludu Bożego obejmuje zarówno hierarchię, jak i świeckich, ponieważ oznacza godność, która jest im wspólna i ma odpowiednie formy sprawowania, pojawiające się również w liturgii. Wspomina o tym konstytucja o liturgii, nawiązując do kapłaństwa Chrystusa: „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa, w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom i urzeczywistnienia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny. Dlatego każdy obchód liturgiczny, jako dzieło Chrystusa – Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, a żadna inna czynność Kościoła nie dorównuje jej skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu”¹⁶⁴.

¹⁶³ P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, [w:] *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, hrsg. von P. Hünermann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel Vienne: Herder 2009, s. 377.

¹⁶⁴ P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, s. 377. Cytat z konstytucji liturgii, nr 7c–d: Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*,

Przytoczone spostrzeżenia na temat współlistnienia obu form kapłaństwa w wyświęconych (w tym niektóre na temat nauki Soboru Watykańskiego II) stanowią fundament dla ich teologii duchowości. Jest ono wezwaniem do tego, aby „egzystencjalnie uczestniczyć” (*participar existencialmente*¹⁶⁵) w sprawowanej ofierze Chrystusa ze zdwojoną mocą, z maksymalnym zaangażowaniem, ponieważ pełne uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa jest „sumą” (*summa*) obu form kapłaństwa danych kapłańskiemu ludowi Bożemu. W świetle nauki soboru zawartej w konstytucji *Lumen gentium* taką pełnię kapłaństwa osiągają biskupi: „W osobach biskupów [...] obecny jest wśród wiernych Pan Jezus Chrystus, Najwyższy Kapłan”¹⁶⁶.

Relacje między sposobami uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa są ważnym elementem teologii kapłaństwa m.in. dlatego, że ich dokładniejsze poznanie pozwala lepiej zrozumieć specyfikę każdego z nich i odpowiednio kształtować zarówno ich realizację, jak i kierunek rozwoju. To oczywiście ma także znaczenie dla egzystencji i duchowości wyświęconych (diakonów, prezbiterów, biskupów).

Na podstawie zadań wykonywanych przez wyświęconych wydawać by się mogło, że relacja między oboma kapłaństwami polega na „wytwarzaniu” jednego przez drugie. Galot nie podziela tej opinii. Jego zdaniem kapłaństwo służebne nie jest rezultatem rozwoju kapłaństwa wspólnego (powszechnego), w wyniku którego wspólnota wierzących miałyby dojść do świadomości, że konieczna jest taka posługa i na bazie własnego kapłaństwa miałyby określić jej zakres zgodnie z aktualnymi potrzebami, które rozpoznaje, a do których należy m.in. także jej rozbudowa. Galot jest przeciwny opiniom, które utrzymują, że kapłaństwo wspólne jest źródłem kapłaństwa

Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1968, s. 43. Tekst łaciński: Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de sacra liturgia „Sacrosanctum concilium”*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 101.

¹⁶⁵ A. Moran, *Sacerdocio...*, dz. cyt., s. 352.

¹⁶⁶ „In Episcopis igitur [...] adest in medio credentium Dominus Iesus Christus, Pontifex Summus” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21a).

służebnego albo że kapłaństwo służebne jest emanacją kapłaństwa wspólnego¹⁶⁷.

U źródeł tego typu koncepcji jest socjologiczne podejście do kapłaństwa służebnego. Tymczasem, jak z naciskiem podkreśla to Galot, u podstaw istnienia jednego i drugiego sposobu uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa jest Jego wola, na mocy której przekazał je swoim uczniom, o czym dowiadujemy się z Ewangelii. W przekonaniu Galota, z czym trudno polemizować, „oba kapłaństwa zostały równocześnie ustanowione przez Chrystusa jako dwa aspekty życia Kościoła, obydwa mają swe źródło w Nim samym”¹⁶⁸. Mając jedno źródło i jedną celowość, którą jest dobro Kościoła, „nie mogą się obejść jedno bez drugiego, pozostając w relacji wzajemnego współdziałania”¹⁶⁹. Dlatego właśnie konstytucja *Lumen gentium* wyjaśnia, że choć różnią się między sobą, „są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane”¹⁷⁰.

Dekret *Presbyterorum ordinis* wskazuje, jak lepiej zrozumieć wspomniane przyporządkowanie, poprzez stwierdzenie, że „Pan Jezus, «którego Ojciec poświęcił i posłał na świat» (J 10, 36), całe swoje Ciało Mistyczne czyni uczestnikiem namaszczenia Duchem Świętym, którym został namaszczony. W Duchu bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła”¹⁷¹. Tekst nawiązuje do Listu Piotrowego o królewskim

¹⁶⁷ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 123.

¹⁶⁸ „I due sacerdoti sono stati stabiliti simultaneamente da Cristo come due aspetti della vita della Chiesa, aventi ambedue la loro origine immediata in lui stesso” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 123).

¹⁶⁹ „[E]ssi non possono fare a meno d’averne tra loro un rapporto di coordinazione” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 124).

¹⁷⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b; J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 124.

¹⁷¹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2a. „Dominus Iesus, «quem Pater sanctificavit et misit in mundum» (Io. 10, 36), unctio Spiritus qua unctus est totum Corpus suum my-

kapłaństwie (1 P 2, 5. 9) i w następnym zdaniu podkreśla, że każdy ochrzczony uczestniczy w posłannictwie całego Kościoła, przez co sobór zaznacza, że uczestniczą w nim także prezbiterzy. W następnym akapicie omawianego tekstu znajdujemy jednak stwierdzenie, że ze względu jedność wszystkich wiernych Chrystus chciał, aby niektórzy członkowie Jego Kościoła „posiadali w społeczności wiernych świętą władzę kapłańską składania ofiary i odpuszczania grzechów i aby w imieniu Chrystusa sprawowali publicznie, dla ludzi, urząd kapłański”. Istnienie więc stanu kapłańskiego jest tu uzasadnione wyraźną wolą Chrystusa, choć sam tekst nie wskazuje konkretnego miejsca biblijnego potwierdzającego tę wolę, ale odsyła do nauczania Soboru Trydenckiego¹⁷². Pośrednio wyraża ją Jego bycie posłanym przez Ojca (np. J 20, 21), do którego dekret nawiązuje w następnym zdaniu o posłaniu Apostołów, oraz Pawłowa analogia o różnorodności funkcji pełnionych przez poszczególne członki ludzkiego ciała (Rz 12, 4). Przytoczony tekst dekretu stanowi wprowadzenie do jego pierwszego rozdziału, zatytułowanego *Prezbiterat w posłannictwie kościoła (Presbyteratus in missione ecclesiae)*. Oczywiście prezbiterzy nie są zupełnie samodzielni w wykonywaniu swego posłannictwa (urzędu), ponieważ są podporządkowani (*subordinato gradu*) biskupom i współpracują z nimi w realizacji misji apostoelskiej¹⁷³. Natomiast w stosunku do pozostałych wiernych dekret określa ich

sticum particeps reddit: in eo enim omnes fideles sanctum et regale sacerdotium efficiuntur, spirituales offerunt hostias Deo per Iesum Christum, et virtutes annuntiant Eius, qui de tenebris eos vocavit in admirabile lumen suum”; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”*, „Acta Apostolice Sedis” 58 (1966), s. 991n; Sobór Watykański II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis*, 2a, s. 991n.

¹⁷² Chodzi o „prawdziwą i katolicką naukę o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów” (rozdz. 1: *O ustanowieniu kapłaństwa Nowego Prawa*) wraz z kan. 1 przyjętym na 23 sesji, która odbyła się 15 lipca 1563 roku (*Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 678–679, 684–685; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1764, 1771).

¹⁷³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2b.

relację w ten sposób, że „kapłaństwo prezbiterów zakłada (*supponit*)¹⁷⁴ wprawdzie sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, udzielane jest jednak przez ten specjalny sakrament [...], tak iżby mogli działać w osobie Chrystusa Głowy”¹⁷⁵.

Z punktu widzenia całości soborowego nauczania o kapłaństwie (wspólnym i służebnym) można powiedzieć, że drugi paragraf dekretu jest komentarzem do dziesiątego paragrafu konstytucji *Lumen gentium*, ponieważ mówi obszerniej o miejscu kapłaństwa ministerialnego (biskupów i prezbiterów) w relacji do kapłaństwa wspólnego. Zawarta tu nauka czyni różnicę między jednym i drugim uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa wyraźniejszą¹⁷⁶. Jego pierwsi komentatorzy są podzieleni w odpowiedzi na pytanie, które kapłaństwo jest punktem wyjścia dla nauki o posłudze prezbiteratu. Jedni uważają, że jest nim kapłaństwo przekazane całemu ludowi Bożemu¹⁷⁷, inni zaś, że jest nim kapłaństwo przekazane apostołom

¹⁷⁴ Drugi schemat dekretu z 1965 roku proponował sformułowanie: „kapłaństwo prezbiterów «opiera się» (*fundatur*) na sakramentach wtajemniczenia”, jednak dla uniknięcia niejednoznaczności zamieniono je na „zakłada” (*supponit*). *Modus 23, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 7, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 120.

¹⁷⁵ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2b. Komentarz do całego dekretu *Presbyterorum ordinis* – por. J. D. Szczurek, *Sakrament święceń*, [w:] *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2018, s. 457–500.

¹⁷⁶ Królikowski zauważa, że dekret jest bardziej precyzyjny w nauce o prezbiteracie, bo nawiązuje do „możliwości działania *in persona Christi Capitis*, dodając w wersji ostatecznej do formuły słowo *publice* – «publicznie». Por. J. Królikowski, *Powołanie, konsekracja i posłanie...*, dz. cyt.

¹⁷⁷ Przykładem takiego stanowiska jest: A. Weers, *Les citations scripturaires du Décret sur le ministère et la vie des prêtres „Presbyterorum ordinis”*, [w:] *Vatican II. Les Prêtres. Décrets „Presbyterorum ordinis” et „Optatam totius”. Texte latin et traduction française. Commentaires*, red. J. Frisque, Y. Congar, Paris 1968, s. 339 (Unam Sanctam, 68): „Le sacerdoce du Christ est transmis au Peuple de Dieu tout entier auquel s’applique le texte de la Prima Petri. C’est à partir de cette perspective que les Pères du Concile situent le sacerdoce ministériel”.

i biskupom¹⁷⁸. Po namyśle wydaje się, że oba stanowiska są komplementarne: punkt wyjścia pierwszego jest punktem dojścia drugiego. Wierni potrzebują szafarzy dla formowania jednego Ciała Chrystusa¹⁷⁹, prezbiterzy gromadzą zaś rodzinę Bożą¹⁸⁰ poprzez apostołskie głoszenie Ewangelii¹⁸¹.

Podobne treści dotyczące relacji obu form kapłaństwa zawarte w tym paragrafie dekretu o posłudze i życiu prezbiterów eksponuje także Ottmar Fuchs. W swoim komentarzu podkreślił m.in. działanie prezbiterów w imieniu Chrystusa-Głowy, opisane w trzecim akapicie drugiego paragrafu tego dekretu, nawiązujące do konstytucji *Lumen gentium* (paragraf 10). Dotyczy przede wszystkim czynności liturgicznych, a szczególnie sprawowania Eucharystii *in persona Christi*, w której całe mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Głowa i wszystkie członki, oddają publiczną cześć Bogu, a więc „sprawują pełny kult publiczny”¹⁸². Oczywiście, oprócz publicznego kultu są inne czynności, w których prezbiterzy działają w imieniu Chrystusa-Głowy (*Christi Capitis*), np. kierowanie lokalną wspólnotą wiernych, o czym jest mowa w pierwszym akapicie paragrafu 6 dekretu: „Prezbiterzy, wykonując [...] zadanie Chrystusa Głowy i Pasterza, gromadzą [...] rodzinę Bożą, [...] aby doprowadzić do

¹⁷⁸ To stanowisko jest reprezentowane przez: R. Wasselynck, *Les Prêtres. Elaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires*, t. 2, Paris 1968, s. 47: „Le presbytérat est défini non plus à partir du sacerdoce commun des fidèles, mais à partir des apôtres et des évêques, leurs successeurs”. Takie jest też stanowisko Galota, por. J. Galot, *Le sacerdoce dans la doctrine du Concile*, „Nouvelle Revue Théologique” 88 (1966), s. 1050.

¹⁷⁹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2.

¹⁸⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28.

¹⁸¹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2.

¹⁸² Wyrażenie zaczerpnięte z konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 7c. „[A] mystico Iesu Christi Corpore [...] integer cultus publicus exercetur” (Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de sacra liturgia „Sacrosanctum concilium”*, 7c, s. 101).

Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym¹⁸³. Zdaniem Fuchsa we wspomnianym trzecim akapicie dekret pośrednio nawiązuje do istotowej różnicy między kapłaństwem wspólnym i służebnym (urzędowym), wspomnianej w konstytucji *Lumen gentium*. Jedno i drugie uczestniczy w całym posłaniu Chrystusa, ale w różny sposób. Mają jeden cel, jednak różne co do istoty sposoby pośredniczenia, które dość jasno wyraził Hünemann w swoim komentarzu do *Lumen gentium*. Kolejny, czwarty akapit bardziej szczegółowo prezentuje główne elementy teologii prezbiteratu, a mianowicie odniesienie do ofiary eucharystycznej (jednoczenie ofiary Chrystusa z duchowymi ofiarami wiernych), do ludu Bożego (gromadzenie na składanie duchowych ofiar) i do posługi prezbiterów (ukierunkowanie na chwałę Bożą)¹⁸⁴.

O równości w kapłaństwie przy zachowaniu funkcjonalnej odrębności mówi Paul Evdokimov w nauce o sakramencie bierzmowania: „Sakrament bierzmowania, będąc sakramentem kapłaństwa powszechnego, ustanawia dla wszystkich doskonałą równość kapłańską pod postacią tej samej i jedynej łaski uświęcającej w zakresie osobistej świętości”¹⁸⁵. Następnie wyjaśnia, że ta równość w zakresie osobistej świętości pozwala wybierać niektórych (domyślnie mężczyzn) do posługi kapłańskiej (i biskupiej). Wybrani (przez lud Boży) są w tej posłudze ustanawiani przez samego Boga na mocy Jego specjalnego aktu, którym – jak można przypuszczać – są święcenia prezbiteratu albo episkopatu. Jednak jego zdaniem, powstała

¹⁸³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 6a.

¹⁸⁴ O. Fuchs, P. Hünemann, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den dienst und das Leben der Presbyter „Presbyterorum ordinis”*, [w:] *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, hrsg. von P. Hünemann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009, s. 428n (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 4). Chodzi o cytata z: P. Hünemann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 379.

¹⁸⁵ P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2003, wyd. 3, s. 298.

w ten sposób, różnica między wybranymi i pozostałymi wiernymi jest tylko funkcjonalna: „Różnica służenia jest funkcjonalna i nie wytwarza żadnej różnicy ontologicznej”¹⁸⁶. Evdokimov krytycznie odnosi się do nauki Soboru Trydenckiego o znamieniu („charakterze”) kapłańskim, który – jego zdaniem – wprowadził różnicę ontologiczną między wyświęconymi i „laikami”, wskutek czego niemożliwe jest przywrócenie „duchownego do stanu laika”. W przekonaniu Evdokimova wprowadzenie tej różnicy oznacza „sprowadzenie kapłańskiego stanu laików do stanu profanów”¹⁸⁷. To zdanie sugeruje, że katolickie („rzymskie”) święcenia kapłańskie zastępują (likwidują) „kapłański stan laików” otrzymany przez bierzmowanie, czyniąc ich „profanami”, pozbawiając ich poprzedniego stanu, a w konsekwencji związanej z nim „jedynej łaski uświęcającej”¹⁸⁸. Jednak to, że w opisaney sytuacji nie powstaje wspomniana różnica, nie oznacza, że w ogóle nie istnieje, a Bóg swoim boskim aktem jej nie ustanawia. Przecież w przypadku Jezusa z Nazaretu, dzięki takiej różnicy ontologicznej między Nim a każdym innym człowiekiem, Jego posługa jako wcielonego Syna Bożego może być (jest w stanie stać się) zbawienna dla całego rodzaju ludzkiego (!). Jakość i skuteczność posługi (a w istocie każdego działającego podmiotu) zależy od statusu ontycznego jej podmiotu sprawczego (por. *agere sequitur esse*).

W tym kontekście trzeba zauważyć, że Sergiusz Bułgakow – jak się wydaje – w kwestii „charakteru” kapłańskiego ma inne zdanie. W krótkim opisie sakramentu kapłaństwa zauważa, że „jest to łaska niezatarta i sakrament nie jest powtarzany”¹⁸⁹. „Niepowtarzalność” sakramentów już od starożytności jest uzasadniana naznaczeniem osoby trwałym, nieusuwalnym duchowym znakiem, zwanym pieczęcią albo znamieniem (σφραγίς). Zatem użycie przez Bułgakowa

¹⁸⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 298.

¹⁸⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 298, przyp. 208 (krytycznie o nauce Soboru Trydenckiego).

¹⁸⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 298.

¹⁸⁹ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Orthdruk, Warszawa: Formica 1992, s. 130.

wspomnianego sformułowania pozwala stwierdzić, że on podtrzymuje tę tradycję, co zresztą świadczy o jego wielkim przywiązaniu do tradycji kościelnej¹⁹⁰.

W kwestii samej hierarchiczności w ujęciu Evdokimova można się zastanawiać, czy nie jest ono nawiązaniem do idei sformułowanej przez Augustyna: „Choć lękam się tego, kim jestem dla was, pociesza mnie to, kim jestem z wami. Dla was jestem biskupem, z wami jestem chrześcijaninem [...]. To pierwsze miano jest zagrożeniem, drugie wybawieniem”¹⁹¹. Papież Jan Paweł II przypomina te słowa, chcąc podkreślić równość wszystkich wiernych Chrystusa w korzystaniu z Jego miłosierdzia: „Zwracając się do brata w kapłaństwie z prośbą o rozgrzeszenie, którego tak często my sami udzielamy naszym wiernym, możemy doświadczyć tej wielkiej i krzepiącej prawdy, że jesteśmy nie tylko szafarzami, lecz także członkami jednego ludu – ludu «zbawionych»”¹⁹².

Na podstawie przeprowadzonych analiz i zebranych informacji wydaje się, że różnicę między jednym i drugim kapłaństwem można opisać następująco: kapłaństwo wspólne jest kapłaństwem w sensie właściwym, choć analogicznym. Analogia w stosunku do kapłaństwa służebnego polega na składaniu duchowych ofiar i dawaniu świadectwa przez osoby uczestniczące w kapłaństwie wspólnym. Natomiast różnica co do istoty (a nie tylko stopnia) wynika z braku zdolności do składania przez nich ofiary eucharystycznej i odpuszczania grzechów w imieniu Chrystusa (*in persona Christi*). Ten stan rzeczy sprawia, że kapłaństwo wspólne jest przyporządkowane kapłaństwu służebnemu, co pojawia się w konstytucji *Lumen gentium*

¹⁹⁰ Por. S. Bułgakow, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 52.

¹⁹¹ Por. Augustyn, *W rocznicę święceń kapłańskich. Kazanie 340*, 1, [w:] Augustyn, *Wybór mów. Kazania święteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1973, s. 266–267 (inne tłumaczenie) [s. 266–268] (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 12).

¹⁹² Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 2001 roku*, nr 10, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/letters/2001/documents/hf_jp-ii_let_20010402_priests-holy-thursday.html (9.03.2024). Cytat z Augustyna za: Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek*, dz. cyt., nr 10.

(w paragrafie 10) w kontekście kształcenia ludu kapłańskiego¹⁹³. Zdaniem Yves'a Congara duchowość świeckich polega na aktywnym uczestnictwie w misterium i w życiu Kościoła właśnie dzięki posłudze biskupów i księży¹⁹⁴. Jest tak dlatego, że Chrystus jako najwyższy wieczny Kapłan udziela im „część” (*partem tribuit*) swej funkcji kapłańskiej, o czym wspomina dopiero co cytowana konstytucja (w paragrafie 34)¹⁹⁵. Dlatego kapłaństwo wspólne (świeckich) mogłoby być nazwane, jak to już zostało zaproponowane gdzie indziej, kapłaństwem inicjacji, bo przekazywane jest na mocy sakramentów inicjacji, albo kapłaństwem podstawowym (bazowym lub fundamentalnym), ponieważ w nim jest zakorzenione i dla niego jest ustanowione kapłaństwo służebne¹⁹⁶.

O tym, z czego wynika to przyporządkowanie, dowiadujemy się ze słów Jezusa, który wyraźnie stwierdził, że nie przyszedł, by Mu służono, lecz by służyć (Mk 10, 45; Mt 20, 28¹⁹⁷). Ze względu na ten cel można powiedzieć, że kapłaństwo służebne zostało ustanowione, by wspierać realizację kapłaństwa wspólnego. Galot zauważa, że istnieją tu wzajemne relacje, ale ze względu na celowość kapłaństwo wspólne ma tu przewagę, ponieważ kapłaństwo służebne nie może być celem samym w sobie, a kapłaństwo wspólne (powszechne [*universale*]) nie jest przeznaczone do służenia mu. Jego celowość została określona podczas soboru w następujący sposób: „dzięki świętej

¹⁹³ J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 294n.

¹⁹⁴ „La spiritualité des laïcs consiste à participer activement au mystère et à la vie de l'Église grâce au ministère des évêques et des prêtres” (Y. Congar, *Laïcat*, Paris: Beauchesne 1975, s. 6).

¹⁹⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 34b.

¹⁹⁶ J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 295.

¹⁹⁷ Komentarz Mounce'a i Paciorka do Mt 20, 28: R. H. Mounce, *Matthew*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2004, wyd. 6, s. 191 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 1); A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005, s. 300 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.1). Zob. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Podstawy...*, dz. cyt., s. 36, 113.

władzy, jaką się cieszy, kształci lud kapłański i nim kieruje, w osobie Chrystusa (*in persona Christi*) sprawuje Ofiarę eucharystyczną i składa ją Bogu w imieniu całego ludu¹⁹⁸. W innym miejscu dodaje zaś: „Wyposażeni bowiem w świętą władzę szafarze służą swoim braciom, aby wszyscy, którzy należą do ludu Bożego i dlatego cieszą się prawdziwie chrześcijańską godnością, w sposób wolny i uporządkowany dążąc do tego samego celu, doszli do zbawienia”¹⁹⁹. Na podstawie tak określonej celowości Galot stwierdza całkowitą zależność kapłaństwa służebnego od kapłaństwa powszechnego²⁰⁰.

W kwestii wzajemnej zależności obu form kapłaństwa należy także rozważyć, co dokładniej oznacza soborowa nauka o ich „przyporządkowaniu”. Zdaniem Galota, które wydaje się jak najbardziej słuszne, przyporządkowanie polega na tym, że kapłaństwo powszechne jest realizowane tylko we współpracy z kapłaństwem służebnym. Widać to najwyraźniej w sprawowaniu Eucharystii. Konstytucja *Lumen gentium* odwołuje się właśnie do takiej współpracy, gdy wyjaśnia, że wierni „na mocy swego królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii, sprawują też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną miłość”²⁰¹. Podczas sprawowania Eucharystii wierni ofiarowują osobiście samych siebie Ojcu, jednocząc się z ofiarą Chrystusa, która jednak uobecniana jest dzięki posłudze wyświęconego kapłana. Analogiczne współdziałanie, jak zauważa Galot, dokonuje się właściwie przy sprawowaniu każdego sakramentu, a także wówczas, gdy wierny katolik wyznaje i praktykuje swoją wiarę w jedności z Urzędem Nauczycielskim Kościoła, którego nauczanie jest realizacją posługi kapłańskiej, a więc posługi na rzecz jedności i pojednania²⁰².

¹⁹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b.

¹⁹⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18a.

²⁰⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 124.

²⁰¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b.

²⁰² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 124.

Tak rozumiane przyporządkowanie, co również zauważa Galot, wyklucza samowystarczalność kapłaństwa powszechnego (wspólnego), które nie jest w stanie funkcjonować bez kapłaństwa służebnego. Szczególnie wymownym przykładem jest tu sakrament małżeństwa. Wprawdzie narzeczeni są dla siebie szafarzami tego sakramentu, ale udzielają go sobie w obecności wyświęconego przedstawiciela Kościoła, który oficjalnie (urzędowo) potwierdza fakt zawarcia związku małżeńskiego w obliczu Boga i Kościoła. Na mocy chrztu św. narzeczeni udzielają sobie tego sakramentu, ale błogosławieństwo powstałemu w ten sposób związkowi jest udzielane na mocy sakramentu święceń²⁰³.

Na bazie przedstawionego stanu rzeczy Galot formułuje następujący wniosek ogólny: zasadniczo kapłaństwo powszechne (*universale*) może być realizowane jedynie w obrębie struktury, którą Chrystus postanowił nadać Kościołowi. Funkcje prorockie, kultyczne i apostołskie, oparte na sakramentach chrztu św. i bierzmowania, mogą się rozwijać jedynie w zgodzie z posługą pasterską i poszanowaniem jej autorytetu. Tak określone przyporządkowanie, zdaniem Galota, nie ogranicza zakresu autonomii katolików świeckich ani swobody w podejmowaniu przez nich twórczych inicjatyw. Posługa realizowana na bazie sakramentu święceń nie może ograniczać vitalności kapłaństwa powszechnego, a wręcz przeciwnie – ma służyć jego promocji i czynić je coraz bardziej owocnym²⁰⁴.

Dopełnieniem przedstawionego podsumowania może być stanowisko teologii prawosławnej w kwestii relacji między kapłaństwem wspólnym i służebnym. W tej kwestii Sergiusz Bułgakow przypomina, że odrzucenie sukcesji hierarchii przez reformację było uzasadniane powszechnością kapłaństwa ochrzczonych. Jednak jego zdaniem „fakt powszechności łaski”, a w konsekwencji istnienie takiego kapłaństwa nie wykluczają kapłaństwa (służebnego) ani hierarchii. Wręcz przeciwnie: „Nie tylko zgadza się z powszechnym

²⁰³ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 125.

²⁰⁴ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 125.

kapłaństwem, a nawet stanowi jego warunek²⁰⁵. Bez łaski kapłaństwa danej Kościołowi przez Chrystusa nie mogła w jego łonie powstać żadna hierarchia, a jeśliby powstała, to zdaniem Bułgakowa byłaby pozbawiona mocy i prowadziłaby do herezji lub schizmy²⁰⁶. Kształtowanie się hierarchii wynika bowiem w naturalny sposób z potrzeb związanych z wypełnianiem posłannictwa przekazanego apostołom w ich rozesłaniu („Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody”, Mt 28, 19n). Takie stanowisko jest zbieżne z nauką katolicką: już św. Paweł zauważył, że „różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan” (1 Kor 12, 4–5), co zilustrował analogią ludzkiego ciała i jego członków pełniących mniej lub bardziej zaszczytne funkcje (por. 1 Kor 12, 22–25)²⁰⁷.

2. Źródło i sens dwoistości kapłaństwa w Kościele

W poszukiwaniu wzajemnego stosunku obu form kapłaństwa pomaga zwrócenie uwagi na ich odniesienie do odkupieńczego wcielenia (*l'Incarnazione redentrice*). Galot rozważa, dlaczego chrześcijańskie kapłaństwo ma dwojaką formę, skoro obie są uczestnictwem w osobistym kapłaństwie Chrystusa, i analizuje tajemnicę wcielenia z perspektywy kapłańskiej²⁰⁸.

Odkupieńcze wcielenie jest źródłem kapłaństwa wspólnego (*sacerdozio comune*) przede wszystkim dlatego, że samo wcielenie – przypomina Galot – zakłada doskonałą konsekrację ludzkiej natury Jezusa. Syn Boży poprzez stanie się człowiekiem uczynił tę naturę swoją, wskutek czego boska osoba Syna w pełni ją ożywiła.

²⁰⁵ S. Bułgakow, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 52–53 (cytaty: s. 53).

²⁰⁶ S. Bułgakow, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 53.

²⁰⁷ Ponadto warto zauważyć, że Bułgakow zdecydowanie broni udziału lokalnej wspólnoty Kościoła w powoływaniu nowych członków hierarchii (*sic!*), co niewątpliwie wzmacnia u wiernych poczucie odpowiedzialności za Kościół i świadomość „powszechności łaski” kapłaństwa. Por. S. Bułgakow, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 53nn.

²⁰⁸ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 125–129.

Konsekracja oznacza bowiem całkowitą przynależność człowieka do Boga i dzięki wcieleniu (dokładniej: staniu się człowiekiem²⁰⁹) taka właśnie dokonała się w Jezusie w sposób niepowtarzalny i wyjątkowy²¹⁰.

Ta początkowa konsekracja była ukierunkowana na rozwój poprzez odkupieńczą ofiarę, aby przez uwielbienie dojść do stanu doskonałości, w którym ludzka natura osiągnie pełnię życia Bożego. Celem odkupieńczego wcielenia było więc stworzenie w Chrystusie ostatecznego wzorca świętości przeznaczonego do rozpowszechniania w świecie. Cel ten został osiągnięty przez Jego zmartwychwstanie (wskreszenie Go przez Ojca, Gal 1, 1), dzięki któremu On przekazał ludzkości osiągniętą pełnię życia Bożego.

Jego przekazanie dokonuje się poprzez chrzest św., dzięki któremu odkupieńcze wcielenie jest kontynuowane w życiu konkretnego chrześcijanina. Ochrzczony jest konsekrowany na wzór Chrystusa, wskutek czego jego ludzka egzystencja zostaje podporządkowana Bogu, on sam uczestniczy zaś w kapłańskiej konsekracji Syna Bożego wcielonego, a to pozwala mu zaangażować się w sprawowanie przez Syna kapłańskiego kultu, który jest kultem synowskim. Polega to na tym, że On oddaje wszystko Ojcu w duchu i prawdzie jako ofiarę. Jest to ofiara, która obejmuje wszystkie możliwe aspekty ludzkiej egzystencji. Galot łączy tę prawdę z nauczaniem soboru o kapłaństwie wspólnym, według którego jest ono realizowane przede wszystkim poprzez „ofiary duchowe”, co podkreśla właśnie odkupieńczy wymiar wcielenia. Poprzez ofiarę z siebie Jezus objawił władzę Ojca nad całym Jego ziemskim życiem i równocześnie pełnię swej konsekracji²¹¹.

²⁰⁹ Grecki czasownik *ἐνανθρωπήω* użyty w wyznaniu wiary Soboru Nicejskiego (*Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001, s. 24–25) oznacza: „przybrać ludzką naturę” (por. *Słownik grecko-polski*, dz. cyt., t. 1, s. 125). Można by go też oddać przez sformułowanie „wczłowieczyć się”.

²¹⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 125.

²¹¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 126.

Podobnie chrześcijanie przeznaczeni są do przeżywania, każdy na swój sposób, kapłańskiej ofiary krzyża. Już św. Paweł zachęca do tego Rzymian w słowach: „proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej. Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre” (Rz 12, 1–2). W tym wyraża się nowość chrześcijańskiego życia będącego owocem konsekracji²¹². Joseph A. Fitzmyer w komentarzu do frazy „ofiara żywa” zauważa, że chrześcijanin zabiegający o to, „co jest dobre”, nadaje kultyczny sens swojemu życiu. Jego zdaniem Paweł pośrednio nawiązuje tu do ofiar ze zwierząt (zabitych), podkreślając różnicę polegającą na tym, że oni ofiarują Bogu samych siebie, pozostając żywymi. „Rozumna służba” wskazuje zaś na kult kierowany *logosem*, a więc bardziej odpowiadający człowiekowi jako istocie rozumnej i wolnej (w przeciwieństwie do „wzoru z tego świata”)²¹³.

Słusznie więc Galot podkreśla, że kapłaństwo wspólne wyraża pełnię świętości przekazanej Kościołowi przez Chrystusa. Ta świętość prowadzi do przeobstwienia ludzkiego życia i to w sposób możliwie najpełniejszy, tak że niemożliwa jest już pełniejsza konsekracja, która mogłaby być dana człowiekowi. Jest to więc świętość, która angażuje wszystkie siły osoby w dar i w ofiarę, tak że całe jej człowieczeństwo może być postrzegane w kategoriach miłości.

Oprócz ofiarniczego wymiaru kapłaństwa wspólnego Galot zwraca uwagę również na jego wymiar apostołski, wyrażający się w dawaniu świadectwa²¹⁴. Odkupieńcze wcielenie przez całe życie Chrystusa aż do Jego ofiary z własnego życia było równocześnie objawianiem prawdy i miłości. On przecież przyszedł na świat, by osobiście dać świadectwo prawdzie (J 18, 37) i objawić miłość Boga

²¹² Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 126.

²¹³ J. A. Fitzmyer, *The Letter to the Romans*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, dz. cyt., s. 113.

²¹⁴ Por. wyżej komentarz Krupy do „ogłaszania dzieł bożych” według 1 P 2, 9, s. 24.

do człowieka (1 J 4, 9; por. J 3, 16). Po dokonaniu swego dzieła przekazał kapłaństwo wszystkim swoim uczniom, aby odtwarzali Jego świadectwo. Dlatego kapłaństwo wspólne ma także za przedmiot apostołstwo i misje. W tym kontekście Galot nawiązuje do kapłaństwa ludu hebrajskiego, które według proroka Izajasza było posługą dla innych narodów: „Będziecie nazywani kapłanami Pana, mienić was będą sługami Boga naszego. Zużyjecie bogactwo narodów” (Iz 61, 6). Choć intencją tej wypowiedzi są korzyści Izraela płynące z jego kapłaństwa, to jednak jest ona początkiem rozwoju myśli skierowanej ku przyszłemu kapłaństwu Chrystusa²¹⁵. Kapłaństwo wspólne chrześcijan ma więc przyczyniać się do uświęcenia świata, ponieważ celem składania duchowych ofiar jest nie tylko indywidualna doskonałość, lecz także wstawiennictwo za innych ludzi. W tym sensie ochrzczeni są kapłanami ludzkości, których osobisty kult jest dla dobra wszystkich. Tak więc kapłaństwo wspólne służy podniesieniu świętości świata²¹⁶. Jest to interpretacja, która wychodzi naprzeciw wspomnianej już intuicji „naturalnego” kapłaństwa, wyrażonej przez Norwida²¹⁷.

Jest jeszcze trzeci wymiar kapłaństwa wspólnego, na który zwraca uwagę Galot. Chodzi o wymiar wspólnotowy. Tajemnica odkupieńczego wcielenia nadaje kapłaństwu wspólnemu ten wymiar, ponieważ odbudowuje między ludźmi jedność zniszczoną przez grzech. Chrystus zrealizował swoje kapłaństwo przez ofiarę jako posługę jednania (por. 2 Kor 5, 18n). Przekazanie uczniom daje moc do przewycięzania wszelkich podziałów i do budowania jedności zdolnej przetrwać wymierzone w nią zagrożenia. Kapłaństwo ochrzczo-nych nazywa się wspólnym (*comune*) nie tylko dlatego, że należy do wszystkich ochrzczo-nych, lecz także przez to, że ustanawia

²¹⁵ Więcej na temat kapłaństwa powszechnego w Starym Testamencie por. A. L. Krupa, *Powszechne kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 119–131.

²¹⁶ „In questo senso i battezzati sono sacerdoti dell’umanità, sacerdoti il cui culto personale beneficia tutti” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 126n; cytat: s. 127).

²¹⁷ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 16.

więzy jedności oraz pojednania między tymi, którzy przyjęli ten sam chrzest święty. Dlatego zdaniem Galota nie należy pojmować kapłaństwa wspólnego jako wyniesienia indywidualnej osoby do wyższej godności z naruszeniem zgody we wspólnocie. W konsekwencji to kapłaństwo nie może być realizowane przez konkretną osobę w zupełnej izolacji od pozostałych ochrzczonych albo od osób realizujących kapłaństwo służebne. Kapłaństwo wspólne może się więc poprawnie rozwijać tylko wówczas, gdy wzmacnia solidarność, zrozumienie i współpracę we wspólnocie²¹⁸.

Tajemnica odkupieńczego wcielenia przedłuża się w kapłaństwie służebnym, ponieważ Syn Boży stał się człowiekiem nie tylko po to, by być wzorem życia każdego chrześcijanina. On stał się człowiekiem, by być głową ludzkości i dzięki złożonej ofercie za wszystkich zostać głową mistycznego Ciała. Dlatego ma władzę, dzięki której jest w stanie zbawiać i przebóstwiać ludzi. Zgodnie z Listem do Hebrajczyków jest On kapłanem niebieskim, który nieustannie się za nimi wstawia. Zgodnie z innymi, bardziej ogólnymi danymi Nowego Testamentu zasiada po prawicy Ojca i prowadzi ludzi do świętości. Natomiast w czasie swej publicznej działalności przypisuje sobie władzę odpuszczania grzechów (potwierdzając znakami jej faktyczne posiadanie, Mk 2, 10) oraz zdolność nauczania i działania w charakterze dobrego pasterza (J 10, 1–20). Galot zwraca uwagę na to, że pomimo wykonywania takiej władzy jako służby nigdy z niej nie zrezygnował. Wskutek wcielenia zyskał pozycję przywódczą (stając się Głową nowej wspólnoty), postępował jak Zbawiciel i objawiał swą władzę jako miłość²¹⁹.

Właśnie w pełnieniu tej funkcji Chrystus chciał mieć swoich reprezentantów w zakładanej przez siebie wspólnocie uczniów, czyli Kościele. Dążył do tego, by Jego misja zbawcza była w niej przedłużana poprzez wyspecjalizowane pośrednictwo. Tymczasem jako posiadający nad nią pełnię władzy nie mógł być przykładem

²¹⁸ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 127.

²¹⁹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 127n.

ani wzorem kapłaństwa powszechnego (*universale*) dla każdego chrześcijanina. Dlatego właśnie Chrystus, wyjaśnia Galot, jest pierwowzorem (*prototipo*) kapłaństwa służebnego (*ministeriale*). Syn Człowieczy dał siebie swoim apostołom jako wzór służebności. Za ich pośrednictwem tajemnica odkupieńczego wcielenia nieustannie jest obecna w Kościele jako tajemnica pasterza, który naucza, składa ofiarę eucharystyczną i kieruje wspólnotą²²⁰. Galot odwołuje się w tym kontekście do obrazu (funkcji lub pozycji) pasterza, ponieważ uważa, że ten obraz zawiera w sobie poszerzone pojęcie kapłaństwa Nowego Testamentu, obejmujące funkcje profetyczną, kapłańską w sensie kultycznym oraz królewską, i dobrze nadaje się do wyrażania władzy rozumianej jako służba płynąca z miłości. Podstawą biblijną takiego stanowiska jest Janowa perykopa o Dobrym Pasterzu (J 10, 1–21)²²¹.

To wszystko stanowi dla Galota podstawę do podkreślenia różnicy między kapłaństwem powszechnym i służebnym, które różnią się zarówno konsekracją, jak i posłaniem (misją). Oba te aspekty zakotwiczone są w odkupieńczym wcieleniu.

Przez konsekrację, jak to już zostało powiedziane, Galot rozumie całkowite oddanie się na własność Bogu, tak jak Jezus z Nazaretu całkowicie oddał się Ojcu w Duchu Świętym jako ofiara nieskalana (por. Hbr 9, 14). Takiego oddania domagał się od wybranych przez siebie apostołów, wzywając ich do opuszczenia wszystkiego (Mk 10, 31 i par.). W ten sposób jeszcze bardziej przybliżył ich do tajemnicy swego wcielenia, chcąc, by Boże panowanie w nich było zdecydowane i jednoznaczne. Dzięki takiemu panowaniu, które polega na głębszej miłości, możliwe jest zbliżenie się do wszystkich ludzi, by lepiej im służyć. W Chrystusie to Boże panowanie było najdoskonalwsze, a Jego bliskość w stosunku do ludzi największa z możliwych. Dlatego kapłanom chciał przekazać zarówno tę przynależność do

²²⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 128.

²²¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 38–44; por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Podstawy...*, dz. cyt., s. 63–69.

Boga, jak i bliskość w stosunku do wszystkich ludzi. Właśnie dzięki wyrzeczeniu się rodziny i dóbr doczesnych realizuje się pełna otwartość na tajemnicę wcielenia²²².

Taka otwartość stwarza możliwość zjednoczenia w sposób szczególny z tajemnicą Chrystusowego odkupienia. On sam zwięczył swoją konsekrację ofiarą z własnego życia, dlatego od tych, którym powierza władzę pasterską, oczekuje urzeczywistnienia postawy dobrego pasterza oddającego swe życie za owce. Galot zdecydowanie podkreśla wynikający stąd wniosek – kapłani nie mogą ograniczać swej ofiary do rytualnego sprawowania Eucharystii. Powinni w pełni zaangażować się w całkowity dar z siebie, który Eucharystia stanowi ze swej natury. Ich zaangażowanie w ofiarę musi być większe niż każdego innego chrześcijanina z racji jego kapłaństwa powszechnego, a to ze względu na pełniejszą konsekrację właściwą kapłaństwu służebnemu, o czym była już mowa²²³.

Druga różnica między obiema formami kapłaństwa polega na misji. Misja kapłana wyraża odkupieńcze wcielenie w wymiarze pastoralnym. Jest tak dlatego, że władze (uprawnienia) przekazane kapłanom do wykorzystania w imieniu Chrystusa są władzami Bożymi: władza autorytatywnego przekazywania objawionej prawdy, władza sprawowania ofiary eucharystycznej, władza odpuszczania grzechów i przekazywania świętości Chrystusa, władza kierowania wspólnotą i rozwijania królestwa Bożego. Kapłan jest więc Bożym człowiekiem, w którym Bóg działa ze szczególną mocą²²⁴.

Wykonywanie wspomnianych władz jest służbą. Uobecnianie odkupienia z woli Chrystusa oparte jest na nierozzerwalnym związku posługi i ofiary, bo Syn Człowieczy przyszedł służyć i dać życie na okup za wielu (por. Mk 10, 45). Przedłużanie tej posługi Syna Człowieczego i udostępnianie jej ludziom wszystkich czasów oznacza równocześnie przedłużanie wyzwoleniczej ofiary. Dlatego Galot

²²² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 128.

²²³ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 128n.

²²⁴ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 129.

formuluje taki ogólny wniosek: każdy aspekt kapłańskiej posługi naznaczony jest rysem ofiarnym. Kapłan nie może więc przekazać prawdy i życia Chrystusa ani sam żyć miłością pasterską, jeśli nie zaangażuje się głęboko w drogę krzyżową²²⁵.

Biorąc pod uwagę wszystko, co dotyczy obu form kapłaństwa zakonotwiczonych w odkupieńczym wcieleniu Syna Bożego, trudno nie przyznać racji Galotowi, że Chrystus chciał i faktycznie ustanowił w Kościele dwojakie przedłużenie swego wcielenia ukształtowanego w odpowiedni sposób. On sam jednoczył je we własnej Osobie jako wzór świętości każdego człowieka i jako pasterz dla wspólnoty²²⁶.

Zaprezentowane wyjaśnienie dwoistości kapłaństwa w Kościele ma niewątpliwie istotne znaczenie dla dalszego rozwoju teologii kapłaństwa, ponieważ dostarcza argumentacji teologicznej na rzecz kapłaństwa służebnego, podkreślając jego odrębność w stosunku do kapłaństwa wspólnego. Ponadto, co jest również niezwykle ważne egzystencjalnie, formuluje podstawy dla kapłańskiej teologii duchowości, w której centrum jest osobiste, ofiarne zaangażowane w liturgiczne sprawowanie ofiary eucharystycznej.

3. Różnica w istocie

Kwestia różnicy między kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem służebnym wydaje się jednym z najtrudniejszych zagadnień z punktu widzenia interpretacji tekstów soborowych. W konstytucji *Lumen gentium* ostatni sobór stwierdził, że „choć różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusa”²²⁷. Teologowie zadają więc sobie pytanie, na czym dokładniej polega ta różnica.

²²⁵ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 129.

²²⁶ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 129.

²²⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b.

Już w dyskusji soborowej zdawano sobie z tego sprawę. Wprowadzenie pojęcia kapłaństwa w sensie szerszym miało służyć, jak się wydaje, m.in. do wyrażenia różnicy między jednym i drugim sposobem uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa. Sprawa tej różnicy pojawia się w już schemacie konstytucji *De Ecclesia* z 1962 roku, gdzie w pierwszym akapicie numeru 21 jest mowa o uczestnictwie świeckich w jedynym kapłaństwie Chrystusa. W Księdze Izajasza są oni nazywani kapłanami (*sacerdotes*, Iz 61, 6). W następnym akapicie tego tekstu jest mowa o kapłaństwie służebnym, które również jest uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa, a dzięki któremu w Mistycznym Ciele Chrystusa są także wyświęceni, kapłani będący „w sensie właściwym tego słowa”²²⁸. Użycie takiego wyrażenia (*proprii nominis*) miało na celu, jak się wydaje, doprecyzowanie sensu terminu użytego do określenia kapłaństwa służebnego (w omawianym tekście schematu – hierarchicznego). Warto przy tej okazji zauważyć, że stwierdzenie „różnią się istotą, a nie stopniem tylko” jest obecne we wszystkich schematach konstytucji *De Ecclesia*²²⁹. Ta istotna różnica dotyczy uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa i rodzi pytanie, jakiego elementu należącego do istoty odnośnego uczestnictwa brak jest w kapłaństwie wspólnym, mimo że jest to uczestnictwo prawdziwe. Przewidując niejako tego typu pytania, komisja przygotowawcza w dołączonym komentarzu do pierwszego schematu wskazuje na konieczność odwołania się do definicji kapłaństwa. Zauważa więc, że chociaż nie ma metafizycznej definicji kapłaństwa, to nie ma wątpliwości co do elementów, które do takiej

²²⁸ „[A]ttamen in eodem Corpore proprii quoque nominis sacerdotes sunt, qui sacramento ordinis consecrati [...] sacerdotium hierarchicum ut ministri Christi exercent” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 2, s. 37).

²²⁹ Brzmienie tekstów jest następujące. Pierwszy schemat: „quia non gradu tantum, sed etiam essentia differunt” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 2, s. 37); tekst ostateczny: „licet essentia et non gradu tantum different [...]” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b). Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 279n.

definicji należą. Na podstawie objawienia Bożego są nimi m.in. składanie ofiary, pośrednictwo, nauczanie wiernych (według Mt 2, 7)²³⁰. Elementem, w którym najwyraźniej widać poszukiwaną różnicę, jest składanie ofiary eucharystycznej „w zastępstwie Chrystusa” (*in persona Christi*), w którym świeccy (jedynie) „współdziałają” (*concurrunt*), zgodnie ze sformułowaniem użytym w numerze 10 tekstu (ostatecznego) konstytucji *Lumen gentium*²³¹.

Podczas dyskusji soborowej nad kolejnymi schematami konstytucji *De Ecclesia* jeden z biskupów kolumbijskich, Alfonso Uribe Jaramillo z Kartageny (Kolumbia), prosił, aby słowo „istotnie” (*essentialiter*) zamienić na „sakramentalnie” (*sacramentaliter*), ponieważ jedno jest kapłaństwo Chrystusa, w którym uczestniczą świeccy i wyświęceni, a ich uczestnictwo w nim różni się znamieniem sakramentalnym, otrzymywanym w sakramencie chrztu, bierzmowania i święceń²³². Podobnie arcybiskup tytularny Beroë (Syria) Victor Sartre odniósł się do sakramentalności i zwrócił uwagę, że w sakramencie święceń kapłani zostają uhonorowani kapłaństwem w sposób sakramentalny²³³. W sprawie różnicy wynikającej z sa-

²³⁰ „Neque exstat metaphysica definitio sacerdotii: elementa quae in definitionem intrant, v. g. oblatio sacrificii, aliqua mediatio, instructio fidelium (cf. Malach. 2, 7) etc. nonnisi ex revelatione determinari possunt” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 2, s. 42n).

²³¹ Sformułowanie to powiela wyrażenia użyte wcześniej przez papieży: Pius XI, *Litterae encyclicae „Misericordissimus Redemptor”*, „Acta Apostolicae Sedis” 20 (1928), s. 171n; Pius XII, *Allocutio „Vous nous avez”*, „Acta Apostolicae Sedis” 48 (1956), s. 714 (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10, przyp. 17). Por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 2, s. 43.

²³² „Humiliter denique peto ut in pag. 7, lin. 18, loco verbi «essentialiter» ponatur «sacramentaliter», quia sacerdotium Christi quod hierarchia et laici participant unum est. Participatio autem huius sacerdotii differt prout characteres diversi in sacramentis baptismatis, confirmationis et Ordinis recipiuntur” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 3, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 215).

²³³ „Ergo ope sacramenti Ordinis sacerdotes nostri sacerdotio Christi sacramentaliter honorantur” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*,

kramentów Komisja odpowiedziała, że takie wyrażenie nie jest wystarczające, ponieważ również ochrzczeni na swój sposób stają się kapłanami²³⁴, czyli również oni zostają uhonorowani kapłaństwem.

Krytycznie do sposobu prezentacji kapłaństwa wspólnego w schemacie konstytucji *De Ecclesia* (1963) odniósł się kardynał Sewilli (Hiszpania) José María Bueno y Monreal. Jego zdaniem uczestnictwo wiernych w funkcjach kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa zostało przedstawione w tym schemacie w sposób niejasny i niewystarczający. Kapłaństwo powszechne (*universale*), rozumiane jako składanie ofiar duchowych, nie wyraża teologicznej istoty ani rzeczywistości kapłaństwa. Wskutek tego jawi się ono jako zwyczajna metafora. Tymczasem wierni poprzez znamię sakramentalne na swój sposób uczestniczą w namaszczeniu Chrystusa, który jest namaszczonym kapłanem na wieki²³⁵. Uwaga została częściowo uwzględniona przy redagowaniu nowego numeru 34 (schemat z 1964 roku) w związku z poszerzeniem pojęcia kapłaństwa o dawanie świadectwa i służbę²³⁶.

Dawanie świadectwa i służebność kapłaństwa wspólnego to kwestie, które podkreśla także wspomniany Uribe Jaramillo, przypominając o apostołskim zaangażowaniu świeckich. Jaramillo podkreśla,

t. 3, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 472).

²³⁴ „Formula proposita sufficiens non videtur quia hoc etiam faciunt, suo modo, omnes baptizati” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 7, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 119).

²³⁵ „7. Participatio fidelium in muneribus sacerdotali, prophetico et regali Christi, aliquatenus confuso et insufficienti modo exponitur, *prout mihi videtur* (21). Sacerdotium universale «ut spirituales offerant hostias» nec rationem theologiam, nec veram realitatem exprimit huius sacerdotii, quod velut simplex metaphora sic apparet. Populus Dei novus Christo Capiti incorporatur per regenerationem baptismi [...] (22); Christo inquam qui qui est unctus Sacerdos in eternum, de qua unctione fideles caractere sacramentali suo quoque modo participant” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 2, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 636).

²³⁶ Por. relację na temat numeru 34 (B), oznaczenie E/923. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 285; J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 282.

że świadomość posiadania kapłaństwa wspólnego u wiernych świeckich jest cennym elementem jednoczącym wszystkich wiernych: świeckich z hierarchią. To spostrzeżenie warto podkreślić, ponieważ dystans między wiernymi a hierarchią często jest przedmiotem krytyki, a jest to ważny argument proreformacyjny, wyraźnie unikany przez Kościół prawosławny²³⁷. W tym kontekście przypominał, że dzięki jedności z hierarchią przez sakrament bierzmowania wierni uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa w sposób bardziej wewnętrzny (*intimius*) i otrzymują władzę (*potestas*) sprawowania kultu oraz apostołowania w celu upowszechniania królestwa Bożego. Apostolstwo świeckich, jak przypomina Uribe Jaramillo, jest uczestnictwem w zbawczej misji Kościoła, która ze swej istoty jest kapłańska. Właśnie dzięki znamieniu sakramentalnemu wierni są w stanie (*apti evadant*) to czynić²³⁸. Jego uwagi również zostały uwzględnione w redakcji numeru 34 konstytucji *Lumen gentium*²³⁹.

²³⁷ W nauce Kościoła i w katolickiej teologii posoborowej w miejsce hierarchiczności kapłaństwa ze święceń podkreśla się właśnie jego służebność (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1547, 1551). Dla reformacji likwidacja hierarchii była przejawem dowartościowania kapłaństwa wiernych, co zostało wyrażone np. przez twierdzenie Lutra o jej nieistnieniu (por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 114n i 117). Teologia prawosławna broni się zaś przed klerykalizacją życia Kościoła, podkreślając ten związek, o którym mówił Uribe Jaramillo (P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 176, por. także s. 66).

²³⁸ „Characterere vero confirmationis fideles sacerdotium Christi intimius participant, novamque potestatem cultualem activam recipiunt, simul et apostolicam, defendendi scilicet et dilatandi regnum Dei [...] Apostolatus enim laicorum est participatio ipsius missionis Ecclesiae salvificae, eo quod haec missio a Christo sacerdote accepta essentialiter sacerdotalis sit et per characterem sacramentalem ad illam adimplendam fideles apti evadant [...] Conscientia huius communis realitatis sacerdotalis erit elementum optimum ad unitatem arctam omnium fidelium attingendam, et fundamentum laicorum unionis cum sacra hierarchia [...]” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 3, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 214).

²³⁹ Por. relację na temat numeru 34, oznaczenie E/938 (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 285). Numer 34 został zredagowany także na bazie uwagi kardynała I. M. Bueno y Monreal, por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici*

W kontekście uczestnictwa wiernych w potrójnej funkcji Chrystusa warto także wspomnieć o sprzeciwie, który w tej kwestii wyraża biskup pomocniczy z Toledo (Hiszpania) – Anastasio Granados García. Jego zdaniem taka nauka wprowadza demokratyczną wieloznaczność (*democratica aequivocatio*) do nauki o laikacie zawartej w schemacie konstytucji o Kościele. Na poparcie swej opinii przytacza zdanie Piusa XII, który zauważył, że otrzymaną od Ojca misję nauczyciela, kapłana i pasterza Chrystus powierzył kolegium apostołskiemu albo wybranym przez siebie wysłannikom, a nie wspólnocie wiernych²⁴⁰. Dotąd nie udało się ustalić, czy – i ewentualnie w jakim stopniu – ta uwaga została gdziekolwiek uwzględniona przy redagowaniu schematów soborowych. Niemniej stanowi ona cenną wskazówkę do interpretacji tekstów soborowych i przestrogę przed zbytnią uległością teologów wobec nowoczesnych idei faworyzujących po świecku rozumianą demokrację.

Zestawienie tekstów schematów dyskutowanych w czasie soboru z tekstami ostatecznie przyjętymi w głosowaniu i opublikowanymi pozwala zauważyć, że pomimo propozycji, by kapłaństwo wiernych przedstawiać tak, żeby ukazać jego istotę metaforycznie lub analogicznie, ostatecznie sobór uczy o rzeczywistym uczestnictwie ochrzczonych w kapłaństwie Chrystusa, ponieważ je sprawują „przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, przez świadectwo świętego życia, wyrzeczenie się siebie i czynną

Vaticani II, t. 2, cz. 2, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 636. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 283.

²⁴⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 716n. Wypowiedź papieża: „Cristo [...] non ha affidato alla comunità dei fedeli la missione di Maestro, di Sacerdote e di Pastore ricevuta dal Padre per la salute del genere umano, ma l’ha trasmessa e comunicata a un collegio di Apostoli o messi, da lui stesso eletti, affinché con la loro predicazione, col loro ministero sacerdotale e con la potestà sociale del loro ufficio facessero entrare nella Chiesa la moltitudine dei Fedeli [...]”; Pius XII, *Allocutio „Dacché piauque”*, „Acta Apostolicae Sedis” 37 (1945), s. 259. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 284.

miłość²⁴¹. Faktycznie, Jezus Chrystus, najwyższy i wieczny Kapłan, chce, „aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich”²⁴². Tak opisana aktywność ochrzczonych oznacza realizację kapłaństwa w sensie szerszym, a więc nie tylko kultycznym. Zatem świeccy uczestniczą rzeczywistości (realnie) w potrójnej funkcji Chrystusa nauczyciela, kapłana i króla²⁴³.

O istnieniu pojęcia kapłaństwa szeroko rozumianego w nauczaniu soborowym mówi Joseph Ratzinger w swoim komentarzu (z 1966 roku) do *Schematu o posłudze kapłańskiej*. Nawiązuje w nim do reformacji: „Protest Lutra przeciwko katolickiej idei kapłaństwa polegał w istocie na tym, że w katolicyzmie kapłaństwo rozumiano niemal wyłącznie z perspektywy ofiary. W rzeczy samej, w pewnym sensie już w teologii ojców, a przede wszystkim w teologii średniowiecza, niezgodnie z nową koncepcją Nowego Testamentu, powróciło na nowo dawne powiązanie *sacerdos* i *sacrificium*, kapłana i ofiary, które istotę kapłaństwa najchętniej widzi w posłudze przedjednywania obrażonego Boga. Niekwestionowana słabość teologii średniowiecznej polega na tym, że w swym dążeniu do posługiwania się ogólnie przyjętymi pojęciami nie dostrzegą historycznego charakteru nowotestamentalnego kapłaństwa i w znacznej mierze zrównała je z jego ogólną ideą historyczno-religijną”²⁴⁴.

W ten sposób Ratzinger wyjaśnia źródła nieporozumień w kwestii kapłaństwa Nowego Testamentu. Najważniejszym jest niewątpliwie ahistoryczność w podejściu do danych nowotestamentalnego

²⁴¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b.

²⁴² „Supremus et aeternus Sacerdos Christus Iesus, cum etiam per laicos suum testimonium suumque servitium continuare velit” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 34a).

²⁴³ J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 284n.

²⁴⁴ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL – Freiburg im Breisgau: Herder 2016, s. 495 (J. Ratzinger, *Opera omnia* 7.1 [wyd. pol.]). Tekst oryginalny (niemiecki): J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln: Bachem 1966.

objawienia, a w konsekwencji zredukowanie jego nowości do zwykłej kontynuacji kapłaństwa starotestamentalnego, modyfikowanej poprzez okoliczności miejsca i czasu. Te właśnie okoliczności wpływają na sposób rozumienia i realizacji sakramentu święceń, a konkretniej na wyodrębnienie święceń niższych i wyższych, a w ich obrębie również stopni święceń. Wzorce starotestamentalne miały także niebagatelny wpływ na kształt liturgii sakramentu święceń, a w szczególności na liturgiczny sposób wyrażania materii i formy sakramentu. Zadaniem współczesnej teologii kapłaństwa jest więc rozwijanie i pogłębianie jego integralnego rozumienia we wszystkich możliwych aspektach, wśród których głównym jest niewątpliwie ofiara Chrystusa składana Ojcu w Duchu Świętym przez osobę bez reszty Mu oddaną (por. Flp 2, 17; 2 Tm 4, 6).

Następnie, w kolejnym nawiązaniu do Lutra, Ratzinger stwierdza: „Wraz z przełomem Lutra odnośnie do średniowiecznego rozumienia (i nierozumienia) kapłana wiąże się bardzo ściśle jego krytyczna postawa wobec wszelkiego kościelnego urzędu. Z jego błędnym rozumieniem i oddziałującą dalej siłą wiąże się, na odwrót i zupełnie istotnie niemożność także w sferze katolickiej praktycznego sformułowania pozycji osoby świeckiej w Kościele, jako że dotyczy to ogólnego przeznaczenia miejsca dla tego, co religijne”²⁴⁵. To wyjaśniałoby, dlaczego teologia katolicka stosunkowo mało miejsca poświęca kapłaństwu wspólnemu. Dodatkową okolicznością utrudniającą sformułowanie „pozycji osoby świeckiej w Kościele” może być pytanie o to, na czym polega różnica w istocie, a nie w stopniu tylko między kapłaństwem wspólnym a kapłaństwem służebnym, o czym jest mowa w innym kontekście²⁴⁶.

Jednak osobną kwestią jest sposób prezentacji samego uczestnictwa świeckich w kapłaństwie Chrystusa. Porównanie treści schematów z tekstami przyjętych dokumentów pozwala zauważyć, że sam fakt uczestnictwa nie jest tak wyraźnie stwierdzony w nauczaniu

²⁴⁵ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, dz. cyt., s. 496.

²⁴⁶ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, dz. cyt., s. 35.

soboru, jak ma to miejsce w schematach. Nie ma w tym nauczaniu stwierdzenia zawartego w schemacie na temat apostołatu świeckich, według którego oni rzeczywiście uczestniczą (*realis participatio*) w jedynym kapłaństwie Chrystusa²⁴⁷. Wspomina się o tym jedynie niewyraźnie w numerze 10 konstytucji *Lumen gentium* przy pomocy formuły „we właściwy sobie sposób uczestniczy” (*suo peculiari modo [...] participant*)²⁴⁸. Charles Moeller zauważa, że połączenie nauki o kapłaństwie wspólnym z nauką o kapłaństwie służebnym umieszcza problem tego pierwszego poza antynomią „w sensie przenośnym” i „w sensie właściwym” (nieprzenośnym)²⁴⁹. Yves Congar stwierdza zaś wyraźnie, że w ten sposób sobór zrezygnował z określania kapłaństwa wspólnego mianem „metaforyczne”²⁵⁰. Natomiast Philips zauważa, że użycie przymiotników „wspólne” i „służebne” jest bliższe terminologii właściwej objawieniu Bożemu²⁵¹.

W podsumowaniu kwestii związanej z nauką soboru na temat uczestnictwa wiernych w kapłaństwie Chrystusa trzeba podkreślić, że jest ono stwierdzone w numerze 31 konstytucji *Lumen gentium*, w którym jest mowa o „typologii” laikatu. W konstytucji pojawia się zapis, że wierni „wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej,

²⁴⁷ Por. schemat z 1962 roku, nr 3: „utrumque tamen est unius eiusdem Christi sacerdotii realis participatio” (*Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 4, Città del Vaticano 1960–1961, s. 473); Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur. Series quarta*, [Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis 1963, s. 52.

²⁴⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b.

²⁴⁹ C. Moeller, *Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione*, [w:] *La Chiesa del Concilio Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica „Lumen gentium”*, ed. G. Baraúna, Firenze: Vallecchi 1965, s. 175 [s. 155–189].

²⁵⁰ Y. Congar, *Laici*, [w:] *La teologia dopo il Concilio Vaticano II*, ed. J. M. Miller, Brescia: Morcelliana 1967, s. 308.

²⁵¹ G. Philips, *La Chiesa...*, dz. cyt., t. 1, s. 138. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 284–286.

prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie²⁵². Jest to opis istoty bycia świeckim członkiem Kościoła i wprowadzenie do opisu ich uczestnictwa w potrójnej funkcji Chrystusa prezentowanej w numerach 34, 35 i 36. Fakt wprowadzenia uczestnictwa na mocy chrztu jako elementu określającego (wyróżniającego) wskazuje na to, że jest ono bardzo ważne dla całości nauki o laikacie²⁵³.

Natomiast kwestia różnicy między dwoma formami uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa nie wydaje się możliwa do jednoznacznego rozstrzygnięcia na podstawie samego przebiegu dyskusji soborowej. Z uwag do schematów wynika, że dla ojców soborowych ta różnica nie stanowiła problemu. Można przypuszczać, że dla wszystkich było oczywiste, że ona polega na odrębności znamion sakramentalnych sprawianych przez sakramenty chrztu, bierzowania i święceń. Po soborze jednak nauka o znamieniu sakramentalnym została zarzucona przez teologię i nie jest już używana jako kategoria eksplikatywna, skutkiem czego pojawia się konieczność znalezienia innego pojęcia zdolnego pełnić taką funkcję. Dlatego też wypada przyrzeć się wybranym próbom odpowiedzi zaproponowanym przez teologię posoborową.

Dużą aktywnością w tym obszarze wykazuje teologia obszaru języka niemieckiego. Jednym z jej przedstawicieli jest Gisbert Greshake. Zaskakującą wydaje się ocena samego sformułowania użytego przez sobór, która może przyciągać uwagę współczesnych teologów i nowoczesnych katolików. Jego zdaniem wyrażenie „istotą, a nie stopniem tylko” (*essentia et non gradu tantum*)

²⁵² „Christifideles [...] baptizate Christo concorporati, in Populum Dei constituti, et de munere Christi sacerdotali, prophetico et regali suo modo participes facti, pro parte sua missionem totius populi christiani in Ecclesia et in mundo exercent” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 31a).

²⁵³ J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 286n. Więcej na temat wspomnianych numerów konstytucji (34–36): J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 287–297.

jest niejednoznaczne, rodzi nieporozumienia i jest „«nieszczęsnym» sformułowaniem” (*unglückliche Ausdruck*)²⁵⁴. To ostatecznie określenie Greshake przywołuje za Karlem Lehmanem, który użył go niedługo po soborze²⁵⁵. Stara się więc wyjaśnić, co może oznaczać tak opisana różnica. Nie polega ona na tym, że kapłaństwo urzędowe (*amtliche Priestertum*) ma coś „więcej” w stosunku do kapłaństwa wspólnego (*gemeinsame*), np. więcej władzy albo więcej praw. Zatem różnica w istocie polega na tym, że kapłaństwo urzędowe „jest nowym «rodzajem» kapłańskiej misji i władzy”²⁵⁶. Greshake równocześnie zastrzega, że tej różnicy nie należy rozumieć w kategoriach jurysdykcji, ale sakramentu, czyli, że „znajduje się na obszarze skutecznego i doniosłego znaku [...], w swym relacyjnym *vis-à-vis* wobec pozostałych chrześcijan kapłan jest skutecznym znakiem tego, że Chrystus jest Panem swego Kościoła i jest w nim obecny ze swym zbawczymi darami”²⁵⁷. W tym stwierdzeniu znamienne wydaje się połączenie urzędu (w domyśle), relacyjności²⁵⁸ i sakramentu. Są to niewątpliwie kategorie, których fundamentem jest klasyczne *agere sequitur esse* (działanie wynika z bycia) – sakrament daje trwałą zdolność (*capacitas*) do działania i jest początkiem nowych relacji, które z kolei wyznaczają obszar wykonywania władzy określony przez urząd. Na mocy jurysdykcji określonych podmiotów w Kościele może on

²⁵⁴ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 159; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 121.

²⁵⁵ Chodzi o publikację: K. Lehmann, *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, [w:] *Existenzprobleme des Priesters*, hrsg. von F. Heinrich, München: Kösel 1969, s. 156, przyp. 53.

²⁵⁶ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 159. „«Essentia» – «wesenhafter Art» meint [...] eine neue Art priesterlicher Sendung und Vollmacht” (G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 121; cyt. za: K. Lehman, *Das dogmatische...*, dz. cyt., s. 156).

²⁵⁷ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 160; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 121.

²⁵⁸ Do relacyjności jako kryterium odrębności Greshake nawiązuje jeszcze w kontekście komplementarności obu form kapłaństwa (*echte Ergänzung*); por. G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 159; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 120n.

być nadawany, odbierany, zmieniany, aktualnie wykonywany bądź czasowo zawieszany (np. duszpasterz parafii albo biskup diecezji). Warto także pamiętać, że pojęcie urzędu jest w teologii niemieckiej niezmiernie ważne, czego znamiennym przykładem jest cytowane dzieło Greshake'a, w którym nieustannie przewija się termin „urząd”: „kryzys urzędu kapłańskiego”, „podstawowe elementy teologii urzędu”, „osobowe aspekty urzędu kapłana”, „społeczno-kulturowe uwarunkowania urzędu”; „urząd a bezżenność”²⁵⁹. Pojawia się więc pytanie, jakie pojęcie jest mu „najbliższe” i mogłoby wyrazić zawartą w nim treść. Odpowiedź podsuwa sam Greshake, gdy wyjaśnia, na czym jego zdaniem polega klerykalizm „teologiczny” – na zapominaniu, że „urząd kościelny jest «służbą»”²⁶⁰. Słuszne wydaje się więc zastąpienie terminu „kapłaństwo urzędowe” terminem „kapłaństwo służebne”, jak to czynią inni teologowie i jak zostało to przyjęte w niniejszym studium²⁶¹.

O wspomnianym unikaniu pojęcia znamienia sakramentalnego świadczy, jak się wydaje, „osadzenie” przez Greshake'a różnicy między jednym i drugim kapłaństwem w sakramentalności święceń bez odwołania się do znamienia. Pojęcie to nie jest mu jednak obce, bo używa go do podkreślenia powołania do świętości osób wyświęconych i ich pośrednictwa między Bogiem a człowiekiem. Jego zdaniem jest ono „możliwe tylko pod warunkiem, że urząd otrzymuje od Chrystusa uzdolnienie (*Befähigung*), dzięki któremu

²⁵⁹ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 13–63, 65–261, 267–278, 279–325, 418–429; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 20–54, 55–190, 192–201, 202–234, 303–310.

²⁶⁰ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 469, por. s. 137nn; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 342, por. s. 104nn.

²⁶¹ W tym kontekście warto jednak pamiętać o opinii Attilio Carpina, że w teologii nie należy porzucać terminu „ordo” na rzecz „ministerium”, aby wyrazić jedność sakramentu, jak to czyni wielu współczesnych teologów, ponieważ fundamentem jedności wszystkich stopni święceń jest konsekracja i posłanie Syna przez Ojca. A. Carpin, *Sacramentalità dell'ordine*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2012, s. 444n (*Sacra Doctrina*, 57.2). Podobnie Galot uzasadnia nowość kapłaństwa Chrystusowego i jedność sakramentu święceń, por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 117.

może on rzeczywiście działać w Jego zastępstwie i w sakramentalnym przedstawicielstwie na Niego wskazywać²⁶². Dalej Greshake wyjaśnia, że to uzdolnienie nie jest związane z osobową i egzystencjalną dyspozycją kapłana, ale z jego urzędem, na który składa się jego powołanie, święcenia oraz posłannictwo. Takie właśnie uzdolnienie jest nazywane nieusuwalnym znamieniem (*charakter indelebilis*). Jest nieusuwalne dlatego, że to znak niezmiennej obietnicy i woli Chrystusa, aby przez konkretnego wyświęconego przekazywać swe zbawcze dzieło. Takie rozumienie znamienia oparte jest na słowach św. Pawła, który wyznał, że to Bóg „sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha” (2 Kor 3, 6). Greshake przytacza także opinię Konferencji Episkopatu Niemieckiego (z 1969 roku), według której znamię „oznacza przede wszystkim zasadniczą niezależność [...] urzędowych zadań [kapłana] od jego osobistej zbawczej sytuacji przed Bogiem”²⁶³. W przedstawionym opisie znamienia sakramentu święceń na uwagę zasługują dwa szczegóły: znamię jest związane z urzędem, a nie z osobą; działania wyświęconego czyni skutecznymi *ex opere operato*. Tymczasem według *Katechizmu Kościoła katolickiego* „sakrament święceń wyciska również niezatarty charakter duchowy i nie może być powtarzany ani udzielany tylko na pewien czas”. Znamię jest zatem „charakterem” osoby, a nie urzędu²⁶⁴. W kwestii skuteczności działania zależy ono nie od „charakteru” urzędu,

²⁶² G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 388; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 282.

²⁶³ [Katholische Kirche Deutsche Bischofskonferenz], *Schreiben der Deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt eine biblisch-dogmatische Handreichung*, Trier: Paulinus-Verl 1969; cyt. za: G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 389. Greshake zaznacza, że „poglądy takie można spotkać również u teologów ewangelickich”, por. G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 389, przyp. 4; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 283, przyp. 467. Według „klasycznego” ujęcia teologicznego „sakramentalny charakter jest duchowym znakiem wyciśniętym w duszy”. To twierdzenie jest zakwalifikowane jako dogmat wiary (*de fide*). Por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 401.

²⁶⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1582.

ale od samego sakramentu (jego materii i formy). Zgodnie z nauką Kościoła „sakramenty działają *ex opere operato* [...]. W chwili, w której sakrament jest celebrowany zgodnie z intencją Kościoła, moc Chrystusa i Jego Ducha działa w nim i przez niego, niezależnie od osobistej świętości szafarza”²⁶⁵.

Inne stanowisko w sprawie omawianej różnicy prezentuje Galot, który zdecydowanie podkreśla różnice między nimi, choć nie docieka dokładnego sensu soborowej formuły. Najpierw zwraca uwagę, że nauka o kapłaństwie powszechnym zawarta w Pierwszym Liście św. Piotra i w Apokalipsie nie jest zwykłym stwierdzeniem wypełnienia proroctwa z Księgi Wyjścia. Jest ona wynikiem nauczania Jezusa, którego ślady odnajdujemy także w nauce św. Pawła. Jezus Chrystus chciał bowiem ustanowić kapłaństwo powszechne, oparte na chrzcie świętym. Bez użycia terminu „kapłaństwo” głosił jednoznacznie ustanowienie nowego kapłaństwa w znaczeniu nowej świętości ukształtowanej przez Ducha Świętego, która uzdalnia do kultu.

W przekonaniu Galota istnieje duża różnica między kapłaństwem powszechnym a kapłaństwem służebnym i jest ona podwójna – mianowicie wyraża się w misji i w stanie (sposobie) życia. Wprawdzie on nie przywołuje w tym kontekście formuły soborowej „istotą, a nie stopniem tylko”, ale mówiąc o głębokiej różnicy, wskazuje na te odmienności, o których mówi sobór.

Różnica w misji polega na tym, że Dwunastu jest posłanych, aby pełnić funkcję pasterzy; otrzymują oni autorytet do nauczania, sprawowania Eucharystii, odpuszczania grzechów i przewodniczenia wspólnocie. Natomiast kapłaństwo powszechne, choć uzdalnia do sprawowania kultu w duchu i prawdzie, to jednak takiej władzy nie zdobywa. Trzeba przy tym pamiętać, że wszyscy są zobowiązania do takiego kultu, również ci, którzy obdarzeni są kapłaństwem służebnym.

Z kolei różnica w stanie (sposobie) życia polega na tym, że Dwunastu zostało wezwanych do wyrzeczenia się wszystkiego:

²⁶⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1128.

rodziny, majątku, wykonywanego zawodu. Jest to podstawa konsekracji, która wyraża się w stanie celibatu, ewangelicznego ubóstwa i wyrzeczeniu się świeckiego zawodu. Kapłaństwo Chrystusa jest udzielane w inny sposób posługującym, a w inny ludowi wiernemu, choć oba te sposoby mają swe źródło w chrzcie świętym. Składanie osobistych ofiar przez ochrzczonego nie wyczerpuje podobieństwa do Chrystusa pasterza, ale jest synowską ofiarą składaną Ojcu²⁶⁶.

Oprócz sakramentalności, misji i stanu życia niektórzy teologowie zwracają uwagę na relacyjność kapłaństwa jako wskazującą na różnicę co do istoty. Wspomniany już Greshake mówi o wzajemnym uzupełnianiu się (*echte Ergänzung*) obu form kapłaństwa. Podziela on opinię Johanna Wernera Mödlhammera, który stwierdza, że „trzeba w nich widzieć podstawowe i pozytywne postaci relacyjności i wzajemnych odniesień”²⁶⁷. Ta opinia poświadcza posoborowe otwarcie się teologii kapłaństwa na myślenie w kategoriach relacyjności, bez których trudno byłoby opisywać jakąkolwiek społeczność, a w szczególności Kościół z jego kapłaństwem.

W ten nurt teologiczny wpisuje się Grzegorz Strzelczyk, który omawianą różnicę próbuje wyrazić przy pomocy odrębności relacji²⁶⁸: kapłaństwo wspólne daje podobieństwo do Chrystusa oddającego się Ojcu w Duchu Świętym, natomiast kapłaństwo służebne – do Chrystusa gromadzącego Kościół w Duchu Świętym dla Ojca²⁶⁹. Każdy ochrzczony realizuje swoje kapłaństwo poprzez ofiarę z samego siebie. Ofiara wyraża nie tylko postawę chrześcijanina, lecz także ustanawia szczególną relację ofiarnika z Obdarowanym, którym jest własny Ojciec Jezusa Chrystusa odpowiadający darem

²⁶⁶ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 120–123.

²⁶⁷ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 159; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 120n. Cyt. za: J. W. Mödlhammer, *Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute*, „Heiligen Dienst” 28 (1974), s. 68nn [s. 64–74].

²⁶⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10.

²⁶⁹ G. Strzelczyk, „Istotą, a nie tylko stopniem” (LG 10). Hipoteza wyjaśnienia, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) nr 1, s. 134.

Ducha swego Syna na składaną Mu ofiarę (por. Dz 2, 33n). Taka relacja jest fundamentem tożsamości chrześcijanina jako relacja „[współokreślająca] tożsamość osób będących [jej] podmiotem”²⁷⁰. Wykorzystanie pojęcia relacji w teologii kapłaństwa ma istotne znaczenie, ponieważ wiąże kapłaństwo z tajemnicą Trójcy Świętej, w opisie której pełni ona wyjątkową funkcję²⁷¹. Do istoty kapłaństwa należy przecież odniesienie do Trójcy Świętej przede wszystkim dlatego, że sam Chrystus złożył swą krwawą ofiarę Ojcu w Duchu (Świętym), o czym wiadomo z Listu do Hebrajczyków (Hbr 9, 14)²⁷².

Oprócz Strzelczyka również Trojanowski ujmuje tę różnicę poprzez posłużenie się pojęciem relacji. Według niego jest ona oparta na relacji w kategoriach prawnych. Może więc być wyrażona przy pomocy pojęcia sukcesji apostoelskiej. Dzięki niej właśnie kapłani mają moc konsekrowania chleba i wina, aby je złożyć w ofierze jako Ciało i Krew Chrystusa, podczas gdy pozostali wierni mają moc włączyć w tę ofiarę własne życie jako ofiarę miłą Bogu²⁷³.

W podsumowaniu komentarza do numeru 10 konstytucji *Lumen gentium* Peter Hünermann formułuje pięć tez, które można uznać za streszczenie dyskusji na temat relacji między kapłaństwem wspólnym wiernych i kapłaństwem służebnym oraz innych zagadnień w nim poruszonych. Przede wszystkim z logiki całego rozdziału i użytej w nim argumentacji wynika, że kapłaństwo wspólne wierznych i posługa „kapłańska” (*das „priesterliche” Ministerium*) są usytuowane na różnych płaszczyznach i dlatego różnią się między sobą co do istoty. Następnie płaszczyznę posługi „kapłańskiej” znamionują funkcje hierarchiczne, które są świadczone na rzecz Kościoła.

²⁷⁰ G. Strzelczyk, „Istotą, a nie tylko stopniem”..., dz. cyt., s. 134. „Relacyjność konstytuuje danego człowieka, określa jego osobową tożsamość” (G. Strzelczyk, „Istotą, a nie tylko stopniem”..., dz. cyt., s. 131).

²⁷¹ Por. G. Strzelczyk, „Istotą, a nie tylko stopniem”..., dz. cyt., s. 130.

²⁷² Na temat trynitarnego wymiaru kapłaństwa, por. G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 67–77, 172–192.

²⁷³ B. Trojanowski, *Teologia sakramentu święceń ze szczególnym uwzględnieniem stopnia diakonatu na podstawie zmian w 2009 roku w kan. 1008 oraz 1009 KPK*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 3, s. 118, <https://doi.org/10.15633/ps.4062>.

Potem pojęciem przeciwstawnym do posługi „kapłańskiej” jest pojęcie świeckiego (*Laie*), a nie wiernego chrześcijanina (*Christifidelis*). Osoba świecka oznacza bowiem wiernego, który nie pełni żadnych funkcji hierarchicznych, ani nie może ich pełnić (z punktu widzenia instytucjonalnego). Z kolei ludowi Bożemu, utworzonemu z wiernych, powierzone są chrzest święty, który go zradza, i Eucharystia, która go żywi, i przez które jako *Sacramenta maiora* uczestniczy w jednym jedynym posłaniu Chrystusa. To posłanie przeniesione na płaszczyznę instytucjonalną występuje w dwóch postaciach – posługi „kapłańskiej” i laikatu. Wreszcie obie postaci różnią się między sobą istotowo i dlatego są niezbywalne dla Kościoła w jego pielgrzymowaniu do Pełni i w jego postaciach (zbawczego) pośredniczenia. Celem, istotą tego zróżnicowanego pośredniczenia, jest promowanie ludu Bożego w jego uczestnictwie w zbawczym posłaniu Chrystusa na świat, poświadczanie istnienia królestwa Bożego i jego urzeczywistnianie²⁷⁴.

Niestety, jak widać, Hünermann nie wyjaśnia tu, na czym dokładnie polega różnica między jednym i drugim kapłaństwem (między jedną i drugą jego postacią) ani czy wynika ona z Bożego ustanowienia, czy jest tylko konsekwencją zmieniających się okoliczności historycznych. Pomocą w tych poszukiwaniach jest wyodrębnienie płaszczyzn, na których są one usytuowane²⁷⁵. Ważnym spostrzeżeniem jest niewątpliwie istnienie różnicy między „świeckim” (*laicus*) i „wiernym (chrześcijaninem)” (*christifidelis*), co pomaga właściwie ująć wzajemne relacje między kapłaństwem wspólnym i służebnym. Przecistawianie świeckich duchownym (wyświęconym) prowadzi zaś do błędnego wniosku, że przez święcenia traci się kapłaństwo wspólne, które jest przeciwieństwem „częścią” (*pars*) kapłaństwa Chrystusa.

²⁷⁴ P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, hrsg. von P. Hünermann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009, s. 379.

²⁷⁵ Hünermann odsyła do studium poświęconemu wyodrębnieniu różnych „logicznych płaszczyzn, na których mogą być rozpatrywane oba kapłaństwa”.

Przy tej okazji warto też podkreślić, że Hünermann uważa za pionierskie prace Yves'a Cogara, Jeana Leclercq'a, Edwarda Schillebeeckxa, Karla Rahnera czy Gérarda Philipsa, którzy wprowadzili do debaty teologicznej „cel” i „substancjalną pełnię” misji osób świeckich. Ten aspekt wypadł jednak z teologicznego pola widzenia, ponieważ koncentrowano się jedynie na negatywnym i rozgraniczającym znaczeniu terminu „świecki”. Ograniczeniem wspomnianych prac – jego zdaniem – jest to, że nie dość ostro dokonywano w nich rozróżnienia między „świeckim” i „wiernym (chrześcijaninem)”²⁷⁶. Zresztą pomimo tego czuje się pewien niedosyt – czy interpretacja tekstów soboru przy użyciu „ostrego” pojęcia osoby świeckiej (laika) jest faktycznie spójna z całością jego nauczania? Wygląda na to, że dyskusja na ten temat nie została jeszcze zakończona...

Różnica między jednym i drugim rodzajem uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, jak się wydaje, jest inaczej pojmowana w nauce Kościoła prawosławnego. Znany teolog prawosławny Paul Evdokimov twierdzi, że różnica między nimi jest funkcjonalna, ponieważ wynika z odmienności charyzmatów i porządku służenia, co potwierdza tradycja tego Kościoła. Zapewnia ona „równość natury: wszyscy są przede wszystkim równouprawnionymi członkami ludu Bożego i tylko wewnątrz tej równości dokonuje się funkcjonalne zróżnicowanie charyzmatów”²⁷⁷. Takie rozumienie tej różnicy i równouprawnienia Evdokimov uzasadnia przykładem z liturgii święceń biskupich, w czasie których w uroczystym momencie celebracji najstarszy (po głównym konsekratorze) biskup w miejsce diakona odmawia litanię, na którą w miejsce ludu odpowiadają biskupi uczestniczący w liturgii. W ten sposób poprzez liturgię zostaje wyrażona równość członków Ciała Chrystusa w Jego królewskim kapłaństwie. Jest to fundament, z którego wyrasta zdolność przyjęcia charyzmatu biskupiego do pełnienia „wyraźnej funkcji służenia”

²⁷⁶ P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 379, przyp. 86.

²⁷⁷ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 176.

wewnątrz wspólnoty tych członków²⁷⁸. Ewdokimov zdecydowanie podkreśla jedność kapłaństwa Chrystusowego: „Chrystus jest sam jeden kapłanem właściwym, wszyscy inni są kapłanami przez uczestnictwo, wśród nich niektórzy są biskupami albo prezbiterami”. Zwraca on także uwagę na to, że w Nowym Testamencie termin „kapłan” (ιερεύς) „odnosi się jedynie do kapłaństwa królewskiego, hierarchia zaś jest oznaczona terminem prezbiter albo biskup. Chrystus jest kapłanem przez pomazanie [...], w rzeczywistości jedynym święceniem przez pomazanie jest bierzmowanie kapłaństwa królewskiego”²⁷⁹. Przez „pomazanie” Ewdokimov rozumie zapewne namaszczenie Duchem Świętym, które objawiło się podczas chrztu Jezusa Chrystusa w Jordanie (Mt 3, 16; Mk 1, 10; Łk 3 22; J 1, 32), a „królewskie kapłaństwo” w Nowym Testamencie odnosi do wszystkich ochrzczonych, niewątpliwie na podstawie stwierdzenia Piotra Apostoła: „Wy zaś jesteście [...] królewskim kapłaństwem” (1 P 2, 9²⁸⁰; por. Ap 1, 6; 1 P 2, 5). W ten sposób zdecydowanie podkreśla kapłańskie uczestnictwo wszystkich (nie tylko ochrzczonych, lecz także wyświęconych) w dziele Chrystusa, realizowane jednak na dwa różne sposoby, ale w tej samej sakramentalnej ekonomii. Ewdokimov jest przekonany, że w ten sposób prawosławne podejście do kapłaństwa jest wolne zarówno od egalitaryzmu, jak i klerykalizmu²⁸¹.

²⁷⁸ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 176.

²⁷⁹ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 176.

²⁸⁰ Tekst Piotrowy nawiązuje do Wj 19, 6 oraz do Iz 43, 20nn i Ml 3, 17. Według komentarza *ad locum* (1 P 2, 9) w *Biblii Tysiąclecia* nowy naród wybrany „ma spełnić rolę kapłana wśród wszystkich innych narodów”.

²⁸¹ P. Ewdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 176.

II. Kapłaństwo w dziele zbawczym

A. Kapłan na wzór Melchizedeka

Proroctwo mesjańskie z Psalmu 110 zapowiada przyjście Mesjasza, który będzie „kapłanem na wieki według obrządku Melchizedeka” (Ps 110, 4). Proroctwo wskazuje na dwa przymioty jego kapłaństwa – wieczność i nowość (związana z obrządkiem Melchizedeka i Nowym Przymierzem).

1. Wieczność kapłaństwa

„Bycie na wieki” nie jest przymiotem jakiegokolwiek człowieka ani najpotężniejszego władcy, ani nawet żadnej rzeczy w świecie materialnym. Nawet galaktyki nie są wieczne. Wyrażenie „na wieki” nie oznacza jakiegoś odcinka czasowego, ale „na zawsze”, na wieczność²⁸². Często wyrażenie „na wieki wieków” jest używane w odniesieniu do Boga dla Jego niezmiennego istnienia, Jego przymiotów i chwały (np. Ps 10, 16; 48, 15; 106, 48; Rz 16, 27)²⁸³. Użycie takiego określenia w stosunku do oczekiwanego Mesjasza wskazuje na jego tajemniczą i nierozzerwalną więź z Bogiem. Poza tym należy

²⁸² Hasło: *wiek*, [w:] X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1981, s. 663.

²⁸³ Nawet jeśli „na wieki” albo „wiecznie” odnosi się władcy ziemskiego, np. „Niech żyje mój pan, król Dawid, na wieki!” (1 Krl 1, 31) albo „Królu, żyj wiecznie!” (Dn 2,4), to wskazuje na boskie pochodzenie jego władzy, na wykonywanie przez niego woli Bożej.

zauważyć, że wspomniana tu wieczność odnosi się bezpośrednio do funkcji kapłańskiej, a pośrednio do samej osoby pełniącej tę funkcję.

Kapłaństwo Chrystusa jako nawiązujące do kapłaństwa Melchizedeka jest więc wieczne. Jego wieczność jest związana z kultem w niebieskim Jeruzalem, skierowanym do Ojca w Duchu Świętym. Jest to przymiot analogiczny do królowania, które również jest wieczne, ale zostaje skierowane do stworzeń. Funkcja prorocka (nauczycielska) nie jest wieczna w tym sensie, że po dokonaniu się dziejów zbawienia, stanie się bezprzedmiotowa, nie trzeba będzie nikogo pouczać ani zapowiadać żadnych obietnic, podobnie jak wiara i nadzieja (por. Hymn o miłości, 1 Kor 13, 13; Rz 8, 24). Podobnie jest z funkcją pasterską (kierowniczą), bo pielgrzymowanie ludu Bożego pod przewodem pasterza osiągnie swój cel, czyli zbawienie wieczne.

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II ten przymiot kapłaństwa Chrystusa pojawia się w kontekście formacji do kapłaństwa. W schematach (projektach) dokumentów przygotowanych na sobór wieczność kapłaństwa Chrystusa występuje tylko raz w pierwszym schemacie dokumentu o formacji kapłańskiej alumnów, gdzie jest mowa o „wiecznym kapłaństwie” boskiego Zbawiciela²⁸⁴. Pierwszy schemat dekretu o posłudze i życiu prezbiterów nawiązuje do wieczności kapłaństwa Chrystusa i potwierdza, że Chrystus ustanowił w Kościele szafarzy, aby służyli swoim braciom, uobecniając Jego zbawcze działanie mocą Jego wiecznego (trwałego, *perennis*) kapłaństwa²⁸⁵. Później, w czasie dyskusji soborowej, było ponad dwadzieścia uwag, w których ojcowie soborowi nawiązywali do wieczności kapłaństwa Chrystusowego, łącząc ją często z przymiotem

²⁸⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 4, s. 211 [w. 3–4]; por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 92, 100n.

²⁸⁵ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1977, s. 337; J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 94.

„najwyższy” w jedno określenie „najwyższy i wieczny kapłan”²⁸⁶. Na podstawie uwag ojców soborowych, wyjaśnień komisji teologicznej i ewolucji odnośnych tekstów można stwierdzić, że użycie takiego wyrażenia ma celu podkreślenie absolutnego prymatu Chrystusa jako kapłana oraz Jego transcendencji, a w konsekwencji Jego bóstwa. Oprócz tego zwrócenie uwagi na Jego prymat przez użycie wyrażenia „najwyższy Kapłan”²⁸⁷ wskazuje także na hierarchiczną strukturę kapłaństwa służebnego²⁸⁸.

W dokumentach ostatecznie przyjętych przymiot wieczności występuje w konstytucji dogmatycznej o Kościele w artykule poświęconym prezbiterom, którzy są związani z biskupami „godnością kapłańską i na mocy sakramentu kapłaństwa (*vi sacramenti Ordinis* [!]), na podobieństwo Chrystusa, Najwyższego i Wiekuistego Kapłana (Hbr 5, 1–10, 7, 24, 9, 11–28), są wyświęceni”²⁸⁹. Ten fragment wyraża relację między prezbiterami i Chrystusem oraz podstawę dogmatyczną ich funkcji, takich jak głoszenie Ewangelii, pasterzowanie czy sprawowanie kultu Bożego²⁹⁰. Z kolei w dwóch przymiotach kapłaństwa Chrystusowego („najwyższy” i „wiekuisty”) zawarte jest streszczenie jego istotnych cech, opisanych we wskazanych miejscach Listu do Hebrajczyków. Istotne elementy kapłańskiej tożsamości Chrystusa to przede wszystkim Jego odwieczne synostwo Boże oraz ustanowienie Go kapłanem przez Jego Ojca (Hbr 5, 5n). Będąc

²⁸⁶ J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 97, przyp. 136.

²⁸⁷ „Zatem w osobach biskupów, których pomocnikami są kapłani (*presbyteri*), obecny jest wśród wiernych Pan Jezus Chrystus, Kapłan Najwyższy (*Pontifex Summus*)” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21).

²⁸⁸ J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 98n.

²⁸⁹ „Presbyteri [...], cum eis [Episcopis] tamen sacerdotali honore coniuncti sunt et vi sacramenti Ordinis, ad imaginem Christi, summi atque aeterni Sacerdotis (cf. Hebr. 5, 1–10; 7, 24; 9, 11–28) [...] consecrantur” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28).

²⁹⁰ Sprawozdanie (*Relatio*) do paragrafu 28 schematu (projektu) konstytucji o Kościele z 1964 roku: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 255, 256n. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 100.

jedynym Synem wiekuistego Ojca, Jego synostwo jest odwieczne i trwa na wieki. Stawszy się człowiekiem, pozostaje Synem wcielonym na zawsze: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). W konsekwencji również Jego kapłaństwo jest wieczne, tak jak wieczne jest Jego synostwo Boże i wiecznie trwała jest unia hipostatyczna. Galot nazywa kapłaństwo Chrystusa kapłaństwem transcendentnym, dla którego synowska tożsamość ma fundamentalne znaczenie. Galot nie podziela jednak przekonania niektórych ojców Kościoła i teologów, którzy przypisywali Chrystusowi odwieczne kapłaństwo. W świetle Listu do Hebrajczyków „każdy bowiem arcykapłan z ludzi [jest] brany” (Hbr 5, 1)²⁹¹.

2. Jedyność

Z wiecznością kapłaństwa Chrystusowego związana jest jego jedyność. Na ten związek wskazuje już List do Hebrajczyków, który stwierdza, że Chrystus „złożywszy raz na zawsze jedną ofiarę za grzechy, zasiadł po prawicy Boga” (Hbr 10, 12; por. Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 2. 10. 12). Podczas gdy wcześniej „wielu było kapłanami, gdyż śmierć nie zezwalała im trwać przy życiu, Ten właśnie [Chrystus], ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające” (Hbr 7, 23–24).

W nauczaniu Soboru Watykańskiego II ten przymiot stanowi istotny element jego nauki o prawdziwym kapłaństwie Kościoła. Kwestia stała się przedmiotem dyskusji już w czasie przygotowań do soboru. Na jednym ze spotkań Komisji Przygotowawczej arcybiskup Kolombo na Cejlonie Thomas Cooray w komentarzu do wyrażenia *alter Christus* zawartego w schemacie dekretu o prezbiterach (*De clericorum vitae sanctitate*) podkreślił jedyność kapłaństwa Chrystusowego, wyjaśniając, że konsekracja przez sakrament święceń jest dana po to, by ludzie mogli służyć w sposób widzialny w kapłaństwie Chrystusa. Jednak konsekrowani w ten sposób nie

²⁹¹ J. Galot, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Sanciaciano–Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1983, s. 186–196.

stanowią wielu kapłanów (*plures sacerdotes*), lecz jednego tylko kapłana z Chrystusem, czyli wewnątrznie – Chrystus sam jeden, zewnątrznie – owi liczni. Innymi słowy, kapłani są zewnętrznym przejawem jedyne go niewidzialnego kapłana, Chrystusa²⁹².

Z punktu widzenia dokumentów ostatecznie przyjętych przez Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* wyjaśnienie Cooraya wydaje się zaskakujące. W konstytucji czytamy, że prezbiterzy są prawdziwymi kapłanami, a zatem są liczni, ale wspólnie ze swoim biskupem tworzą jedno prezbiterium²⁹³. Arcybiskup Cooray chciał jednak w ten sposób podkreślić jedyność kapłaństwa Chrystusa oraz różnicę między kapłanami Starego i Nowego Testamentu. Ekspert Komisji Przygotowawczej (*Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*) Paul Philippe OP w kontekście wypowiedzi Cooraya podkreślił doniosłość koncelebry z biskupem w Wielki Czwartek (i przy innych okazjach) dla wyrażenia jedności wszystkich kapłanów z biskupem w jedynym kapłaństwie Chrystusa²⁹⁴.

W liturgii posoborowej koncelebra została przyjęta i praktykowana w Kościołach lokalnych, zgodnie z nauką ostatniego soboru²⁹⁵. Jednak Greshake wypowiada się na jej temat obszernie i bardzo

²⁹² *Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 1, Città del Vaticano 1960–1961, s. 609n.

²⁹³ „Presbyteri [...] ad imaginem Christi, summi atque aeterni Sacerdotis [...] consecrantur, ut veri sacerdotes Novi Testamenti [...]. Presbyteri [...], unum presbyterium cum suo Episcopo constituunt” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28).

²⁹⁴ Por. *Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 1, Città del Vaticano 1960–1961, s. 609n. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, s. 83n.

²⁹⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 57–58; Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 15; Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de sacra liturgia „Sacrosanctum concilium”*, 57–58, s. 115–116; Sobór Watykański II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”*, 7; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de oecumenismo „Unitatis redintegratio”*, 15, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 101–102.

krytycznie²⁹⁶, widząc w niej przejaw klerykalizmu, ponieważ „niektórzy świeccy na mszy koncelebrowanej czują się «odłączeni»”. Jego zdaniem konieczna jest korekta obrzędu, bo bez niej „jest ona w najprawdziwszym teologicznym sensie perwersją, zaprzeczeniem najgłębszej sakramentalnej struktury słowa i sakramentu”. Po korekcie mogłaby być „świętecznym «wyjątkiem»” dla podkreślenia kościelnej jedności w wielości²⁹⁷. Krytyka koncelebry ze strony Greshake’a wydaje się zbyt ostra. Poczucie „odłączenia” można zminimalizować przez katechezę oraz większe zaangażowanie wiernych, nadając koncelebrze bardziej uroczysty i podniosły charakter.

Oprócz jedności oraz wspomnianej różnicy między kapłanami Starego i Nowego Przymierza są jeszcze inne motywy zwrócenia uwagi na jedynność kapłaństwa Chrystusa: soteriologiczny wymiar kapłaństwa, wezwanie do świętości, wyłączność kapłaństwa i kolegialność.

Soteriologiczny wymiar jedynego kapłaństwa podkreśla biskup Blasius (Biagio) D’Agostino z Vallo della Lucania (Włochy), który w dyskusji nad schematem konstytucji *De Ecclesia* przypomniał, że Chrystus był kapłanem samego siebie na drzewie krzyża i ofiarą własnego kapłaństwa: „Chrystus właśnie jest prawdziwym, jedynym i powszechnym kapłanem. Dlatego ci, którzy należą do Niego, nie mogą nie uczestniczyć w Jego zbawczym kapłańskim działaniu”²⁹⁸. Imperatyw zbawczego zaangażowania człowieka wynika więc wprost z kapłańskiego samoofiarowania się Chrystusa dla zbawienia świata (por. J 3, 17).

²⁹⁶ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 472–485; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 345–353.

²⁹⁷ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 483–484, cytaty: s. 483 i 484; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 352–353, cytat: s. 352.

²⁹⁸ „Ipse in ligno Crucis sacerdos sui ipsius fuit necnon victima sui sacerdotii: Christus verus, unicus et universalis sacerdos est! Ideo qui Christi sunt non possunt non suae actionis salvificae sacerdotalis participare” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 3, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 233). Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 85, przyp. 104.

Na wezwanie do świętości zwrócił uwagę biskup pomocniczy La Plata Eduardo Pironio, który w swoich uwagach do schematu dekretu *De presbyteris* podkreśla, że kapłan w sposób szczególny jest powołany do świętości, a ponieważ w sposób szczególny uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusa i w Jego pośrednictwie, to prawdziwie jest „Bożym człowiekiem” (*homo Dei*)²⁹⁹. Jedyność kapłaństwa Chrystusa jako fundament jedności i odrębności między wiernymi a hierarchią podkreśla także Louis-Paul Rastouil, biskup Limoges (Francja)³⁰⁰. Podobnie kardynał Lawrence Joseph Shehan, powołując się na artykuł 10 przyjętej już konstytucji *Lumen gentium*, zauważa, że fundamentem więzi między biskupami i prezbiterami jest ich uczestnictwo w jednym i niepodzielnym kapłaństwie (*patripes... unius, unici et indivisi sacerdotii*) Chrystusa³⁰¹. W tej ostatniej wypowiedzi na uwagę zasługuje niepodzielność kapłaństwa, którą – jak można przypuszczać – autor rozumie jako istnienie wszystkich istotnych dla kapłaństwa elementów w każdej z form uczestnictwa w nim. Kwestia nie została wprowadzona do nauczania soborowego, ale w kontekście przytoczonego artykułu 10 konstytucji, w którym jest stwierdzenie o istnieniu różnicy co do istoty między kapłaństwem wszystkich wiernych i kapłaństwem wyświęconych, rodzi – jak się wydaje – trudne pytanie o to, na czym ta różnica ma polegać³⁰².

Na jedyność (wyłączność) kapłaństwa Chrystusa dla podkreślenia jego jedyności zwraca uwagę arcybiskup George Andrew Beck z Liverpoolu. Poprzez odniesienie do schematu konstytucji z 1963

²⁹⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 626. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 85, przyp. 105.

³⁰⁰ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 1, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 649. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 85, przyp. 106.

³⁰¹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 5, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 27. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 85, przyp. 107.

³⁰² Próby odpowiedzi na to pytanie zostały podjęte na s. 82–100.

roku sugeruje, że ze względów ekumenicznych byłoby bardzo pożyteczne, aby ten schemat w sposób jasny i dokładny przypomniął jedynność oraz wyłączność kapłaństwa i ofiary (*unitatem et unicitatem sacerdotii et sacrificii*) Jezusa Chrystusa, który raz na zawsze ofiarował siebie, aby zgładzić grzechy wielu (por. Hbr 7, 27)³⁰³. Jedność i jedynność kapłaństwa Chrystusa wynika oczywiście ze szczególnej, doskonałej skuteczności ofiary złożonej „raz na zawsze” (*semel, ἑφάπαξ*; Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 2. 10. 12). Takiej właśnie zbawczej skuteczności oczekiwano od Mesjasza³⁰⁴ i jest ona szczególnie ważna dla braci odłączonych.

Jedynność prezentowanego tu kapłaństwa ma szczególne znaczenie w kontekście kolegiałności, która oczywiście oznacza wielość podmiotów i jako taka może rodzić wątpliwości dotyczące zarówno wewnętrznej jedności, jak i jedności z jedynym kapłanem Jezusem Chrystusem. Na ten aspekt jedyności kapłaństwa, który nie wyklucza jedności, zwraca uwagę kardynał Paul-Marie Richaud podczas dyskusji w Komisji Przygotowawczej nad schematem konstytucji *De Ecclesia*. Przypomniął, że podobnie jak kapłaństwo, również episkopat jest jeden i niepodzielny, dlatego żaden biskup nie może uważać się za oddzielnego od innych³⁰⁵. Podobnie biskup Louis-Jean Guyot z Coutances podkreśla, że jedynność należy do samej istoty kapłaństwa Nowego Przymierza. Istnieje jedno jedyne kapłaństwo Chrystusa, ponieważ On jest jedynym pośrednikiem³⁰⁶.

Dzięki tym i innym analogicznym uwagom ojców soborowych ostatecznie przyjęte dokumenty w trzech miejscach odwołują się do jedyności kapłaństwa Chrystusa. Tak więc konstytucja dogmatyczna

³⁰³ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 269.

³⁰⁴ A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau. Selon le Nouveau Testament*, Paris: Éditions du Seuil 1980, s. 238. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 86 (Parole de Dieu).

³⁰⁵ *Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 3, Città del Vaticano 1960–1961, s. 1052.

³⁰⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 2, dz. cyt., s. 772, 773.

o Kościele *Lumen gentium* w artykule 10 na temat kapłaństwa wspólnego wszystkich wiernych i kapłaństwa służebnego wyjaśnia, że „kapłaństwo zaś wspólne wiernych i kapłaństwo służebne [...] we właściwy sobie sposób uczestniczy w *jedynym* kapłaństwie Chrystusa”³⁰⁷. Jest więc jedno jedyne źródło kapłaństwa w Kościele. Jest nim jedyne kapłaństwo jedynego Kapłana Jezusa Chrystusa. Uczestnictwo w nim jednoczy wszystkich w Kościele – wiernych świeckich i duchowieństwo³⁰⁸. Analogicznie w dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* sobór podkreśla, że „Wszyscy kapłani, zarówno diecezjalni, jak i zakonni, uczestniczą wraz z biskupem w jednym kapłaństwie Chrystusa i pełnią je, dlatego stanowią grono skrzętnych współpracowników biskupiego stanu”³⁰⁹. W tym kontekście jedyność kapłaństwa Chrystusa jest fundamentem jedności tych wszystkich, którzy wykonują posługę kapłańską zarówno w stopniu prezbitera, jak i biskupa. Z kolei dekret o posłudze i życiu prezbiterów w odniesieniu do konstytucji *Lumen gentium* (artykuł 28) bardzo mocno podkreśla, że istnieje tylko jedno kapłaństwo i jedna posługa Chrystusa, które są fundamentem jedności wszystkich cieszących się kapłaństwem hierarchicznym. Stwierdza się w nim, że: „Wszyscy prezbiterzy, razem z biskupami, uczestniczą w *jednym* i tym samym kapłaństwie i posłudze Chrystusa, tak iż sama jedność święceń i posłannictwa domaga się ich hierarchicznej łączności ze stanem biskupim”³¹⁰. Z tych tekstów

³⁰⁷ „Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale [...] suo peculiari modo de *uno* Christi sacerdotio participant” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b).

³⁰⁸ Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 87.

³⁰⁹ „Omnes quidem presbyteri sive dioecesani sive religiosi, unum sacerdotium Christi cum Episcopo participant et exercent, ideoque Ordinis episcopalis providi cooperatores constituuntur” (Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 28).

³¹⁰ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7a. „Presbyteri omnes, una cum Episcopis, *unum* idemque sacerdotium et ministerium Christi ita participant, ut ipsa unitas consecrationis missionisque requirat hierarchicam eorum communionem cum Ordine Episcoporum [...]”, por. Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pres-*

wynika więc jasno, że istnieje jeden jedyny kapłan jedno jedyne kapłaństwo, ponieważ istnieje jeden jedyny konsekrowany i posłany przez Ojca, Jego jedyny Syn, Jezus Chrystus, który ofiarował siebie samego za wszystkich. To właśnie wyróżnia Jego kapłaństwo od każdego innego. Zasadą tej jedyności jest Jego naturalne synostwo Boże. Wszyscy inni kapłani Nowego Testamentu uczestniczą w Jego kapłaństwie na mocy konsekracji Chrystusa jako jedyne Syna Ojca. Jednorodzony Syn Boży jest jedyną osobą Trójcy Świętej, która przez wcielenie otrzymała taką konsekrację i związaną z nią misję. Jedynność nowego kapłaństwa, podkreślona w dekrete, jest również zaakcentowana w konstytucji dogmatycznej o Kościele, która przez nawiązanie do Pierwszego Listu do Tymoteusza przypomina o jedynym pośrednictwie Chrystusa, wiążąc je z Jego kapłaństwem – prezbiterzy „uczestnicząc zaś na swoim stopniu posługi w misji jedyne Pośrednika, Chrystusa (1 Tm 2, 5), głosząc wszystkim słowo Boże”³¹¹. W ten sposób jedność wszystkich uczestniczących konstytucja wprowadza z jedyności konsekracji i misji Chrystusa³¹².

3. Powszechność

Innym przymiotem kapłaństwa Chrystusa, przypomnianym przez Sobór Watykański II, jest jego powszechność. Jest on związany z jego jedynością, prymatem i wiecznością. Najważniejszym tekstem soborowym na temat tego przymiotu jest artykuł 10 dekretu o życiu i posłudze prezbiterów. Został on uwzględniony dzięki uwagom niektórych ojców soborowych odnoszących się do poszczególnych wersji tekstu dekretu dyskutowanego w czasie soboru. Stosunkowo często pojawiają się w nich odniesienia do Melchizedeka podkreślające

byterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”, „Acta Apostolice Sedis” 58 (1966), s. 1001.

³¹¹ „Muneris unici Mediatoris Christi (cf. 1 Tim. 2, 5) participes in suo gradu ministerii, omnibus verbum divinum annuntiant” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28).

³¹² Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 87–90.

nowość kapłaństwa Chrystusa, jednak tylko nieliczne z nich wykorzystywały je do uzasadnienia jego powszechności³¹³. Ostatecznie jednak sobór tylko raz odwołał się do postaci Melchizedeka w swej nauce o kapłaństwie, właśnie w komentowanym artykule 10 dekretu o posłudze i życiu prezbiterów, aby podkreślić powszechność misji prezbiterów wynikającej z uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa³¹⁴. Jeśli zaś chodzi o samą powszechność kapłaństwa Melchizedeka, to wynika ona z jego genezy, a mianowicie z pochodzenia bezpośrednio od samego Boga. On bowiem nie odziedziczył go od nikogo, bo nie ma rodowodu, a nie mając „ani początku dni, ani też końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze” (Hbr 7, 3)³¹⁵. Idea powszechności kapłaństwa Chrystusa, zapowiedziana w figurze Melchizedeka, została wprowadzona do trzeciego schematu dekretu *De presbyteris* (z 1964 roku). W odpowiedzi na liczne uwagi ojców soboru został zredagowany nowy artykuł dotyczący relacji między biskupami i prezbiterami³¹⁶. W przedostatnim jego akapicie jest mowa o współczesnych uwarunkowaniach

³¹³ Por. *Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 1, Città del Vaticano 1960–1961, s. 76, 543; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 1, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 609; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 649; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 2, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 269, 637; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 8, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 302; J. D. Szcurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 114.

³¹⁴ Taka jest odpowiedź na *modus* 148 do trzeciego schematu dekretu (z 1964 roku), która wyjaśnia: „Hic enim agitur de dono spirituali, seu participatione ipsius Sacerdotii Christi Eiusque universalis missionis” („Chodzi tu bowiem o *dar duchowy*, czyli o uczestnictwo w kapłaństwie samego Chrystusa i Jego powszechnej misji”). *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 7, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 172.

³¹⁵ P.-J. Cordes, *Dekret über Dienst und Leben der Priester. Kommentar zu Artikel 7–11*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 14, Freiburg: Herder 1957–1986, wyd. 2, s. 193.

³¹⁶ Por. art. 7: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 840–843.

pastoralnych, które zmuszają prezbiterów do wychodzenia poza granice własnych parafii. Chcąc uzasadnić taką otwartość duszpasterską, odwołano się więc do powszechności ich kapłaństwa³¹⁷. W następnym schemacie tego dekretu ta prawda staje się fundamentalną ideą dla artykułu dotyczącego odpowiedniego przydzielania prezbiterów w diecezjach³¹⁸. W ten sposób powstała ostateczna wersja jego obecnego artykułu 10.

Choć kapłaństwo prezbiterów nie jest w tym dekrecie nazwane „powszechnym” (*universale*), to jednak ten przymiot wynika z misji, do której jest przeznaczony. Sobór wyjaśnia, że „Dar duchowy, który prezbiterzy otrzymali przez w święcenia, przygotowuje ich [...] do najstarszej (*sic!*) i powszechnej misji zbawienia «aż po krańce ziemi» (Dz 1, 8), albowiem każda posługa kapłańska uczestniczy w powszechnym zasięgu posłannictwa powierzonego przez Chrystusa Apostołom³¹⁹. Zatem również kapłaństwo Chrystusa jako źródło „każdej posługi kapłańskiej” jest kapłaństwem uniwersalnym (powszechnym). Dlatego w dalszej części tego artykułu sobór stwierdza, że „Chrystusowe kapłaństwo, którego prezbiterzy prawdziwie stali się uczestnikami, kierowane jest oczywiście do wszystkich narodów i czasów i nie jest skrepowane żadnymi ograniczeniami

³¹⁷ Por. ostatni akapit artykułu 7: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 843.

³¹⁸ Por. pierwszy schemat z 1965 roku: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 353; oraz relację: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 383. Artykuł 9 tego schematu został zrehabilitowany na bazie artykułów 7 i 9 poprzedniego schematu, głównie w oparciu o sugestie kardynała Döpfnera, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 880, 882. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 108n.

³¹⁹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 10a. „Donum spirituale, quod Presbyteri in ordinatione acceperunt, illos [...] ad amplissimam et universalem missionem salutis «usque ad ultimum terrae» (Act. 1, 8), nam quodlibet sacerdotale ministerium participat ipsam universalem amplitudinem missionis a Christo Apostolis concreditaе” (Sobór Watykański II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum ordinis*, 10a).

krwi, rasy czy epoki, jak to już w tajemniczy sposób wyobraża osoba Melchizedeka (Hbr 7, 8)³²⁰. Kapłaństwo Chrystusa jest zatem kapłaństwem powszechnym. Po pierwsze ze względu na swój zasięg skierowane jest do wszystkich ludzi, niezależnie od czasów. Po drugie jego moc sprawcza umożliwia każdemu człowiekowi osiągnięcie ostatecznego celu życia, którym jest zbawienie, a więc życie wieczne.

W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje wyrażenie „niechybnie [koniecznie] skierowane” (*necessario dirigitur*), które nasuwa pytanie o to, dlaczego jest ono koniecznie tak ukierunkowane. Sam dekret nie wyjaśnia tego wprost, ale jego odwołanie się do misji o „uniwersalnym zasięgu” wskazuje na powszechną wolę zbawczą Boga, skierowaną do wszystkich ludzi, a powierzoną przez Chrystusa właśnie Kościołowi³²¹.

Drugim tekstem nawiązującym do powszechności kapłaństwa Chrystusa jest artykuł 12 tego samego dekretu, w którym chodziło o podkreślenie zbieżności życia duchowego prezbiterów z ich posługą³²². Dekret przypomina, że przez święcenia „mają oni [prezbiterzy] stać się żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana, aby mogli prowadzić dalej przez wieki Jego przedziwne dzieło, które

³²⁰ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 10a. „Christi enim Sacerdotium, cuius Presbyteri vere participes facti sunt, ad omnes populos et ad omnia tempora necessario dirigitur, neque ullis limitibus sanguinis, nationis vel aetatis coarctatur, ut iam in figura Melchisedech arcano modo praefiguratur (Hbr 7, 8)” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”*, 10a).

³²¹ Por. G. Philips, *La Chiesa e il suo ministero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione „Lumen gentium”*, t. 1, Milano: Jaca Book 1969, s. 164.

³²² Tak wynika z relacji dotyczącej drugiego schematu tego dekretu z 1965 roku: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 6, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 397. Tekst z pewnymi modyfikacjami został zaczerpnięty z jego drugiego schematu z 1964 roku (artykuł 12), por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 849; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 6, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 397.

mocą z wysoka odnowiło cały zniewolony rodzaj ludzki³²³. W ten sposób została wyrażona powszechność kapłaństwa Chrystusa, która wynika z niezwyklej skuteczności zbawczej „Jego przedziwnego dzieła”, wyrażającej się w odnowieniu całej ludzkości. Poprzez nazwanie Chrystusa „Wiecznym” Kapłanem podkreślono również transcendentny wymiar Jego kapłaństwa. Pośrednio sobór zwraca także uwagę na rolę kapłaństwa jako takiego w zbawczym dziele Chrystusa, innymi słowy: na jego soteriologiczny wymiar. Należy także zwrócić uwagę na inne uzasadnienie powszechności w tym tekście w stosunku do poprzedniego; jest nim mianowicie skuteczność dzieła zbawczego, jego powszechny zasięg, a nie kapłaństwo Melchizedeka³²⁴.

Trzecia wypowiedź soboru na temat powszechności kapłaństwa Chrystusowego znajduje się w konstytucji dogmatycznej o Kościele w artykule 13, w którym została podkreślona także powszechność ludu Bożego i jej teologiczne uzasadnienie³²⁵. Sobór stwierdza, że: „Do nowego ludu Bożego powołani są wszyscy ludzie. Toteż lud ten, pozostaje ciągle jednym i jedynym, powinien się rozszerzać na świat cały i przez wszystkie wieki [...]. Po to bowiem posłał Bóg swego Syna, którego ustanowił Dziedzicem wszystkich rzeczy (por. Hbr 1, 2), aby był Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich, Głową nowego i powszechnego ludu dzieci Bożych³²⁶. To stwierdzenie zawarte

³²³ „Christi Aeterni Sacerdotis viva instrumenta efficiantur, ut mirabile opus Eius, quod superna efficacitate universum hominum convictum redintegravit, per tempora persequi valeant” (Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 12a).

³²⁴ Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 109n.

³²⁵ Mówi o tym relacja na temat art. 13 schematu konstytucji z 1964 roku: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 200.

³²⁶ „Ad novum Populum Dei cuncti vocantur homines. Quapropter hic populus, unus et unicus manens, ad universum mundum et per omnia saecula est dilatandus [...]. Ad hoc enim misit Deus Filium suum, quem constituit heredem universorum (cfr. Hebr. 1, 2), ut sit Magister, Rex et Sacerdos omnium, Caput novi et universalis populi filiorum Dei” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 13a).

jest w drugim rozdziale konstytucji poświęconym ludowi Bożemu. Kapłaństwo Chrystusa jest tu przedstawione jako fundament powszechności ludu Bożego. Chrystus jako „dziedzic wszystkich rzeczy” jest także „kapłanem wszystkich”, ich nauczycielem, królem i głową. Ta różnorodność przywołanych tytułów chrystologicznych przypomina wielość zbawczych funkcji pełnionych przez Chrystusa zarówno w czasie Jego publicznej działalności, czyli w doczesności, jak i po powrocie do domu Ojca (por. J 14, 2), a więc w rzeczywistości eschatologicznej.

Przytoczony tekst został wprowadzony do schematu konstytucji z 1964 roku na wniosek kardynała Léona-Josepha Suenensa³²⁷. Przeredagowaną wersję zatytułowano: *Powszechność albo katolickość jedyne go ludu Bożego* i została ona zaakceptowana przez ojców soboru³²⁸. Tekst wskazuje na zasadę jedności i powszechności ludu Bożego, którego istota jest oparta na jedyności natury ludzkiej i na misji Chrystusa, Ducha Świętego i Kościoła³²⁹. Zatem kapłaństwo Chrystusa należy do podstaw jedności ludu Bożego.

W tym kontekście wypada zatrzymać się nad znaczeniem rzeczownika „wszyscy” (*omnes*) w wyrażeniu „Kapłan wszystkich” (*Sacerdos omnium*). Został on wprowadzony w ostatniej poprawce zamiast zaimka „nasz” (*noster*), ponieważ cały tekst jest zredagowany w trzeciej osobie³³⁰. Zatem „kapłan wszystkich” może być rozumiany jako „kapłan każdego (z nas)” albo „kapłan każdego (z należących do ludu synów Bożych)”.

³²⁷ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 327.

³²⁸ Por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 186; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 13.

³²⁹ Por. relację na temat artykułu 13: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 200, 201.

³³⁰ Por. *modus* nr 37: *Scribatur. Magister, Rex et Sacerdos omnium*, [w:] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 98.

Jednak ostateczny kształt przyjętego tekstu sugeruje szerszą interpretację, dlatego że do nowego ludu Bożego powołani są „wszyscy ludzie” (*cuncti homines*), czyli także ci, którzy jeszcze nie wierzą. Według Bożego planu Syn Boży został posłany na świat, „aby był Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich” (albo każdego z) powołanych. Natomiast Głową staje się tylko dla tych, którzy odpowiedzą na wezwanie i staną się członkami „nowego i powszechnego ludu synów Bożych”, czyli Ciała Chrystusa. Jeśli więc przyjmiemy szerszą interpretację rzeczownika „wszyscy”, to wówczas w analizowanym fragmencie nieoczekiwanie odkrywamy personalistyczny wymiar relacji kapłańskiej Chrystusa do swego ludu: Zbawiciel jest „Nauczycielem, Królem i Kapłanem każdego z powołanych”, czyli troszczy się o każdego z osobna i każdego woła „po imieniu”. Zatem Chrystus jest kapłanem nie tylko dla swojego ludu, lecz także dla wszystkich ludzi razem i dla każdego człowieka z osobna. W konsekwencji Chrystus jest także głową „ludu synów Bożych”, ponieważ Bóg Ojciec ustanowił Go „dziedzicem wszystkich rzeczy”, w tym także wszelkiej władzy nad powołanymi do utworzenia nowego ludu. Zatem powszechność kapłaństwa Chrystusa wynika z Bożego planu zbawienia³³¹.

Z kolei wola zbawcza Boga i Jego plan zbawienia są konsekwencją dzieła stworzenia, które od Niego samego pochodzi. Zgodnie z nauką zawartą w analizowanym fragmencie konstytucji z dzieła stworzenia wynika nie tylko jedność ludzkiej natury, naruszona później przez grzech, lecz także powszechność kapłaństwa Chrystusowego, dzięki któremu ta właśnie natura została odnowiona mocą Ducha Świętego, zrekonstruowana przez zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. On bowiem, gdy został wywyższony (por. J 12, 32), „rozproszone dzieci Boże [zgromadził] w jedno” (por. J 11, 52), ustanawiając jeden lud Boży wśród wszystkich narodów. Ta powszechność ozdabia (*condecorat*) lud Boży jako jego zamię (*character*) i jest darem samego Pana, danym mu w celu „zespolenia z powrotem całej ludzkości

³³¹ Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 112n.

wraz ze wszystkimi jej dobrami z Chrystusem – Głową w jedności Ducha Jego”. W ten sposób powszechność i jedyność ludu Bożego umożliwiają także jego katolickość i równocześnie nadaje mu kapłański charakter (por. 1 P 2, 5)³³².

Z różnych odniesień biblijnych wynika idea powszechności kapłaństwa Chrystusa, która jest związana z Jego bóstwem i dziełem zbawczym. Z kolei odniesienie do Melchizedeka podkreśla dostępność Jego kapłaństwa dla wszystkich ludzi, a nie tylko dla należących do określonej grupy, którą w Starym Testamencie od czasów Mojżesza stanowiło pokolenie Lewiego (Wj 32, 25–29). Jego błogosławieństwo bowiem przekazuje im funkcje typowo kapłańskie³³³. Oczywiście, chodzi tu o dostępność szeroko pojętą, a więc bez względu na kolor skóry, płeć czy inne kryteria. Takie jest kapłaństwo wspólne, które jest dostępne dla każdego ochrzczonego.

Przy tej okazji warto zauważyć, że w dyskusjach soborowych powszechność kapłaństwa Chrystusowego nie zawsze była wiązana z odniesieniem do Melchizedeka. Niektórzy ojcowie soborowi nawiązywali do niej bezpośrednio, czego przykładem jest wspomniana już wypowiedź d’Agostino³³⁴. W sposób szczególnie dobitny wyraził ją biskup pomocniczy Caracas (Wenezuela), Luis Eduardo Henríquez Jiménez, wskazując na kosmiczny wymiar kapłaństwa Chrystusa jako źródło optymizmu w życiu prezbiterów³³⁵. Zwrócenie uwagi na ten wymiar kapłaństwa zdaje się sugerować

³³² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 13b–c; por. 10a.

³³³ J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 115; A. George, *Kapłaństwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 363.

³³⁴ Zob. s. 106.

³³⁵ Podczas dyskusji nad pierwszym schematem dekretu *De presbyteris* z 1965 roku powiedział: „Sacerdos [...] sensum laetitiae et optimismi in vita sua invenire potest in conscientia clara suae ontologicae configurationis sacerdotii Christi, et in Ipsius cosmicae efficacitatis participatione” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 748).

istnienie kapłaństwa „naturalnego”, wpisanego w każdy byt stworzony, a polegającego na (biernym) oddawaniu chwały Bogu Stwórcy przez sam fakt istnienia i działania zgodnie ze swoją naturą³³⁶. Z kolei biskup Zamory (Hiszpania) Eduardo Martínez González w dyskusji dotyczącej formacji kapłańskiej wskazał na powszechną i zbawczą misję kapłaństwa Chrystusa³³⁷.

4. Nowość kapłaństwa

Oprócz przedstawionych przymiotów ma ono jeszcze jedną istotną cechę – jest nowym kapłaństwem. Jego nowość jest niewątpliwie związana z tymi przymiotami, np. powszechność rodzi pytanie o istotę jego nowości w stosunku nie tylko do kapłaństwa hebrajskiego, lecz także tego istniejącego w innych religiach. Już pierwszy dokument Soboru Watykańskiego II, którym jest konstytucja o liturgii świętej, nawiązuje (pośrednio) do tej cechy, nazywając Chrystusa „kapłanem Nowego Testamentu”: „Najwyższy Kapłan Nowego i wiecznego Testamentu, Jezus Chrystus, przyjmując ludzką naturę, wniósł w to ziemskie wygnanie ów hymn, który w niebieskich przybytkach rozbrzmiewa po wszystkie wieki”³³⁸. Sobór nie nawiązuje tu do ofiary krzyżowej Chrystusa, ale do kultu Bożego

³³⁶ W protologii (nauce o stworzeniu) ten aspekt dzieła stwórczego jest określanym jako „chwała zewnętrzna” (*gloria externa*) albo „chwała obiektywna” (*gloria obiectiva*), w odróżnieniu od „chwały wyraźnej” (*gloria formalis*). Biblijną podstawą takiego rozróżnienia jest Pieśń Trzech Młodzieńców z Księgi Daniela (Dn 3, 50–90). Por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 99–100.

³³⁷ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 8, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 317. Por. Rastouil, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 3, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 11; J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 116.

³³⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 83a. „Summus Novi atque aeterni Testamenti Sacerdos, Christus Iesus, humanam naturam assumens, terrestri huic exilio hymnum illum invexit, qui in supernis sedibus per omne aevum canitur”, por. *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio de sacra liturgia „Sacrosanctum concilium”*, „Acta Apostolicae Sedis” 56 (1964), s. 121.

wyrażanego w liturgii godzin i w drugiej części tego samego artykułu wyjaśnia, że Chrystus wykonuje swój „urząd kapłański” (*sacerdotale munus*) poprzez Kościół sprawujący tę liturgię. Nazywając Chrystusa „kapłanem Nowego Testamentu”, sobór pragnie podkreślić nowość kultu ustanowionego przez Niego, zgodnie z obietnicą daną przy studni Jakubowej (J 4, 24) i zrealizowaną w misterium paschalnym, o czym poświadcza autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 9, 15; por. Jr 31, 31–34).

Nowość tego Przymierza (Testamentu) polega na nowości aktu uświęcającego człowieka. Nie jest już nim rytualne oddzielenie kapłana od reszty ludu, ale przeciwnie – zjednoczenie z nim i równocześnie z Bogiem w akcie ofiarowania siebie samego Bogu na znak solidarności z ludźmi. To uczyniło Go doskonałym (Hbr 5, 9). W ten sposób Nowe Przymierze zostało głęboko zapisane w sercu człowieka (por. Jr 32, 33), najpierw w ludzkim sercu wcielonego Syna Bożego, a następnie w sercu każdego, kto przez wiarę w Niego, i tak jak On, jest do końca posłuszny Ojcu (por. Flp 2, 8), jak człowiek skruszony w sercu (Ps 51, 19)³³⁹.

Nowe Przymierze jest przymierzem mesjańskim i jest nierozdzielnie związane z jedyną i niepowtarzalną ofiarą złożoną przez Chrystusa na krzyżu (1 Kor 11, 25; Hbr 9, 12. 15; 10, 12). Słusznie więc Ignace de la Potterie podkreśla, że zostało ono „przypieczęto na krzyżu krwią Jezusa, doskonałej Żertwy, Arcykapłana doskonałego, Pośrednika Nowego Przymierza (Hbr 9, 15; 12, 24). Odpuszczenie grzechów, zapowiedziane przez proroków, zostało urzeczywistnione w ofierze Chrystusa (Hbr 10, 11–18)”³⁴⁰. Choć nowość przymierza mesjańskiego jest wyraźnie stwierdzona (np. Hbr 9, 15), to kapłaństwo „Arcykapłana świętego” (Hbr 7, 26) nie tak nazwane. Jednak Jego naturalne synostwo Boże (Hbr 7, 28) i przelanie własnej krwi na odpuszczenie grzechów (Mt 26, 28;

³³⁹ Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 117n.

³⁴⁰ I. de la Potterie, *Nowe*, [w:] X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1981, s. 563.

por. Hbr 9, 22) czyni je zupełnie nowym w stosunku do kapłaństwa Starego Przymierza.

Nowość kapłaństwa Nowego Przymierza jest owocem współdziałania Ducha Świętego. Samo Przymierze, co zdecydowanie podkreśla św. Paweł, jest utrwalone „nie na kamiennych tablicach, lecz na żywych tablicach serc” (2 Kor 3, 3), ponieważ litera (Prawa) „zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6). Dlatego właśnie „Arcykapłan doskonały” na krzyżu „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9, 14). Przypieczętowane w ten sposób Nowe Przymierze, jak słusznie zauważa de la Potterie, „jest Przymierzem Ducha. Ci, których weźmie w posiadanie Duch, będą mówili nowymi językami (Mk 16, 17; Dz 2, 4). Będzie to język nowy, natchniony przez Ducha Świętego”. W istocie chodzi tu o język miłości wzajemnej, braterskiej, będącej uczestnictwem we wzajemnej miłości Ojca i Syna w Duchu Świętym (J 15, 9n. 26; 1 J 4, 16; Rz 5, 5)³⁴¹.

Nowość kapłaństwa Chrystusa była przedmiotem dyskusji soborowej. Schematy niektórych dokumentów soborowych i kilka wypowiedzi ojców soborowych świadczą o zamiarze zwrócenia uwagi na różnicę między Jego kapłaństwem i tym znanym ze Starego Testamentu. Wyrażenie „Apostoł i Arcykapłan naszego wyznania” (Hbr 3, 1) zostało użyte dwa razy w pierwszym schemacie konstytucji *De Ecclesia*³⁴² i jeden raz w schemacie dekretu o apostołstwie świeckich³⁴³. Podczas prac nad schematami wyrażenie to zostało pominięte bez wyjaśnienia powodu, prawdopodobnie ze względu jego niejednoznaczność, wskutek czego nie pojawia się w tekstach ostatecznych. Zwróćmy uwagę na schemat konstytucji *De Ecclesia* z 1963 roku, bo choć porusza to samo zagadnienie w taki sam sposób, co poprzedni schemat, to jednak w komentarzu do niego

³⁴¹ Potterie de la, *Nowe*, dz. cyt., s. 563; cytat, s. 564.

³⁴² *Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 3, Città del Vaticano 1960–1961, s. 1038, 1088.

³⁴³ *Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 4, Città del Vaticano 1960–1961, s. 469.

brakuje wyjaśnienia, dlaczego zrezygnowano ze wspomnianego, podwójnego tytułu chrystologicznego. Być może było to spowodowane sugestią ze strony biskupa z Clermont (Francja) Pierre de La Chanonie³⁴⁴, który dla podkreślenia zależności kapłaństwa biskupów od kapłaństwa Chrystusa i jego nowości zaproponował użycie formuły „najwyższy kapłan według obrządku Melchizedeka” zamiast poprzedniej³⁴⁵.

Z kolei drugi schemat dekretu *De presbyteris* z 1964 roku nawiązuje do nowości kapłaństwa Chrystusa w ten sposób: „Tak więc Chrystus zapoczątkował w sobie samym, to jest w «świętyni swego ciała» (J 2, 21) nowe kapłaństwo i kult nowych czcicieli, którzy oddają cześć Ojcu w duchu i prawdzie (por. J 4, 23)”³⁴⁶. Jeszcze dobitniej tę nowość wyraził arcybiskup tytularny Eracleopoli Maggiore (Heracleopolis Magna, Egipt) Paul-Pierre Philippe, który w pisemnej uwadze do tego schematu stwierdził: „Jeśli chodzi o nowe kapłaństwo zapoczątkowane przez Chrystusa, to należy wyraźnie podkreślić Jego śmierć krzyżową. Można w tym celu posłużyć się słowami Soboru Trydenckiego nawiązującymi do Listu do Hebrajczyków”³⁴⁷. Następnie zaproponował konkretne sformułowanie uwzględniające

³⁴⁴ Chodzi o pisemną uwagę do schematu konstytucji *De Ecclesia* (art. 14) z 1963 roku, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 649.

³⁴⁵ Cf. *Acta et documenta. Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series II*, t. 2, cz. 3, Città del Vaticano 1960–1961, s. 1038; Sacrosanctum Concilium Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum...*, dz. cyt., t. 2, s. 20, w. 1–2; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 2, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 233.

³⁴⁶ „Christus itaque inauguravit in semetipso, id est in «templo corporis sui» (J 2, 21), sacerdotium novum novumque cultum verorum adoratorum qui adorant Patrem in spiritu et veritate” (por. J 4, 23) (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 834).

³⁴⁷ „Quoad sacerdotium novum inauguratum a Christo, clara mentio deberet fieri de Eius morte in cruce. Reassumi possunt verba Tridentini Concilii, quae ad Ep. ad Hebraeos sese referunt (Denz.Schön. 1740)”. Autor wskazał konkretny tekst soborowy z *Nauki o Najświętszej ofierze mszy świętej* (rozdz. 1b), w którym jest mowa o ustanowieniu widzialnej ofiary i kapłanów Nowego Przymierza

sugerowane treści: „Tak więc Chrystus zapoczątkował nowe kapłaństwo i nowy kult w sobie samym, to jest w «świątyni swojego ciała» (por. J 2, 21), które przez śmierć na ołtarzu krzyża ofiarował Bogu Ojcu (por. Hbr 9, 14–15)”³⁴⁸. W świetle tej propozycji nowość kapłaństwa Chrystusa polega przede wszystkim na złożeniu Bogu ofiary z samego siebie.

Kolejny schemat dekretu *De Presbyteris* (trzeci schemat z 1965 roku) nie podjął tematu nowego wymiaru kapłaństwa Chrystusa³⁴⁹. Dwunastu ojców soborowych zaproponowało nową redakcję artykułu 12 tego schematu, aby bardziej uwypuklić świętość kapłańską wypływającą „ze świętości jedynego kapłana Nowego Testamentu”³⁵⁰. Jednak ani ich propozycja, ani późniejsze zmiany wprowadzone do tego tekstu nie odwołują się wyraźnie do istoty nowości Jego kapłaństwa.

W tekście ostatecznym artykułu 12 mamy (pośrednio) odniesienie do omawianej nowości kapłaństwa poprzez przywołanie tekstu św. Pawła z Listu do Tytusa, w którym znajduje się nawiązanie do ofiary krzyżowej Chrystusa: „Chrystus [...] «wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić lud wybrany sobie na własność, gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków» (Tt 2, 14), i tak przez mękę wszedł do chwały swojej”³⁵¹. Odnosząc

(*Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 636–639; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1740).

³⁴⁸ „Christus itaque inauguravit in semetipso, i. e. in «templo corporis sui» (J 2, 21), quod in ara crucis, morte intercedente, Deo Patri obtulit (Hbr 9, 14–15), sacerdotium novum novumque cultum [...]” (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 948).

³⁴⁹ Por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 337n.

³⁵⁰ Por. *Modus* nr 10: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 7, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 193n.

³⁵¹ „Christus [...] «dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate, et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum» (Tit. 2,14), et sic per passionem intravit in gloriam suam [...]” (Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 12b).

ten tekst do nauki o kapłaństwie, sobór zinterpretował go w kategoriach kapłańskich, szczególnie frazę „wydał (ἔδωκεν)³⁵² samego siebie”.

Dlaczego sobór nie wykorzystał tej prawdy do ubogacenia swej nauki o kapłaństwie, trudno jednoznacznie odpowiedzieć. Wydaje się, że chciał bezpośrednio odwołać się do nauki o ofiarach duchowych (jak w konstytucji *Lumen gentium*, artykuł 10), i o kulcie duchowym (w tej samej konstytucji, artykuł 34). Ofiary i kult są naśladowaniem Chrystusa i równocześnie uczestnictwem w Jego życiu i niewątpliwie konstytuują nowość Jego kapłaństwa³⁵³.

Do istoty wspomnianej nowości kapłaństwa Chrystusa należy przede wszystkim ofiara z samego siebie. Jest to bowiem cecha wyróżniającą kapłaństwo Nowego Przymierza nie tylko w stosunku do Pierwszego Przymierza, lecz także do każdego innego kapłaństwa, w którym człowiek ofiaruje Bogu cokolwiek innego niż siebie samego.

Tę istotną cechę przymierza Chrystusowego, a pośrednio także Jego kapłaństwa, podkreśla Ignace de la Potterie, gdy wyjaśnia zakres terminu „nowe” w objawieniu Starego i Nowego Testamentu. Zapowiadane kapłaństwo mesjańskiego króla, a potem objawione w Jezusie Chrystusie, jest kapłaństwem nowym, umożliwiającym zawarcie Nowego Przymierza. Potterie przypomina, że nowość owego przymierza polega na tym, że „zostało przypieczętowane na krzyżu krwią Jezusa, doskonałej Żertwy, Arcykapłana doskonałego, Pośrednika Nowego Przymierza (Hbr 9, 15; 12, 24)”. Dokonane w ten sposób dzieło odkupienia jest zasadniczo odnową człowieka

³⁵² Forma ἔδωκεν jest aorystem od czasownika δίδωμι, który dosłownie oznacza „dawać», «podarować», «rozdawać», a w cytowanym tekście oznacza „dać» w sensie «wydać», «poświęcić» siebie lub kogoś, czegoś”. Występuje także w formule konsekracji chleba w wersji Łukaszej (Łk 22, 19b), co wskazuje na ofiarniczy, a w konsekwencji kapłański wymiar oznaczanej czynności. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 1319 (1, 8a). Występuje także w kontekście Nowego Przymierza opartego na prawie zapisanym przez Boga w sercach ludzi (Hbr 10, 16).

³⁵³ Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 121.

(Kol 3, 10), bo przymierze, które je gwarantuje, jest zapisane nie na kamiennych tablicach (Ez 36, 26n), ale w sercu człowieka odkupionego (2 Kor 3, 3; Jr 31, 33), które otwiera drogę do odnowy całego wszechświata (Rz 8, 19–23). Dzięki Nowemu Przymierzcu powstał nowy człowiek, „ponownie stworzony w sprawiedliwości i świętości prawdy (Ef 4, 24)” na wzór Chrystusa, który jest obrazem Boga (Rz 8, 29). „Ponowne stworzenie” dokonuje się w akcie chrztu świętego, który jest ponownym narodzeniem (J 3, 5; Tt 3, 5). „Nowe stworzenie” ujawnione w „nowym narodzeniu” jest dziełem Ducha Świętego (Rz 7, 6; Ga 5, 16–25), dlatego są to „narodziny z Ducha (ἐκ τοῦ πνεύματος)” (J 3, 8) dające zbawienie „przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym” (Tt 3, 5)³⁵⁴. Jest to oczywiście ten sam Duch, przez którego Chrystus „złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9, 14).

Nowość kapłaństwa Chrystusa jako warunek Nowego Przymierza pozwala identyfikować zasadnicze różnice istniejące między nim a kapłaństwem Starego Przymierza. Jest zrozumiałe, że w początkowej fazie formowania się posług (funkcji lub urzędów) w pierwotnym Kościele chrześcijanie, szczególnie pochodzący z judaizmu, korzystali z „rozwiązań” praktykowanych przez posługujących w świątyni jerozolimskiej, oczywiście z uwzględnieniem różnic wynikających z natury nowego kultu oddawanego Bogu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 24). Jednym z przykładów takiego oddziaływania jest stopniowe odkrywanie wartości celibatu dla posług wymagających szczególnego zaangażowania. Choć pierwotnie od przełożonego Kościoła lokalnego wymagano, aby był „mężem jednej żony” (1 Tm 3, 2. 12; Tt 1, 6), to równocześnie zdawano sobie sprawę z tego, że taki stan może utrudniać troskę o to, aby „podobać się Panu” (por. 1 Kor 7, 32–34), i lepiej jest pozostać bezzennym (1 Kor 7, 25n). Dlatego ta praktyka, choć zgodna z praktyką starotestamentalną, nie może być argumentem za zniesieniem współczesnego nam prawa celibatu. W tym wypadku rozstrzygający jest kierunek rozwoju

³⁵⁴ I. de la Potterie, *Nowe*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 564.

Tradycji Kościoła, który obecnie zobowiązuje kandydatów mających przyjąć sakrament święceń do celibatu. Radykalna nowość kapłaństwa nowotestamentalnego, o której tu mowa, wyraża się właśnie w całkowitym oddaniu się na własność Chrystusowi i Jego Kościołowi, wskutek czego człowiek nie może być własnością żony ani dzieci, a przyjmując Królestwo Chrystusa i życie wieczne, za swoje dziedzictwo nie potrzebuje już domu ani pola, ani rodziny (por. Mt 19, 29)³⁵⁵.

Spośród wielu opinii na temat wartości celibatu i ewentualnego jego zniesienia, które przytacza Greshake, na podkreślenie zasługuje uwaga Gerharda Lohfinka. Wprawdzie on opowiada się za jego (prawnym) zniesieniem, ale „tylko pod warunkiem, że wszędzie w Kościele zwiększą się egzystencjalne możliwości charyzmatu dobrowolnego bezżeństwa: pozytywne nastawienie do bezżenności; żywotne, przejrzyste parafie, duchowość oparta na Ewangelii”³⁵⁶. Nie ulega wątpliwości, że są to warunki bardzo trudne do spełnienia.

³⁵⁵ Taką nowość kapłaństwa Nowego Testamentu podkreśla także prawosławie. Evdokimov w *Prawosławiu* przypomina, że „Chrystus «znosi pierwsze, aby ustanowić drugie» (Hbr 10, 9). W ten sposób w Nowym Testamencie porządek zostaje odwrócony”: w kapłaństwie Starego Testamentu Bóg przychodzi, by zamieszkać pośród swego ludu w przygotowanym Mu przybytku, formach kultu i rytuału (Wj 29, 44n), natomiast w kapłaństwie Nowego Testamentu lud Boży gromadzi się „w Chrystusie: Kościół jest ciałem Chrystusa, pełnią tego, «który wypełnia wszystko we wszystkich». Ta pełnia od razu znajduje się w Chrystusie i następnie różnicuje się na swe elementy, uporządkowane kanonicznie, określone w czasie”. Jest to możliwe dzięki stałej obecności Ducha Świętego jako „absolutnego Świadka” Chrystusa. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 174–175. Takiej nowości kapłaństwa (w prawosławiu) zdaje się zaprzeczać Elżbieta Przybył (religioznawczyni), ponieważ jej zdaniem „chrześcijański sakrament kapłaństwa zgodnie z eklezjologią Kościoła stanowi kontynuację starotestamentowego kapłaństwa ustanowionego przez Boga po uwolnieniu Izraelitów z niewoli egipskiej”. E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006, wyd. 2, s. 194.

³⁵⁶ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 427; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 309. G. Lohfink, *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, [w:] *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, red. K. Kertelge, Freiburg in Breisgau: Herder 1981, s. 77n (Quaestiones Disputatae, 89).

Nie wydaje się, aby mogły być spełnione przy użyciu ludzkich sił – konieczna jest łaska Boża, o którą Kościół ma zabiegać u Pana żniwa (Mt 9, 38). Właśnie dlatego słusznie uważa za „fałszywą, a nawet za szkodliwą, [...] walkę o samo zniesienie celibatu bez jednoczesnej – równie jednoznacznej i przekonanej walki o pielęgnowanie charyzmatu bezżenności i o głębszą duchowość”³⁵⁷. Takie stanowisko, choć sformułowane przed laty, nie straciło na aktualności.

5. Kapłański „nabytek”

Kwestia prezentowanej tu nowości kapłaństwa, pomimo że sobór nie poświęcił jej wiele uwagi, wydaje się teologicznie niezwykle istotna ze względu na zbawczą celowość kapłaństwa w ogóle. W objawieniu nowotestamentalnym jest ona wyrażona w stwierdzeniu dotyczącym kapłaństwa wszystkich członków nowego ludu Bożego, o czym zapewnia nas św. Piotr: jesteśmy „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność (περιποίησις) przeznaczonym” (1 P 2, 9). Chrześcijanie stają się „własnością” Boga dzięki przelaniu drogocennej krwi Chrystusa: ze „złego postępowania zostali wykupieni (ἐλυτρώθητε)³⁵⁸ nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa” (1 P 2, 18n). William J. Dalton w komentarzu do stwierdzenia o własności Boga (1 P 2, 9) zauważa, że jest to nawiązanie do prorocत्व Izajasza i Malachiasza. Izajasz zapowiada odnowienie ludu Bożego, tego, którego Bóg sam sobie utworzył (Iz 43, 21), prorok Malachiasz zaś, przypominając o Bożej nagrodzie dla wiernych, wyraźnie zapowiada, że lud Boży będzie własnością Boga i dlatego On będzie dla niego łaskawy i litościwy jak „ojciec dla syna, który jest mu posłuszny” (Mal 3, 17). Do tej prawdy o własności Boga nawiązują dwa inne teksty Nowego Testamentu. W napomnieniu

³⁵⁷ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 427; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 309.

³⁵⁸ Λυτρώομαι.

skierowanym do przełożonych wspólnoty w Efezie Paweł podkreśla wartość Bożego „nabytku”, za który oni są odpowiedzialni, a którym jest Kościół „Boga, który On nabył (περιποιήσατο) własną krwią” (Dz 20, 28). W podobny sposób Paweł przypomina tę prawdę Tytusowi. Chrystus „wydał samego siebie za nas, aby odkupić nas od wszelkiej nieprawości i oczyścić sobie lud wybrany na własność” (Tt 2, 14)³⁵⁹.

Ta szczególna relacja Boga do Jego ludu, opisywana jako relacja własności, wskazuje na konsekwencje, które mogą być rozpatrywane z perspektywy Bożej i ludzkiej. Z perspektywy Boga oznacza ona określone Jego zobowiązania, których przejawem jest m.in. troska o swój lud wyrażana poprzez polecenia: „Teraz, jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego przymierza, będziecie szczególną moją własnością (λαὸς περιούσιος) [...], będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5n). Natomiast z ludzkiej perspektywy relacja własności oznacza uległość, posłuszeństwo Bogu. Wyjątkowość tak opisaney relacji własności polega na tym, że jest ona konsekwencją przymierza, w które obie strony wchodzi świadomie i dobrowolnie. Wyjątkowość polega także na tym, że Bóg ma już prawo do tego ludu, ponieważ do Niego jako stwórcy „należy cała ziemia” (Wj 19, 5c), ale On chce, aby ten lud z własnej woli był Mu „królestwem kapłanów i ludem świętym”, inaczej niż pozostałe narody na ziemi. Być własnością Boga jedyne oznacza więc należeć tylko do Niego i całkowicie, miłując Go „z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 5). W Nowym Testamencie ta relacja własności jest opisana jeszcze dobitniej przy pomocy analogii ciała ludzkiego i jego członków: „wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, a każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12, 5; por. 1 Kor 6, 15). Taka analogia podkreśla w sposób szczególny (fizyczną) trwałość relacji, która (moralnie) może być naruszona (por. 1 Kor 6, 15b). Inną analogią,

³⁵⁹ W. J. Dalton, *The First Epistle of Peter*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, dz. cyt., s. 905.

podkreślającą trwałość omawianej relacji, są więzy pokrewieństwa, np. w relacji ojciec–syn, która dodatkowo wskazuje na pewne prawa i obowiązki. Obowiązkiem syna jest więc m.in. posłuszeństwo, a prawem – dziedziczenie. Nabycie synostwa przez odkupienie daje prawo do dziedziczenia. Dzieło Chrystusa i nasz w nim udział jest „zadatkem naszego dziedzictwa w oczekiwaniu na odkupienie” (Ef 1, 14), a naznaczenie pieczęcią Ducha Świętego (Ef 1, 13) umacnia nadzieję na dziedziczenie. Ostatecznie dziedzictwem odkupionych jest sam Bóg, co zostało zapowiedziane już w Starym Testamencie w rozporządzeniu dotyczącym pokolenia Lewiego. Nie otrzymało ono przydziału ziemi, ponieważ „Pan, Bóg Izraela, jest ich dziedzictwem, jak to sam im oznajmił” (Joz 13, 33; por. Pwt 18, 2) i „ponieważ kapłaństwo Pańskie będzie ich dziedzictwem” (Jos 18, 7). Dlatego całe pokolenie Lewiego żywiło się „z ofiar spalanych ku czci Pana i Jego dziedzictwa” (Pwt 18, 1), korzystając z przyznanych mu uprawnień (Pwt 18, 3–8). Posługiwanie wokół rzeczy odnoszących się do Boga dostarczało środków do życia kapłanom pierwszego Przymierza i także w tym wymiarze było zapowiedzią kapłanów drugiego Przymierza, dla których pokarmem codziennym jest pełnienie woli Ojca, jak tego przykład dał sam Odkupiciel (J 4, 31–34), „który wydał samego siebie za nas, aby [...] oczyścić sobie lud wybrany na własność” (Tt 2, 14)³⁶⁰.

O cenie „ludu wybranego” jako „nabytku” Zbawiciela mówi Jan Stępień w swoim komentarzu do tego miejsca z Listu do Tytusa.

³⁶⁰ Warto podkreślić też fakt braku obszerniejszych opracowań na temat własności w ujęciu biblijnym i teologicznym. Kwestia własności jest zwykle częścią ogólniejszych zagadnień, a własność Boga jest traktowana marginalnie. Tak jest np. w *Słowniku teologii biblijnej* (ed. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 1052) i w *Nuovo dizionario di teologia biblica* (ed. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1988, s. 795–798 [L. Moraldi, *Legge/Diritto*]), gdzie „własność” [*proprietà*] jest częścią hasła „prawo”. Do nielicznych wyjątków zaliczyć można *Praktyczny słownik biblijny*, w którym hasło „własność” jednak koncentruje się na własności materialnej i na niewolnictwie (E. Zenger, *Własność*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1994, kol. 1402–1403).

Zauważa on, że greckie wyrażenie *περιούσιος* określające lud (*λαός*) jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie. Natomiast w Starym Testamencie (*Septuaginta* [LXX]) pojawia się pięć razy i zawsze w wyrażeniu *λαός περιούσιος* (Wj 19, 5; 23, 22; Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 19), które jest tłumaczeniem hebrajskiego (*עַם הַגִּלְגָּד*, *'am s'gullā^h*), a które wskazuje na rzecz posiadaną przez kogoś jako osobistą własność, będącą dla niego szczególnie cenną wartością. „Taką osobistą własnością Chrystusa, Jego drogocennym skarbem, jest odkupiony przez Niego lud”³⁶¹. Jeśli zaś chodzi o sam termin „lud”, to Stępień zwraca uwagę, że w Piśmie Świętym jest to „termin techniczny, określający lud o cechach specyficznych – lud wybrany i powołany przez Boga, uczestniczący w sposób wyjątkowy w historii zbawienia”. Tak pojęty lud (*עַם*, *'am*) jest przeciwstawiony innym narodom (*גוֹיִם*, *gōjīm*; LXX: *ἔθνη*). Podobnie jest również u Pawła (np. 1 Kor 10, 7; 14, 21). W opinii Stępnia w komentowanym zdaniu termin „lud” ma jeszcze głębsze znaczenie właśnie dlatego, że jest on własnością Chrystusa, odkupioną i oczyszczoną przez Niego samego³⁶².

To, na czym polega bycie własnością Boga, wyjaśnia także Hałas, ale w rozumieniu Pierwszego Listu Piotrowego (1 P 2, 9a), gdzie występuje określenie *λαός εις περιποίησιν*. Jest ono zwykle tłumaczone jako „lud Bogu na własność przeznaczony”, a przez Hałasa jako „naród dla Boga”³⁶³. Zwraca on uwagę, że Piotrowe wyrażenie nawiązuje do Izajaszowego wyrażenia „[lud, który] sobie utworzyłem” (Iz 43, 21), wskazującego na nabycie cennej wartości, z tym że to pierwsze wskazuje na wiele większy dynamizm, polegający na tym, że w wyniku tego działania Bóg wziął chrześcijan „w pełne posiadanie i w ten sposób obdarzył ich pełnią swojej boskiej chwały i szczęścia”. To Piotrowe wyrażenie pod względem formy jest podobne do innego: „dla zbawienia” (*εις σωτηρίαν*), występującego dwukrotnie

³⁶¹ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań: Pallottinum, 1979, s. 396 (Biblia. Nowy Testament, 9).

³⁶² J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 396.

³⁶³ S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 164.

w jego liście (1 P 1, 5; 2, 2). Oba wskazują zatem na osiągnięcie zbawienia, z tym że to pierwsze mocniej podkreśla miłość Boga, „który umiłował wybrany przez siebie lud i pragnie, aby osiągnął on pełne z Nim zjednoczenie”³⁶⁴.

O wartości „skarbu” nabytego przez Chrystusa wiele mówi także sposób, w jaki stał się on Jego własnością. Stępień wskazuje na dwa aspekty, które stanowią o jego wartości: sposób jego nabycia i oddziaływanie na niego (nowa tożsamość przez oczyszczenie). Sposób nabycia jest wyrażony przy pomocy czasownika „odkupić” (λυτρόομαι), który jest tu użyty w znaczeniu „uwolnić kogoś na drodze uiszczenia zapłaty, złożenia okupu”³⁶⁵. Takie pojmowanie „odkupienia” często pojawia się w Starym Testamencie w kontekście dziejów zbawienia, czego wymownym przykładem jest wyzwolenie z niewoli egipskiej (Wj 15, 13; Mi 6, 4) albo babilońskiej (Iz 43, 13; Jr 50, 34). Natomiast w Nowym Testamencie pojawia się tylko trzy razy – oprócz wspomnianego miejsca jest jeszcze w Ewangelii Łukasza (Łk 24, 21) i w pierwszym Liście Piotrowym (1 P 1, 18). Zdaniem Stępnia w komentowanym stwierdzeniu Pawłowym nie ma wprost nawiązania do tamtych wydarzeń, ale ono – jak łatwo się domyślić – zakłada je jako wydarzenia typyczne, wskazujące na prawdę objawioną w zbawczym dziele Chrystusa. To „odkupienie” ma wyjątkowy charakter, ponieważ jego ceną jest sam Chrystus: On „wydał samego siebie” (ἔδωκεν ἑαυτὸν)³⁶⁶. Stwierdzenie: On

³⁶⁴ Por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 164. Rzeczownik περιποίησις występuje jeszcze w trzech innych miejscach w Nowym Testamencie (1 Tes 5, 9; 2 Tes 2, 14; Hbr 10, 39). Zostaje tam dookreślony przez przydawki wskazujące na osiągnięcie kolejno zbawienia, chwały i życia. Fakt braku przydawki (w 1 P 2, 9a nie ma żadnej) zdaniem Hałasa wskazuje na to, że chodzi o Boga, który jest podmiotem tego posiadania; por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 164n.

³⁶⁵ Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 3075.

³⁶⁶ Dosłownie termin δίδωμι to: „dawać”, „podarować”, „rozdawać”. W komentowanym miejscu Listu do Tytusa oznacza „dać” w sensie «wydać», «poświęcić» siebie lub kogoś, czegoś” (R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 1319; 1, 8a).

„wydał samego siebie za nas”, jak słusznie zauważa Stępień, wyraża istotę ewangelicznego orędzia o zbawieniu i rzeczywiście jest wysoce prawdopodobne, że to krótkie zdanie jest częścią starożytniej formuły wiary (podobnie zresztą jak np. 1 Kor 8, 11; 15, 3)³⁶⁷.

Gdy mówimy o „odkupieniu” kogoś, to w sposób naturalny nasuwa się pytanie o współnika tej transakcji, czyli od kogo ktoś został odkupiony. Z treści komentowanego zdania z Listu do Tytusa wynika, że chodzi o odkupienie nie od kogoś, ale od czegoś. „Wspólnikiem”, stroną w tej transakcji jest rzeczywistość bezosobowa: Chrystus odkupił nas „od wszelkiej nieprawości” (πάσης ἀνομίας)³⁶⁸. Stępień nie komentuje tego wyrażenia, ale odsyła do ekskursu o „Apostazji i Antychryście”, gdzie wzmiankowany jest tekst z Tt 2, 14 w kontekście wyrażenia „tajemnica nieprawości (bezbożności)” (μυστήριον τῆς ἀνομίας) występującego w 2 Tes 2, 7. Autor przypomina, że w literaturze świeckiej termin ἀνομία oznaczał stan tego, kto nie ma prawa, albo tego, kto jest przeciw prawu, czyli w stanie winy. Analogicznie jest w Septuagincie. W Nowym Testamencie ten rzeczownik występuje 14 razy i zawsze w kontekście eschatologicznym (z wyjątkiem Mt 23, 28) jako synonim grzechu, albo niewiary (bezbożności) lub nieprawości³⁶⁹. Eschatologiczny sens „wszelkiej nieprawości” w Tt 2, 14 podkreśla zbawczą celowość „odkupienia”, ponieważ nie jest ono jedynie zaspokojeniem pragnienia posiadania, a dokładniej odzyskania utraconej przez Boga

³⁶⁷ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 395. Robert A. Wild traktuje to stwierdzenie jako „język formalny (wzorcowy, schematyczny)” (*formulaic language*), do którego autor dodaje nawiązanie do konieczności etycznej odpowiedzi na zbawcze dzieło Chrystusa, zapowiedziane przez Boga w Ez 37, 23; Ps 130, 8; Wj 19, 5. R. A. Wild, *The Pastoral Letters*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, dz. cyt., s. 895.

³⁶⁸ Według Popowskiego ἀνομία oznacza ogólnie „nieprawość”, „bezprawie”, a w tym kontekście – „nieprawę czyny” (por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 458 [2]).

³⁶⁹ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 272 (ekskurs *Apostazja i Antychryst*, s. 268–282). Popowski nie wspomina o eschatologicznym aspekcie tego terminu (por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 458).

własności, lecz stanowi objawienie troski o zniewolone stworzenie, co oczywiście harmonizuje z zapewnieniem o miłości Boga do człowieka (J 3, 16). Równocześnie zawiera odpowiedź na pytanie o „beneficjenta” zrealizowanej „transakcji” odkupienia: nie jest nim Szatan, ale następstwa jego zwodniczych działań, a więc nie ktoś, ale coś. Wprawdzie on odebrał swój okup (ukrzyżowanie Mesjasza, Mk 15, 32), ale ten stał się dla niego śmiertelnym ciosem, a skorzystał na tym człowiek zniewolony przez niego. W ten sposób śmierć, której używał jako narzędzie walki z Bogiem, okazała się przyczyną jego ostatecznej klęski (por. 1 Kor 15, 54–57).

Drugim aspektem wyrażającym wartość „skarbu” Chrystusa jest nadanie mu nowej tożsamości, które dokonuje się przez oczyszczenie: „wydał samego siebie za nas, aby [...] oczyścić (καθαρίσῃ) sobie lud wybrany”. „Oczyścić” (καθαρίζω) użyte w tym kontekście ma inne znaczenie niż w Starym Testamencie, w którym dominuje sens dosłowny, np. oczyszczanie z fizycznego brudu (por. Mt 23, 25. 26). Według Stępnia chodzi tu o oczyszczenie przez zbawcze działanie Boga we wnętrzu człowieka, w stosunku do jego ducha, tak jak to opisują inne miejsca w Nowym Testamencie (np. Dz 15, 9; Ef 5, 26; 2 Kor 7, 1)³⁷⁰. Jest to działanie skierowane do każdej indywidualnej osoby, która właśnie przez swe oczyszczenie współtworzy wspólnotę z innymi, tak samo oczyszczonymi: wspólnotę „ludu wybranego” (λαὸς περιούσιος), o którym była już mowa. W ten sposób podkreślony zostaje także personalistyczny aspekt oczyszczenia, dzięki któremu „ktoś” staje się prawdziwie „kimś”, w tym przypadku członkiem nowego ludu wybranego przez samego Boga. Jego szczególną cechą jest gorliwość w czynieniu dobra, która jest konsekwencją odkupienia i oczyszczenia. Równocześnie jest ona potwierdzeniem faktycznego dokonania się tego procesu.

Wspomniany wyżej eschatologiczny wymiar odkupienia poszczególnych osób przenosi się na „lud wybrany” jako całość. Przez

³⁷⁰ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 396; R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 2500 (2b).

odkupienie Chrystus odzyskuje własność Boga, gromadząc wokół siebie (por. J 12, 32) nowy lud Boży (por. 1 P 2, 10). Tego dziedzictwa (Hbr 1, 2) jednak Chrystus nie zachowuje dla siebie. Wszyscy zbawieni, stanowiący Jego królestwo (Mt 25, 34), staną się własnością Boga, gdy na końcu dziejów Chrystus odda ich Ojcu: „Wreszcie nastąpi koniec, gdy przekáže królowanie (παραδιδῶ τήν βασιλείαν) Bogu i Ojcu [...], aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 24, 28). Ten akt przekazania królestwa będzie ostatnim aktem kapłańskim wieńczącym dzieło zbawcze wcielonego Syna. Będzie to czynność kapłańska, analogiczna do aktu ofiary krzyżowej, która dokonała się w czasie, gdy Ukrzyżowany „rzekł: «Wykonało się!» I skłoniwszy głowę, oddał ducha (παρέδωκεν τὸ πνεῦμα)” (J 19, 30). Czynność przekazania królestwa Ojcu jest wyrażona tym samym czasownikiem co „oddanie ducha” w czasie śmierci krzyżowej.

Na tak eschatologicznie rozumianą celowość kapłaństwa wskazuje Sobór Watykański II w dekrecie o posłudze i życiu prezbiterów, stwierdzając wyraźnie, że „Celem więc, do którego prezbiterzy zmierzają przez posługę i życie, jest troska o chwałę Boga Ojca w Chrystusie. Chwała ta polega na tym, że ludzie świadomie, dobrowolnie i z wdzięcznością przyjmują dzieło Boże dokonane w Chrystusie oraz okazują je całym swoim życiem [...]. To wszystko, co wypływa z Paschy Chrystusowej, wypełni się w chwalebnym przyjściu Pana, kiedy to On sam przekáže królestwo Bogu i Ojcu (por. 1 Kor 15, 24)”³⁷¹. W komentarzu do tego tekstu Fuchs zauważa, że dotyczy on dwóch aspektów chwały Bożej i związanej z nią nadziei na przyszłe królestwo Boże. Chwała Boża nie jest wyłącznym – choć jest głównym – celem aktywności prezbiterów, ponieważ można go osiągnąć poprzez działania apostołskie pomagające ludziom „świadomie, dobrowolnie i z wdzięcznością” przyjmować zbawcze dzieło Boga dokonane przez Chrystusa. Konkretnie oznacza to modlitwę, głoszenie Słowa Bożego, sprawowanie Eucharystii

³⁷¹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2d.

i innych sakramentów oraz wiele różnych posług, „przyczyniają się zarówno do pomnażania chwały Bożej, jak i do tego, aby ludzie postępowali w życiu Bożym”³⁷². W świetle tego zdania jeden aspekt tej chwały to jej „pomnażanie”, drugi natomiast – „postęp w życiu Bożym”. Oba te aspekty są ściśle ze sobą powiązane, ponieważ pierwszy jest wynikiem drugiego: „bogatsze życie Boże” wyraża się m.in. w głębszym zaangażowaniu się w kult Boży lub w bardziej czytelnym świadectwie życia³⁷³. W przypadku samego Chrystusa, jak wyjaśnia Fuchs, według Ewangelii Janowej chwała Ojca rzeczywistnie się dwojako: w „godzinie śmierci Jezusa” (por. J 12, 27–28) oraz w zwycięskim zmartwychwstaniu (por. Mt 17, 23). Czasownik „wślawić” (δοξάζω) należy rozumieć w antyetycznym, bliźniaczym sensie. Bóg jest wślawiony, ponieważ wypełnia się wola Boża (por. Mt 11, 5) przez posłuszeństwo Jezusa; Bóg jest wślawiony przez swoje wejście w cierpienie dla ostatecznego objawienia swej miłości. Chwała Boża objawia się w wywyższeniu Chrystusa i w Jego chwalebny powrocie (por. J 17, 1–5). Komentowany fragment kończy Pawłowy tekst o ostatecznym objawieniu się chwały Boga na końcu dziejów, gdy Chrystus w Duchu Świętym „przekaze królowanie Bogu i Ojcu” (1 Kor 15, 24). Fuchs zauważa, że ten tekst łączy spojrzenie teologiczne z doświadczeniem modlitwy, a przede wszystkim z doksologią. Dzięki niej Bóg nie podporządkowuje sobie człowieka, ale go zbawia. Zbawienie dokonuje się w ten sposób, że Bóg obdarza go swoim życiem przez wydanie siebie nie po to, aby widzieć w nim własne osiągnięcie, ale by obdarzyć go łaską i w ten sposób go wślawić, dając mu powód do chluby (por. Rz 15, 17; 1 Kor 15, 31)³⁷⁴.

To wszystko, co sobór powiedział o celowości działań prezbiterów, tworzy spójny obraz z całością nauki Kościoła o kapłaństwie, łącznie z naturalnym oddawaniem czci Bogu nawet przez osoby Go

³⁷² Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2d.

³⁷³ Por. O. Fuchs, P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 431.

³⁷⁴ O. Fuchs, P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 431n.

nieznające. Stwórca od początku wpisał w naturę człowieka tę zdolność, skłaniającą go do oddawania czci Temu, który obdarzył go życiem³⁷⁵.

W związku z dekretem *Presbyterorum ordinis* należy zwrócić uwagę na pewien prozaiczny, jednak ważny szczegół, którym jest tłumaczenie łacińskiego terminu *presbyter* już w tytule dekretu. Jego pierwsze polskie tłumaczenie (z 1968 roku) brzmi: Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*³⁷⁶. Tymczasem jego łaciński oryginał ma postać: *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”*³⁷⁷. Takie tłumaczenie, choć z pewnych względów możliwe, nie jest jednak precyzyjne i stało się źródłem nieporozumień. Należy do nich przede wszystkim sugestia, że biskup nie jest kapłanem (*sic!*). W tym samym zbiorze dokumentów soborowych mamy przecież analogiczny dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*³⁷⁸. Termin „kapłan” ma szerszy zakres znaczeniowy niż „prezbiter” i obejmuje dwa stopnie sakramentu święceń: prezbiterat i episkopat. Nie ulega wątpliwości, że polski termin „prezbiter” (utworzony od greckiego *πρεσβύτερος* [za pośrednictwem łaciny]) jest stosunkowo rzadko używany i dla wielu osób świeckich w Kościele może być niezrozumiałą. Skoro jednak sobór użył go w swoim nauczaniu, i to nawet w tytule dokumentu, wypada dostosować odpowiednio terminologię teologiczną i język religijny. Dalszą konsekwencją tego braku precyzji jest tłumaczenie nazwy sakramentu, który przekazuje uczestnictwo w jedynym kapłaństwie Chrystusa, a który nazywa się

³⁷⁵ Zob. wyżej fragment o „kapłanie bezwiednym” Norwida.

³⁷⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, red. J. Groblicki, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1968, s. 487–517.

³⁷⁷ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”*, „Acta Apostolice Sedis” 58 (1966), s. 991–1024.

³⁷⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, dz. cyt., s. 232–254. Nowe tłumaczenie: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2008, wyd. 2, s. 750–805.

„sakramentem święceń” (*sacramentum Ordinis*), a nie „sakramentem kapłaństwa”³⁷⁹. Analogicznie jest z wyrażeniem „święcenia kapłańskie”, które zastosowane do opisu życia duchowego wspólnoty wiernych w paragrafie 11 konstytucji *Lumen gentium* wyklucza diakonów z głoszenia słowa Bożego i innych posług dla nich przewidzianych³⁸⁰. Poza tym widać również brak konsekwencji w wyrażeniu „kapłaństwo prezbiterów”, które akurat w tym miejscu jest dosłownym tłumaczeniem łacińskiego wyrażenia *sacerdotium Prebyterorum*³⁸¹. Innym przykładem jest określenie biskupa jako „szafarza święceń kapłańskich”, które wyklucza go jako szafarza święceń diakonatu (*sic!*), jeśli przymiotnik „kapłańskie” miałyby oznaczać „prezbiteratu”, a nie wszystkich stopni święceń³⁸². Łacińskim odpowiednikiem „kapłaństwa” jest *sacerdotium* i taki przekład występuje w dokumencie zatytułowanym: Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, co nie budzi żadnych zastrzeżeń³⁸³. W tym samym dekreście jest jednak nawiązanie do sakramentu święceń (w związku z określeniem wieku wymaganego do święceń [*pro sacris ordinibus expostulata*]),

³⁷⁹ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21b, 26a, 28a.

³⁸⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 11b: „fideles sacro Ordine insigniuntur”. Analogicznie jest w numerze 28c, tam „święcenia kapłańskie” odnoszą się tylko do prezbiterów, a nie do biskupów („Vi [...] sacrae ordinationis”). Inne miejsca tego typu: Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7a („in sacra Ordinatione datum”); Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 8a („per Ordinationem in Ordine presbyteratus constituti”).

³⁸¹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2c.

³⁸² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 26c („dispensator sacrorum ordinum”). Wyklucza dlatego, że diakoni są święceni „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 29a).

³⁸³ Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski*, dz. cyt., s. 286–300; Tekst łaciński: „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 713–727. Por. Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 9a, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski*, dz. cyt., s. 719.

które zostało zredukowane „do święceń kapłańskich”, jakby z pominięciem święceń diakonatu, o których zresztą jest mowa w tym kontekście³⁸⁴.

Na szczęście istnieje nowe tłumaczenie dokumentów soborowych opublikowane w 2008 roku, które wskazane wyżej miejsca oddaje wiernie³⁸⁵. Jednak fakt długiego okresu używania pierwszego tłumaczenia spowodował utrwalenie się niewłaściwej terminologii. Poza tym nie wszyscy zdają sobie sprawę z różnicy między tymi tłumaczeniami i nadal używają pierwszego. Istnieje więc pilna potrzeba upowszechnienia tej informacji.

Problem z tłumaczeniem tekstów o kapłaństwie oraz terminologią z tym związaną zauważył i poruszył także Grzegorz Strzelczyk, autor najnowszego komentarza do konstytucji *Lumen gentium*. Przypomina, że nauka wcześniejszych soborów o sakramencie święceń nie była do końca jasna w kwestii statusu biskupów, wskutek czego niektórzy teologowie uważali, że prezbiterat jest najwyższym stopniem święceń. Stąd – jego zdaniem – bardzo krótka jest już droga do utożsamienia prezbiteratu z kapłaństwem, kapłaństwa zaś z sakramentem święceń. Dodaje zatem, że „w Polsce nie udało się jeszcze przezwyciężyć tej tendencji także na skutek tego, że nawet w kolejnych oficjalnych tłumaczeniach dokumentów kościelnych występujący w oryginale termin «prezbiterat» przekładany jest słowem «kapłaństwo»”³⁸⁶.

³⁸⁴ „Pro sacris ordinibus, diaconalem exercent ordinem” (Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatum totius*, 12, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, dz. cyt., s. 721).

³⁸⁵ Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, dz. cyt. Niestety pomimo widocznej troski o wierność przekładu, zdarzają się usterki. W dekreście o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* wyrażenie *unitas consecrationis* zostało przetłumaczone jako „jedność święceń”, a nie „jedność konsekracji” (7a), z kolei fragment: *amplissimam et universalem missionem* został przełożony jako „najstarszej i powszechnej misji” zamiast „najszerszej” (10a).

³⁸⁶ G. Strzelczyk, *Lumen gentium...*, dz. cyt., s. 110.

Wydaje się, na podstawie osobistego doświadczenia, że do-
mniemywany „opór” przed zmianą terminologii wynika także ze
względów emocjonalnych, „kapłan”, „kapłaństwo” oprócz treści
teologicznych i religijnych wskazuje także na godność, wyróżnie-
nie, autorytet, czego nie wiąże się (jeszcze) z prezbiteratem. Dlatego
konieczna jest promocja prezbiteratu jako starszeństwa³⁸⁷, które na-
wet w młodym wieku pozwala cieszyć się godnością i autorytetem,
oczywiście jako reprezentujące sakramentalnie samego Chrystusa
(poprzez działania *in persona Christi*).

Znamienny jest fakt, że podobna sytuacja z tłumaczeniem wspo-
mnianych wyrażen łańskich wystąpiła również w języku fran-
cuskim i niemieckim – zapewne z tego samego powodu, o którym
wspomina Strzelczyk. Francuski tytuł dekretu *Presbyterorum ordi-
nis* jest taki jak polski³⁸⁸. W jego tłumaczeniu łański termin *pres-
byter* oddany jest za pomocą terminu *prêtre* (kapłan, duchowny).
W przypadku przekładu niemieckiego istnieją dwa tłumaczenia,
z których pierwsze oddaje tytuł dekretu analogicznie do polskie-
go³⁸⁹. Natomiast drugie, oparte już na tekście studyjnym jest bardziej
precyzyjne, jeśli chodzi terminologię z zakresu teologii kapłaństwa.

³⁸⁷ W dekrecie *Optatam totius* użyto nawet takiego wyrażenia „ad sacerdotium
promoveantur”, oznaczającego „wyniesienie do (godności) kapłaństwa” (w tym
kontekście do prezbiteratu) kandydatów, którzy odbyli studia teologiczne
i przez określony czas należeli do stanu diakońskiego. Sobór Watykański II,
Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 12, [w:] Sobór Watykański II,
Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, dz. cyt., s. 721.

³⁸⁸ *Décret sur le ministère et la vie des prêtres „Presbyterorum ordinis”*, [w:] Concile
Oecuménique Vatican II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes
français et latin*, Paris: Éditions du Centurion 1967, s. 395–444.

³⁸⁹ Das Zweite Vatikanische Konzil, *Dekret über Dienst und Leben der Priester*,
[w:] Das Zweite Vatikanische Konzil, *Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen.
Lateinisch und deutsch*, Bd. 3, hrsg. von H. S. Brechter, B. Häring, Freiburg-
Basel-Wien: Herder 1986 (wyd. specjalne), s. 142–239 (Lexikon für Theologie
und Kirche. Zweite, Völlig neu Bearbeitete Auflage, 14).

Świadczy o tym tytuł dekretu, w którym zamiast *Priester* (kapłan) użyty został termin *Presbyter*³⁹⁰.

Zmiana jest zapewne wynikiem opracowania tekstu studyjnego dokumentów soborowych i dostrzeżenia przez teologów niemieckich doniosłości zastosowania terminu *presbyter* zamiast *sacerdos* w dekrecie *Presbyterorum ordinis*. Zdaniem Fuchsa, który podziela opinię Hünermanna, wprowadzenie do tytułu dekretu pojęcia prezbitera zamiast kapłana (*sacerdos*) ma istotne, wręcz programowe znaczenie. Wskutek tego również pojęcie stanu (*ordo*) przybiera nowy kształt zależny od pojęcia prezbitera. Zależy on od podstawowego doświadczenia pierwszych wspólnot chrześcijańskich, które na wzór wspólnot synagogałnych korzystały z istniejących w nich tradycji kierowniczych. Prezbiterzy byli wtedy współodpowiedzialni za wspólnoty albo stawali się ich zwierzchnikami. We wspólnotach pogańskiego pochodzenia zwierzchnicy nazywani byli biskupami. Fuchs podziela opinię Rudolfa Bultmanna, według którego różnica między prezbiterami i biskupami jest tylko terminologiczna – oba określenia wskazują na zwierzchników (kierowników) wspólnot, chociaż zakres ich kompetencji i obowiązków nie był jeszcze wówczas ściśle określony. Dopiero po ukształtowaniu się „monarchicznego episkopatu” biskupi stali się przewodniczącymi kolegiów prezbiterów. Fuchs przypomina, że choć początkowo godność prezbitera wiązała z wiekiem (ze starszeństwem), to jednak ten związek coraz bardziej się zacierał ze względu na rozwój funkcji służebnych na rzecz wspólnoty³⁹¹.

Na podstawie tych danych Fuchs wnioskuje, że powiązanie starszeństwa i zwierzchnictwa (kierownictwa) nadaje posłudze prezbiterów szczególny charakter. Starszeństwo oznacza zachowanie

³⁹⁰ *Dekret über den dienst und das Leben der Presbyter „Presbyterorum ordinis”, [w:] Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, hrsg. von P. Hünermann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 4).

³⁹¹ O. Fuchs, P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 414n.

pamięci o przeszłości, a więc tradycji. Pamięć ma tu istotne znaczenie dla przewodniczenia, ponieważ zawiera przekaz na temat relacji między Bogiem i człowiekiem, np. wspomnienie o goście umywania nóg przez Jezusa opisanym przez Jana (J 13, 1–20). Ponadto, dla wspólnot pierwszych chrześcijan szczególne znaczenie miało opowiadanie o Wieczery Pańskiej, związane z sakramentalnym uobecnieniem czynu Jezusa, dokonywane właśnie przez starszych (prezbiterów). Wprowadzenie pojęcia prezbiteratu do świadomości wiernych było odpowiedzią na nowotestamentalny rozwój urzędów (funkcji) sprawowanych przez starszych. Wykorzystanie w dekreście pojęcia prezbitera z całym bogactwem jego teologicznej treści zawdzięczamy arcybiskupowi Reims (Francja), François Marty'emu (późniejszemu kardynałowi), który zwrócił uwagę także na kolegialny wymiar prezbiteratu³⁹².

Zwrócenie uwagi na anamnestyczny³⁹³ wymiar posługi prezbiterów ma istotne znaczenie dla właściwej interpretacji nauki przekazanej w dekreście *Presbyterorum ordinis*. Jest więc ze wszech miar wskazane, aby nie tylko zadbać o precyzyjne tłumaczenie jego tekstu, lecz także dowartościować samo pojęcie prezbiteratu zarówno w teologii kapłaństwa, jak i codziennym przekazie nauki Kościoła.

³⁹² O. Fuchs, P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 415. Por. J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 238n, 310, 314, 325.

³⁹³ Termin pochodzenia greckiego: ἀνάμνησις. Oznacza „przypomnienie (sobie) czegoś” i może się odnosić do rzeczy (przedmiotu) albo czynności. Jako przedmiot oznacza pamiętkę (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24. 25), a jako czynność – przypomnienie sobie grzechów (Hbr 10, 3). R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 364.

B. Soteriologiczny wymiar kapłaństwa

W systematycznym ujęciu zbawczego dzieła Chrystusa, którym zajmuje się soteriologia (albo chrystologia dynamiczna), kapłaństwo odgrywa istotną rolę. W związku z tym nauka o Jego kapłaństwie powinna być integralną częścią systematycznego opisu Jego dzieła, stanowiąc fundament dla nauki o sakramencie święceń, należącej do sakramentologii szczegółowej. Kapłaństwo zostało wyodrębnione w *Systematycznym indeksie rzeczowym*, dołączonym do *Kompendium wyznań wiary i kościelnych orzeczeń w sprawach wiary i moralności* (popularnie zwanego „Denzingerem”), jako jeden z urzędów albo posług Chrystusa³⁹⁴. Jest to odzwierciedlenie podstawowego schematu zagadnień podejmowanych w ich systematycznych ujęciach w zakresie teologii dogmatycznej (i moralnej). W przypadku niemieckiej wersji *Kompendium...* trzeba zauważyć, że jego *Indeks* umieszcza kapłaństwo Chrystusa pośród form pośredniczenia zbawienia, czyli pomiędzy Jego urzędami (*Ämter*): urzędem prorockim i urzędem królewskim. W ten sposób Jego kapłaństwo jest rozumiane wąsko, w odniesieniu tylko do ofiary krzyżowej. Jednak nie wszystkie tego typu opracowania w okresie posoborowym ten schemat respektują, szczególnie jeśli chodzi o podręczniki do dogmatyki, czego rezultatem jest marginalizowanie zagadnienia kapłaństwa.

³⁹⁴ *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcinone-Friburgi-Brisgoviae-Romae: Herder, 1976, wyd. 36 (poprawione), s. 878 (Index systematicus rerum, E 4b). Wydanie niemieckie (z tekstami oryginalnymi): *Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. von P. Hünermann, Freiburg im Breisgau-Basel-Romae-Wien: Herder 1999, wyd. 38 (uaktualnione), s. 1593 (Systematischer Index, E 3bc).

1. Miejsce kapłaństwa w teologii systematycznej

Jeden z nowszych podręczników do soteriologii, autorstwa Gerharda Ludwiga Müllera, nie zawiera zbyt wielu odniesień do kapłaństwa w ogóle. O kapłaństwie wspólnym jest wzmianka w kontekście eklezjologiczno-sakramentalnym, gdzie kapłaństwo stanowi jeden ze znaków skutecznej obecności zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa w Kościele³⁹⁵. Natomiast o kapłaństwie Chrystusa wspomina jedynie trzykrotnie: dwa razy w związku z prorocstwem o kapłanie na wzór Melchizedeka³⁹⁶ (kapłaństwo królewskiego mesjasza) oraz w kontekście tytułu arcykapłana, który jego zdaniem jest starotestamentalnym obrazem zastępczej, ekspiacyjnej śmierci Jezusa³⁹⁷. Dla Müllera kapłaństwo jest narzędziem zapośredniczenia zbawienia z perspektywy obietnicy królewskiego Mesjasza z Psalmu 110 (Ps 110, 1). Zauważa on „pewną dwuznaczność w interpretowaniu funkcji królewskiego pośrednika zbawienia”³⁹⁸. Ta dwuznaczność polega na tym, że obok religijnego pojmowania tej funkcji możliwe jest także jej polityczne rozumienie, co zresztą widać w pytaniu uczniów skierowanym do zmartwychwstałego Jezusa z Nazaretu (np. Dz 1, 6; Łk 24, 21). Znamienny jest fakt prezentacji krzyżowej śmierci Jezusa jako „zastępczej i stanowiącej fundament Nowego Przymierza śmierci ekspiacyjnej”³⁹⁹, która – jeśli jest przedstawiana jako ofiara z ciała i życia (ludzkiego) – to jest nią dlatego, że „przez posłuszeństwo zbawczej woli Ojca i miłość ku ludziom, swoim bliźnim, otworzył się On całkowicie na wolę Boga, pragnącego zawrzeć zbawcze przymierze z ludźmi”⁴⁰⁰. W tym kontekście Müller analizuje stan świadomości Jezusa przedpaschalnego na temat własnej

³⁹⁵ G. L. Müller, *Chrystologia. Nauka o Jezusie Chrystusie*, Kraków: Wydawnictwo M 1998, s. 258 (Podręcznik Teologii Dogmatycznej, 5).

³⁹⁶ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 153, 245.

³⁹⁷ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 433, 434.

³⁹⁸ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 153.

³⁹⁹ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 161n.

⁴⁰⁰ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 214n.

śmierci. Dochodzi do wniosku, że rozwiązanie problemu zawarte jest w jedności królestwa Bożego z jego historycznym pośrednikiem. Dlatego dobrowolna śmierć tego pośrednika stanowi integralną część jego głoszenia, a jego urzeczywistnianie się dokonuje się z udziałem ludzkiej wolności⁴⁰¹. Nadrzędną kategorią soteriologiczną w ujęciu Müllera wydaje się więc przedstawicielstwo i pośrednictwo Chrystusa, „które na krzyżu osiąga swój szczyt”⁴⁰², a nie Jego kapłaństwo wyrażone w Jego śmierci rozumianej jako ofiara. Jest to niewątpliwie ujęcie różne od prezentowanego przez Galota w kwestii kapłańskiej świadomości Chrystusa i zbawczego znaczenia Jego śmierci. Można więc rozważać, w jakim stopniu ujęcie zaproponowane przez Müllera jest w stanie wyjaśnić (rozwiązać) związane z nim (tym ujęciem) problemy przy zachowaniu ciągłości w nauce Kościoła.

Kwestia „świadomości Jezusa przedpaschalnego” jest przedmiotem współczesnej egzegezy opartej na krytyce literackiej tekstów Nowego Testamentu, prowadzonej metodą historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*). Przy użyciu tej metody niewiele udaje się dociec na temat stanu tej świadomości, która nigdy – jak przyznaje sam Müller – „nie jest dostępna bezpośrednio. Pomiędzy nią a nami znajdują się zawsze działanie i samoświadectwo danej osoby”⁴⁰³. W przypadku Jezusa z Nazaretu opisy Jego działań i wypowiedzi o sobie znamy tylko z przekazu naocznych świadków, którym ufamy albo nie. Dotyczy to oczywiście także Jego wypowiedzi w różny

⁴⁰¹ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 219n. Dlatego – zdaniem Müllera – „podobnie jak u każdego człowieka, również w przypadku Jezusa nie było z góry zdecydowane, w jakiej formie osiągnie Go śmierć (naturalna granica wieku, wypadek, przemoc). Ale Jego oddanie się Ojcu, dzięki któremu Jezus jest człowiekiem-dla-innych, byłoby w każdej ewentualności uzewnętrznieniem i uobecnieniem się Boga jako zbawienia wszystkich ludzi” (G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 220n). Wydaje się jednak, że takie stwierdzenie o braku „zdecydowania” zaprzecza istnieniu odwiecznego planu zbawczego, w którym uwzględniono również wolność ludzkich działań (np. zdrada Judasza).

⁴⁰² G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 214.

⁴⁰³ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 217.

sposób nawiązujących do kapłaństwa. Zbyt krytyczna egzegeza tych świadectw prowadzi do porzucenia wielu informacji, które są w stanie wyjaśnić niezwykle dynamizm samych początków chrześcijaństwa, w tym także pojawienie się „zaawansowanej chrystologii” już w Hymnie o kenozie z Listu do Filipian (Flp 2, 6–8). Zwraca na to uwagę papież Benedykt XVI, gdy podkreśla, że postać Jezusa historycznego „jest bardziej logiczna i – również z historycznego punktu widzenia – o wiele bardziej zrozumiała niż rekonstrukcje, z którymi mieliśmy do czynienia w ostatnich dziesięcioleciach”⁴⁰⁴. Papież ma tu zapewne na myśli Rudolfa Bultmanna i tych teologów katolickich, o których wspomina Müller, przytaczając ich opinie na temat teologicznych konstrukcji i „twórczej interpretacji gminy popaschalnej”⁴⁰⁵.

O wiele pełniejsze spojrzenie na sposób podejścia do kapłaństwa przez Müllera daje jego synteza całej teologii dogmatycznej zawarta w *Dogmatyce katolickiej*⁴⁰⁶. Tak więc kapłaństwo Chrystusa pojawia się w sakramentologii, ponieważ sakramenty Kościoła są realizacją (uobecnieniem) kapłaństwa Chrystusa w jego liturgii. Tytuł rozdziału (11) dotyczący sakramentologii (ogólnej i szczegółowej) jednoznacznie na to wskazuje: *Kapłaństwo Chrystusa w liturgii Jego Kościoła*⁴⁰⁷. Nawet Jego śmierć krzyżowa nie uzasadnia w pełni opisywania jej w kategoriach kapłańskich w ramach soteriologii, ponieważ w świetle wspomnianej krytycznej egzegezy istnieje pytanie, „czy sam przedpaschalny Jezus czekającej Go męce i śmierci przypisywał zbawcze znaczenie i czy w ogóle mógł mieć tego

⁴⁰⁴ J. Ratzinger Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2007, s. 13.

⁴⁰⁵ G. L. Müller, *Chrystologia...*, dz. cyt., s. 216n, przyp. 18.

⁴⁰⁶ G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015. Tekst oryginalny: G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien: Herder 1995.

⁴⁰⁷ G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 641–780; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 627–768.

świadomość⁴⁰⁸. Müller odpowiada, że nie jest konieczne, by Jezus formułował tak wyraźną soteriologię. Nawet jeśli po ludzku nie mógł przewidzieć swej przyszłości, to dzięki głębokiej relacji z Ojcem w pełni Mu ufał i do końca był Mu posłuszny (por. Flp 2, 8. 11)⁴⁰⁹. Dlatego kapłański wymiar Jego śmierci, czyli śmierci jako ofiary za grzechy, Müller wiąże z Eucharystią. Zatem do soteriologii nie nawiązuje do kapłaństwa, bo w jej centrum jest świadectwo Kościoła o zmartwychwstaniu. „Źródłem wiary paschalnej [jak z naciskiem podkreśla Müller] może być tylko nieprzewidywalne dla człowieka wydarzenie, przez które Bóg objawia swą jedność z Jezusem i przedstawia Go jako własnego Syna”. Wyrazem tej wiary są pierwsze „jednoczłonowe formuły wyznania wiary: «Bóg wskrzesił Jezusa z martwych» (1 Tes 1, 10; Ga 1, 1; 1 Kor 15, 15)⁴¹⁰.

Wobec tego można się zastanawiać, czy takie „ustępstwo” na rzecz „twórczej interpretacji gminy popaschalnej” nie uszczupla przekazu Jezusa przedpaschalnego w jego treści przedmiotowej. Przecież List do Hebrajczyków ma bogatą teologię kapłaństwa, której treść trudno wyjaśnić wspomnianą „twórczością”. Nawet uwzględniając fakt wtórnej kanoniczności, pozostaje świadectwem bardzo wczesnej świadomości kapłańskiej pierwszych chrześcijan.

Eklezjologiczny wymiar kapłaństwa wspólnego jest szczególnie wyraźny u Müllera w jego *Dogmatyce katolickiej*. Wprawdzie niewiele tam o nim mówi, ale obecne tam stwierdzenia są istotne dla nauki o tej formie kapłaństwa. Czyni to w ramach nauki o Kościele, przez co pośrednio wskazuje na ścisły związek kapłaństwa z eklezjologią. Jednak jego uwaga na temat charyzmatyczno-sakramentalnego ustroju Kościoła (*Verfassung der Kirche*) wskazuje na fundamentalne znaczenie tego kapłaństwa dla zrozumienia ustroju Kościoła,

⁴⁰⁸ G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 318; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 293.

⁴⁰⁹ G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 319; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 293.

⁴¹⁰ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 320–332, cytaty (kolejno): s. 321, 322; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 296–308, cytaty: s. 297.

o czym mówi ostatni sobór w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*⁴¹¹. Właśnie „dzięki wspólnemu kapłaństwu królewskiemu”, jak słusznie zauważa, „każdy ochrzczony uczestniczy w procesie całego życia i w całym posłannictwie ludu Bożego”⁴¹². Zatem dzięki temu kapłaństwu lud Boży dąży nie tylko do własnego zbawienia, lecz także do zbawienia tych, którzy jeszcze nie zostali do niego włączeni przez chrzest święty. Takie zaangażowanie ochrzczonych jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który przez swe charyzmaty, udzielane poszczególnym osobom, buduje Kościół w dynamicznie zmieniającej rzeczywistości doczesnej.

Tą budową w wymiarze doczesnym, w imieniu Chrystusa jako Głowy całego Kościoła, kieruje, jak wyraża się Müller, charyzmatyczno-sakramentalny urząd, czyli hierarchia, która widoczna jest w episkopalnym ustroju Kościoła lokalnego i w kolegium wszystkich biskupów, reprezentujących „komunię całego Kościoła”⁴¹³. Hierarchiczny ustrój Kościoła, nadany mu z ustanowienia Bożego, wyraźnie przypomniany przez Müllera w kontekście nauki soboru trydenckiego o sakramencie święceń, wynika z natury samego dzieła zbawczego dokonanego przez Chrystusa⁴¹⁴, Odkupiciela człowieka, Arcykapłana dóbr przyszłych (Hbr 9, 11). Chrystus jest bowiem jedynym odkupicielem, ponieważ „nie ma w żadnym innym zbawienia” (Dz 4, 12), i jedynym kapłanem, który „przez własną krew wszedł raz na zawsze do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne

⁴¹¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 9–13.

⁴¹² G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 592; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 577.

⁴¹³ G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 593; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 578.

⁴¹⁴ Chodzi o „Prawdziwą i katolicką naukę o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów”, rozdz. 4 (15.07.1563); *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 638 (*Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1767–1769); G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 593; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 577n. Więcej o „prawdziwej i katolickiej nauce” por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 113–128, 136–141.

odkupienie” (Hbr 9, 12; por. 10, 12). W tej jedyności i wyłączności Jego kapłaństwa i Jego ofiary⁴¹⁵ zawarta jest źródłowość, z której wypływa wszystko to, kim i czym jest Jego Kościół. Struktura hierarchiczna jest zatem widzialnym, sakramentalnym znakiem tej rzeczywistości, którą Kościół, będący ciałem Chrystusa, stanowi wraz z Nim jako jego głowa.

Zarówno kapłaństwo hierarchiczne (charyzmatycznie służebne), jak i kapłaństwo wspólne zawierają tę samą strukturę, co sprawia, że oba cieszą się przymiotem królewskości. Chrystus, „raz na zawsze, ofiarując samego siebie” (Hbr 7, 27) „za grzechy, zasiadł po prawicy Boga” (Hbr 10, 12), czyniąc nieprzyjaciół swoich podnóżkiem swych stóp (por. Hbr 10, 13; Ps 110, 1). W ten sposób każdy ochrzczony, ofiarując siebie na własność Bogu (por. 1 P 2, 9), zwycięża w sobie zło, czyni je podnóżkiem swoich stóp, przejmując pełną dominację nad własnym życiem zgodnie z wolą Bożą. O takim panowaniu królewskiego kapłaństwa mówi konstytucja *Lumen gentium*, opisując uczestnictwo ochrzczonych w królewskiej funkcji Chrystusa⁴¹⁶.

O kapłaństwie wspólnym Müller mówi jeszcze w innym kontekście, ciągle jednak eklezjologicznym, gdy prezentuje lud Boży przez pryzmat jego kapłaństwa. W komentarzu do treści dotyczących kapłaństwa wspólnego z Pierwszego Listu św. Piotra zauważa, że Kościół jako dzieło zbawczego zaangażowania Trójcy Świętej jest przedmiotem wiary, o czym wspomina św. Piotr, gdy pozdrawia tych, „którzy wybrani zostali według tego, co przewidział Bóg Ojciec, aby w Duchu zostali uświęceni, skłonili się do posłuszeństwa i pokropieni zostali krwią Jezusa Chrystusa” (1 P 1, 2). W swej nauce o kapłaństwie wspólnym św. Piotr nawiązuje do objawienia Bożego ze Starego Testamentu, gdzie Bóg mówi do narodu wybranego: „będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich

⁴¹⁵ O jedyności kapłaństwa Chrystusowego w nauczaniu Soboru Watykańskiego II por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 8–12; J. D. Szczurek, *La Cristologia...*, dz. cyt., s. 83–90.

⁴¹⁶ Por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 157–171.

narodów [...], będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 5n). Słusznie więc konkluduje Müller, że pierwotny przekaz o kapłańskim charakterze ludu Bożego (1 P 2, 9) „oznacza istotę Kościoła jako całości, tak jak wyraża się on w różnych działaniach wszystkich chrześcijan”⁴¹⁷. To stwierdzenie ma wyjątkowe znaczenie teologiczne, ponieważ wiąże kapłaństwo nie tylko z istotą Kościoła, lecz także z konkretnym działaniem jego członków. Są to oczywiście działania o charakterze kapłańskim, realizowane w posłuszeństwie Chrystusowi, najwyższemu i wiecznemu Kapłanowi, dzięki uświęceniu przez Ducha Świętego, które pomnażają Bożą własność, jaką jest lud Boży (1 P 2, 9). Właśnie dlatego są one realizacją misji apostołskiej zleconej Kościołowi, a przez to czynią kapłaństwo narzędziem uświęcania i zbawiania od wieków poznanych przez Boga (Rz 8, 29n; por. Rz 12, 1n).

W sprawie relacji między kapłaństwem wspólnym i służebnym (hierarchicznym) Müller stwierdza, że biblijne wypowiedzi na ten temat nie przeciwstawiają jednego drugiemu. Wynika to z Pierwszego Listu św. Piotra, gdzie jego autor nazywa siebie najpierw „apostolem”, a potem – gdy zwraca się do prezbiterów (starszych) – „również prezbiterem (starszym)” (1 P 1, 1; 5, 1). Zadaniem starszych jest troska o powierzonych im wiernych, wobec których mają być jak pasterze na wzór „Najwyższego Pasterza” Jezusa Chrystusa (1 P 5, 4). O takiej postawie pasterskiej Müller mówi, że ma to być troska na sposób „biskupi” (*episcopaliter*)⁴¹⁸. To zaskakujące określenie bierze się stąd, że niektóre manuskrypty starożytne (np. papirus Bodmer 7.8 [P⁷²] z III wieku czy kodeks Aleksandryjski [A] z V wieku) dodają imiesłów ἐπισκοποῦντες⁴¹⁹, co sprawia, że fraza ma tę właśnie postać: „paście stado Boże [...], strzegąc go” (1 P 5, 2). Polskie

⁴¹⁷ G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 609; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 595.

⁴¹⁸ G. L. Müller, *Dogmatyka...*, dz. cyt., s. 610; G. L. Müller, *Katholische Dogmatik...*, dz. cyt., s. 595.

⁴¹⁹ Imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej rodzaju męskiego drugiej osoby liczby mnogiej ἐπισκοποῦντες pochodzi od ἐπισκοπέω, co oznacza „spoglądać,

„strzegąc” podkreśla dbałość o zapewnienie nie tylko odpowiedniego pożywienia (pastwiska), lecz także bezpieczeństwa, ochrony m.in. przed drapieżnikami. Wulgata używa tu imiesłowu *providentes*, który z kolei nawiązuje do opatrności, domyślnie na wzór opatrności Bożej. Nie wszystkie tłumaczenia na języki współczesne idą za tą wersją, np. niemieckie tłumaczenie ekumeniczne (*Einheitsübersetzung* z 1980 roku) pomija ten imiesłów. Dlatego zapewne Müller akcentuje Piotrowy przymiot pasterzowania, chcąc równocześnie zwrócić uwagę, że choć on nazywa siebie prezbiterem, to jednak jego posługa ma charakter biskupi. Innymi słowy, chodzi o to, że wówczas nie było jeszcze wyraźnego rozróżnienia na funkcje prezbitera (starszego) i biskupa (strażnika lub opiekuna).

Stanisław Hałas w komentarzu do tego miejsca z Pierwszego Listu św. Piotra wyjaśnia, że wspomnianego imiesłowu nie ma w dwóch najważniejszych kodeksach (watykańskim **B** i synajskim **Ⲙ**). Dlatego więc niektóre tłumaczenia go nie uwzględniają. Niemniej wprowadza go do swego tłumaczenia i zauważa, że nawiązanie do tych dwóch określeń – „pasienia” i „strzeżenia” – występuje w odniesieniu do Chrystusa, który jest nazwany „Pasterzem i Stróżem (Biskupem)” (1 P 2, 25). Zdaniem Hałasa obydwie wyrażenia wskazują na „całokształt troski o wspólnotę chrześcijańską, która obejmowała przede wszystkim ochronę przed zagrożeniami płynącymi ze strony pogańskiego środowiska, troskę o zachowanie należytej postawy moralnej w sytuacji zagrożenia, staranie [się] o wewnętrzną jedność i spójność wspólnoty, naukę chrześcijańskiej wiary, a zapewne także [o] sprawy organizacyjne, a nawet troskę o dobra materialne”⁴²⁰. Fakt istnienia wspomnianego imiesłowu w niektórych manuskryptach starożytnych może być wykorzystany jako argument z bardzo wczesnej tradycji, sięgającej III wieku, ponieważ poświadcza ją już papirus Bodmera 7.8. Poza tym nazwanie

uważać na to, aby...” oraz „strzec” czegoś, troszczyć się o „coś”. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 1983.

⁴²⁰ S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 328n.

Chrystusa pasterzem i stróżem podkreśla szeroki zakres troski starszych, która ma być wzorowana na trosce samego Zbawiciela, o powierzone im wspólnoty.

W związku z dyskusjami na temat kapłańskiej świadomości Chrystusa (np. dotyczącej ofiarniczego wymiaru własnej śmierci) warto przypomnieć tradycyjne stanowisko nauki Kościoła i teologii. Ludwig Ott przywołuje naukę socynian i nowoczesnego racjonalizmu, według których zbawczymi działaniami Chrystusa są tylko Jego nauczanie i Jego przykład. Dzięki nim człowiek otrzymuje wsparcie na drodze, na której może on sam siebie zbawić.

Jednak w świetle nauki objawionej Chrystus nie tylko przekazał nowe poznanie Boga, lecz także pokonał przepaść oddzielającą człowieka od Boga, powstałą po jego grzechu. Tego właśnie obiektywnego pojednania człowieka z Bogiem dokonał Chrystus przez swój urząd kapłański⁴²¹. Ponieważ jednak podarowanie wolności każdej indywidualnej osobie jest nieodwołalne, konieczne było, by dane w Chrystusie obiektywne pojednanie zostało zaakceptowane w pełni świadomie i dobrowolnie przez każdą indywidualną osobę, zdolną do takiego aktu. Stało się to możliwe dzięki darowi uczestnictwa w Jego kapłaństwie, danemu Kościołowi w dwóch formach: kapłaństwa wspólnego wszystkich wiernych i kapłaństwa służebnego – jak to już zostało powiedziane przy różnych okazjach.

Na obecnym etapie prezentowanego studium chodzi o wykazanie zbawczej celowości wszystkich czynności wpisanych w potrójną funkcję mesjańską (*triplex munus*) Chrystusa, nazywaną różnie: prorocką (nauczycielską), kultyczną (ofiarniczą, kapłańską w znaczeniu wąskim), królewską (pasterską, przywódczą). Dzięki temu wyraźniej widoczny będzie ich kapłański charakter i równocześnie szeroki zakres samego pojęcia kapłaństwa Nowego Testamentu.

⁴²¹ „Diese objektive Wiederversöhnung der gefallen Menschen mit Gott bewirkte Christus durch sein Priesteramt” (L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 220).

2. Zbawienie poprzez funkcje kapłańskie

Nauka objawiona uczy, że śmierć Chrystusa, przez którą On zadośćuczynił za nasze grzechy, była ofiarą. List do Hebrajczyków wiele mówi na ten temat, m.in. to, że Chrystus złożył ofiarę za grzechy ludu, „ofiarując samego siebie” (Hbr 7, 27). Dzieło zadośćuczynienia jest więc dziełem kapłańskim, ponieważ składanie ofiar jest istotną funkcją kapłana⁴²². List do Hebrajczyków przedstawia więc Chrystusa jako arcykapłana Nowego Przymierza, czyli przymierza wypisanego w sercach ludzi, a nie na tablicach kamiennych, jak przymierze Mojżeszowe (por. Wj 31, 18; Jr 31, 33; 2 Kor 3, 3). Dzieło zbawienia jest wobec tego realizacją funkcji kapłańskich. Oznacza to, że Chrystus otrzymał od Ojca upoważnienie i moc do spełnienia takich funkcji. To upoważnienie przekazał wybranym przez siebie uczniom, aby na Jego podobieństwo (Hbr 5, 1–10; 7, 24) wypełniali otrzymane zadania dla zbawienia ludzi⁴²³.

a) Pewność zbawienia

Kościół naucza zatem z całą pewnością wiary boskiej i katolickiej, że prawdziwy Bóg i człowiek Jezus Chrystus jest najwyższym Kapłanem. Według klasycznego opisu teologicznego tego dzieła dokonuje się ono poprzez sprawowanie trzech urzędów (funkcji) przez Chrystusa: nauczycielskiego, pasterskiego i ofiarniczego (kapłańskiego w znaczeniu węższym)⁴²⁴.

⁴²² Ludwig Ott naukę o kapłaństwie Chrystusa umieszcza w soteriologii, a kapłaństwo wyrażające się w złożeniu ofiary rozumie jako wykonanie dzieła odkupienia (por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 217–225). Jest ona oczywiście podstawą eklezjologii (nauki o [hierarchicznym] ustroju Kościoła, s. 334–357) i dla sakramentologii (nauka o sakramencie święceń, s. 537–548).

⁴²³ O wypełnianiu trzech funkcji Chrystusa (*tria munera*) jako posłudze zbawienia por. J. D. Szczurek, *Sakrament święceń...*, dz. cyt., s. 493–499.

⁴²⁴ Przykładem takiego podejścia jest wspomniany Ott, który rozdział o dokonaniu odkupienia zatytułował: *Urzeczywistnienie się odkupienia poprzez trzy urzę-*

Taką naukę sformułował już Sobór Efeski, stwierdzając za Cyrylem Aleksandryjskim (10 anatematyzm), że jeśli „ktoś twierdzi, że nasz arcykapłan i nasz apostoł nie był tym samym Słowem z Boga, kiedy Słowo stało się ciałem (por. J 1, 14) i człowiekiem na nasze podobieństwo [...] – niech będzie wyklęty”⁴²⁵. Rozważają również kwestię, kiedy Chrystus stał się kapłanem. Według wspomnianego Atanazego momentem konsekracji kapłańskiej był więc moment Wcielenia. Podobne przekonanie wyznaje Proklus w swojej mowie zatytułowanej *Pochwała Najświętszej Bożej Rodzicielki Maryi*, nazywając ją „świętynią, w której Bóg stał się kapłanem, nie zmieniając natury, ale przez miłosierdzie swoje ją przywdziewając, On, który jest na wzór Melchizedeka”⁴²⁶. Również Tomasz z Akwinu jest podobnego zdania, stwierdza bowiem, że od początku „w Chrystusie – «przebywała wszelka pełność oraz by przezeń wszystko się pojednało» (por. Kol 1, 19). Chrystusowi przeto kapłaństwo przystoi w najwyższym stopniu”⁴²⁷. W obronie tej wiary Kościoła Sobór Trydencki w *Nauce o Najświętszej ofierze mszy świętej* wyjaśnia, że Chrystus jest kapłanem jako człowiek – ze względu na bezsilność kapłaństwa lewickiego „należało (za zrządzeniem Boga, Ojca miłosierdzia, 2 Kor 1, 3) wzbudzić innego kapłana na wzór Melchizedeka, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który mógł wypełnić i doprowadzić do doskonałości wszystkich potrzebujących uświęcenia”⁴²⁸.

dy Chrystusa [Die Werwirklichung der Erlösung duch die drei Ämter Christi], por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 217.

⁴²⁵ *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 1, s. 156–157. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 261.

⁴²⁶ Ὁ ναός ἐν ᾧ Θεὸς γέγονεν ἱερεὺς οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν ἀλλὰ τὸν κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Μελχισεδέκ δι' οἶκτον ἐνδυσάμενος! – Proklus, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν παναγίαν Θεοτόκον Μαρίαν*, 3, [w:] Proclus, *Tou en agiois patros imōn Proklou archiepiskopou Konstantinoupoleōs, ta Sōzomena panta*, ed. J.-P. Migne, kol. 684 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 65) [tłum. własne].

⁴²⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, *Suppl.*, q. 22, a. 1.

⁴²⁸ *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 636–637. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1739.

Na tej podstawie Ludwig Ott kwalifikuje twierdzenie „Bóg-człowiek Jezus Chrystus jest najwyższym Kapłanem” jako dogmat wiary (*de fide*)⁴²⁹, a więc twierdzenie o najwyższej możliwej pewności – pewności wiary w objawienie Boże. Trzeba jednak równocześnie podkreślić, że w przytoczonym twierdzeniu zostało użyte pojęcie kapłaństwa w sensie węższym, a więc odnoszącym się tylko do składania ofiary z własnego życia. Ott twierdzi bowiem, że ofiara Chrystusa jest wykonaniem (*Ausübung*) Jego urzędu kapłańskiego, ponieważ w świetle Listu do Hebrajczyków „istotną funkcją urzędu kapłańskiego jest ofiara” (Hbr 8, 3)⁴³⁰.

Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* uczy, że po to posłał Bóg Syna swego, „aby był Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich”⁴³¹. W teologii do czasu Soboru Watykańskiego II niewiele mówiono o kapłaństwie Chrystusa, ponieważ pojmowano je w aspekcie kultycznym; nauka o Chrystusie Kapłanie koncentrowała się zaś niemal wyłącznie na ofercie krzyżowej. Sobór Watykański II, obok tradycyjnego ujęcia kapłaństwa, stosuje szersze jego pojęcie, mianowicie rozumie kapłaństwo jako realizację potrójnej funkcji: prorockiej, kultycznej i królewskiej, o czym była już mowa w innym kontekście. Wynika to z konstytucji *Lumen gentium*, w której jest mowa o aktywnej obecności Chrystusa, Najwyższego Kapłana w osobach biskupów⁴³². Można powiedzieć, że ilekroć sobór nazywa Chrystusa najwyższym i wiecznym Kapłanem, kapłaństwo jest rozumiane w znaczeniu szerszym⁴³³.

Chrystus jest jedynym i najwyższym kapłanem Nowego Przymierza, który dokonał dzieła uświęcenia człowieka przez swe nauczanie, przez ofiarę krzyżową z siebie (z własnego życia), i który

⁴²⁹ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 220.

⁴³⁰ „Die wesentliche Funktion des Priesteramtes ist das Opfer” (L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 221).

⁴³¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 13a.

⁴³² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21a.

⁴³³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b, 28a, 34, 39.

jest pasterzem swego ludu (głową, królem wszystkich korzystających z owoców Jego dzieła). Pełniejsze zrozumienie dzieła Chrystusa wymaga zatem odrębnego przedstawienia wspomnianych funkcji.

b) Funkcja nauczycielska

Chrystus dokonał pojednania ludzi z Bogiem, objawiając prawdę o Bogu i o człowieku. Jest On więc najwyższym i jedynym nauczycielem ludzkości. Nauczanie jest czynnością zbawczą, ponieważ niezajomość Boga jest następstwem grzechu, a grzech wszedł na świat przez zawiść diabła, ojca kłamstwa (J 8, 44; Rz 1, 18nn; por. J 1, 5; 3, 19). Poprzez funkcję nauczycielską Chrystus oddziałuje na umysł ludzki, poszerzając horyzonty poznawcze człowieka przez objawienie ostatecznej prawdy o Bogu i o człowieku. Chrystus przyszedł, aby zniszczyć dzieło diabła (1 J 3, 8), który podstępem uczynił ludzi swymi niewolnikami. Chrystus jest więc nauczycielem prawdy, która wyzwala (J 8, 32)⁴³⁴.

Jezus Chrystus jest także prorokiem w rozumieniu Starego Testamentu, w którym wielokrotnie zapowiadano przyjście niezwykłego proroka, większego od Mojżesza: „Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał” (Pwt 18, 15; por. Dz 3, 22; J 1, 45; 6, 14). Chrystus sam przedstawia się jako światłość świata (J 8, 12; 12, 46), jako prawda (J 14, 6), i mówi o sobie jako o posłanym w celu dania świadectwa prawdzie (J 18, 37; 8, 40). Pozwala nazywać się nauczycielem (J 13, 13), nawet siebie tylko każe nazywać nauczycielem (Mt 23, 10). Ma świadomość swego autorytetu nauczycielskiego, na mocy którego posyła uczniów na świat (Mt 28, 19). Jego słuchacze byli urzeczeni mocą i autorytetem, z którymi nauczał (J 7, 46; por. Mk 1, 22). Autor Listu do Hebrajczyków mówi, że wielokrotnie Bóg przemawiał przez proroków, ale teraz przemówił przez swego Syna (Hbr 1, 1), sugerując w ten sposób istnienie ciągłości między zapowiedziami

⁴³⁴ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 217.

proroków i nauczaniem Syna Bożego. Jego nauczanie wzbudzało jednak sprzeciw (Mk 6, 4; 1 Tes 2, 15; por. Łk 2, 34), co ostatecznie doprowadziło do wyroku skazującego na śmierć (Mk 15, 10). Funkcja nauczycielska zatem pozostaje w związku z ofiarą z własnego życia. Przykładem tego jest los wcześniejszych proroków, skazanych na śmierć (Mt 23, 37).

Ojcowie Kościoła uwielbiają Chrystusa jako nauczyciela ludzkości, np. św. Ignacy Antiocheński⁴³⁵. Ojcowie apologetów, m.in. św. Justyn⁴³⁶, podkreślają najwyższą wartość nauki Chrystusa, przewyższającą wszelką ludzką wiedzę. Sobór Watykański II bardzo często nazywa Chrystusa nauczycielem⁴³⁷. Najwyższy autorytet Chrystusa Nauczyciela wynika ostatecznie z unii hipostatycznej. Jezus, będąc jednorodnym Synem Bożym, najlepiej zna prawdę o Bogu i o człowieku i czego Bóg od człowieka oczekuje: „Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1, 18).

Prawda o najwyższym autorytecie Chrystusa i o Jego funkcji nauczycielskiej nie była przedmiotem sporów dogmatycznych i jest powszechnie przekazywana przez Kościół. Przez teologię klasyczną jest uznawana za twierdzenie teologicznie pewne (*sententia certa*) i mogła być uznana nawet za dogmat wiary z powszechnego nauczania⁴³⁸.

c) Funkcja pasterska

Funkcja pasterska oznacza funkcję prowadzenia ludzi do celu, którym jest życie wieczne. Jest to funkcja zbawcza, ponieważ grzech oznacza pobłądzenie, zejście na bezdroża, co uniemożliwia

⁴³⁵ List do Rzymian 8, 2; List do Magnezjan 9, 1.

⁴³⁶ Justyn Męczennik, *Apologia* (II, 10).

⁴³⁷ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*, 8; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 8, 14; Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 1, 13; Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 11; Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 13, 21, 40; Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius*, 4 i in.

⁴³⁸ Por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 217n.

osiągnięcie celu ostatecznego. Funkcja pasterska jest skierowana przede wszystkim ku wolnej woli człowieka, zwracając uwagę na posłuszeństwo Bożym przykazaniom. Funkcja pasterska może być również rozumiana jako funkcja królewska ze względu na aspekt przywódczy funkcji pasterskiej. Wyrażanie tej funkcji przy pomocy analogii pasterza podkreśla łagodność Dobrego Pasterza, a obrazowanie jej przy pomocy analogii króla podkreśla najwyższą władzę Chrystusa. Współczesnej nam mentalności bardziej odpowiada analogia dobrego pasterza⁴³⁹.

Funkcję pasterską Chrystus realizował na różne sposoby. Pismo Święte zaświadcza, że Chrystus ma moc nadawania przykazań (J 13, 34; 15, 12 – przykazanie miłości) i wymaga ich przestrzegania (J 14, 15; 15, 10; Mt 28, 20). Władza ustanawiania przykazań wynika z Jego władzy sądenia (J 5, 22; Mt 25, 46).

Funkcję pasterską Chrystus realizował również poprzez ustanawianie na ziemi Królestwa Bożego. W Chrystusie realizują się starotestamentalne zapowiedzi mesjańskiego Króla (Ps 2; 44; 71; Iz 9, 6n; Dn 7, 13n). Nowy Testament wielokrotnie mówi o przyjsciu Królestwa Bożego, a także o tym, że Chrystus zasiądzie na tronie Dawida (Łk 1, 32). W czasie procesu potwierdza On, że jest królem (J 18, 37), Jego królestwo nie jest z tego świata (J 18, 36; por. J 6, 15; Mt 22, 21). Królewska władza Chrystusa rozciąga się na całą rzeczywistość: niebo i ziemię (Mt 28, 18; por. J 1, 5; 19, 16).

Ojcowie Kościoła często wyznają Chrystusa Królem, np. św. Polikarp⁴⁴⁰ lub św. Ireneusz, który oczekuje, „by przed Chrystusem Jezusem, naszym Panem, Bogiem i Zbawicielem, i Królem, «zgięło się każde kolano...»⁴⁴¹. Już w II wieku interpretowano chrystologicznie

⁴³⁹ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 218.

⁴⁴⁰ *Męczeństwo Polikarpa* (IX 3; XVII 3). Por. Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Martyre de Polycarpe, Lettres*, trad. P. T. Camelot, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, s. 256–257; 266–267 (Sources Chrétiennes, 10).

⁴⁴¹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (I 10, 1), dz. cyt., s. 40.

Ps 95, 10, wyznając: „Pan królował z drzewa” (*Dominus regnavit a ligno*), czyli z krzyża⁴⁴².

Prawda o królowaniu Chrystusa jest zawarta w wyznaniach wiary. Symbol Apostolski mówi o sądzie dokonywanym przez Chrystusa: „Stamtąd przyjdzie sędzić żywych i umarłych”⁴⁴³, a Symbol nicejsko-konstantynopolski podkreśla wieczność Jego królestwa: „a królestwu Jego nie będzie końca”⁴⁴⁴. Sobór Trydencki musiał bronić nauki o prawodawczej mocy Chrystusa przeciw nauczaniu Lutera, który wyznawał Chrystusa jedynie jako odkupiciela. Zatem w *Kanonach o usprawiedliwieniu* (kanon 21) sobór postanowił: „Gdyby ktoś mówił, że Bóg dał ludziom Jezusa Chrystusa jako Odkupiciela, któremu mają ufać, a nie również jako prawodawcę, którego mają słuchać – niech będzie wyklęty”⁴⁴⁵. Pius XI encykliką *Quas primas* ustanowił w 1925 roku święto Chrystusa Króla⁴⁴⁶. Sobór Watykański II również nawiązuje do Jego godności królewskiej w konstytucji dogmatycznej o Kościele, stwierdzając, że Ojciec posłał Go, aby był „Nauczycielem, Królem i Kapłanem wszystkich”⁴⁴⁷, podobnie w dekrete o posłudze i życiu prezbiterów: „Prezbiterzy [...] przeznaczeni zostają do służenia Chrystusowi [...] Królowi”⁴⁴⁸. Ponieważ

⁴⁴² Por. *List Barnaby*, 8, 5, [w:] *Pisma ojców apostoelskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas*, z greckiego tłumaczył, zaopatrzył wstępami i objaśnieniami A. Lisiecki, Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1924, s. 70 (*Pisma Ojców Kościoła*, 1).

⁴⁴³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 184, s. 54.

⁴⁴⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 184, s. 54. Por. *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 1, s. 68–69.

⁴⁴⁵ *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 314–315. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1571.

⁴⁴⁶ Pius XI, *Litterae encyclicae De festo Domini Nostri Iesu Christi Regis constituendo* „*Quas primas*”, „*Acta Apostolicae Sedis*” 17 (1925), s. 593–610; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 3676; Pius XI, Encyklika *Quas Primas*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quas_primas_11121925.html (14.10.2024).

⁴⁴⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 13a.

⁴⁴⁸ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 1.

Jego funkcja królewska bywa przedstawiana także przy pomocy analogii funkcji pasterskiej, sobór również do niej nawiązuje, i to w sposób wyraźny – w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*: „Jezus Chrystus, Pasterz wiekuisty, założył Kościół”⁴⁴⁹; w dekrecie o posłudze biskupów *Christus Dominus*: „biskupi [...] w imię Pana otaczają opieką duszpasterską”⁴⁵⁰; a także w dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius*: „na wzór Pana naszego Jezusa Chrystusa [...] Pasterza”⁴⁵¹.

Zarysowaną naukę Kościoła o Jego pasterskiej albo królewskiej funkcji można streścić w stwierdzeniu, że „Chrystus jest prowadzącą i sędzią ludzi”. Tę właśnie prawdę Ott kwalifikuje jako dogmat wiary (*de fide*)⁴⁵².

d) Funkcja ofiarnicza

Teologiczne ujęcie funkcji ofiarniczej (kultycznej) jest najbardziej rozwinięte, ponieważ w teologii klasycznej ofiara Chrystusa na krzyżu była głównym przedmiotem soteriologii. Podkreślanie funkcji ofiarniczej było spowodowane m.in. tym, że właściwie cały List do Hebrajczyków jest poświęcony kontemplacji ofiary Chrystusa i związanego z nią Jego kapłaństwa. Do funkcji prorockiej Chrystusa nawiązuje tylko prolog Listu, a o funkcji królewskiej jest wzmianka wyłącznie w odniesieniu do Melchizedeka (Hbr 7, 1. 11). Z perspektywy przewyższającej wszystkie dotychczasowe ofiary autor Listu wykazuje wyższość kapłaństwa Chrystusowego ponad wszystkie inne formy kapłaństwa. Chrystus jako najwyższy Kapłan spełnia

⁴⁴⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18b, 22b.

⁴⁵⁰ Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 11b.

⁴⁵¹ Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, nr 4a, [w:] Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, dz. cyt., s. 716.

⁴⁵² L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 218.

wszystkie warunki doskonałego kapłaństwa: składa jedyną doskonałą ofiarę (ze siebie) za grzechy (Hbr 5, 1; 7, 27; 9, 28); jest kapłanem jako człowiek (Hbr 5, 5n); jako człowiek jest z ludźmi solidarny (Hbr 4, 15); powstawszy z martwych, nie potrzebuje ponawiać swej ofiary – jest kapłanem na wieki (Hbr 7, 23n). Jako kapłan Chrystus jest również pośrednikiem (Hbr 8, 6; 9, 15; 12, 24; 1 Tm 2, 5)⁴⁵³.

Nauczając o ofierze Chrystusa, ojcowie Kościoła nawiązują przede wszystkim do treści Listu do Hebrajczyków. Tak więc Atanazy w 10. anatematyzmie stwierdza: „Chrystus [...] ofiarował siebie samego za nas Bogu i Ojcu na wonną wdzięczność”⁴⁵⁴. Podobnie uczy Tomasz z Akwinu w artykule poświęconym pytaniu: „Czy Chrystus był kapłanem, a zarazem żertwą?”. W odpowiedzi wyjaśnia, że faktycznie „Chrystus był, jako człowiek, nie tylko kapłanem, lecz także doskonałą żertwą: ofiarą za grzech, ofiarą zapokojną [*pojednawczą*] i ofiarą całopalną zarazem”⁴⁵⁵. W obronie takiej wiary Kościoła stanął Sobór Trydencki w *Nauce o mszy świętej*. Zatem nie ulega wątpliwości, że fundamentalną czynnością Chrystusa jako kapłana była Jego ofiara krzyżowa. Zresztą w opinii Otta dogmatem wiary (*de fide*) jest twierdzenie, według którego „Chrystus złożył siebie Bogu na krzyżu jako prawdziwą i właściwą ofiarę”⁴⁵⁶.

Należy zatem bliżej określić jej istotę i znaczenie zbawcze. Wynika ono stąd, że jako akt kultu ofiara ma charakter zbawczy, ponieważ jest uznaniem Boga za najwyższą wartość, uwielbia Go i jednoczy się z Nim. W ten sposób poszukujemy odpowiedzi na pytanie, czym była śmierć Chrystusa na krzyżu – ofiarą, zadośćuczynieniem czy „nieszczęśliwym wypadkiem”. Odpowiedzi te stanowią elementy teorii soteriologicznych.

Dla właściwego zrozumienia ofiarniczego charakteru śmierci krzyżowej Chrystusa trzeba przypomnieć samo pojęcie ofiary.

⁴⁵³ Por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 220n.

⁴⁵⁴ *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 1, s. 156–157. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 261.

⁴⁵⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, *Suppl.*, q. 22, a. 2.

⁴⁵⁶ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 222.

Ofiarą w najszerszym znaczeniu jest danie jakiegoś dobra dla jakiegokolwiek dobrego celu. W sensie religijnym ofiarą jest akt wewnętrzny oddania się Bogu i jakikolwiek zewnętrzny znak tego oddania. Ofiarą może więc być modlitwa, jałmużna, zniszczenie czegoś ze względu na Boga (np. krwawe ofiary ze zwierząt). W sensie liturgicznym przez ofiarę rozumie się jakikolwiek czyn, w którym świadomie jest składany Bogu jakiś dar przez specjalnie ustanowionego przedstawiciela, który dokonuje tego jako wyraz uznania Bożego majestatu. Od czasu pierwotnego upadku do zakończenia dziejów zbawienia ofiara ma charakter przebłagalny. Do pojęcia ofiary należą zatem następujące elementy: (1) widzialny dar ofiarny, który przedstawia ofiarującego; (2) ofiarnik (kapłan); (3) cel ofiary (uwielbienie Boga, dziękczynienie, przebłaganie, prośba); (4) akt ofiarniczy zewnętrzny (gest, czynność liturgiczna, czyli ofiara zewnętrzna) i (5) akt ofiarniczy wewnętrzny (sens nadany aktowi, czyli ofiara wewnętrzna)⁴⁵⁷.

Śmierć Chrystusa na krzyżu jest prawdziwą ofiarą, ponieważ zawiera wszystkie elementy prawdziwej ofiary liturgicznej: (1) ofiarą, czyli żertwą jest Chrystus w swej ludzkiej naturze; (2) ofiarnikiem jest ten sam Chrystus, prawdziwy człowiek; (3) celem ofiary jest pojednanie człowieka z Bogiem (przebłaganie); (4) aktem ofiarniczym jest przelanie krwi na krzyżu (J 19, 34) i oddanie ducha w ręce Ojca (Łk 23, 46). Jako prawdziwy Syn Boży posłany na świat ma upoważnienie od Ojca do składania ofiary w imieniu całej ludzkości oraz ma bezpośredni dostęp do Ojca. Jego akt ofiarniczy wewnętrzny polega więc na tym, że On całkowicie dobrowolnie oddaje swe ludzkie życie, powierzając swego ducha Ojcu, akt zewnętrzny polega zaś na okrutnej śmierci krzyżowej⁴⁵⁸.

Według Listu do Hebrajczyków (rozd. 8–10) ofiary Starego Testamentu były zapowiedzią ofiary krzyżowej. Prorok Izajasz mówi o Mesjaszu jako o cierpiącym słudze Boga (Iz 53, 7–12).

⁴⁵⁷ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 221.

⁴⁵⁸ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 222.

Jan Chrzciciel mówi o Jezusie jako o Baranku, który gładzi grzechy świata (J 1, 29), nawiązując do ofiar składanych z baranków. Ofiarniczy charakter śmierci krzyżowej najwyraźniej podkreśla św. Paweł: „Chrystus nas umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani (προσφορὰν καὶ θυσίαν) na wdzięczną wonność Bogu (Ef 5, 2). W Pierwszym liście do Koryntian mówi on, że „Chrystus został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7), a w Liście do Rzymian, że „Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania (ἰλαστήριον, Rz 3, 25; por. Hbr 9, 28). Sam Chrystus wyraża się o swojej śmierci w kategoriach ofiary, mówiąc, że daje swe życie (Mt 20, 28; Mk 10, 45). W słowach ustanowienia Eucharystii mówi o swoim ciele wydanym za uczniów (Łk 22, 19; Mt 26, 28).

Ojcowie Kościoła chętnie medytują śmierć krzyżową jako akt ofiarny i widzą w niej zapowiedzianą ofiarę, która miała być złożona z Izaaka. Już w Liście Barnaby mamy taką próbę: „Pan [...] sam ducha swego naczynie [ciało] wydać miał na ofiarę za nasze grzechy, by między innymi spełniło się to, czego obrazem był Izaak, złożony na ołtarzu ofiarnym”⁴⁵⁹. Do tej postaci jako typu Chrystusa nawiązują też inni ojcowie⁴⁶⁰. Sobór efeski (zwołany w 431 roku) uczy za Cyrylem Aleksandryjskim, że Chrystus „ofiarował siebie samego za nas Bogu i Ojcu na wonną wdzięczność [Ef 5, 2]”⁴⁶¹. Sobór Trydencki w odpowiedzi na nauczanie reformatorów stwierdza, że Chrystus „na ołtarzu krzyża raz ofiarował samego siebie w sposób krwawy

⁴⁵⁹ List Barnaby (VII, 3).

⁴⁶⁰ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* (I 5, 23, 1), [w:] Clemens Alexandrinus, *Klimentos tou Alexandreōs ta euriskomena panta*, ed. J.-P. Migne, Paris 1891, kol. 276–280 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 8); Clemens Alexandrinus, *Le Pédagogue. Livre 1*, trad. H. de Marguerite, Paris: Les Éditions du Cerf 2008, s. 151–152 (Sources Chrétiennes, 70); Augustyn, *De civitate Dei* X 20 [Augustyn, *Państwo Boże...*, dz. cyt., s. 381]; Augustyn, *De Trinitate* IV 14, 19 [Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996, s. 175 (Biblioteka Filozofii Religii)].

⁴⁶¹ *Anatematyzm 10*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 1, s. 156–157. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 261.

[Hbr 9, 27]⁴⁶². Na tej podstawie Ott kwalifikuje twierdzenie, że „Chrystus ofiarował się Bogu Ojcu na krzyżu jako właściwa i prawdziwa ofiara”, jako dogmat wiary⁴⁶³.

Przeciw dogmatowi o ofierze Chrystusa na krzyżu, jak przypomina Ott, występuje racjonalizm, o czym świadczą poglądy Alfreda Loisy'ego. Twierdził on m.in., że nauka o zadośćczyniącej śmierci Chrystusa jest wyłącznie odzwierciedleniem poglądów Pawłowych, a nie Ewangelii. Zdanie to znalazło się w wykazie „Błędów modernistów” (*Errores Modernistarum*) i wraz z innymi zostało opublikowane jako potępione w dekreście Świętego Oficium *Lamentabili* (3 lipca 1907), który został zatwierdzony przez Piusa X (4 lipca 1907)⁴⁶⁴.

e) Odkupieńczy wymiar ofiary Chrystusa

Śmierć krzyżowa Chrystusa ma fundamentalne znaczenie zbawcze. Właśnie w śmierci Chrystusa dzieło zbawienia osiąga swój punkt kulminacyjny. Z tego powodu mówi się niekiedy o ofierze krzyżowej tak, jakby była jedynym czynem zbawczym Chrystusa. Jego nauczanie o własnej śmierci wskazuje na jej podwójną celowość: wykupienie i pojednanie. Do wykupienia odnosi się to stwierdzenie, w którym On mówi, że przyszedł, by „dać życie swoje na okup za wielu” (λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Mt 20, 28; Mk 10, 45). Tę prawdę wyraża św. Paweł, gdy uczy, że śmierć Chrystusa była naszym wykupieniem: On „wydał siebie samego na okup za wszystkich (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων) jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 6). W ten sposób przez swoją śmierć Chrystus wyzwolił nas z niewoli grzechu

⁴⁶² *Nauka o mszy świętej* [rozdz. 2], [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 638–641. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1743.

⁴⁶³ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 222.

⁴⁶⁴ „Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica sed tantum paulina”, por. Sacra Congregatio Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis, *Decretum quo sub 65 propositionibus reprobantur ac proscribuntur praecipui errores reformismi seu modernismi* 38, „Acta Sanctae Sedis” 40 (1907), s. 475 [s. 470–478]. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 3438.

(Tt 2, 14; por. Ef 1, 7; Kol 1, 14; 1 Kor 6, 20; 1 P 1, 18). Z kolei o pojednaniu przez swoją śmierć Chrystus mówi w słowach ustanowienia Eucharystii: „to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana (περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον) na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28), które podkreślają pojednującą moc Jego ofiary z własnego, ludzkiego życia, gwarantującą trwałość Nowego Przymierza. Na taki cel zwraca też uwagę św. Paweł, gdy tej śmierci przypisuje przywrócenie utraconego synostwa Bożego: „Zechciał bowiem Bóg [...], aby przez Niego znów pojednać (ἀποκαταλλάξαι) wszystko z sobą” (Kol 1, 19n).

Już ojcowie Kościoła próbują formułować teorie teologiczne na temat zbawczego dzieła Chrystusa dokonanego przez ofiarę. Ireneusz z Lyonu tworzy teorię rekapitulacji, czyli ponownego pojednania ludzi przez Chrystusa z Bogiem, nawiązując do Ef 1, 10, wyrażonego greckim czasownikiem ἀνακεφαλαιώω⁴⁶⁵. Orygenes rozwija zaś teorię wykupu spod władzy Szatana, opierając się na biblijnej nauce o jego panowaniu (por. Hbr 2, 14–15). Jego zdaniem Szatan po grzechu Adama miał prawo do ludzkości, a w celu jej wykupienia spod jego wpływu Chrystus musiał oddać swe życie Szatanowi jako cenę wykupu. Szatan jednak dał się oszukać, nie był w stanie utrzymać Chrystusa pod swym panowaniem, ponieważ Ten zmartwychwstał⁴⁶⁶.

Rozumienie dzieła Chrystusa jako odkupienie mocą ofiary krzyżowej jest przedmiotem nauczania Kościoła. Konieczność odkupienia wynika z następstw pierwotnego upadku pierwszych ludzi (por. Rdz 3, 1–24; Rz 5, 12–21). Tą kwestią zajął się Sobór Trydencki w dekrecie o grzechu pierwotnym (sesja 5, 17 czerwca 1546), w którym odpowiada na naukę reformatorów, stwierdzając (w paragrafie 3), że „grzech Adama [...] można zgładzić [...] zasługą

⁴⁶⁵ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (III 16, 9), s. 262n; (IV 5, 4), s. 309n; (IV 1, 1n), s. 430n; (IV 14, 2–5), s. 456–458; (IV 16, 3), s. 466; (IV 17, 1), s. 466n.

⁴⁶⁶ Zdaniem Otta Orygenes używa pozabiblijnego pojęcia odkupienia, por. L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 225.

jedynego pośrednika [por. 1 Tm 2, 5] Pana naszego Jezusa Chrystusa, który krwią swoją pojednał nas z Bogiem [por. Rz 5, 9–10]⁴⁶⁷. Następnie w *Nauce i kanonach o Najświętszej ofierze mszy świętej* (sesja 22, 17 września 1562) ten sam sobór stwierdza (w rozdziale I), że „On to, nasz Bóg i Pan, choć tylko raz miał złożyć siebie w ofierze Bogu Ojcu, umierając na ołtarzu krzyża [...], żeby pozostawić Kościołowi, swojej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną (jak domaga się ludzka natura) [...], złożył w ofierze Bogu Ojcu swoje ciało i krew pod postaciami chleba i wina”⁴⁶⁸. Właśnie na tej podstawie Ott określa stopień teologicznej pewności twierdzenia: „Chrystus odkupił nas i pojednał z Bogiem przez ofiarę śmierci krzyżowej”, jako dogmat wiary boskiej i katolickiej (*de fide [divina et catholica]*)⁴⁶⁹, czyli prawdy faktycznie objawionej przez Boga i przekazywanej do wierzenia przez Kościół katolicki.

C. Trynitarny wymiar kapłaństwa

Według Listu do Hebrajczyków w ofiarę Chrystusa, złożoną Bogu (Ojcu) na krzyżu, zaangażowany jest również Duch Święty: „krew Chrystusa, który przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę, oczyści wasze sumienia” (Hbr 9, 14). Dlatego nasze uczestnictwo w ofierze Chrystusa i w ogóle w Jego kapłaństwie jest możliwe dzięki Jego zstąpieniu w dniu Pięćdziesiątnicy. Słusznie więc Galot zwraca uwagę na kapłański wymiar Pięćdziesiątnicy: „W dzień Pięćdziesiątnicy apostołowie otrzymali Ducha Świętego, który uzdolnił ich (*li ha resi atti*) do wypełnienia misji otrzymanej od Chrystusa. Można więc powiedzieć, że dar Ducha Świętego sprawił

⁴⁶⁷ *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 236–237. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1513.

⁴⁶⁸ *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 637–639. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1740.

⁴⁶⁹ L. Ott, *Grundriss der katholischen...*, dz. cyt., s. 223.

w nich skutek właściwy święceniom. W tym sensie Pięćdziesiątnica z punktu widzenia Dwunastu może być uznana za dokonanie się pierwszych święceń kapłańskich w Kościele. Równocześnie oznacza zapoczątkowanie kapłaństwa wspólnego wiernych, które wynika z daru Ducha Świętego⁴⁷⁰.

Galot wyjaśnia następnie, że Pięćdziesiątnica była dla Dwunastu zwieńczeniem „procesu” ich wyświęcania. Dar Ducha Świętego następuje bowiem po słowach i gestach Jezusa – On określił ich misję i zakres ich uprawnień, modlił się za nich, aby byli uświęceni w prawdzie (J 17, 17), a przed wniebowstąpieniem ponowił obietnicę Ducha Świętego i unioś nad nimi ręce, aby im pobłogosławić (Łk 24, 48–50). To wszystko przejawia strukturę sakramentu święceń, ponieważ na ludzkie słowa i gesty Jezusa Duch Święty odpowiada wspaniałym darem, darząc wybranych mocą i odwagą, wcześniej im nieznaną (por. J 20, 19; Dz 4, 13)⁴⁷¹. W ten sposób Galot równocześnie wskazuje na trynitarne genozę sakramentu święceń.

Trynitarne odniesienia nowego kapłaństwa stosunkowo obszernie przedstawia Gisbert Greshake⁴⁷². Warto więc przyjrzeć się najważniejszym ideom przez niego uwzględnionym. Charakterystyczne jest powiązanie wiary trynitarnej z kwestią urzędu (kapłańskiego). Podstawą teologiczną takiego ujęcia jest „trynitarne wymiar wydarzenia zbawczego”⁴⁷³. W całej swojej teologii kapłaństwa Greshake mocno akcentuje pojęcie urzędu, a w kontekście trynitarne próbuje wyjaśnić „niezwykle ważny podwójny aspekt kościelnego urzędu”⁴⁷⁴. Po krótkiej analizie posłania Chrystusa i Ducha Świętego dochodzi do wniosku, że urząd kapłański w Kościele, który ma strukturę trynitarne, jest „obrazem trynitarne”, a znajduje się

⁴⁷⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 163.

⁴⁷¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁷² G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 67–77, 172–192.

⁴⁷³ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 172–175; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 130–132.

⁴⁷⁴ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 172; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 130.

„w punkcie przecięcia *auctoritas* (Chrystusa) i *communio* (Ducha Świętego)”⁴⁷⁵.

Ów „punkt przecięcia” oznacza, że wyświęcony kapłan (prezbiter, biskup) działa w Kościele *in persona Christi* i wobec ludu Bożego reprezentuje Chrystusa. Gdy więc przewodniczy zgromadzeniu liturgicznemu, zwołanemu przez Ducha Świętego, aby wychwalić dzieła Boże, ten sam kapłan równocześnie reprezentuje Kościół wobec Boga i świata, działając *in persona Ecclesiae*. To podwójne działanie kapłana reprezentującego Chrystusa jako Głowę Kościoła (*in persona Christi*) i Ciało Chrystusa jednoczone przez Ducha Świętego (*in persona Ecclesiae*) włącza go, jak wyjaśnia Greshake, w relację do Chrystusa, z którego upoważnienia działa, i w relację do Kościoła, „którego wiarę streszcza w sobie”.

Argumentem za takim rozumieniem urzędu jest dla Greshake’a nauka ojców Kościoła, która od początku bardzo mocno akcentuje hierarchiczny aspekt urzędu i równocześnie zasadę wspólnoty Kościoła. Z tego wynika, że kapłan nie może działać bez wspólnoty, gdy nie jest przez nią akceptowany. Dlatego „sakramentalne pośrednictwo [rzeczywistości Chrystusa] jest możliwe jedynie w życiowych powiązaniach organizmu Kościoła”⁴⁷⁶.

Charakterystyczne jest też to, że w kontekście trynitarym Greshake nawiązuje do napięć, które prowadzą do konfliktów. Wprawdzie nie wyjaśnia, na czym polega „trynitarnie napięcie”, ale zwraca uwagę, że „ludzkie konflikty” powinny być rozwiązywane poprzez przywracanie harmonii naruszonej przez grzech, której źródłem i wzorem są wewnątrztrynitarnie relacje międzyosobowej miłości. Stąd w Kościele aktualne jest wezwanie „Nawracajcie się!” (Mk 1, 15). Jest bowiem oczywiste, że konflikty mogą być zwinione zarówno przez wiernych, jak i przez kapłanów, którzy

⁴⁷⁵ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 175; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 132.

⁴⁷⁶ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 177n, cytat: s. 178; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 133n; cytat: s. 134.

sprawują swoją władzę np. w sposób arbitralny. W kontekście konfliktu Greshake wskazuje na potrzebę zgody Kościoła, która mogłaby być sposobem na unikanie lub rozwiązywanie tego typu kwestii. Jednak chodzi nie tylko o konflikty, lecz także (a nawet głównie) o zgodę na wyświęcenie szafarza (diakona, prezbitera czy biskupa) dla konkretnej wspólnoty kościelnej. Od starożytności przez wieki stosowana była taka praktyka, że kandydata do święceń wskazywała wspólnota. Greshake poświęca jej dużo uwagi. W przypadku konfliktu między wspólnotą a jej kapłanem (szafarzem) decyzje powinny być podejmowane jednomyślnie i nie przez jeden tylko Kościół lokalny, ponieważ nawet jednomyślność „nie musi być tutaj z natchnienia Ducha Świętego; mogą do niej doprowadzić także diabelskie animozje”⁴⁷⁷. Jest to niewątpliwie ważna przestroga i wezwanie do czujności oraz do badania duchów (por. 1 J 4, 1).

W takim ujęciu urzędu istnieje pewnego rodzaju „pułapka” w relacjach wspólnoty (lokalnej) Kościoła do swego reprezentanta (szafarza) wobec Boga. Brak akceptacji dla niego niekoniecznie musi wynikać z tego, że on nie dość zrozumiałe „streszcza w sobie” jej wiarę. „Pułapka” polega więc na pokusie demokratyzacji życia Kościoła, zarówno w aspekcie doktrynalnym, jak i moralnym, co w dobie silnych mediów stanowi poważne ryzyko. Jest to ogromne wyzwanie dla takiej teologii urzędu kościelnego.

⁴⁷⁷ G. Greshake, *Być kapłanem...*, dz. cyt., s. 180–185, cytata: s. 184, przyp. 185; G. Greshake, *Priester...*, dz. cyt., s. 135–139, cytata: s. 139, przyp. 238.

III. Ontologiczno-egzystencjalny wymiar kapłaństwa

Termin „kapłaństwo” oznacza właściwie stan przekazywany przez sakrament święceń. Jednak ze względu na większość problemów, które będą poruszone w tym rozdziale, zostanie on odniesiony przede wszystkim do prezbiteratu i episkopatu, nie wykluczając przy tym funkcji diakonatu (w niektórych przypadkach).

Opis ustanowienia kapłaństwa wskazuje na jego pewne elementy ontologiczne. Kapłańskie „działanie” (*agere*) zakłada kapłańskie „bycie” (*esse*), zgodnie z ontologiczną zasadą „działanie zależy od bycia” (*agere sequitur [ad] esse*)⁴⁷⁸. Znaczenie „bycia” rozumiemy głębiej w kontekście nauki o znamieniu sakramentalnym. Pomimo różnorodnej krytyki kwestia znamienia sakramentalnego pozostaje dla Galota aktualna i jest integralną częścią nauki Kościoła o sakramencie święceń (i sakramentologii w ogóle). Dlatego to ona stanowi podstawę zagadnienia kapłańskiego bycia.

A. Tradycja znamienia sakramentalnego

Współczesna dyskusja na temat wartości znamienia sakramentalnego zmierza do zrelatywizowania katolickiej nauki o tym znamieniu i niektórzy teologowie uważają, że należy ją porzucić pomimo

⁴⁷⁸ Na temat samej zasady (i jej obowiązywalności) por. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles* (III, 69); W. Korff, *Agere sequitur esse*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, hrsg. von W. Kasper, Freiburg im Breisgau–Basel–Rom: Herder 1993, wyd. 3, kol. 230.

długiej tysiącletniej tradycji. Niektórzy są przekonani, że Sobór Trydencki nie zamierzał definiować nauki o znamieniu trzech sakramentów: chrztu, bierzmowania i święceń. Sam tekst Soboru Trydenckiego, według Ruuda J. Bunnika, ma charakter apologetyczny i jego celem jest zakaz powtarzania tych sakramentów, ponadto nie wiadomo też, czy ten zakaz wynika z zasad teologicznych⁴⁷⁹. Głównymi krytykami nauki o znamieniu sakramentalnym święceń są Piet Schoonenberg⁴⁸⁰ i Edward Schillebeeckx. Uważają oni, że chrzest i bierzmowanie kształtują bycie chrześcijanina, więc mają charakter ontologiczny i nadają znamię, natomiast święcenia wprowadzają specyficzną rolę w misji chrześcijańskiej. Ci trzej autorzy zgadzają się więc w tym zakresie, że kapłaństwo jest zwykłą funkcją, podobną do funkcji lekarza. Koncepcja funkcjonalna kapłaństwa wprowadza jego nowy typ, nie na wzór Melchizedeka, ale jako ustanawiane przez wspólnotę do kierowania nią przez określony czas. W ten sposób taki kapłan, ich zdaniem, żyjąc bliżej ludzi, mógłby lepiej oddziaływać na wspólnotę⁴⁸¹.

Jednak „niezatarcie duchowe znamię” ma znacznie głębszy sens. Galot w swoim studium poświęconym w całości temu zagadnieniu, podkreśla, że orzeczenie trydenckie ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia ontologicznej trwałości sakramentalnego znaku⁴⁸². Zauważa, że w czasach tego soboru nauka o znamieniu została zdominowana przez poglądy Tomasza, według którego znamię daje władzę do sprawowania kultu. Sobór potwierdził naukę o istnieniu znamienia, ale nie zdefiniował istoty tego znaku duchowego i niezatartego, ani nie określił jego natury z powodu wielości ówczesnych

⁴⁷⁹ R. J. Bunnik, *C'è un prete per il domani. Il ministero ecclesiastico in un tempo di evoluzione*, Brescia: Queriniana 1969, s. 169–172.

⁴⁸⁰ P. Schoonenberg, *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramental*, [w:] *Le prêtre et le monde sécularisé. Compte rendu du Congrès de Lucerne, 18–22 septembre 1967*, „Bulletin d'Informations de l'Institut pour l'Entraide Sacerdotale en Europe” 2 (1968) nr 1–2, s. 59, 60.

⁴⁸¹ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 207–210.

⁴⁸² J. Galot, *Le caractère sacerdotal selon le concile de Trente*, „Nouvelle Revue Théologique” 93 (1971) nr 9, s. 923–946.

opinii teologicznych. Fakt istnienia znamienia pozwala mówić o jego rzeczywistości ontologicznej. Znamię jest znakiem wyciśniętym w duszy. Nie jest więc tylko zewnętrznym przeznaczeniem do funkcji, przekazywanym przez ryt sakramentalny, ani tylko władzą jurysdykcyjną, ani jakkolwiek „rzeczą” w duszy. Znamię jest rzeczywistym znakiem wprowadzającym zmianę w bytowaniu człowieka uzdalniającą do wykonywania odpowiednich czynności.

Jest to znak niezatarty przez całe ziemskie życie, dlatego sakrament nie może być powtarzany. Sobór Trydencki nie mówi o trwałości wiecznej. Jednak na podstawie słów: „Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” można przypuszczać, że kapłaństwo jest dane na wieczność, nawet jeśli ustanie wypełnianie ziemskich funkcji kapłańskich⁴⁸³.

Nauka o znamieniu rozwijała się tak jak wiele innych kwestii teologicznych, wychodząc oczywiście od danych biblijnych. W Piśmie Świętym jednym z podstawowych tekstów jest ten odnoszący się do chrztu świętego: „On też wycisnął na nas pieczęć (σφραγισάμενος) i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1, 22; por. Ef 1, 13; 4, 30).

Ojcowie Kościoła mówią o duchowej σφραγίς, dzięki której Bóg rozpoznaje wiernych sobie. Augustyn tłumaczy ten grecki termin jako *character*, nawiązując do znaku, którym oznaczano żołnierzy należących do władcy (*character imperatoris*). Raz używa nawet tego określenia o wyświęconym biskupie, mówiąc, że nosi *character Christi*⁴⁸⁴. Teologia średniowieczna rozwinęła tę naukę, podkreślając jej wewnętrzny, ontologiczny aspekt znamienia⁴⁸⁵.

⁴⁸³ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 210–213.

⁴⁸⁴ Augustinus, *Sermo ad Caesareensis ecclesiae plebem* 2, [w:] *Sancti Aurelii Augustini hipponenensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatiores*, t. 9, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, kol. 691 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 43).

⁴⁸⁵ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 213–216. O znamieniu sakramentalnym święceń w kontekście rozwoju nauki Kościoła – por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 88–90.

B. Znaczenie i doniosłość kapłańskiego znamienia

Znamię jest tajemnicą, która ma znaczenie mistyczne. Jako znak określający bycie oznacza radykalne zaangażowanie się na rzecz Chrystusa. Wskazuje więc na Boże działanie w człowieku, które sprawia, że staje się on własnością Boga. Jako tajemnica jest przedmiotem wiary, jest niewidzialne, ale przejawia się w działaniu. Gdyby kapłan miał być delegatem wspólnoty do kierowania nią, to nie potrzebne byłoby żadne znamię⁴⁸⁶.

Znamię jawi się jako tajemnica wiary, ponieważ posiadał je sam Chrystus. Wspomina o tym św. Jan: „Troszczcie się nie o ten pokarm, który ginie, ale o ten, który trwa na wieki, a który da wam Syn Człowieczy; Jęgo to bowiem pieczęcią (ἐσφράγισεν)⁴⁸⁷ swą naznaczył Bóg Ojciec” (J 6, 27). W komentarzu do tego wyrażenia o naznaczeniu pieczęcią Michaels zauważa, że Jan Chrzciciel pozornie poświadcza prawdę o Jezusie jako drugi świadek (por. J 8, 17). Chociaż Jezus docenia jego posługę (por. J 5, 33–35), to jednak podkreśla, że prawdziwym poświadczeniem jest to, które daje Mu Ojciec (por. J 5, 34. 36–39; 8, 16–18). Dzięki użyciu tego samego czasownika greckiego jest oczywiste, co w świadectwie Janowym jest o „prawdomówności Boga” (J 3, 33)⁴⁸⁸. Michaels nie podejmuje kwestii natury owego „naznaczenia pieczęcią”, a Mędała na pytanie o dokładne znaczenie „pokarmu trwającego na wieki” (osoba Jezusa [J 6, 47], słowo Boże [J 4, 14], Eucharystia [J 6, 53n] czy Duch Paraklet [J 7, 37–39]) odpowiada, że ze względu na konkretny kontekst chodzi raczej o słowa Jezusa. W kwestii „naznaczenia pieczęcią”

⁴⁸⁶ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 217–219.

⁴⁸⁷ Czasownik σφραγίζω (opieczętowywać) w sensie metaforycznym oznacza m.in. oznaczać pieczęcią kogoś dla identyfikacji. Podobnie jak w trzech innych miejscach (2 Kor 1, 22; Ef 1, 13; 4, 30) oznacza tu czynność Boga Ojca (R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 4833).

⁴⁸⁸ J. R. Michaels, *John*, Peabody: Hendrickson Publishers–Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 5, s. 67 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 4).

wyjaśnia, że jest to konsekracja uwierzytelniająca Jezusa do wykonywania dzieł Boga na ziemi. Podziela on argumentację Tomasza z Akwinu, który odnosi ją do wcielenia. Oznacza ono odciśnięcie w ludzkiej naturze Jezusa przez Boga Ojca Jego Słowa, które jest „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3). Odrzuca natomiast poglądy tych, którzy to naznaczenie wiążą ze chrztem Jezusa w Jordanie (por. J 1, 33n) jako Jego usynowieniem⁴⁸⁹.

Galot zauważa, że znamię Chrystusa to bycie Synem, będące warunkiem objawienia Ojca. Według Listu do Hebrajczyków: „Ten Syn, który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), podtrzymuje wszystko” (Hbr 1, 3)⁴⁹⁰. Odwieczne zrodzenie (rodzenie) jest tu rozumiane jako doskonałe odzwierciedlenie boskiego bytowania Ojca. Cyryl Aleksandryjski widzi tu pierwsze źródło sakramentalnej σφραγίς. Dzięki temu Jezus może powiedzieć: „Kto Mnie zobaczył (ἑώρακώς)⁴⁹¹, zobaczył

⁴⁸⁹ S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010, s. 583n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.1).

⁴⁹⁰ Hagner zauważa, że „odbicie” wskazuje na tak dokładne odwzorowanie, które powstaje między odciskiem i pieczęcią, albo matrycą i monetą – por. D. A. Hagner, *Hebrews*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2005, wyd. 5, s. 28 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 14). Podkreśla także, że jest to element chrystologii harmonizujący z tego typu elementami, obecnymi w innych tekstach Nowego Testamentu, np. w pojęciu „obrazu” (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) lub w stwierdzeniu przytoczonym przez Jana, że kto widzi Jezusa, widzi także Ojca (J 14, 9). „Istota” jest tu rozumiana jako substancja i podkreśla jedyność Syna oraz wyjątkową relację między Ojcem i Synem. Syn nie może być „odbłaskiem” chwały Ojca ani „odbiciem Jego istoty” w inny sposób niż poprzez uczestnictwo w samym Bożym bytowaniu, innymi słowy On sam musi być boski, jeśli ma wypełnić opisaną tu misję. Autor listu, konkluduje Hagner, chce przekonać czytelników, że pomimo różnicy między Ojcem i Synem, Syn należy do tego samego porządku bytowego co Bóg i wraz Bogiem jest ponad wszystkim, co istnieje (D. A. Hagner, *Hebrews...*, dz. cyt., s. 24).

⁴⁹¹ ἑώρακώς – imiesłów czasu przeszłego dokonanego (*perfectum*) strony czynnej od ὁράω. W tym kontekście oznacza „widzieć”, „zobaczyć”, jako czynność człowieka (R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 3584).

także i Ojca” (J 14, 9)⁴⁹². W obszernym komentarzu do tego zdania Mędała uzasadnia swoje stanowisko w kwestii jego tłumaczenia poprzez opowiedzenie się za tłumaczeniem w czasie teraźniejszym: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca”. Zaletą takiego tłumaczenia (*perfectum* jako aktualnie trwający skutek czynności dokonanej) jest podkreślenie wyjątkowości kontemplacji Boga przez Jezusa, jej bezpośredniości, niezmienności Jego słowa (i Boga samego). Dzięki temu „Jezus jest kwalifikowanym świadkiem Boga (J 3, 32; 5, 36; 10, 25. 37)”⁴⁹³. Galot nie zastanawia się zaś nad tłumaczeniem tego zdania, ale podkreśla, że ów „charakter” uzdalnia Syna do wypełniania funkcji objawiającej. Stąd wynika najgłębsze znaczenie teologiczne znamienia, które na mocy uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa czyni Jego kapłanów zdolnymi do objawiania Go ludziom, przez co staje się możliwe Jego odbicie w osobie wierzącego, w jej wewnętrznym życiu⁴⁹⁴.

Znamię sakramentu święceń jest także znakiem konsekracji. Konsekracja kapłańska powinna być rozumiana i przeżywana w świetle tajemnicy wcielenia. Oznacza to wezwanie do świętości życia w świecie.

Sobór Watykański II w dekrecie o posłudze i życiu prezbiterów uczy o dwóch formach kapłańskiej konsekracji: „Prezbiterzy Nowego Testamentu przez swe powołanie i przez święcenia, w jakiś sposób zostają wydzieleni ze wspólnoty ludu Bożego, nie po to jednak, aby się odłączyć czy to od niego, czy od jakiegokolwiek człowieka, lecz po to, by całkowicie poświęcić się dziełu, do którego Pan ich powołuje. Nie mogliby być sługami Chrystusa, gdyby nie byli

⁴⁹² Michaels zauważa, że to widzenie Ojca w teraźniejszości oznacza, że droga do Niego to coś więcej niż zmartwychwstanie na końcu czasów. Ona otwiera się już wówczas przed każdym uczniem, który słucha słów Jezusa jako słów Ojca i postrzega Jego czyny jako dzieła Ojca. Te słowa Jezusa „Kto mnie zobaczył...” (J 14, 9) są wezwaniem do uczniów i czytelnika Ewangelii, by właśnie tak uczynili (J. R. Michaels, *John...*, dz. cyt., s. 260).

⁴⁹³ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 93–95.

⁴⁹⁴ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 219–221.

świadcami i szafarzami innego życia niż ziemskie, lecz nie potrafiliby też służyć ludziom, gdyby były im obce warunki ich życia⁴⁹⁵.

Natomiast na temat wynikającego stąd sposobu życia prezbiterów sobór w tym samym dekrete wyjaśnia, że: „Wprawdzie już w poświęceniu (*consecratione*) chrzcielnym otrzymali oni, tak jak wszyscy chrześcijanie, znak i dar tak wielkiego powołania i łaski, że nawet w słabości ludzkiej mogą i powinni dążyć do doskonałości, zgodnie ze słowami Pana: «Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski» (Mt 5, 48). Do tej doskonałości kapłani są zobowiązani ze szczególnego powodu; właśnie jako ci, którzy przez przyjęcie święceń w nowy sposób poświęceni zostali Bogu, mają oni stać się żywymi narzędziami Chrystusa Wiecznego Kapłana, aby mogli prowadzić dalej przez wieki Jego przedziwne dzieło, które mocą z wysoka odnowiło cały zniewolony rodzaj ludzki⁴⁹⁶.

Odnowa człowieka przez Chrystusa sprawia, że staje się On do Niego podobny. Znamię sakramentalne jest więc znakiem takiego upodobnienia, zgodnym z kryterium określonym przez ten znak. Upodobnienie do Chrystusa Pasterza odróżnia zatem znamię kapłańskie od znamienia wynikającego z chrztu i bierzmowania. Obraz Dobrego Pasterza stanowi zasadę i wzorzec działania w posłudze kapłańskiej. Galot podkreśla, że dzięki takiemu znamieniu kapłan reprezentuje Chrystusa przed ludźmi. Jeśli więc kapłan jest *alter Christus*, to nie na podstawie zwykłego oddelegowania go przez wspólnotę, lecz przez podobieństwo do Chrystusa Kapłana i Dobrego Pasterza właśnie dzięki temu znamieniu wyciśniętemu w duszy.

Znamię wskazuje następnie na misję i władzę kapłańską, o których jest mowa w dekrete *Presbyterorum ordinis*: „Prezbiterzy, jako że związani ze stanem biskupim uczestniczą we władzy, której mocą

⁴⁹⁵ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 3.

⁴⁹⁶ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 12a.

sam Chrystus buduje swoje Ciało, uświęca je i rządzi. Dlatego kapłaństwo prezbiterów zakłada wprowadzić sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, udzielane jest jednak przez ten specjalny sakrament, mocą którego prezbiterzy, dzięki namaszczeniu Ducha Świętego, zostają naznaczeni szczególnym znamieniem i wskutek tego upodabniają się do Chrystusa Kapłana, tak iż mogą działać w osobie Chrystusa Głowy⁴⁹⁷.

Całe ludzkie bycie kapłana powinno być zatem istotowo poświęcone i upodobnione do Chrystusa Kapłana, aby móc działać w Jego imieniu. To wyklucza sprawowanie władzy kapłańskiej w sposób autorytarny, ponieważ natura tej władzy, która została przekazana przez Chrystusa, nie pozwala na żadną dominację. Nadużycia w sprawowaniu tej władzy są przeszkodą dla skuteczności posługi kapłańskiej.

Wreszcie, zdaniem Galota, znamię ma wpływ na strukturę Kościoła. Ze względu na swój ontologiczny charakter zapewnia ciągłość funkcji kapłańskiej i może być realizowane z większym zaangażowaniem. Ci, którzy mają „charakter” Chrystusa, są w stanie opuścić wszystko dla Królestwa Bożego. Oznacza to, że powołani przez Chrystusa mają się angażować całkowicie i nieustannie. Galot podkreśla, że Dobry Pasterz, który oddał swoje życie za owce, nie pogardza tymi, którzy wspomagają rozwój królestwa Bożego, ale oczekuje od swoich kapłanów zaangażowania całej ich egzystencji⁴⁹⁸.

⁴⁹⁷ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2c. O udziale prezbiterów w „budowaniu” Ciała Chrystusa por. J. D. Szczurek, *Dekret o posłudze...*, dz. cyt., s. 528.

⁴⁹⁸ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 228–229.

C. Kapłańskie życie

1. Problem stanu życia

Konsekracja, upodobnienie do Chrystusa, ściśle określona misja połączona z odpowiednim upoważnieniem (władzą) od Chrystusa oraz odpowiedzialność za wspólnotę Kościoła, wynikające ze znamienia sakramentalnego, dają podstawę do odpowiedniego sposobu życia i równocześnie domagają się go od osób wyświęconych, szczególnie od kapłanów (prezbiterów i biskupów). Jednak pojedyncze osoby i grupy osób kontestujące stan rzeczy istniejący w Kościele po soborze domagają się wolności w trzech obszarach: w wykonywaniu zawodu świeckiego, w zaangażowaniu społecznym i politycznym, w zakresie wyboru między celibatem i małżeństwem⁴⁹⁹.

Kryterium oceny takich żądań, i równocześnie zasadą odpowiedzi na nie, jest sam Chrystus, a konkretniej stan Jego życia. Tajemnica wcielenia jest tu więc głównym kryterium. Kapłani uczestniczą w Jego kapłaństwie służebnym i w Jego konsekracji kapłańskiej. Ten szczególny stan życia nie izoluje kapłana od świeckich, ponieważ on przekazuje im świętość Boga i jest znakiem Jego ciągłej i aktywnej obecności pośród nich⁵⁰⁰.

Stan życia objawiony w Ewangelii możemy odnaleźć w wezwaniach Jezusa Chrystusa do naśladowania Go. On chce bowiem, aby Jego uczniowie całkowicie zjednoczyli się z Nim przez zupełny dar z siebie. Święty Piotr zauważa: „Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą, cóż więc otrzymamy?” (Mt 19, 27)⁵⁰¹.

⁴⁹⁹ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 231–234n.

⁵⁰⁰ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 234n.

⁵⁰¹ W komentarzu do tego miejsca Mounce zwraca uwagę na władzę sądenia, która niewątpliwie wyraża jedność uczniów z mistrzem (R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 185). Zob. J. D. Szczurek, *Teologia... Podstawy biblijne...*, dz. cyt., s. 95. Komentarz Paciorka na temat porzucenia wszystkiego, zob. przyp. 645.

Chrystus, nasz Mistrz, wzywa do opuszczenia wszystkiego (Mk 10, 29; Łk 18, 29; 14, 26; Mt 19, 12)⁵⁰²: potrójne wyrzeczenie ma polegać na rezygnacji z rodziny i małżeństwa, dóbr doczesnych i zawodu świeckiego. Właśnie to jest warunkiem przekazania władzy. Dialog Jezusa z Piotrem i pozostałymi uczniami wskazuje na ścisły związek między posługą kapłańską (pasterską) a stanem polegającym na porzuceniu wszelkich elementów ziemskiego życia, by zjednoczyć się ze swoim Mistrzem. Ewangelista Łukasz pokazuje, że Chrystus przekazuje najwyższą władzę Dwunastu właśnie dlatego, że wytrwali przy Nim w czasie próby (Łk 22, 28–30). Całkowita przynależność do Pana zakłada ich przyłączenie do Jego odkupieńczej ofiary.

To wezwanie do wyrzeczenia, jak zauważa Galot, jest skierowane nie tylko do Dwunastu, lecz także do innych uczniów – według świadectwa Łukaszowego pewna grupa osób (głównie kobiet) stale chodziła za Jezusem (Łk 8, 2–3). Fakt ten wskazuje na początek rozwoju dwojakiego stanu życia: jeden, związany z wymogami wynikającymi ze stanu życia kapłańskiego, i drugi, dający początek życiu konsekrowanemu (dziewice, pustelnicy, eremici i cenobici). Galot podkreśla też brak jakichkolwiek szczegółowych warunków wymaganych do kapłaństwa przez Chrystusa, który jedynie ogranicza się do zasady, by pozostawić wszystko. Dlatego później Kościół różnie traktował tę regułę, zawsze jednak szukał coraz głębszego i wiernego jej zrozumienia, a także zastosowania. Na szczególnie podkreślenie zasługuje jego spostrzeżenie, że nie wszystkie konsekwencje tej Chrystusowej zasady są bezpośrednio oczywiste. Sposób jej realizacji rozwija się na przestrzeni wieków. Dlatego nie mają racji ci,

⁵⁰² Mounce nie rozważa, jak szeroki jest zakres oczekiwanego wyrzeczenia, ale koncentruje się na nauce Jezusa o rezygnacji z małżeństwa. Paciorek podkreśla motywację takiej rezygnacji, stwierdzając, że „dokonuje się w tym celu, aby można było w sposób niepodzielny i z całych sił pracować dla królestwa Bożego i jego sprawiedliwości (por. Mt 6, 33)” (A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 256 [Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2]).

ktorzy twierdzą, że wspomniane wymogi życia kapłańskiego są konsekwencją zmieniającego się stanu świadomości społecznej. Wręcz przeciwnie, „są one przejawem coraz wyrazistszej percepcji pierwotnego wymogu Ewangelii, który w Kościele nigdy nie może się zagubić, ani przyblednąć”⁵⁰³, przez co oczywiście Kościół oddziałuje na świadomość społeczną.

Na rozumienie ewangelicznego wymogu życia kapłańskiego duży wpływ ma stan życia monastycznego. Pozwolił on lepiej zrozumieć wartość tych trzech wyrzeczeń, ale nie oznacza wezwania do naśladowania takiego życia przez apostołów, choć niewątpliwie miał znaczący wpływ na lepsze zrozumienie ewangelicznych wymogów przez tych, którzy zostali wezwani przez Chrystusa do pójścia za Nim. Nie należy więc wykluczać z życia kapłańskiego elementów życia monastycznego⁵⁰⁴.

2. Zawód świecki

Problem pracy zawodowej prezbiterów powstał w związku z ruchem księży-robotników⁵⁰⁵. Tymczasem Jezus Chrystus wezwał swoich uczniów do porzucenia swego zawodu: „Lecz Jezus rzekł do Szymona: «Nie bój się, odtąd ludzi będziesz łowił»” (Łk 5, 10). Przygotowaniem do „nowego zawodu” było więc towarzyszenie Mistrzowi: „I przyciągnąwszy łodzie do brzegu, zostawili wszystko i poszli za Nim” (Łk 5, 11).

Inny przykład to Paweł z Tarsu, który wyrabiał namioty, aby w niektórych sytuacjach nie być ciężarem dla wspólnoty. To jednak

⁵⁰³ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 235–237. „Lo sviluppo [...] è l'esspressione di una percezione sempre più lucida della primordiale esigenza del Vangelo, che nella Chiesa non può mai perdersi né oscurarsi” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 237 [tłum. własne]).

⁵⁰⁴ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 238.

⁵⁰⁵ Zarys problematyki soborowej związanej z księżmi-robotnikami – por. J. D. Szczurek, *Dekret o postudze...*, dz. cyt., s. 528–530. Literatura z okresu soborowego – por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 239, przyp. 13.

nie było regułą dla wszystkich: „Czy tylko mnie samemu i Barnabie nie wolno nie zarobkować?” (1 Kor 9, 6).

W komentarzu do tego miejsca Soards słusznie zauważa, że Paweł pragnie dać Koryntianom przykład własnej bezinteresowności, aby ich zachęcić do większej troski o innych niż o egzekwowanie własnych praw⁵⁰⁶.

Zresztą, jak przypomina Galot, sam Chrystus porzucił wykonywany przez siebie zawód rzemieślnika, gdy w wieku około trzydziestu lat rozpoczął działalność publiczną. Porzucenie go nie było wyrazem braku szacunku dla wykonywanej pracy, lecz wynikiem pragnienia całkowitego oddania się na służbę publiczną, dla zbawienia tych, do których został posłany (por. Mt 13, 54n).

Pomijając przeróżne wydarzenia historyczne, trzeba zauważyć, podobnie jak Galot, że Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium* dopuszcza zajmowanie się sprawami świeckimi, ale tylko w wyjątkowych sytuacjach: „Choć bowiem członkowie stanu kapłańskiego mogą czasem zajmować się sprawami świeckimi, wykonując nawet świeckie zawody, to z tytułu swego wyjątkowego powołania w sposób szczególny i niejako zawodowo przeznaczeni są do służby świętej”⁵⁰⁷.

Okoliczności, w których kapłan może pracować zawodowo, to (1) konieczność utrzymania samego siebie; (2) konieczność niesienia pomocy materialnej ludziom ze środowiska; (3) możliwość głoszenia ewangelii robotnikom fabryk (praca zawodowa nie jest jednak normalnym sposobem funkcjonowania prezbiterów, ale twórcza praca intelektualna może być normalnym sposobem ewangelizacji, np. nauczanie przedmiotów świeckich może być związane z chrześcijańską formacją młodzieży); (4) prestiż zawodu świeckiego nie może być zasadą dla podejmowania pracy w takim zawodzie⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ M. L. Soards, *1 Corinthians*, Peabody: Hendrickson Publishers–Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 2, s. 184 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 7).

⁵⁰⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 31b.

⁵⁰⁸ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 239–244.

3. Wyrzeczenie się zaangażowania politycznego

Odrzucenie zaangażowania politycznego, zdaniem Galota, jest cechą charakterystyczną dla misji Chrystusa oraz Jego kapłaństwa. On sam określał siebie Synem człowieczym, podczas gdy inni nazywali go Synem Dawida. Miało to wydźwięk polityczny.

Jezus unikał angażowania się w bieżącą politykę, o czym świadczy sprawa podatków: „On ich zapytał: «Czyj jest ten obraz i napis?» Odpowiedzieli: «Cezara». Wówczas rzekł do nich: «Oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga»” (Mt 22, 21).

Mounce zauważa, że na monecie Tyberiusza był wizerunek rządzącego i napis obraźliwy dla wyznawcy monoteizmu, dlatego Jezus kazał oddać ją cesarowi. W kwestii stosunku do Boga Mounce podziela zaś przekonanie, że pytający o podatki mają większe zobowiązania wobec Boga niż wobec cesarza, który z Bożego dopustu nimi rządzi⁵⁰⁹. Paciorek zwraca uwagę na rozróżnienie dwóch właścicieli: cesarza i Boga. Własnością cesarza jest moneta, a Boga – sam człowiek. Potwierdzeniem własności cesarza jest jego wizerunek i napis na monecie, a potwierdzeniem własności Boga – Jego obraz i podobieństwo w człowieku. Zdaniem Paciorka zasada nakazująca oddanie każdemu jego własności relatywizuje obowiązki polityczne. W przypadku konfliktu zobowiązań jest oczywiste, że posłuszeństwo należy się Bogu, ponieważ jest ponad cesarzem⁵¹⁰.

Podobnie Jezus wypowiedział się w związku z pytaniem o polityczną odnowę Izraela: „Zapytywali Go zebrani: «Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?». Odpowiedział im: «Nie wazsa to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą»” (Dz 1, 6n).

⁵⁰⁹ R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 208.

⁵¹⁰ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 363.

Istnieje pokusa, by księża angażowali się w sprawy polityczne swej społeczności. Synod biskupów w 1971 roku dał następujące wskazania: kapłani mają wspierać świeckich we właściwym kształtowaniu ich sumień, kapłan ma jednak prawo opowiedzieć się za konkretną opcją polityczną, jak każdy obywatel, ale nie może jej utożsamiać z Ewangelią i powinien zachować dystans wobec jakiegokolwiek zaangażowania politycznego. Chodzi przede wszystkim o sprawowanie funkcji politycznych i udział w walce politycznej. Synod wyklucza takie zaangażowanie prezbiterów⁵¹¹.

D. Celibat

Zagadnienie celibatu to jeden z nielicznych tematów, które budzą tak żywe dyskusje nie tylko wśród teologów, lecz także publicystów i wiernych. Przedmiotem dyskusji najczęściej jest kontestacja celibatu. Motywami krytyki dotychczasowej praktyki celibatu zwykle są: otwartość na świat przeciwna ideałowi celibatu; potrzeba pogodnego rozwoju osobowości kapłana; dowartościowanie życia małżeńskiego; powołanie żonatych uczniów na apostołów, czego wyrazem miałby być fakt zbudowania Kościoła na Piotrze, a nie na Janie (argument kardynała Suenensa) – nie zawsze powołanie do kapłaństwa idzie w parze z charyzmatem celibatu; brak kapłanów, niewierność zobowiązaniu celibatu. Żaden z tych motywów nie jest jednak wystarczający⁵¹².

⁵¹¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 244–246.

⁵¹² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 246–248. Wykaz literatury na temat celibatu z okresu bezpośrednio po soborze – por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 246, przyp. 18.

1. Podstawy teologiczne

Ostatecznym punktem odniesienia w tego typu dyskusjach musi pozostać przykład Chrystusa. Jego kapłaństwo jest związane z celibatem i nie ulega wątpliwości, że należy on do tajemnicy Wcielenia. To nie oznacza jednak, że Syn Boży nie mógł się ożenić, przecież był do nas podobny we wszystkim oprócz grzechu (por. Hbr 4, 15). Mógł więc zostawić wzór świętego małżeństwa. Postanowił jednak dać przykład życia w celibacie, dlatego Galot wyraźnie stwierdza, że „Wcielenie samo przez się nie wiąże się z absolutnym wymogiem celibatu”⁵¹³.

Jednak w kontekście Bożego planu zbawienia, zdaniem Galota, łatwo zauważyć, że celibat Chrystusa jest odpowiedni w stosunku do Jego misji. Ta odpowiedniość polega na tym, że Chrystus zapoczątkował przekazywanie nowego życia poprzez duchowe rodzenie i w związku z tym wypadalo, by powstrzymał się od jego biologicznego przekazywania. Płodność i potomstwo odtąd realizowane są w porządku łaski.

Poza tym Wcielenie jest objawieniem bliskości Boga w stosunku do człowieka i wyraża Jego miłość jednakową dla wszystkich. Gdyby Syn Boży wcielony przez związek małżeński związał się z konkretną kobietą i miał własne dzieci, byłby zobowiązany troszczyć się przede wszystkim o własną rodzinę i nie mógłby takiej miłości okazywać wszystkim. O takiej właśnie miłości świadczy epizod z kobietą, która uznała szczęście Matki Chrystusa. Jego odpowiedź, jak podkreśla

⁵¹³ „Per se stessa l’Incarnazione non comporta alcuna esigenza assoluta del celibato” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 249). Cel Wcielenia polegał na ofiarowaniu własnego życia, dlatego można uznać, że dobrowolny wybór celibatu przez Chrystusa wynikał właśnie z tego zamierzenia. Wcielenie nie było „dla samego” Wcielenia, ale dla zbawienia świata, i to przez śmierć krzyżową, dlatego wybór celibatu wpisuje się harmonijnie w całość zbawczego planu Bożego, podjętego i realizowanego w pełnej wolności Syna Bożego. Dlatego z perspektywy soteriologicznej celibat można uznać za element natury nowego kapłaństwa.

Galot, wyjaśnia, że takie szczęście staje się udziałem wszystkich (por. Łk 11, 27–28)⁵¹⁴.

Dzięki celibatowi Chrystus mógł się stać wszystkim dla wszystkich, w czym stał się wzorem dla Pawła (por. 1 Kor 9, 22). W swoim posługiwaniu był więc wolny od jakiegokolwiek partykularyzmu rodzinnego czy narodowego. Na słowa „Oto Twoja Matka” zareagował, wskazując, że wszyscy, którzy Go słuchają, są dla Niego jak matka, bracia czy kuzyni (por. Mk 3, 31–35). W Jego wyborze nie było żadnego lekceważenia małżeństwa. Gdyby było inaczej, to nie poszedłby na wesele do Kany Galilejskiej i nie dokonałby tam swego pierwszego znaku (por. J 2, 1–11). Całe swe życie ukryte spędził w rodzinie, w której był posłuszny swoim rodzicom (Łk 2, 51). Jezus nie unikał kontaktu z ludźmi ani się od nich nie dystansował, nawet od celników i grzeszników, wręcz przeciwnie – przyjmował zaproszenia na uczyty (por. np. Łk 19, 7), przez co pozwalał im odczuwać swą bliskość. Jego celibat nie był więc wyrazem sprzeciwu wobec czegokolwiek, ale wyrazem otwartości na życie i kontakty z ludźmi.

Zdaniem Galota istnieją dwa motywy postawy otwartej miłości do wszystkich: misja duchowego ojcostwa i otwartość na wszystkich ludzi jednakowo (bez wyróżniania żony i dzieci spośród innych bliźnich). Taka postawa nie jest zarezerwowana tylko dla Chrystusa. Każdy, kto uczestniczy w Jego kapłaństwie, realizuje duchowe ojcostwo i naśladuje uniwersalizm miłości swego Mistrza⁵¹⁵.

W odniesieniu do uzasadnienia celibatu warto zauważyć, że Chrystus pochwalił beżzenność po przypomnieniu nauki o nierozdzielności małżeństwa. Zdaniem Galota jest to jeden z najmocniejszych argumentów teologicznych, ponieważ sam Chrystus wyjaśnia sens celibatu w następujący sposób: „Rzekli Mu uczniowie: «Jeśli tak ma się sprawa człowieka z żoną, to nie warto się żenić». Lecz On im odpowiedział: «Nie wszyscy to pojmują, lecz tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdatni do małżeństwa, którzy z łona matki

⁵¹⁴ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 249.

⁵¹⁵ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 250n.

takimi się urodzili; i są niezdatni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzenni (εὐνοῦχοι), którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje!» (Mt 19, 10–12). Paciorek rozważa dwie interpretacje stwierdzenia „Nie wszyscy to pojmują”. Jedna skupia się na tym, że istnieją tacy, którzy dla królestwa Bożego „po uzasadnionym oddaleniu żony pozostają bezzenni”; druga – ujawnia się w stwierdzeniu, że nauka o małżeństwie jest dla wszystkich, a o beźżeństwie tylko dla tych, którzy dzięki łasce Bożej mogą pojąć jego znaczenie dla królestwa Bożego⁵¹⁶.

Mounce zwraca uwagę na problem, że stwierdzenie „nie warto się żenić” wyraża postawę perfekcjonistyczną i ascetyczną, wykluczającą mniejsze dobro, gdy nie można osiągnąć większego. Jego zdaniem w odpowiedzi Jezusa Bóg jawi się jako przychylny opinii uczniów, co zdaje się sprzeciwiać Bożym zamiarom wyrażonym w związku ze stworzeniem człowieka (Rdz 1, 28)⁵¹⁷. W konkluzji komentarza do cytowanej Mateuszowej perykopy stwierdza jednak, że właśnie zdolność pojmowania motywacji wskazanej przez Jezusa jest cechą wyróżniającą prawdziwego ucznia, który – posłuszny Bogu – wybiera to, co w Jego zamyśle jest lepsze dla człowieka⁵¹⁸.

Sam Galot daje stosunkowo obszerny komentarz do cytowanego wyżej tekstu Mateuszowego i przyznaje, że według zdecydowanej

⁵¹⁶ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 255.

⁵¹⁷ R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 181, 182.

⁵¹⁸ R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 182. W kwestii beżżenności Mounce przypomina, że oprócz przypadków wrodzonej niezdolności do małżeństwa były też praktyki pozbawiania tej zdolności z motywów pozareligijnych lub religijnych. Przykładem takiego motywowanego religijnie przypadku są kapłani niektórych kultów w rejonie Morza Śródziemnego, którzy poświęcając się dla bóstwa-matki, dokonywali otrzebienia, czyli emaskulacji (R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 181n). Przypomina także, że na podstawie Pwt 23, 1 eunuchowie byli wykluczeni ze zgromadzenia Pańskiego. Również zwierzęta z taką skazą nie mogły być składane w ofierze (Kpł 22, 24). Dobrowolny celibat był rzadki w kulturze żydowskiej, z wyjątkiem judaizmu esseńskiego (R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 186).

większości egzegetów dotyczy on celibatu i dobrowolnego wyrzeczenia się małżeństwa. Według niego jest to pochwała tych, którzy dobrowolnie wybrali bycie eunuchami. Została ona wypowiedziana przez Jezusa przy okazji nauki o małżeństwie albo przy innej, która sprowokowała okrzyk zniechęcenia ze strony uczniów („Nie warto się żenić”). Ponadto Galot polemizuje z inną interpretacją, zaproponowaną przez Jacques’a Duponta. Według niego w komentowanym tekście chodzi o mężczyzn, którzy oddalili żony i postanowili nie brać innych, zachowując wierność małżeńską. Jednak zdaniem Galota nie jest to przekonujący argument, ponieważ Jezus mówi o eunuchach stałych, a eunuch dobrowolny to ktoś inny niż człowiek związany wcześniej węzłem małżeńskim. Mówiąc o dobrowolnych eunuchach, z okrzyku „Nie warto się żenić”, Jezus uczynił zasadę, która usprawiedliwia bardziej szlachetną postawę ze względu na „królestwo niebieskie”. Zatem wypowiedź o eunuchach wykracza poza krąg małżeństwa, idąc w kierunku doskonalszego królestwa⁵¹⁹.

W poszukiwaniu głębszego znaczenia tej wypowiedzi Galot zadaje sobie pytanie, dlaczego Jezus użył tak pejoratywnego terminu. Czy chodziło tylko o życzliwość wobec pogardzanych? Użycie terminu „eunuch” (εὐνοῦχος) jest wyzwaniem dla egzegezy, bo oznacza człowieka pogardzanego, wykluczonego z ludu Izraela (Pwt 23, 2). Jednak Izajasz, jak zauważa Galot, jest bardziej przyjazny eunuchom (Iz 56, 3)⁵²⁰, a według Księgi Mądrości eunuch może

⁵¹⁹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 253n.

⁵²⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 254. Podobnie sądzi Goldingay, który zauważa, że jest to wezwanie do większej otwartości wspólnoty wierzących i do podjęcia ryzyka przyjęcia takich ludzi, gdy wykazują szczerą pragnienie zbliżenia się do Boga – por. J. Goldingay, *Isaiah*, Peabody: Hendrickson Publishers–Carlise: Paternoster Press 2005, s. 316 (New International Biblical Commentary. Old Testament Series, 13). Watts zauważa zaś, że eunuchowie (i obcokrajowcy) symbolizują tych wszystkich pobożnych ludzi, którzy byli trzymani na dystans od Świątyni. Jest to zapowiedź czasów, w których wszyscy ludzie będą włączeni do oddawania czci Bogu, por. J. D. W. Watts, *Isaiah 34–66*, Waco (TX): Word Book 1987 (Word Biblical Commentary, 25), *ad locum* (Iz 56, 3).

być błogosławionym (Mdr 3, 14). Dla Żydów było nie do pomyślenia, aby ktoś sam mógł zostać eunuchem, ponieważ na podstawie opisu stworzenia mężczyzny i kobiety obowiązkiem religijnym człowieka było założenie rodziny i wychowanie dzieci⁵²¹. Według Talmudu Babilońskiego celibatariusz nie jest w pełni człowiekiem. Sam Jezus nie pogardza ani płciowością, ani małżeństwem, ale wskazuje na ofiarę związaną z celibatem właśnie poprzez świadome użycie pogardliwego terminu „eunuch”. Prawdopodobnie, jak przypuszcza Galot, przeciwnicy Jezusa określali tak Jego uczniów, czyniąc im wyrzuty – w sposób nad wyraz obelżywy i pogardliwy – z powodu rezygnacji z małżeństwa. Jezus, nawiązując do takiej sytuacji, pokazuje dystans między Jego królestwem a mentalnością żydowską. Galot podsumowuje to zagadnienie i zauważa, że dobrowolny celibat nie odwołuje się do negatywnych zachowań wobec kobiet ani w stosunku do płciowości. Wręcz przeciwnie, z kontekstu wypowiedzi dotyczącej nierozzerwalności małżeństwa wynika, że potrzebna jest solidarność w zmaganiach o wytrwanie w wierności, zarówno celibatariuszy w stosunku do małżonków, jak i małżonków w stosunku do celibatariuszy. Wybór bezżenności nie oznacza bowiem pomniejszania małżeństwa i, analogicznie, wybór małżeństwa, nie oznacza odrzucania bezżenności⁵²².

2. Związek z kapłaństwem służebnym

Zagadnienie związku bezżenności z kapłaństwem wynikającym ze święceń wymaga głębszej analizy, gdyż Jezus nie wskazał go wprost. Odpowiedź na zawarł jednak w wyrażeniu „dla królestwa”. Celibat, jako szczególnie odpowiedni dla tych, którzy angażują się dla królestwa, ma wymiar eschatologiczny. Oznacza to, że w odnowionym świecie nie ma związków małżeńskich: „Przy zmartwychwstaniu bowiem nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą

⁵²¹ Por. s. 185, przyp. 518.

⁵²² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 254–256.

jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30; por Mk 12, 25; Łk 20, 35). Celibat już w tym świecie inauguruje stan podobny do anielskiego w życiu konkretnej osoby. Jego wymiar mistyczny polega na przywiązaniu do Boga, a nie tylko na służbie bliźnim.

Związek celibatu z kapłaństwem najwyraźniej widać jednak w słowach Chrystusa przekazanych przez Łukasza: „On im odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam wam: Nikt nie opuszcza domu albo żony, braci, rodziców albo dzieci dla królestwa Bożego, żeby nie otrzymał daleko więcej w tym czasie, a w wieku przyszłym – życia wiecznego»” (Łk 18, 19). Teksty w wersji Mt 19, 29⁵²³ i Mk 10, 29. 30 nie zawierają słowa „żony”⁵²⁴. Łukasz mówi o „nienawiści” żony – zdaniem Galota oznacza to zdecydowane (*energica decisione*) wyrzeczenie się małżeństwa z miłości do Chrystusa⁵²⁵. Nie chodzi tu zatem o porzucenie żony (ani dzieci), ponieważ – jak z naciskiem podkreśla to Galot – Jezus nigdy tego nie wymagał, a wręcz głosił wierność małżeńską⁵²⁶.

Istnienie omawianego związku nie jest oczywiste, nawet po jego objawieniu. Dlatego potrzebny jest dar rozumienia go jako wymogu dla powołanych do kapłaństwa. Celibat jest bowiem darem od Ojca. Pojmują to „tylko ci, którym to jest dane. Bo są niezdadni do małżeństwa, którzy z łona matki takimi się urodzili; i są niezdadni do małżeństwa, których ludzie takimi uczynili; a są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni. Kto może pojąć, niech pojmuje! (χωρείτω)»” (Mt 19, 12)⁵²⁷. W komentarzu do

⁵²³ Mounce nie komentuje tego faktu, por. R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 185.

⁵²⁴ Paciorek przypuszcza, że w doświadczeniu Mateusza nowo nawróceni zrywali więzy ze swoimi rodzinami i środowiskiem, ale działalność misyjną podejmowali jako małżonkowie (A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 277).

⁵²⁵ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 258.

⁵²⁶ „[Questo] sembrava [...] poco compatibile con quanto Gesù aveva dichiarato sulla fedeltà nel matrimonio” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 258, przyp. 30).

⁵²⁷ Zobacz wyżej komentarz do Mt 19, 10–12, s. 149. Χωρείτω od χωρέω oznacza „iść, wychodzić, odchodzić, przesuwac się, dochodzić; posuwac się, robić postępy, rozwijać się; mieć miejsce, mieścić w sobie, zawierać, obejmować; pojmować, rozumieć” (R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 5410).

tej perykopy o dobrowolnej bezżenności (Mt 19, 10–12) Paciorek przytacza interpretację św. Hieronima, który dwa pierwsze rodzaje bezżenności nazywa cielesnymi, a trzeci – duchowym. Polega on na dobrowolnym pozostaniu bezżennym ze względu na Chrystusa. Ci, którzy taką bezżenność wybierają, mogą spodziewać się od Niego nagrody, ponieważ jest to stan, którego utrzymanie wymaga wysiłku, silnej woli, a nie każdy jest w stanie temu podołać⁵²⁸.

Czasownik *χωρέω* użyty w tym kontekście wskazuje, że chodzi nie tylko o intelektualne zrozumienie, lecz także praktyczne przyjęcie – jako zobowiązanie i życie z nim zgodne, a także o stworzenie przestrzeni w swoim życiu na realizację tej idei⁵²⁹.

Celibat może przybierać formę dziewictwa, o którym wspomina również Paweł, podkreślając jego szczególne znaczenie. Przypomina o wartości dziewictwa i o tym, że każdy otrzymuje właściwy mu charyzmat: „Czyż nie wolno nam brać z sobą niewiasty-siostry (*ἀδελφὴν γυναικα*), podobnie jak to czynią pozostali apostołowie oraz bracia Pańscy i Kefas?” (1 Kor 9, 5). W komentarzu do wyrażenia „niewiasta-siostra” Soards zauważa, że dosłownie chodzi tu o „siostrę jako żonę” (*sister as wife*), co jego zdaniem pozwala uniknąć niepotrzebnych nieporozumień. Z Pawłowego opisu przyjętej wówczas praktyki zdaje się wynikać, że żony podróżujących apostołów również otrzymywały gościnność we wspólnotach, które oni odwiedzali i w których posługiwali⁵³⁰.

Jednak Galot przyjmuje inną interpretację, opartą na przekonaniu, że apostołowie żyli w celibacie. Polemizuje z opinią, że „niewiasta-siostra” oznacza „żonę wierzącą”. Paweł nie był jednak żonaty

⁵²⁸ A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 257; por. Hieronimus, *Commentatorium in Matthaenum libri quatuor*, n. III, 19. 12, [w:] *Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum*, t. 77, Turnholiti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1959.

⁵²⁹ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 259.

⁵³⁰ M. L. Soards, *1 Corinthians...*, dz. cyt., s. 183n. Autor nie porusza w tym kontekście kwestii celibatu. Jego komentarz oparty jest na *New Interational Version* (1984) Pisma Świętego, w którym tłumaczenie angielskie ma następującą postać: „to take a believing wife along with us” („brać z sobą wierzącą żonę”).

i sugerował, by inni pozostali takimi jak on (1 Kor 7, 7). Gdyby nie miał możliwości mieć ze sobą żony, to wówczas nie miałoby sensu jego pytanie: „Czyż nie wolno nam brać ze sobą niewiasty-siostry [...]?” (1 Kor 9, 5). Galot pyta więc: Czyżby o chrześcijańskiej żonie mówiło się, że jest „żoną-siostrą”? Jego zdaniem wyrażenie „niewiasta-siostra” wydaje się wskazywać na kobietę, która jest przy boku apostoła nie jako żona, ale jako siostra, która pomaga mu w sprawach domowych. Jeśli więc Piotr i inni apostołowie, zauważa Galot, mieli w towarzystwie „niewiasty-siostry”, to znaczy, że jednak żyli w celibacie. W ten sposób żyli zgodnie z Ewangelią, według której grupa kobiet wspierała materialnie uczniów Chrystusa (por. Łk 8, 1–3). Paweł nawiązuje więc do tego faktu, sugerując, że on też miałby do tego prawo⁵³¹.

Towarzystwo „niewiasty-siostry” mogło być też niejednoznaczne, gdy we wspólnocie pojawiała się sytuacja analogiczna do tej, w której znajdowali się apostołowie. Dlatego Paweł wyjaśnia: „Jeżeli ktoś jednak uważa, że nieuczciwość dopełnia wobec swej dziewicy, jako że przeszły już jej lata i jest przekonany, że tak powinien postąpić, niech czyni, co chce: nie grzeszy; niech się pobiorą! Lecz jeśli ktoś, bez jakiegokolwiek przymusu, w pełni panując nad swoją wolą, postanowił sobie mocno w sercu zachować nietkniętą swoją dziewicę, dobrze czyni. Tak więc dobrze czyni, kto poślubia swoją dziewicę, a jeszcze lepiej ten, kto jej nie poślubia” (1 Kor 7, 36–38). Chodzi więc o sytuację, w której ktoś poświęcił się dla Chrystusa, ale po pewnym czasie odkrył zainteresowanie małżeństwem. Ślub prowadziłby daną osobę do wewnętrznej rozterki (1 Kor 7, 34a), dlatego

⁵³¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 260. Taką interpretację wyrażenia „niewiasta-siostra” Galot opiera na przekazach pisarzy starożytnych, wśród których pierwszym jest Tertulian (*De monogamia*, 8, [w:] Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum lectionibus, variorumque commentariis*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, kol. 940A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 2). Inni to Klemens Aleksandryjski, Hieronim, Augustyn, ale Galot nie wskazuje ich konkretnych tekstów.

Paweł radzi, by jednak pozostać przy pierwotnej decyzji, a więc przy celibacie, bo on jest bardziej odpowiedni dla posługi apostołskiej. Galot zamyka więc tę kwestię stwierdzeniem, że ze względu na zupełne oddanie się „sprawom Pana” (τὰ τοῦ κυρίου, 1 Kor 7, 32. 34) lepiej jest nie być żonatym⁵³².

Taki sposób ujmowania relacji między celibatem a kapłaństwem wskazuje na ich funkcjonalną zależność – celibat zdecydowanie ułatwia wykonywanie funkcji kapłańskich. Jest to doświadczenie Kościoła stale potwierdzone na przestrzeni wieków. Dzięki temu Kościół ma pewność, że tak właśnie jest. Zapewne dlatego Sobór Watykański II uczy, że „doskonała i dozgonna powściągliwość [...] nie należy jednak do istoty kapłaństwa”, ale „z wielu względów *odpowiada* kapłaństwu”⁵³³. „Wielość względów” odnosi się przede wszystkim do uwarunkowań praktycznych, skutecznej realizacji funkcji kapłańskich w zróżnicowanych i zmiennych okolicznościach historycznych oraz egzystencjalnych. Relacja odpowiedniości wystarcza do uzasadnienia wymogu ujmowanego w przepisach prawa celibatu⁵³⁴. Jednak jeśli się uwzględni aspekt ontologiczny sakramentu święceń, tradycyjnie ujmowany w pojęciu znamienia sakramentalnego, to rodzi się pytanie, czy jednak związek celibatu z kapłaństwem ze święceń nie jest mocniejszy, czy nie należy on do natury tego kapłaństwa zgodnie z zasadą *agere sequitur esse*. Twierdzenie soboru, że wymóg celibatu nie wynika z natury kapłaństwa, można rozumieć w ten sposób, że Kościół nie ma jeszcze pewności co do istnienia takiego stosunku. Niewykluczone, że obecny kryzys kapłaństwa pomoże to zmienić, zgodnie zresztą z tym, co zauważył Galot na temat „percepcji pierwotnego wymogu

⁵³² „Per potersi occupare completamente delle «cose del Signore», è preferibile non essere sposati” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 261).

⁵³³ „Perfecta et perpetua [...] continentia [...] multimodam *convenientiam* cum sacerdotio habet” (Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 16ab).

⁵³⁴ Szerszy komentarz do tej kwestii por. J. D. Szczurek, *Dekret o posłudze...*, dz. cyt., s. 531–532.

Ewangelii”⁵³⁵. Uporczywość kryzysu zapewne sprawi, że uda się na nowo dowartościować ewangeliczny radykalizm⁵³⁶.

3. Zarys rozwoju nauki Kościoła o celibacie kapłańskim

Celibat dla królestwa niebieskiego był nowością ewangeliczną, dlatego trzeba było czasu na zrozumienie jego doniosłości. Na początku rozwoju tego procesu rozumienia mamy dwa rozwiązania dotyczące celibatu: jedno wspomniane przez Pawła, polegające na posłudze apostołskiej, dla którego celibat jest odpowiedni; i drugie wskazane w listach pasterskich – funkcje stałe mogą być powierzone „mężowi jednej żony” (1 Tm 3, 2; Tt 1, 5n). Te rozwiązania wyznaczają kierunek rozwoju od sytuacji uprzednio istniejącej i wygodniejszej dla mężczyzny do sytuacji nowej, według nowej zasady, polegającej na całkowitym oddaniu się sprawie Ewangelii. Funkcja prezbitera (starszego) została zainicjowana w oparciu o model żydowski, a więc realizowana przez mężczyzn żonatych. Przy tym należy pamiętać, że funkcja przełożonego wspólnoty wymagała mniejszego zaangażowania niż funkcja wędrownego apostoła wykonywana przez Pawła. Obie sytuacje zainicjowały ewolucję kapłaństwa w dwóch nurtach: jeden był łatwiejszy dla mężczyzn, bo akceptujący ich dotychczasowy stan małżeński, a drugi zupełnie nowy, oparty na zasadzie całkowitego zaangażowania, z ewangelicznym ideałem celibatu. Zdaniem Galota w ten sposób rozwijał się powoli nurt ewangeliczny, a jego rezultaty stawały się coraz bogatsze.

Istnieje teoria, według której ewolucja celibatu została zapoczątkowana dopiero w III wieku przez sakralizację funkcji kapłańskich. Miałyby ona polegać na wykluczeniu seksualności z życia kapłanów

⁵³⁵ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 237; por. cytat w przyp. 499.

⁵³⁶ Więcej na temat rozwoju nauki Kościoła o celibacie kapłańskim w takim kierunku por. J. D. Szczurek, *Stosowność czy niezbywalność celibatu kapłańskiego? Nowe perspektywy zagadnienia*, [w:] *Stosowność celibatu w relacji do kapłaństwa*, red. H. Sławiński, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2012, s. 149–159.

jako nieczystej, co sugerowałoby, że pełnili posługę wobec rzeczy świętych, co mogłoby oznaczać sprawowanie sakramentów. Galot nie akceptuje takiej teorii, ponieważ jego zdaniem od początku (a nie od III wieku) funkcje sakralne i kultyczne były sprawowane przez prezbiterów i biskupów (por. 1 Tm 5, 22; Jk 5, 14). Nie akceptuje jej też dlatego, że pojmowanie seksualności jako nieczystej i jej wykluczenie niewątpliwie wpłynęło na wprowadzenie obowiązku wstrzeźliwości dla diakonów, prezbiterów i biskupów, ale nastąpiło to znacznie później niż w III wieku. Ten obowiązek był motywowany zasadą „święte dla świętych”, a więc kto dotyka rzeczy świętych, powinien być czysty i święty. Na tej podstawie pożycie małżeńskie, nawet w małżeństwie sakramentalnym, było uważane za nieczyste i wykluczające z uczestnictwa w funkcjach kultycznych. Galot zauważa, że widać tu wpływy Starego Testamentu, które z kolei mogą pochodzić od pogan. Słusznie więc konkluduje, że: „Wiązanie rozwoju praktyki celibatu z czystością rytualną, byłoby judaizowaniem Ewangelii. Natomiast istotne jest to, że niezależnie od takiej motywacji rozwija się ewangeliczna idea celibatu i dziewictwa konsekrowanego”⁵³⁷.

Śledzenie rozwoju praktyki i prawa celibatu kapłańskiego wymagałoby dużo czasu oraz wnikliwej analizy historycznej, dlatego warto skupić się na kilku kluczowych faktach, które mają szczególne znaczenie dla zrozumienia tego zagadnienia⁵³⁸.

Tertulian uważa, że celibat to zaślubiny z wiecznością, a pożądliwość nie ma wstępu do raju⁵³⁹. Epifaniusz uzasadnia celibat zaangażowaniem w Bożą sprawę. Jego wizja celibatu zasługuje na szczególne podkreślenie. Wprawdzie uważa on, że celibat kapłański związany jest ze sprawowaniem kultu, jednak seksualności nie

⁵³⁷ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 261–263.

⁵³⁸ Zarys rozwoju opracowany na podstawie: J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 261–267.

⁵³⁹ Tertulian, *Zachęta do czystości [De exhortatione castitatis]* 7, [w:] Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 192n. Por. Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri...*, dz. cyt., t. 2, kol. 930.

przeciwstawia sakralności. Jego zdaniem Kościół uznał, że nie można się rozpraszać inną rzeczą, gdy się chce gorliwie spełniać akty kultu Bożego, i dodaje: „Z powodu obowiązków związanych z kultem i posługą, niekiedy niespodziewanymi, wypada, aby ksiądz, diakon, biskup, byli zawsze do dyspozycji Boga”⁵⁴⁰. W tym stwierdzeniu Epifaniusza o rozpraszaniu się Galot dostrzega nawiązanie do Pawłowych wskazań dla Koryntian o unikaniu okazji do rozterek w służbie Bożej (1 Kor 7, 32. 34)⁵⁴¹.

Z kolei Euzebiusz z Cezarei wskazuje za Orygenesem⁵⁴² na duchowe ojcostwo, które jest znacznie płodniejsze niż cielesne⁵⁴³. W literaturze patrystycznej można zauważyć skłonność do bagatelizowania małżeństwa. W istocie nie chodzi o samo małżeństwo, lecz przede wszystkim o dowartościowanie całkowitego oddania się Bogu i poświęcenie się duchowemu rodzicielstwu bez dzielenia serca. Proces rozwoju praktyki celibatu przebiegał od Kościoła „domowego”, dla którego wzorem była rodzina, do wspólnoty znacznie szerszej, dla której trzeba znacznie większego zaangażowania, a w konsekwencji wyrzeczenia się małżeństwa.

Rozwój problematyki celibatu kapłańskiego jest dobrze zilustrowany przez rozwój prawa kościelnego w tej kwestii.

⁵⁴⁰ Epifaniusz z Salaminy, *Panarion* (II 59, 4), [w:] Epifaniusz z Salaminy, *Tou en agiois patros imōn Epifaniou episkopou Kōnstanteias tis Kyprou ta sōzomena panta*, ed. J.-P. Migne, Paris 1863, kol. 1024AB (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 41).

⁵⁴¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 264.

⁵⁴² Eusebiusz z Cezarei, *Homilie do Księgi Kapłańskiej* (6, 6); por. Eusebius Caesariensis, *Eusebii Pamphili Caesarensis episcopi Opera omnia nunc primum in unum collecta accedunt S. Methodii, SS. Alexandri et Petrii Alexandrinorum, Eustahii Antioheni Scripta quae supersunt*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 474 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, Latine Tantum Editae*, 12).

⁵⁴³ Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica* (I, 9) [Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις], [w:] Eusebius Caesariensis, *Eusebiou tou Pamfilou episkopu tis en Palaistinī Kaisareias ta euriskomena panta*, t. 4, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 81 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 22).

Wymóg celibatu po raz pierwszy został wprowadzony na synodzie w Elwirze w 300 roku⁵⁴⁴, a dopiero w XII wieku (na Soborze Laterańskim I w 1123 roku [kanon 21])⁵⁴⁵ uznano święcenia wyższe za przeszkodę do zawarcia małżeństwa. Sobór Trydencki uroczystie potwierdził tę naukę w *Kanonach o sakramencie małżeństwa* (kanon 9): „Gdyby ktoś mówił, że duchowni, przyjąwszy święte święcenia [...], mogą zawrzeć małżeństwo, a zawarte jest ważne [...] i że opinia przeciwna nie jest niczym innym niż potępieniem małżeństwa [...] – niech będzie wyklęty”⁵⁴⁶. Ostateczne, prawne przypieczętowanie wymogu celibatu znajdujemy dopiero w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku (kan. 132 i 1072–1073), według którego małżeństwo jest przeszkodą do sakramentu święceń.

Rozbieżności istniejące między Kościołem wschodnim i zachodnim w praktyce celibatu należy właściwie rozumieć. Zasada celibatu jest respektowana na Wschodzie, ponieważ na synodzie *in Trullo* (łac. „Pod Kopułą” [pałacową w Konstantynopolu], w 692 roku⁵⁴⁷) przyjęto postanowienie, że biskup musi zachować wstrzemięźliwość. Potwierdzono także postanowienie Soboru Nicejskiego (w 325 roku), według którego nie można przyjmować sakramentu małżeństwa po przyjęciu święceń, ponieważ są one przeszkodą dla sakramentu małżeństwa⁵⁴⁸. Kościół wschodni dopuszcza więc duchowieństwo

⁵⁴⁴ *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 118–119.

⁵⁴⁵ *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 2, Kraków: Wydawnictwo WAM 2003, s. 132–134. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 711, 711² (przyp. 2). Sobór Laterański II (1139), kan. 6–7, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 2, s. 144–145.

⁵⁴⁶ „Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos [...] posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse [...] et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium [...]: anathema sit” (*Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 718–719; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1809). Galot nie powołuje się na naukę Soboru Trydenckiego.

⁵⁴⁷ Por. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 550^o.

⁵⁴⁸ Galot wspomina, że w czasie Soboru Nicejskiego I biskup Pafnucjusz z Górnego Egiptu, który żył w celibacie, miał się domagać tego, by nie nakładać na duchownych ciężarów, których nie mogą udźwignąć (por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 265n). Wypowiedź tę uznano jednak za legendarną.

zonate nie dlatego, że uważa to za ideał, ale ze względu na (ograniczone) możliwości przestrzegania celibatu.

Prawo celibatu miało wiele niedoskonałości, szczególnie jeśli chodzi o jego motywowanie. Miało jednak znaczenie wychowawcze, ponieważ wskazywało na wartość celibatu „dla królestwa Bożego”. Prawo mogło jednak temu sprzyjać jedynie wtedy, gdy było wsparte odpowiednią formacją. Dziś wiadomo, że ta formacja niekiedy nie była właściwa, tzn. nie zawsze odpowiednio przygotowywała ludzi do praktykowania właściwych postaw w relacjach międzyludzkich, często kładąc zbyt duży nacisk na samotność. Sobór Watykański II zwrócił na to uwagę i w dekrecie *Presbyterorum ordinis* zalecił prezbiterom: „niech pielęgnyją życie wspólne lub jakiś rodzaj wspólnoty, która wszakże może przybrać wiele form, stosownie do różnych potrzeb osobistych lub duszpasterskich”⁵⁴⁹.

Szczególną uwagę warto zwrócić na potwierdzenie prawa celibatu na synodzie biskupów w 1971 roku, ponieważ w Kościele zachodnim oczekiwano wtedy zmiany prawa w tej kwestii. Synod jednak podtrzymał dotychczasowe zasady, potwierdzając, że praktykę celibatu kapłańskiego należy zachować w całości⁵⁵⁰. Galot dostrzega w tym działanie Ducha Świętego, który był natchnieniem dla podejmujących tę decyzję, wykraczającą poza naturalne tendencje i pozwalającą lepiej rozumieć realizm ewangelicznego ideału kapłaństwa⁵⁵¹.

Prawo celibatu w Kościele zachodnim nie wynika z jakiejś konieczności absolutnej, jak przypomniał to Sobór Watykański II, ale jest dla kapłaństwa odpowiednie. Według Galota taka konieczność nie istniała w Chrystusie, ponieważ Jego kapłaństwo nie wymagało kategorycznie celibatu, był on odpowiedni dla misji, którą Jezus jako Kapłan miał do wypełnienia, nie był jednak konieczny.

⁵⁴⁹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 8c.

⁵⁵⁰ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 266n.

⁵⁵¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 267.

Odpowiedniość celibatu jest oparta na nauce o znamieniu sakramentalnym. Znamię oznacza całkowite oddanie się Bogu, a takie oddanie winno się więc wyrazić na zewnątrz – tym jest właśnie celibat.

Wspomniany synod biskupów w 1971 roku był poświęcony kapłaństwu sakramentalnemu i sprawiedliwości w świecie. Międzynarodowa Komisja Teologiczna przygotowała wówczas dokument *Kapłaństwo służebne*, w którym zapewniono możliwość swobodnego wyboru między celibatem a jego odrzuceniem. Dyskusji na synodzie towarzyszyła ofensywa medialna i w przeddzień głosowania wydawało się, że prawo celibatu zostanie złagodzone. Tymczasem wynik okazał się przeciwny – prawo celibatu zostało wzmocnione. Przeważyły głosy biskupów z tzw. Trzeciego Świata, głównie z Afryki, a argumentami za wzmocnieniem celibatu były: ukazywanie obecności Boga w świecie, znak eschatologiczny, nowe duchowe rodzicielstwo, zaangażowanie w budowę Kościoła.

Mimo argumentów przemawiających za kapłaństwem bez celibatu Galot nie ma wątpliwości, że celibat zapewnia większą wolność i szeroką otwartość niezbędną do pełnego zaangażowania się kapłana dla Kościoła⁵⁵².

⁵⁵² Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 268–271.

IV. Natura posługi kapłańskiej

Różnica między kapłaństwem wspólnym i kapłaństwem służebnym polega na konsekracji, a nie na funkcji czy misji, co zdecydowanie podkreśla Galot. Kapłaństwo przekazywane przez sakrament święceń jest kapłaństwem służebnym, wcześniej nazywanym urzędowym albo hierarchicznym. Dlatego Galot zadaje sobie pytanie, na czym polega cecha wyróżniająca posługę kapłańską⁵⁵³. Odpowiedź uwydatni wspomnianą różnicę w wymiarze zewnętrznym, bardziej praktycznym zarówno w odniesieniu do prezbiterów, jak i biskupów.

Zanim jednak zostanie ono podjęte, trzeba zwrócić uwagę na diakonat jako pierwszy stopień święceń.

A. Diakoniat – „nie dla kapłaństwa”?

Formuła użyta w konstytucji *Lumen gentium*, według której na diakonów „nakłada się ręce «nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi»”⁵⁵⁴, wprawia w zakłopotanie. Jeśli bowiem kapłaństwo urzędowe ma być służebne, to w takim razie diakonat, który ze swej istoty jest „dla posługi”, powinien być fundamentem kapłaństwa służebnego (prezbiteratu i episkopatu), przygotowywać do niego właśnie pod względem służebności oraz je przenikać, kształtując w prezbiterach i biskupach postawę służebną. Ani prezbiter, ani biskup nie przestają być diakonami, czyli sługami Chrystusa i Jego ludu. Wezwanie św. Polikarpa, aby naśladować „Pana, który stał się sługą

⁵⁵³ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 131.

⁵⁵⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 29a.

wszystkich⁵⁵⁵ (por. Mk 9, 35), dotyczy nie tylko diakonów, lecz także wszystkich osób przyjmujących święcenia. To przeciwstawienie „kapłaństwa” i „posługi”, przeniesione z odległej Starożytności, obecnie rodzi pokusę oddzielenia diakonatu od kapłaństwa, a w konsekwencji stwarza niebezpieczeństwo naruszenia jedności sakramentu święceń (*sic!*).

W związku z powyższym toczy się dyskusja na temat natury i miejsca diakonatu w obrębie sakramentu święceń. Jako rozwiązanie tego problemu diakonatu Bartosz Trojanowski proponuje umiejscowić „diakonów w szczególnej pozycji, poza szafarzami świętymi oraz świeckimi, przez analogię do osób konsekrowanych. Diakon to ten, który należy do duchownych, ale realizuje swoje zadania na podstawie kapłaństwa powszechnego⁵⁵⁶. Jednak choć istnieje pewna analogia, to nie jest ona wystarczającą podstawą do stwierdzenia, że diakoni realizują swoje zadania na podstawie kapłaństwa powszechnego. Taka hipoteza byłaby możliwa przy założeniu, że kapłaństwo ze święceń polega tylko na składaniu ofiary eucharystycznej i rozgrzeszaniu, oraz że diakonat nie włącza do hierarchii (choć do duchowieństwa tak), czyli nie daje świętej władzy (ἱεραρχία⁵⁵⁷), co w konsekwencji oznaczałoby wykluczenie diakonów z hierarchii Kościoła, która jest z ustanowienia Bożego⁵⁵⁸. Wątpliwości w tej kwestii mogą utrudniać i opóźniać rozwój teologii diakonatu, a jednocześnie – co może być zaskakujące – rodzą pytania o faktyczną

⁵⁵⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 29a.

⁵⁵⁶ B. Trojanowski, *Teologia sakramentu...*, dz. cyt., s. 118.

⁵⁵⁷ Termin ἱεραρχία (od ἱερά + ἀρχή), jako neologizm, wprowadził do teologii Dionizy Areopagita (Pseudo-) w swoim dziele *O hierarchii niebieskiej*, czyli o aniołach, i potem w dziele *O hierarchii kościelnej*, wzorowanej na klasyfikacji w świecie duchów. Dzieła powstały pod koniec V wieku. Por. Altaner, *Patrologia...*, dz. cyt., s. 648.

⁵⁵⁸ *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1767, 1776; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 8, 18; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 5; *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 771, 874, 1671 (o diakonacie); *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984, kan. 207 § 1; por. B. Trojanowski, *Teologia sakramentu...*, dz. cyt., s. 103n.

różnicę między kapłaństwem wspólnym a służebnym, które, jak podkreślono w odpowiednim fragmencie, różnią się „istotą, a nie stopniem tylko”.

Zaproponowane rozwiązanie „problemu” diakonatu osłabia znaczenie święceń diakonatu i grozi sprowadzeniem go do dawnego subdiakonatu, który przez Sobór Trydencki został jednoznacznie zaliczony do wyższych święceń⁵⁵⁹, jednak decyzją papieża Piusa XII został on „przesunięty” do niższych święceń⁵⁶⁰. Po Soborze Watykańskim II jego funkcje zostały przeniesione do akolitu⁵⁶¹, a akolitat zgodnie z Listem apostolskim *Ministeria quaedam* może być nazywany subdiakonatem⁵⁶². Poza tym katechizmowa synteza teologii diakonatu stwierdza, że sakrament święceń naznacza diakonów „pieczęcią” (charakterem), czyli znamieniem sakramentalnym, a do ich zadań należy m.in. „asystowanie biskupowi i prezbiterom przy celebracji Boskich misterii, szczególnie Eucharystii, jej udzielanie,

⁵⁵⁹ Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów*, rozdz. 2: *O siedmiu święceniach*, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 680–681; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1765.

⁵⁶⁰ W tej konstytucji papież nie wspomina o subdiakonacie, por. Pius XII, *Constitutio apostolica „Sacramentum ordinis” de sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 60 (1948) nr 1–2, s. 5–7. Por. *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 3857–3861; Pius XII, *Konstytucja apostolska „Sacramentum Ordinis” o święceniach diakońskich, kapłańskich i biskupich*, „Wiadomości Diecezjalne” 1948, s. 28–32, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/sacramentum_ordinis_30111947 (8.09.2023); fragmenty: *Breviarium fidei*, red. I. Bokwa, T. Gacia, S. Laskowski, H. Wojtowicz, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 2007, nr 1053–1057. Por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 141.

⁵⁶¹ Więcej na temat subdiakonatu i akolitu po Soborze Watykańskim II – por. J. D. Szczurek, *Sakrament święceń*, [w:] *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2018, s. 466; J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 142, 170n.

⁵⁶² Paweł VI, *List apostolski w formie „Motu Proprio” Ministeria quaedam*, „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1972), s. 531n, 532 (IV), s. 529–534; https://www.liturgista.pl/index.php?page=liturgia_norms&content=document&label=1972-08-15-P-6-MQ&highlight_id=64361 (14.10.2024).

asystowanie przy zawieraniu małżeństwa i błogosławienie go, głoszenie Ewangelii i przepowiadanie, prowadzenie pogrzebu i poświęcanie się różnym posługom miłości⁵⁶³. W innym miejscu *Katechizm* wyjaśnia, że asystując przy obrzędzie zawarcia małżeństwa, diakon, tak jak prezbiter, „przyjmuje zgodę małżonków w imieniu Kościoła i udziela błogosławieństwa Kościoła”. Jego obecność „wyraża w widoczny sposób, że małżeństwo jest rzeczywistością kościelną”⁵⁶⁴. Zatem jego działanie jest dokonywane w imieniu Kościoła, a kapłaństwo wspólne samo z siebie takiego uprawnienia nie daje. Poza tym diakon jest zwyczajnym szafarzem Eucharystii (Komunii Świętej), którym się staje właśnie na mocy sakramentu święceń, zgodnie z tym, co na ten temat mówi ostatni sobór: „Zadaniem diakona, stosownie do tego, co mu wyznaczy kompetentna władza, jest [...] przechowywanie i rozdzielanie Eucharystii”⁵⁶⁵.

Użyta przez sobór starożytna formuła wykluczająca diakonów z kapłaństwa („nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”) przez komentatorów nie jest traktowana z należytą dociekliwością. Autor komentarza do konstytucji *Lumen gentium* opublikowanego w *Teologicznym komentarzu Herdera do Soboru Watykańskiego II* Peter Hünermann zwraca uwagę jedynie na funkcjonalny aspekt tej formuły, podkreślając różnicę, która zachodzi w posługiwaniu diakonów i prezbiterów. Przypomina on, że w sprawozdaniu (*Relatio*) Komisja Teologiczna powołała się na fakt takiego podejścia Kościoła do diakonatu w pierwszych wiekach – diakoni byli wtedy wyświęceni do posługi biskupowi, podczas gdy prezbiterzy stanowili tzw. Boży senat przy nim. Fakt ten był przedmiotem dyskusji Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera, opublikowanej w 1962 roku,

⁵⁶³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1570; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 29; Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 35, pkt 4; Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, 16.

⁵⁶⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1630 (oba cytaty).

⁵⁶⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 29a.

i został użyty przez komisję jako argument⁵⁶⁶. Hünemann zauważa, że na podstawie wspomnianego zróżnicowania funkcji sobór wyznaczył diakonom zadania mieszczące się w trzech obszarach życia Kościoła: „w posłudze liturgii, słowa i miłości”, realizowane w jedności ze swoim biskupem i jego prezbiterium. Zostały one uszczegółowione w dalszej części komentowanego artykułu 29 konstytucji. Jednak w uwadze zawartej w sprawozdaniu (*Relatio*) Komisji Teologicznej do tego artykułu w schemacie konstytucji zadania diakonów są określone jako zadania miłości i zarządzania (*lac.*)⁵⁶⁷. Zdaniem Hünemanna, gdyby tej uwagi nie było, to na podstawie samego wykazu zadań trudno byłoby rozpoznać specyficzny charakter posługi diakonów⁵⁶⁸.

W tym kontekście Hünemann zauważa, że brak służebnego odniesienia biskupów i prezbiterów do ludu Bożego nabiera szczególnego znaczenia w przypadku diakonatu. Właśnie poprzez diakonów staje się widoczny służebny charakter Kościoła zarówno na poziomie każdej pojedynczej wspólnoty wiernych, jak i wszystkich razem. Jednak zdaniem Hünemanna, tak istotny impuls, mający na nowo pobudzić współczesny Kościół do postawy służebnej, jak dotąd nie został w pełni wdrożony lub zrealizowano go w bardzo ograniczonym zakresie⁵⁶⁹.

To spostrzeżenie Hünemanna jest godne uwagi przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jeśli dzięki diakonatowi cały

⁵⁶⁶ *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, hrsg. von K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg: Herder 1962 (Quaestiones Disputatae, 15–16); por. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 260.

⁵⁶⁷ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 260 (cyt. za: P. Hünemann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009, s. 458 [„der Liebe und der Administration”]).

⁵⁶⁸ P. Hünemann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 458.

⁵⁶⁹ P. Hünemann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 458.

Kościół ma objawiać swój charakter służebny, postępując „drogą prawdy tego Pana, który stał się sługą wszystkich”⁵⁷⁰, to tenże diakonat nie może być marginalizowany. Tym bardziej posługi wykonywane przez diakonów nie mogą być przedmiotem powątpiezań, czego wyrazem jest np. pytanie „Co mogą wykonywać diakoni, czego nie mogliby świeccy?”⁵⁷¹. Po drugie, jeśli diakonat jest pierwszym stopniem święceń, prowadzącym do kapłaństwa (w sensie węższym [kultuwno-kapłańskim⁵⁷²], zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego⁵⁷³), to następne są ich dopełnieniem, wskutek czego służebność diakonatu nadaje służebny charakter prezbiteratowi i episkopatowi, tym bardziej że nie można zostać prezbiterem ani biskupem, nie będąc wcześniej diakonem. Liturgicznym wyrazem tej służebności jest umywanie nóg (por. J 13, 1–10) przez biskupa (przedstawicielow) jego prezbiterium lub przez głównego celebransa swoim najbliższym współpracownikom w czasie mszy świętej Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek. Należy z całą mocą podkreślić, że jakiegokolwiek oddzielanie diakonatu od prezbiteratu i episkopatu osłabia służebny charakter kapłaństwa Chrystusowego we wszystkich jego wymiarach. Diakoniat jest szkołą służby na wzór Chrystusa i przez to warunkiem powierzania coraz bardziej odpowiedzialnych funkcji w Kościele, a przede wszystkim możliwości sprawowania Eucharystii i rozgrzeszania. Dlatego wszelkie próby oddzielania diakonatu od pozostałych stopni święceń jawią się

⁵⁷⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 29a.

⁵⁷¹ Por. P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 458.

⁵⁷² „[D]er kultisch-sacerdotale Konzept des Presbyters” (por. P. Hünermann, *Theologischer Kommentar...*, dz. cyt., s. 457).

⁵⁷³ Chodzi o stwierdzenie zawarte w *Kanonach o sakramencie święceń* (kan. 2), które mówi, że w Kościele są święcenia wyższe i niższe, „którymi jakby stopniami zdąża się do kapłaństwa”. *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 684–685 (*Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1772). Kanon 2 w formie anatematyzmu wyraża treść rozdziału 2: „Prawdziwej i katolickiej nauki o sakramentach święceń dla potępienia błędów naszych czasów”. *Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 680–681 (*Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1765).

jako wysoce niebezpieczne dla wiary, a także dla spójności nauki Kościoła o sakramencie święceń.

Tę jedność diakonatu z pozostałymi stopniami święceń zapewnią znamię sakramentalne. Jednak Sobór Watykański II pomija tę kwestię, mówi zaś o znamieniu święceń biskupich („święte znamię tak jest wyciskane”⁵⁷⁴) i święceń prezbiteratu („zostają naznaczeni szczególnym znamieniem”⁵⁷⁵). Znamienny jest fakt, że tę lukę wypełnia (dopiero) *Katechizm Kościoła katolickiego*, powołując się na Polikarpa i Ireneusza⁵⁷⁶. Prawda o znamieniu jest odpowiedzią na pytanie: „Co mogą robić diakoni, czego nie mogliby świeccy?”. Właśnie to, co wynika ze znamienia jako podstawy ontologicznej do działania: świecki katolik może być szafarzem nadzwyczajnym, czasowym, diakon – zwyczajnym, stałym, uprawnionym na mocy otrzymanego na stałe uzdolnienia (*capacitas*)⁵⁷⁷. Jest to nie tylko uzdolnienie do wykonywania czynności wyliczonych w artykule 29 konstytucji *Lumen gentium*, lecz także do przyjęcia święceń prezbiteratu i udziału w hierarchii. Porzucenie nauki o znamieniu w przypadku diakonatu podważyłoby jego sakramentalność. *Katechizm* słusznie więc przypomina tę prawdę o diakonacie, przez co zachowuje integralność katolickiej nauki o sakramencie święceń.

⁵⁷⁴ „[M]anu impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti ita conferri et *sacrum characterem* ita imprimi, ut [...]” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21b). Komentarz do kwestii znamienia sakramentalnego, por. J. D. Szczurek, *Sakrament święceń...*, dz. cyt., s. 488.

⁵⁷⁵ „Presbyteri, unzione Spiritus Sancti, *speciali caractere* signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut [...]” (Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2c).

⁵⁷⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1570. „Ordinis sacramentum eos [diacanos] signat sigillo («character») quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est «diaconus», id est, omnium minister” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 1570). Wspomniane odniesienia do Polikarpa i Ireneusza, por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Rozwój...*, dz. cyt., s. 135.

⁵⁷⁷ Chodzi tu o „zdolność” analogiczną do tej, którą każdy człowieka posiada z natury, a dzięki której *Katechizm Kościoła katolickiego* nazywa każdego człowieka *capax Dei* („otwartym na Boga”) (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 27).

W innym komentarzu do tego artykułu konstytucji o diakonacie na temat stwierdzenia „nie dla kapłaństwa” znajdujemy bardziej lapidarną opinię. Grzegorz Strzelczyk nazywa to przekonanie „enigmatycznym” i wyjaśnia, że jest ono „równie starożytne, jak niewiele w istocie wyjaśniające”. Stąd – jego zdaniem – konstytucja nie wnosi wiele nowych treści na temat tożsamości diakonów, „poza tym, że identyfikuje diakonat jednoznacznie jako pierwszy stopień sakramentu święceń, istniejący z Bożego ustanowienia”⁵⁷⁸. Konstytucja określa także zadania należące do diakonów, którzy – jak przypomina we wstępie artykułu – są na najniższym szczeblu hierarchii. Na szczególną uwagę zasługuje jednak drugi akapit tego artykułu, w którym wyrażona jest woła soboru, by przywrócić diakonat stały. Strzelczyk określa ten tekst jako decydujący, mimo że w kwestii celibatu sobór posłużył się „rozwiązaniem tradycyjnym, funkcjonującym cały czas w Kościołach wschodnich oraz w tradycji łańskiejskiej przed zaniknięciem diakonatu stałego”⁵⁷⁹.

W kwestii starożytnej formuły określającej różnicę między diakonami i prezbiterami („nie dla kapłaństwa”) trzeba zauważyć, że ona odwołuje się do kapłaństwa w znaczeniu węższym, które za Hünermannem można nazwać kulturowo-kapłańskim (*kultisch-sacerdotale*). Konieczność przyjęcia takiego znaczenia terminu „kapłaństwo” wynika stąd, że sama formuła, w której ono występuje, jest starożytna, a więc wyraża ówczesny sposób jego pojmowania.

⁵⁷⁸ G. Strzelczyk, *Lumen gentium*, [w:] *Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. P. Roszak, R. J. Woźniak, Kraków: Wydawnictwo Znak 2023, s. 112, 87–151. W istocie konstytucja soborowa nawiązuje tu do konstytucji apostołskiej *Sacramentum ordinis* papieża Piusa XII, gdzie diakonat jest wymieniony na pierwszym miejscu już tytule: *Constitutio apostolica „Sacramentum ordinis” de sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 40 (1948), s. 5; oraz do *Prawdziwej i katolickiej nauki o sakramencie święceń...* soboru trydenckiego, gdzie diakonat jest jednym ze święceń wyraźnie wzmiankowanych przez księgi Pisma Świętego (*Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 680–681; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1765).

⁵⁷⁹ G. Strzelczyk, *Lumen gentium...*, dz. cyt., s. 113.

Od tamtego czasu upłynęło kilkanaście wieków, w czasie których rozumienie kapłaństwa i sakramentu święceń ewoluowało wraz z rozwojem rozumienia objawienia Bożego jako całości (por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym, 8c) lub też poszczególnych dogmatów wiary.

Na podstawie obecnego stanu świadomości Kościoła w tej kwestii, ukształtowanego przez nauczanie soborów trydenckiego i watykańskiego (II), można precyzyjnie określić obszar, w którym funkcjonuje kapłaństwo służebne.

B. Poszukiwanie cechy wyróżniającej posługi

Ze względu na troistość funkcji związanej z kapłaństwem zwykle się wskazywać jako wyróżniającą jedną z następujących cech: głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów albo pasterskie kierowanie wspólnotą wierzących. Łatwo zauważyć, że wymienione cechy odpowiadają kolejno funkcji prorockiej, kultycznej i kierowniczej. Na czym polega specyfika kapłańskiej posługi, pyta Galot, i co jest fundamentem jedności wszystkich funkcji wykonywanych przez kapłanów⁵⁸⁰. Jednym z bezpośrednich powodów podejmowania takiej kwestii jest stanowisko reformacji kontestującej kapłaństwo tych, którzy nie głoszą słowa Bożego.

Pomocą w znalezieniu odpowiedzi na takie pytanie jest stanowisko Soboru Trydenckiego. W *Prawdziwej i katolickiej nauce o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów* definiuje on kapłaństwo Nowego Testamentu w anatematyzmie jako władzę „konsekrowania i ofiarowania prawdziwego Ciała i Krwi Pana oraz odpuszczania i zatrzymywania grzechów”. W tym samym anatematyzmie sobór stwierdza, że kapłaństwo nie polega tylko na „czytaniu i posłudze głoszenia Ewangelii”, oraz odrzuca naukę,

⁵⁸⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 131.

że „niegłoszący nie są kapłanami”⁵⁸¹. W samym tekście *Prawdziwej nauki* w rozdziale o ustanowieniu kapłaństwa Nowego Testamentu stwierdza: „Pismo Święte pokazuje i tradycja Kościoła katolickiego zawsze uczyła, że zostało ono ustanowione przez tego samego naszego Pana i Zbawiciela, i że apostołom i ich następcom w kapłaństwie została przekazana władza konsekrowania, ofiarowania i szafowania Jego Ciałem i Krwią, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów”⁵⁸². Sobór nie wyklucza więc z kapłaństwa posługi słowa, ale podkreśla, że nie polega ono wyłącznie na niej. Galot wyjaśnia, że celem soboru było przede wszystkim odpowiedzenie na kontestację luteran, a nie wylczanie funkcji kapłańskich ani prezentacja całości nauki Kościoła na temat kapłaństwa⁵⁸³.

Cechą charakterystyczną trydenckiej nauki o kapłaństwie jest określenie posługi przez funkcję ofiarniczą. Nie jest zaskakujące, że sobór definiuje kapłaństwo przez tę funkcję, bo podstawy biblijne najpierw na to wskazują – przede wszystkim poprzez to, że sam Chrystus jest składającym ofiarę i równocześnie ofiarą. Takie stanowisko przyjął Augustyn, stwierdzając, że tam, gdzie jest ofiara, tam jest kapłaństwo⁵⁸⁴. Analogicznie wypowiedział się Tomasz

⁵⁸¹ „Si quis dixent, non esse in novo testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministenum praedicandi evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes anathema sit” (*Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 684; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1771 [23 sesja, 15 lipca 1563]).

⁵⁸² „Hoc autem ab eodem Domino salvatore nostro institutum esse, atque apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi, sacrae litterae ostendunt et catholicae ecclesiae traditio semper docuit” (*Dokumenty soborów powszechnych...*, dz. cyt., t. 4, s. 678–679; *Enchiridion symbolorum...*, dz. cyt., nr 1764).

⁵⁸³ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 133.

⁵⁸⁴ Augustinus Hipponensis, *Confessiones* (X 43, 69), [w:] *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera omnia. Post Lovaniensium theologorum recensione castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis

z Akwinu, podkreślając, że funkcja kapłańska polega przede wszystkim na składaniu ofiary⁵⁸⁵, a Chrystus jest kapłanem, ponieważ ofiarował się Ojcu⁵⁸⁶. Ich autorytet sprawił, że nie tylko późniejsi teologowie, lecz także Urząd Nauczycielski Kościoła w taki sposób uczył o kapłaństwie, właściwie aż do Soboru Watykańskiego II.

Pomimo tego stanu rzeczy już przed soborem podejmowano próby określenia posługi kapłańskiej poprzez relację do Słowa Bożego. Galot przytacza opinie różnych teologów, którzy podzielali taki pogląd. Opierano go na przekonaniu, że kapłaństwo starotestamentalne w czasach Chrystusa realizowane było jako sprawowanie kultu i posługa słowa. Podobną praktykę przejęły pierwsze wspólnoty chrześcijan (por. Dz 6, 3–4). Przykładem wizji kapłaństwa opartej na takim założeniu jest koncepcja Josepha Lécuyera, który próbuje zharmonizować wspomnianą dwoistość funkcji kapłańskich. Jego zdaniem wynika ona z dwoistości prezbiteratu i episkopatu. Ta z kolei miałaby mieć podstawę w podwójnym namaszczeniu kapłańskim Chrystusa: pierwsze przez wcielenie, drugie przez chrzest w Jordanie. W przypadku apostołów święceniami prezbiteratu byłyby dla nich uczta paschalna, a episkopatu – Pięćdziesiątnica. Oznacza to, że prezbiterzy są wyświęceni do składania ofiar, a biskupi do głoszenia Słowa Bożego i dawania świadectwa wiary. Galot odnosi się z rezerwą do takiego wiązania stopni święceń z odrębnymi wydarzeniami zbawczymi⁵⁸⁷.

1861, kol. 808 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 32). Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998, s. 317.

⁵⁸⁵ Thomas de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 22, a. 4, sed c: „in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium”, <https://www.corpusthomaticum.org/sth4016.html> (17.09.2024).

⁵⁸⁶ „Dicit autem sacerdos, quia se obtulit Deo patri” (Thomas de Aquino, *Super Epistolam ad Hebraeos* V, q. 1). Tomasz z Akwinu nawiązuje tu do Ps 110, 4; <https://www.corpusthomaticum.org/che01.html> (17.09.2024).

⁵⁸⁷ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 135n. Por. J. Lécuyer, *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ*, Paris: Les Éditions du Cerf 1957, s. 63, 97, 278–311, 313–338, 408 (Lex Orandi, 24).

Innym przykładem są poglądy Karla Rahnera, według którego kapłaństwo jest kultyczne i profetyczne. W ten sposób również on zakłada dwoistość funkcji kapłańskich. Przekonuje, że kapłański profetyzm wynika z kultu i w pełni go realizuje, co sprawia, że obie funkcje wzajemnie się przenikają i uzupełniają. Jednak w tym dualizmie profetyzm uznaje za „mocniejszy”, ponieważ stawia większe wymagania egzystencjalne, przede wszystkim nowego sposobu życia i podejmowania wyrzeczeń. Zatem kapłan jest heroldem Słowa Bożego wyświęconym dla konkretnej wspólnoty, innymi słowy, jest głosicielem Ewangelii w imieniu Kościoła i z jego posłania⁵⁸⁸.

Definiowanie kapłaństwa przez odniesienie do Słowa Bożego może również świadczyć o otwartości na reformację. Przykładem takiego podejścia jest myśl Daniela Oliviera. Według niego trydencki obraz kapłaństwa przeminął i Kościół katolicki dzięki nauczaniu Soboru Watykańskiego II ma z reformowanymi wspólnotami kościelnymi elementy zbieżne w kontekście nauki o kapłaństwie. Poza tym w epoce silnych mediów właśnie Słowo Boże powinno być właściwym fundamentem posługi kapłańskiej wobec społeczeństwa unikającego *sacrum* na rzecz egzystencjalnego podejścia do własnej rzeczywistości. Galot ma rację w krytycznym nastawieniu do takiej teorii, ponieważ w istocie prowadzi do odrzucenia kapłaństwa służebnego⁵⁸⁹.

Jest jeszcze jeden punkt odniesienia dla definicji kapłaństwa. Wynika on z troistości funkcji kapłańskich i jest nim zarządzanie. Zostało to zasugerowane przez Waltera Kaspera. Podkreśla on funkcję rządzenia jako funkcję kapłańską na podstawie nauki św. Pawła: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia (κυβερνήσεις)

⁵⁸⁸ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 137n. K. Rahner, *Le premier point de départ théologique d'une recherche pour déterminer l'essence du sacerdoce ministériel*, „Concilium. Revue Internationale de Théologie” 1969 nr 43, s. 81.

⁵⁸⁹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 138. Por. D. Olivier, *Les deux visages du prêtre. Les chances d'une crise*, Paris 1971, s. 97, 108–112.

oraz przemawiania rozmaitymi językami” (1 Kor 12, 28). Zdaniem Kaspera charyzmat rządzenia ma za zadanie integrować wszystkie charyzmaty, służy więc przede wszystkim w obronie jedności Kościoła, dlatego odnosi się do posługi o charakterze fundamentalnym, wyróżnionej pośród innych posług w Kościele⁵⁹⁰. Galot nie godzi się z takim pojęciem kapłaństwa, ponieważ jego zdaniem funkcja rządzenia wprawdzie zabezpiecza jedność Kościoła, ale fundamentem tej jedności jest jedna wiara, która wyraża się w celebracji Eucharystii. Stanowisko Kaspera akcentuje socjologiczny aspekt kapłaństwa⁵⁹¹.

Egzegeci dyskutują nad znaczeniem tej listy w porównaniu z analogicznymi w innych tekstach Pawłowych (np. w 1 Kor 12, 8–10). Marion L. Soards w komentarzu do cytowanej listy darów podkreśla ich bogactwo i różnorodność form, czego wymownym przykładem jest dar rządzenia (*gift of administration*). Każdy z tych darów ma charakter charyzmatyczny, co zdaniem Soardsa, jest przeciwieństwem statycznego, rozumianego w sensie posiadania statusu, urzędu albo władzy⁵⁹². Tak dynamiczne rozumienie darów, szczególnie daru rządzenia, wydaje się jednak utrudniać zapewnienie stabilności we wspólnocie.

C. Istota posługi

Wysiłek zmierzający do utworzenia syntezy nauki o kapłaństwie musi uwzględniać złożoność funkcji kapłańskich. Redukowanie ich do jednej z trzech tradycyjnych funkcji zubożałoby kapłaństwo

⁵⁹⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 139. W. Kasper, *Accents nouveaux dans la compréhension dogmatique du service sacerdotal*, „Concilium. Revue Internationale de Théologie” 43 (1969), s. 27.

⁵⁹¹ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 139.

⁵⁹² „[They are] charismatic in character, not static in the sense of possessing status, office, or power” (M. L. Soards, *1 Corinthians...*, dz. cyt., s. 266).

i byłoby niedowartościowaniem specyfiki innych funkcji. Galot wyjaśnia więc kolejno, skąd bierze się takie niebezpieczeństwo.

Funkcja składania ofiary eucharystycznej, choć najważniejsza, nie może stanowić „streszczenia” posług kapłańskich, bo nie obejmuje wszystkich posług sakramentalnych, w których odpuszczanie grzechów również ma znaczenie.

Także głoszenie słowa nie może być izolowane od innych funkcji, takich jak sprawowanie sakramentów. Zredukowanie ich do Słowa Bożego oznaczałoby, że są one jedynie słowem wypowiedzianym z większą skutecznością, bardziej przekonujące.

Również funkcja kierowania (rządzenia) byłaby spłyceciem kapłaństwa, szczególnie dlatego, że obecnie jest ona pojmowana jako administrowanie sprawami doczesnymi.

Istnieje więc potrzeba, jak słusznie zauważa Galot, poszukiwania takiego ujęcia, które przewyciężałoby te ograniczenia. Poza tym odwoływanie się do stanu pierwotnego nie daje rozwiązania, ponieważ te funkcje były wówczas wypełniane przez różne osoby⁵⁹³, a poza tym nie były jeszcze jednoznacznie określone.

Dlatego konieczne jest zwrócenie większej uwagi na samego Chrystusa. Dzięki temu można odkryć zasadę jedności wszystkich funkcji kapłańskich – jest nią przymiot pasterski (*la qualità di pastore*). Jezus sam siebie określał jako pasterz. W ten sposób dał nam do zrozumienia, jak należy pojmować Jego posługę kapłańską. Przekazując Dwunastu królestwo Boże, tak jak Ojciec Mu przekazał, On przekazuje im także swoją władzę (Łk 22, 29). Czyniąc (stwarzając) ich przywódcami Nowego ludu Bożego, chce, by nim kierowali jak pasterze. Widać to w przekazaniu władzy Piotrowi: „Paś baranki moje!” (J 21, 15)⁵⁹⁴ oraz „Paś owce moje!” (J 21, 16. 17). W cza-

⁵⁹³ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 140n.

⁵⁹⁴ Komentarz Michaela do tego miejsca, por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Podstawy...*, dz. cyt., s. 103n; J. R. Michaels, *John...*, dz. cyt., s. 359. Michaels (*John...*, dz. cyt., s. 360) przyznaje również, że to przykazanie (*command*) oznacza dla Piotra pasterską odpowiedzialność pośród uczniów Jezusa, która może doprowadzić go do śmierci jako dobrego pasterza (por. J 10, 11. 15).

sie, w którym Jezus przekazywał Apostołom te obowiązki, wspólnota nie była jeszcze ukształtowana, miało to miejsce jeszcze przed Pięćdziesiątnicą. Zstąpienie Ducha Świętego utrwaliło pierwszą wspólnotę, ale oni mieli ją kierować tak, by objęła wszystkich ludzi w nowej wierze. Ich funkcję należy więc pojmować dynamicznie⁵⁹⁵.

Przymiotem wyróżniającym pasterza jest władza nad stadem. Właśnie w niej zawarta jest istota kapłaństwa służebnego. Kapłaństwo świeckich jest realizowane poprzez funkcję prorocką i kultyczną, jak naucza Sobór Watykański II⁵⁹⁶. Według Galota misja świeckich wyraża się w świadectwie wiary i niektórych działaniach w porządku sakramentalnym, w których widać pewne analogie do kapłańskich funkcji głoszenia słowa Bożego oraz szafowania sakramentów. Natomiast dla kapłanów-sług, czyli biskupów i prezbiterów, została zarezerwowana władza pasterska, co stwierdza soborowy dekret *Presbyterorum ordinis*: „Prezbiterzy [...] upodabniają się do Chrystusa Kapłana, tak iż mogą działać w osobie Chrystusa Głowy”⁵⁹⁷. Galot rozważa także, czy urząd pasterza można utożsamić z „charyzmatem rządzenia”. Wprawdzie św. Paweł wspomina Koryntianom o takim charyzmacie ustanowionym przez Boga w Kościele (1 Kor 12, 28). Jednak – zdaniem Galota – źródłem władzy kapłaństwa hierarchicznego jest ustanowienie przez Chrystusa, które wiąże się z przekazaniem odpowiedzialności pasterskiej. Niektóre charyzmaty służą wypełnianiu funkcji rządzenia, jednak nie wynika ona tylko z charyzmatycznej inspiracji, lecz jest oparta na woli Chrystusa wyrażonej w ustanowieniu Dwunastu i na Jego osobistym posłaniu przekazanym swoim współpracownikom.

Komentarz Mędałi por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Podstawy...*, dz. cyt., s. 104; S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 367.

⁵⁹⁵ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 142n.

⁵⁹⁶ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 34–35.

⁵⁹⁷ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2c.

Misja pasterska oznacza władzę ukierunkowaną na ściśle określony cel, wpisany w samą strukturę Kościoła. Bycie pasterzem nadaje specyficzny charakter władzy pasterskiej: władza Chrystusa i władza Dwunastu jest pojęta i praktykowana jako miłość, co jest czymś więcej niż zwykle rządzenie. „Kierować po pastersku” łatwo odróżnić od „rządzić” – sposób pojmowania władzy przez Chrystusa jest wyraźnie inny niż jej postrzeganie w społecznościach świeckich⁵⁹⁸.

Według Galota urząd pasterski jest ukierunkowany na wspólnotę i podkreśla wspólnotowy charakter funkcji kapłańskich. Jego realizacja odbywa się przede wszystkim przez posługę słowa, która jest ukierunkowana na kształtowanie i rozwój wspólnoty. Jego zdaniem próba wprowadzania pojęcia słowa skutecznego (*parola efficace*), w którym jednoczy się przepowiadanie i sakrament, nie wyraża w całości istoty posługi kapłańskiej, ponieważ kultu nie da się sprowadzić wyłącznie do słowa Bożego przepowiadanego, które ma na celu kształtowanie postaw ludzi. Posługa słowa musi być rozpatrywana w ścisłym powiązaniu z kultem jako służąca budowaniu wspólnoty. Jej znaczenie dla wspólnoty jest kluczowe – pozwala lepiej zrozumieć związek między kapłaństwem służebnym i kapłaństwem powszechnym wiernych.

Sobór Watykański II zdecydowanie podkreśla doniosłość funkcji ewangelizacyjnej, gdy mówi o obowiązkach biskupów: „Wśród głównych obowiązków biskupów szczególnie miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii”⁵⁹⁹. Podobnie wyraża się o obowiązkach ich współpracowników, czyli prezbiterów: „prezbiterzy jako współpracownicy biskupów przede wszystkim mają obowiązek przepowiadania wszystkim Ewangelii Bożej”⁶⁰⁰. Równocześnie sobór zdecydowanie podkreśla także funkcję ofiarniczą, realizowaną przez składanie ofiary eucharystycznej przez prezbiterów: „Swoją świętą misję sprawują

⁵⁹⁸ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 143n.

⁵⁹⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 25a.

⁶⁰⁰ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 4a.

przede wszystkim w kulcie eucharystycznym⁶⁰¹, ponieważ właśnie „w misterium Ofiary eucharystycznej [...] kapłani wypełniają swój główne zadanie”⁶⁰².

Z perspektywy procesu budowy wspólnoty wierzących funkcja przepowiadania wyprzedza funkcję ofiarniczą, która wieńczy działania kapłańskie. Galot uważa, że dekret *Presbyterorum ordinis*⁶⁰³ lepiej niż konstytucja *Lumen gentium* opisuje ten proces z punktu widzenia ludu Bożego poprzez wypełnianie funkcji kapłańskich. Przepowiadanie Ewangelii gromadzi lud Boży, który uświęcany przez Ducha Świętego staje się zdolny do składania duchowych ofiar. Stają się one doskonałe, gdy zostają włączone do ofiary Chrystusa dzięki posłudze prezbiterów. To oni w imieniu Kościoła składają ją w Eucharystii w sposób bezkrwawy i sakramentalny aż do skończenia świata (por. 1 Kor 11, 26). Syntetyczny opis zaangażowania prezbiterów w ten proces znajdujemy w ostatnim fragmencie drugiego artykułu wspomnianego dekretu: „Ich bowiem posługiwanie, które zaczyna się od głoszenia Ewangelii, czerpie siłę i moc z Ofiary Chrystusa i zmierza ku temu, aby «całe to odkupione państwo, to jest zgromadzenie i społeczność świętych, zostało złożone Bogu jako powszechna ofiara przez Najwyższego Kapłana, który również samego siebie ofiarował w męce za nas, abyśmy się stali Ciałem tak wielkiej Głowy»”⁶⁰⁴,⁶⁰⁵. Istnieje więc kontynuacja między przepowiadaniem Ewangelii a Eucharystią, która „jawi się jako źródło i szczyt całej ewangelizacji”⁶⁰⁶.

⁶⁰¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28a.

⁶⁰² Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 13b.

⁶⁰³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2d.

⁶⁰⁴ Augustinus, *De civitate Dei* (X, 6), [w:] Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini...*, dz. cyt., t. 7, kol. 284. Augustyn, *Państwo Boże...*, dz. cyt., s. 363.

⁶⁰⁵ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2d.

⁶⁰⁶ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 5b.

W ten sam proces budowy wspólnoty wpisana jest również trzecia z funkcji kapłańskich, mianowicie funkcja przewodniczenia albo pasterskiego zarządzania. Lud Boży kształtowany przez głoszenie Ewangelii, uświęcany przez sakramenty i ofiarujący się w Eucharystii, jest kierowany przez swoich pasterzy. Wspomniany dekret wyjaśnia związek tej funkcji z rolą samego Chrystusa, który jest Głową Kościoła: „Prezbiterzy, wykonując w zakresie swej władzy zadanie Chrystusa Głowy i Pasterza, gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, jako braci, których ożywia jedno uczucie, doprowadzić (*adducunt*) ją do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym. Do wykonywania tej posługi, jak i do innych zadań, udziela się prezbiterowi duchowej władzy, która dawana jest ku zbudowaniu”⁶⁰⁷.

Takie rozumienie relacji między funkcjami kapłańskimi pozwala, w przekonaniu Galota, określić pozycję albo rolę zarówno prezbitera, jak i biskupa w relacji do ludu Bożego jako pasterską. Funkcja pasterska harmonizuje bowiem wewnętrznie ewangelizację i kult, dzięki czemu wszystkie funkcje kapłańskie są zaangażowane w budowanie wspólnoty wierzących⁶⁰⁸.

Definiując posługę kapłańską jako urząd pasterski Galot rozumie go w sensie możliwie najszerszym. Oznacza to, że nie należy go sprowadzać do funkcji kierowania albo rządzenia. Sobór Watykański II używa tego określenia najczęściej właśnie w znaczeniu szerszym. Konstytucja dogmatyczna o Kościele, wymieniając różne grupy pośród ludu Bożego, stwierdza, że niektórzy są w Kościele wyświęceni, by go „paśli”: „Ci zaś, którzy wśród wiernych zostali wyróżnieni przez święcenia kapłańskie, są w imieniu Chrystusa ustanowieni po to, aby karmili (*pascendam*) Kościół słowem i łaską Bożą”⁶⁰⁹. Ta sama konstytucja we wstępie do trzeciego rozdziału stwierdza, że: „Celem pasterzowania (*pascendum*) ludowi Bożemu

⁶⁰⁷ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 6a.

⁶⁰⁸ Por. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 144–146.

⁶⁰⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 11b.

i jego nieustannego pomnażania Chrystus Pan ustanowił w swoim Kościele rozmaite posługi⁶¹⁰. Jeszcze wyraźniej widać to w określeniu kapłańskich funkcji biskupów: „Biskupi [...] objęli posługiwanie we wspólnocie, stając w zastępstwie Boga na czele trzody, której są pasterzami (*pastores*), jako nauczyciele, jako kapłani świętego kultu, jako posługujący przez kierowanie⁶¹¹. Jednak najwyraźniej to szerokie rozumienie przymiotu „pasterski” widać w tytule dekretu poświęconego biskupom: Dekret o pasterskiej (*pastorali*) posłudze biskupów w Kościele. Prezbiterzy uczestniczą w tym pasterskim urzędzie poprzez wszystkie swoje czynności, co podkreśla dekret o posłudze i życiu prezbiterów: „Prezbiterzy, jako że związani ze stanem biskupim uczestniczą we władzy, której mocą sam Chrystus buduje swoje Ciało, uświęca je i rządzi⁶¹²”.

Zastosowanie terminu „pasterz” do określenia funkcji kapłańskich podkreśla ich specyficzny charakter. Galot akcentuje to, stwierdzając, że ta specyfika wyraża się w misji pasterskiej. Osoba świecka może pełnić posługę głoszenia Ewangelii, np. jako katecheta. Kapłan jednak, który przemawia jako pasterz, ma obowiązek uwzględniania potrzeb swojej wspólnoty. Podobnie jest ze sprawowaniem kultu – pasterskie podejście musi uwzględniać duchowy rozwój wspólnoty i nie da się oddzielić od reszty obowiązków pasterskich. Projekt tzw. nowego kapłaństwa, zaproponowany zaraz po soborze przez Ivana Illicha⁶¹³, przewidywał ustanowienie świeckich kapłanów, których zadaniem byłoby przewodniczenie Eucharystii. Galot zdecydowanie sprzeciwia się takiemu pomysłowi, ponieważ jego zdaniem oznaczałoby to wprowadzenie kapłaństwa o charakterze rytualnym, co wielu autorów zdecydowanie zarzucało istniejącemu kapłaństwu. Poza tym tak rozumiane kapłaństwo jest nie do pogodzenia z jego

⁶¹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18a.

⁶¹¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 20c.

⁶¹² Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2c.

⁶¹³ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 147. I. Illich, *La métamorphose du clergé*, „Esprit. Nouvelle série” 1967 nr 364 (10), s. 591.

ewangelicznym pojęciem. Przewodniczenie Eucharystii nie może być wyizolowane od całości misji pasterskiej, wręcz przeciwnie – jej sprawowanie jest zwieńczeniem posługi pasterskiej. Wreszcie funkcja zarządzania, jeśli jest pojmowana jako posługa pasterska, staje się ukierunkowana na osobistą więź, dzięki której pasterz zna swoje owce i one go znają (por. J 10, 1–21). Taka więź jest możliwa dzięki współpracy z darami Ducha Świętego i otwartości na Niego⁶¹⁴. Michaels zauważa, że znajomość owiec przez pasterza nie jest już przypowieścią ani figurą retoryczną (bo Jezus mówi w pierwszej osobie), ale samoobjawieniem się Syna. Chociaż używa metafory, to jednak dokładnie opisuje rzeczywistość, którą nie jest pasterz z owcami, lecz jest nią Jezus z uczniami, Jego Ojcem i Jego odkupieńczą śmiercią. Gdy Jezus mówi o wzajemnym poznaniu (*mutual knowledge*) między Nim i Ojcem, między Nim i uczniami (J 10, 14), to wyraża tę samą prawdę samoobjawienia, którą odnotował Mateusz: „Nikt nie zna Syna” (Mt 11, 27)⁶¹⁵. Gdy mówi o oddaniu życia za owce (J 10 15), to nie ma na myśli fizycznej walki z wilkami, lecz śmierć krzyżową dla odkupienia wierzących w Niego. Gdy zaś mówi o „innych owcach” (J 10, 16), to antycypuje misję Kościoła do pogan po Jego śmierci i zmartwychwstaniu. To wszystko stanowi

⁶¹⁴ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 146–148.

⁶¹⁵ Mounce koncentruje się na polemice z poglądami kwestionującymi Mateuszowe autorstwo tego wiersza z powodu podobieństwa do tekstów Janowych (J 3, 35; 10, 15). Problemem jest także użycie tytułu „Syn” w znaczeniu absolutnym (z rodzajnikiem w języku greckim) z roszczeniem wzajemnej osobistej znajomości, co zdaniem niektórych sugeruje wpływy gnostycyzmu i hermetyzmu. Jednak, jak zauważa Mounce, takie wpływy nie zostały udowodnione. Podziela on także opinię Jeremiasa, który zwrócił uwagę na semityzmy obecne w tym wierszu, wskazujące na jego wczesne pochodzenie i potwierdzające jego autentyczność (R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 107n; J. Jeremias, *New Testament theology*, t. 1, London: SCM Press 1971, s. 57–59). Paciorek, po przedyskutowaniu różnych interpretacji, stwierdza: „Podsumowując, treścią logionu jest tajemnica Syna. Tajemnica (misterium) Syna polega na tym, że przez Niego objawia się Bóg jako Ojciec. Syn objawia Ojca, komu chce. Syn objawia Ojca całą swą działalnością” (A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 482n, cytata: s. 483).

niewpowtarzalne, choć tylko częściowe podsumowanie Jego misji od początku (od poznania Go przez Ojca) aż do końca dziejów (do nactania jednej owczarni, por. J 11, 52; 17, 20–23)⁶¹⁶. To podsumowanie nie pochodzi od uczniów jako ich *credo*, ale bezpośrednio od Jezusa jako Jego objawienie⁶¹⁷.

D. Pośrednictwo

W opisie funkcji kapłańskich – również w religiach niechrześcijańskich – często pojawia się idea pośrednictwa. Stąd Galot rozważa, czy kapłan jest pośrednikiem⁶¹⁸. Poza tym po Soborze Watykańskim II pojawiła się krytyka w stosunku do pojęcia pośrednictwa kapłaństwa służebnego. Jej źródłem było przekonanie, że w Nowym Testamencie chrześcijanie szafarze nie są nazywani kapłanami, ponieważ nie wypełniali funkcji pośrednika właściwej kapłaństwu Starego Testamentu. Taka funkcja nie jest już potrzebna, bo cały lud Boży składa Bogu ofiarę. Ponadto pośrednictwo implikuje wyższość takiego kapłaństwa i jego uprzywilejowaną pozycję, co w przekonaniu krytyków oznaczałoby, że kapłani są jakimiś „super-chrześcijanami”. Za podstawę biblijną, mającą uzasadniać taki krytycyzm, zwykło się przytaczać tekst o jedynym pośrednictwie Chrystusa: „Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 5–6). Niektórzy egzegeci wyciągali stąd wniosek, że w tym

⁶¹⁶ Zdaniem Mędała pierwsze miejsce może być różnie interpretowane, np. przez zwrócenie uwagi na różnicę w synagogalnym gromadzeniu wiernych i w Jezusowym. To drugie jest otwarte na wszystkich rozproszonych (także spoza Izraela) i akcentuje prawdę o jedyności Boga (S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, dz. cyt., s. 831).

⁶¹⁷ J. R. Michaels, *John...*, dz. cyt., s. 180n.

⁶¹⁸ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 148–153.

kontekście możemy mówić jedynie o skromnej posłudze wobec jednego i jedyne go pośrednictwa Chrystusa⁶¹⁹. Galot sprzeciwia się takiemu stanowisku, zwracając uwagę, że przecież w tym samym liście jest wezwanie, które wyklucza tak zawężającą interpretację wyrażenia „jeden pośrednik”: „Zalecam więc przede wszystkim, by prośby, modlitwy, wspólne błagania, dziękczynienia odprawiane były za wszystkich ludzi [...]. Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga” (1 Tm 2, 1–3). Wynika stąd, że te „wspólne błagania za wszystkich ludzi” są wpisane w jedno pośrednictwo Jezusa Chrystusa. Taka interpretacja ma również uzasadnienie w Ewangelii. Chrystus, świadom jedyności (niepowtarzalności) swego gestu dania życia na okup za wielu (por. Mt 20, 28), wzywa apostołów do naśladowania Go: oni mają być sługami „na wzór (ὡςπερ) Syna Człowieczego” (Mt 20, 28)⁶²⁰. W ten sposób z woli Chrystusa są związani z Jego zbawczym pośrednictwem. Takie powiązanie nie może być interpretowane jako wywyższanie się ani przywilej, ponieważ oznacza służbę, której ostatecznym wyrazem jest „danie życia” (por. Mt 20, 28)⁶²¹. Jeszcze mocniejszym argumentem jest nauczanie Soboru Watykańskiego II o uczestnictwie Maryi w jednym pośrednictwie Chrystusa. Sobór odwołuje się właśnie do nauki o uczestnictwie w kapłaństwie Chrystusa⁶²² i rozszerza ją na naukę uczestnictwie w Jego pośrednictwie: „Żadne bowiem stworzenie nie może być nigdy stawiane na równi ze Słowem Wcielonym

⁶¹⁹ F. Klostermann, *Perspectives de théologie pastorale*, [w:] *Le prêtre et le monde sécularisé. Compte rendu du Congrès de Lucerne, 18–22 septembre 1967*, s. 100 (za: J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 149).

⁶²⁰ Paciorek zauważa, że idea ekspiacji w akcie śmierci (będącej przejawem służby) była obecna w judaizmie (np. 4 Mch 6, 28n [apokryf Starego Testamentu] o męczennikach), a pierwotny Kościół nie miał wątpliwości co do takiego znaczenia śmierci Jezusa (por. 1 Kor 15, 3). Niewątpliwy wpływ na rozwój idei ekspiacji miał Deutero-Izajasz (Iz 53, 10–12). A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 300.

⁶²¹ Komentarz Mounce’a i Paciorka do Mt 20, 28, por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Podstawy...*, dz. cyt., s. 36, 113.

⁶²² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 149n.

i Odkupicielem, ale jak w kapłaństwie Chrystusa na różny sposób uczestniczą i święci szafarze, i wierny lud [...], tak też jedyne pośrednictwo Odkupiciela nie wyklucza (*non excludit*), lecz wzbudza u stworzeń rozmaite współdziałanie, pochodzące z uczestnictwa w jednym źródle⁶²³.

W związku z tym powstaje pytanie o cechy wyróżniające pośrednictwo kapłańskie. Skoro zarówno świeccy, jak i wyświęceni uczestniczą w pośrednictwie Chrystusa, to w takim razie czym różni się jedno uczestnictwo od drugiego. Galot odpowiada krótko: „Kapłanowi powierzone jest pośrednictwo pasterskie”⁶²⁴. Pośrednik jest pasterzem w zastępstwie Boga Ojca przez pośrednictwo Chrystusa [w jedności Ducha Świętego]. W ten sposób realizuje się przepowiednia Ezechiela, według której Bóg sam będzie pasterzem swojego ludu (Ez 34). Skoro taki pośrednik reprezentuje Boga, to oznacza, że nie realizuje on własnej woli, ale misję powierzoną mu przez Boga Ojca za pośrednictwem Chrystusa, innymi słowy: kapłan służy Ojcu tak, jak Jezus Mu służył.

Równocześnie pośrednictwo między Bogiem i człowiekiem zakłada solidarność z ludźmi. Wcielenie, w którym Syn Ojca przyjmuje ludzką naturę, wyraża taką właśnie solidarność, co potwierdza autor Listu do Hebrajczyków: „Dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu. W czym bowiem sam cierpiał, będąc doświadczany, w tym może przyjść z pomocą tym, którzy są poddani próbom” (Hbr 2, 17–18). Oczywiście

⁶²³ „Nulla enim creatura cum Verbo incarnato ac Redemptore connumerari umquam potest; sed sicut sacerdotium Christi variis modis tum a ministris tum a fidei populo participatur [...], ita etiam *unica mediatio Redemptoris non excludit*, sed suscitatur variam apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem” (Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 62b).

⁶²⁴ „Il sacerdote è incaricato di una mediazione pastorale” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 150).

„upodobnił” się we wszystkim oprócz grzechu (Hbr 4, 15)⁶²⁵. Na wzór Chrystusa kapłan nie może sympatyzować z grzechem, ale sympatyzuje z grzesznikami. Jednak w odróżnieniu od Chrystusa jest grzesznikiem, dlatego gdy w imieniu Chrystusa i na mocy powierzonej mu przez Kościół misji odpuszcza grzechy, musi pamiętać o pełnej solidarności z grzeszną ludzkością. Ta właśnie solidarność wzywa kapłana do „dania życia na okup”, do ofiarowania się na rzecz wyzwolenia ludzi z niesprawiedliwości oraz ze wszelkiego zła na wzór Jezusa, który zło dobrem zwycięża, który głosi Ewangelię i życie swe ofiaruje, by Dobra Nowina mogła triumfować.

Pośrednictwo pasterskie oparte na solidarności jest dwukierunkowe: zstępujące i wstępujące. Pośrednictwo zstępujące polega na przekazywaniu przez pośrednika światła i życia Bożego ludziom. Przekaz ten jest bardziej intensywny, gdy pośrednik sam pragnie tego światła i życia dla siebie. Pośrednictwo wstępujące polega zaś na wstawiennictwie u Boga i na prowadzeniu ludzi do Niego poprzez kult w „Duchu i prawdzie” (J 4, 24), o którym była już mowa⁶²⁶. Poczucie solidarności wzmacnia pragnienie wspólnej modlitwy, które chroni przed zbytnim zaangażowaniem się w sprawy świata.

Solidarność właściwa posłudze kapłańskiej wyklucza pojmowanie kapłana jako „super-chrześcijanina”, a jego misja pośredniczenia nie oznacza przynależności do specjalnej grupy ludzi. Prawdą jest, że kapłan jest „na linii” komunikacji darów Bożych ludziom i modlitwy oraz ofiary składanej Ojcu. Jest jednak równocześnie prawdą, że pośrednictwo istnieje wyłącznie przez uczestnictwo w pośrednictwie Chrystusa, który zniżył się do poziomu człowieka,

⁶²⁵ Hagner (w komentarzu do Hbr 2, 17) zwraca uwagę, że „grzech” (ἀμαρτία) jest bardzo ważnym słowem w Liście do Hebrajczyków i występuje tam znacznie częściej niż w innych pismach Nowego Testamentu (z wyjątkiem Listu do Rzymian). Powód jest prosty: List jest obszernym traktatem o dziele Chrystusa jako naszego arcykapłana polegającym na prześlągnięciu za grzechy. Zostało ono zapowiedziane w prologu (Hbr 1, 3) i jest powodem wcielenia oraz śmierci Jezusa (D. A. Hagner, *Hebrews...*, dz. cyt., s. 57). Jezus mógł je wypełnić właśnie dlatego, że był wolny od grzechu (D. A. Hagner, *Hebrews...*, dz. cyt., s. 79).

⁶²⁶ Por. s. 26.

by realizować swoje kapłaństwo. Taką całkowitą zależność od Chrystusa widać w starożytnym łacińskim wyrażeniu *alter Christus* (drugi Chrystus) odnoszonym do kapłanów. Wprawdzie to wyrażenie można stosować do każdego chrześcijanina, jednak na mocy uczestnictwa w zbawczej władzy Chrystusa kapłan reprezentuje Go we wspólnocie chrześcijan. Sobór Watykański II przypomina ten fakt, gdy stwierdza, że „kapłaństwo prezbiterów, udzielane jest jednak przez ten specjalny sakrament, mocą którego prezbiterzy [...] upodabniają się do Chrystusa Kapłana, tak iż mogą działać w osobie Chrystusa Głowy”⁶²⁷. W tym kontekście wyrażenie *in persona* wykracza poza znaczenie jurydyczne i wskazuje na osobistą obecność Chrystusa w kapłanie, gdy ten składa ofiarę eucharystyczną. Podobnie Chrystus jako Głowa osobiście działa, gdy kapłan realizuje każdą inną funkcję kapłańską⁶²⁸.

E. Istotne przymioty posługi

Z ewangelicznego opisu rozesłania Apostołów jednoznacznie wynika, że kapłaństwo ma być dynamiczne i misyjne (Mt 28, 19), czyli że wykonywanie funkcji kapłańskich nie ogranicza się tylko do aktualnie istniejących wspólnot wierzących. Ono jest ukierunkowane misyjnie, co widać szczególnie wyraźnie w posłaniu Dwunastu. Dlatego Galot zdecydowanie uznaje za chybiony projekt powierzania zadań misyjnych Kościoła tylko osobom świeckim⁶²⁹. Gdy bowiem Chrystus ich posyła, każe im osobiście iść i nauczać „wszystkie

⁶²⁷ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 2c; por. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10b.

⁶²⁸ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 150–152.

⁶²⁹ R. J. Bunnik, *C'è un prete per il domani...*, dz. cyt., s. 83–86.

narody” (Mt 28, 19)⁶³⁰. Oznacza to, że są oni odpowiedzialni za wykonywanie tej misji. Przykład św. Pawła jest tu wyjątkowo wymowny, bo on nie może być traktowany jako osoba świecka. Poza tym ograniczanie kapłaństwa do wspólnoty już ukonstytuowanej byłoby powrotem do jego starotestamentalnej koncepcji, w której akcent jest położony na zachowanie wspólnoty, a nie na jej rozbudowywanie.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na różnicę między chrześcijańskim „apostołem” a żydowskim „posłańcem” (שלח [šālū^{ah}]). Na podstawie świadectw rabinackich z czasów po 140 roku wiadomo, że tym terminem określano osoby wysłane przez Sanhedryn w Jerozolimie do Żydów w diasporze w celu ujednoczenia kalendarza⁶³¹, zbierania datków, ożywiania lokalnych wspólnot, ustanawianie nauczycieli, podtrzymania więzów diaspory z Palestyną⁶³². Tymczasem apostołowie mają nauczać Ewangelii wszystkie narody. Chrystus chciał więc kapłaństwa skierowanego do całej ludzkości. Daje temu wyraz konstytucja dogmatyczna o Kościele, gdy stwierdza: „Troska o głoszenie Ewangelii w całym świecie należy do grona pasterzy, którym wszystkim razem Chrystus dał przykazanie, nakładając na nich wspólny obowiązek”⁶³³. Podobnie sobór wyraża się w innych miejscach konstytucji, gdzie podkreśla misyjny charakter kapłaństwa biskupów („otrzymują [...] posłannictwo nauczania wszystkich narodów”⁶³⁴) i prezbiterów („głoszą wszystkim słowo Boże”⁶³⁵). Misyjny charakter kapłaństwa na poziomie prezbiteratu wynika jeszcze wyraźniej z historii redakcji czwartego artykułu dekretu *Presbyterorum ordinis*. Kolejne korekty wprowadzane do jego schematu, jak zauważa Galot, miały na celu podkreślenie

⁶³⁰ Mounce nie komentuje tego wyrażenia (R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 268). Komentarz Paciorka – por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa... Podstawy...*, dz. cyt., s. 97.

⁶³¹ Por. K. Romaniuk, *Apostoł*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, dz. cyt., t. 1, kol. 831.

⁶³² J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 154.

⁶³³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 23c.

⁶³⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 24a, por. 25a.

⁶³⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 28a.

zadań misyjnych kapłanów. W wersji ostatecznej dekretu sobór stwierdza: „Prezbiterzy są więc dłużnikami wszystkich, po to, żeby dzielić się z nimi prawdą Ewangelii, którą się cieszą w Panu”⁶³⁶. Uniwersalizm apostołstwa został więc wpisany w kapłaństwo, a Sobór Watykański II ten fakt po prostu nam przypomina⁶³⁷.

Dynamizm kapłaństwa wyraża się w uaktywnianiu wspólnoty, a więc nie ogranicza się do posługi wobec niewierzących. Ujawnia się on we wspólnocie, wobec której kapłan jest zobowiązany nie tylko jej „strzec”, lecz także ją uaktywniać na wzór samego Chrystusa. Wynika to z natury samej posługi, która jest inspirowana duchem miłości wyrażającej się w służebności. Kapłańska posługa wobec własnej wspólnoty nie może więc być autorytatywnym narzucaniem czegokolwiek z zewnątrz, ale powinna być przekazywaniem dobra poprzez braterskie kontakty w duchu miłości. Wprawdzie Chrystus objawił swą najwyższą władzę ustawodawczą i przekazał ją Dwunastu, tworząc w ten sposób hierarchię upoważnioną do ukonkretniania Jego postanowień. Równocześnie jednak zdecydowanie sprzeciwiał się literalnemu rozumieniu takich przepisów, podkreślając ich ducha, leżącą u ich podstaw miłość, co widać szczególnie wyraźnie w Jego postawie wobec legalizmu współczesnych Mu uczonych. Zadaniem kapłana jest zatem umacnianie i pogłębianie ducha wiary, nadziei i miłości w swej wspólnocie. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus* opisuje je w takich właśnie kategoriach: „Całą rodzinę swej trzody niech tak skupiają i urabiają, by wszyscy, świadomi swych obowiązków, żyli i działali we wspólnocie miłości”⁶³⁸. W podobny sposób są one przedstawione w dekrecie *Presbyterorum ordinis*, gdzie m.in. w sposób szczególny podkreślone są osobiste zalety prezbiterów, które pozwolą im z łatwością pozyskać tych, którzy jeszcze nie znają Chrystusa. „W osiągnięciu tego

⁶³⁶ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 4a.

⁶³⁷ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 153–155.

⁶³⁸ Sobór Watykański II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 16a.

bardzo pomogą im zalety, które słusznie cenione są przez ludzką społeczność, jak dobroć serca, szczerłość, siła i stałość ducha, ustawiczna troska o sprawiedliwość, subtelność w postępowaniu i inne, które zaleca apostoł Paweł, mówiąc: «Wszystko, co jest prawdziwe, co godne, co sprawiedliwe, co czyste, co miłe, co zasługuje na uznanie: jeśli jest jakąś cnotą i czynem chwalebny – to bierzcie pod rozwagę» (Flp 4, 8)⁶³⁹. W budowaniu i pogłębianiu więzi we wspólnocie już istniejącej szczególne znaczenie ma dobroć na wzór samego Pana. „W budowaniu zaś Kościoła prezbiterzy powinni na wzór Pana odnosić się ze szczególną życzliwością. I nie powinni postępować w stosunku do nich według ludzkich upodobań, lecz zgodnie z wymaganiami nauki i życia chrześcijańskiego”⁶⁴⁰.

Oprócz wspomnianych zalet kapłanów Galot zwraca uwagę także na ich zdolności twórcze. Są one potrzebne do kształtowania wspólnoty i odnawiania jej w nieustannie zmieniających się warunkach spowodowanych rozwojem zarówno społeczeństwa, jak i Kościoła, co wymaga ciągłego poszukiwania nowych rozwiązań. Takie zdolności nie są czysto ludzkie; nabywa się je dzięki otwartości na Ducha Świętego. Od Pięćdziesiątnicy On jest głównym animatorem (ożywicielem) życia Kościoła i jego rozwoju, ale przy współpracy jego pasterzy⁶⁴¹.

Z nauki Chrystusa o jedności pasterza ze swoją owczarnią wynika także potrzeba jednoczenia wspólnoty wierzących przez kapłanów. Galot nazywa to „misją jednoczenia”. Taka funkcja może być rozumiana jako misja „jednoczenia na nowo” (por. Ef 1, 10). Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* powierza tę misję przede wszystkim biskupom: „Poszczególni biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym

⁶³⁹ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 3.

⁶⁴⁰ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 6a.

⁶⁴¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 155n.

istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki”⁶⁴². Nie są oni jedynie symbolem tej jedności, ale są jej „widzialnym źródłem i fundamentem”, ponieważ ich zadaniem jest gromadzenie wspólnoty. Jak św. Piotr jest skałą, na której Chrystus zechciał zbudować swój Kościół, tak analogicznie buduje On swój Kościół we wspólnotach na ich pasterzach. W takich właśnie kategoriach dekret *Presbyterorum ordinis* opisuje ich jednoczącą aktywność: „Prezbiterzy, wykonując w zakresie swej władzy zadanie Chrystusa Głowy i Pasterza, gromadzą w imieniu biskupa rodzinę Bożą, jako braci, których ożywia jedno uczucie, doprowadzić ją do Boga Ojca przez Chrystusa w Duchu Świętym”⁶⁴³.

To oczywiście oznacza, że każdy kapłan jest odpowiedzialny za jedność. Pogłębianie jedności jest wyzwaniem, któremu bardzo trudno sprostać, ponieważ wymaga ono unikania wszelkiego rodzaju podziałów i nieustannego zaangażowania na rzecz harmonii we wspólnocie, pojednania, pokoju i braterskiego zrozumienia. Taka postawa jest szczególnie ceniona przez współczesnych. Budowana w ten sposób jedność różni się zdecydowanie od jedności „świeckiej” przede wszystkim tym, że jest to jedność duchowa, zbudowana na Chrystusie poprzez pogłębianą wiarę i wzrastającą miłość. Ona jest czymś więcej niż widzialna jedność, która jest jej wyrazem, a która tę fundamentalną jedność wzmacnia i stabilizuje⁶⁴⁴.

Kolegialność jest jeszcze jednym z istotnych przymiotów kapłaństwa wyeksponowanych przez Galota. Chociaż każdy kapłan reprezentuje jedność Chrystusa, to jednak samotnie nie reprezentuje jej w całości. Ustanawiając Dwunastu, Chrystus powierzył władzę nad Królestwem Bożym na Ziemi im i ich następcom, czyli kolegium biskupów i podległemu mu kolegium prezbiterów. Sobór Watykański II rozwinął naukę o kolegialności biskupów, która

⁶⁴² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 23a.

⁶⁴³ Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 6a.

⁶⁴⁴ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 157.

zasługuje na odrębne potraktowanie⁶⁴⁵. Jej wyrazem jest np. następujące stwierdzenie: „Jak z ustanowienia Pańskiego św. Piotr i pozostali Apostołowie stanowią jedno Kolegium apostołskie, w podobny sposób Biskup Rzymski, Następca Piotra, i biskupi, następcy Apostołów, pozostają we wzajemnej łączności”⁶⁴⁶.

Z punktu widzenia nauki o kapłaństwie służebnym trzeba zatem podkreślić różnorodność zadań, poprzez które wyraża się jedność Kościoła. Kolegialność posługi pasterskiej umożliwia podział zadań nie tylko ze względu na miejsce, lecz także mając na uwadze potrzeby poszczególnych wspólnot. Pomimo różnorodności potrzeb możliwe jest ich wspólne zaspokajanie poprzez współpracę. Ta z kolei może przyjmować różne formy, np. organizacji realizujących określone zadania wynikające z misji Kościoła: realizujące dzieła miłosierdzia, czy wspierające ewangelizację młodzieży. W związku ze współczesną kontestacją wszelkich instytucji kościelnych (często z powodu ich „bezdusznosci”), trzeba jednak podkreślić, że misja pasterska Kościoła jest skierowana nie tylko do pojedynczych osób, lecz także do społeczności z ich strukturami i instytucjami. Różnorodność zadań realizowanych w ramach kolegialności umożliwia wykorzystanie indywidualnych zdolności poszczególnych pasterzy, oczywiście przy jednoczesnym zastosowaniu komplementarności działań w duchu braterstwa kapłańskiego.

Z punktu widzenia rozwoju objawienia Bożego na temat kapłaństwa Galot zauważa, że kolegialność nie jest ideą zupełnie nową w nauce Ewangelii. W judaizmie istniało grono kapłańskie, a nawet

⁶⁴⁵ Na temat kolegialności i jej zastosowania po Soborze Watykańskim II, por. J. Perszon, *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2009 (Scripta Theologica Thoruniensia, 10); V. Turturro, *I percorsi del magistero e della teologia dal Concilio Vaticano II ad oggi su collegialità, comunione e sinodalità, con particolare riferimento alla questione della Chiesa universale e della Chiesa particolare. Excerptum thesios ad Doctoratum in S. Theologia*, Roma: Pontificia Università Lateranense 2009.

⁶⁴⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 22a.

kasta⁶⁴⁷. Chrystus wprowadził jednak nowe więzy kolegalności oparte już nie na przynależności rodowej, ale na jedności duchowej z Nim, a będącej następstwem porzucenia wszystkiego ze względu na królestwo niebieskie (por. Łk 14, 26n; Mt 19, 27 i par.)⁶⁴⁸ i na braterstwie wszystkich kapłanów. Nową podstawą kolegalności jest więc nadprzyrodzona więź w Chrystusie jako bracie nas wszystkich (por. Mt 12, 50)⁶⁴⁹. Braterstwo we wspólnocie kapłańskiej jest nowością w Ewangelii, a w naszych czasach ma znaczenie szczególne. Dzięki takiej postawie kapłanów również braterstwo we wspólnotach chrześcijan staje się bardziej widoczne i inspirujące⁶⁵⁰.

⁶⁴⁷ „nel popolo giudaico esisteva un corpo sacerdotale, e pure una casta” (J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 159).

⁶⁴⁸ Mounce nie nawiązuje do jedności z Chrystusem (por. R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 185). Paciorek podziela przekonanie, że takie porzucenie wszystkiego oznaczało radykalne opowiedzenie się za Jezusem. Oznaczało także zerwanie więzów ze społecznością, konieczność korzystania z pomocy innych, zdanie się na Opatrzność Bożą (A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28*, dz. cyt., s. 275).

⁶⁴⁹ W komentarzu do tego wiersza Mounce wyjaśnia, że pełnienie woli Bożej jest akceptacją wielkich dzieł Jezusa oznajmiających przyjście królestwa mesjańskiego. Wszyscy, których On oczyścił z grzechu, mają tego samego Ojca, dlatego może ich nazywać braćmi (por. Hbr 2, 11); por. R. H. Mounce, *Matthew*, dz. cyt., s. 123. Podobnie sądzi Paciorek i podkreśla, że wolą Ojca jest wzajemna miłość uczniów, czyli bycie dla siebie nawzajem matką, bratem i siostrą. Warto zauważyć, że wskazanie na matkę i siostrę akcentuje znaczącą rolę kobiet we wspólnocie uczniów; por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13*, dz. cyt., s. 519).

⁶⁵⁰ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, dz. cyt., s. 158n.

Zakończenie

Zaprezentowane studium aktualnych zagadnień z zakresu teologii kapłaństwa, podjętych przez Sobór Watykański II, diskutowanych później przez teologów i ocenianych według różnych kryteriów, nie było w stanie uwzględnić wszystkich opinii na temat poruszanych kwestii. Z konieczności wybrano te, które dotyczą podstawowych prawd o kapłaństwie, mogących pomóc w przewycięzeniu trudności z akceptacją nauki Kościoła na ten temat, a wynikających z jej słabej znajomości. Inne przyczyny tych trudności są z natury rzeczy poza zasięgiem teologii dogmatycznej.

Studium odpowiada nie tylko na pytanie Ebnera – „Czy Kościół potrzebuje księży?”⁶⁵¹, czyli diakonów, prezbiterów i biskupów – lecz także określa, z jakiego powodu ich potrzebuje i skąd się wzięli w Kościele. Wszyscy wyświęceni, potocznie (i przez Ebnera) nazywani „księżmi”, są z ustanowienia Bożego (Chrystusa i Ducha Świętego), a nie wybieranymi urzędnikami, posłanymi po to, by nauczać i chrzcic (Mt 28, 19), i w ten sposób budować Chrystusowy Kościół. Księży potrzebuje nie tylko Kościół, lecz przede wszystkim także świat, by przez swój egotyzm nie uległ autodestrukcji, a człowiek nie zapomniał, że do Kogoś należy i swe istnienie, życie oraz zbawienie Komuś zawdzięcza, Komuś, kto tak „umiłował świat, że

⁶⁵¹ M. Ebner, *Czy Kościół...*, dz. cyt., s. 1–144.

Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

Na podstawie tego i dwóch poprzednich studiów trzeba wyraźnie stwierdzić, że nie jest prawdą, iż „kapłaństwo jest implantem wprowadzonym na grunt chrześcijaństwa”, ani to, że „kapłan w swej obecnej koncepcji [...] zaprzecza zasadniczym wymogom strukturalnym Nowego Testamentu i zasadom organizującym życie wspólnoty wiernych”⁶⁵². Jednak uznanie ich za takie wydaje się zbyt trudne dla kogoś, kto u schyłku swego kapłańskiego życia wyznaje: „W żadnym wypadku nie chciałem zostać kapłanem ofiarnym”⁶⁵³. Takie wyznanie wskazuje na pilną potrzebę autorefleksji, by odpowiedzieć na pytanie, co to znaczy iść za Tym, który przyszedł, „aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mt 20, 28), a który „ma kapłaństwo nieprzemijające” (Hbr 7, 24).

Przykład cytowanej wyżej publikacji wskazuje, jak rozbieżne mogą być interpretacje tych samych tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu, jak bardzo różne może być spojrzenie na naukę ojców Kościoła, poszczególnych soborów, nie wyłączając ostatniego – Soboru Watykańskiego II. Wyniki analiz wybranych interpretacji dotyczących najistotniejszych kwestii z zakresu teologii kapłaństwa można zreasumować w następujący sposób.

Podstawową formą kapłaństwa w teologii katolickiej jest kapłaństwo wspólne (nazywane czasem powszechnym), dane w sakramencie chrztu świętego i bierzmowania. Dar takiego kapłaństwa zakłada naturalną zdolność człowieka do zachwyty nad pięknem stworzenia i uwielbiania Stwórcy. Można to wyrazić w *adagium* łacińskim: *Homo capax sacerdotii* (człowiek otwarty na kapłaństwo, analogicznie do katechizmowego *homo capax Dei*). Intuicję takiego kapłaństwa posiadał Cyprian Kamil Norwid, który mówił o nim w wierszu *Sfinks*. Odpowiedź dana sfinksowi: „Człowiek – «kapłan bezwiedny»”, ocaliła życie pytanemu, co wskazuje na aspekt soteriologiczny

⁶⁵² M. Ebner, *Czy Kościół...*, dz. cyt., s. 117.

⁶⁵³ M. Ebner, *Czy Kościół...*, dz. cyt., s. 129.

nawet takiego kapłaństwa. Dzięki wierze przekazywanej w Kościele i teologii, która tę wiarę analizuje, człowiek może stać się kapłanem świadomym i dojrzałym, zdolnym do duchowych ofiar.

Duchowe ofiary składane Bogu wraz z Eucharystią są realizacją kapłaństwa wspólnego, tak jak zaangażowane uczestnictwo w liturgii. Szczególnym i jedynym w całych dziejach zbawienia przypadkiem realizacji kapłaństwa wspólnego jest Maryja, która złożyła macierzyńską ofiarę, zgadzając się na zabranie jej Syna, albo – innymi słowy – na oddanie Go Ojcu w hańbiącą dla matki śmierci jej Syna. Ten akt Maryi jest aktem uczestnictwa w odkupieniu i podstawą tytułu „współodkupicielki”.

Wprawdzie duchowe ofiary są podstawą kapłańskiej aktywności każdego ochrzczonego, niemniej nie wyczerpują jej w całości, bo do natury kapłaństwa wspólnego należy także apostołstwo. W związku z tym stawia się pytanie o różnicę między kapłaństwem wspólnym i służebnym oraz o relacje między nimi. Odpowiedź na nie ułatwi zwrócenie uwagi na dwoistości uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusowym (wspólne i służebne). Sens tej dwoistości tkwi w dwojakiej celowości wcielenia Syna Bożego: bycie wzorem świętości dla wszystkich ludzi i bycie głową całej ludzkości, czyli reprezentowanie wszystkich ludzi wobec Boga. Różnica co do istoty polega przede wszystkim na konsekracji dokonanej w sakramencie święceń, z której wynikają różnice na poziomie funkcjonalnym, przede wszystkim jest to zdolność osób wyświęconych do działania w imieniu Chrystusa Głowy, a także różne odpowiedzi na pytanie o różnicę w istocie, nie zaś w stopniu tylko między jednym kapłaństwem.

Jedyne kapłaństwo Chrystusa obecne w Kościele na dwa sposoby, na podstawie Bożego planu zbawienia, stało się „narzędziem” zbawienia człowieka, ma więc charakter soteriologiczny. Jego nowe kapłaństwo, według obrządku Melchizedeka, odznacza się przymiotami, których nie posiadało kapłaństwo według obrządku Aarona. Jest to więc kapłaństwo wieczne, jedyne i powszechne (uniwersalne, czyli dla wszystkich narodów), a przede wszystkim skuteczne, bo

osiąga swój cel – odkupienie, czyli nabycie nowego ludu dla Boga na własność.

Przymioty i celowość nowego kapłaństwa zapewniają mu wyjątkowe miejsce w teologii systematycznej, a szczególnie w soteriologii. Głębsza analiza poszczególnych funkcji kapłańskich wyjaśnia, na czym polega ich zbawczy wymiar. Klasyczne ujęcie tych funkcji pozwala określić ich kwalifikację teologiczną, czyli rozpoznać stopień pewności teologicznej poszczególnych twierdzeń dotyczących kapłaństwa Chrystusa.

Wszystkie czynności kapłańskie Chrystusa, a przede wszystkim ofiara z własnego życia, dokonały się w Duchu Świętym i skierowane były do Ojca. Stąd wynika trynitarny wymiar kapłaństwa Chrystusowego, który ma istotny wpływ na wewnętrzną strukturę Kościoła (Chrystus jest jego głową, Duch Święty jego jednością, a fundamentem jego *communio*).

Kapłaństwo Chrystusa przekazywane przez sakrament święceń powoduje w przyjmującym go człowieku nowy sposób bycia. Jest on oparty na szczególnej relacji do Chrystusa, określanej mianem konsekracji, albo całkowitego poświęcenia dla Niego, co oznacza zmianę o charakterze ontologicznym, a to z kolei ma wpływ na wymiar egzystencjalny życia osoby wyświęconej, zgodnie z zasadą *age-re sequitur esse*. Znakiem owej zmiany jest znamię sakramentalne, którego istnienie i znaczenie obecnie rzadko bywa wykorzystywane przez teologię systematyczną, a które pomaga wyrazić różnicę między kapłaństwem wspólnym i służebnym.

Ontologiczna zmiana domaga się również modyfikacji stylu kapłańskiego życia, który wyklucza (z nielicznymi wyjątkami) wykonywanie zawodów świeckich i zaangażowanie w działalność polityczną. Nowy styl życia oznacza także przyjęcie celibatu. Ze względu na obfitość teologicznych wypowiedzi na ten temat zostały przytoczone najbardziej podstawowe informacje: podstawy teologiczne, jego związek z kapłaństwem służebnym, a także zarys rozwoju nauki Kościoła o celibacie kapłańskim. O samym celibacie ostatni sobór stwierdził, że jest odpowiedni dla kapłaństwa. Na podstawie

przeprowadzonych analiz wydaje się, że jednak on należy do natury nowego kapłaństwa, czyli ten związek jest głębszy, niż wskazuje na to relacja odpowiedniości.

Fakt istnienia istotnej różnicy między kapłaństwem służebnym i wspólnym oraz fakt zmiany o charakterze ontologicznym w wyniku święceń rodzą pytanie o to, która z cech opisujących posługi kapłańskie wyróżnia się spośród innych, tak by mogła wskazywać na pozostałe i być uznana za podstawową. Dlatego ostatnim zagadnieniem z obszaru *Interpretacji* jest natura posługi kapłańskiej. Obejmuje ona kwestię diakonatu, który wyraża służebny charakter wszystkich stopni święceń, następnie poszukiwanie cechy wyróżniającej posługi ze względu na troistość funkcji kapłańskich, kwestię istoty posługi kapłańskiej, czyli poszukiwania syntezy wyrażającej złożoność funkcji kapłańskich, a wreszcie kwestię pośrednictwa między człowiekiem i Bogiem, i innych istotnych przymiotów posługi.

Przedstawiona złożoność zagadnień teologicznych dotyczących kapłaństwa pozwala żywić nadzieję, że mimo wszystko będzie ona zachętą do studiowania nauki o kapłaństwie, pogłębiania jej tak, aby to, co w niej najistotniejsze, było bezpiecznie przechowywane, wierne przekazywane i twórczo rozwijane na większą chwałę Bożą i dla zbawienia ludzi.

Ze względu na potrzebę promocji teologii kapłaństwa wnioskiem końcowym niech będzie „postulat zwrócenia większej uwagi na aspekt kapłański naszego rozumienia tajemnicy Chrystusa i Jego dzieła. Wydaje się bowiem, że w sytuacji daleko posuniętej laicyzacji społeczeństwa należy w sposób szczególnie podkreślać to, co w życiu człowieka odnosi się do Boga. Kapłaństwo jest pojęciem dogodnym do tego celu, ponieważ jest ono pojęciem wyłącznie religijnym i jako takie ukierunkowuje człowieka na Boga oraz wyklucza możliwość nieporozumień. Przez kapłaństwo chrześcijanin w pełni realizuje swoją wolność, gdy świadomie i dobrowolnie ofiaruje siebie Bogu dla dobra bliźnich. Ofiara zaś jest przejawem autentycznej wolności i miłości. Miarą wolności człowieka jest zdolność do wyrzeczeń

i ponoszenia ofiar. W tym duchu św. Paweł wzywa nas: «Wy zatem bracia powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału» (Ga 5, 13)⁶⁵⁴.

Natomiast wnioskiem ważnym dla osobistego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusowym niech będzie napomnienie papieża Grzegorza Wielkiego skierowane do wiernych, podkreślające, że „Pan idzie z tymi, którzy Go głoszą”.

„Posłuchajmy, co mówi, wysyłając głosicieli: «Żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało. Proście Pana żniwa, aby posłał robotników na żniwo swoje». Niewielu robotników na tak wielkie żniwo! Nie potrafimy mówić bez głębokiego smutku, że chociaż są tacy, którzy słuchaliby słów dobrych, to jednak brak takich, którzy by je głosili. Świat pełen jest kapłanów, ale na żniwie Pana bardzo rzadko widać robotnika. Urząd bowiem kapłański przyjęliśmy, ale zadania, które do niego należy, nie wypełniamy. Rozważcie jednak, bracia najmilsi, rozważcie znaczenie słów: «Proście Pana żniwa, aby posłał robotników na żniwo swoje». Wy za nas proście, abyśmy mogli pracować dla was w sposób właściwy; aby język nasz nie ustawał w zachętach; skoro przyjęliśmy zadanie głosiciela, niechaj nasze milczenie nie oskarża nas przed sprawiedliwym Sędzią⁶⁵⁵.

⁶⁵⁴ J. D. Szczurek, *Kapłaństwo posługą Chrystusowemu zbawieniu. Referat na symposium dogmatyków, Kalwaria, 23–24.01.94*, „Materiały Homiletyczne” 146 (1995) nr 1, s. 25.

⁶⁵⁵ Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, 17, 3, tłum. W. Szoldrski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970, s. 100–101 (Pisma Starożytochrześcijańskich Pisarzy, 3); Gregorius Magnus, *Sancti Gregorii papae I cognomento magni opera omnia*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1865, kol. 1139 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 76); Grégoire le Grand, *Homélie sur l'Évangile. Homélie 1–20*, trad. R. Étaix, Ch. Morel, B. Judic, Paris: Les Éditions du Cerf 2005, s. 366 (Sources Chrétiennes, 485).

Bibliografia

- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 3, cz. 1, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1973.
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, t. 4, cz. 4, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1977.
- Aleksiejuk A., *Prawosławie a współczesne wyzwania moralne*, [w:] *Ekumenia a współczesne wyzwania moralne*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej 2009, s. 39–62 (Biblioteka Ekumenii i Dialogu, 31).
- Ambroży z Mediolanu, *Komentarz do Psalmu I*, 9–12, [w:] *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 3, Poznań: Pallottinum 2007, s. 281–282.
- Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, tłum. J. Sulowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1989 (Patres Ecclesiae, 1).
- Augustyn, *Wyznania*, red. Z. Kubiak, Kraków: Wydawnictwo Znak 2003.
- Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk Marek Derewiecki 2002, wyd. 2.
- Augustyn, *W rocznicę święceń kapłańskich. Kazanie 340*, [w:] Augustyn, *Wybór mów. Kazania święteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1973, s. 266–268 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 12).
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków: Wydawnictwo Znak 1996 (Biblioteka Filozofii Religii).
- Augustinus Hipponensis, *Confessiones* (X 43, 69), [w:] Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera omnia. Post Lovaniensium*

- theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1861, kol. 808 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 32).
- Augustinus, *De civitate Dei* (X, 6), [w:] Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatiores*, t. 7, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, kol. 284 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 41).
- Augustinus, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. 32, nr 35, kol. 32 (Corpus Christianorum. Series Latina, 34).
- Balter L., *Kapłańska godność Maryi. Znaczenie problematyki mariologicznej dla właściwego rozwoju teologii kapłaństwa. Studium teologiczno-dogmatyczne*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979 (Studia Teologicznodogmatyczne, 2).
- Benedictus XVI, *Adhortatio apostolica postsynodalis de eucharistia vitae missio-nisque ecclesiae fonte et culmine „Sacramentum Caritatis”, „Acta Apostolicae Sedis”* 99 (2007) nr 3, s. 105–180.
- Bułgakow S., *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok: Orthdruk–Warszawa: Formica 1992.
- Bunnik R. J., *C'è un prete per il domani. Il ministero ecclesiastico in un tempo di evoluzione*, Brescia: Queriniana 1969.
- Bunnik R. J., *Pretres des temps nouveaux*, Paris: Casterman 1969.
- Carpin A., *Sacramentalità dell'ordine*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2012 (Sacra Doctrina, 57.2).
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1997.
- Centro di pastorale liturgica francese, *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare*, Magnano (BI): Qiqajon 2008 (Liturgia e Vita).
- Congar Y., *Laici*, [w:] *La teologia dopo il Concilio Vaticano II. Apporti dottrinali e prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica*, ed. J. M. Miller, Brescia: Morcelliana 1967, s. 299–314.
- Congar Y., *Laïcat*, Paris: Beauchesne 1976.

- Cordes P.-J., *Dekret über Dienst und Leben der Priester. Kommentar zu Artikel 7–11*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 14, Freiburg: Herder 1968, s. 170–198.
- Dalton W. J., *The First Epistle of Peter*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 903–908.
- Das Zweite Vatikanische Konzil, *Dekret über Dienst und Leben der Priester*, [w:] *Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch*, Bd. 3, hrsg. von H. S. Brechter, B. Häring, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1986, s. 142–239 (Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, Völlig neu Bearbeitete Auflage, 14).
- Décret sur le ministère et la vie des prêtres „Presbyterorum ordinis”*, [w:] Concile Oecuménique Vatican II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages. Textes français et latin*, Paris: Éditions du Centurion 1967, s. 395–444.
- Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates*, hrsg. von K. Rahner, H. Vorgrimler, Freiburg: Herder 1962 (Quaestiones Disputatae, 15–16).
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2001 (Źródła Myśli Teologicznej, 24)
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004 (Źródła Myśli Teologicznej, 33).
- Ebner M., *Czy Kościół potrzebuje księży? Perspektywa biblijna*, tłum. A. Ziernicki, Kraków: Wydawnictwo WAM 2024.
- Ebner M., *Braucht die katholische Kirche Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament*, Würzburg: Echter Verlag 2022.
- Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae: Herder 1976, wyd. 36.
- Henrici Denzinger Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, wyd. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau–Basel–Romae–Wien: Herder 1999, wyd. 38 (uaktualnione).
- Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 2003, wyd. 3.

- Filon z Aleksandrii, *De specialibus legibus* [Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων] (Philo Judaeus, *De specialibus legibus*), lib. 1–2, éd. S. Daniel, Paris: Éditions du Cerf 1975.
- Fitzmyer J. A., *The Letter to the Romans*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 830–868.
- Fuchs O., Hünermann P., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den dienst und das Leben der Presbyter „Presbyterorum ordinis”*, [w:] *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, hrsg. von P. Hünermann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009, s. 337–5809 (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 4).
- Galot J., *Le caractère sacerdotal selon le Concile de Trente*, „Nouvelle Revue Théologique” 93 (1971) nr 9, s. 923–946.
- Galot J., *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Sancaciano–Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1983.
- Galot J., *Maria, la donna nell’opera di salvezza*, Roma: Università Gregoriana Editrice 1984.
- Galot J., *Teologia del sacerdozio*, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1981.
- George A., *Kapłaństwo*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 362–370.
- Goldingay J., *Isaiah*, Peabody: Hendrickson Publishers–Carlise: Paternoster Press 2005, s. 316 (New International Biblical Commentary. Old Testament Series, 13).
- Grégoire le Grand, *Homélies sur l’Évangile. Homélies 1–20*, trad. R. Étaix, C. Morel, B. Judic, Paris: Les Éditions du Cerf 2005, s. 366 (Sources Chrétiennes, 485).
- Gregorius Magnus, *Sancti Gregorii papae I cognomento magni opera omnia*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1865, kol. 1139 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 76).
- Greshake G., *Być kapłanem dzisiaj*, tłum. W. Szymona, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2010.
- Greshake G., *Priester sein in dieser Zeit. Theologie, pastorale Praxis, spiritualität*, Freiburg–Basel–Wien 2000, wyd. 2.

- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 3).
- Gy P.-M., *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, [w:] Centre de Pastorale Liturgique, *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Paris: Les Éditions du Cerf 1957, s. 125–145 (Lex Orandi, 22).
- Hagner D. A., *Hebrews*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2005, wyd. 5 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 14).
- Hałas S., *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2007 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17).
- Hartman L. F., Di Lella A. A., *Daniel*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 406–420.
- Hieronymus, *Commentatorium in Matthaëum libri quatuor*, [w:] *Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum*, t. 77, Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1959.
- Hünemann P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, [w:] *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, hrsg. von P. Hünemann, B. J. Hilberath, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2009, s. 263–582.
- Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Martyre de Polycarpe, Lettres*, trad. P. T. Camelot, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, s. 256–257; 266–267 (Sources Chrétiennes, 10).
- Illich I., *Métamorphose du clergé*, „Esprit. Nouvelle série” 1967 nr 364 (10), s. 584–601.
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin: Bernardinum 2018 (Źródła Wiary).
- Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski. Medytacje*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM 2003, s. 38.
- Jan Paweł II, *Z poezji Norwida emanuje światło. Przemówienie podczas audjencji dla przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego (1.07.2001)*, nr 4, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audjencje/norwid_01072001 (16.06.2024).

- Jeremias J., *New Testament theology*, t. 1, London: SCM Press 1971.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha 1958, wyd. 3, s. 749.
- Kasper W., *Accents nouveaux dans la compréhension dogmatique du service sacerdotal*, „Concilium. Revue Internationale de Théologie” 1969 nr 43, s. 23–34.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Kehl M., *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2008.
- Kerger T., *Kapłaństwo urzędowe i kapłaństwo powszechne w świętowaniu Eucharystii*, tłum. A. A. Napiórkowski, [w:] *Wspólnota eucharystyczna*, red. A. A. Napiórkowski, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2022, s. 175–190 (Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis, 13), <https://doi.org/10.15633/9788363241230>.
- Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus*, kol. 247–684 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 8).
- Klostermann F., *Perspectives de théologie pastorale*, [w:] *Le prêtre et le monde sécularisé. Compte rendu du Congrès de Lucerne, 18–22 septembre 1967*, Maastricht: L’Institut pour l’Entraide Sacerdotale en Europe 1968, s. 100.
- Korff W., *Agere sequitur esse*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, hrsg. von W. Kasper, Freiburg im Breisgau–Basel–Romae: Herder 1993, wyd. 3, kol. 230.
- Koser C., *De notione sacerdotii eiusque applicatione B. V. Mariam*, [w:] *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, t. 7: *Maria et sacerdotium*, Romae: Academia Mariana Internationalis 1962, s. 113–179.
- Koser C., *De sacerdotio B. V. M.*, [w:] *Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, t. 2: *De munere et loco, quem tenet Beata Virgo Maria in corpore Christi mystico. Relationes sessionum generalium*, Romae: Academia Mariana Internationalis 1959, s. 169–206.
- Królíkowski J., *Powołanie, konsekracja i posłanie. Z teologii świętego kapłaństwa*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe 2019, wyd. 2, <https://doi.org/10.15633/9788374387286>.

- Krupa A. L., *Das allgemeine Priestertum der Glaubigen* [Powszechna kapłaństwo wiernych], „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 8 (1976), s. 119–144.
- Laurentin R., *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, t. 2: *Étude théologique*, Paris: Nouvelles Éditions Latines 1953.
- Lécuyer J., *Le Sacerdoce dans le Mystère du Christ*, Paris: Les Éditions du Cerf 1957 (Lex Orandi, 24).
- Lehmann K., *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, [w:] *Existenzprobleme des Priesters*, hrsg. von F. Heinrich, München: Kösel 1969, s. 21–175 (Münchener Akademie-Schriften, 50).
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1981.
- List Barnaby, [w:] *Pisma ojców apostołskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas*, z greckiego tłumaczył, zaopatrzył wstępami i objaśnieniami A. Lisiecki, Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1924, s. 41–93 (Pisma Ojców Kościoła, 1).
- Lohfink G., *Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe*, [w:] *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, hrsg. von K. Kertelge, Freiburg in Breisgau: Herder 1981 (Quaestiones Disputatae, 89).
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.1).
- Michaels J. R., *John*, Peabody: Hendrickson Publishers – Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 5 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 4).
- Mödlhammer W., *Anmerkungen zum priesterlichen Amt im theologischen und gesellschaftlichen Heute*, „Heiligen Dienst” 28 (1974), s. 64–74.
- Moeller Ch., *Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione*, [w:] *La Chiesa del Concilio Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica „Lumen gentium”*, ed. G. Baraúna, Firenze: Vallecchi 1965, s. 155–189.

- Moran A., *Sacerdocio común de los fieles y sacerdocio ministerial*, „Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica” 52 (1977) núm. 202, s. 331–353, <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudios-eclesiacos/article/view/18343> (19.07.2024).
- Mounce R. H., *Matthew*, Peabody: Hendrickson Publishers – Carlisle: Paternoster Press 2004, wyd. 6 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 1).
- Mszał rzymski dla diecezji polskich, Poznań: Pallottinum 1986.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015.
- Müller G. L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien: Herder 1995.
- Norwid C. K., *List do Józefa Ignacego Kraszewskiego* [maj 1863], [w:] C. K. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 9, red. J. W. Gomulicki, Warszawa: PIW 1971–1976, s. 99.
- Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline 1988.
- Origène, *Traité des principes*, t. 1: *Livres I et II*, trad. H. Crouzel, M. Simonetti, kol. 364 (Sources Chrétiennes, 252).
- Origenes, *Origenis Opera omnia. Ex variis editionibus et codicibus manu exaratis, Galicanis, Italicis, Germanicis et Anglicis collecta atque adnotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, vita auctoris et multis dissertationibus*, t. 4, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 230 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 11).
- Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1979 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 23).
- Ott L., *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 1981, wyd. 10.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.1).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2).

- Paszowska B., *Interpretacja wiersza Cypriana Kamila Norwida „Sfinks”*, <https://www.profesor.pl/publikacja,9306> (20.10.2024).
- Perszon J., *Ecclesia semper reformanda? Kolegialność Kościoła w posoborowej eklezjologii amerykańskiej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2009 (Scripta Theologica Thoruniensia, 10).
- Philips G., *La Chiesa e il suo ministero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione „Lumen gentium”*, t. 1–2, Milano: Jaca Book 1969.
- Philips G., *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution „Lumen gentium”*, t. 1–2, Paris: Desclée 1967–1968.
- Philo Judaeus, *De specialibus legibus. 1 et 2*, tłum. S. Daniel, Paris: Éditions du Cerf 1975 (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 24).
- Pisma ojców apostołskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas*, tłum. A. Lisecki, Poznań: Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka 1924 (Pisma Ojców Kościoła, 1), <https://bc.radom.pl/dlibra/show-content/publication/edition/25363?id=25363> (20.10.2024).
- Pius XI, *Litterae encyclicae „Miserentissimus Redemptor”*, „Acta Apostolicae Sedis” 20 (1928), s. 165–178.
- Pius XII, *Allocutio „Dacché piaque”*, „Acta Apostolicae Sedis” 37 (1945), s. 256–262.
- Pius XII, *Allocutio „Vous nous avez”*, „Acta Apostolicae Sedis” 48 (1956), s. 711–725.
- Pius XII, *Litterae encyclicae „Mediator Dei et hominum”*, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 521–595.
- Pius XII, *Constitutio apostolica „Sacramentum ordinis” de sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 40 (1948), s. 5–7.
- Poniewierski J., *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”*, [w:] *Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. R. J. Woźniak, P. Roszak, Kraków: Wydawnictwo Znak 2023, s. 469–485.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 1995.

- Potterie I. de la, *Nowe*, [w:] X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1981, s. 562–565.
- Praud O., *For the theology of celebration. Thinking about ars celebrandi 50 years after Vatican II*, [w:] *W służbie tradycji i odnowy liturgicznej. 50 lat Instytutu Liturgicznego w Krakowie (1968–2018)*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2019, s. 243–261.
- Proklus, *Ἐγκώμιον εἰς τὴν παναγαίαν Θεοτόκον Μαρίαν* [*Pochwała najświętszej Bożej Rodzicielki Maryi*], kol. 679–692 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 65).
- Przybył E., *Prawosławie*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2006, wyd. 2.
- Rahner K., *Le premier point de départ théologique d'une recherche pour déterminer l'essence du sacerdoce ministériel*, „*Concilium. Revue Internationale de Théologie*” 1969 nr 43, s. 77–82.
- Ratzinger J., *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja*, red. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL–Freiburg im Breisgau: Herder 2016.
- Ratzinger J. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1: *Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo M 2007.
- Ratzinger J., *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln: Bachem 1966.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej 1995, wyd. 5.
- Romaniuk K., *Apostoł*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1995, kol. 831–832.
- Sacra Congregatio Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis, *Decretum quo sub 65 propositionibus reprobantur ac proscribuntur praecipui errores reformismi seu modernismi* 38, „*Acta Sanctae Sedis*” 40 (1907), s. 470–478.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de sacra liturgia* „*Sacrosanctum concilium*”, „*Acta Apostolicae Sedis*” 56 (1964), s. 97–138.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia* „*Lumen gentium*”, „*Acta Apostolicae Sedis*” 57 (1965), s. 5–67.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de oecumenismo* „*Unitatis redintegratio*” 15, „*Acta Apostolicae Sedis*” 57 (1965), s. 90–112.

- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastorali episcoporum munere in Ecclesia „Christus Dominus”*, „Acta Apostolice Sedis” 58 (1966), s. 673–696.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de institutione sacerdotali „Optatam totius”*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 713–727.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de apostolatu laicorum „Apostolicam actuositatem”*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966) nr 48, s. 837–864.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita „Presbyterorum ordinis”*, „Acta Apostolice Sedis” 58 (1966), s. 991–1024.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, t. 2, [Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis 1963.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur. Series quarta*, [Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis 1963.
- Sancti Ambrosii Mediolanensis episcopi Opera omnia editio prae aliis omnibus completa, quarum instar haberi potest, ad manuscriptos codices Vaticanos, Gallicos, Belgicos etc., necnon ad veteres editiones, maxime vero ad benedictinam recensita et emendata*, ed. J.-P. Migne, Paris: Apud Garnier Fratres Editores 1882, kol. 924–926 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 14).
- Schoonenberg P., *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramental*, [w:] *Le prêtre et le monde sécularisé. Compte rendu du Congrès de Lucerne, 18–22 septembre 1967*, „Bulletin d'Informations de l'Institut pour l'Entraide Sacerdotale en Europe” 2 (1968) nr 1–2, s. 59–62; tytuł tomu: *Le prêtre et le monde sécularisé. Congresso di Lucerna 1967*.
- Seweryniak H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1996.
- Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa: PWN 1958.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1–4, red. M. Plezia, Warszawa: PWN 1974.
- Soards M. L., *1 Corinthians*, Peabody: Hendrickson Publishers–Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 2 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 7).

- Sobotka P., *Norwidowska koncepcja nadziei*, „Linguistica Copernicana” 4 (2010) nr 2, s. 70–99, <https://doi.org/10.12775/LinCop.2010.020>.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. J. Groblicki, E. Florkowski, Poznań: Pallottinum 1968.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski. Nowe tłumaczenie*, red. M. Przybył, Poznań: Pallottinum 2008, wyd. 2.
- Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań: Pallottinum, 1979 (Biblia. Nowy Testament, 9).
- Szczurek J. D., *Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość*, Kraków: Wydawnictwo AA 2013.
- Szczurek J. D., *Sakrament święceń*, [w:] *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2018, s. 457–500.
- Szczurek J. D., *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Podstawy biblijne*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2021, <https://doi.org/10.15633/9788363241254>.
- Szczurek J. D., *Dekret o posłudze i życiu kapłanów „Presbyterorum ordinis”*, [w:] *Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. R. J. Woźniak, P. Roszak, Kraków: Wydawnictwo Znak 2023, s. 507–533.
- Szczurek J. D., *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Rozwój nauki Kościoła*, Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe 2023, <https://doi.org/10.15633/9788374389259>.
- Szczurek J. D., *Kapłaństwo posługą Chrystusowemu zbawieniu. Referat na sympozjum dogmatyków. Kalwaria, 23–24.01.94*, „Materiały Homiletyczne” 146 (1995) nr 1, s. 14–25.
- Szczurek J. D., *La Cristologia nella prospettiva sacerdotale secondo l'insegnamento del Concilio vaticano II. Dissertatio ad Doctoratum*, Romae: Tipografica Leberit 1989.
- Strzelczyk G., „Istotą, a nie tylko stopniem” (LG 10). Hipoteza wyjaśnienia, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 44 (2011) nr 1, s. 126–134.
- Strzelczyk G., *Lumen gentium*, [w:] *Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. P. Roszak, R. J. Woźniak, Kraków: Wydawnictwo Znak 2023, s. 87–151.

- Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Decretum circa imagines exhibentes Beatissimam Virginem Mariam indutam vestibus sacerdotalibus*, „Acta Apostolicae Sedis” 8 (1916), s. 146.
- Tertulian, *Apologetyk*, 17, tłum. J. Sajdak, Poznań: Księgarnia Akademicka 1947, s. 78 (Pisma Ojców Kościoła, 20).
- Tertulian, *O modlitwie*, tłum. H. Pietras, [w:] *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM 1993, s. 31–57, kol. 1143–1196 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1).
- Tertulian, *Wybór pism*, tłum. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1970.
- Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum, Rhenanae nempe, Pameliana, Rigaltiana, Parisiensium, Venetae, etc., lectionibus, variorumque commentariis*, t. 1, ed. J.-P. Migne, Paris: Garnier Fratres, 1879, kol. 375 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 1).
- Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum lectionibus, variorumque commentariis*, t. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, kol. 940A (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 2).
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae* III, q. 22, <https://www.corpusthomicum.org/sth4016.html> (20.10.2024).
- Thomas de Aquino, *Super Epistolam ad Hebraeos*, V, q. 1, <https://www.corpusthomicum.org/che01.html> (17.09.2024).
- Trojanowski B., *Teologia sakramentu święceń ze szczególnym uwzględnieniem stopnia diakonatu na podstawie zmian w 2009 roku w kan. 1008 oraz 1009 KPK*, „Polonia Sacra” 25 (2021) nr 3, s. 101–120, <https://doi.org/10.15633/ps.4062>.
- Turturro V., *I percorsi del magistero e della teologia dal Concilio Vaticano II ad oggi su collegialità, comunione e sinodalità, con particolare riferimento alla questione della Chiesa universale e della Chiesa particolare. Excerptum theses ad Doctoratum in S. Theologia*, Roma: Pontificia Università Lateranense 2009.

- Vanhoeye A., *Prêtres anciens, prêtre nouveau. Selon le Nouveau Testament*, Paris: Éditions du Seuil 1980 (Parole de Dieu).
- Wasselynck R., *Les Prêtres. Elaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires*, t. 2, Paris 1968.
- Watts J. D. W., *Isaiah 34–66*, Waco (TX): Word Book 1987 (Word Biblical Commentary, 25).
- Weers A., *Les citations scripturaires du Décret sur le ministère et la vie des prêtres „Presbyterorum ordinis”, [w:] Vatican II. Les Prêtres. Décrets „Presbyterorum ordinis” et „Optatam totius”. Texte latin et traduction française. Commentaires*, éd. J. Frisque, Y. Congar, Paris 1968, s. 327–342 (Unam Sanctam, 68).
- Weimar P., *Sfinks*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1994, s. 1198.
- Wild R. A., *The Pastoral Letters*, [w:] *The New Jerome Biblical Commentary*, eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 891–902.
- Żywe dziedzictwo soboru. Komentarze do tekstów Vaticanum II*, red. R. J. Woźniak, P. Roszak, Kraków: Wydawnictwo Znak 2023.

Indeks osób

- Aleksiejuk A. 24, 25, 237
Ambroży 16, 237
Augustyn z Hippony, św. 14, 42, 71, 161, 171, 190, 208, 209, 215, 237, 238
Balter 47, 238
Baraúna G. 90, 243
Beck G. A., abp 107
Benedykt XVI 38, 39, 40, 41, 42, 43, 238
Brechtler H. S. 138, 239
Brylowski J. 13, 241
Bułgakow S. 70, 71, 74, 75, 238
Bunnik R. J. 170, 223, 238
Carpin A. 93, 238
Congar Y. 23, 67, 72, 90, 238, 250
Cooray Th., abp 104
Cordes P.-J. 111, 239
D'Agostino B., bp 106
Dalton W. J. 126, 127, 239
Denzinger H. 15, 141, 239
Di Lella A. A. 10, 241
Dionizy Areopagita (Pseudo-) 200
Ebner M. 5, 231, 232, 239
Evdokimov P. 69, 70, 99, 100, 125, 239
Filon z Aleksandrii (Philo Judaeus) 52, 240
Fitzmyer J. A. 10, 12, 77, 239, 240, 241, 250

- Frisque J. 67, 250
- Fuchs O. 68, 69, 133, 134, 139, 140, 240
- Galot J. 8, 48, 49, 50, 62, 64, 65, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 93, 95, 96, 104, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 240
- Girlanda A. 128, 244
- Goldingay J. 186, 240
- Górecka M. 38, 88, 246
- Gózdź K. 4, 38, 88, 246
- Grabner-Haider A. 18, 128, 250
- Greshake G. 5, 6, 92, 93, 94, 96, 97, 105, 106, 125, 126, 165, 166, 167, 240
- Gy P.-M. 57, 241
- Hagner D. A. 173, 222, 241
- Hałas S. 31, 33, 129, 130, 149, 241
- Häring B. 138, 239
- Hartman L. F. 10, 241
- Heinrich F. 92, 243
- Henríquez Jiménez L. E., abp 117
- Hilberath B. J. 63, 69, 98, 139, 240, 241
- Hünemann P. 62, 63, 69, 97, 98, 99, 139, 141, 202, 203, 204, 239, 240, 241
- Illich I. 217, 241
- Ireneusz z Lyonu, św. 13, 40, 156, 163, 241
- Jan Paweł II 17, 20, 21, 22, 71, 241
- Jaworski J. 71, 237
- Jeremias J. 218, 242
- Jougan A. 45, 242
- Kalinkowski S. 14, 244
- Kania W. 15, 249
- Kasper W. 169, 211, 242
- Kehl M. 14, 242
- Kerger T. 37, 242
- Kertelge K. 125, 243
- Klinger J. 69, 239
- Klostermann F. 220, 242

- Korff W. 169, 242
Koser C. 17, 47, 49, 242
Królikowski J. 54, 67, 242
Krupa A. L. 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 52, 53, 54, 78, 243
Kubicki W. 237
La Chanonie Pierre de, bp 121
Lanzarini V. 40
Laurentin R. 47, 50, 243
Lécuyer J. 209, 243
Lehmann K. 92, 243
Léon-Dufour X. 117, 119, 128, 240, 243, 246
Lohfink G. 125, 243
Martinez González E., bp 118
Marty F., kard. 140
Mędala S. 172, 173, 174, 213, 219, 243
Michaels J. R. 172, 174, 212, 218, 219, 243
Mödlhammer W. 96, 243
Modrego y Casás G. 55
Moeller Ch. 90, 243
Moraldi L. 128
Moran A. 62, 64, 244
Mounce R. H. 72, 177, 178, 181, 185, 188, 218, 220, 224, 229, 244
Müller G. L. 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 244
Myszor W. 15, 249
Napiórkowski A. A. 37, 242
Norwid C. K. 18, 19, 20, 21, 22, 23, 232, 244
Olivier D. 210
Orygenes 13, 14, 163, 244
Ott L. 12, 13, 15, 94, 118, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 244
Paciorek A. 72, 178, 181, 185, 188, 189, 218, 220, 229, 244
Paprocki H. 70, 238
Paszowska B. 18, 19, 245
Perszon J. 228, 245
Philippe P. 105, 121
Philips G. 56, 90, 113, 245

- Pietras H. 13, 76, 239, 249
- Pius XI, pap. 84, 157, 245
- Pius XII, pap. 56, 84, 87, 201, 245
- Plezia M. 21, 247
- Poniewierski J. 45, 46, 245
- Popowski R. 11, 29, 31, 33, 35, 123, 130, 131, 132, 140, 149, 172, 173, 188, 245
- Potterie I. de la 119, 120, 123, 124, 246
- Praud O. 40, 246
- Proklus 47, 152, 246
- Przybył E. 125, 135, 246, 248
- Rahner K. 203, 210, 239, 246
- Rastouil L. 107, 118
- Ratzinger J. 38, 88, 89, 144, 246
- Ravasi G. 128, 244
- Rogowski R. E. 17, 246
- Romaniuk K. 224, 246
- Rossano P. 128, 244
- Roszak P. 45, 206, 245, 248, 250
- Schillebeeckx E. 170
- Schönmetzer A. 15, 141, 239
- Seweryniak H. 46, 247
- Shehan L. I., kard. 107
- Soards M. L. 180, 189, 211, 247
- Sobotka P. 19, 20, 23, 248
- Stanula E. 15, 249
- Stokowska M. 161, 237
- Strzelczyk G. 96, 97, 137, 138, 206, 248
- Sulowski J. 14, 237
- Szczurek J. D. 6, 12, 46, 55, 56, 59, 67, 72, 80, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 123, 140, 146, 147, 151, 171, 176, 177, 179, 191, 192, 201, 205, 212, 220, 224, 236, 248
- Szymona W. 5, 14, 38, 88, 144, 179, 240, 242, 244, 246
- Tertulian 13, 15, 16, 190, 193, 249
- Trojanowski B. 97, 200, 249

Turturro V. 228, 249

Vanhoye A. 108, 250

Vorgrimler H. 203, 239

Wasselynck R. 68, 250

Weers A. 67, 250

Weimar P. 18, 250

Woźniak R. J. 45, 67, 201, 206, 245, 248, 250

Zenger E. 128

Ziernicki A. 5, 239


Abstrakt

ks. Jan D. Szczurek

 <https://orcid.org/0000-0002-9804-0566>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym Interpretacje

 <https://doi.org/10.15633/9788383700410>

Niniejsze studium z zakresu teologii dogmatycznej stanowi kontynuację dwóch wcześniejszych opracowań, poświęconych „Podstawom biblijnym” oraz „Rozwojowi nauki Kościoła” w kontekście kapłaństwa. Obecne „Interpretacje” koncentrują się przede wszystkim na nauczaniu Soboru Watykańskiego II, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień kontrowersyjnych lub wciąż niedostatecznie wyjaśnionych, takich jak różnica między kapłaństwem wspólnym a służebnym czy rola diakonatu w strukturze sakramentu święceń. Kryterium oceny poszczególnych interpretacji stanowi zgodność z dotychczasowym nauczaniem Kościoła oraz ich wewnętrzna spójność. Analiza porusza kluczowe kwestie, takie jak natura kapłaństwa wspólnego, zakorzenionego w naturalnej zdolności człowieka do kontemplacji stworzenia oraz łasce wynikającej z sakramentów chrztu i bierzmowania; rola kapłaństwa w dziele zbawienia, obejmująca sposób, w jaki realizacja funkcji kapłańskich prowadzi do zbawienia, oraz to, co stanowi wyjątkowość kapłaństwa Chrystusa; ontologiczny i egzystencjalny wymiar kapłaństwa służebnego, oparty na nowym sposobie istnienia osoby wyświęconej, wynikającym z jej całkowitej przynależności do Chrystusa; a także natura posługi kapłańskiej (prezbiteratu i episkopatu), z uwzględnieniem diakonatu i jego relacji do kapłaństwa, istoty posługi, pośrednictwa kapłańskiego oraz kluczowych przymiotów tego powołania. Przedstawione „Interpretacje” prowadzą do dwóch zasadniczych wniosków. Po pierwsze, istnieje pilna potrzeba dalszego rozwoju i promocji teologii kapłaństwa. Po drugie, konieczne jest osobiste zaangażowanie w kapłaństwo wspólne wszystkich wierzących oraz w kapłaństwo służebne przez osoby wyświęcone – poprzez całkowite ofiarowanie siebie Bogu Ojcu przez Chrystusa w Duchu Świętym.

Słowa kluczowe: Chrystus Arcykapłan, Sobór Watykański II, Jean Galot, kapłaństwo, ofiara, teologia współczesna


Abstract

Rev. Jan D. Szczurek

 <https://orcid.org/0000-0002-9804-0566>

Pontifical University of John Paul II in Krakow  <https://ror.org/0583g9182>

Theology of priesthood in an integral approach Interpretations

 <https://doi.org/10.15633/9788383700410>

This study in the field of dogmatic theology is a continuation of two previous works dedicated to the “Biblical Foundations” and the “Development of Church Doctrine” regarding the subject of priesthood. The present “Interpretations” primarily focus on the teachings of the Second Vatican Council on this topic, with particular attention to contentious—or not fully clarified—issues, such as the distinction between the common and ministerial priesthood, or the place of the diaconate within the structure of the sacrament of Holy Orders. The criterion for evaluating individual interpretations is based on the Church’s teaching to date and their internal consistency. Therefore, the “Interpretations” address issues such as the nature of the common priesthood, arising from the natural human capacity for wonder at creation and from the grace of baptism and confirmation; the role of the priesthood in the work of salvation—specifically how the realization of priestly functions leads to salvation and what constitutes the novelty of Christ’s priesthood; the ontological and existential dimension of the ministerial priesthood, encompassing the new way of being for the ordained person that results from complete belonging to Christ; the nature of priestly ministry (presbyter and bishop), including the diaconate and its relationship to priesthood, the search for distinctive characteristics of such ministry, the essence of priestly service, priestly mediation, and the essential attributes of this ministry. The presented “Interpretations” lead to two fundamental conclusions: there is an urgent need to promote the theology of priesthood, and there is a necessity for personal commitment to the common priesthood by all believers, and to the ministerial priesthood by the ordained, through the complete offering of oneself to God the Father through Christ in the Holy Spirit.

Keywords: Christ the High Priest, Second Vatican Council, Jean Galot, priesthood, sacrifice, contemporary theology

Spis treści

Wprowadzenie	5
------------------------	---

I

Natura kapłaństwa wspólnego

A. Homo capax sacerdotii	9
1. Kapłaństwo „naturalne”	9
2. „Kapłan bezwiedny” Norwida	17
B. Realizacja kapłaństwa wspólnego	26
1. Składanie duchowych ofiar	26
2. Zaangażowane uczestnictwo	36
3. Kapłaństwo Maryi	47
C. Relacje do kapłaństwa służebnego	55
1. Fundament kapłaństwa służebnego	56
2. Źródło i sens dwoistości kapłaństwa w Kościele	75
3. Różnica w istocie	82

II

Kapłaństwo w dziele zbawczym

A. Kapłan na wzór Melchizedeka	101
1. Wieczność kapłaństwa	101
2. Jedyność	104
3. Powszechność	110
4. Nowość kapłaństwa	118
5. Kapłański „nabytek”	126
B. Soteriologiczny wymiar kapłaństwa	141
1. Miejsce kapłaństwa w teologii systematycznej	142
2. Zbawienie poprzez funkcje kapłańskie	151
a) Pewność zbawienia	151
b) Funkcja nauczycielska	154
c) Funkcja pasterska	155
d) Funkcja ofiarnicza	158
e) Odkupieńczy wymiar ofiary Chrystusa	162
C. Trynitarny wymiar kapłaństwa	164

III

Ontologiczno-egzystencjalny wymiar kapłaństwa

A. Tradycja znamienia sakramentalnego	169
B. Znaczenie i doniosłość kapłańskiego znamienia	172
C. Kapłańskie życie	177
1. Problem stanu życia	177
2. Zawód świecki	179
3. Wyrzeczenie się zaangażowania politycznego	181

Spis treści	261
D. Celibat	182
1. Podstawy teologiczne	183
2. Związek z kapłaństwem służebnym	187
3. Zarys rozwoju nauki Kościoła o celibacie kapłańskim	192

IV

Natura posługi kapłańskiej

A. Diakonat – „nie dla kapłaństwa”?	199
B. Poszukiwanie cechy wyróżniającej posługi	207
C. Istota posługi	211
D. Pośrednictwo	219
E. Istotne przymioty posługi	223
Zakończenie	231
Bibliografia	237
Indeks osób	251
Abstrakt	257
Abstract	258

Przedmiotem i celem studium jest ukazanie podstawowych prawd dotyczących kapłaństwa, które zrodziły szczegółowe zagadnienia wymagające wyjaśnienia. Struktura opracowania została podporządkowana temu zamierzeniu. Analizy obejmują cztery kluczowe obszary:

- Natura kapłaństwa wspólnego, w tym tzw. kapłaństwa naturalnego, które polega na oddawaniu czci Bogu jako Stwórcy przez istoty rozumne i nierozumne. Motywem kultu w tym ujęciu jest harmonia i piękno stworzenia.
- Miejsce kapłaństwa w dziele zbawczym i w teologii, ze szczególnym uwzględnieniem nowości kapłaństwa Chrystusowego.
- Ontologiczny i egzystencjalny wymiar kapłaństwa, obejmujący takie aspekty jak prezbiterat i episkopat.
- Natura posługi kapłańskiej, uwzględniająca kwestie diakonatu i pośrednictwa.

Rozważania te mieszczą się w ramach teologii dogmatycznej, dlatego zagadnienia związane z teologią moralną i z duchowością nie zostały uwzględnione. Interesującą dla czytelników poszukujących nowych perspektyw może być idea „kapłana bezwiednego”, zaproponowana przez Cypriana Kamila Norwida, która stanowi element kapłaństwa naturalnego. Inna ciekawa koncepcja dotyczy kapłaństwa Maryi jako wzoru dla kapłaństwa kobiet. Podobnie jak w poprzednich opracowaniach, przewodnikiem w niniejszym studium jest profesor Jean Galot SI. Jego podejście, wierne Tradycji, głęboko zakorzenione w źródłach i oparte na hermeneutyce ciągłości i nowości, inspiruje zarówno interpretacje źródeł, jak i oceny innych analiz. Mimo upływu czasu jego prace wciąż pozostają aktualne, niczym ewangeliczny skarbiec ojca rodziny.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

