

ks. Jan D. Szczurek

TEOLOGIA KAPŁAŃSTWA W UJĘCIU INTEGRALNYM

Podstawy biblijne



Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym

KS. JAN D. SZCZUREK

Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym

Podstawy biblijne

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2021

Recenzja wydawnicza

ks. prof. dr hab. Krzysztof Góźdz

Korekta

Renata Komurka

Projekt okładki

Piotr Pielach

Na okładce

Obraz Philippe de Champaigne *Ostatnia wieczerza* (1652)

Publikacja finansowana z subwencji
dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej w roku 2021


Copyright © 2021 by Jan D. Szczurek



Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons **Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe** (CC BY-NC-ND 4.0)

ISBN 978-83-63241-24-7 (druk)

ISBN 978-83-63241-25-4 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788363241254>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

+48 (12) 422 60 40

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

Wprowadzenie

Każdy kapłan „z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga” (Hbr 5, 1). Te słowa natchnionego autora wyrażają świadomość pierwszych chrześcijan na temat roli kapłaństwa w relacjach między człowiekiem i Bogiem, a także w kwestii samego pojęcia kapłaństwa. To zdanie również, podobnie jak cały List do Hebrajczyków, wyznaczyło główne nurty teologicznych dociekań i sporów dotyczących kapłaństwa w Kościele Chrystusowym, szczególnie intensywnych i burzliwych w drugiej połowie XX w. W czasach, kiedy ludzie żyją „jak gdyby Bóg nie istniał” (*veluti si Deus non esset*)¹, ktoś może zadawać sobie pytanie, czy w ogóle potrzebni są ludzie, którzy mieliby się zajmować wyłącznie takimi „sprawami”? Tymczasem „nie samym tylko chlebem żyje człowiek” (Pwt 8, 3; Mt 4, 4). Jeśli więc nie chcemy, aby nastąpił „koniec człowieka”², to „pogląd, że wraz z postępem edukacji i pod naporem nowoczesności religia z pewnością ustąpi miejsca naukowemu racjonalizmowi” powinniśmy uznać za „niezwykłe naiwny i oderwany od rzeczywistości”³.

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”. Do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1993, nr 88; por. D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, w: tegoż, *Wybór pism*, tłum. A. Morawska, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970, s. 250.

² Tytuł książki: F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak 2004.

³ Fukuyama, *Koniec człowieka...*, s. 126.

Przestroga przed „cywilizacją śmierci”⁴, wyrażana z wielkim zaniepokojeniem przez Jana Pawła II, nie powinna być lekceważona nawet przez niewierzących. Jeśli zaś „naukowy racjonalizm” zdaje się blokować dostęp do takiej argumentacji, to ten sam racjonalizm skłania do refleksji na przykład nad zjawiskiem „życia po życiu”⁵. Ostatecznie tylko człowiek jest w stanie pytać o sens swego życia, szczęścia i cierpienia, a także swej przemijalności⁶.

Ciągle aktualne jest stwierdzenie Soboru Watykańskiego II, że „człowiek [...] nigdy nie będzie zupełnie obojętny na problemy religijne” (Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 41). Dlatego, pomimo rosnącej obojętności na „sprawy odnoszące się do Boga”, ludzie Kościoła odpowiedzialni za nie nie mogą zrezygnować z ofensywy wobec naporu agresywnych ideologii, zgodnie z napomnieniem skierowanym przez Pawła do Tytusa: „nastawaj w porę, nie w porę, w razie potrzeby wykaż błąd, poucz, podnieś na duchu z całą cierpliwością, ilekroć nauczasz” (2 Tm 4, 2).

W okresie posoborowym w wielu Kościołach lokalnych dało się zaobserwować rezygnację z owej „uporczywości” w dawaniu świadectwa prawdzie i w wykazywaniu błędów „napierającej nowoczesności”. Ludzie „ustanowieni w sprawach odnoszących się do Boga” zaczęli się zajmować sprawami doczesnymi ludzi w nadziei późniejszego pozyskania ich dla Boga⁷. Był to jeden z symptomów przybierającego na

⁴ Wyrażenie użyte przez Jana Pawła II w: Jan Paweł II, *List do rodzin*, [Città del Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana 1994 (nr 21e).

⁵ R. A. Moody, *Życie po życiu*, Wydawnictwo Zysk i S-ka 2017 (o doświadczeniach osób, które przeżyły własną śmierć kliniczną).

⁶ Sobór Watykański II zdecydowanie potwierdza istnienie takiej potrzeby rozumienia siebie (por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 21, 41), które ostatecznie jest możliwe tylko w Jezusie Chrystusie: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 22).

⁷ Chodzi o francuski ruch księży robotników (*prêtres ouvriers*, od 1957 r. *Mission Ouvrière*), który – choć uznany przez Sobór Watykański II – nie spełnił pokładanych w nim nadziei. Więcej informacji na ich temat zob. M. Fijałkowski, P. Janowski, *Księża robotnicy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 116–118.

sile kryzysu kapłaństwa, którego wymiernym wskaźnikiem stały się porzucanie kapłaństwa i spadek powołań kapłańskich⁸. Rodzi się więc pytanie o przyczyny takiego stanu rzeczy i możliwości jego zmiany.

Próbę odpowiedzi na to pytanie podjął jeden ze znanych niemieckich dogmatyków Gisbert Greshake (1933–), który w swej książce *Być kapłanem dzisiaj* pierwszą z czterech jej części poświęcił właśnie „kryzysowi urzędu kapłańskiego”. Jego zdaniem obecny kryzys kapłaństwa został spowodowany przez przemiany w Kościele i w społeczeństwie dokonujące się okresie posoborowym, które sprowokowały dwa różne sposoby podejścia do kapłaństwa i urzędu w teologii współczesnej: jeden (1) to dwojaki pojmowanie go przez sam sobór, czyli jako (a) przedłużenie posłania Jezusa Chrystusa, oraz jako (b) wytwór wspólnoty Kościoła, która deleguje wybranych przez siebie przedstawicieli; drugi (2) to „ponowne odkrycie świeckich” po doborze watykańskim II i powierzenie im szeregu funkcji we wspólnocie. Te przemiany zrodziły wiele pytań, do których należą takie, jak: Od kogo ostatecznie pochodzi wykonywana przez prezbitera funkcja („urząd”, niem. *Amត*), od lokalnej wspólnoty Kościoła, czy też od Chrystusa? Czym istotnym odróżniają się wyświęceni kapłani od świeckich, że ci ostatni np. nie mogą koncelebrować?⁹

⁸ Według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego kapłanów diecezjalnych, którzy faktycznie porzucili obowiązki kapłańskie w 2001 r. było 32 (na 22 586), a w 2017 r. – 73 (na 24 917). Na temat kapłanów zakonnych nie ma danych (http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/ISKK_Ksieza_odejscia.pdf, s. 6, 15.05.2020); *Kościół katolicki w Polsce 1991–2011*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego 2014, s. 94; *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2019*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC 2019, s. 9). Liczba alumnów diecezjalnych w Polsce spadła od ok. 4900 w 2000 r. do ok. 2100 w 2017 r., podczas gdy kleryków w męskich zakonach – od ok. 2100 w 2000 r. do 822 w 2018 r. (*Kościół katolicki w Polsce 1991–2011*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego 2014, s. 143; *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2020*, Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC 2020, s. 10 i 15).

⁹ Zob. G. Greshake, *Być kapłanem dzisiaj*, tłum. W. Szymona, [Poznań:] Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2010, s. 5–6. Tekst niemiecki: G. Greshake, *Priestersein in dieser Zeit, Theologie. Pastorale Praxis. Spiritualität*, Freiburg–Basel–Wien 2000, wyd. 2, s. 11n.

W związku z „odkryciem świeckich” Greshake zauważa, że przejmowanie przez nich troski o wspólnoty parafialne (*Pastoralreferenten*) otwarło im drogę do udzielania sakramentów, które wcześniej były zarezerwowane tylko dla kapłanów. Również głoszenie kazań nie jest już wyłączną domeną kapłanów. To wszystko z powodu braku powołań. Ponadto dyskusje na temat celibatu oraz teologicznego miejsca diakonatu poszerzyły zakres problemów współczesnej teologii kapłaństwa¹⁰. Czynnikiem pogłębiającym kryzys jest uporczywe upowszechnianie przez krytykę „lewicową” w społeczności świeckiej negatywnego obrazu kapłana, np. jako człowieka, który nie ma „pojęcia o żadnym cywilnym zawodzie”, a jest powołany „do udzielania porad [...] innym w ich życiowych potrzebach i duchowych trudnościach”¹¹. Zjawisko to sprawia wrażenie zorganizowanej walki ideologicznej z Kościołem jako środowiskiem opiniotwórczym, wobec której katolicy przyjmują postawę, jak na razie, raczej bierną.

Omawiany tu kryzys ma znacznie szerszy zasięg. Joseph Ratzinger krytycznie odnosi się do poglądu, że jest to „tylko kryzys kapłanów i zakonnic, którzy zmęczeni się swoim powołaniem”. Jego zdaniem jest to zbyt wielkie uproszczenie, ponieważ kapłan trwa w swoim kapłaństwie nie tylko dzięki swej osobistej wierze, lecz także dzięki wierze Kościoła, „dzięki temu, że wokół niego niesie go wiara Kościoła, woła go i wzywa, otwiera przed nim drzwi i jest dla niego murem”¹². A zatem obecny kryzys kapłaństwa jest pochodną ogólnego kryzysu wiary w Kościele, co z kolei prowadzi do wniosku, że nie da się go przezwyciężyć bez jej ożywienia.

¹⁰ Zob. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 6–8.

¹¹ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 9–10, cytat s. 9. Wobec takiego „obrazu” kapłana warto skonsultować obszerną pracę na temat obrazu kapłana w niemieckojęzycznej dogmatyce XX w.: J. Müller, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Würzburg: Echter 2001.

¹² J. Ratzinger Benedykt XVI, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość. Teksty wybrane. Kapłaństwo*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Fundacja Rozwoju KUL 2016, s. 59.

Z kolei Gerhard L. Müller zwraca uwagę na inne źródło omawianego kryzysu: „egzegezę wpływającą z reformacji”. Jego zdaniem teologowie katolicy w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX w. nie zdali sobie sprawy ze szkodliwości poglądów leżących u jej podstaw¹³. Egzegeza ta bowiem doprowadziła ich do przekonania, że kapłaństwo służebne przekazywane w sakramencie święceń nie ma podstaw biblijnych. Nie ma ich przede wszystkim dlatego, że takie kapłaństwo podważałoby jedność kapłaństwa Chrystusa i marginalizowałoby kapłaństwo powszechne wszystkich ochrzczonych. Ponadto absolutyzacja indywidualnej wolności w drugiej połowie XX w. pogłębiła wątpliwości dotyczące sensowności władzy religijnej¹⁴.

Zjawiskiem, które również negatywnie oddziałuje na życie wiarą, są różne postacie pluralizmu: od pluralizmu teologicznego w samym Kościele, poprzez pluralizm religijny do wielokulturowości (multikulturalizmu) w społecznościach świeckich. Pluralizm staje się niebezpieczny dla wiary, gdy zaczyna relatywizować prawdę, gdy staje się przyczyną dezorientacji wierzących, gdy podważa sensowność szukania prawdy. Dla człowieka religijnego bowiem pytanie o możliwość osiągnięcia własnego zbawienia należy do kwestii egzystencjalnie fundamentalnych¹⁵.

Rezygnacja z poszukiwania prawdy w imię pluralizmu prowadzi do głębokiego wewnętrznego rozdarcia człowieka, ponieważ obiecwana w jej zamian wolność okazuje się utopią. Jaki sens mają zapewnienia o przyjaźni czy miłości do drugiego człowieka, jeśli w istocie służą wykorzystywaniu go? Dlatego w kontekście pluralizmu fundamentalne znaczenie dla kształtowania relacji międzyludzkich

¹³ Zob. G. L. Müller, *Wprowadzenie. Kapłaństwo katolickie. Po kryzysie, w kierunku odnowy*, w: J. Ratzinger Benedykt XVI, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość...*, s. 16.

¹⁴ Zob. Müller, *Wprowadzenie...*, s. 17.

¹⁵ Stan teologii kapłaństwa na początku XXI w. obrazuje: S. del Cura Elena, *Teologia del ministerio ordenado. Lugares de referencia y status quaestionis*, „*Facies Domini*” 3 (2011), s. 357–400 (sygnalizuje wiodące publikacje i główne problemy teologiczne: sakramentalność kapłaństwa i diakonatu, relacja szafarza do Chrystusa i Kościoła, trynitarnie podstawy posługi wyświęconych).

ma wyzwalająca Prawda: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Relacje te bowiem są zakłócone przez grzech: „Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34). „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8, 36). Wcielony Syn dokonał naszego wyzwolenia przez ofiarę krzyżową, a ofiara należy do istoty funkcji kapłańskiej, stanowi jej centrum. Kapłaństwo jawi się zatem jako klucz do zrozumienia fundamentalnych prawd o człowieku i o Bogu, a w konsekwencji o międzyosobowych relacjach.

Dla zachowania i przekazu wiary katolickiej kapłaństwo ma więc fundamentalne znaczenie, przede wszystkim dlatego, że Chrystus jest Prawdą, jak sam nas o tym pouczył: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6). Zatem prawda i zbawienie są nierozzerwalnie ze sobą związane. Dlatego osiągnięcie zbawienia możliwe jest tylko w Chrystusie, i to dzięki Jego ofierze złożonej Ojcu: „Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 18n). Wcielony Syn „przez Ducha wiecznego złożył Bogu [Ojcu] samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9, 14). Dlatego od Jego wniebowstąpienia Duch Święty, jako Duch Prawdy, daje świadectwo o Nim (por. J 15, 26), bo „Duch jest prawdą” (1 J 5, 6). Nikt więc „nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3).

Z tych danych objawienia Bożego wynika, że prawdziwy kult dokonuje się „w Duchu i prawdzie” i takiego kultu oczekuje Ojciec Jezusa Chrystusa i nasz Ojciec (por. J 4, 24). Taki właśnie kult, którego szczytem jest ofiara z własnego życia, stanowi centrum kapłańskiej posługi. Jean Galot jest jednym z nielicznych teologów okresu posoborowego, którzy starają się dać pełny obraz kapłaństwa Chrystusowego, realizowanego w Kościele pielgrzymującym w dwóch różnych co do istoty formach: jako kapłaństwo (*ministeriale*) posłanych przez Niego i jako kapłaństwo (*commune*) wszystkich ochrzczonych, które to formy – zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II – „choć różnią się istotą (*essentia*), a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane, jedno i drugie bowiem we właściwy sobie

sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym” (Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 10).

Tak zarysowane wstępnie pojęcie kapłaństwa okazuje się wygodnym narzędziem do wyrażenia i realizacji zarówno zbawczego dzieła Chrystusa, jak i przekazywania jego owoców w ustanowionym przez Niego Kościele. Wydaje się więc ze wszech miar słuszne, że właściwa teologia kapłaństwa może się zdecydowanie przyczynić do przezwyciężenia kryzysu w Kościele związanego z brakiem bądź znikomą liczbą powołań do kapłaństwa służebnego (*ministeriale*). Za taką teologię można uznać integralne, a więc wieloaspektowe, ujęcie kapłaństwa obejmujące wszystkie możliwe zagadnienia związane ze wspomnianymi trzema obszarami: kapłaństwo Chrystusa i dwa sposoby uczestnictwa w nim. Dotychczasowe ujęcia teologii kapłaństwa teologię sakramentu święceń pozostawiają sakramentologii...

Projekt integralnej teologii kapłaństwa wymaga zatem dowartościowania wszystkich danych objawienia, bez względu na to, czy wynikające z nich wnioski pasują czy też nie, do preferowanych („poprawnych”) ujęć. Te „poprawne” teologicznie mają bowiem skutecznie zaradzić istniejącym problemom bez odwoływania się do nadprzyrodzonej „interwencji” w sprawie powołań i bez szczególnego poświęcania się dla Chrystusa... Tymczasem Chrystus wbrew ludzkiej logice „nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45), bo Bóg „okazuje nam swoją miłość właśnie przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Dlatego naturalnym fundamentem teologii kapłaństwa jest kapłaństwo Chrystusa, Odkupiciela człowieka, bo „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

Rozpoznanie tego kapłaństwa i istotnych jego cech pozwoli we właściwym świetle zobaczyć kapłaństwo powszechne i służebne oraz sposób jego przekazywania (sakrament chrztu, sakrament święceń). Pozostałe elementy tej teologii, wynikające z kapłaństwa Chrystusa, to między innymi kwestia funkcji kapłańskich, celibatu (i znaczenia

pliciowości), uczestnictwa kobiet w Jego kapłaństwie, zaangażowania misyjnego, podstaw duchowości kapłańskiej, zaangażowania duchownych w sprawy świeckie, i wiele innych bardziej szczegółowych zagadnień.

Prezentowane tu studium stanowi część integralnego ujęcia, dotyczy bowiem samych podstaw teologii kapłaństwa, mianowicie źródeł biblijnych. Przewodnikiem jest tu o. prof. Jean Galot SI (1919–2008), którego teologia kapłaństwa, bardzo biblijna, nie została jeszcze właściwie wykorzystana. W kwestiach biblijnych, oprócz jego analiz, zostaną wykorzystane niektóre z nowych komentarzy biblijnych polskich¹⁶ i obcojęzycznych. Należą do nich komentarze z serii *New International Biblical Commentary* opracowane przez „międzynarodowy zespół «ewangelickich» biblistów” (*an international team of „evangelical” Bible scholars*). Korzystanie z nich ma na celu pokazać ewentualne różnice między ewangelicką i katolicką interpretacją niektórych tekstów Nowego Testamentu ważnych dla teologii kapłaństwa. Są to komentarze do *New International Version [of Bible]* (1984)¹⁷. W ten sposób, przynajmniej częściowo, zostanie uwzględniony aspekt ekumeniczny.

¹⁶ Chodzi o serię komentarzy: *Nowy Komentarz Biblijny*, red. A. Paciorek, R. Bartnicki, A. Tronina, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005–.

¹⁷ W. W. Gasque, *Foreword. New International Biblical Commentary*, w: R. H. Mounce, *Matthew*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2004, wyd. 6, s. viii (*New International Biblical Commentary. New Testament Series*, 1) (To „Wprowadzenie” jest w każdym tomie komentarza).

1

Zagadnienie definicji kapłaństwa

Jest oczywiste, że jakiegokolwiek systematyczne dociekania na temat kapłaństwa trzeba rozpocząć od zakreślenia obszaru znaczeniowego samego terminu „kapłan” i związanego z nim „kapłaństwa”. Jeśli roboczo uznamy, że kapłan to osoba wykonująca określone zadania, jemu tylko właściwe, na rzecz konkretnej wspólnoty religijnej, to wówczas możemy mówić o funkcjonalnym podejściu do relacji „kapłan–kapłaństwo”. Pozwala ono określić tożsamość kapłana poprzez jego funkcje. To z kolei wskazuje na wymiar społeczny jego kapłaństwa. Tak na przykład *Nowa encyklopedia brytyjska* jako podstawowy punkt odniesienia w jego rozumieniu proponuje ten właśnie wymiar. Przypomina bowiem, że w wielu społecznościach niektóre formy organizacji społecznej, takie jak rodzina czy klan, mają sakralny charakter. Dlatego od ich przywódców oczekuje się pełnienia również funkcji kapłańskich, takich jak przewodniczenie kultowi czy pośredniczenie w relacjach z *sacrum*¹⁸. Zatem kapłaństwo zasadniczo może być rozpatrywane z socjologicznego, religijnego albo teologicznego punktu widzenia. Przedmiotem tego studium jest oczywiście ujęcie teologiczne.

¹⁸ Zob. *Priesthood*, w: *The New Encyclopædia Britannica*, ed. R. McHenry, vol. 9, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1993, wyd. 15, s. 696.

1.1. Poszukiwanie właściwego punktu odniesienia

1.1.1. Podejście religiologiczne

Kapłaństwo jest pojęciem należącym do sfery religijnej, a jego kształt zależy od wiary danej wspólnoty wierzących i dlatego jest przedmiotem studiów także z zakresu historii religii. Z tego punktu widzenia przez kapłaństwo rozumie się funkcję reprezentowania rzeczywistości pozanaturalnej (bóstwa) wobec ludzi i ludzi wobec tej rzeczywistości. Pochodzenie kapłaństwa wyprowadza się z funkcji religijnych i kultycznych sprawowanych przez przywódcę rodziny, klanu albo plemienia. Osoba taka staje się naturalnym przywódcą wspólnoty, gdy jej członkowie są przekonani, że w niej ogniskuje się jej siła. Cechą wyróżniającą takiego przywódcę jest zdolność do korzystania z życzliwej bądź złośliwej mocy pozanaturalnej (albo kosmicznej) zwanej „mána” (szczególnie u ludów Oceanii), chronionej przez „tabu”, która przenika ludzi i przedmioty, sprawiając niewytłumaczalne zjawiska. Osoby nią dysponujące pełnią funkcje kultyczne i ofiarnicze, funkcjonują również jako mędrcy, magowie, wyrocznie, wróżbicy czy jasnowidze¹⁹.

W nawiązaniu do historii religii Galot zwraca więc uwagę, że kapłan jest traktowany jako specjalista w wypełnianiu funkcji kultycznych (rytualnych lub obrzędowych). Dzięki temu osiąga on wyróżnioną pozycję społeczną, co rodzi pytanie o granicę kapłaństwa w stosunku do władzy świeckiej. W historii różnych religii występują bowiem kapłani-królowie (nazywani synami Nieba albo synami Słońca) i królowie-kapłani, którzy jako przywódcy organizują świeckie i religijne życie swojej społeczności. W pierwszym przypadku na plan pierwszy wysuwa się funkcja religijna, w drugim natomiast – świecka.

¹⁹ Por. G. Bof, *Secerdozio*, w: *Enciclopedia Garzanti di filosofia e epistemologia, logica formale, linguistica, psicologia, psicoanalisi, pedagogia, antropologia culturale, teologia, religioni, sociologia*, a cura di L. Boni, Milano: Garzanti 1981, s. 816. Na temat kapłaństwa w innych religiach (w ujęciu syntetycznym): H. Zimoń, *Kapłaństwo w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 710–713.

Z tego punktu widzenia kapłaństwo graniczy z profetyzmem z jednej strony i z szamanizmem (jasnowidztwem) – z drugiej²⁰.

Przez profetyzm zasadniczo rozumiemy przekazywanie ludziom woli Bożej przez osoby do tego powołane, zwane prorokami. Zapis tego typu przekazu stanowi istotną część tekstów świętych dla danej religii lub wspólnoty religijnej. Profetyzm jest zjawiskiem ogólnoreligijnym. Występuje on także w literaturze pięknej (szczególnie w poezji), inspirowanej się przełomowymi wydarzeniami²¹. W chrześcijaństwie przejawem profetyzmu są księgi prorockie Starego Testamentu (szczególnie Księgi Izajasza, Jeremiasza, Ezechiela i Daniela), a w Nowym Testamencie działalność św. Jana Chrzciciela (Mt 11, 14). Jako profetyczna oceniana była również działalność Jezusa, którego lud uważał za proroka (np. Mt 16, 14; Mk 6, 4; J 4, 19)²².

Szamanizm z kolei oznacza „zespół wierzeń i praktyk magicznych bazujący na zinstytucjonalizowanych, odmiennych stanach świadomości (ekstaza, trans) osiągniętych przez specjalnego przedstawiciela społeczności”, zwanego szamanem. Szamanizm jest przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, takich jak antropologia, etnologia religioznawstwo, psychologia czy psychiatria²³. Sam termin „szaman” pochodzi od Ewenków (zwanych także Tunguzami zamieszkującymi południowo-środkową Syberię) za pośrednictwem języka rosyjskiego (шаман) i oznacza osobę w stanie uniesienia, posiadającą (tajemną) wiedzę o duchach, pozwalającą nad nimi panować, co odróżnia ją od medium (spirytystycznego). Polskim odpowiednikiem „szamana” jest „znachor”, „wiedźma”, „wiedźmin” (od znać, wiedzieć)²⁴. Według Mircei Eliadego szamani odgrywają

²⁰ Zob. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1981, s. 3–6.

²¹ Por. A. Bednarek, *Profetyzm. W literaturze*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 449n.

²² Por. W. Pikor, *Profetyzm. W Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, kol. 444 i 448.

²³ Por. S. Wargacki, *Szamanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1404 (cytat: tamże).

²⁴ Taki jest również tunguski źródłosłów tego rzeczownika: czasownik „sa” oznacza właśnie „znać”, „wiedzieć” (S. Wargacki, *Szaman*, w: *Encyklopedia katolicka*,

bardzo ważną rolę w życiu wspólnoty przede wszystkim dlatego, że bronią jej integralności, a konkretniej bronią jej przed demonami, chorobami, czarną magią, przekleństwem, światem ciemności, zapewniają jej członkom i członkiniom życie, zdrowie, płodność. Mając zdolność wstępowania nie tylko do nieba, ale także do piekieł (w ekstazie), są w stanie wyjednywać u dobrych duchów (niebieskich) życzliwość dla swej wspólnoty i bronić ją przed duchami złymi (piekielnymi). Dają jej w ten sposób poczucie bezpieczeństwa w świecie, w którym działają demony i „siły Zła”, a nawet poczucie dumy, że ktoś ze wspólnoty jest w stanie „widzieć” duchy, spotykać bogów, przekazywać od nich wiadomości, skutecznie walczyć z demonami, co więcej – ze śmiercią²⁵. Takie przekonania i związane z nimi praktyki można rozumieć jako przygotowanie na przyjęcie Tego, który faktycznie wstawia się za nami u Ojca (por. Hbr 9, 24) i ma „klucze śmierci i otchłani” (Ap 1, 18).

Istnienie kapłaństwa w sensie ścisłym w danej religii zależy od jej sposobu pojmowania bóstwa. Tak jest w przypadku islamu, w którym – zgodnie z jego teologią – „Allah nie oczekuje od człowieka ofiary, lecz wypełniania Jego prawa”²⁶. Zatem niepotrzebni są kapłani wyspecjalizowani w składaniu ofiar ani żadni pośrednicy, wystarczą przywódcy lokalnych wspólnot religijnych (arab. *umma*), którzy organizują ich życie duchowe, jako duchowi przewodnicy. Stąd zamiast o kapłaństwie w islamie można mówić o duchowieństwie, które jednak znacząco różni się od duchowieństwa funkcjonującego w chrześcijaństwie²⁷. Takimi przewodnikami są: imam, mufti i kalif. *Imam* (dosł. „stać na czele”) oznacza przewodnika religijnego, a także świeckiego zwierzchnika społeczności muzułmańskiej, znajdującego

t. 18, kol. 1403).

²⁵ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od Mahometa do wieku Reform*, przeł. A. Kuryś, t. 3, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 2008, wyd. 3, s. 18n.

²⁶ A. M. Piwko, *Duchowieństwo w islamie sunnickim*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii. Wydział Teologiczny UKSW 2013, s. 143.

²⁷ Por. Piwko, *Duchowieństwo...*, s. 143.

zasady moralne islamu, wspomagającego innych w ich odczytywaniu, w sumie osobę cieszącą się autorytetem w swojej wspólnotcie. Imam jest wybierany przez uprawnionych do tego członków wspólnoty. Do jego obowiązków należy: prowadzenie modlitw oraz nauczanie religii, asystowanie przy zawieraniu małżeństwa, przewodniczenie obrzędom pogrzebowym, prowadzenie spraw administracyjnych swojej wspólnoty (gminy), prowadzenie ksiąg metrykalnych oraz uczestnictwo w pracach zarządu gminy²⁸. W tradycji szyickiej imam cieszy się swoistą „świętością” swej natury i swej misji z racji pochodzenia „z rodu Proroka”. W skrajnych formach tego przekonania przypisuje się imamowi „boskość” i nadnaturalne przymioty, a nawet nieśmiertelność i wyższość nad Mahometem, co sprawia m.in., że nie może być wybierany²⁹.

Mufti natomiast (w tradycji sunnickiej) różni się od imama tym, że jako przewodnik duchowy jest specjalistą w zakresie prawa i teologii muzułmańskiej. Dlatego jest uprawniony do wydawania orzeczeń (arab. *fatwa*) w sprawach, które nie są rozstrzygnięte w Koranie. Mufti reprezentuje muzułmanów wobec władz świeckich lokalnych lub regionalnych. W państwach muzułmańskich sprawuje najwyższą godność religijną³⁰.

Wreszcie kalif (arab. *chalifa*) w tradycji islamu sunnickiego jest następcą Mahometa (570?–632), pochodzącym z wyboru, ponieważ sam Mahomet nie wyznaczył swego następcy ani nie określił sposobu jego powoływania. Pierwotnie kalifowie jako jego następcy cieszyli się pełnią władzy zarówno religijnej, jak i świeckiej. Po rozłamie islamu na sunnicki i szyicki w 661 r. znaczenie polityczne kalifów zaczęło słabnąć, również z powodu szybkiego rozrostu imperium muzułmańskiego, aż do całkowitej utraty władzy świeckiej. W okresie dynastii Abbasydów (750–1258) wzrosło znaczenie kalifów, bowiem

²⁸ Por. Piwko, *Duchowieństwo...*, s. 146.

²⁹ Por. A. Bylińska-Naderi, *Struktura szyickiego duchowieństwa*, w: *Kapłaństwo w religiach...*, s. 161n.

³⁰ Por. Piwko, *Duchowieństwo...*, s. 153.

Abbasydzi uważali się za obrońców wiary i stróżów nauki Koranu. Kalifowie posiadali władzę sądowniczą i wykonawczą, przewodniczyli modlitwie i wygłaszali kazania piątkowe, a nawet byli dowódcami wojskowymi. Później jednak stopniowo coraz bardziej malał ich wpływ na życie polityczne. Od czasu zniesienia kalifatu przez rząd Turcji w 1924 r. społeczność muzułmańska na świecie nie ma centralnej władzy religijnej³¹.

Ten pobieżny przegląd funkcji duchownych w islamie pozwala zauważyć, że „duchowni” muzułmańscy otrzymują swoją władzę „od dołu”, są bowiem reprezentantami swoich wspólnot wobec innych grup społecznych, ale nie wobec Boga³². Pełnią funkcje o charakterze kapłańskim w sposób naturalny wynikające z przewodniczenia wspólnocie religijnej, a więc nauczają zasad własnej wiary, organizują kult (wspólną modlitwę) i kierują wspólnotą jako jej przywódcy duchowi. Ponadto ten przykład dobrze ilustruje różnicę między „kapłanem” (składającym ofiary) i „duchownym” (organizującym życie religijne). Te dwa pojęcia nie są rozłączne, a ich wzajemne relacje zależą od wiary wspólnoty, w której funkcjonują.

Przykład islamu pokazuje więc, że kapłaństwo (duchowieństwo) należy także do pojęć z zakresu socjologii religii. Jest ono bowiem jedną z istotnych instytucji religijnych i ma przemożny wpływ na kształt codziennego życia określonych wspólnot religijnych. Taka wspólnota, jak każda inna ludzka wspólnota, potrzebuje funkcji kierowniczej do sprawnego funkcjonowania. W przypadku wspólnoty religijnej kapłaństwo może być pojmowane jako upoważnienie formalnie przekazane przez wspólnotę chrześcijan do przewodniczenia jej w oparciu o Ewangelię w celu wprowadzania jej w życie i inspirowania nią wszystkich aktywności w świecie. Takie socjologiczne ujęcie kapłaństwa zostało zaproponowane, jak relacjonuje Galot, w projekcie sprawozdania z synodu pastoralnego na jego

³¹ Por. Piwko, *Duchowieństwo...*, s. 144n.

³² Inaczej u szytów, gdzie imam jest duchowym pośrednikiem i wzorem do naśladowania dla wiernych: Bylińska-Naderi, *Struktura...*, s. 160–164.

temat, który odbywał się w 1970 r. w Noordwijkerhout w Holandii. To ujęcie zostało skrytykowane podczas synodu, wskutek czego rozwinęto je, dodając, że kapłan jest posłanym i odpowiedzialnym świadkiem definitywnego działania zbawczego w Jezusie Chrystusie³³. Podobne, socjologiczne ujęcie przytacza Greshake, który tak syntetyzuje tego typu koncepcje kapłaństwa (urzędu kapłańskiego) zaproponowane po soborze watykańskim II: „Urząd jest charyzmatem (szczególnym darem, szczególną posługą, szczególną funkcją) – jednym z spośród wielu innych charyzmatów istniejących w kościelnej wspólnotie. Wyróżniającą go cechą charakterystyczną jest kierowanie społecznością”³⁴. Przykładem takiego ujęcia są propozycje: Hansa Künga³⁵, Leonarda Boffa³⁶, Edwarda Schillebeeckxa³⁷, Herberta Haaga i Eugena Drewermanna. Haag twierdzi nawet, że wszystkie kościelne urzędy wraz z biskupstwem są z ustanowienia Kościoła, dlatego może on je zmieniać, a nawet znosić, w zależności od potrzeb³⁸. Natomiast Drewermann, jak relacjonuje Greshake, tworzy nie tyle teologię, ile psychologię urzędu, koncentrując się na zaburzeniach psychicznych wynikających z przyjęcia poprzez święcenia dwóch skrajnie przeciwstawnych sposobów życia: spokojnej egzystencji urzędnika i antymieszkańskiego stylu życia według rad ewangelicznych³⁹.

³³ Por. Galot, *Teologia...*, s. 2.

³⁴ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 43 (Greshake, *Priestersein...*, s. 40).

³⁵ Zob. H. Küng, *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Zürich: Benziger 1971, s. 69.

³⁶ Zob. L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1980, s. 106; por. tenże, *Kirche. Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1985, s. 79.

³⁷ Zob. E. Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1981, s. 111; por. tenże, *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für die Menschen in der Kirche*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1985, s. 307.

³⁸ Zob. H. Haag, *Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?*, Freiburg im Breisgau: Herder 1997, s. 114.

³⁹ Por. E. Drewermann, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten [u.a.]: Walter 1989, s. 57; Greshake, *Być kapłanem...*, s. 48n (Greshake, *Priestersein...*, s. 43).

1.1.2. Podejście teologiczne

Obaj cytowani teologowie uważają ujęcia religiologiczne i socjologiczne za niewystarczające. Galot z kolei przypomina sugestię św. Pawła, że kapłani pogańscy to jakby „opiekunowie i rządcy” dla nieletnich synów, „będących w niewoli «żywiołów tego świata»” (Ga 4, 2n). Zaś ujęcie socjologiczne abstrahuje od faktu ustanowienia Kościoła i samego kapłaństwa przez Chrystusa⁴⁰, a więc od jego nadprzyrodzonego pochodzenia. Greshake nie odwołuje się do pojęcia religiologicznego. Uznaje natomiast za „fatalnie dwuznaczną i jednowymiarową” zasadę sformułowaną przez Schillebeeckxa, według której powołanie konkretnej osoby na dany urząd przez własną wspólnotę jest wyrazem „powołania przez Chrystusa. Urząd ustanawiany oddolnie jest urzędem ustanawianym «odgórnie»”⁴¹.

Ze względu na kontekst historyczno-religijny, w którym zaczyna się kształtować chrześcijańskie rozumienie kapłaństwa, wypada zwrócić uwagę na jego główne rysy charakterystyczne dla ujęcia przekazanego przez Stary Testament. Augustin George uważa wręcz, że aby „zrozumieć istotę kapłaństwa Jezusa, należy poznać dokładnie kapłaństwo starotestamentowe, będące przygotowaniem i zapowiedzią kapłaństwa Jezusa”⁴². Historia instytucji kapłaństwa w Izraelu jest dynamiczna i złożona. W czasach patriarchów nie istniał stan kapłański, a kult sprawowali sami patriarchowie (Rdz 12, 7n; 13, 18; 26, 25). Później funkcje kapłańskie przejmuje pokolenie Lewiego. Jednak trzeba zauważyć, że choć kapłaństwo starotestamentalne jest zapowiedzią kapłaństwa nowotestamentalnego, to istnieje między nimi istotna różnica, o której będzie mowa niżej, a której wyrazem jest choćby fakt unikania przez Chrystusa tytułu „kapłan” i przekazywanie kapłaństwa przez powołanie (wybranie), a nie dziedziczenie.

⁴⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 6 i 2.

⁴¹ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 46 (Greshake, *Priestersein...*, s. 42).

⁴² A. George, *Kapłaństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 362.

Dla pełniejszego zrozumienia złożoności kapłaństwa w Starym Testamencie warto uwzględnić rozróżnienie, którego używa Galot. Według niego istnieją dwie formy rzeczywistości kapłańskiej. Jedną niezwiązaną z określoną grupą ludzi, niewyspecjalizowaną, lecz związaną z przewodem jakiejś wspólnoty typu rodzina czy klan. Przykładem jej wykonywania jest w epoce patriarchów Mojżesz, który choć nie był kapłanem, to jednak jako przywódca wykonywał funkcje kapłańskie: „Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: «Oto krew przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów»” (Wj 24, 8, por. 3–8). W epoce królów z kolei funkcje kapłańskie wykonywali Dawid i Salomon (np. 2 Sm 6, 18; 2 Krn 7, 7); król-kapłan występował także w monarchiach starożytnego Wschodu. Szczególnym przypadkiem jest król-kapłan spoza ludu izraelskiego, reprezentowany przez Melchizedeka (Rdz 14, 18–20). To właśnie jego spotkał Abraham: „Melchizedek zaś, król Szalemu, wyniósł chleb i wino; a ponieważ był on kapłanem Boga Najwyższego, błogosławił Abrahama...” (Rdz 14, 18n)⁴³.

Druga forma kapłaństwa starotestamentalnego, według rozróżnienia Galota, chronologicznie późniejsza, to rozwijające się od epoki sędziów kapłaństwo związane z pokoleniem Lewiego, jako pokolenia specjalizującego się w sprawowaniu kultu. Jest ono dziedziczne i z czasem podzieliło się na lewitów (potomków arcykapłana Abiatar)⁴⁴ i na kapłanów (potomków arcykapłana Sadoka, Ez 44, 16),

⁴³ Por. Galot, *Teologia...*, s. 7n.

⁴⁴ Lewici byli potomkami kapłańskiego pokolenia Lewiego, z rodu Abiatar, odsuniętego od władzy przez Salomona (1 Krl 2, 27). Pierwotnie posługiwali w lokalnych sanktuariach jako „kapłani wyżyn”, po scentralizowaniu kultu w świątyni nie mieli prawa zbliżyć się do ołtarza w Jerozolimie (2 Krl 23, 9; Ez 44, 13). Byli kapłanami niższej rangi, za pokutę wykonywali różne posługi jako słudzy świątyni (Ez 44, 10–14): śpiewy, przygotowywanie ofiar, pobieranie dziesięcin, straż przy świątyni (por. *Lewici*, w: X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1981, s. 367). Więcej na temat lewitów zob. R. Runkiewicz, *Lewici*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 893–895.

którym przewodził arcykapłan⁴⁵. Wypełnianie funkcji kapłańskiej pierwotnie sprowadzało się do czynności kultycznych, ale z czasem doszła też funkcja prorocka, polegająca na przypominaniu woli Bożej wyrażonej w prawie (Pwt 33, 10). Zdaniem Galota jest bowiem prawdopodobne, że pewne grupy proroków kultycznych upodobniły się do lewitów. Fakt ten wyjaśniałby, dlaczego kapłanom przyznawana była jakaś forma funkcji profetycznej i doktrynalnej⁴⁶. W okresie od Mojżesza do powstania monarchii, jak zauważa George, kult sprawowali członkowie pokolenia Lewiego (Wj 32, 25–29), którzy okazali gorliwość w walce z kultem złotego cielca i zasłużyli na błogosławieństwo, czyli na kapłaństwo (por. Wj 28, 41; 29, 9), jeszcze bez rozróżnienia na lewitów i kapłanów. W epoce monarchii król spełniał niektóre funkcje kapłańskie (składanie ofiary: 2 Sm 13, 9; 2 Sm 6, 13. 17; błogosławienie ludu: 2 Sm 1, 18), ale tylko raz jest nazwany kapłanem (Ps 110, 4). Zasadniczą funkcją króla w stosunku do kapłanów była opieka nad nimi, która trwała aż do czasów upadku monarchii (587 r. przed Chr.). Wówczas pogańscy władcy zostali wykluczeni z sanktuarium (Ez 44, 1nn; 46). Odtąd klasa kapłańska zyskuje większą władzę nad ludem, dzięki wcześniejszej reformie Jozjasza (621 r. przed Chr.), utwierdzającej jej znaczenie i ustanawiającej prymat kapłaństwa jerozolimskiego. W okresach bezkrólewia kapłani pełnili funkcję przywódczą lokalnej społeczności. Od IV w. przed Chr. kapłani przyjmowali namaszczenie (Kpł 8, 12), udzielane kiedyś królom. Kapłaństwo otrzymało strukturę hierarchiczną: arcykapłanem został syn Sadoka

⁴⁵ Relacje między funkcjami Abiatar i Sadoka za czasów Dawida Antoni Tronina opisuje następująco: Abiatar pełnił funkcje kultyczne na dworze królewskim w Jerozolimie, a Sadok przy Arce Przymierza w Gibeonie (1 Krn 16, 39–40). Po jej sprowadzeniu do Jerozolimy obaj pozostali wierni Dawidowi i przygotowali jego powrót do Jerozolimy po buncie Absaloma (2 Sm 19, 11–15). Za czasów Salomona ich drogi się rozeszły, bowiem Abiatar, który popierał kandydaturę Adoniasza na króla, po objęciu władzy przez Salomona został odsunięty, a pełnię władzy kapłańskiej otrzymał Sadok, który dokonał konsekracji Salomona na króla (1 Krl 1, 39) (por. A. Tronina, *Sadok*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 845n).

⁴⁶ Galot, *Teologia...*, s. 7n.

(następcy Aarona⁴⁷), jemu podlegali synowie Aarona, lewici i niżsi stopniem kapłani (śpiewacy i odźwierni: 1 Krn 25–26). Po śmierci ostatniego potomka Sadoka, Oniasza III (172 r. przed Chr.) jego następców wyznaczały królowie syryjscy spoza pokolenia kapłańskiego do czasu powstania machabejskiego (166–160 r. przed Chr.). Dzięki jego zwycięstwom kapłanami zostają Jonatan⁴⁸, a po nim jego brat Szymon (od 143 r. przed Chr.), który dał początek dynastii hasmonejskiej (134–37 r. przed Chr.). Od czasów Heroda Wielkiego (37 r. przed Chr.) najwyżsi kapłani byli wyznaczani przez władców świeckich⁴⁹. Ten krótki zarys historii pozwala zauważyć, że władcy polityczni (nawet pogańscy) nierzadko mieli duży wpływ na obsadzanie funkcji arcykapłana. Dzięki temu skuteczniej mogli oddziaływać na wspólnotę religijną.

Funkcje kapłańskie, jak zauważa Galot, sprowadzały się przede wszystkim do kultu, choć początkowo kapłani przemawiali na zgromadzeniach, aby przekazywać wolę Boga (Pwt 33, 10). Funkcja nauczania była jednak ograniczona, ponieważ była zarezerwowana dla mędrców. W okresie po wygnaniu interpretacja prawa należała do uczonych w Prawie (por. Jer 2, 8). Coraz pełniejsza kultyczna specjalizacja kapłanów rozwija się równoległe z teologią kapłaństwa, która kładzie nacisk na świętość, pojmowaną bardziej rytualnie niż moralnie: „kapłan jest poświęcony Bogu. Będziesz go uważał za świętego, bo on ofiaruje pokarm Boży” (Kpł 22, 7–8). Taka świętość upoważnia do wchodzenia do świątyni: „Niech nie wejdzie nikt do świątyni Pańskiej, z wyjątkiem kapłanów i usługujących lewitów. Oni mogą wejść, albowiem są poświęceni” (2 Krn 23, 6; por. 35, 5)⁵⁰.

⁴⁷ W opinii F. M. Crossa (*Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1997, s. 207–215), którą podziela Tronina, Sadok był kapłanem z rodu Aarona i posługiwał przy świątyni w Hebronie (zob. Tronina, *Sadok...*, kol. 845n).

⁴⁸ Tronina przypomina, że Jonatan przywłaszczył sobie godność arcykapłana bezprawnie, ponieważ nie należał do rodu Sadoka (zob. Tronina, *Sadok...*, kol. 846).

⁴⁹ Por. George, *Kapłaństwo...*, s. 362–364.

⁵⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 8.

Z czasem funkcje kapłańskie, jak przypomina George, obejmowały dwa obszary aktywności: sprawowanie kultu i posługę słowa. Sprawowanie kultu najpierw oznaczało opiekę nad Arką (1 Sm 1–4; 2 Sm 15, 24–29), następnie gromadzenie wiernych w domu Boga (1 Sm 1), przewodniczenie zgromadzeniom liturgicznym w święta narodowe (Kpł 23, 11. 20). Centralnym aktem kultu było składanie ofiar, co wiązało się także z funkcją pośrednika między człowiekiem i Bogiem: w imieniu ludu kapłan składał ofiarę Bogu i przekazywał mu Jego błogosławieństwo. Było to pośrednictwo w dwóch kierunkach: między ludem i Bogiem oraz między Bogiem i ludem. Tak rozumianą funkcję kapłańską realizował Mojżesz, składając ofiarę przymierza (Wj 24, 4–8) oraz Lewi (Pwt 33, 10). Później taki akt kultu wykonywano codziennie (Wj 29, 38–42). Funkcję pośrednika między Bogiem i człowiekiem wykonywał arcykapłan raz w roku (w Dzień Przebłagania), dokonując obrzędów przebłagania za grzechy ludu (Kpł 16; Syr 50, 5–21). Czasem kapłani dokonywali konsekracji (1 Krl 1, 39; 2 Krl 11, 12) albo oczyszczenia trędowatych (Kpł 14). Natomiast posługa słowa pierwotnie polegała na odpowiadaniu w imieniu Boga na pytania ludu (co u ludów pogańskich miało formę wróżbiarstwa). Do uzyskiwania odpowiedzi wykorzystywano efod (1 Sm 30, 7n) oraz *urim* i *tummim* jako święte losy (1 Sm 14, 36–42; Pwt 33, 8). Później słowo Boże było przekazywane także przez proroków posiadających Ducha Bożego (por. 1 Krl 19, 12n; Jr 1, 6–10). Słowem Bożym było również Prawo (por. Dekalog, Wj 20, 1–17; Pwt 5, 6–22), które ukazywało sens wydarzeń zbawczych. Strzegli go kapłani, którzy w czasie wspominającej je liturgii odczytywali zgromadzonym jego fragmenty dla umocnienia wiary (Wj 1–15; Joz 2–6). Oni to Prawo interpretowali, udzielając praktycznych wskazań w odpowiedzi na pytania wiernych (Pwt 33, 10; Jr 18, 18; Ez 44, 23). Formą kapłańskiej troski o słowo Boże było redagowanie jego zapisów w postaci kodeksów (Kpł 17–26) albo ustawodawstwa kapłańskiego (całe księgi: Wj, Kpł, Lb). To wszystko sprawiało, że kapłani byli uważani za ludzi strzegących wiedzy (Oz 4, 6; Ml 2, 6n)⁵¹.

⁵¹ Por. George, *Kapłaństwo...*, s. 364n.

Tak opisane funkcje wymagały odpowiedniej doskonałości polegającej na wspomnianej wyżej świętości i związanej z nią wierności w sprawowaniu kultu, a także na poprawności przekazywanej wiedzy. Niestety, nie wszyscy kapłani dbali o taką doskonałość. Zdarzało się bowiem, co podkreśla George, mieszanie właściwego kultu ze zwyczajami kananejskimi w lokalnych sanktuariach (Oz 4, 4–11; 5, 1–7; 6, 9) albo wprowadzanie synkretyzmu religijnego przez oddawanie czci bóstwom w Jerozolimie (Jr 2, 26nn; 23, 11; Ez 8), a nawet łamanie Prawa (So 3, 4; Jer 2, 8; Ez 22, 26), czy też sprzeciwianie się prorokom (Am 7, 10–17; Iz 28, 7–13⁵²; Jr 20, 1–6; 23, 33n; 26). Uchybieniem kapłańskiej doskonałości była ponadto zbyt duża troska o własne korzyści (Mi 3, 11; por. 1 Sm 2, 12–17) albo brak gorliwości w wykonywaniu przyjętych zobowiązań. Wyrazem radykalnego sprzeciwu wobec takich zachowań była kapłańska społeczność w Qumran, która opuściła świątynię w proteście przeciw „Kapłanowi bezbożnemu”⁵³. Ten stan rzeczy skłaniał do przypominania o ideale kapłaństwa, co czynili nie tylko prorocy, lecz także sami kapłani (Jeremiasz i Ezechiel byli kapłanami). Wspomniany ideał został określony jako czystość i świętość kapłanów (Ez 44, 15–31; Kpł 21, 10–15). Jednak świadomość własnej słabości każe kapłanom żywić nadzieję na przyszłą odnowę kapłaństwa poprzez łaskę (Za 3) albo poprzez sąd Boży (Ml 3, 1–4). Oczekiwany Mesjasz ma być synem Dawida (2 Sm 7, 12–16) albo kapłanem wiernym (Za 4, 6, 12n; Jr 33, 17, 22). Oczekiwanie na Mesjasza-Kapłana staje się szczególnie intensywne po niewoli, kiedy znacząco wzrasta rola najwyższego kapłana jako przywódcy ludu, podkreślana m.in. przez obrzęd namaszczenia kapłanów (Wj 28, 41; 30, 30; 40, 15). Coraz wyraźniejszy prymat kapłaństwa harmonizuje z przymierzem, na mocy którego lud izraelski jest ludem-kapłanem (Wj 19, 6; Iz 61, 6;

⁵² John Goldingay zauważa, że pijaństwo kapłanów i proroków nie dlatego jest szkodliwe, że uniemożliwia dawanie dobrych rad, ale dlatego, że ich zachowanie budzi odrazę – zob. J. Goldingay, *Isaiah*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press, 2005, s. 154 (New International Biblical Commentary. Old Testament Series, 13).

⁵³ Por. George, *Kapłaństwo...*, s. 366.

2 Mch 2, 17n)⁵⁴, jedynym zdolnym oddawać kult Bogu prawdziwemu. Ma to być kult doskonały, zgodnie z zapowiedziami proroków (Ez 40–48; Iz 2, 1–5; 60–62)⁵⁵.

Potrzeba kultu doskonałego, odpowiadającego naturze Boga prawdziwego (por. J 4, 24)⁵⁶ domaga się kapłaństwa doskonałego. Na temat samego kultu Stanisław Mędała wyjaśnia, że jego istota została wyrażona w samym określeniu Boga mianem Ducha. Podkreśla ono dynamizm Bożej miłości do człowieka, co wyraża się w szerszym rozumieniu kultu: jego wymiar wertrykalny jest wzbogacony miłością ucznia do swego Mistrza i do Jego Ojca (por. J 14, 23). Dynamizm tej miłości do Boga jest ukierunkowany na całkowite poświęcenie się Jemu. Dawny kult tymczasem domagał się poświęcenia Bogu rzeczy będących własnością człowieka, co – zdaniem Mędały – było upokorzeniem człowieka. Nowy kult upodabnia człowieka do Boga, włącza go bowiem w relacje miłości między Synem i Ojcem. Dawny kult podkreślał dystans między Bogiem i człowiekiem, nowy – wyjątkową bliskość⁵⁷. Taki kult może być realizowany przez kapłana, który – przystępując do składania ofiary za grzechy ludu – nie musi jej składać najpierw za swoje grzechy osobiste (por. Hbr 7, 27)⁵⁸.

⁵⁴ Goldingay w komentarzu do Księgi Izajasza nie odnosi się do kapłaństwa ludu (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 345–348).

⁵⁵ George, *Kapłaństwo...*, s. 366. W proroctwie Izajasza Goldingay podkreśla, że sam Bóg (Yahwe) będzie nauczycielem swego ludu i będzie odpowiadał na jego pytania, tak jak król (1 Krl 3, 16–28) (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 43).

⁵⁶ W komentarzu do tego miejsca J. R. Michaels nie mówi o duchowej naturze Boga, ale wyjaśnia, że tylko przyjście Ducha Świętego pozwoli poznać Jego (Boga) prawdziwy charakter (*his true character*) – zob. J. R. Michaels, *John*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 5, s. 72 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 4).

⁵⁷ Zob. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2010, s. 467n (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 4.1).

⁵⁸ Donald A. Hagner wyjaśnia, że Jezus nie musiał składać ofiary za siebie, bo jest On „na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15). Jezus jest podobny i równocześnie niepodobny do zwykłych arcykapłanów. Kluczowe podobieństwo, wynagrodzenie za grzechy ludu, jest przedmiotem późniejszego wyjaśnienia (Hbr 9–10) – zob. D. A. Hagner, *Hebrews*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle:

Ideał oczekiwanego arcykapłana, spełniającego wymagania wspomnianego kultu sformułował autor Listu do Hebrajczyków: „Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielonego od grzeszników, wywyższonego ponad niebiosa” (Hbr 7, 26)⁵⁹. Jest nim właśnie Jezus Chrystus, który jedną „ofiarę udoskonił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14)⁶⁰ i „ma kapłaństwo nieprzemijające” (Hbr 7, 24)⁶¹, dlatego „zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi” (Hbr 7, 25)⁶². Zatem fundamentem i ostatecznym punktem odniesienia dla całej teologii kapłaństwa musi być On, „kapłan wielki” (Hbr 10, 21)⁶³ i „arcykapłan dóbr przyszłych” (Hbr 9, 11)⁶⁴. Dzięki tak zarysowanej

Paternoster Press 2005, wyd. 5, s. 80 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 14).

- ⁵⁹ Hagner zauważa, że „potrzeba nam” potwierdza zdolność Jezusa do zaspokojenia naszych potrzeb (zbawczych), choć autor listu akcentuje wyższość Jego i Jego dzieła, co wyraził w określeniu „święty”, podkreślając oddzielenie Jezusa od reszty ludzkości (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 110n).
- ⁶⁰ Hagner podkreśla wyjątkową skuteczność Chrystusowego dzieła i zauważa, że „udoskonalenie” nie oznacza moralnej doskonałości, lecz całkowite wypełnienie zbawczego dzieła Boga. Celowość tej ofiary sprawia, że wszyscy, którzy dzięki niej osiągną świętość, osiągną ją „na wieki” (por. Hbr 7, 25; 9, 12) (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 160).
- ⁶¹ Według Hagnera „kapłaństwo nieprzemijające” stanowi aluzję do Ps 110, 4 i oznacza, że Jezus nie przekazuje nikomu swego kapłaństwa (nie wyzbywa się go) (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 110).
- ⁶² „Zbawiać na wieki” podkreśla jakość (*quality*) zbawienia, a więc jego wieczność i pełnię, w przeciwieństwie kapłaństwa lewickiego. Kapłańskie dzieło Chrystusa zależy bowiem bezpośrednio od „siły niezniszczalnego życia” (Hbr 7, 16), które On posiada i którego doświadczają wszyscy, za którymi On się wstawia (por. Rz 8, 34; 1 J 2, 1). Widać tu zgodność myśli autora listu z myślą Pawłową (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 110).
- ⁶³ Chrystus jest „kapłanem wielkim”, bo otwiera drogę do Miejsca Świętego (por. Hbr 9, 8), poza zasłoną Jego ciała (Hbr 10, 20). Rozdarcie zasłony (przez krzyż) symbolizuje otwarcie bezpośredniego dostępu do Boga, czego nie dokonał żaden inny arcykapłan. Może więc być nazwany „wielkim” kapłanem (por. Hbr 4, 14). Jest nim także dlatego, że przygotował drogę, którą każdy może pójść, a kto nią idzie, współtworzy dom Boży (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 164).
- ⁶⁴ Wyrażenie „dobra przyszłość” wskazuje na przyszłość, podczas gdy – zdaniem Hagnera – chodzi tu raczej o ich aktualną realizację (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 138).

perspektywie łatwiej będzie wyodrębnić podstawowe elementy pojęcia kapłaństwa.

Najpierw, co może rodzić zdziwienie, trzeba zauważyć, że teologia nie dysponuje jedną zwartą i wyczerpującą definicją kapłaństwa. Zwróciła na to uwagę soborowa Komisja Doktrynalna, która przygotowała pierwszy schemat konstytucji dogmatycznej *De Ecclesia* (1962) na sobór watykański II. Wyjaśniając pojęcie kapłaństwa użyte w odniesieniu do wszystkich ochrzczonych Komisja stwierdziła, że choć nie ma metafizycznej definicji kapłaństwa, to jednak na podstawie objawienia Bożego (por. Ml 2, 7) można określić współtworzące je elementy, do których należą: składanie ofiar, pośrednictwo i nauczanie wiernych. Równocześnie Komisja przypominała, że oba kapłaństwa (ochrzczonych i wyświęconych) zgodnie z nauką Piusa XII różnią się między sobą nie tylko stopniem, lecz także istotą, i oba w szczególny sposób pochodzą od Chrystusa Kapłana⁶⁵. Następny schemat konstytucji dogmatycznej *De Ecclesia* (1963) powtarza tę samą uwagę⁶⁶, dodając wyjaśnienie, że Nowy Testament przedstawia kapłaństwo powszechne jako godność właściwą wszystkim ochrzczonym, również tym, którzy przez sakrament święceń są konsekrowani i wykonują posługi na rzecz ludu Bożego⁶⁷. Tak zarysowane podstawowe

Podobnie A. Malina, *List do Hebraczyków. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018, s. 396n (Nowy Komentarz Biblijny, 15).

⁶⁵ „Neque exstat metaphysica definitio sacerdoti: elementa quae in definitionem intrant, v. g. oblatio sacrificii, aliqua mediatio, instructio fidelium (cf. Malach. 2, 7) etc. non nisi ex revelatione determinari possunt. Quia autem duo sacerdotia non gradu tantum, sed essentialiter differunt, - quod verbis Pii XII exprimitur, - requiritur ut ambo suo peculiari modo a Christo Sacerdote proveniant” (Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Schemata Constitutum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, [Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, vol. II, s. 42–43). Por. Pius XII, *Alloc. „Magnificate Dominum”*, „Acta Apostolicae Sedis” 46 (1954), s. 669.

⁶⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis 1971, vol. II, pars I, s. 258.

⁶⁷ „Haec dignitas onibus baptisatis competit, etiam illis qui insuper per sacramentum Ordinis ministerium consecrantur et officium specificum super populum

elementy pojęcia kapłaństwa stały się punktem odniesienia w dyskusji soborowej nie tylko nad wspomnianym schematem konstytucji dogmatycznej, ale także nad innymi dokumentami podejmującymi zagadnienie kapłaństwa.

Sformułowania przyjęte na soborze watykańskim II określiły kierunki rozwoju posoborowej teologii kapłaństwa. Jednym z rezultatów tego rozwoju jest próba sformułowania definicji kapłaństwa podjęta przez Bogusława Miguta, według którego jest to „władza i funkcja pośredniczenia między Bogiem (*sacrum*) a ludźmi, związana z urzędem kapłana. W chrześcijaństwie jest nim jedyne i niepowtarzalne kapłaństwo Jezusa Chrystusa oraz uczestnictwo w Jego pośrednictwie wszystkich wiernych Kościoła Chrystusowego, udzielane przez Boga w sakramencie chrztu i bierzmowania (kapłaństwo wspólne; uznawane przez wszystkie wyznania chrześcijańskie), a w sposób szczególny (istotowo różny) tych, którzy z woli Chrystusa przez sakrament święceń (nazywany również sakramentem kapłaństwa) stają się nauczycielami, szafarzami sakramentów i pasterzami ludu Bożego (kapłaństwo hierarchiczne w Kościele rzymsko-katolickim [sic!], prawosławnym i anglikańskim)”⁶⁸.

Przytoczona definicja kładzie nacisk najpierw na władzę (na pierwszym miejscu) i funkcję, przez co kapłaństwo jawi się jako rzeczywistość (instytucja) społeczna. Sama władza bowiem zakłada jakąś wyższość jednej osoby w stosunku do drugiej (relację zwierzchnik-podwładny) i oznacza zdolność jej oddziaływania na postępowanie innej (lub określonej grupy osób), co wyraża się w rządzeniu bądź kierowaniu nią⁶⁹. Zakres władzy danej osoby jest określony przez

et pro populo exercent. Et ipsi spirituales hostias offerre et testimonium reddere debent” (tamże, s. 263, przyp. 6).

⁶⁸ B. Migut, *Kapłaństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 710.

⁶⁹ Por. J. Scott, *Władza*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 206, s. 8n. Analitycy władzy zwracają uwagę, że pojęcie władzy stosuje się do podmiotów wolnych. Władza zwierzchnika polega na swobodnym realizowaniu swych zamiarów, zaś władza podwładnego polega na zdolności oporu. Zatem do istoty władzy społecznej należy „wywieranie społecznie znaczącego wpływu przez jeden podmiot sprawczy na drugi przy założeniu możliwości pojawienia się oporu”

powierzoną jej funkcję⁷⁰. Następnie omawiana definicja podkreśla pośrednictwo jako element konstytutywny pojęcia kapłaństwa, przy czym pośrednictwo zdaje się tu być rozumiane jako jedna z jego funkcji. To odsuwa na dalszy plan inne funkcje, takie jak nauczanie czy kierowanie, a przede wszystkim kult, który należy do głównych funkcji kapłańskich. W przypadku kapłaństwa chrześcijańskiego kult nie zawsze wymaga pośrednictwa, bo wszyscy ochrzczeni mają dostęp do Boga, zaś nauczanie, jeśli jest pojmowane jako realizacja posłannictwa Chrystusa, może się mieścić w szerszej pojętym pośrednictwie. Zagadnienia związane z funkcjami nauczania, sprawowania kultu oraz przewodniczenia wspólnocie jako funkcjami kapłańskimi będą naświetlane z różnych punktów widzenia w dalszych częściach niniejszego studium.

W związku z powyższym staje się jasne, że dla sformułowania adekwatnej definicji kapłaństwa Nowego Testamentu nie wystarczy uwzględnienie i wnikliwa analiza funkcji kapłańskich bądź funkcji o charakterze kapłańskim występujących w różnych religiach (łącznie z judaizmem) ani analiza socjologiczna aktywności wspólnot religijnych. Trzeba więc przyznać rację Galotowi, według którego kapłaństwo Starego Testamentu jest odległą figurą przyszłego kapłaństwa. Wcielenie otwarło drogę do nowego kapłaństwa i wyszło daleko poza ramy doktrynalne Starego Testamentu oraz jego oczekiwania mesjańskie. Spowodowało ono zmianę kultu, a samo dzieło odkupienia zmieniło także warunki ofiary. Nowość przyniesiona przez Chrystusa dotyczy właśnie kapłaństwa. Kapłaństwo Starego

(tamże, s. 9n). W przypadku wspólnot religijnych za odpowiedniki „wpływu” i „oporu” można uznać „przykazanie” i „grzech”.

⁷⁰ W świetle teorii władzy omawiana tu władza kapłańska oznaczałaby władzę ekspercką, która polega na wykorzystaniu „naukowych i technicznych form dyskursu” właściwych „ekspertom”, aby „produkować zdyscyplinowanych – a nawet samodyscyplinujących się – podwładnych” (Scott, *Władza...*, s. 116). Jest to perswazyjna forma władzy sprawowanej „poprzez formacje dyskursywne” (tamże, s. 25). Na gruncie teologicznym jedynym „ekspertem” w sprawach nowego i autentycznego kultu religijnego jest wcielony Syn Boży, który jest „egzegetą” Ojca (por. J 1, 18), i który objawia, jakich „zczycieli chce mieć Ojciec” (J 4, 23b).

Testamentu jest więc tylko punktem wyjścia, podkreśla Galot, a nie normą dla kapłaństwa chrześcijańskiego⁷¹.

1.2. Chrystologiczne źródła kapłaństwa

Jeśli przy próbie definiowania kapłaństwa chrześcijańskiego nie wystarcza znajomość jego starotestamentalnej postaci, to bezwzględnie konieczne jest odwołanie się do danych Nowego Testamentu, zgodnie ze starożytną zasadą *latet-patet*⁷², a przede wszystkim do „wydarzenia” samego Jezusa Chrystusa. Galot z naciskiem podkreśla, że tylko On jest w stanie dać nam poznanie istoty Jego kapłaństwa, i to z dwóch powodów: On jest tym, który ustanowił kapłaństwo chrześcijańskie (On jest jego źródłem), i On sam jest także jego wzorem⁷³. To nowe kapłaństwo ma specyficzną strukturę, istnieje bowiem w dwóch postaciach różnych co do istoty (Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 10b), są to: wspólne (powszechnie) kapłaństwo ochrzczonych i kapłaństwo służebne (hierarchiczne) wyświęconych.

⁷¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 9.

⁷² Adagium „Novum in Vetere latet, Vetus in Novo patet” (Nowy Testament kryje się w Starym, Stary Testament otwiera się w Nowym – por. C. Michalunio, *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011, nr 6106) pochodzi od św. Augustyna: *Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73, w: *Sancti Aurelii Augustini Opera omnia*, t. 3.1, Lutetiae Parisiorum 1965, kol. 623 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 34). Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, nr 16, w: Sobór Watykański II, *Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1968 (tekst łaciński: „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 825).

⁷³ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 9n. Podobne stanowisko przyjmuje Müller, wyraźnie stwierdzając, że „swe posłannictwo i władzę [Jezus] realizuje również przez ludzi, których powołuje, ażeby Go reprezentowali...” (G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 755).

1.2.1. Kontestacja chrystologicznego modelu kapłaństwa

Możliwe są różne sposoby negowania chrystologicznej genezy kapłaństwa w Kościele: Chrystus jest źródłem tylko kapłaństwa powszechnego; Chrystus nie ustanowił żadnego kapłaństwa; Chrystus nie przekazał nikomu żadnej władzy reprezentowania Go wobec Kościoła. Galot zdecydowanie odrzuca takie poglądy, starając się wykazać ich bezzasadność. Podkreśla więc, że w Chrystusie jest źródło i wzór zarówno kapłaństwa powszechnego, jak i służebnego (hierarchicznego), że ustanowienie kapłaństwa przez Chrystusa jest faktem historycznym, że w akcie ustanowienia Chrystus określił zakres władzy kapłańskiej, jej celowość i sposób uczestnictwa, oraz że On sam takie kapłaństwo zrealizował i dał siebie jako wzór. Rozwinięciem tych twierdzeń jest następny rozdział niniejszego opracowania oraz planowana publikacja o teologii kapłaństwa w ujęciu integralnym poświęcona rozwojowi nauki Kościoła i teologii w tej kwestii. Stanowisko prezentowane przez Galota jest klasyfikowane jako chrystomonizm w teologii kapłaństwa, czyli budowanie jej przede wszystkim na podstawach chrystologicznych.

Najpierw trzeba zauważyć, że nie wszyscy teologowie przyjmują taki punkt wyjścia. Głównym argumentem przeciw chrystologicznej genezie nowotestamentalnego kapłaństwa jest teza, według której „Jezus nie przypisuje sobie nigdy tytułu kapłana”⁷⁴. George jednak wyjaśnia, że jest to „zrozumiałe, jeśli się zważy, że ten tytuł był określeniem konkretnej funkcji, zarezerwowanej dla ludzi z pokolenia Lewiego”⁷⁵. Kontrargumentem dla tezy o ustanowieniu kapłaństwa przez Chrystusa ma być właśnie to, że nie ma elementów wspólnych dla kapłaństwa lewickiego i posług nowotestamentalnych, do których oddelegowują pierwsze wspólnoty chrześcijan.

Niektórzy teologowie przeciwstawiają urzędy w Kościele charyzmatom. Dążą oni do zamiany chrystomonistycznej struktury

⁷⁴ George, *Kapłaństwo...*, s. 367.

⁷⁵ George, *Kapłaństwo...*, s. 367.

Kościół nową, dającą więcej miejsca Duchowi Świętemu. Ich zdaniem powinno się ukształtować w Kościele nowe posługiwanie wzbudzone przez Ducha Świętego, właściwe dla każdej wspólnoty lokalnej. Taka wspólnota musi umieć odpowiedzieć sobie na podstawowe pytanie: jakie charyzmaty i jakie funkcje wzbudza Duch Święty, aby Chrystus był w niej obecny i aby można było kontynuować apostołskie posłanie. Takie związanie kapłaństwa z aktualnym działaniem Ducha Świętego, a nie z Chrystusem (z przeszłości), stwarza więcej swobody dla teologa i dla instytucji kościelnych w dostosowywaniu posługi kapłańskiej.

Alternatywą dla chrystomonicznego ujęcia kapłaństwa ma zatem być pneumatocentryzm, podkreślający zaangażowanie Ducha Świętego w rozwój struktur w Kościele. Jako przykład Galot wskazuje na stanowisko, jakie w tej sprawie zajmuje Joseph Moingt, według którego w Kościele istnieją równoległe formy posługi inspirowane przez Ducha Świętego w kontekście aktualnych potrzeb danej wspólnoty. Zdolność ich rozpoznawania wynika z samej natury wspólnoty, w szczególności z jej autonomii. Zatem takie posługi pochodziłyby od samej wspólnoty, a ich autentyczność wtórnie miałyby być uznawana przez Kościół. W ten sposób Moingt proponuje podwojenie posług w Kościele: jedne przekazywane drogą sukcesji, inne – na bieżąco inspirowane przez Ducha Świętego⁷⁶.

Takie rozwiązanie oznacza jednak, że posługa kapłańska nie jest już wykonywana w imieniu Chrystusa, ponieważ nie ma już swego źródła we władzy przekazanej przez Niego apostołom. Ponadto oznacza podważenie autorytetu tej posługi, która wynika z autorytetu Chrystusa-Głowy⁷⁷ i która jest wykonywana z Jego upoważnienia, czyli jest działaniem *in persona Christi*.

⁷⁶ J. Moingt, *Pastorat et célibat*, „Études” Juillet-Décembre 1971, s. 107–130; tenże, *Les ministères dans l'Église*, „Études” Août-Septembre 1972, s. 271–292; tenże, *L'avenir des ministères dans l'Église catholique*, „Études” Juillet 1973, s. 129–141; „Études” Août-Septembre 1973, s. 249–261; „Études” Octobre 1973, s. 441–456 (por. Galot, *Teologia...*, s. 10, przyp. 30).

⁷⁷ Por. Galot, *Teologia...*, s. 10–12.

Równocześnie trzeba zauważyć, że zasygnalizowany problem wynika z radykalnego przeciwstawienia chrystomonizmu pneumatocentryzmowi. Tymczasem Chrystus realizuje swoje kapłaństwo w Duchu Świętym, o czym wspomina autor Listu do Hebrajczyków, stwierdzając, że On „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9, 14)⁷⁸. Oznacza to, że ma ono charakter trynitarny, w ramach którego wewnątrztrynitarna jedność pozwala zharmonizować te wykluczające się na pozór ujęcia. Ten charakter Chrystusowego kapłaństwa zdecydowanie podkreśla Greshake, gdy stwierdza, że „Ojciec posyła nie tylko Syna, lecz także Ducha Świętego [...], ażeby przez Niego wszystkie stworzenia włączyć w jedność Trójjedynego Boga. Dlatego misji Chrystusa nie można odłączać od działania Ducha”⁷⁹.

1.2.2. Ewangeliczne źródła nauki o kapłaństwie służebnym

Nieuzasadnione jest przekonanie, że Chrystus jest wzorem jedynie kapłaństwa powszechnego (wspólnego). Greshake stosunkowo dużo miejsca poświęca chrystologicznym podstawom kapłaństwa służebnego, które – jak to już wcześniej zostało wspomniane – prezentuje urząd kapłański (*priesterliches Amt*) jako „przedstawicielstwo Chrystusa” polegające na działaniu *in persona Christi*, przy czym to działanie (*agere*) rozumie jako symboliczno-sakramentalne „uobecnienie”, a dokładniej jako skuteczne pojawienie się, czy nawet «wydarzenie» symbolicznie uobecnianego⁸⁰. Galot zdecydowanie utrzymuje, że Chrystus jest także wzorem kapłaństwa służebnego, ponieważ polecił

⁷⁸ Zob. niżej komentarz Hagnera do tego miejsca (przyp. 229).

⁷⁹ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 173 (Greshake, *Priestersein...*, s. 130).

⁸⁰ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 133. „Zunächst einmal ist Repräsentieren [...] zu verstehen [...] im zeichenhaft-sakramentalen Sinn als ein «Vergegenwärtigen», genauer: als ein wirksames in Erscheinung-Treten, ja Sich-Ereignen des abbildlich Vergegenwärtigen” (Greshake, *Priestersein...*, s. 102). „Przedstawicielstwo Chrystusa” poświęcony jest cały rozdział drugiej części jego monografii (s. 131–160, 101–121).

swoim apostołom, aby korzystali ze swej władzy nie jak ci, którzy dają odczuć swą władzę, ale jako ci, co służą. On bowiem przyszedł służyć i złożyć ofiarę (Mk 10, 42–45; Mt 20 25–28)⁸¹. W ten sposób Galot wiąże kapłaństwo służebne bezpośrednio z Chrystusem, a nie za pośrednictwem „urzędu apostołskiego” (*apostolisches Amt*), jak to czyni Greshake⁸². Dzięki temu ujęcie proponowane przez Galota jest bardziej biblijne. W swoim komentarzu do tej Mateuszowej perykopy Antoni Paciorek zauważa, że nie chodzi tu tylko o wyeliminowanie nadużyć władzy (np. używania przemocy), ale o wyzbycie się dążenia do wielkości i do pierwszeństwa⁸³. Galot podkreśla więc, że jeśli kapłani mają wykonywać jakąś władzę w Kościele, to normą, jaką winni się w tym kierować, jest właśnie sam Chrystus, i to jako dobry pasterz.

Warto ponadto podkreślić, że ewangelista Marek mocniej niż Mateusz akcentuje obowiązek służenia na wzór Chrystusa, bowiem relacjonuje: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono...” (Mk 10, 45), podczas gdy Mateusz stwierdza: „na wzór Syna Człowieczego...” (Mt 20, 28). Widać to nie tylko w użyciu wyrażenia „bo i” (καὶ γὰρ), podkreślającego związek przyczynowy z dalszą częścią wypowiedzi⁸⁴, lecz także we wskazaniu na związek służby z oddaniem życia „na okup za wielu”. Larry W. Hurtado, znany ewangelicki biblista, zauważa, że Marek pokazuje, jak śmierć Jezusa jest służbą na rzecz innych, co podkreśla kontrast w stosunku do niefortunnej prośby dwóch uczniów (Mk 10, 35–37)⁸⁵. Inny komentator wspomnianej Mateuszowej perykopy Robert H. Mounce koncentruje się

⁸¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 12.

⁸² Zob. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 131 (Greshake, *Priestersein...*, s. 101).

⁸³ Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2008, s. 300 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 1.2).

⁸⁴ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 1995, nr 1056 (1.b).

⁸⁵ Zob. L. W. Hurtado, *Mark*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2004, wyd. 6, s. 172 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 2). Podobnie na temat oddania życia sędzi Paciorek w komentarzu do Mt 20, 28 (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 300).

na kwestii okupu (λύτρον) i przytacza kilka opinii na temat interpretacji tego faktu i jego znaczenia dla nauki o odkupieniu. Według jednej z nich brutalna teologia zniekształciła to piękne powiedzenie, przesadnie akcentując jego znaczenie dla biblijnej nauki o odkupieniu⁸⁶. Mounce jednak uważa, że użyte tu greckie wyrażenie jest tak jednoznaczne, że trudno byłoby znaleźć wyraźniejszą formułę stwierdzającą zastępczy charakter śmierci Jezusa⁸⁷. Przytoczone opinie egzegetów pozwalają zauważyć, że wyjątkowość takiego okupu (całkowitego oddania życia) i jego motywacji sprawia, że nie może on być wymagany od wszystkich ochrzczonych bez wyjątku jako podstawa ich kapłaństwa powszechnego i jako źródło ich kapłańskiej tożsamości. Możliwy natomiast jest dla tych, którzy dzięki łasce powołania dla Chrystusa bez reszty poświęcają własne życie, pozostawiając wszystko (domy, pola..., por. Mt 19, 27. 29).

Kapłaństwo służebne ma więc fundamentalne znaczenie dla Kościoła, dla jego wewnętrznej struktury. Nie może być traktowane jako jeden z wielu charyzmatów, ponieważ Jezus przedstawia swoją zbawczą misję jako wzór posługi dla swoich uczniów. Poza dziełem zbawczym nie istnieje bardziej zasadnicza podstawa dla kapłaństwa służebnego.

Chrystomonizm zatem nie jest czymś negatywnym, ponieważ nie ma innego punktu odniesienia dla chrześcijanina poza Chrystusem. Nie oznacza on przesłonięcia Ducha Świętego, ponieważ właśnie Duch Święty pozwolił zrozumieć Kościołowi, że to Chrystus chciał ustanowić kapłaństwo służebne i że w kapłanach chciał mieć swoich współpracowników, a nie tylko zwykłe narzędzia⁸⁸.

Za reprezentantów chrystomonistycznego ujęcia kapłaństwa, oprócz często cytowanego Galota, można uważać również teologów obszaru języka niemieckiego: Greshake'a i Müllera, którzy – choć

⁸⁶ Zob. W. Barclay, *A New Testament Wordbook*, t. 2, London: SCM Press 1955, s. 234–235 (za: Mounce, *Matthew...*, s. 191).

⁸⁷ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 191.

⁸⁸ Por. Galot, *Teologia...*, s. 12–14.

ujmują kapłaństwo przez pryzmat urzędu – to jednak różnią się między sobą. Tak więc Greshake za punkt wyjścia przyjmuje urząd apostołski rozpatrywany z perspektywy jedności w wielości (*communio*), jako istotnej cechy Kościoła w jego wymiarze sakramentalnym. Właśnie ze względu na ten wymiar „kościelnemu urzędowi potrzebne są powołanie i – przede wszystkim – święcenia. Znaczy to, że legitymizację swą urząd [...] nabywa [...] w ten sposób, że sam Chrystus przez powołanie i święcenia bierze sobie człowieka na własność”⁸⁹. Dzięki temu taki człowiek wchodzi w szczególną relację z Nim i z Jego Kościołem, uzdalniającą go do działania *in persona Christi*⁹⁰.

Działanie *in persona Christi* oznacza reprezentowanie Chrystusa. Greshake zauważa, że zdolność takiego reprezentowania jest przekazywana ochrzczoneму przez święcenia i dlatego ma ono charakter urzędu (*Amt*). Urząd z kolei obecnie „ma wydźwięk negatywny, irytujący. Łatwo kojarzy się z nim bezosobowość, instytucję, biurokrację, administrowanie oraz pracę organizacyjną, i wszystko to [...] przeciwstawia się wymiarowi osobowemu”⁹¹. Podziela on opinię Medarda Kehla, według którego Kościół urzędowy często kojarzy się z bezosobową, „urzeczoną funkcją”, która ma niewiele wspólnego z miłością Chrystusa. Kościół opisywany jako skostniała instytucja jest więc przeciwstawiany jego wymiarowi osobowemu, opartemu na osobistej wolności⁹². Nawiązanie do takiej wolności uświadamia nam jednak istnienie naturalnego napięcia między osobistą wolnością a zobowiązaniami ze strony jakiegokolwiek urzędu (tak kościelnego, jak i świeckiego) prowadzącymi do jej ograniczenia. Dlatego złudzeniem byłoby przypuszczać, że jest możliwe takie przedefiniowanie urzędu (jako takiego), które pozwoliłoby na zachowanie wolności osobistej w niczym nie uszczuplonej. Problem nie tkwi w samym urzędzie jako takim, lecz w postawie osoby, która go sprawuje.

⁸⁹ Por. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 61n (Greshake, *Priestersein...*, s. 52n).

⁹⁰ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 131–143 (Greshake, *Priestersein...*, s. 101–109).

⁹¹ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 143 (Greshake, *Priestersein...*, s. 109).

⁹² Zob. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 144 (Greshake, *Priestersein...*, s. 110).

Słusznie więc zauważa Greshake, że „zwyrodniała” postać urzędu „nie wyraża istoty rzeczy” (*nicht das Eigentliche betrifft*), a „pośrednictwo urzędowe nie musi się sprzeciwiać osobowej bezpośredniości”⁹³. Jest tak dlatego, że z woli Zbawiciela Jego zbawcze działania w świecie nie zależą od indywidualnych przymiotów konkretnych osób, ale od obiektywnej rzeczywistości, którą powierza reprezentującym Go osobom, a której źródłem jest On sam. Dostrzeżenie tej rzeczywistości jest możliwe tylko przez wiarę i tylko wtedy takie pośrednictwo staje się wyzwajające i umożliwia osobistą relację z Bogiem⁹⁴. W ten sposób Greshake wskazuje na sakramentalną strukturę urzędu pośredniczenia, który jest przekazywany w sakramencie święceń. W jego opinii zatem istota sakramentu święceń realizuje się w „urzędowym pośrednictwie”.

Nieco inaczej tę istotę widzi Müller, który akcentuje przewodniczenie, odwołując się do rozszerzonej formuły *in persona Christi capitis ecclesiae agere*, wyrażającej ideę reprezentacji Chrystusa w Jego funkcji Głowy Kościoła, czyli w funkcji kierowniczej. Swoje stanowisko uzasadnia argumentem patrystycznym, polegającym na tym, że już od III w. łaciński „termin «sacerdos» (kapłan) jest używany na oznaczenie kościelnego urzędu przewodniczącego”⁹⁵. Takie ujęcie sakramentu święceń sprawia jednak, że diakonat nie mieści się w nim. Faktycznie, w opisie sakramentu święceń (*sacramentum ordonis*) Müller omawia tylko dwa stopnie kapłaństwa (*scerdotium*), czyli biskupstwo i prezbiterat, a nie trzy stopnie święceń (*ordo*), do których należy także diakonat (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1554)⁹⁶. Przedstawione przez niego ujęcie odpowiada zmianom wprowadzonym do Kodeksu prawa kanonicznego (kan. 1008 i 1009) w wyniku decyzji papieża Benedykta XVI wyrażonej w Liście

⁹³ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 144 (Greshake, *Priestersein...*, s. 110).

⁹⁴ Por. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 144 (Greshake, *Priestersein...*, s. 110).

⁹⁵ Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 753.

⁹⁶ Zob. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 754.

apostolskim „motu proprio” *Omnium in mentem* z 26 października 2009 r.⁹⁷ Dzięki tej zmianie uwzględnione zostało to, że nie wszystkie stopnie sakramentu święceń przekazują „misję i zdolność do działania w osobie Chrystusa Głowy” (KPK, kan. 1009 § 3)⁹⁸.

⁹⁷ Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Omnium in mentem”. Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur*, „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 8–10. 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. 468.

⁹⁸ *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

2

Kapłaństwo Chrystusa w świetle Jego objawienia

Sposób objawienia swej kapłańskiej tożsamości przez Jezusa jest specyficzny. Specyfika ta wynika stąd, że kapłaństwo, które On sam realizuje, jest zupełnie nowe w stosunku do tego, które było realizowane przez kapłanów (i arcykapłanów) przy świątyni jerozolimskiej w Jego czasach. Przekazując więc prawdę o swoim kapłaństwie otaczającym Go uczniom, musiał używać takich form wyrazu, które by w sposób jednoznaczny odróżniały dawne kapłaństwo od nowego. W konsekwencji w przekazie biblijnym musimy rozróżnić wypowiedzi samego Jezusa poświadczone w ewangeliach od refleksji autorów natchnionych (por. J 15, 26), poświadczonych w innych pismach Nowego Testamentu. Spośród „innych pism” oczywiście najwięcej o kapłaństwie Jezusa Chrystusa mówi List do Hebrajczyków. On bazuje bowiem na pierwotnych, ewangelicznych danych, które dotyczą sposobu pojmowania swej misji przez Jezusa. Nowość kapłaństwa Chrystusa pochodzi z oryginalności Jego samego.

2.1. Stosunek Chrystusa do kapłaństwa żydowskiego

Gdy chcemy zrozumieć postawę Jezusa wobec kapłaństwa wówczas funkcjonującego, musimy zauważyć brak tytułu „kapłan” w Jego wypowiedziach o sobie samym. Nie oznacza to jednak, że Jezus chciał znieść kapłaństwo, jak przekonują niektórzy teologowie. Galot zwraca uwagę, że brak terminu oznaczającego dane pojęcie nie wyklucza istnienia tego pojęcia⁹⁹. W tym wypadku Jezus nie chciał, aby Go kojarzono z kapłanem na wzór Aarona. On jest kapłanem na wzór Melchizedeka (Hbr 5, 10)¹⁰⁰, pragnącym objawić tę prawdę.

Tym, co różniło Chrystusa od kapłanów żydowskich, był przede wszystkim dziedziczny charakter kapłaństwa Starego Testamentu. Jezus nie należał do rodu kapłańskiego, ale przez swe narodzenie należał do pokolenia Judy¹⁰¹, w przeciwieństwie do Jana Chrzciciela, którego ojciec, Zachariasz, był kapłanem (Łk 1, 5), a matka, Elżbieta, była z rodu Aarona (Łk 1, 5). Natomiast przybrany ojciec Jezusa, Józef, był „z rodu Dawida” (Łk 1, 27), a o pochodzeniu Jego matki Maryi ewangelista Łukasz nawet nie wspomina, co może oznaczać, że nie przywiązywał do tego wagi¹⁰².

Fakt braku przynależności Jezusa do rodu kapłańskiego ma istotne znaczenie dla planu Bożego: odtąd kapłaństwo nie będzie dziedziczne i nie będzie związane z uprzywilejowaną kastą¹⁰³. Do idei kastości w kontekście kapłaństwa hierarchicznego nawiązuje również Greshake, gdy mówi o obrazie „pasterz–trzoda”, opisującym stosunek ustanowionych przez Boga pasterzy do ludu Bożego już w Starym Testamencie, w którym „nie ma nic, absolutnie nic wspólnego

⁹⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 19.

¹⁰⁰ Jako „sprawca zbawienia wiecznego” Jezus jest przez Boga ogłoszony arcykapłanem (Ps 110, 4), ponieważ posiada do tego odpowiednie kwalifikacje: jest Synem Bożym i równocześnie w pełni człowiekiem, zdolnym współczuć tym, których reprezentuje przed Bogiem (por. Hagner, *Hebrews...*, s. 82).

¹⁰¹ Por. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau. Selon le Nouveau Testament*, Paris: Éditions du Seuil 1980, s. 66.

¹⁰² Por. Galot, *Teologia...*, s. 19.

¹⁰³ Por. Galot, *Teologia...*, s. 19, por. s. 159.

z zarozumiałą wyższością pasterza okazywaną trzodzie, z hierarchiczną kastowością (*mit hierarchischem Kastenwesen*)...¹⁰⁴.

Ponadto trzeba zwrócić uwagę, że ci, którzy nazywają się najwyższymi kapłanami i mają najwyższy autorytet wśród ludu hebrajskiego, sprzeciwiają się Ewangelii, a w Jezusie widzą zagrażającego im rywala i zamykają się w religijnym legalizmie. On nie chce kapłaństwa, które zabiega tylko o swoje interesy, nakładając ciężary na ludzi (por. Mt 23, 4). Mounce przypomina, że faryzeusze jako sekta religijna byli odizolowani od realiów normalnego życia i całą swą energię i swój czas poświęcali na drobiazgowo wykonywanie przepisów prawa. Dlatego nie byli już w stanie okazywać pomocy tym, którzy zajęci troską o środki do życia, nie mogli tyle czasu i sił poświęcać na przestrzeganie tego prawa¹⁰⁵. Paciorek jest zdania, że obraz wiązania ciężarów to aluzja do tzw. Tory ustnej, która miała na celu uchronić ludzi przed przekraczaniem Tory spisanej. Jednak skomplikowana kazuistyka tej pierwszej poważnie utrudniała wykonanie przepisów Prawa, szczególnie ludziom ubogim, których nie stać było na przykład na składanie wymaganych ofiar lub dziesięcin¹⁰⁶. Galot przypomina, że podobnie czynili uczeni w Piśmie. Takie postępowanie nosiło znamiona hipokryzji, która jest tu przedmiotem krytyki ze strony Mistrza z Nazaretu.

Pomimo krytycznej postawy wobec istniejącego kapłaństwa Jezus nie zamierza z niego rezygnować. Wolę ustanowienia nowego kapłaństwa, jak słusznie zauważa Galot, widać w Jego słowach: „Nikt też młodego wina nie wlewa do starych bukłaków. W przeciwnym razie wino rozerwie bukłaki; i wino przepadnie, i bukłaki. Lecz młode wino należy wlewać do nowych bukłaków” (Mk 2, 22). Nowe kapłaństwo nie mieści się w starych ramach. Dlatego, konstatuje Galot,

¹⁰⁴ Greshake, *Być kapłanem...*, s. 151 (Greshake, *Priestersein...*, s. 115).

¹⁰⁵ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 214.

¹⁰⁶ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 391. Paciorek zauważa także, że są świadectwa judaistyczne, a nie tylko zewnętrzne, które uznają za zbyt uciążliwe objaśnienia Tory dawane przez faryzeuszy i uczonych w Prawie (zob. tamże).

lepiej było nie nazywać siebie kapłanem, ani też swoich uczniów nie obdarzać takim tytułem¹⁰⁷.

Konieczność „nowych bukłaków” nie oznacza radykalnego porzucenia „starych”, dopóki mogą jeszcze służyć. Ewangelie przytaczają sytuacje, w których Jezus okazuje szacunek dawnemu kapłaństwu. Na przykład po uzdrowieniu trędowatych każe im pokazać się kapłanom (Mt 8, 4; Mk 1, 44; Łk 5, 14; 17, 14). Paciorek zauważa, że „w wypowiedzi Jezusa nacisk położony jest na poleceniu udania się do kapłana i przedstawieniu ofiary zgodnie z przepisami Prawa (Kpł 14, 1nn)”. W ten sposób, jego zdaniem, uzdrowiony ma zająć się wykonaniem przepisu Prawa (a nie rozpowiadaniem o cudzie), aby mógł wrócić do swej społeczności. Kapłan miał bowiem obowiązek stwierdzenia, że choroba w jego przypadku ustała i człowiek jest już czysty¹⁰⁸. Zatem, zdaniem Galota, Jezus nie kontestuje instytucji kapłańskiej, akceptuje ją, ale w sposób umiarkowany jako ustanowioną przez Mojżesza, a nie przez Boga samego. W stosunku do uzdrowionych Jezus chce jedynie, aby kapłan stwierdził fakt uzdrowienia¹⁰⁹, a nie cudu, bo każe uzdrowionemu zachować milczenie. Oznacza to, że kapłaństwo Starego Testamentu pozostaje poza królestwem, które On zakłada¹¹⁰.

Znamienna jest obecność kapłana w przypowieści o miłosiernym samarytaninie. Wzmianka o nim, zdaniem Galota, pokazuje, jak Jezus oceniał postawę kapłanów Jemu współczesnych. Kapłan i lewita zobaczyli pobitego i minęli go (przeszli drugą stroną drogi, gr. ἀντιπαρήθεν, Łk 10, 31n), być może sądząc, że ten człowiek nie żyje i nie chcąc w związku z tym zaciągnąć nieczystości rytualnej

¹⁰⁷ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 20.

¹⁰⁸ Zob. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005, s. 340 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 1.1) cytat: tamże.

¹⁰⁹ Podobnie sądzi Mounce, *Matthew...*, s. 73. Paciorek nawet przypuszcza, że „zarówno zwierzchnicy, jak i sam lud mają przekonać się naocznie o tym, że Jezus zachowuje przepisy Prawa Mojżeszowego” (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.1, s. 340).

¹¹⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 21.

przez kontakt ze zmarłym. To jeszcze bardziej podkreśla legalistyczny charakter kapłaństwa aaronowego¹¹¹.

W przypowieści widać zarówno zarzut przeciw kapłaństwu, jak i uznanie wyrażające się w oczekiwaniu większej hojności w okazywaniu dobra. W ten sposób Jezus pokazuje, co charakteryzuje nowe kapłaństwo: właśnie miłość bliźniego, która przekracza granice dzielące ludzi według rasy czy narodowości. Tę miłość On objawia i w jej praktykowaniu napotyka przeszkody ze strony tych, którzy rygorystycznie przestrzegali przepisów prawa. To prowokuje nawet gniew w Jego sercu (por. Mk 3, 5)¹¹².

W sposób szczególny różnicę między jednym i drugim kapłaństwem widać w zamiarze zabicia wskrzeszonego Łazarza (J 12, 10)¹¹³, aby w ten sposób zniszczyć to, co było dziełem niezwyklej miłości¹¹⁴.

Stosunek Jezusa do kapłaństwa aaronowego wynika także z Jego zamiaru budowy nowej świątyni i ustanowienia nowego kultu. Widać to wyraźnie w Jego stwierdzeniu o sobie: „Tu jest coś większego niż świątynia” (Mt 12, 6). Mounce przypomina, że to zdanie nawiązuje do praktyki systematycznej wymiany chlebów pokładnych (Kpł 24, 8) i składania ofiar całopalnych (Lb 28, 9), dokonywanych właśnie w szabat. Taka zaś praktyka była w interesie świątyni (*in the interests of temple service*). Jezus wyjaśnia, że zrywanie kłosów i spożywanie ziarna dla zaspokojenia głodu nie narusza szabat¹¹⁵. Jego wyjaśnienie opiera się na następującym rozumowaniu: Jeśli bowiem można uchylić prawo ze względu na świątynię, to tym bardziej można to uczynić, gdy chodzi o coś większego od świątyni. Paciorek, posługując się tym samym rozumowaniem (typu *a minori ad maius*),

¹¹¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 21.

¹¹² Galot, *Teologia...*, s. 22.

¹¹³ Mędała przypomina tu słowa Jezusa z przypowieści o bogaczu i Łazarzu, że kto nie słucha Mojżesza i proroków, nawet wskrzeszonemu nie uwierzy (por. Łk 16, 31). Taki człowiek zawsze będzie dążył do zlikwidowania niewygodnych świadków Prawdy (por. J 16, 1–4. 33) (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 844).

¹¹⁴ Por. Galot, *Teologia...*, s. 22.

¹¹⁵ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 112.

pyta, w czym czyn uczniów Jezusa (zrywanie kłosów) jest podobny czynu kapłanów (składanie ofiar)? Jego zdaniem podobieństwo polega na służbie Jezusowi, w wyniku której nie byli w stanie przygotować sobie posiłku na szabat. Argument w wersji Paciorka ma więc następującą postać: jeśli kapłani, służąc (dla) świątyni, są bez winy, to tym bardziej bez winy są uczniowie służący „Jezusowi, obecności Boga w Jego osobie i czynach”¹¹⁶. Galot słusznie więc zauważa: to oznacza, że w Nim jest świątynia doskonalsza od jerozolimskiej, a także i to, że Jezus nie zamierza znosić kapłaństwa, ale przenieść je na wyższy poziom, a wraz z nim również kult. On przewyższa świątynię, bo jest konkretną obecnością Bożą. Jest to obecność Boskiej Osoby, co oznacza zapoczątkowanie nowego kapłaństwa na ziemi¹¹⁷.

Różnica między jednym i drugim kapłaństwem widoczna jest także wtedy, gdy Jezus wyrzuca kupców ze świątyni (J 2, 14–22)¹¹⁸. Przez ten czyn daje poznać swoją władzę nad świątynią, wyższą od posiadanej przez kapłanów. Jest to działanie przeciw tym, którzy z kultu czerpią zyski, zamiast troszczyć się o chwałę Bożą. Są to najwyżsi kapłani, którzy ściągnęli na siebie wyrok skazujący ich na wyrzucenie¹¹⁹. Jak duża jest to różnica, świadczy ocena czynu Jezusa, którą John R. Michaels słusznie wyraża w słowach: „To jest akt radykalnej reformy”¹²⁰, w duchu Amosa albo Jeremiasza, bardzo kosztowny dla Niego, co zostało zapowiedziane już przez Psalmistę (Ps 69, 9)¹²¹.

Tym, którzy pytają o pochodzenie Jezusowej władzy nad świątynią, On odpowiada: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2, 19)¹²². To zdanie musiało zrobić wrażenie

¹¹⁶ Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.1, s. 489n.

¹¹⁷ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 24.

¹¹⁸ W komentarzu do tej perykopy Mędała nie wypowiada się na temat kapłaństwa Jezusa, koncentrując się na świątyni i na zastąpieniu świątyni jerozolimskiej świątynią Jego ciała (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 375–399).

¹¹⁹ Por. Galot, *Teologia...*, s. 22n.

¹²⁰ „It is an act of radical reform” (Michaels, *John...*, s. 50).

¹²¹ Zob. Michaels, *John...*, s. 51.

¹²² To stwierdzenie Michaels nazywa zagadką (*riddle*), która mogła być rozwiązana tylko przez tych, którzy byli świadkami męki Chrystusa i wiedzieli, że zgodnie

na słuchaczach, ponieważ w nieco zmienionej wersji zostaje użyte w procesie jako oskarżenie: „Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką...” (Mk 14, 58 i par.). Galot, podobnie jak Michaels, podkreśla, że mówiąc „zburzcie” Jezus wskazuje na odpowiedzialność kapłanów: odpowiedzialni za kult powodują zniszczenie świątyni. Janowe wyjaśnienie: „On zaś mówił o świątyni swego ciała” wskazuje na symboliczne znaczenie zniszczenia, jednak zdaniem Galota, „zburzcie” wskazuje równocześnie na zburzenie świątyni z kamienia i zapowiada jej duchowe zniszczenie, które dokona się przez śmierć Chrystusa, a które polegać będzie na utracie jej religijnej celowości¹²³.

Zapowiedź „Ja w trzech dniach wzniosę (ἐγερῶ) ją na nowo” (J 2, 19) ma szerokie znaczenie. Michaels zauważa, że użyty tu grecki czasownik (ἐγείρω) występuje także w kolejnym zdaniu, mówiącym o powstaniu z martwych (J 2, 22)¹²⁴. W tej zapowiedzi Jezus nawiązuje do swego zmartwychwstania, wskazując równocześnie na budowę nowej świątyni i nowego kapłaństwa. W miejsce świątyni materialnej zbuduje świątynię duchową, w której rozwijać się będzie nowe życie, którego źródłem będzie Zmartwychwstały¹²⁵.

Według Galota omawiane stwierdzenie ma decydujące znaczenie dla samego kapłaństwa: oznacza bowiem, że Jezus świadomie i dobrowolnie postanowił ustanowić nowe kapłaństwo, różne od poprzedniego, co w nawiązaniu do Michaela można wyrazić w stwierdzeniu, że dokonał jego radykalnej reformy¹²⁶. Różnica między jednym

ze świadectwem Marka (Mk 8, 31) Syn człowieczy będzie zabity... (zob. Michaels, *John...*, s. 51n).

¹²³ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 23n; por. Michaels, *John...*, s. 54. Mędała natomiast nie wspomina tu o odpowiedzialności kapłanów, lecz jedynie, że podmiotem czasownika „zburzcie” są Żydzi, zaś jego przedmiotem nie jest budynek świątyni, lecz fizyczna obecność Jezusa (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 394).

¹²⁴ Zob. Michaels, *John...*, s. 54. Mędała wskazuje tu na aspekt chrystologiczny tej wypowiedzi, który wyraża się przede wszystkim w podkreśleniu bóstwa Chrystusa w słowach w słowach wskazujących na zmartwychwstanie własną mocą: „wzniosę ją na nowo” (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 395).

¹²⁵ Por. Galot, *Teologia...*, s. 23n.

¹²⁶ Por. Michaels, *John...*, s. 50.

i drugim jest taka, jaka zachodzi między tajemniczą świątynią ustanowioną przez wcielenie a świątynią jerozolimską. Nie chodzi już o kult związany z budowlą kamienną, lecz o budowanie wspólnoty duchowej ożywianej przez Zbawiciela, a więc chodzi o kapłaństwo szerzej rozumiane i bardziej dynamiczne w realizacji swej misji. Cechą wyróżniającą to kapłaństwo jest jego chrystocentryzm. Jest ono oparte na osobie Jezusa Chrystusa i realizowane we wspólnocie przez Niego założonej¹²⁷.

Szczególnym wydarzeniem objawiającym kapłaństwo Jezusa jest Jego proces przed Sanhedrynem, który za Galotem można nazwać „szczytem konfliktu między dwoma kapłaństwami”, dawnym (na wzór Aarona) i nowym (na wzór Melchizedeka). Jedynym świadectwem na rzecz oskarżenia w tym procesie jest to, które dotyczy świątyni. Wskazuje to na siłę konfliktu między dwoma sposobami rozumienia świątyni i kultu, a w konsekwencji między dwoma sposobami pojmowania kapłaństwa. Wymiar kapłański procesu uwidacznia się nie tylko w tym, że oskarżenie wnosi arcykapłan, ale także w tym, że Jezus przypisywał sobie wyższą władzę kapłańską. Był więc wyjątkowo niebezpiecznym rywalem. Dobrze zrozumiał to Piłat, który wiedział, „że arcykapłani wydali Go przez zawiść” (Mk 15, 10), bo nauczał z autorytetem, którego nikt wcześniej nie miał: „uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę, a nie jak uczeni w Piśmie” (Mk 1, 22 i par.). Milczenie Jezusa w procesie wskazuje na to, że On podtrzymuje swoje oskarżenie pod adresem swoich sędziów o niszczenie kultu duchowego świątyni¹²⁸.

W tej sytuacji arcykapłan był zmuszony postawić decydujące pytanie, które dla niego nie było wygodne, ponieważ oznaczało oddanie wyniku procesu w ręce Oskarżonego. Galot wyjaśnia, że gdyby bowiem dalej milczał albo odpowiedział wymijająco, wówczas nie można byłoby Go skazać. Kapłańska władza Chrystusa staje się

¹²⁷ Por. Galot, *Teologia...*, s. 24.

¹²⁸ Por. Galot, *Teologia...*, s. 24n.

dominująca, decyduje bowiem o wyniku procesu¹²⁹. Mounce zauważa, że zobowiązanie Jezusa pod przysięgą, aby stwierdził, czy jest Mesjaszem, było wbrew procedurom prawa żydowskiego, które zakazywało zmuszania podsądnego do oskarżania samego siebie. Według świadectwa Markowego Jezus stwierdził wprost „Ja jestem” (Mk 14, 62), co wyklucza możliwość doszukiwania się jakichś subtelnych insynuacji. Odpowiadając na pytanie Kajfasza, Jezus potwierdza, że jego przypuszczenie o mesjańskiej godności Podsądnego jest prawdziwe¹³⁰.

Jezusowa odpowiedź: „Tak, Ja Nim jestem” (Mt 26, 64, dosł. *Σὺ εἶπας* – „Ty powiedziałeś”), zdaniem Galota nadaje pytaniu arcykapłana charakter wyznania. Jezus mu uświadamia, że niechcący powiedział prawdę, i to jako arcykapłan, w dodatku w sposób uroczysty. Zresztą Kajfasz wcześniej też powiedział prawdę na temat Jezusa, gdy stwierdził, „że lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałby zginąć cały naród” (J 11, 50)¹³¹. Jan wyjaśnia, że Kajfasz „jako najwyższy kapłan w owym roku wypowiedział prorocstwo, że Jezus miał umrzeć za naród” (J 11, 51)¹³². W chwili decydującej arcykapłan w swoim pytaniu wyraził prawdziwą tożsamość Jezusa. Według Michaelsa Jan podaje własną interpretację słów Kajfasza, różną

¹²⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 25.

¹³⁰ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 247.

¹³¹ Michaels zwraca uwagę, że sugestia Kajfasza nie jest tak oczywista, jak się wydaje. Jego celem nie jest wyeliminowanie Jezusa zanim On ściągnie na Izrael gniew Rzymian, ale takie ich wmanewrowanie, aby oni sami Go wyeliminowali. Dla Rzymian lepiej jest zniszczyć jednego człowieka niż cały naród. W tym sensie, zdaniem Michaelsa, według Kajfasza Jezus musiał umrzeć za naród (zob. Michaels, *John...*, s. 209).

¹³² Michaels przypuszcza, że Jan przypisuje najwyższym kapłanom żydowskim dar prorokowania. O istnieniu takiego przekonania świadczy świadectwo Józefa Flawiusza, który taki dar przypisuje Janowi Hirkanowi I, pełniącemu ten urząd w latach 135–104 r. przed Chr. Flawiusz jednak nie traktuje tego faktu jako potwierdzenia reguły (zob. J. Flawiusz, *Wojna żydowska* [Warszawa 1991], 1. 68–69; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* [Poznań 1962], 13.299–300; por. 11.327, 333–334). Zdaniem Michaelsa Jan nie zajmuje się kwestią zdolności prorokowania przez najwyższych kapłanów, lecz wykorzystuje konkretną wypowiedź Kajfasza, aby ją tak zinterpretować, a to, że był wtedy najwyższym kapłanem, jest wystarczającym motywem do takiej interpretacji (zob. Michaels, *John...*, s. 211).

w stosunku do jego intencji. Polega ona na tym, że jego słowa daleko wykraczają poza jego osobistą wiedzę i intencję. Podobnie jak Balaam (Lb 24) mówił mądrzej niż wiedział, a jego złe zamiary zostały przekierowane ku Bożym celom¹³³. Paciorek zaś zauważa, że odpowiedź Jezusa, oprócz potwierdzenia prawdziwości słów Kajfasza użytych w jego pytaniu, zawiera także uzupełnienie, konieczne ze względu na jego niepełny obraz Mesjasza¹³⁴. Mędała z kolei koncentruje się na pojęciu narodu i różnym jego rozumieniu przez faryzeuszów i saduceuszów. Pierwsi nadawali mu sens kultyczny, drudzy – społeczny. Pierwsi domagali się śmierci Jezusa w obronie Prawa Bożego, drudzy – dla dobra świątyni i narodu. Dla pierwszych śmierć Jezusa ma sens religijny (jest wyrazem Bożego zaangażowania), dla drugich – sens polityczny (oddala niebezpieczeństwo rzymskiej interwencji)¹³⁵.

Ważne jest także to wszystko, co Jezus powiedział w dalszej części swej odpowiedzi: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego, i nadchodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26, 64). Jest tu aluzja do Ps 110, 1, który On komentował, wskazując na transcendentálny wymiar swego mesjanizmu (Mt 22, 42)¹³⁶. We wspomnianym przez Pacioreka uzupełnieniu obraz Mesjasza jest rozwinięty w oparciu o zestaw cytatów z Ps 110, 1 i Dn 7, 13, a w centrum tego uzupełnienia jest prawda, że Jezus jest Sędzią świata. Dla dokonujących sądu nad Jezusem „odtąd” (ἀπ’ ἄρτι) jedyną perspektywą jest bycie podsądnymi¹³⁷. Galot zaś zauważa, że nawiązując do tego Psalmu, Jezus przypisuje sobie kapłaństwo wieczne, mesjańskie,

¹³³ Zob. Michaels, *John...*, s. 209.

¹³⁴ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 598.

¹³⁵ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 830.

¹³⁶ Mounce nie stwierdza wprost transcendentálnego wymiaru Jezusowego mesjanizmu, ale używając prostszego języka konkluduje, że jest On prawdziwym synem Dawida i równocześnie prawdziwym jego Panem (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 211). Również Paciorek nie nawiązuje do transcendencji, lecz jedynie przypomina wyznanie Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16) i stwierdza, że odpowiedź faryzeuszów jest tylko częściowa (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 380).

¹³⁷ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 598n.

kapłaństwo według obrządku Melchizedeka. Przysłówek „odtąd” oznacza moment, w którym stare kapłaństwo zostaje zastąpione nowym. Jest to moment, w którym Zmartwychwstały zasiada po prawicy Ojca i posyła od Niego Ducha Świętego (Dz 2, 32n). Piotr daje temu wyraz w dzień zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 34)¹³⁸. Mounce interpretuje ten przysłówek eschatologicznie: nowa era w dziejach ludzkości właśnie się zaczyna i w Chrystusie dokonuje się realizacja zbawczych zamiarów Boga¹³⁹. Paciorek zaś interpretuje ten przysłówek chrystologicznie (Zmartwychwstały jest Sędzią świata), nie wspominając nic o kapłaństwie w tym kontekście¹⁴⁰. Kapłańska interpretacja tego szczytowego i przełomowego momentu jest jednak uzasadniona tym, że odpowiedź Jezusa ma kontekst ofiary krzyżowej. Gdyby zaś była inna, na przykład wymijająca, to nie doszłoby do jej złożenia.

2.2. Cechy charakterystyczne nowego kapłaństwa

Bezpośrednia konfrontacja dawnego kapłaństwa z nowym podkreśla cechy charakterystyczne tego drugiego. Nowy kapłan jawi się bowiem jako człowiek *sacrum* i jako sługa, który wypełnia funkcje kultyczne oraz inne o charakterze religijnym. Są to zatem dwie podstawowe cechy, które mogą przejawiać się w różnych formach.

2.2.1. Kapłan jako człowiek *sacrum*

Człowiek Jezus jest święty od samego początku swego ziemskiego bytowania, czyli od poczęcia. Zapowiada to archanioł podczas zwiastowania: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię.

¹³⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 26n.

¹³⁹ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 247.

¹⁴⁰ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 599.

Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Jest to świętość doskonalsza od świętości ludu hebrajskiego: „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu” (Pwt 7, 6; 14, 2–21; 26, 19). Nie jest to świętość, która się realizuje w konkretnej osobie, ale jest dana z zewnątrz, przez wybranie od Boga¹⁴¹.

Świętość Jezusa jest zatem świętością ontologiczną, ugruntowaną w tajemnicy wcielenia: Jego to „Ojciec poświęcił (ἁγίασεν)¹⁴² i posłał na świat” (J 10, 36). Galot podkreśla, że to nie oznacza tylko jakiejś przejściowej funkcji (związanej z czasowym posłaniem na świat), ale odnosi się do zbawienia, które Jezus ma przekazać światu na stałe. On jest święty w najpełniejszym sensie tego słowa. Szczególnie ważną cechą tej świętości jest to, że nie oddziela od świata, lecz jest dana ze względu na posłanie do świata, realizuje się przez wejście na świat¹⁴³. Podobnie wyraża się Michaels, twierdząc, że Jezus jest „poświęcony” na posłanie do świata i Jego konsekracja (aż do śmierci) jest podstawą konsekracji (*consecration*) i posłania Jego uczniów¹⁴⁴. Analogicznie Mędała przypomina, że większość komentatorów wspomniane „poświęcenie” wiąże ze wcieleniem, które jest konieczne, aby Syn Boży mógł dokonywać dzieł Bożych w doczesności. Jego postawa wyrażona w odwiecznym ukierunkowaniu na Ojca (por. „u Boga”, J 1, 1) przez wcielenie staje się równocześnie postawą ukierunkowaną na braci, dzięki której może On „opowiadać im o tajemnicy Tego, którego nikt nigdy nie widział” (J 1, 18)¹⁴⁵.

Takie ukierunkowanie na inne osoby wskazuje na dynamiczny charakter świętości przejawiający się w rozwoju konsekracji, w której możemy wyróżnić pewne etapy. Według Galota są nimi kolejno: prorocтво Symeona: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na

¹⁴¹ Por. Galot, *Teologia...*, s. 27n.

¹⁴² Michaels podkreśla, że ἁγίασεν (od ἀγιάζω) dosłownie oznacza „oddzielić” (*to set apart*) jako rzecz lub osobę świętą, czyli ze względu na szczególnie Boży cel (zob. Michaels, *John...*, s. 191).

¹⁴³ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 28n.

¹⁴⁴ Zob. Michaels, *John...*, s. 191.

¹⁴⁵ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 782.

powstanie wielu w Izraelu” (Łk 2, 34); chrzest w Jordanie i zstąpienie Ducha Świętego (Mk 1, 11); wyznanie złych duchów wyrażające uznanie Jezusa za świętego Boga (Mk 1, 24; por. J 6, 69¹⁴⁶); Jego deklaracja o ofierze odkupieńczej: „za nich Ja poświęcam (ἀγιάζω) w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 19)¹⁴⁷; zmartwychwstanie, które pozwala głosić Ewangelię o „Jego Synu – pochodzącym według ciała z rodu Dawida, a ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym – o Jezusie Chrystusie, Panu naszym” (Rz 1, 3–4)¹⁴⁸. W komentarzu do słów „Ja poświęcam [...] samego siebie” (J 17, 19) Michaels podkreśla, że mogą one oznaczać tylko „poświęcenie się na śmierć” (*consecration to death*), a nie samo pełne zaangażowanie w realizację misji. A więc Jezus poświęca siebie tak, jak kapłan poświęca ofiarę. Dalej Michaels stwierdza wprost: On jest kapłanem i ofiarą równocześnie (por. Hbr 9, 12). Właśnie na podstawie tego jednego słowa „poświęcić” albo „konsekwować” cały ten rozdział (J 17) słusznie jest nazywany „modlitwą arcykapłańską” Jezusa¹⁴⁹. W komentarzu do słów

¹⁴⁶ Mędała nie komentuje tego wyrażenia (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 618–620).

¹⁴⁷ Mędała porównuje „uświęcenie” Jezusa i Jego uczniów i w konkluzji stwierdza: „Jezus się uświęcił, żyjąc w pełni swym życiem Syna i swoim podporządkowaniem się Ojcu; wierzący są uświęceni w prawdzie, jeżeli żyją z Chrystusem jako dzieci Boże i w posłuszeństwie woli Ojca” (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 161).

¹⁴⁸ Por. Galot, *Teologia...*, s. 29n.

¹⁴⁹ „He is priest and sacrificial victim at the same time (cf. Heb. 9:12). It is solely on the basis of the one word *sanctify* or «consecrate» in verse 19 that the traditional designation of chapter 17 as Jesus’ «high-priestly prayer» is justify” (Michaels, *John...*, s. 297). Natomiast Mędała przypomina, że taki tytuł omawianej perykopy, nawiązujący do Cyryla Aleksandryjskiego i rozpowszechniony od XV w. (D. Chytraeus), nie harmonizuje z czwartą Ewangelią, ponieważ ona „nie ekspozuje funkcji kapłańskiej Jezusa”. Dlatego podziela stanowisko wielu egzegetów, którzy nazywają ją np. „modlitwą Jezusa o jedność” albo „modlitwą konsekracyjną” (traktowaną jako „konsekrację Jezusa na zbawczą śmierć oraz konsekrację uczniów do ich misji”), albo też „modlitwą wysławiającą”. Sam Mędała w tłumaczeniu perykopy przyjmuje tytuł „Modlitwa Jezusa do Ojca” (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 144–146, cytaty: s. 146). Należy jednak zauważyć, że tytuł „Modlitwa konsekracyjna” (przyjęty przez Beasleya-Murraya)

„za nich” (ὕπερ αὐτῶν) Michaels wyjaśnia, że jest to poświęcenie się takie jak śmierć Dobrego Pasterza „za owce” (J 10, 11. 15) albo „za naród” (J 11, 50–52)¹⁵⁰, albo też „za przyjaciół” (J 15, 13). Korzyść, jaka z tego płynie dla uczniów, została wyrażona w czterech zdaniach celowych wprowadzonych przez spójnik „aby” (ἵνα, J 17, 19. 21a. 22b. 23a), opisujących szczegółowo ich zbawienie (i życie wieczne) na trzech różnych poziomach. „Bycie uświęconymi” najpierw umożliwia wypełnienie misji, którą Jezus powierza uczniom. Następnie przygotowuje uczniów na przyjęcie tego, co spotkało Jego samego, aby mimo niebezpieczeństw zachowali duchową jedność z Nim i między sobą. Wreszcie, jedność z Ojcem i Synem to konkretna rzeczywistość, konieczna do wypełnienia misji. Jedność nie jest sama dla siebie, ale jest niezbędna ze względu na misję¹⁵¹. Z kolei w komentarzu do Rz 1, 3–4 James R. Edwards zwraca uwagę, że słowa te są krótkim wyznaniem wiary, *credo* znanym Rzymianom, poprzez które Syn Boży objawia się w dwóch etapach: pierwszym obejmującym Jego „ludzką egzystencję” (jako potomka Dawida), drugim – od zmartwychwstania. Ono nie oznacza zmiany Jego statusu jako Syna Bożego, ale zmianę Jego funkcji: uniżony Syn Boży staje się wywyższonym Panem, cierpiący staje się „pełnym mocy”. Edwards nie akceptuje interpretacji, według której Jezus dopiero przez zmartwychwstanie stał się Synem Bożym, nie będąc nim wcześniej¹⁵².

Synowska i boska tożsamość Jezusa nadaje Jego świętości wyjątkowy charakter. Przede wszystkim jest to świętość *osobowa*, ponieważ

mimo wszystko nawiązuje do czynności kapłańskiej. Jeśli z kolei Mędała akceptuje pogląd, że ta modlitwa jest „szczytem i streszczeniem teologii Janowej” (tamże), to wypada zgodzić się, że pomijanie aspektu kapłańskiego w tej Ewangelii nie jest usprawiedliwione. Ta dyskusja pokazuje, że istnieje problem dokładnego określenia biblijnych źródeł teologii kapłaństwa, czyli odpowiedzi na pytanie, które teksty biblijne mogą stanowić podstawę dla teologii kapłaństwa.

¹⁵⁰ Komentarz Mędały zob. wyżej przypis 135.

¹⁵¹ Por. Michaels, *John...*, s. 297–299.

¹⁵² Zob. J. R. Edwards, *Romans*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 1998, s. 29n (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 6).

jej podmiotem jest boska osoba człowieka Jezusa. Jest to więc świętość ontyczna właściwa boskiemu bytowaniu i będąca źródłem świętości etycznej (i moralnej), właściwej boskiemu działaniu¹⁵³. Galot zauważa, że On nadając nowe znaczenie świątyni, przynosi świętość z rzeczy na osobę. W konsekwencji centrum nowej religii staje się Jego osoba, a to oznacza, że świętość realizuje się poprzez relacje międzyosobowe. Następnie, taka świętość polega na całkowitym *oddaniu* się Bogu, co stanowi zapowiedź uświęcenia całego świata i poddania go Bożemu panowaniu. Inną cechą tej nowej świętości jest *dynamizm*, którego sprawcą jest Duch Święty inspirujący do działania. Wreszcie, ta świętość nie rodzi *lęku* ani dystansu między Bogiem i człowiekiem (por. Ps 119, 9; Mk 6, 50), lecz objawia się jako miłość zbawiająca, rozdająca zaufanie¹⁵⁴.

2.2.2. Kapłan jako pasterz

Niektórzy teologowie utrzymywali, na przykład Piet Schoonenberg, że Jezus jest źródłem i wzorem jedynie kapłaństwa powszechnego. Takie stanowisko wyklucza istnienie kapłaństwa przekazywanego w sakramencie święceń, zwanego kapłaństwem służebnym albo hierarchicznym. Jego zdaniem sposób realizacji takiego kapłaństwa opisywany jest przy pomocy analogii pasterza¹⁵⁵.

Tymczasem w świetle danych ewangelicznych ta analogia jawi się jako szczególnie bogata w treści teologiczne i jest chętnie używana przez Jezusa, wyraża bowiem służebny charakter kapłaństwa, podkreśla jego ofiarniczy wymiar i zawiera w sobie wszystkie trzy jego funkcje (prorocką, kultyczną i królewską). Greshake traktuje ją jako

¹⁵³ O świętości Boga jako Jego imieniu zob. np. J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków: WN PAT 2003, s. 141n.

¹⁵⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 31.

¹⁵⁵ Zob. P. Schoonenberg, *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramental*, „Bulletin d'informations de l'Institut pour l'entraide sacerdotale en Europe” 26 (1968), s. 60 (tytuł tomu: *Le prêtre et le monde sécularisé. Congresso di Lucerna 1967*).

interesującą perspektywę pozwalającą naświetlić teologiczny sens urzędu kapłańskiego. Podziela on przekonanie Heinza Schürmanna, według którego funkcja pasterza stanowi „centrum i szczyt wypowiedzi Nowego Testamentu dotyczących urzędu zwierzchnika”¹⁵⁶.

Słusznie więc Galot z naciskiem przypomina, że Jezus wprost nazywał siebie pasterzem bądź uważał siebie za niego. Wskazuje na to zakończenie przypowieści o dobrym pasterzu, gdzie On wprost stwierdza: „Ja jestem dobrym (ὁ καλός) pasterzem. Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10, 11)¹⁵⁷. Należy zauważyć, że ὁ καλός nie znaczy dokładnie „dobry” (ἀγαθός, J 7, 12), ale „uczciwy”, „piękny”, „doskonały”¹⁵⁸. Mędała zauważa, że istnieje rozbieżność między egzegetami na temat znaczenia tego przymiotu: dla jednych jest „dobry”, dla innych „prawdziwy”. On sam przyjmuje tłumaczenie „dobry” i wyjaśnia, że chodzi tu o to, co taki pasterz robi dla swoich owiec (znaczenie funkcjonalne), a więc o zapewnienie życia w obfitości (por. J 10, 10). Jego zdaniem określenie Jezusa dobrym pasterzem ma charakter apologetyczny, dobry pasterz jest bowiem przeciwieństwem do najemnika i obcego, którego owce nie uznają¹⁵⁹. Jednak wydaje się, że takie rozumienie spłyca sens greckiego przymiotnika. Należy więc przyznać rację Galotowi uważającemu, że Chrystus jest doskonałym (pod każdym względem), pięknym, godnym podziwu pasterzem¹⁶⁰.

Tytuł „dobry pasterz” występuje tylko w Ewangelii Janowej. U synoptyków natomiast występuje jedynie idea dobrego pasterza. Według

¹⁵⁶ H. Schürmann, *Die Mitte des Lebens finden. Orientierung für geistliche Berufe*, Freiburg im Breisgau: Herder 1979, s. 24 (za: Greshake, *Być kapłanem...*, s. 150) (Greshake, *Priestersein...*, s. 114).

¹⁵⁷ Michaels zwraca uwagę na pozorny brak logiki w obrazie dobrego pasterza dającego życie za owce i w ten sposób jednoczącego owczarnię (J 10, 16). Powstaje bowiem pytanie, jak Jezus może umrzeć i nadal być w stanie zgromadzić jedną owczarnię? Brakującym w tym obrazie elementem jest zmartwychwstanie, do którego nawiązuje Marek w kontekście męki Jezusa i wzmianki o rozproszeniu owczarni (Mk 14, 27n; por. Za 13, 7) (zob. Michaels, *John...*, s. 181).

¹⁵⁸ Por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2557.

¹⁵⁹ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 760n.

¹⁶⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 32.

ich relacji Jezus wskazuje na swoją funkcję pasterską, gdy do kobiety kananejskiej mówi: „Jestem posłany tylko do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15, 24)¹⁶¹. Paciorek przypomina, że nawiązanie do owiec to aluzja do obrazu trzody, często używanego w Starym Testamencie (np. Iz 53, 6). Jego zdaniem „Jezus jako Mesjasz jest zatem pasterzem Izraela”¹⁶². Następnie, wskazuje na tę funkcję także wówczas, gdy opowiada o radości pasterza odnajdującego zagubioną owcę (Łk 15, 3–7; Mt 18, 12–14)¹⁶³. Później, w opisie sądu ostatecznego zapowiada, że „oddzieli jednych ludzi od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów” (Mt 25, 32)¹⁶⁴. Obraz pasterza oddzielającego jedne zwierzęta od drugich jest dobrą ilustracją mającego się w przyszłości dokonać podobnego oddzielenia ludzi. Dokładna odpowiedź na pytanie o los tych po lewej stronie zależy od znaczenia wyrażenia *ἔριφος* (baran, kozioł, kozłę). Zdaniem Paciorka chodzi o oddzielanie kozłat przeznaczonych na zabicie w celu spożycia lub złożenia w ofierze, w takim znaczeniu bowiem Septuaginta (LXX) używa tego wyrażenia¹⁶⁵. Wreszcie, zapowiadając swoją mękę, Jezus nawiązuje do słów proroka Zachariasza (Za 13, 7): „Uderzę pasterza, a rozproszą się owce stada” (Mt 26, 31; Mk 14, 27)¹⁶⁶. Paciorek

¹⁶¹ Zdaniem Mounce’a jest tu nawiązanie do tych Izraelitów, którzy tułali się, nie mając duchowego kierownictwa (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 152).

¹⁶² Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 87.

¹⁶³ Według Mounce’a w przypowieści chodzi o to, żeby podkreślić, jak ważne jest dla przywódców zrozumienie wartości, jaką dla Boga mają „mali” (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 175). Paciorek zauważa, że owa radość jest większa w relacji Łukszowej niż Mateuszowej, przypuszczając, że w drugim przypadku może chodzić o radość samego Boga (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 219).

¹⁶⁴ Mounce zauważa, że owce lubią otwartą przestrzeń, natomiast kozły ciepłe schronienia (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 235). Ten szczegół sprawia, że analogia lepiej trafia do wyobraźni i ułatwia zrozumienie ludzkich postaw symbolizowanych przez obie grupy zwierząt.

¹⁶⁵ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 513n.

¹⁶⁶ Mounce zwraca uwagę, że zmiana formy gramatycznej z trybu rozkazującego u proroka Zachariasza (Za 13, 7 TM i LXX) na oznajmujący (w pierwszej osobie) wskazuje na Boże działanie (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 242). W ten sposób wyrażono ideę zaangażowania pasterza w ofiarę, o czym jest mowa w następnym podpunkcie.

podkreśla, że modyfikacja prorockiej zapowiedzi (zamiana „uderz” na „uderzę” przez obu ewangelistów) sugeruje pełną kontrolę Boga nad dokonującymi się wydarzeniami, będącymi częścią Jego planu. Dla czytelników Ewangelii było jasne, że Pasterzem jest Jezus, a owcami – uczniowie¹⁶⁷. Greshake również nawiązuje do tej Markowej wypowiedzi, podkreślając że już w Starym Testamencie życie pasterzy ustanawianych przez Boga było pełne bólu i cierpienie. W ten sposób pragnie on zwrócić uwagę na to, że w obrazie pasterza nie ma niczego ze „zniewalającej żądzy władzy” (*unfrei machende Autoritätsansprüche*)¹⁶⁸.

Z przedstawionych danych wynika więc, że Jezus uważał się za pasterza, który otrzymał misję zbawienia ludzi będących „jak owce niemające pasterza” (Mk 6, 34; por. Lb 27, 17). Wiedział, że właśnie jako pasterz ma oddać życie za nich i jako pasterz ma ich potem sądzić. Te dwa fakty, zdaniem Galota, wskazują na to, że po swojej śmierci nadal będzie kierował swoją owczarnią na ziemi jako jedyny Pasterz¹⁶⁹.

Funkcja sędziego na końcu dziejów, którą Jezus ma wypełnić jako dobry pasterz, wskazuje na potrzebę ustanowienia reprezentantów po to, aby Jego owce nie pozostały bez pasterza w drodze na spotkanie z Pasterzem-Sędzią. Wyraz takiej troski dał On wówczas, gdy „zlitował się nad nimi, byli bowiem jak owce niemające pasterza. I zaczął ich nauczać” (Mk 6, 34). Troskę o rozproszone i zagubione owce widać także wtedy, gdy posyła uczniów, którzy mają iść „raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 6)¹⁷⁰. To oznacza, że choć jest jedynym Pasterzem, to jednak daje swoim uczniom udział w swej pasterskiej funkcji, tak jak daje im udział w swoim synostwie

¹⁶⁷ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 567.

¹⁶⁸ Zob. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 151 (Greshake, *Priestersein...*, s. 115).

¹⁶⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 32n.

¹⁷⁰ Mounce zwraca uwagę, że polecenie Jezusa harmonizuje z głównym przesłaniem Nowego Testamentu, który akcentuje zbawczą wolę Boga skierowaną najpierw do Żydów, a potem dopiero do pogan (por. Rz 1, 16; 2, 9) (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 91). Podobnie sądzi Paciorek (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.1, s. 419n).

Bożym. Jest to jedyność właściwa modelowi albo źródłu. Nazywając się dobrym pasterzem, Jezus nawiązuje do obrazu Boga Jahwe, Pasterza ludu wybranego, o którym czytamy u Ezechiela (Ez 34)¹⁷¹.

Dobroć Jezusa jako pasterza wyraża się w dwóch sposobach zaangażowania się na rzecz swej owczarni. Jednym jest ofiara z własnego życia, drugim – służba. Oba sposoby są ze sobą wewnętrznie związane.

W nauczaniu Jezusa dobry pasterz wyróżnia się gotowością do ofiary: „Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (J 10, 11)¹⁷². Oddanie życia jest mniej wyraźnie zaznaczone u synoptyków. Widać je w pozostawieniu stada z powodu poszukiwania zagubionych owiec. Jest ono zapowiedzią męki i śmierci, przez którą Jezus pozostawia swoich, aby szukać tych, co się pogubili, i aby ich zbawić (por. Łk 19, 10). Rozproszenie owiec, gdy pasterz zostaje uderzony, wskazuje również na związek funkcji pasterskiej z ofiarą. Jest to związek ustanowiony przez Boga samego, bo według proroka Zachariasza to właśnie Bóg poleca (mieczowi)¹⁷³ uderzyć pasterza (Za 13, 7; Mt 26, 31)¹⁷⁴.

Powiązanie funkcji pasterskiej z ofiarą jest bardzo mocno podkreślone w cytowanym wyżej zdaniu z Ewangelii Janowej. Widać tu analogię z prorokiem Ezechielem oraz radykalizm Jezusa. Według Proroka Bóg reaguje zdecydowanie przeciw pasterzom, którzy wykorzystują owce dla własnych interesów. Dlatego to On zatroszczy się o nie: „Ja sam będę pasł moje owce i Ja sam będę je układał na legowisko – wyrocznia Pana Boga. Zagubioną odszukam,

¹⁷¹ Por. Galot, *Teologia...*, s. 31–34.

¹⁷² Mędała zwraca uwagę na zbawczy sens „oddania życia”: jest to droga wskazana Jezusowi przez Jego Ojca (por. J 10, 18). Prowadzi ona do zbawienia nie tylko Żydów, ale również tych, którzy „nie są z tej owczarni” (J 10, 16) (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 767).

¹⁷³ Por. A. Cody, *Haggai. Zechariah. Malachi*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, 48.

¹⁷⁴ Ewangelista mocniej podkreśla zaangażowanie Boga, gdy używa formy „uderzę” zamiast „uderz” (jak u Proroka) (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 567; por. Mounce, *Matthew...*, s. 242).

zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleczoną opatrzę, chorą umocnię” (Ez 34, 15n). Jezus nie tylko chce dać owcom życie w obfitości, lecz dać także to, czego Bóg w swej transcendencji nie jest w stanie dać: On daje swoje ludzkie życie za nie. To jest ten radykalizm możliwy dzięki wcieleniu i nowość z niego wynikająca.

W tym właśnie wyraża się kapłaństwo Pasterza, bo nie można być kapłanem, nie będąc człowiekiem. W swej wypowiedzi o daniu życia Jezus nawiązuje do proroka Izajasza: „On wyda swe życie na ofiarę za grzechy” (Iz 53, 10). Galot zauważa, że w czwartej pieśni o Słudze Jahwe ofiara ma charakter kapłański, co wynika z nawiązania do ofiary przebłagalnej i do kapłańskiego gestu pokropienia krwią z ofiar: „On pokropi mnogie narody” (Iz 52, 15)¹⁷⁵, przez co „usprawiedliwi wielu” (Iz 53, 11). Analogicznie sądzi John Goldingay, zauważając, że Sługa Pański czyni podobnie jak kapłani, którzy biorą na siebie grzechy ludu, gdy sprawują posługę (Kpł 10, 17), albo jak kozioł ofiarny, który w Dzień Przebłagania zabiera jego grzechy na pustynię (Kpł 16, 22)¹⁷⁶.

Ponadto Jezus podkreśla to, że ma moc oddać swoje życie za owce: „Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od mojego Ojca” (J 10, 18). „Mieć moc” w tym kontekście oznacza być zdolnym jako kapłan do złożenia osobistej ofiary. Nowym rysem tej postaci pasterza jest miłość posunięta do granic ludzkich możliwości: ofiara z własnego życia, ofiara inspirowana właśnie miłością do owiec, aby miały życie w obfitości¹⁷⁷. W komentarzu do tego miejsca Michaels nie nawiązuje do kapłaństwa Jezusa, lecz podkreśla Jego synostwo Boże i posłuszeństwo Ojcu (czyli również patrocentryzm). Jako Syn ma od Ojca moc dania życia komu zechce (por. J 5, 21). Zatem może On dysponować życiem nie tylko w stosunku do innych, lecz także w stosunku do siebie samego, bowiem „ma moc” dać swoje życie

¹⁷⁵ Galot przyjmuje taką wersję tłumaczenia m.in. za: L. Sabourin, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Montréal 1961, s. 351n (zob. Galot, *Teologia...*, s. 35, przyp. 34); Biblia Tysiąclecia, wyd. 3: „mnogie narody się zdumieją”.

¹⁷⁶ Zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 307.

¹⁷⁷ Por. Galot, *Teologia...*, s. 34–36.

i odzyskać je¹⁷⁸. Mędala zwraca uwagę na „nakaz” („przykazanie”), w którym widzi raczej sens objawieniowy niż jurydyczny. Jest zatem wolą Ojca, aby Syn dokonał objawienia ludziom tego wszystkiego, co Mu Ojciec przekazał (J 12, 49–50), i aby dokonał dzieła wyznaczonego Mu przez Ojca (J 14, 31). Tym dziełem jest dobrowolne oddanie życia i odzyskanie go (J 10, 15–18). W opinii Mędali to zdanie o nakazie stanowi podsumowanie mowy o bramie i dobrym pasterzu¹⁷⁹.

Powiązanie funkcji pasterskiej ze służbą zawarte jest stwierdzeniu Jezusa o celu Jego przyjścia na świat: „Syn Człowieczy [przyszędł], żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45; Mt 20, 28)¹⁸⁰. Tu w jednej wypowiedzi pojawiają się dwie wzajemnie przeciwstawne postacie ze Starego Testamentu. Postać Syna Człowieczego z wizji Daniela jest wyjątkowa ze względu na posiadaną władzę: „Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki” (Dn 7, 14). Tymczasem postać sługi z prorocstwa Izajasza jawi się jako mało godna uwagi ze względu na doświadczane cierpienie: „Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi, Mąż boleści, oswojony z cierpieniem” (Iz 53, 3)¹⁸¹. W osobie Jezusa zostaje pogodzone to, czego po ludzku nie da się połączyć. On jest kimś wielkim, kto nie chce, aby Mu służono, a sama wielkość nie wyraża się w potędze posiadanej władzy, ale w zdolności do jej samoograniczenia. To połączenie przeciwieństw podkreśla miłość jako zasadę postępowania Syna Człowieczego i nawiązuje do kapłaństwa poprzez obraz cierpiącego sługi, który siebie składa na ofiarę przebłagalną¹⁸².

Galot zauważa, że w pojmowaniu miłości istnieje rozwój: od prorocstwa do jej wypełnienia przez Jezusa. Według Izajasza sługa jest

¹⁷⁸ Zob. Michaels, *John...*, s. 181n.

¹⁷⁹ Zob. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 764.

¹⁸⁰ Komentarze do Mt 20, 28 na temat związku śmierci ze służbą zob. wyżej: Paciorek – przypis 83, Mounce – przypis 87.

¹⁸¹ Goldingay zauważa, że Sługa Pański cierpi, bo jest odrzucony, a nie na odwrót. Nie wiadomo jednak, dlaczego został odrzucony. Jego cierpienie odpowiada raczej własnemu cierpieniu proroka niż Hioba (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 304).

¹⁸² Por. Galot, *Teologia...*, s. 36n.

sługą Boga, ale służenie Bogu obejmuje także służbę ludziom, polegającą na składaniu ofiary na odpuszczenie grzechów wielu. Na tym właśnie polega wyjątkowość i nowość postawy Syna Człowieczego. Jest ona związana ze wcieleniem i oznacza odwrócenie fundamentalnego sensu kapłaństwa. Odwrócenie polega na tym, że w Jezusie kapłanem jest Syn Boży, który służy ludziom. Jako Syn jest posłuszny Ojcu i Jemu składa daninę ze swego ludzkiego życia. Ale główną intencją tego aktu jest służba ludziom aż do ostatecznej ofiary składanej zgodnie z wolą Ojca. W tym wypadku służba polega na uzyskaniu dla nich zbawienia. Należy równocześnie zauważyć, że Jezus nie nazywa siebie „sługą”, ponieważ jest Synem, ale jako syn przychodzi służyć¹⁸³.

Przychodząc na służbę ludziom, Jezus uczynił siebie wzorem dla wszystkich powołanych do sprawowania władzy kapłańskiej. Dlatego apostołom spierającym się o pierwszeństwo wyjaśnia, że „kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służył...” (Mk 10, 43–45). W komentarzu do tej wypowiedzi Galot zauważa, że w niej zawiera się znacznie więcej niż tylko ascetyczne wezwanie do wyrzeczenia. Jest to określenie sposobu sprawowania władzy. Syn Człowieczy ma na ziemi władzę niezawisłą, która jest władzą odpuszczania grzechów (Mk 2, 10), i taką władzę sprawuje jako służbę, co staje się oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że ona umożliwia człowiekowi pojednanie się z Bogiem i ludźmi (por. 2 Kor 5, 18–20). Dlatego zwraca się do tych, którym przekaze swoją władzę, i zobowiązuje ich, aby również oni w takim duchu ją sprawowali. W ten sposób Jezus pragnie określić sens władzy kapłańskiej, a siebie dać za wzór kapłaństwa służebnego. Służba jest więc zasadą władzy kapłańskiej, jest jej ideałem, którym mają żyć Jego uczniowie¹⁸⁴. Dla-

¹⁸³ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 37.

¹⁸⁴ Por. Galot, *Teologia...*, s. 37n.

togo, co zdecydowanie podkreśla Greshake, w takiej służbie nie ma „nawet śladu hierarchicznego triumfalizmu czy elitarnej świętości”¹⁸⁵.

Posługa pasterza w stosunku do powierzonej mu trzody obejmuje różne czynności. Kiedyś Mojżesz prosił Boga o wyznaczenie pasterza do kierowania ludem Bożym: „O Panie [...], wyznacz do kierowania społecznością męża, który by na jej czele wychodził i wracał, wprowadzał ich i przyprowadzał, by społeczność Pana nie była jak stado bez pasterza” (Lb 27, 16n). Natomiast gdy Jezus zobaczył ludzi, którzy byli „jak owce niemające pasterza”, „zaczął ich nauczać” (Mk 6, 34). W ten sposób prowadzenie (kierowanie) jawi się jako naturalne zajęcie pasterza, ale w zastosowaniu analogicznym prowadzenie może wyrażać się we wskazaniach dawanych tym, którzy są w stanie je rozumieć. Należy więc zwrócić uwagę na czynności, a ogólniej funkcje, jakie Jezus wypełniał w charakterze pasterza.

W opinii Galota właśnie posługa pasterza jest tą, która najpełniej wyraża wszystkie funkcje kapłańskie. Uważa on bowiem, że swą potrójną funkcję kapłańską Jezus realizował właśnie jako pasterz. Jest to funkcja, która odpowiada trzem odrębnym tytułom chrystologicznym: prorok, kapłan i król. To oznacza, że Jezus rozszerzył posługę kapłańską daleko poza sprawowanie kultu, jednocząc w kapłaństwie funkcje: prorocką, kultyczną i królewską¹⁸⁶.

Funkcję prorocką Jezus (jako pasterz) realizuje najpierw przez nauczanie. Gdy bowiem zobaczył ludzi zagubionych, postanowił się nimi zająć. Wyjątkowym świadectwem podjęcia tej funkcji jest wydarzenie na początku Jego publicznej działalności w synagodze w Nazarecie: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 18n). W tym długim cytacji warto zwrócić uwagę na brakujący fragment, którymi są słowa:

¹⁸⁵ Zob. Greshake, *Być kapłanem...*, s. 152 (Greshake, *Priestersein...*, s. 116).

¹⁸⁶ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 38.

„dzień pomsty naszego Boga” (Iz 61, 2)¹⁸⁷. Rezygnacja z ogłaszania dnia Bożego gniewu, który zapowiada jeszcze św. Jan Chrzyciel (por. Mt 3, 7. 10)¹⁸⁸, jest wyrazem zbawczej miłości (także do ciemnościów mogących się nawrócić), o czym świadczy wzmianka o cudach dokonanych przez Eliasza i Elizeusza (por. Łk 4, 25–27). Słowa cytowane przez Jezusa w synagodze nawiązują do wyzwalającej misji Izajaszewego Sługi Jahwe, który otwiera oczy niewidomym i uwalnia więźniów (Iz 42, 7; 49, 9)¹⁸⁹. Następnie nawiązują one, choć mniej wyraźnie, do prorocтва Ezechiela (Ez 34), według którego sam Bóg weźmie na siebie zadanie gromadzenia rozproszonych i uzdrawiania chorych owiec. Ewangelizacja należy zatem do misji sługi i pasterza. Skuteczność ewangelizacji jest związana z ofiarą z życia, którą Jezus składa jako dobry pasterz. Przypomina to podczas swego procesu przed Piłatem, kiedy oświadcza: „na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo (μαρτυρήσω) prawdzie” (J 18, 37). W komentarzu do tego miejsca Mędała podkreśla dwie kwestie: tożsamość osoby Jezusa i pojęcie prawdy. Jego zdaniem emfatyczne „Ja” (ἐγώ) na początku odpowiedzi Jezusa koncentruje uwagę na Jego osobie, objawiającej się na sposób ludzki (Jezus nie używa tu formuły „Ja jestem”). Dzięki temu na płaszczyźnie antropologicznej możliwa jest konfrontacja dwóch podmiotów władzy (religijnej i świeckiej), które mają ostatecznie jedno źródło. W kwestii pojęcia prawdy Mędała opowiada się za jej biblijnym (a nie filozoficznym) rozumieniem: prawda jest objawieniem

¹⁸⁷ Goldingay uważa, że „dzień pomsty” jest drugą stroną tej samej idei („dobrej nowiny”), co „rok łaski”, ponieważ biorąc w obronę poszkodowanych, Jahwe poniży ciemnościów i ukarze ich (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 347).

¹⁸⁸ Mounce przypomina, że „gniew” Boga, o którym mówi Jan Chrzyciel, nie oznacza uczucia złości, ale część tej świętości Boga, która eliminuje ze stworzeń to, co nie jest święte (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 27).

¹⁸⁹ Otwierając oczy niewidomym, Sługa Jahwe jawi się jako „światłość dla narodów” (Iz 42, 6), podobnie Abraham był błogosławieństwem dla świata (Rdz 12, 2). Goldingay zastanawia się, kim jest ten, do którego Jahwe zwraca się przez „ty”, i czy jest nim Jakub-Izrael. Zestawiając opisy z Iz 42, 1–4 i Iz 42, 5–9, dochodzi do wniosku, że są co do tego uzasadnione wątpliwości wynikające z polecenia „pocuzania” (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 241n).

Bożych tajemnic. Jezus jest pełnią takiego objawienia¹⁹⁰. Galot zwraca natomiast uwagę, że szczytem ewangelizacji jest świadectwo polegające na najwyższej ofierze. W ten sposób z funkcją nauczycielską wiążą się pozostałe dwie funkcje kapłańskie: zaangażowanie w ofiarę i królowanie („Tak, jestem królem”, J 18, 37)¹⁹¹. W komentarzu do słów „dać świadectwo prawdzie” Michaels podkreśla bardziej objawiającą funkcję Jezusa (por. J 1, 18) niż Jego królewską godność. Wobec Piłata chce dać świadectwo prawdzie o swym posłaniu przez Boga, a nie o swej władzy, podobnie jak wtedy, gdy tłumy rozpoznały w Nim oczekiwanego proroka i chciały Go obwołać królem, ale On się usunął (J 6, 14n). Objawienie królewskiej godności i władzy dokona się później, „w godzinie” Jego śmierci i zmartwychwstania (por. J 12, 16. 23). Michaels zwraca także uwagę na egzystencjalny aspekt rozmowy z Piłatem na temat prawdy. „Bycie z prawdy” (albo po stronie prawdy) wymaga osobistego zaangażowania. W stwierdzeniu: „Kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37), zdaniem Michaelsa, ukryte jest pytanie skierowane do Piłata, czy on osobiście jest po stronie prawdy. W ten sposób w osobie rzymskiego urzędnika Jezus dokonuje konfrontacji pogan z prawdą (i inicjuje misję do pogan), podobnie jak to uczynił w stosunku do Żydów (por. J 8, 51)¹⁹².

Funkcja kultyczna w Starym Testamencie realizowana była przede wszystkim w składaniu ofiar. Ale ofiara w nauczaniu Jezusa przewyższa starotestamentalne pojęcie ofiary w tym, że jest wyrazem kultu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 24)¹⁹³, a więc nie ogranicza się tylko do ofiar rytualnych. Hołd złożony Ojcu przez Pana Jezusa wyraża się w posłuszeństwie Mu (J 10, 18)¹⁹⁴ i w całkowitym oddaniu Mu swego ziemskiego życia. W tym kontekście Galot zadaje pytanie, czy tak radykalne przewyżczenie rytualnej formy kapłaństwa oznacza, że

¹⁹⁰ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 218n.

¹⁹¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 38n.

¹⁹² Zob. Michaels, *John...*, s. 315n.

¹⁹³ Zdaniem Michaelsa oznacza to uwielbianie Ojca takim, jakim rzeczywiście jest (zob. Michaels, *John...*, s. 72).

¹⁹⁴ Komentarz Mędały zob. s. 61.

kapłaństwo ustanowione przez Jezusa posiada jeszcze jakiś aspekt rytualny.

Odpowiedź na to pytanie, zdaniem Galota, zawarta jest w ustanowieniu Eucharystii. Osobista ofiara Jezusa staje się podstawą dla jej wielokrotnego upamiętniania o charakterze rytualnym. To upamiętnianie jest po to, aby „owce miały życie i miały je w obfitości” (J 10, 10)¹⁹⁵. Należy to zdanie rozumieć w powiązaniu z innym: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53)¹⁹⁶. Mędała przypomina, że posiłki o charakterze sakralnym potwierdzają przynależność danej osoby do wspólnoty i jej miejsce w niej. Wyjaśnia on również, że spożywanie Ciała i Krwi Syna Człowieczego oznacza przyjmowanie Jego życia i uczestnictwo w nim, co pozwala żywić nadzieję na zmartwychwstanie¹⁹⁷. Galot zaś podkreśla, że właśnie poprzez ucztę eucharystyczną Dobry Pasterz przekazuje życie tym, którzy do Niego należą. Eucharystia w Kościele jest zatem nie tylko hołdem składanym Ojcu, lecz także wielką ucztą duchową dla ludzkości. Akcent spoczywa tu na posłudze ludziom, która realizuje się w kulcie eucharystycznym, gdzie ofiara wpisana jest w ucztę¹⁹⁸. W ten sposób funkcja kultyczna łączy się z karmieniem, które w przypadku pasterza należy do jego podstawowych zadań.

Wreszcie, jak zauważa dalej Galot, posługa kapłańska widziana z perspektywy pasterskiej jest realizowana przez odpuszczanie

¹⁹⁵ W komentarzu do tych słów o obfitości życia Michaels zauważa, że druga część wyrażenia jest retoryczna. Nie ma bowiem dwóch etapów życia chrześcijańskiego: życia (zwyčajnego) i życia w obfitości. Istnieje jedno życie duchowe, jest to życie w obfitości, czyli życie wieczne, które daje Jezus (zob. Michaels, *John...*, s. 183).

¹⁹⁶ Michaels zauważa, że te słowa o spożywaniu ciała Syna Człowieczego nie oznaczają tylko uczestnictwa w dobrodziejstwach Jego śmierci, lecz uczestnictwo w samej śmierci przez bycie Jego sługą i uczniem, czyli podjęcie Jego misji i przeznaczenia. Istotne jest nie to, że męczeństwo jest nieuniknione, ale to, że jeśli człowiek pozostaje wierny, to jest ono rzeczywiście możliwe, co widać na przykładzie św. Ignacego Antiocheńskiego (zob. Michaels, *John...*, s. 116).

¹⁹⁷ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 601.

¹⁹⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 40.

grzechów. Jest to gest uzdrawiania duchowego, któremu z mocą Jezus daje wyraz Kafarnaum, uzdrawiając paralytyka (Mk 2, 10n). Uzdrowienie jest realizacją proroctwa Ezechiela: „skaleczoną opatrzę, chorą umocnię” (Ez 34, 16). Odpuszczanie grzechów należało zaś do podstawowych czynności kapłańskiego kultu hebrajskiego, szczególnie przez ofiary przebłagalne (por. np. Kpł 4, 20). Nowością jest to, że Jezus własną mocą odpuszcza wszystkie winy konkretnej osobie, o czym świadczy wspomniany przypadek z Kafarnaum¹⁹⁹.

Wreszcie swą godność królewską Jezus potwierdził wobec władz świeckich, zaznaczając równocześnie, że królestwo Jego „nie jest z tego świata” (J 18, 36). Michaels rozwija to sformułowanie, zauważając, że również sam Jezus nie jest „z tego świata”, ale „z wysoka” (J 8, 23). Jego królestwo może zobaczyć, a także wejść do niego ten, kto „się na nowo narodził” (J 3, 3). Komentowane wyrażenie nie określa miejsca położenia królestwa, lecz jego pochodzenie i naturę. Ono pochodzi od Boga i nie potrzebuje przemocy, aby zapewnić sobie stabilność. Jezus nie potrzebuje miecza do swojej obrony (J 18, 10n)²⁰⁰. Mędała zaś zauważa, że dając taką odpowiedź, Jezus nie chce być kojarzony ze światem żydowskim, ale pragnie zaprosić Piłata „do zajęcia przez niego jedyne miejsce, które może przemienić antagonizm między Żydami a Rzymianami we wzajemne zrozumienie”²⁰¹. Galot z kolei słusznie podkreśla, że tytuł króla umieszczony na krzyżu wskazuje symbolicznie, zgodnie z planem Bożym, że godność królewska Jezusa opiera się na Jego ofierze. W ten sposób funkcja królewska łączy się z funkcją kapłańską. Ponadto, podczas procesu przed Sanhedrynem Jezus oświadczył, że jest mesjańskim królem i najwyższym kapłanem według obrządku Melchizedeka (por. Mt 26, 64²⁰²), łącząc w ten sposób obie funkcje. Tak staje się oczywiste, że Jego funkcja

¹⁹⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 40n.

²⁰⁰ Zob. Michaels, *John...*, s. 316.

²⁰¹ Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 217.

²⁰² Mounce nie zwraca uwagi na godność królewską ani kapłańską Pana Jezusa, lecz koncentruje się głównie na Jego godności mesjańskiej i zasiadaniu po prawicy Boga (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 247n; por. wyżej s. 49 i 51). Również Paciorek

królewska nie ma charakteru świeckiego, lecz religijny i stanowi element Jego kapłaństwa²⁰³.

Królewska władza Jezusa nie jest więc przeznaczona dla świeckiej wspólnoty. Wyraża się ona w założeniu Kościoła i w gromadzeniu w nim swoich uczniów. Swą władzę królewską wykonuje On zawsze życzliwie, nigdy nie działa na niczyją szkodę, czego wyrazem jest to, że nie sprawia cudów karzących. Nikogo także nie potępia, bo przyszedł, aby zbawiać (por. J 3, 17)²⁰⁴. Dlatego nazywano Go „przyjacielem celników i grzeszników” (Mt 11, 19)²⁰⁵. To spostrzeżenie ewangelisty niezwykle mocno akcentuje zobowiązanie do sprawowania władzy na sposób miłości. Wyraża się ona w tym, że Jezus – zdaniem Galota – jest wolny od fanatyzmu religijnego i kapłańskiej surowości. Zdecydowanie określa zasady przyjmowania do swego królestwa, ale nikogo nie potępia. Nie wyklucza nikogo ze wspólnoty, tak jak to czynili Żydzi (J 9, 22)²⁰⁶. Szczególnym przykładem jest Judasz, któremu Jezus okazywał dobroć, oczekując jego poprawy. Wypowiedź o wykluczeniu ze wspólnoty człowieka, który lekceważy upomnienie braterskie (Mt 18, 15–19), należy rozumieć jako podkreślenie wysiłku zmierzającego do pojednania, w którym należy wykorzystać wszystkie dostępne środki, również te prawne, aby uniknąć wykluczenia

nie zwraca uwagi na „obrzędek Melchizedeka” (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 598n).

²⁰³ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 41.

²⁰⁴ Mędała zauważa w tym kontekście, że Boży plan zbawienia objawiony w Jezusie Chrystusie „ma charakter uniwersalny”, dzięki czemu mógł być także wykorzystany w polemice z gnostycyzmem (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 425).

²⁰⁵ Zdaniem Mounce’a postawa Jana Chrzyciela wyraża ascetyzm, a Jezusa – wolność. Ani jednej, ani drugiej nie chciano zaakceptować (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 105). Podobnie uważa Paciorek (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.1, s. 472n). Żaden z nich nie odnosi się do kwestii otwartości Jezusa wobec wykluczonych przez grzech.

²⁰⁶ Mędała wspomina o świadectwach nowotestamentalnych dotyczących wykluczonych z synagogi (ἀποσυνάγωγοι), ale równocześnie zauważa, że nie jest do końca jasne, czy pod tym terminem ewangelista „rozumie wyrzucanie ze wspólnoty religijnej w judaizmie, czy też w judeochrześcijaństwie przez judaizujących” (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 727).

ze wspólnoty²⁰⁷. Paciorek zauważa, że decyzja dyscyplinarna o wykluczeniu kogoś ze wspólnoty jest decyzją Kościoła lokalnego, akceptowaną w niebie (czyli w obliczu Boga), i nie jest sprzeczna z władzą Piotra (por. Mt 16, 19) obejmującą cały Kościół²⁰⁸. Jednak używanie takiej władzy winno mieć miejsce w sytuacjach wyjątkowych. Słusznie więc Galot podsumowuje ten etap dociekań teologicznych stwierdzeniem, że Jezus nie zaleca ekskomuniki, ale miłość bez granic²⁰⁹.

2.3. Natchniona interpretacja Jezusowej nauki o kapłaństwie

Po zstąpieniu Ducha Świętego apostołowie podejmują powierzoną im misję nauczania wszystkich narodów (por. Mt 28, 19). Dzięki łasce Ducha Świętego, wszyscy którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa, trwali „w nauce Apostołów i we wspólnocie” (Dz 2, 42), przy Jego pomocy wyznawali, że „Jezus jest Panem” (1 Kor 12, 3) i strzegli dobroty wiary (por. 2 Tm 1, 14). Również dzięki Jego nieustannemu przypomnianiu nauki Jezusa (por. J 14, 26; 16, 14n) możliwe było coraz głębsze wnikanie w jej treści dotyczące objawionej nauki o kapłaństwie, którego świadectwem są niektóre teksty Pawłowe, a przede wszystkim List do Hebrajczyków.

W świadomości pierwszych chrześcijan dość szybko nastąpiło odłączenie ofiary przebłagalnej i odpuszczenia grzechów od kultu świątynnego i połączenie ich wyłącznie ze zbawczą śmiercią Jezusa Chrystusa, czego wyrazem jest świadectwo św. Pawła, który wyznał,

²⁰⁷ Por. Galot, *Teologia...*, s. 41n. Mounce uważa, że choć dla wielu jest mało prawdopodobne, aby Jezus tak ubliżył poganom i celnikom, to jednak jest to sposób na wyrażenie prawdy o tym, co czeka wierzącego, gdy zostanie wykluczony ze wspólnoty wierzących, bowiem dla ówczesnych Żydów tacy ludzie byli poza zasięgiem Bożego błogosławieństwa (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 176).

²⁰⁸ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 226n.

²⁰⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 42.

że „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi” (Rz 3, 25)²¹⁰.

Podobnie jak sam Jezus, również Paweł nie używa terminu „kapłan” w odniesieniu do Niego, ale posługuje się terminologią ofiarniczą i obrazem baranka paschalnego: „Wyrzucicie więc stary kwas, abyście się stali nowym ciastem, jako że przaisni jesteście. Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7). Galot wyjaśnia, że jedyna ofiara Chrystusa zastąpiła coroczną ofiarę z baranka. Wprawdzie Paweł nie wspomina tu wyraźnie o składającym ofiarę, czyli o Jezusie jako kapłanie, ale samo nawiązanie do Jego śmierci krzyżowej na to wskazuje: On samego siebie złożył w ofierze. W komentarzu do tego miejsca Mariusz Rosik nie odwołuje się do idei kapłaństwa, ale zauważa m.in., że Paweł identyfikuje chrześcijan z „nowym ciastem”, a Chrystusa z barankiem paschalnym. Następnie wyjaśnia, że „zwyczajowo baranka wybierał ojciec rodziny. Zwierzę musiało być doskonałe, bez skazy, gdyż tego wymagało Prawo. Na terenie świątyni [...] ofiarnicy odbierali wybrane baranki, by [...] zabić zwierzęta zgodnie z rytuałem”²¹¹. Gdyby się trzymać dokładnie typologii, to wybierającym Baranka byłby Bóg Ojciec (por. J 10, 18b), a ofiarnikami ci, którzy wydali rozkaz pojmania Go, a potem musieli skazanie Go na śmierć (por. J 11, 51; 19, 12). Jednak przebieg procesu przed Sanhedrynem pokazał, że Jezus mógł uniknąć skazania na śmierć. W tym właśnie fakcie tkwi fundamentalna różnica między barankami w świątyni a Barankiem na krzyżu (doskonałym i bez skazy, por. Hbr 7, 28), a w konsekwencji między kapłaństwem Starego i Nowego Przymierza.

Znacznie wyraźniej o Chrystusie jako ofiarniku Paweł mówi w innym miejscu, gdzie wzywa chrześcijan do naśladowania Chrystusa:

²¹⁰ Por. D. Sanger, *Priester/Priestertum. Neues Testament*, w: *Theologische Realenzyklopadie*, Hrsg. G. Muller [i in.], Berlin, New York: Walter de Gruyter 1997, s. 399 (TRE 27).

²¹¹ M. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 7), s. 211.

„Bądźcie więc naśladowcami Boga, jako dzieci umiłowane, i postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na wdzięczną wonność Bogu” (Ef 5, 2). Galot podziela opinię Joachima Gnilki, według którego Chrystus jest tu pokazany nie tylko jako przykład do naśladowania, ale także jako Ten, który jest godzien najwyższej miłości, ponieważ to On dokonał dzieła zbawienia, wydając samego siebie właśnie „na wdzięczną wonność Bogu”²¹².

Kapłaństwo, które kryje się za wspomnianymi sformułowaniami Pawłowymi, na pewno nie jest rytualne. Widać to w następującym pozdrowieniu: „Łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i od Pana Jezusa Chrystusa, który wydał samego siebie za nasze grzechy, aby wyrwać nas z obecnego złego świata, zgodnie z wolą Boga i Ojca naszego” (Ga 1, 3–4). Joseph A. Fitzmyer zauważa, że wyrażenie „który wydał samego siebie” stanowi dominujący akord całego listu: zbawienie przez Chrystusa zgodnie z wolą (planem) Ojca²¹³. Galot zaś wyjaśnia, że wydanie siebie za grzechy ludzi jest ofiarą przebłagalną, która z istoty swej nie ma nic z rytuału. Ta właśnie jedyna ofiara jest wyrazem Jego kapłaństwa. Dlatego konkluduje, że u podstaw Pawłowej nauki o odkupieniu jest ukryte (*implicite*) stwierdzenie kapłaństwa Chrystusa. Osobista ofiara złożona na krzyżu przewyższa poziom rytuału i w nieporównanie doskonalszy sposób realizuje celowość ofiar Starego Przymierza, ponieważ jest inspirowana przez miłość i wyjednuje wyzwolenie, Bożą życzliwość oraz pokój²¹⁴.

Zdecydowanie wyraźniej niż Paweł o kapłaństwie Chrystusa mówi autor Listu do Hebrajczyków. Charakterystyczne jest to, że

²¹² Zob. J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Freiburg: Herder 1971, s. 245 (za: Galot, *Teologia...*, s. 88, przyp. 3). *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwołuje się do tego tekstu w kontekście nauki o ofierze krzyżowej Jezusa, a nie jako wzoru do naśladowania (*Katechizm Kościoła katolickiego*, 616).

²¹³ Zob. J. A. Fitzmyer, *The Letter to the Galatians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, 11.

²¹⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 89.

uwzględnia on aspekt kulturowy Jego kapłaństwa i całe Jego zbawcze dzieło opisuje w kategoriach kapłańskich. Fakt ten oznacza, że najpierw sam Jezus tak pojmował swoje dzieło, a następnie że tak rozumie go również Jego uczniowie. Główna idea listu jest następująca: w następstwie swej ofiary Jezus został ogłoszony najwyższym i wiecznym kapłanem według obrządku Melchizedeka (Hbr 5, 6. 10; 6, 20; 7, 17)²¹⁵. Właśnie w wyrażonej podczas procesu myśli Chrystusa jako najdoskonalszym świadectwie autor listu odkrył istotę nauki o niebiańskim i wiecznym kapłaństwie, należącym do innego obrządku niż lewicki²¹⁶.

Pierwszą w sensie ontologicznym cechą kapłaństwa Chrystusa jest jego transcendentalny wymiar. Wynika on stąd, że Jezus nie jest kapłanem „na wzór Aarona”, lecz „na wzór Melchizedeka” (Hbr 7, 11). Melchizedek zaś „nie ma ani początku dni, ani też końca życia, upodobniony zaś do Syna Bożego, pozostaje kapłanem na zawsze (εἰς τὸ διηκεῖς)” (Hbr 7, 3). W ten sposób kapłaństwo Jezusa jest związane z Jego naturalnym synostwem Bożym (por. Hbr 1, 3. 8). Równocześnie jednak list przypomina ważną zasadę: kapłaństwo jest związane także z człowieczeństwem (ludzką naturą): „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga (τὰ πρὸς τὸν θεόν), aby składał dary i ofiary za grzechy” (Hbr 5, 1). Dlatego właśnie, aby jednorodzony Syn Boży mógł być kapłanem, „musiał się upodobnić pod każdym względem

²¹⁵ Melchizedek był królem i kapłanem (Rdz 14, 18) – podobnie również Jezus. Hagner zdecydowanie podkreśla, że dla autora listu bardzo ważny jest związek (*vital connection*) między jedynym synostwem Jezusa i Jego funkcją arcykapłana (por. Hbr 1, 2–3). On może być doskonałym arcykapłanem właśnie jako Syn (por. Hbr 7, 28) i tylko jako Syn może dokonać ostatecznego dzieła odkupienia. Może być kapłanem zgodnie z zapowiedzią Ps 110, 4, bo jest osobą opisaną w Ps 110, 1. Wywyższony na prawicę Boga może być kapłanem na wieki (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 81; por. s. 99, 108). W konkluzji komentarza do Hbr 7, 16–17 Hagner stwierdza wprost, że autorytet kapłaństwa Chrystusa zależy od Jego tożsamości Syna Bożego („The authority of Christ’s priesthood depends on his identity as the Son of God”, Hagner, *Hebrews...*, s. 108).

²¹⁶ Por. Galot, *Teologia...*, s. 46n.

do braci...” (Hbr 2, 17a). W konsekwencji więc Jego „pozostawianie kapłanem na zawsze” jest możliwe, ponieważ jest ono nierozdzielnie związane z Jego synostwem trwającym na wieki. Jednak wieczność Jego kapłaństwa jest inna niż wieczność Jego synostwa, ponieważ synem Boga jest odwiecznie i na wieki na mocy odwiecznego rodzenia, natomiast kapłanem stał się w doczesności dzięki unii hipostatycznej (na mocy wcielenia), która odtąd trwa wiecznie, „na zawsze” (por. Hbr 13, 8).

Ze związku kapłaństwa z synostwem wynika jeszcze inna jego cecha, o której autor mówi, że Syn Boży „musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla prześlągania za grzechy ludu” (Hbr 2, 17)²¹⁷. To „upodobnienie” wyraża się także w solidarności z ludźmi: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15)²¹⁸. Współczucie pozwala pośpieszyć ze skuteczną pomocą: „W czym bowiem sam cierpiał, będąc doświadczany, w tym może przyjąć z pomocą tym, którzy są poddani próbom” (Hbr 2, 18)²¹⁹. Zatem Syn stał się kapłanem na mocy wcielenia. List nie mówi nigdzie o Jego aktywności kapłańskiej przed wcieleniem.

Fakt ten jednak nie wyklucza istnienia takiej aktywności. W innym tekście natchnionym mamy wzmiankę, która może o niej

²¹⁷ Ze względu na pomoc „braciom”, czyli wyzwolenie ich od ich grzechów, Jezus musiał się upodobnić do nich we wszystkim z wyjątkiem grzechu (Hbr 4, 15; 7, 26n). Jego pełne człowieczeństwo uzdalnia Go do wypełnienia funkcji arcykapłana, czyli do reprezentowania ludzi przed Bogiem (por. Hagner, *Hebrews...*, s. 53n).

²¹⁸ Hagner zauważa tu (Hbr 4, 15), że przez swe pełne człowieczeństwo Jezus doświadczył ludzkich pokus w pełnym zakresie, a ponieważ nigdy nie uległ grzechowi, to było to doświadczenie szczególnie intensywne. Autor listu podziela przekonanie autorów innych ksiąg Nowego Testamentu o bezgrzeszności Jezusa (np. 2 Kor 5, 21; 1 P 2, 22; 1 J 3, 5) (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 79).

²¹⁹ Hagner podkreśla tu (Hbr 2, 18) pastoralny wymiar pomocy Jezusa: Jego pełne człowieczeństwo i Jego cierpienia dają Mu szczególny tytuł do okazywania pomocy tym, którzy „są poddani próbom” (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 54).

świadczyć. W świetle „prologu” do Ewangelii św. Jana odwieczne Słowo jest zwrócone ku Ojcu. Ta postawa jest opisana tym samym greckim wyrażeniem we wspomnianym „Prologu” i w definicji kapłaństwa według listu: „Słowo było u Boga (πρὸς τὸν θεόν)” (J 1, 1; por. Hbr 2, 17 i Hbr 5, 1)²²⁰. Nie wszyscy egzegeci zwracają uwagę na obecność tego wyrażenia greckiego w przytoczonych miejscach Listu do Hebrajczyków i zawarty w nim dynamizm. Na przykład Mędała tłumaczy je „przed Bogiem”, choć w tekście komentarza stosuje omówienie: „Słowo jest nastawione na Boga”, co bardziej podkreśla dynamizm owego bycia „przed” Bogiem²²¹. Właśnie w zestawieniu z Listem do Hebrajczyków widać, że to „nastawienie” ma charakter kapłański i może oznaczać kult odwiecznie oddawany Ojcu przez Syna (w Duchu Świętym).

Związek synostwa z kapłaństwem widać również podczas wieczery, przed dokonaniem ofiary krzyżowej: „Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca [...], że Ojciec dał Mu wszystko w ręce oraz że od Boga wyszedł i do Boga idzie” (J 13, 1–3), dokonał posługi obmycia nóg apostołom. Ofiara dokonuje się po drodze do Ojca, co wyraża synowską świadomość Jezusa²²², a także stanowi akt Jego najwyższej miłości²²³.

Zestawienie synostwa z najwyższym kapłaństwem, zdaniem Galota, nie jest przypadkowe. Mamy tu do czynienia z czymś więcej niż zestawieniem dwóch tytułów chrystologicznych: Boże synostwo

²²⁰ Na związek kapłaństwa z synostwem może wskazywać także zestawienie dwóch paralelnych tekstów z Księgi Psalmów: Ps 2, 7 i Ps 110, 4, gdzie słowo „syn” z pierwszego tekstu jest zastąpione przez słowo „kapłan” w drugim. W komentarzu do Hbr 7, 28 Hagner zauważa w tym tekście aluzje do obu psalmów i podkreśla przeciwstawienie prawa i obietnicy: prawo ustanawiało arcykapłanami ludzi słabych, natomiast słowo przysięgi – Syna doskonałego. Nastęstwo słowa po prawie wskazuje na większy autorytet nowego objawienia niż starego (Hagner, *Hebrews...*, s. 111).

²²¹ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 257, przekład: s. 238.

²²² Michaels podkreśla tu teologiczny aspekt wiedzy Jezusa dotyczącej doniosłości chwili, woli Ojca i dokonań diabła. Jest to zapowiedź tematów mowy pożegnalnej (zob. Michaels, *John...*, s. 237n).

²²³ Por. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 54.

wyraża się w kapłaństwie, innymi słowy wieczna postawa synowska konkretyzuje się właśnie w kapłaństwie²²⁴.

Naturalne synostwo Boże Jezusa umożliwia Jego wyjątkową bliskość z Ojcem. Wskazał On na nią, gdy zapytał Filipa: „Czy nie wie-rzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?” (J 14, 10), a następnie wezwał do wiary: „Wierźcie Mi, że Ja jestem w Ojcu (ἐν τῷ πατρὶ), a Ojciec we Mnie (ἐν ἐμοί)” (J 14, 11). Wyjątkowość tej bliskości wyraża się właśnie w tym byciu „w” (ἐν) Ojcu, w zamieszkiwaniu „w” Nim, co w języku teologicznym nazywamy perychorezą trynitarną²²⁵.

Taka bliskość człowieka Jezusa w stosunku do Boga jest naturalną podstawą i warunkiem Jego pośrednictwa. Ze względu na bliskość z Bogiem jest to pośrednictwo kapłańskie. Albert Vanhoye stwierdza wprost, że „kapłaństwo definiuje się jako instytucję pośrednic-twa”, która daje ludziom możliwość jednoczenia się z Bogiem²²⁶. Według autora Listu do Hebrajczyków Chrystus „jest pośrednikiem Nowego Przymierza, ażeby przez śmierć, poniesioną dla odkupie-nia przestępstw [...], ci, którzy są wezwani do wiecznego dziedzic-twa, dostąpili spełnienia obietnicy” (Hbr 9, 15). Tym zdaniem, jak zauważa Donald Hagner, autor listu rozpoczyna refleksję na temat relacji między śmiercią Chrystusa i ustanowieniem Nowego Przymierza. Elementem łączącym Stare Przymierze z Nowym jest prze-lanie krwi. Przez przelanie krwi na krzyżu Chrystus stał się pośred-nikiem Nowego Przymierza, czyli tego, które zapowiadał Jeremiasz (Jr 31, 31–34), a do którego autor listu nawiązuje w dwóch miejscach (Hbr 8, 8–12; 10, 16–17). Rezultatem ustanowienia go jest obietnica wiecznego dziedzictwa dla tych, „którzy są wezwani”²²⁷. Właśnie

²²⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 49n.

²²⁵ Na temat perychorezy zob. E. Wójcik, *Perychoreza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 360–361; J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków: WN PAT 2003, s. 221–223.

²²⁶ „En d'autres termes, le sacerdoce se définit comme une entreprise de médiation” (A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau. Selon le Nouveau Testament*, Paris: Éditions du Seuil 1980, s. 48).

²²⁷ Zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 141.

o takim przymierzu Jezus mówił w słowach konsekracji podczas ostatniej wicherzy: „To jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24); „Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej” (1 Kor 11, 25).

Jezus jako Syn Boży jest pośrednikiem w najwyższym możliwym stopniu, bo jednoczy w sobie niebo i ziemię, będąc człowiekiem, pozostaje na poziomie Ojca. Przejście do Ojca dokonuje się dzięki Duchowi Świętemu²²⁸. Oczyszczenie sumień dokonuje się przez wylanie krwi Tego, który „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9, 14)²²⁹. Hagner słusznie podkreśla, że to złożenie ofiary „przez Ducha wiecznego” po raz kolejny wyraża zasadniczą różnicę między ofiarą Chrystusa a ofiarami kapłaństwa lewickiego. Choć są wątpliwości, czy chodzi tu o osobę Ducha Świętego, to zapewne jest tu aluzja do Jego zaangażowania w całą działalność Jezusa albo do relacji Ducha do Sługi Pańskiego (Iz 42, 1; 53, 5–6. 10. 12)²³⁰. Ponadto Hagner wskazuje na użycie tego samego przymiotnika „wieczny” w wyrażeniu „wieczne odkupienie” (Hbr 9, 12), które dokonuje się właśnie przez Ducha Świętego²³¹. To On, jak ogień wieczny (Kpł 6, 6), umożliwił złożenie ofiary, udzielając

²²⁸ Por. Galot, *Teologia...*, s. 50n.

²²⁹ Sens wyrażenia „Duch wieczny” jest przedmiotem dyskusji, rodzi się bowiem pytanie, czy chodzi tu o Ducha Świętego (trzecią osobę Trójcy Świętej), czy o boską naturę Chrystusa, czy ewentualnie o postawę osobistego zaangażowania Jezusa w ofiarę. Pierwsze dwie interpretacje można nazwać ontologicznymi (chrystologiczna, pneumatologiczna), trzecią – psychologiczną. Hagner opowiada się za interpretacją pneumatologiczną, jako najbardziej naturalną. Jeśliby bowiem autor listu chciał nadać temu wyrażeniu sens chrystologiczny, użyłby określenia „swe-go”, zamiast „wiecznego”. Natomiast brak rodzajnika określonego przy rzeczowniku „Duch” jest rekompensowany przez przymiotnik „wieczny” (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 139n). Podobne stanowisko zajmuje Artur Malina (*List do Hebrajczyków...*, s. 408n). Por. wyżej, s. 34.

²³⁰ Goldingay nie ma wątpliwości, że Duch Boży, który nie ma miary i jest dany całemu światu, spoczywa na Słudze Pańskim (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 239n). Dzięki temu Sługa Pański mógł wziąć na siebie grzechy wielu i jak kapłani wstawać się za przestępcami (tamże, s. 307).

²³¹ Zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 137.

jej swej świętości²³². Podobne stanowisko prezentuje Galot. Jego zdaniem przejście Syna do Ojca dokonuje się przez Ducha Świętego, bowiem komentowane tu wyrażenie „Duch wieczny” nawiązuje do wspomnianego już tekstu z Iz 42, 1²³³. Wspomniane oczyszczenie sumień dokonało się właśnie dzięki zaangażowaniu Ducha Świętego²³⁴.

Według Vanhoye’a pośrednictwo Chrystusa jest jednym z dwóch aspektów Jego kapłaństwa (obok kultu). Przez kult dzięki Chrystusowi człowiek ma możliwość wejścia do sanktuarium, aby przedstawić Bogu swe ofiary. Natomiast pośrednictwo, zarezerwowane wyłącznie dla Chrystusa, pozwala człowiekowi na przystęp do Boga, przy czym taki przystęp nie może się dokonać z pominięciem Go: żaden człowiek nie może w tym zastąpić Chrystusa, aby innego człowieka doprowadzić do Boga. Dlatego – jego zdaniem – autor listu nie odnosi do chrześcijan tytułu „kapłan”. Jedynym kapłanem w pełnym tego słowa znaczeniu jest właśnie Chrystus, i to jest wielką nowością chrześcijaństwa²³⁵. Równocześnie Vanhoye podkreśla, że jedynność i wyłączność kapłaństwa Chrystusa nie wyklucza uczestnictwa w nim, ponieważ nie można pojmować kapłaństwa jako zamkniętego samego w sobie – to byłaby wewnętrzna sprzeczność w samym pojęciu kapłaństwa. Tymczasem jednym z oryginalnych przymiotów Jego kapłaństwa jest udzielanie się wierzącym, co sprawia, że dawna separacja kapłanów od ludu zostaje zniesiona. Dzięki temu każdy wierzący może przedstawić Bogu swoje ofiary (Hbr 13, 15–16). Na tym właśnie polega uczestnictwo w kapłaństwie i w tym wyraża się wspomniany już aspekt kultyczny kapłaństwa chrześcijańskiego, natomiast aspekt mediacyjny należy wyłącznie do ofiary Chrystusa, co autor listu podkreśla w wezwaniu „przez Niego więc składajmy

²³² Por. Malina, *List do Hebrajczyków...*, s. 409.

²³³ Golingay przypomina, że „Duch” (gorący oddech Boga) wysuszył ludzi i może porwać narody. Ale niezmierny Boży Duch, którego Bóg udziela całemu światu, spoczywa na słudze Bożym (por. Iz 40, 7; Iz 41, 26) (zob. Godingay, *Isaiah...*, s. 239n).

²³⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 51. Por. tamże, przyp. 11.

²³⁵ Zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 247.

Bogu ofiarę czci” (Hbr 13, 15). Jednak ta wyłączość pośrednictwa też nie wyklucza pewnego uczestnictwa. Podczas gdy „służyć Bogu żywemu” może każdy wierzący, to jednak reprezentowanie pośrednictwa Chrystusowego zostało zarezerwowane dla czynności sakramentalnych i osób pełniących funkcje kierownicze. Vanhoye z naciskiem podkreśla, że nie jest to pośrednictwo w miejsce Chrystusa, ale moc (władza) okazywania (wyrażania) pośrednictwa Chrystusa²³⁶.

Jest przedmiotem dyskusji odpowiedź na pytanie, kiedy Jezus stał się kapłanem. Opinie teologów nie są jednoznaczne. Na przykład Vanhoye uważa, że męka Chrystusa była dla Niego drogą kapłańską, sposobem stawania się kapłanem, Jego kapłańską konsekracją²³⁷. Sądzi tak dlatego, że w jej wyniku – w świetle Listu do Hebrajczyków – w swym człowieczeństwie osiągnął doskonałość w podwójnej relacji, która leży u podstaw kapłańskiego pośrednictwa. Właśnie w tym wydarzeniu dał wyraz najgłębszej solidarności z ludźmi i osiągnął szczyty świętości i bliskości z Bogiem²³⁸. Jednak Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* stwierdza, że „Chrystus, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat (J 10, 36), uczestnikami swego uświęcenia i posłannictwa uczynił, za pośrednictwem swoich Apostołów, ich następców” (Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, 28; por. DK 12²³⁹). Alois Grillmeier w komentarzu do tego tekstu zauważa, że jest to nawiązanie do myśli patrystycznej, według której uświęcenie ludzkiej natury Chrystusa przez naturę Bożą na mocy wcielenia było rozumiane jako konsekracja arcykapłańska²⁴⁰. Według Galota „należy przyjąć, że kapłaństwo Chrystusa zaczęło się wraz z wcieleniem, ale

²³⁶ Zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 262.

²³⁷ „La passion constitue pour le Christ le chemin du sacerdoce, elle est sa façon de devenir prêtre, sa consécration sacerdotale” (Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 160).

²³⁸ Zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 160.

²³⁹ Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, s. 504.

²⁴⁰ Zob. A. Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zu Artikel 28*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 12, Freiburg: Herder 1966, wyd. 2, kol. 250, przyp. 2. Por. J. Szczurek, *La cristologia nella prospettiva sacerdotale*

swą pełną rzeczywistość osiągnęło przez Jego wejście do nieba²⁴¹. Pełnia osiągnięta przez wejście do nieba polega na tym, że Chrystus w niebie wstawia się za nami: „Ten właśnie, ponieważ trwa na wieki, ma kapłaństwo nieprzemijające. Przeto i zbawiać na wieki może całkowicie tych, którzy przez Niego zbliżają się do Boga, bo zawsze żyje, aby się wstawiać za nimi” (Hbr 7, 24n)²⁴². Wartość Jego kapłaństwa wynika właśnie z Jego wejścia do nieba. „Gdyby więc był na ziemi, to nie byłby kapłanem, gdyż są tu inni, którzy składają ofiary według postanowień Prawa” (Hbr 8, 4). Hagner podkreśla, że kapłaństwo Jezusa jest zasadniczo (*categorically*) wyższe w stosunku kapłaństwa „ziemskiego” (lewickiego), ponieważ złożył ofiarę, która nie została przepisana przez Prawo. Jego dzieło prześlągania dokonane przez śmierć krzyżową w konkretnym momencie dziejów ma znaczenie eschatologiczne, ostateczne, i dlatego „niebieskie”, czyli wieczne²⁴³.

Nowość kapłaństwa Chrystusowego i jego wyższość w stosunku do (dawnego) kapłaństwa lewickiego polega także na poszerzeniu jego zakresu, czyli na przewyżczeniu jego wymiaru kultycznego. Autor Listu do Hebrajczyków wskazuje na ten fakt poprzez wprowadzenie tytułu wielkiego pasterza jako tytułu chrystologicznego. Wiąże on kapłaństwo Chrystusa z funkcją pasterską, gdy stwierdza wielkość Chrystusa-Pasterza: „Bóg zaś pokoju, który na mocy krwi przymierza wiecznego wywiódł spośród zmarłych Wielkiego Pasterza owiec (τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν), Pana naszego Jezusa” (Hbr 13, 20)²⁴⁴, uzdalnia człowieka do wszelkiego dobra. Tytuł „wielki pasterz” (ὁ ποιμὴν ὁ μέγας) wskazuje tu na rolę społeczną

secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II. Dissertatio ad Doctoratum, Romae 1989, s. 56.

²⁴¹ „Il sacerdozio di Cristo ha avuto inizio con l'Incarnazione, ma non ha raggiunto la sua piena realtà ch con la sua entrata in cielo” (Galot, *Teologia...*, s. 52).

²⁴² W kwestii wstawiennictwa Jezusa Hagner podziela pogląd, że jest to wstawiennictwo zasiadającego na tronie Kapłana-Króla, który prosi Ojca, o co chce i zawsze jest wysłuchiwany (por. J 11, 22; J 11, 42) (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 114).

²⁴³ Hagner, *Hebrews...*, s. 117.

²⁴⁴ W tytule „Wielki Pasterz” Hagner widzi nawiązanie do innych tekstów: 1 P 5, 4; J 10, 11; Iz 63, 11; por. Mk 14, 27 (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 250).

kapłaństwa i podkreśla bycie poprzednikiem: „Jezus poprzednik wszedł za nas, stawszy się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Hbr 6, 20)²⁴⁵. On ze swoją owczarnią wkracza do miejsca najświętszego, „poza zasłonę” (Hbr 6, 19), czyli do „Świętego Świętych” (Hbr 9, 3; por. Kpł 16, 2). Galot zauważa, że użycie tytułu „wielki pasterz” sugeruje nawiązanie do Mojżesza, wydobytego z wody przez Boga: „Ten, który wydobył z wody pasterza swej trzody...” (Iz 63, 11)²⁴⁶, objawia swe miłosierdzie i swe ojcostwo wobec nas. Nawiązuje też do Jozuego, który wprowadził Lud Boży do odpoczynku, będącego zapowiedzią prawdziwego (Hbr 4, 8)²⁴⁷, a polegającego na uczestnictwie w odpoczynku Boga samego po Jego czynach (Hbr 4, 10). Te nawiązania pozwalają rozumieć pośrednictwo Chrystusa jako pośrednictwo kapłańskie i równocześnie jako pośrednictwo głowy i przewodnika ludu²⁴⁸.

Wydaje się, że Vanhoye nie przywiązuje takiej wagi jak Galot do wspomnianego tytułu chrystologicznego w omawianym liście. W komentarzu do niego tylko dwa razy go wspomina. W pierwszym przypadku umieszcza go pośród innych tytułów, takich jak kapłan, pośrednik czy „sprawca zbawienia wiecznego” (Hbr 5, 9), bez żadnego komentarza²⁴⁹. Natomiast w drugim przypadku nawiązuje do Pierwszego Listu św. Piotra, gdzie Chrystus jest nazwany Najwyższym

²⁴⁵ „Poprzednik wszedł za nas” Hagner komentuje, zwracając uwagę, że nasz nieograniczony dostęp do Bożej obecności stał się dla nas możliwy tylko dzięki Temu, który „wszedł” przed nami jako najwyższy kapłan, aby przygotować nam miejsce (por. J 14, 2). Dzięki Jego kapłańskiemu dziełu możemy „wejść” tam, gdzie tylko najwyższy kapłan miał przywilej wejść, i to raz w roku (por. Hbr 9, 7) (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 98n).

²⁴⁶ Goldingay nie komentuje tego tytułu (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 35n, 364).

²⁴⁷ Hagner zwraca uwagę na paralelizm Jozue-Jezus, bardzo wyraźny w języku greckim, w którym oba imiona mają identyczny zapis (Ἰησοῦς, por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2414). Przez takie zestawienie obu postaci autor listu podkreśla kontrast między Jozuem, który nie był w stanie dać odpoczynku, i Jezusem, który taki odpoczynek zapewnia swojemu ludowi (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 71).

²⁴⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 53n.

²⁴⁹ Zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 259.

Pasterzem (ἀρχιποίμην, 1 P 5, 4²⁵⁰), co wskazuje na relację, jaką Chrystus ma ze swoim „stadem” i pod względem treści nawiązuje do tytułu „arcykapłan” (ἀρχιερέύς, np. Hbr 2, 17). Zdaniem Vanhoye’a tytuł „Wielki Pasterz” (Hbr 13, 20), użyty w uroczystym zakończeniu Listu do Hebrajczyków, jest wyraźnie równoważny z tytułem „Arcykapłan”, ponieważ występuje w kontekście „krwi przymierza”, a więc podobnie jak w przypadku „kapłana wielkiego, który jest nad domem Bożym” (Hbr 10, 21; por. Hbr 10, 19)²⁵¹. Takie stanowisko Vanhoye’a zdaje się zawęzić zakres tytułu „Wielki Pasterz” do tytułu „Arcykapłan”, ponieważ relacje pasterza do swego stada obejmują wszystkie możliwe sprawy związane z funkcjonowaniem stada jako takiego. Z drugiej jednak strony, jeśli uwzględnimy definicję funkcji arcykapłana podaną w tym liście (arcykapłan [...] bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga..., Hbr 5, 1), to w samej definicji mamy już rozszerzenie zakresu kapłaństwa, definicja jest bowiem ogólna: różne (jakikolwiek) „sprawy odnoszące się do Boga” (τὰ πρὸς τὸν θεόν)²⁵². Tak więc prawdziwe pozostaje twierdzenie, że list wprowadza szersze pojęcie kapłaństwa, wykraczające poza wymiar kultyczny.

Warto w tym kontekście zauważyć, czego nie czyni Galot²⁵³, że tytuł „[Najwyższy] Pasterz” w przytoczonym wyżej sensie występuje także w Pierwszym Liście św. Piotra: „Błądziliście bowiem jak owce, ale teraz nawróciliście się do Pasterza i Stróża (τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον) dusz waszych” (1 P 2, 25). Jest to jedyne miejsce, w którym

²⁵⁰ Jest to tzw. *hapax legomenon* w całej Biblii, por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 744; Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 299, przyp. 60.

²⁵¹ Zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 299, przyp. 60.

²⁵² Opis arcykapłana w Hbr 5, 1–4 Vanhoye określa jako ogólny (*une description générale*), w którym autor koncentruje się tylko na jego funkcji najbardziej koniecznej dla człowieka, mianowicie na ofierze przebłągalnej („dary i ofiary za grzechy”), nie wspominając nawet, komu jest składana (zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 136 i 138). Podobnie Malina w swoim komentarzu do wyrażenia τὰ πρὸς τὸν θεόν zauważa, że „sens kultu nie jest bliżej wyjaśniony, a jedynie jest implikowane działanie na rzecz ludzi, ponieważ oni są sprawcami grzechów i z ich powodu potrzebują wspomnianych czynności kultycznych”, aby nawiązać relacje z Bogiem (zob. Malina, *List do Hebrajczyków...*, s. 275).

²⁵³ Por. Galot, *Teologia...*, s. 105–108.

tytuł ἐπίσκοπος jest odniesiony do Chrystusa²⁵⁴, co podkreśla Jego czujność i troskliwość jako pasterza. Vanhoye zauważa, że w ten sposób Chrystus jawi się jako wzór dla prezbiterów, którzy mają paść powierzoną im owczarnię i strzec jej (1 P 5, 2)²⁵⁵.

Przewyciężenie wymiaru kultycznego dokonuje się przez poszerzenie zakresu pojęcia kapłaństwa. Najpierw trzeba zauważyć, że Chrystus nie dokonuje żadnego aktu kultu o charakterze rytualnym²⁵⁶, przewidzianym przez prawo żydowskie: „Prawo bowiem, posiadając tylko cień przysłych dóbr [...], nie może nigdy udoskonalić...” (Hbr 10, 1)²⁵⁷. Skoro dawny kult był tylko „cieniem” przyszłego, to znaczy, że ten drugi jest kultem radykalnie nowym. Galot zauważa, że list nie mówi też o żadnym akcie rytualnym, którego Chrystus miałby dokonać podczas ostatniej wieczerzy. Czyni jedynie niewyraźną aluzję w stwierdzeniu: „Mamy ołtarz, z którego nie mają prawa spożywać ci, którzy służą przybytkowi” (Hbr 13, 10). Ten „ołtarz” to prawdopodobnie nawiązanie do ustanowienia Eucharystii, uważa Galot²⁵⁸. Hagner natomiast rozumie to „spożywanie” w sensie figuratywnym, czyli jako uczestnictwo w dobrodziejstwach ofiary Chrystusa. Ci, którzy należą do starego porządku, nie mogą uczestniczyć w wypełnieniu obietnicy przez ofiarę Chrystusa. Dotyczy to przede wszystkim kapłanów i najwyższego kapłana, a pośrednio również tych wszystkich, którzy uczestniczą w ich działaniach. Dla czytelników Listu do Hebrajczyków, jak zauważa Hagner, powrót do

²⁵⁴ Por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 1985 (1.).

²⁵⁵ Zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 299 wraz z przypisem 59.

²⁵⁶ Na przykład Vanhoye zauważa, że dla pierwszych chrześcijan umrzeć za kogoś nie oznaczało „ofiary” w sensie rytualnym (*«sacrifice» au sens rituel du terme*), ale akt najwyższego poświęcenia (zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 69).

²⁵⁷ Hagner przypomina o niedoskonałości prawa, które „nie dawało niczemu pełnej doskonałości, było jednak wprowadzeniem tylko lepszej nadziei” (Hbr 7, 19) i podkreśla nacisk, z jakim autor listu akcentuje wypełnienie go (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 151). Vanhoye zaś zauważa, że Stary Testament nigdy nie mówi, żeby śmierć jakiejś ofiary była „śmiercią za grzechy” (zob. Vanhoye, *Prêtres anciens...*, s. 69).

²⁵⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 55.

judaizmu oznaczałby utratę korzyści płynących z dzieła Chrystusa, czyli z Jego ołtarza²⁵⁹.

Kolejnym wyrazem wspomnianego przewyciężenia wymiaru kultycznego jest związanie kapłaństwa z funkcją królewską. Autor listu łączy kapłaństwo Chrystusa z postacią Melchizedeka: „Jemu Abraham także wydzielił dziesięcinę z całego łupu. Imię jego najpierw oznacza króla sprawiedliwości, a następnie także króla Szalemu, to jest Króla Pokoju” (Hbr 7, 2)²⁶⁰. W swoim komentarzu do tego miejsca Galot przypuszcza, że sprawiedliwość i pokój, które uobecnia Melchizedek, usprawiedliwiają złożenie dziesięciny przez Abrahama i równocześnie wyrażają wyższość kapłaństwa Chrystusa. Ofiara ma bowiem na celu ustanowienie pokoju i równocześnie sprawiedliwości, czyli świętości²⁶¹.

Do funkcji królewskiej w kapłaństwie, jak zauważa Galot, Chrystus nawiązał w swoim komentarzu do Psalmu 110, gdy wyjaśniał swoją synowską tożsamość (por. Mk 12, 35). Wprawdzie przy tej okazji nie wspomniał On wyraźnie o kapłaństwie Mesjasza, ale w cytowanym przez Niego psalmie ten sam Pan, który sadza Mesjasza po swojej prawicy (Ps 110, 1), wypowiada również słowa przysięgi: „Tyś Kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Ps 110, 4). Funkcja kapłańska i królewska są bowiem wewnętrznie powiązane, ponieważ królowi przypisuje się zaprowadzanie sprawiedliwości i zapewnianie pokoju, do których zmierza Boży plan zbawienia i kult. Taka właśnie celowość przypisana jest także ofierze kapłańskiej: przywrócenie pokoju poprzez pojednanie grzesznego człowieka z Bogiem²⁶².

²⁵⁹ Zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 242.

²⁶⁰ Hagner wspomina o podwójnym podobieństwie Melchizedeka do Chrystusa jako Syna Bożego: sprawiedliwość i pokój oraz brak genealogii i wzmianki o narodzinach i śmierci. Drugie podobieństwo opiera się na milczeniu Pisma Świętego na ten temat, co w interpretacji rabinicznej nie było przypadkowe, tym bardziej, że chodzi o osobę o wyjątkowym znaczeniu: króla i kapłana równocześnie. Brak wzmianki o jego śmierci, a w konsekwencji o jego następcy, sugeruje, że pozostaje kapłanem na zawsze (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 102).

²⁶¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 56.

²⁶² Por. Galot, *Teologia...*, s. 56.

Wreszcie, autor listu wykracza poza wymiar kultyczny kapłaństwa przez włączenie do niego funkcji prorockiej. W prologu listu wyjaśnia: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1–2). Hagner porównuje ten prolog do prologu Ewangelii Janowej (J 1, 1–18) i zauważa, że nadaje on ton całemu listowi, określając w ten sposób jego chrystocentryczny charakter. U podstaw jego chrystologii leży prawda o objawianiu się Boga w czasach odległych i bliskich autorowi Listu do Hebrajczyków. Podkreśla on ciągłość objawienia przekazanego prorokom i dokonanego w Chrystusie. Ta ciągłość trwa także w Kościele „w tych ostatecznych dniach”. Szczytem objawienia jest moment, w którym Bóg przemówił przez swego Syna. Wszystko, co potem się dokonuje, jest tylko rozpracowaniem tego, co już się w Nim dokonało²⁶³. Zatem fakt kontynuacji przez wcielonego Syna objawienia zapoczątkowanego przez proroków wskazuje wyraźnie na prorocki charakter Jego działalności.

W tym samym prologu widzimy połączenie funkcji prorockiej z ofiarniczą (oczyszczenie): „Podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi²⁶⁴, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1, 3). Wzmianka o oczyszczeniu, jak zauważa Hagner, stanowi wprowadzenie do głównego tematu listu i akcentuje największe dzieło Syna, jakim jest właśnie „oczyszczenie z grzechów”. Nieoczekiwane pojawienie się tej wzmianki pomiędzy uroczystymi określeniami boskiej tożsamości Syna Hagner wyjaśnia tym, że chodzi tu dzieło arcykapłana, co było bliskie hebrajskiemu czytelnikowi. Takie dzieło nie było skuteczne samo z siebie, ale zapowiadało kapłańskie dzieło Tego, kto jako jedyny jest w stanie dokonać prześlania za grzechy. Tylko Bóg w swoim Synu jest w stanie

²⁶³ Zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 21n.

²⁶⁴ Hagner widzi tu odpowiedź na filozoficzne pytanie o zasadę istnienia i wewnętrznej spójności wszelkiego bytu, analogiczną do tych, które dają Jan Ewangelista (J 1, 1–14) i Paweł (Kol 1, 17). Tą odpowiedzią jest „słowo potęgi Syna”. Dla greckich stoików „słowo” (*logos*) było zasadą racjonalności, która czyniła świat uporządkowanym, spójnym i poznawalnym (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 24n).

dopełnić ofiary, która umożliwi oczyszczenie człowieka z jego grzechów i przebaczenie mu ich. Jego to Bóg uczynił „narzędziem prześląbania” dla wierzących w Niego (Rz 3, 24–26)²⁶⁵.

Podobnie sądzi Galot, przy czym zwraca uwagę, że tekst nie wyjaśnia związku między słowem i oczyszczeniem, ale pozwala przypuszczać, że Chrystus dzięki wszechmocy swego słowa był w stanie dokonać tego, co było niemożliwe dla dawnego kapłaństwa, a mianowicie odpuszczenia grzechów. Ponadto, jego zdaniem, prolog wskazuje na związek między funkcją prorocką i królewską Chrystusa poprzez wzmiankę o Jego zasiadaniu „po prawicy Majestatu na wysokościach” (Hbr 1, 3).

Podsumowując dociekania na temat przewyższenia kulturowego wymiaru kapłaństwa, albo inaczej, na temat poszerzenia zakresu nowego kapłaństwa, związek kapłaństwa z funkcjami prorocką i królewską można wyrazić w zwięzłej formule zaproponowanej przez Galota: „Syn Wcielony ogłasza słowo Boże, uzyskuje oczyszczenie sumień, sprawuje najwyższą władzę nad ludzkością”²⁶⁶.

Podsumowując rozdział na temat Jezusowych wypowiedzi o swoim kapłaństwie, a także późniejszych autorów natchnionych interpretujących Jego naukę i czyny, trzeba podkreślić, że choć nie używał On tytułu „kapłan” w odniesieniu do siebie, to jednak nie zamierzał likwidować kapłaństwa jako takiego, ale pragnął pokazać głęboką różnicę między Jego nowym kapłaństwem a (dawnym) kapłaństwem hebrajskim. Jest to kapłaństwo transcendentne, według obrządku Melchizedeka, charakterystyczne dla nowej świątyni, którą jest On sam.

W kapłaństwie Jezusa pojawiają się dwa nowe aspekty: konsekracja całego Jego ludzkiego bytowania oraz przedstawienie misji kapłańskiej jako misji pasterskiej, przez co kapłaństwo jest rozumiane szerzej jako realizacja funkcji prorockiej, kulturowej i królewskiej. Fakt

²⁶⁵ Zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 25.

²⁶⁶ „Il Figlio incarnato pronuncia la parola di Dio, ottiene la purificazione delle coscienze, esercita il dominio supremo sull'umanità” (Galot, *Teologia...*, s. 57).

ten stanowi jedną z cech odróżniających dawne kapłaństwo od Jego kapłaństwa, realizowanego według obrządku Melchizedeka.

Warto ponadto zauważyć, że użycie obrazu pasterza pozwoliło lepiej wyrazić nowy sposób sprawowania władzy, oparty na miłości, a także pokazać związek z tą tradycją prorocką, która Bogu przypisywała cechy pasterza. Odwołanie się do obrazu pasterza pozwalało również podkreślić pokorę w sprawowaniu władzy, ponieważ pasterze nie byli zbyt szanowani w tamtych czasach. To uwypuklało kontrast między nowym kapłaństwem a kapłaństwem hebrajskim, w którym szukano zaszczytów i przywilejów.

Oprócz wskazanych zalet obraz pasterza ma także pewne ograniczenia, dlatego zdaniem Galota nie należy przypisywać mu treści, na które Jezus nie wskazywał. Najpierw trzeba pamiętać, że mówienie o chrześcijanach jako owcach może być rozumiane jako brak szacunku dla osoby ludzkiej. Używając takiego obrazu, Jezus chciał podkreślić szacunek pasterza do każdej pojedynczej owieczki, czyli szacunek do każdej osoby. Następnie obraz wskazuje na wyższość pasterza nad owcami. Jezus, choć podkreślał swoją transcendencję, to jednak zniżył się do poziomu ludzi, na przykład nazywając ich przyjaciółmi (J 15, 13) czy braćmi (J 20, 17), wyzwalając ich z podporządkowania Prawu i podkreślając w ten sposób ich równość z Nim²⁶⁷. Wreszcie, ograniczeniem obrazu pasterza jest to, że on zakłada już istnienie owczarni, tymczasem owczarnia Jezusa jest w stanie tworzenia się, jest rzeczywistością dynamiczną: On ma „także inne owce, które nie są z tej owczarni. I te [musi] przyprowadzić i będą słuchać głosu [Jego], i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J 10, 16)²⁶⁸.

Do ograniczeń wspomnianych wyżej należy również to, o czym Galot nie wspomina, że przy pomocy tego obrazu możemy opisywać realizację kapłaństwa tylko w wymiarze doczesnym, zarówno w odniesieniu do samego Chrystusa, jak i do uczestniczących w Jego kapłaństwie. W przypadku Chrystusa Jego posługa pasterzowania,

²⁶⁷ Por. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 119, por. s. 291.

²⁶⁸ Por. Galot, *Teologia...*, s. 43n.

realizowana podczas publicznej działalności, zakończy się wówczas, gdy „zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych ludzi od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów” (Mt 25, 32). Odtąd sprawiedliwi, wchodzący do życia wiecznego (Mt 25, 46), „będą kapłanami Boga i Chrystusa i będą z Nim królować...” (Ap 20, 6), uczestnicząc „w liturgii niebiańskiej, odprawianej w mieście świętym Jeruzalem [...], gdzie Chrystus siedzi po prawicy Bożej jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku” (KL 8²⁶⁹; por. Ap 21, 2; Kol 3, 1; Hbr 8, 2) oraz jako Głowa Kościoła (Ef 1, 22). Posługa pasterska Chrystusa zatem różni się od Jego posługi kapłańskiej tym, że ta druga jest wieczna, Chrystus bowiem jest kapłanem na wieki (Hbr 5, 6). Wieczność kapłaństwa Chrystusowego jest związana z Jego odwiecznym synostwem Bożym (por. Hbr 1, 8) i z unią hipostatyczną, która – choć ma początek w czasie – jednak trwa na wieki (por. Hbr 13, 8).

²⁶⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, s. 43.

3

Kapłaństwo uczniów Chrystusa

Choć kapłaństwo wcielonego Syna Boga żywego jest wieczne, to jednak rozpoczęło się w doczesności, jak to wyżej zostało wykazane, i jest ukierunkowane na budowanie Domu Bożego z żywych kamieni (por. Hbr 10, 21n; 1 P 2, 5) już w doczesności. Dlatego właśnie Bóg Ojciec „Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Aby zatem „każdy” mógł uwierzyć, konieczne było przewidzenie odpowiednio wyposażonych ludzi, zdolnych do kontynuowania misji zapoczątkowanej przez Niego. Dlatego powiedział do swoich uczniów: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20, 21), dając im Ducha Świętego (J 20, 22). Konieczne jest zatem zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób Jezus przygotował wybranych przez siebie uczniów i jak ich wyposażył do pełnienia powierzonej im misji.

3.1. Kapłaństwo służebne

Już w samym akcie ustanowienia Dwunastu widoczny jest cel tego aktu: „ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki, i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3, 14n). Dyspozycyjność („móc wysyłać”) wskazuje na dwojaką formę służby: wobec Chrystusa (posłuszeństwo na wzór

posłuszeństwa Jego Ojcu, por. J 20, 21) i wobec ludzi (nauczanie i egzorcyzmowanie). Władza udzielona Dwunastu ma więc na celu dobro tych, do których są posyłani.

3.1.1. Powołanie Dwunastu

Ewangelisci jednoznacznie potwierdzają, że Jezus otoczył się wybranymi przez siebie osobami, nazwanymi grupą „Dwunastu”. Łukasz Ewangelista relacjonuje wprost: „wybrał spośród nich [uczniów] dwunastu, których też nazwał apostołami” (Łk 6, 13; por. Mk 3, 14n).

Sam fakt wyboru jest tak przedstawiony, że pokazuje jego doniosłość zarówno w życiu Jezusa, jak i potem w życiu pierwotnej wspólnoty wiernych. Zdaniem Galota chodzi tu przede wszystkim o modlitwę, którą On poprzedził wybór (Mk 3, 13; Łk 6, 12). Jest to bowiem jedyna decyzja (w relacji ewangelistów) poprzedzona tak długą modlitwą²⁷⁰.

Wybór został dokonany w sposób całkowicie suwerenny: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem” (J 15, 16; por. J 6, 70)²⁷¹. Mocniej jeszcze podkreśla to św. Marek: „przywołał do siebie tych, których sam chciał” (Mk 3, 13). To oczywiście oznacza, że Judasz znalazł się w tej grupie nie przez przypadek. Galot nie komentuje tego faktu, zwraca jednak uwagę, że wzmianka o nim wskazuje na historyczność przekazu i na przedpaschalne pochodzenie grupy Dwunastu²⁷². Natomiast Mędała w komentarzu do słów „jeden z was jest diabłem” (J 6, 70b) zwraca uwagę na teologiczny aspekt takiego

²⁷⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 65.

²⁷¹ W komentarzu do J 6, 67. 70 Michaels zauważa, że Dwunastu jawi się tu jako zwarta grupa już powołana i wybrana. Jan bowiem wspomina co najmniej o czterech powołanych (J 1, 35–51). Wzmianka o dwunastu koszach ułomków (J 6, 13) pośrednio wskazuje na istnienie grupy Dwunastu (zob. Michaels, *John...*, s. 122). Mędała zauważa, że uczniowie zostali wybrani, aby byli przyjaciółmi Boga, a nie sługami, i aby podjęli działalność misyjną (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 119). W komentarzu do J 6, 70a podkreśla darmowość wybrania, analogiczną do wybrania dwunastu pokoleń Izraela (Pwt 7, 7). Tamże, t. 4.1, s. 620.

²⁷² Zob. Galot, *Teologia...*, s. 65n.

wyboru. Zasięg Jego wyboru, podyktowany miłosierdziem, obejmuje także Szatana działającego w Judaszu²⁷³. Ponadto św. Łukasz podkreśla, że Jezus wybrał Dwunastu spośród większej grupy uczniów (Łk 6, 13). O doniosłości takiego wyboru, zdaniem Galota, świadczy również fakt powołania ich po imieniu. Nie wszyscy odegrali później znaczącą rolę, co widać na przykład w *Dziejach Apostolskich*, które wspominają głównie o Piotrze i o Janie. Ten fakt z kolei oznacza, że bardziej chodziło o ustanowienie struktury niż o konkretne osoby²⁷⁴.

Sposób, w jaki ewangelista Marek opisuje ich powołanie, wskazuje na pewien aspekt o charakterze ontologicznym. Relacjonuje on bowiem, że Jezus „[...] przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszedli do Niego. I ustanowił Dwunastu (ἐποίησεν δώδεκα)...” (Mk 3, 14. 16). Najpierw sama liczba „dwanaście” jest znacząca, wskazuje bowiem na dwanaście pokoleń Izraela, a przez to na zamiar założenia nowego Izraela. W opinii Galota to oznacza, że Jezus ustanowił Dwunastu w celu ustanowienia Kościoła jako nowego ludu Bożego. Następnie, na co Galot słusznie zwraca uwagę, w opisie tego ustanowienia autor nawiązuje do czynności stwórczej Boga. Czasownik ποιέω nawiązuje bowiem do opisu stworzenia świata, gdzie czytamy: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1; LXX: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός). Również u Izajasza ten czasownik jest użyty w odniesieniu do stworzenia ludu Bożego: „Ale teraz tak mówi Pan, Stworzyciel twój, Jakubie, i *Twórca* twój, o Izraelu: «Nie lękaj się, bo cię wykupiłem, wezwałem cię po imieniu; tyś moim!» (Iz 43, 1)”

²⁷³ Pisze on wprost: „W kontekście apokaliptycznego sądu czwarta Ewangelia zakłada nieprzejednaną walkę między Oskarżycielem (Ap 12, 10) a Obrońcą, Duchem-Parakletem (J 16, 11) w stosunku do każdego stworzenia, będącego przedmiotem miłości Boga, Stworzyciela i Zbawiciela. *Diabeł*, który działa w Judaszu, jest jednak jeszcze w zakresie Bożego miłosierdzia objawionego w Synu. Oznacza on to, co przekracza indywidualną odpowiedzialność grzesznika, wskazując na główną i ostateczną przyczynę grzechu. Równocześnie pokazuje, do jakich granic sięga miłość upodobania Bożego: aż do kochania tego, co nie jest do kochania” (Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 620).

²⁷⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 65n.

(Iz 44, 2; LXX: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας σε)²⁷⁵. Z użyciem tego czasownika w odniesieniu do osób mamy do czynienia jeszcze w trzech innych miejscach Starego Testamentu: o ustanowieniu kapłanów (1 Krl 13, 33; por. 2 Krn 13, 9: „Jednak po tych wydarzeniach Jeroboam nie zawrócił ze swej złej drogi, lecz przeciwnie, *mianował* [ustanowił] kapłanów wyżyn spośród zwykłego ludu”), o ustanowieniu Mojżesza i Aarona (1 Sm 12, 6: „Świadkiem jest Pan, który *ustanowił* Mojżesza i Aarona...”). Analogiczną sytuację mamy także w Nowym Testamencie: „nabyłeś Bogu krwią swoją ludzi z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i *uczyniłeś* (ἐποίησας) ich Bogu naszemu królestwem i kapłanami” (Ap 5, 10; por. Hbr 3, 2). Jeszcze wyraźniej wolę stwórczą Chrystusa widać w stosunku do Piotra, któremu On nadaje nową tożsamość osobową (Mk 3, 16n). Dotyczy to również Dwunastu (w relacji Łukaszej), których „nazwał apostołami” (Łk 6, 13)²⁷⁶.

Ustanowienie Dwunastu nie oznacza tylko wprowadzenia ich do wykonywania nowej funkcji, lecz także nadanie im nowego sposobu bycia. Wyraża się on w nadaniu nowego imienia, co oznacza nową tożsamość. Nowy stan ontologiczny Dwunastu konkretyzuje się w trwaniu jedności z Chrystusem: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu *towarzyszyli* [byli z Nim, ἵνα ὦσιν μετ’ αὐτοῦ]” (Mk 3, 14)²⁷⁷. Warunkiem posłania ich do świata jest właśnie takie bycie z Chrystusem. Zatem nie chodzi tu o zwykłe towarzyszenie, ale o stałe bycie z Nim, tak jak On sam zapowiedział swoje bycie z nimi: „A oto *Ja jestem z wami* [ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι] przez wszystkie dni...” (Mt 28, 20)²⁷⁸. Zdaniem

²⁷⁵ Goldingay zauważa, że taki opis Jahwe jest podstawą do większej ufności w Boże miłosierdzie niż do lęku przed Bożą sprawiedliwością (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 245n).

²⁷⁶ Por. Galot, *Teologia...*, s. 66n.

²⁷⁷ Do tego miejsca Popowski podaje takie właśnie znaczenie dla εἶναι μετὰ τινας: „być z kimś” (a nie „towarzyszyć”). Metaforycznie może też oznaczać „stać po czyjejś stronie” (np. Mt 12, 30; Łk 1, 66) – zob. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 1505 (III.7).

²⁷⁸ Mounce zauważa, że jest to realizacja zapowiedzi z początku Ewangelii (Mt 1, 23), wyrażonej w imieniu mającego się narodzić Dziecięcia (Emmanuel – Bóg z nami), które potem jako pasterz pójdzie na czele swego stada (zob. Mounce,

Galota jest to nawiązanie do przymierza synajskiego, które ze strony Boga wyraża się w zapewnieniu o nieustannym, absolutnym byciu, w odpowiedzi na pytanie o imię: „Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «Jestem, który Jestem [LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν]»” (Wj 3, 14).

Powołanie Dwunastu miało jasno określoną celowość: posłanie. Jest ono wzorowane na posłaniu Jezusa: „[...] kto Mnie przyjmuje, nie przyjmuje Mnie, lecz Tego, który Mnie posłał” (Mk 9, 37). Jeszcze wyraźniej widać to w relacji Jana: „*Jak Ojciec* (καθὼς [...] ὁ πατήρ) Mnie posłał, *tak i Ja* (καὶ γὼ)²⁷⁹ was posyłam” (J 20, 21)²⁸⁰. Takie porównanie występuje jeszcze w dwóch innych miejscach (J 15, 9; J 17, 18). Michaels tak je wyjaśnia: pokarmem Jezusa jest posłuszeństwo Ojcu i wypełnienie Jego zadań. Analogicznie pokarmem dla uczniów ma być posłuszeństwo woli Jezusa i wypełnienie zleconej im misji. Istotą zaś tej misji jest najpierw przekazywanie wiary w Jezusa (J 6, 28n), a następnie odpuszczanie grzechów (J 20, 22n). Zatem *jak* Jezus był posłuszny Ojcu i wypełnił Jego dzieło przez oddanie życia (por. J 17, 4; 19, 30), *tak* uczniowie mają być Jemu posłuszni i iść za Nim aż po śmierć²⁸¹. To oznacza, jak zauważa Galot, że również apostołowie

Matthew..., s. 11 i 242). Podobnie argumentuje Paciorek, podkreślając czas teraźniejszy wyrażenia, który akcentuje trwałość obecności: nawet wówczas, kiedy uczniowie opuszczają Pana (Mt 26, 56b), On ich nie opuszcza, lecz gromadzi na powrót i przekazuje im swoje posłannictwo (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 722).

²⁷⁹ καὶ γὼ (καί + ἐγὼ) w tym kontekście oznacza „także Ja”, „Ja także” (zob. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2493).

²⁸⁰ Michaels uważa, że nie można mieć pewności, do jakiego czasu odnoszą się te słowa. Podobieństwo do J 17, 18 wielu biblistów interpretuje jako zapowiedź posłania dokonanego po zmartwychwstaniu. Zdaniem Michaelsa gramatyczna forma wypowiedzi (w pierwszej osobie) Jezusa wskazuje na to, że misja uczniów rozpoczęła się w trakcie (*within*) posługi Jezusa (gdy był z nimi, J 17, 12). Ostatecznie, konkluduje Michaels, nie ma znaczenia, czy posłanie dokonało się w czasie publicznej działalności, czy po zmartwychwstaniu, ponieważ jest to ta sama misja. Wzmianka o posłaniu w czasie modlitwy arcykapłańskiej oznacza, że zostali oni do niej przygotowani przez konsekrację (*consecrating*) ze strony Jezusa (zob. Michaels, *John...*, s. 302). To spostrzeżenie pozwala zrozumieć „strukturę” (przebieg) święceń Dwunastu (!).

²⁸¹ Zob. Michaels, *John...*, s. 116.

(właśnie jako *posłani*) mają wypełniać te zadania, które wypełnia Jezus: naucza i wypędza złe duchy. Stąd wynika także związek między posłaniem i władzą: moc wyrzucania złych duchów potwierdza bezpośrednią skuteczność posłania²⁸².

Posyłając Dwunastu, Jezus powierza im tajemnice królestwa Bożego: „Wam dano (δέδοται) poznać tajemnice królestwa niebieskiego...” (Mt 13, 11; por. Łk 8, 10). Tu nie chodzi tylko o znajomość tego, co dla innych zakryte, ale o włączenie w Boży plan królestwa. Projekt tego królestwa zostaje przekazany w ich ręce, zostaje im powierzony plan zbawienia. Paciorek zwraca uwagę na kilka elementów w cytowanym stwierdzeniu. Najpierw „dano” (w stronie biernej) wskazuje na tzw. *passivum theologicum*, czyli na Boga dającego zrozumienie tym, którym chce. Następnie ten czasownik (w *perfectum*) wskazuje na dokonanie się już przekazu poprzez nauczanie Jezusa i przez poznanie Go dane uczniom. Z kolei wyrażenie „tajemnice królestwa” (w liczbie mnogiej), występujące już apokaliptyce żydowskiej na określenie Bożych decyzji na końcu świata, ma podwójne znaczenie: najpierw są nimi dzieła Jezusa Chrystusa i On sam (w którego trzeba uwierzyć), a następnie mogą je poznać tylko Jego uczniowie. „Tajemnice królestwa” obejmują więc nie tylko eschatologię, lecz także etykę (moralność), wyrażającą się w pełnieniu woli Bożej. Na przykład przypowieści o perle, o niemiłosiernym słudze, o robotnikach w winnicy wskazują na sposób postępowania człowieka. Moralność określa bowiem, jakie postępowanie zapewni osiągnięcie rzeczywistości eschatologicznej²⁸³. Z kolei Mounce uważa, że „tajemnice królestwa” wykraczają daleko poza rozumienie jego natury i obejmują ten fundamentalny fakt, że w Jezusie Boże władanie staje się historyczną rzeczywistością²⁸⁴.

W związku z ustanowieniem („stworzeniem”) Dwunastu, które stanowi początek nowego Izraela, rodzi się pytanie o relację między

²⁸² Zob. Galot, *Teologia...*, s. 69.

²⁸³ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.1, s. 529n.

²⁸⁴ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 127.

nimi i Kościołem. Niektórzy teologowie opisują ją jako reprezentację. W opinii Galota to jednak za mało – Jezus mówi bowiem o istotowym podobieństwie: „Zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszłicie za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Mt 19, 28). Mounce uważa, że sąđenje należy tu rozumieć jako rządzenie, bo sędziowie w starożytnym Izraelu byli także rządcami. Symbolika dwunastu pokoleń wskazuje na cały Kościół jako nowy Izrael (por. Jk 1, 1). Jednak przynależność do niego (na ziemi) nie gwarantuje otrzymania obietnicy, co widać na przykładzie Judasza²⁸⁵. Paciorek natomiast podkreśla, że „sądzić” (κρίνω) wskazuje na sąd karzący, dokonywany przez sprawiedliwych (por. Mdr 3, 8). W stosunku do apokalipsy żydowskiej jest tu nowość polegająca na tym, że Dwunastu, reprezentujących prawdziwego Izraela, będzie sądzić (niewierny) lud Izraela. Ich udział we władzy sądowniczej Syna Człowieczego jest równocześnie udziałem w Jego władzy rządzenia. Paciorek polemizuje z tymi, którzy κρίνω oddają przez „panować”, albowiem jego zdaniem nigdzie w Biblii ten czasownik nie jest używany w takim znaczeniu. Jednak sąđenje oznacza władzę (władza sądownicza), a władza – prawo do osądzania, czyli chodzi tu o różne aspekty jednej rzeczywistości, w tym wypadku eschatologicznej. Wiara w Jezusa prowadzi więc do udziału w przyszłej chwale Syna Człowieczego²⁸⁶.

Jeszcze wyraźniej o władzy przekazanej Dwunastu, jak słusznie uważa Galot, mówi ewangelista Łukasz: „Wyście wytrwali przy Mnie w moich przeciwnościach. Dlatego i Ja przekazuję wam (διατίθημαι) królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec: abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole oraz żebyście zasiadali na tronach, sądząc dwanaście pokoleń Izraela” (Łk 22, 28–30). Zdaniem Galota czasownik „przekazać” (dosł. „urządzić”, „przygotować” – διατίθημαι) wskazuje na przekazanie Dwunastu pełni najwyższej władzy (*la*

²⁸⁵ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 185.

²⁸⁶ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 276n.

totalità del potere), takiej pełni, jaką sam Jezus otrzymał od Ojca. Następnie wskazuje także na przymierze, które On ustanawia poprzez wcielenie i poprzez Eucharystię. Nawiązanie do przeciwności z kolei podkreśla zaangażowanie w ofiarę, a wzmianka o stole świadczy o władzy sprawowania Eucharystii²⁸⁷.

Ogólne określenie „pełnia najwyższej władzy” rodzi pytanie o jej zakres, czyli na czym ona polega i czego dotyczy. Odpowiedź znajdujemy w Mateuszowej formule rozesłania: „Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata»” (Mt 28, 18–20). W komentarzu do niej Galot stwierdza, że apostołowie uczestniczą w suwerennej władzy Chrystusa. Obejmuje ona kierowanie wspólnotą, głoszenie Ewangelii i sprawowanie Eucharystii²⁸⁸. Mounce ponadto zwraca uwagę na absolutny charakter wspomnianej suwerenności, wyrażony w szczególnie uroczysty sposób. Widać tu nawiązanie do wizji Daniela (Dn 7, 13–14; por. Flp 2, 6–11). „Wszelka władza” (ἐξουσία) oznacza tu absolutną władzę i jurysdykcję bez żadnych ograniczeń. Nic więc nie pozostaje poza zasięgiem władzy Zmartwychwstałego. Mocą takiej właśnie władzy uczniowie zostają posłani, aby nauczać (dosłownie „czynić uczniami” – μαθητεύω) wszystkie narody²⁸⁹. W kwestii władzy Paciorek dodaje, że „wszelka” oznacza władzę nieograniczoną intensywnie i ekstensywnie, czyli co do mocy i co do zakresu. Moc tej władzy wyraża się w sile przekonania w nauczaniu (Mt 7, 29), w uzdrawianiu (Mt 9, 6), w odpuszczaniu grzechów (Mt 9, 6). Źródłem jej mocy jest sam Bóg (Mt 11, 27). Zakres tej władzy obejmuje „niebo i ziemię”, czyli cały wszechświat, i jest podstawą nakazu misyjnego. Nakaz dotyczy „wszystkich narodów”

²⁸⁷ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 69n.

²⁸⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 72.

²⁸⁹ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 267n.

(πάντα τὰ ἔθνη). Paciorek zauważa, że znosi on wcześniejsze ograniczenie (do Izraela, Mt 10, 5) i może być rozumiany jako „wszystkie narody wraz z Izraelem” albo „wszystkie narody z wyjątkiem Izraela”. Jego zdaniem Mateusz używa tego wyrażenia w obu znaczeniach. Fakt działania Jezusa głównie w Izraelu, a jedynie okazjonalnie pośród pogan (Mt 8, 5–13. 28–34; 15, 21–28), pozwala mu stwierdzić, że „uczniowie natomiast mają prowadzić działalność wśród wszystkich narodów”²⁹⁰. Przedmiotem tej działalności jest nauczanie wszystkiego, co On im nakazał. Paciorek zwraca też uwagę, że nie chodzi tu o jakiś jeden tylko nakaz albo o Kazanie na górze, ale o całe nauczanie wyrażone np. w przypowieściach, błogosławieństwach czy proctwach, a nawet w samym życiu Jezusa. „Czynienie uczniami” (od μαθητέω) oznacza zatem „budowanie Kościoła, włączanie człowieka pozyskanego dla Ewangelii w życie sakramentalne”²⁹¹.

Przytoczony wyżej Mateuszowy przekaz o władzy danej uczniom jest uzupełniony przez pozostałych ewangelistów. Galot podkreśla, że w przekazie Łukasowym głoszenie Ewangelii zostało połączone z udzielaniem chrztu św. i z odpuszczaniem grzechów: „w imię Jego [Mesjasza] głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy” (Łk 24, 47), a w przekazie Markowym – także z wyrzucaniem demonów (Mk 3, 1). Natomiast w przekazie Janowym władza odpuszczania grzechów jest ostatecznie dana apostołom przez Chrystusa zmartwychwstałego wraz z mocą Ducha Świętego. Ewangelizacja jest więc warunkiem odpuszczania grzechów, które dokonuje się mocą Ducha Świętego: „chnął (ἐνεφύσησεν) na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego (λάβετε πνεῦμα ἅγιον)! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20, 22–23)²⁹². Michaels zauważa, że użyty tu grecki czasownik ἐμφυσάω występuje również w greckim tłumaczeniu Rdz 2, 7, gdzie jest mowa o tym,

²⁹⁰ Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 720–721, cytat s. 721.

²⁹¹ Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 721–722, cytat s. 722.

²⁹² Zob. Galot, *Teologia...*, s. 72.

że „Pan Bóg [...] tchnął w jego [człowieka – J. S.] nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą”. Fakt ten podkreśla prawdę, że to „Duch daje życie” (J 6, 63). Choć w mowie pożegnalnej Duch Święty objawiony zostaje jako osoba (Pocieszyciel [Paraklet], J 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7), to w tym miejscu jednak jako moc Boża (w tekście greckim brak rodzajnika), dzięki której apostołowie będą w stanie wypełnić swą misję. Dziełem Jezusa kontynuowanym przez Ducha Świętego jest dzieło przebaczenia ludzkich grzechów oraz przekazywania życia, a także nieprzebaczenia oraz potępienia (por. J 5, 19–29). Ten sam Jezus, który powiedział: „Syn twój będzie żył” (J 4, 50. 53), powiedział również: „grzech wasz trwa” (J 9, 41). Z tego względu misja uczniów realizowana w mocy Ducha Świętego nie może się różnić od Jego misji²⁹³. Mędała podziela przedstawiony pogląd i dodaje, że przekazana uczniom władza odpuszczania grzechów jest nieograniczona. Oznacza to, że stają się sędziami bezstronnymi dzięki Duchowi Świętemu, który wspiera ich przez to, że przekonuje „świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie” (J 16, 8). Zwraca on ponadto uwagę na *passivum theologicum* („są odpuszczone”, „są im zatrzymane”), które wskazuje, że ostatecznie to sam Bóg przebacza, dając ludziom nowe życie w Duchu Świętym²⁹⁴.

Z powyższych zestawień biblijnych wynika, że Jezus chciał przekazać uczniom pełnię swej władzy, która obejmowała kierowanie Kościołem, ewangelizację, udzielanie chrztu św., sprawowanie Eucharystii i odpuszczenie grzechów. Słusznie więc konkluduje Galot, stwierdzając, że Jezus przekazał Dwunastu swoje kapłaństwo, które obejmowało obowiązki kierownicze, głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów (czyli kultu)²⁹⁵.

²⁹³ Zob. Michaels, *John...*, s. 346.

²⁹⁴ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 307n.

²⁹⁵ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 72.

3.1.2. Struktura kolegium Dwunastu

Fakt powołania Dwunastu i przekazania im uczestnictwa kapłaństwie w sposób naturalny rodzi pytanie o sposób wykonywania go, czyli innymi słowy o to, czy każdy indywidualnie miał je realizować według własnego upodobania, czy też w jedności z całym kolegium. A jeśli w jedności, to w takim razie rodzi się kolejne pytanie o ewentualne przywództwo w takiej wspólnotcie. Opisy powołania i ustanowienia Dwunastu wskazują jednoznacznie na to, że wolą Jezusa było nadanie jej odpowiedniej struktury, a mianowicie struktury hierarchicznej.

3.1.2.1. PRYMAT PIOTRA

Struktura hierarchiczna kolegium apostołskiego wyraża się w postawieniu Piotra na jego czele i przekazaniu mu najwyższej władzy pasterskiej²⁹⁶. Widać to w tych tekstach ewangelicznych, które stanowią odpowiedź na pytanie Jezusa o Jego tożsamość w opinii ludzi. Gdy On zapytał: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15), w imieniu pozostałych Piotr wyznał: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16; por. Mk 8, 29; Łk 9, 20). Mounce podkreśla, że pytanie postawione uczniom miało fundamentalne znaczenie. Jednoznaczna odpowiedź Piotra dowodzi jego przekonania, że Jezus jest Mesjaszem (ὁ Χριστὸς²⁹⁷), czyli tym, który przychodzi spełnić nadzieje i marzenia Izraela, oraz że jest Synem Boga żywego (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος), czyli kimś w wyjątkowo ścisłej relacji z Bogiem. Druga część tego wyznania Piotrowego musi być rozumiana z perspektywy hebrajskiej, a nie greckiej, ponieważ w świecie helleńskim idea boskiego synostwa była powszechna (w odniesieniu do królów

²⁹⁶ Bardziej szczegółowe opracowanie zagadnienia władzy przekazanej Piotrowi zob. J. Galot, *Il potere conferito a Pietro*, „La Civiltà Cattolica” 132 (1981), s. 15–29 (z 4.07.1981).

²⁹⁷ Użycie tego rzeczownika z rodzajnikiem wskazuje na konkretną i centralną postać oczekiwaną w Starym Testamencie (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 160). Por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 5395 (I.1.).

i cesarzy). Gdy więc Jezus z Nazaretu zaakceptował takie określenie swej tożsamości, dał wyraz swej świadomości, że trwa w jedynej i głębokiej relacji ze swoim Ojcem w niebie²⁹⁸. W kwestii reprezentatywności Piotrowej odpowiedzi Paciorek zauważa, że choć zabrał on głos jako przedstawiciel uczniów, to jednak wyraził swoje własne przekonanie, łącząc dwa wspomniane tytuły chrystologiczne: Mesjasz i Syn Boga żywego²⁹⁹.

Obietnica najwyższej władzy, jak zauważa Galot, w wersji Mateuszowej zawiera dwa ważne elementy – nowe imię i klucze królestwa niebieskiego: „Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr, czyli Skała (πέτρα), i na tej Skale zbuduję Kościół mój (ἐκκλησία), a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze (κλεις) królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” Mt 16, 18n). Klucze wskazują na władzę wiązania i rozwiązywania. Z kolei nowe imię, w przekonaniu Galota, wskazuje na osobę Piotra jako podmiot otrzymanej władzy. Zatem nie chodzi tu tylko samą wiarę Piotra (ani jej treść, jak sugerują niektórzy egzegeci), lecz o jego osobę: właśnie on jako osoba jest fundamentem Kościoła. Bycie skałą oznacza bycie naturalnym fundamentem, na którym zakłada się sztuczny fundament (por. Łk 6, 48). Piotrowe bycie skałą upodabnia go do samego Chrystusa, który stał się kamieniem „kamieniem węgielnym” Kościoła (por. Mt 21, 42)³⁰⁰. Również Mounce w swoim komentarzu podejmuje kwestię tożsamości „skały” jako fundamentu Kościoła. Przyznaje, że dla Kościoła rzymskokatolickiego jest to podstawa papieżstwa i nauki o Kościele. Podziela przekonanie większości współczesnych egzegetów, według których sam Piotr jest tą skałą w tym

²⁹⁸ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 160n.

²⁹⁹ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 124.

³⁰⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 75n. Paciorek argumentuje: o tym, że chodzi tu Piotra, świadczy gra słów (kamień – skała) oraz struktura jego wypowiedzi, dotycząca (osoby) Jezusa. Dlatego jego zdaniem „objaśnienie, że skałą jest wyznanie wiary, nie zaś Piotr, motywowane było presupozycjami konfesyjnymi” (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 127).

sensie, że jako pierwszy w pełni zidentyfikował Jezusa jako Mesjasza. Na takim fundamencie zbudowany jest Kościół. Jako nowy Izrael jest on odpowiednikiem starotestamentalnego zgromadzenia wybranych (בְּרֵנִים *qāhāl*) i składa się z takich osób, jak Piotr, uznających Jezusa za Mesjasza³⁰¹. Paciorek dodaje, że należy odróżnić ἐκκλησία od συναγωγή (hebr. עֲדָה *‘ēdā*), ponieważ pierwsi chrześcijanie uważali siebie za kontynuację ludu Bożego zgromadzonego pod Synajem (por. 1 Kor 10, 1–5; Hbr 12, 18. 24), nazywanego w LXX właśnie ἐκκλησία (np. Pwt 4, 10; 9, 10)³⁰². Teolog ten zwraca uwagę także na „bramy piekielne” (por. Iz 38, 10) i rozważa różne ich interpretacje. Jego zdaniem „najbardziej właściwe jest rozumienie w ten sposób, że zorganizowane moce zła nie pokonają społeczności Kościoła, opartej na nauce Jezusa przekazywanej przez Piotra”³⁰³.

O zmianie imienia Szymona jako decyzji podjętej z rozmysłem dowiadujemy się od ewangelisty Marka: „Ustanowił więc Dwunastu: Szymona, któremu *nadał* (ἐπέθηκεν³⁰⁴) *imię* Piotr” (Mk 3, 16; aram. *Keypha* – Kajfasz). Nowe imię wskazuje na osobę Piotra. W komentarzu do tego miejsca Hurtado zauważa, że Marek, podobnie jak i inni ewangelici, przedstawia Piotra jako przywódcę albo rzecznika (*as the leader or spokesman*) Dwunastu³⁰⁵. Obaj przytoczeni egzegeci (Mounce i Hurtado) uznają więc pierwszeństwo Piotra w kolegium Dwunastu. W dyskusji o tożsamości „skały”, jak to już wyżej zostało wspomniane, Galot zajmuje stanowisko, według którego osoba Piotra, a nie tylko jego wiara, jest fundamentem Kościoła³⁰⁶. Natomiast klucze wskazują na najwyższą władzę. Jest to nawiązanie do prorocтва Izajasza („Położę klucz domu Dawidowego na jego ramieniu”,

³⁰¹ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 162.

³⁰² Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 127.

³⁰³ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 128.

³⁰⁴ Od ἐπιτίθημι – nałożyć coś na kogoś (np. rękę), nadać imię (por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2008).

³⁰⁵ Zob. Hurtado, *Mark...*, s. 59.

³⁰⁶ Mounce uważa, że nie da się oddzielić Piotra od jego wyznania i że przyjęcie takiego stanowiska pozwala lepiej odpowiedzieć na podnoszone trudności w kwestii „skały” (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 162).

Iz 22, 22)³⁰⁷. Skuteczność tej władzy jest zagwarantowana w sposób nadprzyrodzony (związane na ziemi, „będzie związane w niebie”)³⁰⁸. Ponadto Mounce przypomina, że taką władzę Piotr ma razem z innymi uczniami, bowiem według Mateusza (Mt 18, 18) oni (jako Kościół) również mogą skutecznie „wiązać” i „rozwiązywać” kwestie związane z grzechami (por. J 20, 23)³⁰⁹. Zdaniem Paciorka „wiązania” i „rozwiązywania” nie należy rozumieć w ten sposób, że Bóg zatwierdza decyzje Piotra podejmowane na ziemi, ale że „Piotr podejmuje rozstrzygnięcia zamierzone przez Boga”³¹⁰. Według św. Cypriana z Kartaginy Piotr jest gwarancją jedności: choć równy we wszystkim pozostałym apostołom, to jednak dzięki niemu ma być zapewniona jedność Kościoła³¹¹.

Tę jedność Piotr ma zachować poprzez umacnianie wiary uczniów. Łukasz przekazał nam informację, że Jezus modlił się o zachowanie wiary Piotra, choć zwątpieniom zostali poddani także inni: „Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci” (Łk 22, 31n). On ma ich „utwierdzać”,

³⁰⁷ Goldingay zauważa, że Iz 22, 20–24 podkreśla władzę i chwałę urzędu Eliakima dzięki zaangażowaniu Boga samego. Dzięki temu miasto Dawidowe będzie trwało (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 130).

³⁰⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 76.

³⁰⁹ Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 163.

³¹⁰ Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 130.

³¹¹ W dziele *Jedność Kościoła katolickiego (De catholicae Ecclesiae unitate, w: Sancti Thascii Caecillii Cypriani Opera omnia, Parisii 1844, kol. 495–520 [Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 4])* w rozdziale czwartym św. Cyprian pisze: „Pan [...] zbudował swój Kościół na jednym (*super unum aedificat Ecclesiam*) i chociaż po zmartwychwstaniu wszystkim apostołom dał równą władzę (*suam parem potestatem tribuat*) [...], to jednak, aby okazać jedność, ustanowił swym autorytetem początek jedności. Także inni byli tym, kim był Piotr, równymi w godności mocy, ale u początków była jedność, tak aby Kościół Chrystusowy mógł okazać się jako jeden” (cyt. za: A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 132; por. św. Cyprian, *Pisma. Traktaty*, tłum. J. Czuj, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny Redakcja Wydawnictwo 2015, s. 157–193 [Pisma Ojców Kościoła, 19]).

ponieważ jako pierwszy wyznał wiarę w ich imieniu: „Odpowiedział Szymon Piotr: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego»” (Mt 16, 16)³¹².

Galot zwraca uwagę, że wyznanie wiary Piotra ma miejsce w dniu Święta Pojednania. Piotr pełni więc funkcję arcykapłana, który w tym właśnie czasie w świątyni jerozolimskiej wyznawał wiarę w Boga (*Jahwe*). To oznacza, że od teraz Piotr jest najwyższym kapłanem, a nie ten (Kajfasz) w świątyni³¹³.

Zapowiedź trzykrotnego zaparcia się, która w Łukaszowym przekazie następuje bezpośrednio po wspomnianej modlitwie (Łk 22, 34), uświadamia mu, że wypełnienie powierzonego mu zadania umacniania we wierze nie zależy od jego własnej siły, ale jest darem nadprzyrodzonym. Dlatego Galot słusznie wskazuje kontekst eucharystyczny tej zapowiedzi. Zadanie umacniania we wierze jest wpisane w przekaz o tym, czego Jezus dokonał podczas ostatniej wieczerzy. W świetle zaś Janowego przekazu istnieje ścisły związek między Eucharystią a wiarą (por. J 6, 26. 51). Dla Dwunastu oznacza to, że w sprawowaniu swej władzy są zależni od Piotra. Dotyczy to równocześnie kierowania Kościołem w przyszłości³¹⁴.

To, co Ewangelia Mateuszowa zapowiada, u Jana jest przedstawione jako realizacja: „A gdy spożyli śniadanie, rzekł Jezus do Szymona Piotra: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?» Odpowiedział Mu: «Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś baranki moje!»” (J 21, 15nn). Michaels zwraca uwagę na imię, którym posłużył się Jezus, zwracając się do Szymona Piotra. „Szymon, syn Jana” – to jego imię, zanim spotkał Jezusa (por. J 1, 42). Użycie go zdaje się sugerować, że Szymon Piotr nie jest już uczniem albo jeszcze nim nie jest. Trzykrotne pytanie nawiązuje do zasady miłości sformułowanej wcześniej: „Jeżeli Mnie miłujecie, będziecie zachowywać moje przykazania” (J 14, 15). Zdaniem Michaela sem pytania nie jest mobilizowanie Piotra do współzawodnictwa

³¹² Zob. wyżej komentarz do tego miejsca s. 99n.

³¹³ Zob. Galot, *Il potere conferito...*, s. 16–18.

³¹⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 77n.

w miłości (por. Mk 14, 29), lecz oddzielenie go od innych i zweryfikowanie jego miłości. Jest ona bowiem warunkiem posłuszeństwa przykazaniu, które Szymon Piotr ma otrzymać („Paś baranki moje”)³¹⁵. Galot, podobnie jak Michaels, interpretuje fakt trzykrotnego pytania jako nawiązanie do jego trzykrotnego zaparcia się, które uświadomiło mu, że nie był w stanie o własnych siłach dać świadectwa większej miłości od innych. Z kolei polecenie „Paś!” wskazuje na posłanie³¹⁶, które zakłada władzę uniwersalną i które ma odwzorowywać postawę Dobrego Pasterza. Naśladowanie Go doprowadzi Piotra do męczeństwa (por. J 21, 18), co oznacza, że odtąd cała jego egzystencja jest zależna od Jezusa³¹⁷. Mędała ponadto skłania się do przekonania, że greckie τούτων („ci”), które może oznaczać: „innych uczniów”, „łowienie (ryb)” bądź „wszystko”, należy rozumieć jako „(ponad) wszystko”³¹⁸.

Łatwo zauważyć, że władza przekazana Piotrowi ma niezwykłą moc. Przekazanie jej jest wyrazem (ludzkiej) odwagi Jezusa i potwierdza autentyczność informacji na ten temat. Galot zastanawia się, czy władza absolutna Piotra nie niesie ze sobą ryzyka tyranii? W odpowiedzi przypomina, że Jezus wyposażył Dwunastu w środek zapobiegawczy: Piotr ma naśladować Syna Człowieczego, który służy (por. np. Mt 20, 26–28) i ma współpracować z innymi z grona Dwunastu. Jego władza wymaga współdziałania w duchu przyjaźni i braterstwa. Władza Piotra nie ujmuje niczego, co otrzymało Dwunastu, ma być sprawowana z poszanowaniem ich praw. Wolą Jezusa jest więc ściśle związek prymatu z kolegalnością³¹⁹.

³¹⁵ Zob. Michaels, *John...*, s. 359.

³¹⁶ Zob. Michaels (*John...*, 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).

³¹⁷ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 80n.

³¹⁸ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.2, s. 367.

³¹⁹ Por. Galot, *Teologia...*, s. 81n.

3.1.2.2. WSPÓŁPRACOWNICY DWUNASTU

Ewangelie poświadczają obecność wielu uczniów wokół Jezusa: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc spędził na modlitwie do Boga. Z nastaniem dnia przywołał *swoich uczniów* i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami” (Łk 6, 12–13). Określenie „uczniowie” nie oznacza zwykłych wierzących (jak to potem ma miejsce w *Dziejach Apostolskich*: Dz 15, 10), ale tych, którzy poszli za Jezusem, chcąc dzielić trudy Jego życia i dokładnie poznać Jego naukę. Galot zauważa, że wezwanie „Pójdź za Mną!” było skierowane nie tylko do Dwunastu, ale także do człowieka bogatego (Mk 10, 21 i par.)³²⁰.

Oprócz posłania Dwunastu ewangelista relacjonuje posłanie jeszcze innych uczniów: „Następnie wyznaczył Pan jeszcze innych siedemdziesięciu dwóch i wysłał ich po dwóch przed sobą do każdego miasta i miejscowości, dokąd sam przyjść zamierzał” (Łk 10, 1). Porównanie obu posłań nie wskazuje na jakieś różnice między nimi. Oba mają ten sam cel: głoszenie Ewangelii i wyrzucanie złych duchów. Galot podkreśla, że Dwunastu otrzymuje najwyższą władzę, ale z woli Jezusa otrzymuje również współpracowników w realizacji ich posłania³²¹.

W związku z tym, że Jezus nie mówi nigdzie o następcach, powstaje pytanie, czy ci, którzy otrzymali władzę kapłańską, mają mieć następców? Niektórzy uważali, że Dwunastu zostało ustanowionych tylko na czas ziemskiej aktywności Chrystusa, ponieważ koniec świata miał nastąpić rychło. Jednak zapowiedź końca świata wydaje się być związana z głoszeniem Ewangelii na całym świecie: „Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom” (Mt 24, 14). Głoszenie „po całej ziemi”, zdaniem Galota, sugeruje długi okres czasu i nie było możliwe do zrealizowania przez samych Dwunastu. Podobnie, choć nie wprost,

³²⁰ Por. Galot, *Teologia...*, s. 82n. Tego zdania jest również Hurtado (*Mark...*, s. 165).

³²¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 84.

wyraża się Mounce w komentarzu do tego miejsca, stwierdzając że dopiero wówczas, gdy Kościół dopełni dzieła ewangelizacji na całym świecie, paruzja nie będzie już dłużej opóźniana³²². Natomiast Paciorek podziela opinie, według których koniec świata mógł nastąpić już w pierwszym wieku chrześcijaństwa, bowiem od początku chrześcijaństwo byli prześladowani i uciskani, co było zapowiedziane jako znak zbliżającego się końca. W jego opinii głoszenie Ewangelii na całym świecie nie jest warunkiem paruzji, bowiem nie jest on rozumiany dosłownie, ale raczej jako przejaw Bożej cierpliwości (por. 2 P 3, 9). Paciorek argumentuje ponadto, odwołując się do przykładu samego Pawła: zanim w ogóle podjął zamiar ewangelizowania Hiszpanii (por. Rz 15, 24, 28), w kontekście nauki o usprawiedliwieniu z wiary (Rz 10, 18) przywołał słowa psalmisty: „Po całej ziemi rozszedł się ich głos...” (Ps 19, 4)³²³. Ponadto trzeba zauważyć i to, że gdyby uczniowie (szczególnie sam Piotr) oczekiwali rychłej paruzji, to nie widzieliby potrzeby (δεῖ) uzupełniania grona apostołskiego o człowieka, który byłby w stanie wraz z jedenastoma być świadkiem zmartwychwstania Pańskiego (Dz 1, 21n).

Natomiast to, że Jezus nie zostawił konkretnych wskazań dotyczących ustanawiania następców, nie powinno dziwić. Galot wyjaśnia, że On określił zasady, a nie konkretne „statuty” zakładanej przez siebie wspólnoty. O Jego woli kontynuacji rozpoczętego przez siebie dzieła świadczy przekazanie Dwunastu pełni władzy oraz posłanie im Ducha Świętego, który działa odpowiednio do wskazań danych przez Jezusa, gdy nauczał publicznie, a więc do wskazań historycznych. Galot nie wyobraża sobie sytuacji, w której Duch Święty miałby interweniować w sposób charyzmatyczny w celu ustanowienia kapłaństwa. On działa odpowiednio do historycznego ustanowienia

³²² Zob. Mounce, *Matthew...*, s. 223.

³²³ Zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 452.

go przez Jezusa, On daje moc (władzę) kapłańską tylko za pośrednictwem przekazu historycznego, który miał swój początek we wspólnocie Dwunastu³²⁴.

3.1.3. Pawłowa nauka o kapłaństwie

Paweł z Tarsu, choć do grona Dwunastu nie należał, pomimo tego *σάμ* nazywa siebie „apostołem” (*ἀπόστολος*) z powołania (Rz 1, 1). Świadczy to o jego mocnym przekonaniu odnośnie do swojej misji ewangelizacyjnej. To jednak nie daje podstaw do twierdzenia, że miał świadomość bycia kapłanem. Dlatego, zdaniem Galota, należy rozważyć, w jakim stopniu jego misja zbiega się z kapłaństwem ustanowionym przez Chrystusa³²⁵.

Pawłowy sposób pojmowania swego posłannictwa daleko odbiega od tego, w czym wyrażała się aktywność kapłanów żydowskich. Nawet jego zaangażowanie w prześladowania nie ma charakteru kapłańskiego. Po nawróceniu porzucił instytucjonalny wymiar wyznawanej religii i wyraźnie oddalił się od kapłaństwa lewickiego. Galot zauważa, że w opowiadaniu o swoim nawróceniu Paweł nawiązuje do Izajaszowej idei posłania do pogan (Iz 42, 7³²⁶): „Ale podnieś się i stań na nogi, bo ukazałem się tobie po to, aby ustanowić cię sługą i świadkiem tego, co zobaczyłeś, i tego, co ci objawię. Obronię cię przed ludem i przed poganami, do których cię posyłam, abys otworzył im oczy i odwrócił od ciemności do światła, od władzy szatana do Boga. Aby przez wiarę we Mnie otrzymali odpuszczenie grzechów i dziedzictwo ze świętymi” (Dz 26, 16–18)³²⁷. Swoje posłannic-

³²⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 85n.

³²⁵ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 89.

³²⁶ Goldingay zastanawia się, do kogo Bóg się zwraca przez „ty”. Jego zdaniem chodzi tu o Jakuba-Izraela, dla którego Bóg ma plany wykraczające daleko poza uzdrowienie jego wzroku i słuchu (por. Iz 42, 18 – 43, 21), a mianowicie nowe wyjście (Iz 43, 19; por. Wj 14, 23–30) i głoszenie chwały Boga (Iz 43, 21) (zob. Goldingay, *Isaiah...*, s. 241).

³²⁷ Biblia Tysiąclecia traktuje wersety 17 i 18 (Dz 26, 17n) jako cytaty z Jr 1, 5–8 i z Iz 42, 7. 16.

two wypełnia on przez głoszenie Ewangelii, ale powstrzymuje się od aktywności rytualnej polegającej na udzielaniu chrztu: „Dziękuję Bogu, że prócz Kryspusa i Gajusa nikogo z was nie ochrzciłem” (1 Kor 1, 14).

Dla Pawła najważniejsza jest ewangelizacja. Równocześnie jednak ma wielki szacunek do chrztu i podkreśla jego doniosłość: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć?” (Rz 6, 3). Dlatego, jak zauważa Galot, Paweł unika udzielania tego sakramentu³²⁸. W swoim komentarzu do „chrztu zanurzającego” Edwards słusznie zauważa, że ta Pawłowa wzmianka nawiązuje do sakramentów, a w konsekwencji do Kościoła. Dla apostoła bowiem nie ma wiary bez jej publicznego wyznania w Kościele poprzez sakramenty. Jest to przekonanie, które on odziedziczył, o czym świadczy pytanie: „Czyż nie wiadomo wam...?” Chrzest jest znakiem uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, jest aktem, w którym Bóg przekazuje człowiekowi owoce tej śmierci i zmartwychwstania. Nie ulega więc wątpliwości, że chrzest ma dla Pawła fundamentalne znaczenie eklezjotwórcze³²⁹.

Choć Paweł z rezerwą odnosi się do kapłaństwa czysto kultycznego, to jednak swoje apostołstwo opisuje przy użyciu terminologii kultycznej. Rzymianom wyjaśnia, że jego głoszenie Ewangelii jest wyrazem kultu duchowego: „Bóg bowiem, któremu służę w głębi mego ducha, głosząc Ewangelię Jego Syna, jest mi świadkiem, jak nieustannie was wspominam...” (Rz 1, 9)³³⁰. Jest to jednak kult niezwiązany z żadnym rytmem, lecz wyrażający cześć duchową, co stanowi samą istotę kultu.

³²⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 89n.

³²⁹ Zob. Edwards, *Romans...*, s. 159n. Zdaniem Edwardsa potwierdzeniem słuszności takiego stanowiska jest historia opowiedziana przez św. Augustyna w jego *Wyznaniach* o Wiktorynie, który odkładał przyjęcie chrztu św., uważając, że jego prywatna wiara, a nie jej publiczne wyznanie, czyni go chrześcijaninem (zob. Augustyn, *Wyznania*, Kraków: Znak 2003, s. 196–199).

³³⁰ Jest to pierwszy z dwóch autobiograficznych fragmentów w Liście do Rzymian, gdzie św. Paweł daje wyraz bycia apostołem pogan (zob. Edwards, *Romans...*, s. 343).

W zakończeniu Listu do Rzymian powraca do tej idei: „Dzięki nie jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Niektóre tłumaczenia używają tu wprost terminologii kapłańskiej: „sprawujący świętą czynność (ἱεραποστολήν)³³¹ głoszenia Ewangelii Bożej” bywa tłumaczone przez „jako kapłan posługujący Ewangelii Boga” (*ministering as a priest the gospel of God*)³³². W związku z tym istnieją dwie interpretacje tego tekstu: wedle pierwszej terminologia kapłańska jest metaforą, wedle drugiej – wyraża świadomość posiadania autentycznego kapłaństwa realizowanego przez ewangelizację³³³. Edwards opowiada się za drugą. W jego przekonaniu jest to terminologia używana w świątyni jerozolimskiej (w tekście skierowanym do Rzymian!), która świadczy o Pawłowej świadomości wypełniania kapłańskiej posługi głoszenia Ewangelii³³⁴.

Potwierdzeniem drugiej interpretacji, zdaniem Galota, jest tekst z Listu do Filipian: „A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary, cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi...” (Flp 2, 17). „Wylanie krwi” jest czynnością ofiarniczą, kapłańską w sensie ścisłym.

Pawłowe rozumienie kapłaństwa jest duchowe („służę w głębi mego ducha”, Rz 1, 9), co podkreśla nowość kapłaństwa Chrystusowego. Apostoł Narodów głosi Słowo Boże z wielkim zapałem, co należało także do obowiązków kapłanów żydowskich: „Tak słowa Twego strzegli, przymierze Twoje zachowali. Niech nakazów Tych uczą Jakuba, a Prawa Twego – Izraela, przed Tobą palą kadzidło, na Twoim ołtarzu – całopalenia” (Pwt 33, 9–10).

W różnych tekstach Pawłowych dotyczących jego posługi apostołskiej są jednak wzmianki świadczące o jego kapłańskiej świadomości.

³³¹ ἱεραποστολήν (sprawować świętą czynność) jest *hapax legomenon* Nowego Testamentu (por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2408).

³³² *New American Standard Bible*, La Habra: Lockman Foundation 1995.

³³³ Por. Galot, *Teologia...*, s. 92.

³³⁴ Zob. Edwards, *Romans...*, s. 345.

Należy do nich wzmianka o posłudze Przymierzu: „On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3, 6).

Zdaniem Galota należy tu podkreślić dwa podstawowe aspekty posługi Nowemu Przymierzu: funkcję objawiającą i funkcję uświęcającą³³⁵. Prawdziwe „oblicze” Boga objawiło się w Chrystusie. „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Funkcja uświęcająca natomiast realizuje się przez „posługę jednania”: „Wszystko zaś to pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa i zlecił nam posługę jednania” (2 Kor 5, 18). Tu widać także dystans między Starym i Nowym Testamentem³³⁶.

Przez wyrażenie „posługa jednania” Paweł podkreśla również hojność przebaczącej miłości Boga, czemu daje wyraz w słowach: „Jeżeli bowiem posługiwanie potępieniu jest chwałą, to o ileż bardziej będzie obfitować w chwałę posługiwanie sprawiedliwości” (2 Kor 3, 9). Pesymistycznej wizji „posługiwanie potępieniu” przeciwstawia optymizm „posługiwanie sprawiedliwości”. Galot zwraca tu uwagę na fakt, że apostoł nie akcentuje już ciężaru popełnionych grzechów, ale właśnie hojność Bożej miłości³³⁷.

Paweł jako sługa Nowego Przymierza wypowiada się także na temat Eucharystii. W przekazie o Jej ustanowieniu mocniej niż inni podkreśla polecenie jej sprawowania („To czyńcie...”): „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was wydane. Czyńcie to na moją pamiątkę». Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Ten kielich

³³⁵ „Urząd uświęcania” Joseph Ratzinger nazywa „posługą kapłańską w ścisłym znaczeniu” (zob. J. Ratzinger Benedykt XVI, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość. Teksty wybrane. Kapłaństwo*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Fundacja Rozwoju KUL 2016, s. 56).

³³⁶ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 94n.

³³⁷ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 95.

jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę». Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 24–26). „Posługa jednania” poprzez głoszenie Ewangelii nabiera charakteru kultycznego, który ma doniosłe znaczenie dla Nowego Przymierza. Jednak w opinii Galota odnawianie przymierza poprzez sprawowanie ofiary eucharystycznej znacznie mocniej podkreśla kapłański charakter posługi³³⁸.

Broniąc się przed różnymi zarzutami, także tymi, które przeciwstawiały go innym głosicielom, Paweł podkreśla: „Niech więc uważają nas ludzie za sługi (ὑπηρέτας) Chrystusa i za szafarzy (οἰκονόμους) tajemnic Bożych! A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny” (1 Kor 4, 1n)³³⁹. Zdaniem Galota Paweł przedstawia się tu jako działający w imieniu Chrystusa, a nie jak człowiek szukający własnej chwały, bo to oznaczałoby zaprzeczenie wierności Chrystusowi³⁴⁰. Rosik ponadto zwraca uwagę na przymiot „wierny” (πιστός) jako właściwy dla szafarza. Wzorem wierności dla Pawła jest Abraham jako „ojciec wiary”. Konkretnie dla apostoła bycie „wiernym” oznacza takie postępowanie, które poświadcza prawdę: „Jezus jest Panem” (Rz 10, 9)³⁴¹.

Świadomość bycia szafarzem, jak zauważa Galot, jest mocna u Pawła, wskazuje bowiem na dysponowanie Bożymi tajemnicami³⁴². To odpowiada zamierzeniom Jezusa wyrażonym w ewangeliach: „On im odpowiedział: «Wam dano poznać tajemnice królestwa

³³⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 95n.

³³⁹ Rosik zauważa, że ὑπηρέτης oznacza osobę wolną przyjętą przez kogoś do pomocy, zaś οἰκονόμος – osobę odpowiedzialną za prowadzenie domu albo własności (zob. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 188n).

³⁴⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 96.

³⁴¹ Zob. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 189.

³⁴² Rosik wyjaśnia, że wyrażenie „tajemnice Boże” (w liczbie mnogiej) wskazuje cały Boży plan zbawienia. Zakres działania szafarzy obejmuje właśnie cały plan zbawienia (zob. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 189).

niebieskiego, im zaś nie dano” (Mt 13, 11)³⁴³ oraz: „On rzekł: «Wam dano poznać tajemnice królestwa Bożego, innym zaś w przypowieściach, aby patrząc, nie widzieli i słuchając, nie rozumieli” (Łk 8, 10), a także: „On im odrzekł: «Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach...” (Mk 4, 11)³⁴⁴. W komentarzu do tego miejsca (Mk 4, 11) Hurtado zwraca uwagę na dwie kwestie: pojęcie tajemnicy (*secret*) i pojęcie tych, co „poza wami”. W kwestii tajemnicy podkreśla, że „danie tajemnicy” nie oznacza przekazania pewnej liczby informacji, lecz włączenie w tajemnicze działania królestwa Bożego. Jego zdaniem królestwo Boże jest tajemnicą nie dlatego, że brak danych na jego temat, ale dlatego, że właściwe rozumienie tych danych i dzieł podejmowanych na jego rzecz nie jest przyjmowane przez wielu³⁴⁵. W odniesieniu do drugiej kwestii autor komentarza zauważa, że rozróżnienie na tych, którym dana jest tajemnica, i na tych, którym nie jest dana, współczesnemu czytelnikowi może wydawać się obraźliwe ze względu na faworyzowanie niektórych. W odpowiedzi wyjaśnia, że po pierwsze jest to nawiązanie do starotestamentalnej zapowiedzi, według której przez wybraną „Resztę” Bóg dokona zbawienia i odnowienia Izraela (por. Rz 11, 3–5), a po drugie jest to nawiązanie do Księgi Izajasza (Iz 6, 9–10), gdzie Bóg poleca prorokowi głosić Jego przestrogi pomimo tego, że nie będą słuchane³⁴⁶. Słusznie więc zauważa Galot, że ten, komu powierzono odpowiedzialność za królestwo i jego tajemnice, może być nazywany szafarzem.

³⁴³ Mounce zastanawia się, jaki był sens przedstawiania Królestwa Bożego w przypowieściach, skoro nie były one rozumiane. W odpowiedzi wyjaśnia, że ci, którzy przez wiarę uznali Jezusa Mesjasza, byli w stanie znacznie więcej pojąć niż wszyscy inni (zob. Mounce, *Matthew...*, s. 126n). Komentarz Paciorka zob. s. 94.

³⁴⁴ Por. Galot, *Teologia...*, s. 97.

³⁴⁵ Zob. Hurtado, *Mark...*, s. 72n. „The kingdom of God is a secret, not because nothing is said about it, but because the real significance of what is said and done in the name of the kingdom is not perceived by many” (s. 73).

³⁴⁶ Zob. Hurtado, *Mark...*, s. 73.

Następnie, nazywając się „sługą Chrystusa”, Paweł pragnie zachować pokorę i naśladować Go jako Sługę (por. Mk 10, 45; Mt 20, 28³⁴⁷). Dlatego nie chce żadnej rywalizacji: „Mówiąc to, miałem na myśli, bracia, mnie samego i Apollosa, ze względu na was, abyście mogli zrozumieć, że nie wolno wykraczać ponad to, co zostało napisane, i niech nikt w swej pysze nie wynosi się nad drugiego” (1 Kor 4, 6). Jak widać, pragnie on swoich uczniów nauczyć pokornej służby, ale równocześnie nie rezygnuje ze swojego autorytetu³⁴⁸.

Doświadczenie apostoelskie dało Pawłowi poznać skuteczność i owocność jego kapłańskiej aktywności. Była to aktywność budowniczego, jak sam wyznaje: „My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga, wy zaś jesteście uprawną rolą Bożą i Bożą budowlą. Według danej mi łaski Bożej, jako roztropny budowniczy (σοφὸς ἀρχιτέκτων), położyłem fundament, ktoś inny zaś wznosi budynek. Niech każdy jednak baczy na to, jak buduje” (1 Kor 3, 10). Galot wyjaśnia, że na podstawie Ewangelii fundamentem nowej budowli, nowej świątyni jest zmartwychwstanie Chrystusa (por. „zburzcie...”, J 2, 19). Ten właśnie fundament musi być położony dla każdej wspólnoty Kościoła lokalnego. Paweł współpracuje przy zakładaniu takiego fundamentu³⁴⁹. Rosik dodaje, że w starożytności „architektem” był człowiek, który rysował plany budynku i bardzo często nadzorował jego budowę. W apokaliptyce żydowskiej występuje obraz Boga jako budowniczego (architekta). Pawłowe budowanie jest zatem udziałem w Bożym działaniu³⁵⁰. Konkretniej zaś, w jego przypadku bycie architektem oznacza nadzór przy zakładaniu fundamentu według planu wcześniej „narysowanego” przez Chrystusa zmartwychwstałego.

³⁴⁷ Mounce zdecydowanie podkreśla, że sam Jezus jest wspaniałym przykładem służebnego przywództwa („The great example of servant leadership is Jesus himself”, Mounce, *Matthew...*, s. 191; por. wyżej s. 36). Paciorek podkreśla, że szczytem tej służby Jezusa „jest oddanie życia, owszem, oddanie życia jest konsekwencją owej służby” (zob. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, t. 1.2, s. 300).

³⁴⁸ Por. Galot, *Teologia...*, s. 97; Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 191.

³⁴⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 99.

³⁵⁰ Zob. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 172n.

Nie tylko wspólnota jest budowlą. Jest nią każdy chrześcijanin: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?” (1 Kor 3, 16). Paweł jest świadomy bycia współpracownikiem Bożym przy budowie każdej takiej świątyni. Chrześcijanin staje się świątynią Boga dzięki Duchowi Świętemu, który zamieszkując w nim, czyni zeń świątynię. Galot podkreśla, że właśnie poprzez „posługiwanie Duchą” (2 Kor 3, 8) możliwe jest takie zamieszkiwanie³⁵¹. Rosik zauważa, że apostoł nawiązuje tu do przekonania pobożnych Żydów, że w świątyni jerozolimskiej na górze Syjon mieszka Bóg, a sama świątynia jest zbudowana według niebiańskiego wzorca. Prawda o zamieszkaniu Boga w poszczególnych wiernych służy Pawłowi do zdefiniowania ich tożsamości (por. 1 Kor 6, 19)³⁵².

Na kapłańską świadomość Pawła składa się także bycie współpracownikiem Boga: „My bowiem jesteśmy pomocnikami (συνεργοί) Boga...” (1 Kor 3, 9). Rosik zauważa, że *συνεργός* oznacza osobę bardziej aktywnie włączającą się w czyjeś działania (tu Boga) niż sługa, który biernie poddaje się rozkazom³⁵³. Galot rozwija tę myśl, podkreślając, że bycie pomocnikiem Boga ma szczególne znaczenie, ponieważ wskazuje na autentyczną współpracę pomimo zasadniczej różnicy, jaka istnieje między człowiekiem i Bogiem. W przypadku Pawła taka współpraca była możliwa, bo on otrzymał od Boga to wszystko, co miał przekazać innym. Pozostając wiernym przyjętym darom poprzez osobiste zaangażowanie rzeczywiście przyczyniał się do zwiększenia skuteczności wykonywanego dzieła. Apostoł angażował wszystkie swoje siły we współpracę z Bogiem dla zbawienia ludzi. Takie współdziałanie podkreśla wspaniałość posługi kapłańskiej i prowadzi do pełnego rozwoju osobowości posługującego³⁵⁴.

Podsumowując, trzeba zauważyć, że w nauczaniu św. Pawła nie ma systematycznej, uporządkowanej nauki o kapłaństwie, ani nawet

³⁵¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 99.

³⁵² Zob. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 175–177.

³⁵³ Zob. Rosik, *Pierwszy list do Koryntian...*, s. 172.

³⁵⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 99n.

systematycznej nauki o misji, w którą jest dogłębnie zaangażowany. Niemniej jednak w jego tekstach odnajdujemy elementy nauki o kapłaństwie tam, gdzie mówi on o ofierze Chrystusa i o swojej aktywności apostołskiej.

W odniesieniu do apostołstwa używa on terminu „posługa”, ale nie stosuje terminologii kapłańskiej, choć kilkakrotnie nawiązuje do funkcji kultycznej. Pojmując szeroko własne posłannictwo, obejmuje nim także istotnie funkcje kapłaństwa służebnego. Swe posłannictwo ewangelizacyjne pojmuje jako posługę jednania, która przynosi zbawienie i odpuszczenie grzechów oraz pozwala korzystać z przymierza ustanowionego przez Chrystusa. Apostolska świadomość Pawła jest więc świadomością kapłańską, a jego misja jest przedłużeniem kapłańskiej misji Chrystusa.

Kapłaństwo Pawłowe jawi się również jako narzędzie budowy wspólnoty: Jezus przez swoją ofiarę położył fundamenty pod nową świątynię, a Paweł podejmuje dzieło budowy tej świątyni, przyczyniając się w ten sposób do rozwoju Kościoła, przez co uczestniczy w stwórczym działaniu Boga (1 Kor 2, 4)³⁵⁵.

3.2. Kapłaństwo powszechne

Oprócz kapłaństwa służebnego, zwanego także hierarchicznym, objawienie Boże wskazuje na istnienie kapłaństwa powszechnego, zwanego również kapłaństwem wspólnym, właściwym wszystkim ochrzczonym. W świetle danych objawienia Bożego jest to królewskie kapłaństwo sprawowane w duchowej świątyni w celu uwielbienia Boga Ojca, różne od kapłaństwa przekazanego Dwunastu.

³⁵⁵ Por. Galot, *Teologia...*, s. 100n.

3.2.1. „Królewskie kapłaństwo”

W Apokalipsie trzy teksty stwierdzają uczestnictwo wszystkich wierzących w mesjańskim królestwie na ziemi: Jezus „przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów i uczynił nas królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego” (Ap 1, 6). W rezultacie wszyscy, których uczynił „Bogu naszemu królestwem i kapłanami, [...] będą królować na ziemi” (Ap 5, 10), uczestniczą nie tylko w kapłaństwie, ale także w konsekracji, poświęceniu dla Chrystusa. Mając bowiem „udział w pierwszym zmartwychwstaniu [...] będą kapłanami Boga i Chrystusa, i będą z Nim królować tysiąc lat” (Ap 20, 6). Bycie kapłanem Boga i równocześnie Chrystusa wyraża bóstwo Chrystusa.

W komentarzu do pierwszego tekstu (Ap 1, 6) Robert W. Wall zauważa, że te przejawy mesjańskiej miłości Jezusa są rozumiane typologicznie przez pryzmat wyjścia z Egiptu. Wydarzenie wyjścia było wyprowadzeniem odnowionego ludu Bożego z niewoli grzechu i wprowadzeniem go do królestwa łaski i pokoju rozumianego jako wspólnota kapłanów służących Bogu i Ojcu Jezusa. Zdaniem Walla wyrażenie „kapłani dla Boga i Ojca Jezusa” należy rozumieć właśnie przez pryzmat królestwa. Choć jawi się ono jako rzeczywistość raczej abstrakcyjna, to jednak wskazuje na konkretny owoc mesjańskiej miłości Jezusa, jakim jest ustanowienie nowego ludu żyjącego zgodnie z wolą Bożą i tworzącego wspólnotę Bożych sług oraz dającego świadectwo Bogu poprzez składanie ofiary z siebie na Jego chwałę. Taka nauka jest odpowiedzią na gnostycyzm pojmujący Boże zbawienie indywidualistycznie i jedynie wewnętrznie. Z kolei wyrażenie „Bóg i Ojciec Jego [Jezusa]” (por. Ap 2, 27; 3, 4. 21; 14, 1) w opinii Walla wskazuje na szczególną relację między suwerennym Bogiem i Jego wiernym Barankiem³⁵⁶. Treścią Janowego przekazu jest prawda

³⁵⁶ Wojciechowski stwierdza krótko, że Jezus jest Synem Bożym zarówno w swym bóstwie, jak i w człowieczeństwie – zob. M. Wojciechowski, *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012, s. 107 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 20).

o tym, że całe dzieje zbawienia ogniskują się w tej relacji: całkowite poddanie się ukrzyżowanego Jezusa woli Bożej zapewnia zwycięstwo Boga nad mocami zła i nad ludzką grzesznością. Dzięki takiej relacji zbawcze skutki Jego działania dosięgają całego kosmosu, a wspólnota wyznająca Boga jako Ojca Jezusa może żywić nadzieję na dziedzictwo błogosławieństwa i pokoju³⁵⁷. W kwestii relacji między królestwem i kapłaństwem Michał Wojciechowski uważa, że kapłaństwo jest tu bardziej wyeksponowane, co harmonizuje z innymi miejscami w Apokalipsie nawiązującymi do kapłaństwa (Ap 5, 10; 20, 6). Wspólnota chrześcijan z Apokalipsy ma bowiem świadomość bycia ludem Bożym pełniącym funkcję kapłańską w stosunku do całej ludzkości. Ta funkcja polega przede wszystkim na pośrednictwie między ludźmi i Bogiem wyrażającym się w modlitwie wstawienniczej, co stanowi centrum powszechnego kapłaństwa³⁵⁸.

W drugim ze wspomnianych tekstów apokaliptycznych (Ap 5, 10) Wojciechowski podkreśla kontekst paschalny, związany z dziełem zbawczym Chrystusa. Dzięki niemu zbawieni królują najpierw w sposób niewidzialny, a w czasach ostatecznych ich królowanie stanie się widzialne. Jego zwycięstwo daje początek królowaniu tych, którzy wydawali się bezsilni, a którzy okazali się „świętymi Najwyższego” (Dn 7, 14. 22; por. Mt 5, 3. 5. 10; 19, 28; 1 Kor 6, 2; Ap 20, 6; 22, 5)³⁵⁹.

Wreszcie, w trzecim z tych tekstów (Ap 20, 6) w nawiązaniu do Ap 1, 6 Wojciechowski przypomina, że mający udział w eschatologicznym zwycięstwie Chrystusa i dzięki temu królujący z Nim bardzo długo („tysiąc lat”), mają być kapłanami, „czyli tymi, którzy pośredniczą między ludźmi i Bogiem”³⁶⁰.

Nowość kapłaństwa powszechnego widać w zestawieniu go z opisem kapłaństwa ludu Bożego z Księgi Wyjścia: „Lecz wy będziecie

³⁵⁷ Por. R. W. Wall, *Revelation*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2005, wyd. 5, s. 58n (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 18).

³⁵⁸ Zob. Wojciechowski, *Apokalipsa...*, s. 106n.

³⁵⁹ Zob. Wojciechowski, *Apokalipsa...*, s. 193.

³⁶⁰ Zob. Wojciechowski, *Apokalipsa...*, s. 365.

Mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 6). Polega ona na tym, jak zauważa Galot, że jego fundamentem jest Chrystus będący „Władcą królów ziemi” (Ap 1, 5). Kapłaństwo nie jest już oparte na przymierzu synajskim, lecz na Chrystusie – kapłanie i królu.

Istotą tego kapłaństwa, w przekonaniu Galota, jest świętość przekazana przez Odkupiciela, „który przez swą krew uwolnił nas od naszych grzechów” (Ap 1, 5), został zabity i nabył „Bogu krwią [swoją] ludzi³⁶¹ z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5, 9). Ci „nabyci” są błogosławieni i święci, bo mają „udział w pierwszym zmartwychwstaniu: nad tymi nie ma władzy śmierć druga” (Ap 20, 6). Świętość zbiega się tu z wyzwoleniem od grzechu i śmierci. W ten sposób aspekt konsekracji, właściwy kapłaństwu, łączy się z aspektem władzy, właściwym funkcji królewskiej. Kapłaństwo oznacza więc uczestnictwo w świętości Odkupiciela i w Jego chwale zmartwychwstania³⁶².

W komentarzu do Ap 5, 9 Wall wyjaśnia, że poświadczaniem godności Baranka, uzdalniającej Go do otwarcia zapieczętowanego zwoju, są trzy Jego dzieła: poddanie się śmierci (bycie zabitym), nabycie ludzi dla Boga i ukonstytuowanie królewskiej wspólnoty kapłanów. „Poddanie się śmierci” wyrażone poprzez greckie słowo σφάζω nawiązuje do uboju baranków na mięso przeznaczone do spożycia w czasie Paschy (Wj 12, 6; por. 1 Kor 5, 7). Zabity i zmartwychwstały Baranek cieszy się tą godnością jako Mesjasz wprowadzający nową erę panowania Boga nad Złym. Następnie „nabycie ludzi dla Boga” poprzez użycie greckiego słowa ἀγοράζω (por. Ap 3, 18; 13, 17) wskazuje na

³⁶¹ Wall zwraca uwagę, że tekście greckim nie ma rzeczownika „ludzie”. Powstaje zatem pytanie, kogo nabył Baranek zabity: „ludzi”, „nas” czy „Starców” (którzy śpiewają tę pieśń)? W odpowiedzi przypomina, że niektóre starożytne manuskrypty dodają zaimek „nas” (ἡμᾶς). Jednak sam kontekst nie daje podstaw ku temu. Najbliższy kontekst wskazywałby na „Starców”, którzy jednak są istotami anielskimi. Z chrystologicznego punktu widzenia należy ten rzeczownik pominąć, ponieważ Chrystus nie umarł za aniołów. Jeśliby przyjąć, że „Starcy” są wskrzeszonymi apostołami i prorokami eschatologicznego Izraela, to wówczas na tej samej chrystologicznej podstawie można to uznać (zob. Wall, *Revelation...*, s. 108).

³⁶² Zob. Galot, *Teologia...*, s. 104n.

typową transakcję przy wykupie niewolników pojmanych w wyniku wojen i stanowi interpretację śmierci Chrystusa jako zapłaty za zniewolonych przez własny grzech i przez lęk przed śmiercią. Jest to równocześnie nawiązanie do wyjścia z Egiptu. Jak krew Baranka paschalnego ocaliła Izraelitów, tak śmierć Chrystusa i Jego krew wyzwala wierzących w Niego z niewoli grzechu (por. Ap 12, 10–12; Rz 6, 6n; 1 J 2, 2). Wall zauważa przy tej okazji różnicę między jednym i drugim wyzwoleniem: pierwsze miało charakter ekskluzywistyczny (wykluczało obcych dla narodu wybranego), drugie natomiast – inkluzywistyczny (wierzący pochodzą „z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu”). Nawet jeśli zniewoleni przez Złego nadal toczą duchową wojnę i walczą z królestwem Chrystusa, to przez zwycięską krew Baranka już są nabyci dla Boga. Wreszcie, „ukonstytuowanie królewskiej wspólnoty kapłanów”, jak podkreśla Wall, jest ukierunkowane na służbę Bogu: śmierć Chrystusa czyni z ludzi wspólnotę służebną. Ta służebność wyraża się w reprezentowaniu Bożych rządów na ziemi jako alternatywy dla działania złych mocy w świecie. Choć dla Jana kluczowym następstwem Krzyża, jak zauważa Wall, jest służebność, to jednak taka wspólnota kapłanów wyzwolona z opresyjnego pojmowania władzy jest w stanie królować z Bogiem Odkupicielem i Barankiem³⁶³.

W komentarzu do Ap 20, 6, gdzie podkreślona jest świętość sprzeciwiających się Bestii, Wall wyjaśnia, że gdy oddziaływanie Szatana zostało ograniczone na tysiąc lat przez wtrącenie go do Czełusci (por. Ap 20, 2n), eschatologiczna wspólnota została w tym czasie ożywiona i obdarzona królowaniem z Chrystusem (por. Ap 20, 4). Jest to wspólnota uczniów Chrystusa składająca się dwóch grup wierzących: męczenników i wyznawców (nie-męczenników). Oni wszyscy spełnili podstawowe kryterium bycia Jego uczniem: zwyciężać zło dla dobra, jak w nauczaniu skierowanym do siedmiu Kościołów (por. Ap 2–3). Ze względu na paralelizm tych Kościołów ze wspólnotami w każdym czasie „pierwsze zmartwychwstanie” obejmuje wszystkich wiernych

³⁶³ Zob. Wall, *Revelation...*, s. 103n.

Chrystusowi i oznacza życie w Jego łasce (por. Ez 37). Ich zasiadanie na tronach symbolizuje ich ziemskie królowanie (zgodnie z zapowiedziami: Dn 7, 9; Łk 22, 30; 1 Kor 6, 2n) jako kapłanów Boga i Chrystusa, którzy stanowią królewskie kapłaństwo na ziemi (por. Wj 19, 6). Wzmiankę o tysiącletnim królowaniu Wall wyjaśnia, że chodzi w niej o to, że paruzja jest czasem odpłaty dla wspólnoty Mesjasza, a także dla Niego samego. Kościół triumfuje bowiem dzięki Barankowi. Nie należy zapominać, że mimo wszystko Boże stworzenie należy do Boga i Jego ludu, a nie do Szatana. Inaczej niż ci, co władają jego królestwem, króluje wspólnota wierna Chrystusowi, która służy Bożym interesom na świecie jako wspólnota kapłanów. Dlatego w związku ze wspomnianą ideą tysiąclecia nie należy przeciwstawiać „pierwszego zmartwychwstania” „drugiej śmierci”, ponieważ nie ma u Jana „drugiego zmartwychwstania”, pomimo sugestii niektórych egzegetów. Według Walla „pierwsze zmartwychwstanie należy rozumieć w tym kontekście jako symbol eschatologicznego pierwszeństwa, jakie Bóg przyznaje królewskiej wspólnotie zwyciężskich chrześcijan. Oni jako pierwsi doświadczą błogosławieństwa i świętości eschatonu, gdy Chrystus powróci w chwale. „Śmierć druga” z kolei, zdaniem Walla, jest eufemizmem odnoszącym się do losu tych, którzy nie będą mieli udziału w błogosławieństwie życia wiecznego, którzy nie przyjęli przemieniającej mocy Boga, zdolnej zamienić śmierć na życie. Co to konkretniej dla nich oznacza, może być jedynie przedmiotem domysłów, ponieważ ta rzeczywistość wykracza poza możliwość jej werbalnego wyrażenia³⁶⁴.

Według Galota „kapłan” oznacza tu stan życia dany ludzkości przez Odkupiciela oraz uczestnictwo w Jego świętości i w Jego chwalebny życiu po zmartwychwstaniu. W Apokalipsie nie chodzi o posługę, brak bowiem jakichkolwiek wskazań na temat funkcji kapłańskich³⁶⁵.

³⁶⁴ Zob. Wall, *Revelation...*, s. 237–239.

³⁶⁵ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 104n.

3.2.2. „Duchowa świątynia”

W Pierwszym Liście św. Piotra wzmianka o kapłaństwie królewskim jest nieco bardziej rozwinięta na bazie tego samego tekstu z Księgi Wyjścia (Wj 19, 6): „Wy również, niby żywe kamienie, jesteście budowani jako duchowa świątynia, by stanowić święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, przyjemnych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2, 5). W komentarzu do tego tekstu Stanisław Hałas zauważa najpierw, że określenie ofiar jako „duchowe” (πνευματικὰς) „należy rozumieć w ścisłym związku z uświęcającym działaniem Ducha”, o którym autor natchniony wspomina na początku swego listu (1 P 1, 2)³⁶⁶. „Duchowe ofiary” są konieczne do budowania „duchowej świątyni (domu)” i są wyrazem „świętego kapłaństwa”. Wskazuje to na ścisłe powiązanie świętości kapłaństwa z duchowym wymiarem składanych w nim ofiar³⁶⁷.

Następnie Hałas podkreśla, że celem budowy duchowego domu jest sprawowanie w nim „świętego kapłaństwa” (ἱεράτευμα ἁγίων) przez chrześcijan. Termin „kapłaństwo” jest oczywiście związany z terminem „kapłan” (ἱερέυς), ale w Nowym Testamencie występuje tylko dwa razy (1 P 2, 5. 9), a w Septuagincie – tylko trzy razy (Wj 19, 6; 23, 22; 2 Mch 2, 17). Dlatego, jak słusznie zauważa, bardzo ważne jest dokładne określenie jego znaczenia, ponieważ od tego zależy właściwe rozumienie kapłaństwa powszechnego wszystkich ochrzczonych. Z analogii z innymi terminami greckimi zakończonymi na -εσμα (na przykład πολιτεύμα – społeczność polityczna, por. Flp 2, 12) wynika, że ἱεράτευμα oznacza tu społeczność kapłanów, wspólnotę

³⁶⁶ Zob. S. Hałas, *Pierwszy List św. Piotra. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2007, s. 145 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17). W komentarzu do wyrażenia „duchowe ofiary” Norman Hillyer nie wspomina o zaangażowaniu Ducha (Świętego), lecz jedynie przeciwstawia materialne ofiary lewitów czysto duchowym ofiarom chrześcijan (zob. N. Hillyer, *1 and 2 Peter, Jude*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 3, s. 62 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 16).

³⁶⁷ Por. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 145.

kapłańską³⁶⁸. Dlatego też Hałas zdecydowanie podkreśla, że nie chodzi tu o uprawnienia kapłańskie, jak chcieliby egzegeci protestancy, lecz „o całą wspólnotę wierzących, która pełni funkcję kapłańską”³⁶⁹. Należy zatem odróżnić kapłaństwo od kapłana i od godności kapłańskiej (ἱερατεία³⁷⁰). „Kapłaństwo” jest więc pojęciem kolektywnym i oznacza społeczność powołaną do pełnienia funkcji kapłańskiej, czyli przede wszystkim do składania Bogu ofiar³⁷¹.

Dalej, w kwestii jakości kapłaństwa Hałas zauważa, że to kapłaństwo ma szczególny przymiot: jest święte (ἅγιον). Jego świętość polega na upodobnieniu się człowieka do Boga jako pełni i źródła świętości. Taka świętość wyraża się w posłuszeństwie prawdzie (1 P 1, 22), co jest równoznaczne z porzuceniem dawnych grzechów (1 P 1, 14). Zatem kapłaństwo jako święte nie ogranicza się tylko do kultu, ale obejmuje także codzienne postępowanie zgodne z wolą Bożą. Taka świętość całej wspólnoty kapłańskiej daje wszystkim jej członkom dostęp do świętości Boga, który w Starym Testamencie możliwy był tylko dla kapłanów³⁷².

Wreszcie, w kwestii sprawowanych czynności Hałas przypomina, że dla teologii biblijnej związek kapłaństwa z ofiarami jest oczywisty, bo tylko kapłani mieli prawo je składać, a była to dla nich podstawowa czynność. Jednak ofiary składane przez chrześcijan różnią się od tych składanych przez kapłaństwo lewickie tym, że są to ofiary duchowe (πνευματικὰς), odpowiadające na Boże oczekiwania wyrażone

³⁶⁸ Zob. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 146n.

³⁶⁹ Hałas, *Pierwszy List...*, s. 147. Hillyer w swoim komentarzu do tego miejsca nie wnika tak głęboko w istotę kapłaństwa, podkreśla jedynie jakby zewnętrzną różnicę między kapłaństwem Starego Testamentu (dostępne tylko dla lewitów) i Nowego Testamentu (dostępne dla wszystkich). Kapłaństwo lewitów funkcjonowało w świątyni jerozolimskiej, zbudowanej z martwych kamieni, podczas gdy kapłaństwo chrześcijan – w duchowym domu Bożym, zbudowanym z żywych kamieni (zob. Hillyer, *1 and 2 Peter...*, s. 62).

³⁷⁰ „Kapłaństwo w sensie urzędu lub funkcji” (zob. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2394).

³⁷¹ Zob. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 147.

³⁷² Zob. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 147n.

przez proroka Ozeasza: „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń” (Oz 6, 6). Nazywając je tak, autor listu pragnął podkreślić, że są one owocem oddziaływania Ducha, który uświęca życie chrześcijańskie. W ten sposób jego ujęcie ofiary jest analogiczne do Pawłowego, wyrażającego się w wezwaniu wiernych do składania swoich ciał „na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1). Właśnie dlatego, że te ofiary mają charakter duchowy, są przyjemne Bogu.

W kwestii duchowego wymiaru ofiar nowego kapłaństwa Hałas zdecydowanie podkreśla, że nie należy go przeciwstawiać materialnemu i konkretnemu wymiarowi ofiar całopalnych. Ofiary duchowe chrześcijan są więc bardzo konkretne, wyrażają się bowiem w sile i dynamizmie działania inspirowanego przez Ducha Świętego, działania nadającego kształt całej egzystencji konkretnego chrześcijanina. Szczególnym sposobem pojmowania duchowego wymiaru omawianych ofiar jest wiązanie ich z Eucharystią. Niektórzy egzegeci w wyrażeniu „duchowe ofiary” widzą nawiązanie właśnie do niej³⁷³ jako wyrazu pośrednictwa Chrystusa. Hałas nie wyklucza takiej możliwości, bo idea pośrednictwa jest obecna w komentowanym tekście („«przez» Jezusa Chrystusa”). Jednak, jego zdaniem, list jako całość nie daje pewnych podstaw do takiej interpretacji³⁷⁴. Pomimo tego, w kontekście Listu do Hebrajczyków wydaje się zasadne rozważyć,

³⁷³ Na przykład: E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction. Notes and Essays*, London: Macmillan & Co Ltd; New York: St. Martin's Press 1964, s. 160n; P. Dacquino, *Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro*, w: Associazione Biblica Italiana, *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Brescia: Paideia 1967, s. 301nn; D. Hill, „To offer spiritual sacrifices...” (1 Peter 2:5). *Liturgical formulations and Christian paraenesis in 1 Peter*, „Journal for the Study of the New Testament” 5 (1982) nr 16, s. 53, <https://doi.org/10.1177/0142064X8200501604>.

³⁷⁴ Zob. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 148n. W kwestii „duchowych ofiar” Hillyer przytacza jedynie przykłady takich ofiar z Nowego Testamentu (np. Hbr 13, 15) i podkreśla, że są one miłe Bogu nie z powodu zasług ofiarującego, ale dlatego, że są składane „przez Jezusa Chrystusa” z inspiracji Jego Ducha (zob. Hillyer, *1 and 2 Peter...*, s. 62).

czy nie ma tu analogii do ofiary Chrystusa, którą złożył „przez Ducha wiecznego” (Hbr 9, 14)³⁷⁵.

Drugim tekstem Piotrowym o kapłaństwie wspólnym, nawiązującym do Księgi Wyjścia (Wj 19, 6) jest: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2, 9). Nawiązuje on do poprzedniego poprzez pojęcia wybrania, kapłaństwa i świętości, co podkreśla związek nowego ludu Bożego z przymierzem synajskim. Zdaniem Hałasa autor Listu użył najpiękniejszych określeń ludu dawnego Przymierza do opisania przymiotów nowego ludu: wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, naród święty, lud Bogu na własność przeznaczony. Ze względu na omawiane tu zagadnienie kapłaństwa zajmiemy się jedynie określeniem „królewskie kapłaństwo” (βασιλειον ιεράτευμα). Hałas przypomina, że należy ono do Bożej deklaracji, bardzo uroczystej, złożonej podczas zawarcia przymierza synajskiego. Zwraca przy tej okazji uwagę na rozbieżność między hebrajskim oryginałem a tłumaczeniem w Septuagincie³⁷⁶. W wersji hebrajskiej jest „królestwo kapłanów” (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים *mamleket kōhānīm*), co Septuaginta oddaje za pomocą wyrażenia „królewskie kapłaństwo”. W ten sposób wyróżnienie przysługujące kapłanom zostało przeniesione na cały lud Boży. Dla autora Listu jest to szczególnie cenna prawda³⁷⁷. Również Norman Hillyer zauważa, że to wyrażenie Piotr odnosi do wszystkich czytelników jego listu, czyli do wierzących, a nie tylko do hierarchii,

³⁷⁵ Zob. wyżej komentarz Hagnera do Hbr 9, 14, s. 76 z przyp. 229.

³⁷⁶ Zob. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 257n.

³⁷⁷ Hałas zwraca ponadto uwagę na dwuznaczność słowa βασιλειον, które w tej formie gramatycznej może pełnić funkcję rzeczownika albo przymiotnika. Jeśli by przyjmując, że jest to rzeczownik, co ze względu na konstrukcję występujących w tym samym zdaniu innych wyrażeń wydaje się mniej prawdopodobne, wówczas to wyrażenie należałoby tłumaczyć „królestwo” i „kapłaństwo”. Takie tłumaczenie również wyraża uprzywilejowanie, bo przyznaje członkom ludu Bożego godność królewską (zob. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 163).

podobnie jak w wierszu 5., gdzie duchowe obowiązki chrześcijan zostały już zasygnalizowane³⁷⁸.

W tym tekście, jak zauważa Galot, królewskość nie jest już tak akcentowana, jak w Apokalipsie, składanie duchowych ofiar jest czynnością kapłańską. Nie chodzi tu tylko o rozwinięcie i ujawnienie własnego kapłaństwa, lecz także o konsekrację całego ludu chrześcijańskiego, który stał się uczestnikiem Bożej łaskowości. U podstaw tej koncepcji kapłaństwa leży idea Kościoła jako nowego Izraela³⁷⁹.

„Duchowe ofiary” tym różnią się od ofiar ze zwierząt składanych w świątyni, że nie wymagają zaangażowania kapłana do ich złożenia. Galot przyjmuje następującą ich definicję: „duchowe ofiary” są „dobrowolnym naśladowaniem przez chrześcijan ofiary Chrystusa, cierpiącego Sługi Bożego, który przez cierpienie doszedł do chwały”³⁸⁰. Wyjaśnia dalej, że nie chodzi tu tylko o prześladowania, ale o wszelki sposób złego traktowania, o czym św. Piotr wspomina, gdy mówi o cierpliwym znoszeniu doświadczeń (1 P 2, 20–21). Takie naśladowanie wynika ze chrztu św. czerpiącego swą skuteczność ze zmartwychwstania Chrystusa i akcentuje uczestnictwo w zbawczym wymiarze cierpienia³⁸¹. Dlatego w innym miejscu autor natchniony zachęca swych czytelników: „Lepiej bowiem – jeżeli taka wola Boża – cierpieć, dobrze czyniąc, aniżeli czyniąc źle. Chrystus bowiem również raz umarł za grzechy, sprawiedliwy za niesprawiedliwych...” (1 P 3, 17n). W komentarzu do tego miejsca Hałas zauważa, że werset 17. stanowi pochwałę cierpienia niezawinionego znoszonego z godnością przez chrześcijan, a w swej strukturze ma on charakter mądrościowy. Przyjęcie takiego cierpienia motywowane zachowaniem właściwej postawy moralnej jest zgodne z wolą Bożą. Innymi słowy nie samo cierpienie jest chciane przez Boga, ale zachowanie

³⁷⁸ Zob. Hillyer, *1 and 2 Peter...*, s. 68.

³⁷⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 106.

³⁸⁰ „I «sacrifici spirituali» possono essere definiti come «una imitazione volontaria da parte dei cristiani dell'offerta sacrificale del Cristo Servo sofferente che è passato dal cammino della sofferenza per giungere alla gloria»” (Galot, *Teologia...*, s. 107).

³⁸¹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 107.

Jego przykazań³⁸². Taką właśnie postawę przyjął Chrystus, stając się przykładem dla cierpiących niesprawiedliwie, o czym apostoł mówi w następnym wierszu. Jednak nie sam przykład jest w centrum jego uwagi (jak w przypadku 1 P 2, 21), ale zbawczy skutek cierpień Sprawiedliwego. Wyrażenie „za grzechy” nawiązuje do języka kultycznego Starego Testamentu, odnoszącego się do ofiar przebłagalnych. Użycie liczby mnogiej (podobnie jak w Hbr 5, 3; 10, 26) wskazuje na zbawczą skuteczność cierpień Chrystusa i na szeroki, a nawet nieograniczony zasięg Jego oddziaływania. O mocy tego oddziaływania świadczy to, że przez Jego cierpienia dokonano się oczyszczenie ze wszystkich grzechów równocześnie, co dodatkowo podkreśla wyrażenie „jeden raz” (cierpiał)³⁸³. Moc tego oddziaływania niewątpliwie wyraża się także w tym, że chrześcijanie akceptujący niesprawiedliwe cierpienia są w stanie uczynić z nich „duchowe ofiary”, zgodnie z wolą Bożą, dopełniając w swym ciele „udręk Chrystusa” (por. Kol 1, 24) i uczestnicząc tym samym w Jego ostatecznym tryumfie nad złem.

Choć kapłaństwo jest własnością konkretnej osoby, jak przypomina Galot, to równocześnie ma wymiar wspólnotowy. „Duchowa świątynia” i „święte kapłaństwo” są wspólnotowe, oznaczają nie tylko zamieszkiwanie Ducha Świętego w konkretnym wierzącym (z osobna), lecz w każdym wierzącym (równocześnie), co oznacza budowanie wspólnoty Kościoła ożywianej Duchem Świętym. W ten sposób dzięki Duchowi Świętemu kapłaństwo przebywa we wspólnocie. Tak rozumiany wspólnotowy charakter tego kapłaństwa pozwala uniknąć pomieszania go z kapłaństwem służebnym³⁸⁴.

W przytoczonych tekstach z Apokalipsy i Pierwszego Listu św. Piotra nie ma zbyt wiele treści teologicznych na temat kapłaństwa powszechnego. Na szczęście są jeszcze inne teksty, które w sposób wyraźniejszy przedstawiają wspomniane kapłaństwo.

³⁸² Zob. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 163.

³⁸³ Por. Hałas, *Pierwszy List...*, s. 263.

³⁸⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 107n.

W Pierwszym Liście do Koryntian pojawia się analogiczne określenie do „duchowej świątyni” z 1 P 2, 5: „Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga (ναὸς θεοῦ) i że Duch Boży mieszka w was? Jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga (τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ), tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest świętą, a wy nią jesteście” (1 Kor 3, 16n). „Świątynia” (ναὸς) oznacza miejsce najświętsze w świątyni. Marion L. Soards w komentarzu do tego miejsca zauważa, że używając szczególnego słowa greckiego i wprowadzając temat zamieszkiwania Ducha Świętego we wspólnocie, Paweł poruszył kluczowy temat dotyczący natury Kościoła³⁸⁵. Wskazując na miejsce najświętsze w świątyni, apostoł zwraca uwagę na obecność Boga i na związaną z nią świętość miejsca. Jedno i drugie jest możliwe dzięki zamieszkaniu Ducha Bożego w korynckiej wspólnocie. Dlatego Paweł upomina Koryntian, aby zamiast zajmować się sobą i swoimi frakcjami, żyli świętością Boga, która w Chrystusie objawiła się jako Jego zbawcza obecność i moc. Ich życie jako ludu Bożego sprawia, że Boża obecność staje się fizyczną rzeczywistością w Koryncie, a Boża wola i działanie znajduje tam swój wyraz. Apostoł przypomina Koryntianom ich tożsamość jako wspólnoty (*corporate people*), pośród której (*among whom*) żyje Duch Święty. Równocześnie to stwierdzenie wskazuje na misyjny charakter Kościoła jako rzeczywistej obecności, mocy woli i działania Ducha Świętego³⁸⁶. Jak widać, Soards nie wiąże tej Pawłowej perykopy z żadnym kapłaństwem.

Warto także zauważyć, że tym komentarzu Soards mówi o obecności Ducha Świętego „pomiędzy” (*among*) członkami wspólnoty, natomiast Galot podkreśla Jego wewnętrzną obecność w każdym z nich. Jego zdaniem Pawłowe pytanie retoryczne „Czyż nie wiecie...” – podkreśla właśnie świadomość bycia konsekrowanymi. Z tego wynika wyższość nowego kapłaństwa nad kapłaństwem

³⁸⁵ Zob. M. L. Soards, *1 Corinthians*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 2, s. 74 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 7).

³⁸⁶ Zob. Soards, *1 Corinthians...*, s. 75.

lewickim: konsekracja jest dziełem, obecnością Ducha Świętego. Konsekracja oznacza tu naznaczenie znamieniem. „Znamię” z kolei oznacza głęboką konsekrację bycia dokonaną przez sakramentalną inicjację życia chrześcijańskiego³⁸⁷. Jest o tym mowa w Drugim Liście do Koryntian: „Tym zaś, który umacnia nas wespół z wami w Chrystusie, i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć (σφραγισάμενος) i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1, 21n). Pawłowe stwierdzenie o wyciśnięciu (duchowej) pieczęci stanowi początek rozwoju katolickiej nauki o znamieniu sakramentalnym. Dalej Galot wyjaśnia, że owa pieczęć nawiązuje do chrztu św. i do obecności Ducha Świętego w ochrzczonej, o czym wspomina również List do Efezjan (Ef 1, 13n; 4, 30). Zatem od chrztu św. pochodzi stan przynależności do Boga, stan konsekracji. Dzięki niemu chrześcijanin jest sanktuarium dla Ducha Świętego. Ta pierwotna konsekracja stanowi zasadę jego postępowania, przez które oddaje on chwałę Bogu³⁸⁸.

3.2.3. Uwielbienie Ojca

Wspomniana pierwotna konsekracja sprawia, że oddawanie chwały Bogu, a dokładniej Bogu Ojcu, odznacza się pewnymi przymiotami. Mówi o nich List do Rzymian: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1). Edwards zauważa, że uzasadnieniem dla Pawłowego wezwania nie jest jego autorytet ani prawo moralne, ale „miłosierdzie Boże”. Prawdziwa chrześcijańska etyka jest etyką wdzięczności (*gratitude*), a nie lęku przed karą, albo etyką oczekiwania na nagrodę. Posłuszeństwo miłe Bogu polega na dobrowolnym poddaniu się Jemu ze względu na

³⁸⁷ „In effetti, il carattere significa la profonda consacrazione dell'essere operata dall'iniziazione sacramentale alla vita cristiana” (Galot, *Teologia...*, s. 109).

³⁸⁸ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 109n.

uprzednią ofiarę Jego Syna wydanego za nas (Rz 8, 32; 9, 16)³⁸⁹. Następnie Edwards podkreśla, że Bóg posłał swego Syna nie po to, aby oświecić nasze umysły albo udoskonalić nasze emocje, albo rozwijać nasze talenty, albo wydoskonalić naszą moralność, lecz po to, aby nas zbawić, czyli abyśmy „się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29) w całej naszej ludzkiej egzystencji. Bóg miłuje więc całą ludzką osobę (*whole person*), dlatego właściwą odpowiedzią człowieka jako bytu osobowego jest oddanie siebie w całości Bogu („ciała swoje na ofiarę”, Rz 12, 1). Ofiara ma być „żywą, świętą, Bogu przyjemną”, czyli taką, jaka była składana na ołtarzu świątyni jerozolimskiej. Taka ofiara stawała się własnością Boga, podobnie więc chrześcijanin nie należy już do siebie, ale do Boga, który go odkupił. Ofiarowane życie staje się więc kontrasygnatą we wierze na Bożym koncie. Ponieważ Bóg jest źródłem życia, ofiara jest „ofiara żywą”. Samo wyrażenie jest oksymoronem (antylogią, czyli złożeniem słów o przeciwstawnych znaczeniach), ponieważ składanie ofiar w Starym Testamencie oznaczało zabijanie zwierząt (θυσία – ofiara, np. Ef 5, 12, nawiązuje do czynności θύω – zabijać, np. 1 Kor 5, 7)³⁹⁰. Przez chrzest chrześcijanin umiera i zmartwychwstaje z Chrystusem. Dlatego aktem uwielbienia miłym Bogu nie jest złożenie martwej ofiary, ale całkowite oddanie Mu swego życia (por. 2 Kor 5, 14; Rz 6, 8). Słusznie więc Edwards z naciskiem podkreśla, że nadzieja życia wiecznego z Chrystusem rozpoczyna się życiem dla Chrystusa w naszej ludzkiej (cielesnej) egzystencji. Wreszcie „rozumna (λογικήν) służba Boża” wskazuje na racjonalność tak pojętej ofiary. Jest to rozumna forma czci Boga, ponieważ kładzie nacisk na jej wewnętrzną integralność, a nie na zewnętrzną formę, wyrażając w ten sposób zgodność postawy z wykonywanym gestem ofiarniczym. Przymiotnik „rozumny” (λογικός) skraca dystans między ofiarnikiem i ofiarą. Ofiarą miłą Bogu nie może być coś odrębnego w stosunku do wierzącego, ale to musi być on sam. Szczególnie

³⁸⁹ Zob. Edwards, *Romans...*, s. 282.

³⁹⁰ Por. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2368 i 2370.

wyraźnie widać to w Liście do Hebrajczyków, gdzie Chrystus pojawia się jako kapłan i ofiara równocześnie (Hbr 10, 19–22)³⁹¹.

Podobnie wypowiada się Galot w sprawie „ciała”. Jego zdaniem termin „ciała” nie oznacza tylko czynów moralnie dobrych ofiarowujących Bogu (jak to rozumie na przykład Lagrange³⁹²), ale ofiarę z całej osoby. „Rozumna służba Boża” podkreśla duchowy wymiar kultu, który jest możliwy dzięki Duchowi Świętemu, On bowiem sprawia „odnawianie umysłu” (Rz 12, 2). Taka duchowa ofiara jest konsekwencją przyjętego uprzednio chrztu św., o którym mówi św. Paweł wcześniej (Rz 6, 3–4. 13)³⁹³. Chrztost nie oznacza tylko wzięcia w posiadanie ludzkiego bycia, lecz „pogrzebanie” w śmierci Chrystusa, czyli zanurzenie w zbawczą ofiarę, co wskazuje na osobistą ofiarę. W ten sposób osoba ludzka jednoczy się z aktem kapłańskim Zbawiciela, dzięki czemu już samo jej istnienie staje się kultem kapłańskim³⁹⁴.

Taki kult niewątpliwie ma na myśli św. Paweł, gdy w Liście do Filipian mówi o ich wierze jako ofierze składanej w liturgii, nawiązując przy tym do własnej ofiary: „A jeśli nawet krew moja ma być wylana przy ofiarniczej posłudze około waszej wiary (ἐπι τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν), cieszę się i dzielę radość z wami wszystkimi...” (Flp 2, 17). W przekonaniu Galota jest to jedno z najgłębszych stwierdzeń apostoła na temat wiary. Wiara to nie tylko przylgnięcie do prawdy, ale przywiązanie osoby do Chrystusa związane z ofiarą: „wiara jest najwyższym hołdem osoby ludzkiej oddawanym

³⁹¹ Zob. Edwards, *Romans...*, s. 282–284.

³⁹² Zob. M. J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie 1950, s. 293 (za: Galot, *Teologia...*, s. 110).

³⁹³ W komentarzu do Rz 6, 4 Edwards zauważa, że chrztost wskazuje na stan śmierci, w którym moc i skutki grzechu zostają anulowane. Taki stan nie oznacza unicestwienia, ale wstęp do zmartwychwstania i życia. Obraz „obumierania” ziarna rzuconego w glebę (por. J 12, 24; 1 Kor 15, 36) dobrze przybliży ten stan rzeczy. Mówiąc o śmierci chrześcijanina w relacji do śmierci Chrystusa, Paweł – zdaniem Edwardsa – wskazuje na solidarność (*fellowship*) z Chrystusem, w której Jego śmierć i zmartwychwstanie stają się owocne dla Kościoła (zob. Edwards, *Romans...*, s. 160n).

³⁹⁴ Por. Galot, *Teologia...*, s. 110n.

Chrystusowi, a ten hołd pociąga za sobą radykalny dar ze siebie, przewyższający ofiary Starego Testamentu”³⁹⁵. Wiara kształtuje prawdziwy kult, który nie polega na przestrzeganiu rytuału, ale na duchowej ofierze. Jeśli kapłanem jest ten, kto składa ofiary, to chrześcijanin posiada kapłaństwo, które pozwala mu ofiarować Chrystusowi ofiarę z całej głębi swej osoby. Jest to uduchowienie kultu³⁹⁶.

Również Jan Flis kwalifikuje terminologię użytą w cytowanym fragmencie listu „do języka ofiarno-kultowego”³⁹⁷. Poszukując odpowiedzi na pytanie o sens wyrażenia „ofiarnicza posługa około waszej wiary”, przyjmuje dwa pierwsze terminy w ich podstawowym znaczeniu: *θυσία* jako „ofiara” (także „ofiara duchowa”) albo „dar ofiarny”, a *λειτουργία* jako „posługa”. Połączone jednym rodzajnikiem i spójnikiem dają właśnie wyrażenie „ofiarnicza posługa”. Natomiast *τῆς πίστεως ὑμῶν* rozumie on jako „życie wiary” albo „praktyczne działanie z wiary”, albo też „chrześcijańskie powołanie i życie”. Zatem, zdaniem Flisa, to wyrażenie oznacza całość życia Filipian: ich wiarę, zaangażowanie misyjne, cierpienie, pomoc materialną. Dzięki temu w istocie stają się „samoofiara dla Boga”. Również sam Paweł jest gotów oddać swoje życie, jednak „to chrześcijanie są prawdziwą ofiarą, do niej zaś działalność apostołską Pawła, a nawet możliwa jego męczeńska śmierć, stanowią tylko uzupełnienie, podobnie jak ofiary płynne Starego Testamentu”³⁹⁸.

Podobne wyrażenia nawiązujące do kultycznego wymiaru życia chrześcijańskiego odnajdujemy w innych listach. W Liście do Hebrajczyków wiara i miłość są ofiarą składaną Bogu: „Przez Niego więc składajmy Bogu ofiarę czci ustawicznie, to jest owoc warg, które wyznają Jego imię. Nie zapominajcie o dobroczynności i wzajemnej więzi,

³⁹⁵ „La fede è l’omaggio più fondamentale della persona umana a Cristo, e questo omaggio comporta un dono radicale di sé, superiore ai sacrifici dell’Antico Testamento” (Galot, *Teologia...*, s. 111).

³⁹⁶ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 111n.

³⁹⁷ J. Flis, *List do Filipian. Wstęp. Przekład z oryginału, Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011, s. 295.

³⁹⁸ Flis, *List do Filipian...*, s. 296.

gdź cieszy się Bóg takimi ofiarami” (Hbr 13, 15–16)³⁹⁹. Takie ujęcie kultu harmonizuje z centralną ideą listu: prawdziwymi ofiarami są te, które chrześcijanin ofiaruje za pośrednictwem Chrystusa. Z tego wynika, że chrześcijanie mają uczestnictwo w Jego kapłaństwie⁴⁰⁰.

W Liście św. Jakuba miłość i czystość przybiera znaczenie kulturowe: „Religijność czysta i bez skazy (θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος) wobec Boga i Ojca wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach i w zachowaniu siebie samego nieskałanym (ἄσπιλον) od wpływów świata” (Jk 1, 27). Autentyczność kultu religijnego wyraża się więc w działaniu praktycznym. Jest to przeciwieństwo formalnego rytualizmu, choć nacisk na dobre dzieła jest „typowo żydowski”⁴⁰¹. W komentarzu do tego miejsca Peter H. Davids zauważa, że religijność (pobożność) miła Bogu Ojcu odznacza się dwoma przymiotami: praktyczną miłością i oddziaływaniem na świat. Praktyczna miłość polega na „opiece nad sierotami i wdowami”, do czego wielokrotnie wzywa już Stary Testament (Pwt 14, 29; 24, 17–22), a co praktykowały pierwsze wspólnoty chrześcijan (por. Dz 6, 1–6; 1 Tm 5, 3–16). Taka postawa jest naśladowaniem samego Boga, który „wymierza sprawiedliwość sierotom i wdowom, miłuje cudzoziemca, udzielając mu chleba i odzienia” (Pwt 10, 18). Z kolei oddziaływanie na świat polega na przekształcaniu ludzkiej kultury według obrazu Chrystusa (Rz 12, 1–2). Jest to cecha prawdziwej religijności (pobożności), którą popularyzują Paweł (1 Kor 1–3; 5, 19; Ef 2, 2) i Jan (J 12, 31; 15, 18–17, 16; 1 J 2, 15–17). Według nauczania Jakuba takie oddziaływanie dokonuje się przez odrzucenie pożądlivosti, zazdrości

³⁹⁹ Hagner podkreśla różnicę między dawnymi i nowymi ofiarami: odpowiednikiem ofiar Starego Przymierza są duchowe ofiary, które wyrażają wierność chrześcijańskiemu wyznaniu wiary. Przy pomocy starożytnego języka ofiarniczego autor listu wyraża nową prawdę o ciągłej ofierze w Jezusie Chrystusie polegającej na wyznaniu Jego imienia (zob. Hagner, *Hebrews...*, s. 243n).

⁴⁰⁰ Por. Galot, *Teologia...*, s. 113.

⁴⁰¹ Por. Galot, *Teologia...*, s. 113.

i kłótności (Jk 4, 1–4). Według niego nawrócenie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy prowadzi do przemiany życia⁴⁰².

W prezentowanych wyżej danych biblijnych widać tylko ogólne wskazanie na przedmiot kultu, mianowicie na Boga, bez wyszczególnienia osoby Bożej, do której skierowane są opisane już akty kultu. Dlatego wskazane jest jeszcze zwrócenie uwagi na te wypowiedzi Jezusa, które odnoszą się do kultu duchowego i do kapłaństwa powszechnego. Jednak ze względu na wspomniany wcześniej fakt unikania przez Jezusa wyraźnej terminologii kapłańskiej w odniesieniu do siebie (rozdział o kapłaństwie Jezusa), musimy zwrócić uwagę na samą rzeczywistość, którą On wiąże z kultem.

Najważniejszym przykładem takiej rzeczywistości jest zapowiedź nowego uwielbienia Boga Ojca: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec” (J 4, 23)⁴⁰³. Za Marie-Josephem Lagrange’em można powiedzieć, że to stwierdzenie ma decydujące znaczenie w religijnych dziejach ludzkości⁴⁰⁴. W ten sposób, zdaniem Galota, Jezus kładzie kres lokalnym kultom związanym z konkretnym miejscem i rodzącym napięcia i konflikty (mywy): „Ojcowie nasi oddawali cześć Bogu na tej górze, a wy mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie należy czcić Boga” (J 4, 20). Jezus nie neguje tradycji, która przekazuje obietnicę zbawienia, lecz wytyka niewiedzę Samarytanom i usprawiedliwia kult żydowski: „Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, ponieważ zbawienie

⁴⁰² Zob. P. H. Davids, *James*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2002, s. 43 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 15).

⁴⁰³ Mędała zauważa, że greckie wyrażenie *ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ* jest traktowane jako hendiada, w której akcent spoczywa na pierwszym lub drugim członie. W tym przypadku akcentowany jest drugi człon, a całe wyrażenie rozumie jako „Duch, który jest prawdą i daje prawdę” (zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 466).

⁴⁰⁴ Zob. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, Paris 1925, s. 113 (za: Galot, *Teologia...*, s. 114).

bierze początek od Żydów” (J 4, 22)⁴⁰⁵. George R. Beasley-Murray uważa, że to zdanie nie jest redakcyjnym dodatkiem, jak wielu uważa, ale wyraża ono dezaprobatę w stosunku do niewierzących przywódców Izraela, a nie w stosunku do Mojżesza czy proroków, czy nawet judaizmu jako takiego⁴⁰⁶. Michaels wyjaśnia ponadto, że zgodnie ze słowami Jezusa istotą kultu nie jest miejsce, w którym on się dokonuje, lecz sposób jego sprawowania (*not „where” but „how”*), co Zbawiciel wyraźnie stwierdza w słowach: „ani na tej górze, ani w Jerozolimie” (J 4, 21). Taki kult jest rezultatem chrztu św. i dlatego jest to nowy kult. Tą nowością jest, choć tego Michaels wprost nie mówi, kult oddawany Ojcu, a jest on możliwy jako taki właśnie dzięki Duchowi Świętemu (por. Rz 8, 15; Ga 4, 6)⁴⁰⁷. Przytoczone idee można więc, jak się wydaje, zreasumować w następującym stwierdzeniu: nowy kult w swej formie jest trynitarny, a w swej istocie – patrocentryczny (ze względu na przedmiot właściwy kultu), zaś ze względu na jego podmiot – synowski.

Pomijając spór między Żydami a Samarytanami o miejsce kultu, Jezus opisuje nową erę religijną, eschatologiczną, która przewyższa kultury starożytne: „Wierz Mi, kobieto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca” (J 4, 21). W opinii Galota należy najpierw podkreślić, że Jezus ogłasza koniec nie tylko kultu samarytańskiego, lecz równocześnie tego sprawowanego w Jerozolimie. Tę zapowiedź należy związać z zapowiedzią zburzenia świątyni i odbudowania jej ciągu trzech dni (J 2, 19)⁴⁰⁸. Ogłaszając nową świątynię, Jezus daje do zrozumienia, że nowe kapłaństwo nie będzie związane ze świątynią (materialną), ale z osobą,

⁴⁰⁵ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 114. „Od Żydów”, tzn. od narodu wybranego, z którego wyjdzie Zbawiciel, czyli Mesjasz (zob. G. R. Beasley-Murray, *John*, Dallas (TX): Word Books 1998 (Word Biblical Commentary, 36), *ad locum* (J 4, 22).

⁴⁰⁶ Zob. Beasley-Murray, *John...*, *ad locum* (J 4, 22).

⁴⁰⁷ Zob. Michaels, *John...*, s. 72. „The point [is] that only in the Spirit [...] is it possible to worship God as Father” (tamże). To harmonizuje z Pawłowym stwierdzeniem o daniu przez Boga (Ojca) „Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojcze!” (Ga 4, 6).

⁴⁰⁸ Komentarz Mędałi zob. przypis 118.

przy czym nie chodzi tu tylko o Jego osobiste kapłaństwo, lecz o kapłaństwo i kult równocześnie. Następnie, ten nowy kult jest kultem „w duchu”. Z tego powodu kontrastuje z kultem „materialnym” i zewnętrznym, czyli wyrażającym się w materialnych ofiarach. Zaś wyrażenie „w prawdzie” nawiązuje do rzeczywistej, wewnętrznej postawy człowieka, w tym przypadku do sytuacji życiowej Samarytanki, która sama przyznała, że jej związek małżeński nie jest właściwy. Kult w duchu i prawdzie wymaga zatem wewnętrznej zmiany w sposobie życia⁴⁰⁹.

Sens wyrażenia „w Duchu i prawdzie” nie ogranicza się tylko do kontekstu bezpośredniego, czyli do samej Samarytanki. Galot podkreśla, że to wyrażenie odnosi się do wszystkich „prawdziwych czcicieli”. W oparciu dostępne sobie badania egzegetyczne stwierdza, że nawiązuje ono do Ducha Świętego i do Chrystusa-Prawdy. Jest jednak powściągliwy w prostym utożsamianiu „ducha” z Duchem Świętym, a „prawdy” z Chrystusem, ponieważ Jan Ewangelista nie jest tak precyzyjny. Zatem to wyrażenie należy rozumieć w ten sposób, że chodzi w nim o osobistą postawę tych, którzy adorują Ojca, ale ta postawa jest rezultatem działania Ducha Świętego i objawienia prawdy przez Chrystusa. W przypadku Samarytanki prawda o niej została objawiona dzięki Jego interwencji⁴¹⁰. Beasley-Murray zaś zauważa, że skoro królestwo Boże na ziemi jest epoką wylania Ducha Świętego, to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu dzięki życiu, wolności i mocy danych przez tegoż Ducha, zgodnie ze zbawczym objawieniem dokonany przez Odkupiciela⁴¹¹.

Ważną prawdą objawioną w prezentowanej wypowiedzi Jezusa jest ta, że kult, o którym mówi, jest kultem synowskim, czyli kultem oddawanym Ojcu przez Syna. Samarytanki mówi o „czci Boga”, a Jezus wyjaśnia, że chodzi o cześć okazywaną Ojcu. Jest to synowski

⁴⁰⁹ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 114n.

⁴¹⁰ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 114–116. O znaczeniu tego wyrażenia zob. wyżej komentarz Mędali, przypis 403.

⁴¹¹ Zob. Beasley-Murray, *John...*, *ad locum* (J 4, 22).

kult uwielbienia. Aby być zdolnym do oddawania czci Ojcu jako ojcu, trzeba być z Nim w relacji synowskiej. W ten sposób nowy kult zostaje podniesiony do poziomu Bożego. Wynika to też z wyrażenia „w duchu i prawdzie”, jak i z tego, że „Bóg jest duchem” (πνεῦμα ὁ θεός, J 4, 24). Beasley-Murray wyjaśnia, że wyrażenie „Bóg jest Duchem” nie określa Boga w Jego metafizycznym bytowaniu, ale w sposobie Jego działania w świecie. Jest ono analogiczne do innych Janowych wyrażeń „Bóg jest światłem” (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν, 1 J 1, 5) i „Bóg jest miłością” (ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, 1 J 4, 8). Ten duchowy sposób Jego działania widać szczególnie wyraźnie w objawieniu, poprzez które daje się poznać jako Ktoś wspaniały, w cudowny sposób traktujący człowieka, co wypływa z Jego miłości i w miłości się dokonuje⁴¹².

Nawiązując do prawdy o podobieństwie człowieka do Boga (por. Rdz 2, 7), Galot z kolei podkreśla, że kult musi być duchowy, bo Bóg jest duchem – musi być kultem na obraz Boży. Ludzkie uwielbienie jawi się więc jako uczestnictwo w byciu i działaniu Boga samego w Trójcy Świętej jedynego. Kult dokonuje się zatem w prawdzie Chrystusa, który zna Ojca i objawia Go, oddając Mu synowski hołd, oraz w tajemniczym darze Ducha Świętego, który podnosi ducha ludzkiego do poziomu ducha Bożego. Dlatego Galot słusznie konkluduje: „Nowy kult implikuje więc wejście w tajemnicę Trójcy Świętej: przystęp do Ojca przez Syna w Duchu Świętym”⁴¹³.

Zagadnienie kultu wiąże się z soteriologią. Omawiając aspekt soteriologiczny „Dialogu Jezusa z Samarytanką” (J 4, 1–42), Mędała przytacza interpretację Ignace’a de la Potterie, według której w omawianej perykopie „naczelne miejsce zajmuje temat adoracji Ojca w Duchu i Prawdzie”. „Zbawienie” (ἡ σωτηρία), o którym mówi Jezus do Samarytanki (J 4, 22), ma charakter uniwersalny, co staje

⁴¹² Zob. Beasley-Murray, *John...*, tamże.

⁴¹³ „Il nuovo culto implica un’entrata nel mistero trinitario, l’accesso al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito” (Galot, *Teologia...*, s. 117).

się treścią wyznania Samarytan, którzy Go nazwali „Zbawicielem świata” (ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου, J 4, 42)⁴¹⁴.

„Adoracja Ojca”, do której włączeni są wszyscy wierzący w Jezusa, jest realizacją nowego kapłaństwa ludu Bożego, różnego od tego, o którym mówi Księga Wyjścia (Wj 19, 6). Dlatego należy zwrócić uwagę na przymioty wyróżniające nowe kapłaństwo.

Nowy kult nie sprowadza się do funkcji, opiera się na stanie świętości albo na konsekracji otrzymanej w udziale od Zbawiciela. Jezus przedstawia Samarytance kapłaństwo, którego celem nie jest jakaś konkretna posługa, ale osobista postawa uwielbienia. Aby móc uwielbiać Ojca w duchu i prawdzie, wyjaśnia Galot, trzeba być wewnątrznie uświęconym przez Ducha Świętego i przenikniętym objawieniem Chrystusa i inspirowanym przez Jego synowską postawę. Ludzkie życie musi być podporządkowane życiu Trójcy Świętej. To właśnie podporządkowanie jest kapłańską konsekracją⁴¹⁵.

W rozmowie z Samarytanką powszechność kapłaństwa polegającego na uwielbieniu Ojca jest podkreślona dwojako. Najpierw przewzięczony zostaje wszelki partykularyzm narodowy obecny na przykład w Księdze Wyjścia (Wj 19, 6: naród wybrany królestwem kapłanów), czy w Księdze Izajasza (Iz 61, 6: kapłani Pana użyją bogactwa narodów jako wsparcia kultu w Jerozolimie⁴¹⁶). Widać to w rezygnacji z przywileju, jaki posiadała Jerozolima. Źródłem uniwersalizmu jest Ojciec, który oczekuje uwielbienia, Ojciec, który jest ojcem wszystkich. Następnie, powszechność dotyczy także płci. Nie przez przypadek Jezus mówi o nowym kulcie do kobiety. Kapłaństwo

⁴¹⁴ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 475n, cytat s. 475. Por. komentarz do J 4, 22, do którego odwołuje się Mędała: I. de la Potterie, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4, 22*, „Biblica” 64 (1983), s. 74–115.

⁴¹⁵ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 117n.

⁴¹⁶ Por. J. D. W. Watts, *Isaiah 34–66*, Waco (TX): Word Book 1987 (Word Biblical Commentary, 25), *ad locum* (Iz 61, 6).

powszechnie jest dostępne zarówno dla kobiet, jak i mężczyzn. Nie może być żadnej dyskryminacji w uwielbieniu Ojca w duchu i prawdzie⁴¹⁷.

Aktywność związana z nowym kapłaństwem wyraża się najpierw w przyłgnięciu do Chrystusa przez wiarę. Samarytanka została poruszona rozmową tak bardzo, że zostawiła swój dzban i poszła podzielić się swoimi wrażeniami. Stała się świadkiem i w sposób przekonujący rozgłaszała dobrą nowinę o Jezusie⁴¹⁸.

Nowy kult albo realizacja nowego kapłaństwa w relacji św. Jana wpisuje się w ekonomię sakramentalną. Galot podkreśla, że adorowanie Ojca jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który jest dany przez nowe narodzenie: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3, 5–6)⁴¹⁹. Kult „w duchu” ma więc swój początek w chrzcie św., przez który dokonuje się konsekracja ludzkiego bytu, a przez Eucharystię rozwija życie duchowe. Jezus podkreśla, że daje swoje ciało na pokarm: ciało i krew uwielbionego Syna Człowieczego⁴²⁰. W komentarzu do tego miejsca Michaels zauważa, że to narodzenie oznacza radykalną przemianę życia dokonaną mocą Bożą. Natomiast w kwestii znaczenia wyrażenia „z wody i z Ducha” polemizuje z niektórymi interpretacjami, według których oznacza ono „duchowe nasienie”, przekazujące życie od Ojca (por. 1 J 3, 9), albo oznacza fizyczne narodzenie (gdzie woda oznaczałaby wody płodowe) jako odnoszące się do narodzenia „z wody”. Zdaniem Michaela cytowane wyrażenie należy odnieść do chrztu Janowego (chrzest „z wody”) jako zapowiedzi chrztu w Duchu Świętym (J 1, 26. 33). Argumentem za takim rozumieniem jest wezwanie Piotra w Dniu

⁴¹⁷ Por. Galot, *Teologia...*, s. 118.

⁴¹⁸ Por. Galot, *Teologia...*, s. 119.

⁴¹⁹ Wyrażenie „z wody i z Ducha” (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος) jest *hapax legomenon* w Nowym Testamencie (zob. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 418).

⁴²⁰ Por. Galot, *Teologia...*, s. 119.

Pięćdziesiątnicy do przyjmowania chrztu św. (Dz 2, 38)⁴²¹. Podobnie uważa Mędała, w jego przekonaniu bowiem na związek wody i ducha wskazuje kilka miejsc w Nowym Testamencie, w których jest mowa o chrzcie Janowym (np. Mk 1, 8. 10; Łk 3, 16; Dz 11, 16). Również obecność „wody” w komentowanym wyrażeniu wskazuje, w jego opinii, na sakrament chrztu św., a przez to także na „eklezjalny i wspólnoty charakter wiary”⁴²².

Na ekonomię sakramentalną jako podstawę życia duchowego wskazuje ponadto inne stwierdzenie Jezusa zapowiadające sakrament Eucharystii: „Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda” (J 6, 63). Mędała przypomina, że interpretacja tego wiersza była przedmiotem sporu między katolikami i kalwinistami i dotyczyła sposobu obecności ciała Chrystusa w Eucharystii. Dopiero Oscar Cullmann dał jego wykładnię zbliżoną do katolickiej, pojmując jednak rzeczywistą obecność Chrystusa nie na sposób substancji, lecz wydarzenia. Według Cullmanna bowiem przeciwstawienie ducha ciału w omawianym wierszu harmonizuje z Janowym rozumieniem ciała jako narzędzia objawienia się chwały Jezusa, co oczywiście odpowiada strukturze sakramentu jako takiego. Choć wspomniany spór został przezwyciężony, to jednak w niektórych szczegółach pozostały rozbieżności. Mędała przytacza poglądy egzegetów, którzy w przeciwstawieniu ciała i ducha widzą podkreślenie ożywiającego działania Ducha Świętego. Reakcja słuchających mowy eucharystycznej świadczy, jego zdaniem, o braku ich odpowiedzi na działanie Ducha Świętego poprzez słowa Jezusa. Bez otwarcia na to działanie słuchacze nie są w stanie przyjmując przekazywanego im życia⁴²³.

⁴²¹ Zob. Michaels, *John...*, s. 56n.

⁴²² Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 419.

⁴²³ Zob. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4.1, s. 615–617. W nawiązaniu do Cullmanna Mędała przytacza następujące jego dzieła: *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel: Éditions Delachaux and Niestle 1963, s. 90 i 101, oraz: *L'Évangile johannique et l'histoire du salut*, „New Testament Studies” 11 (1965), s. 118n, <https://doi.org/10.1017/S0028688500017562>.

Przytoczone dane biblijne i komentarze do nich na temat kapłaństwa powszechnego i kapłaństwa służebnego wskazują na sakramentalny charakter obu form nowego kapłaństwa. A zatem, zdaniem Galota, kapłaństwo powszechne zaczyna się od chrztu św., który inicjuje życie w „w duchu” zdolne do kultu w duchu, z drugiej strony do utrzymania tego kultu i sprawowania go potrzebna jest Eucharystia⁴²⁴.

⁴²⁴ Zob. Galot, *Teologia...*, s. 120.

Zakończenie

Jest oczywiste, że teologiczne studium jakiegokolwiek kwestii musi uwzględnić możliwie wszystkie dane biblijne na jej temat. W przypadku kapłaństwa okazuje się, że liczba tych danych zależy od samego pojęcia kapłaństwa przyjętego za punkt wyjścia danego studium. Jeśli na przykład akceptuje się zawężone pojęcie kapłaństwa (składanie ofiar), to wówczas w Ewangelii Janowej trudno jest szukać danych o kapłaństwie. Tymczasem już od starożytności znane jest przekonanie, że jej siedemnasty rozdział jest nazywany „Modlitwą arcykapłańską Chrystusa” (Cyryl Aleksandryjski). Dzięki swej egzegetycznej dociekliwości Galot wykazał, że wspomniany tekst jest taką modlitwą i poświadcza fakt konsekracji Jezusa (J 17, 19), oraz że w tej Ewangelii mamy inny ważny tekst o kapłaństwie (powszechnym) zawarty w dialogu Jezusa z Samarytanką (J 4, 1–42). To oznacza, że teologia nie powinna poprzestawać na tradycyjnie uznanych danych biblijnych bądź zbyt łatwo z nich rezygnować pod naporem redukcyjnych interpretacji.

Koncepcja kapłaństwa prezentowana w tym studium była nazywana chrystomononiczną, w odróżnieniu od pneumatomononicznej, opartej na charyzmatkach jako podstawowym źródle dynamiki rozwoju struktur w Kościele. Kapłaństwo jako takie jest instytucją funkcjonującą w wielu religiach, dlatego niektórzy znawcy problematyki proponują, aby za podstawę do definicji kapłaństwa przyjąć to, co wspólne dla różnych form kapłaństwa. Jednak religiologiczny punkt

wyjścia nie jest odpowiedni dla chrześcijańskiego kapłaństwa, ponieważ sprowadza je do funkcji opiekuńczej i kierowniczej wobec lokalnej wspólnoty. W ten sposób takie pojmowanie kapłaństwa nabiera także charakteru socjologicznego, wskutek czego abstrahuje od jego nadprzyrodzonego źródła, którym jest Jezus Chrystus.

Choć ujęcie religiologiczne czy religijno-socjologiczne nie jest wystarczające, to konieczne jest uwzględnienie instytucji kapłaństwa w judaizmie. W Starym Testamencie istnieją dwie formy kapłaństwa: jedna, starsza, związana funkcją przewodniczenia wspólnocie, którą pełnili patriarchowie, a której szczególnym przypadkiem był Melchizedek (Rdz 14, 18–20), druga, późniejsza, dziedziczna – przekazywana w pokoleniu Lewiego, specjalizującym się w sprawowaniu kultu. Ze względu na różne niedoskonałości kapłanów wynikające z ludzkiej słabości konieczne było kapłaństwo doskonałe, które by bardziej odpowiadało świętości Boga. Takie kapłaństwo ustanowił i w sposób najdoskonalszy z możliwych zrealizował Jezus z Nazaretu, wywyższony ponad niebiosa (por. Hbr 7, 26), „arcykapłan dóbr przyszłych” (Hbr 9, 11), który „ma kapłaństwo nieprzemijające” (Hbr 7, 24). Zatem ostatecznym fundamentem i kryterium autentyczności chrześcijańskiej teologii kapłaństwa jest właśnie On, który jedną „ofiara udoskonalił na wieki tych, którzy są uświęceni” (Hbr 10, 14).

Wydawać by się mogło, że tak jednoznaczny i jasny wzorzec kapłaństwa nie powinien rodzić trudności w zdefiniowaniu nowego kapłaństwa. Tymczasem okazuje się, że nie ma jednej, zwartej i wyczerpującej definicji kapłaństwa. Zauważyła to Komisja Doktrynalna, przygotowująca pierwszy schemat konstytucji dogmatycznej *De Ecclesia* (1962) na sobór watykański II. Ten stan rzeczy ukierunkował badania teologów w okresie posoborowym. Jedna z definicji kapłaństwa Nowego Testamentu mówi, że kapłaństwo jest to „władza i funkcja pośredniczenia między Bogiem (*sacrum*) a ludźmi, związana z urzędem kapłana”⁴²⁵.

⁴²⁵ Migut, *Kapłaństwo...*, kol. 710.

Innym zdumiewającym faktem w tej materii są próby kontestacji chrystologicznych źródeł kapłaństwa: Chrystus nie ustanowił żadnego kapłaństwa ani nie przekazał nikomu żadnej władzy reprezentowania Go wobec Kościoła. Jedyne, co można Mu przypisać, to kapłaństwo powszechne. Argumentem uzasadniającym takie stanowisko jest brak wyraźnego przypisania sobie tytułu kapłana przez Niego. Dlatego posługi w Kościele pochodzą nie od Chrystusa, ale od Ducha Świętego, z Jego inspiracji według bieżących potrzeb lokalnej wspólnoty, wskutek czego, obok posług przekazywanych przez sukcesję istniałyby posługi charyzmatyczne. Jednak takie rozdzielanie, a nawet przeciwstawianie Chrystusa Duchowi Świętemu jest niezgodne z danymi Objawienia, ponieważ Chrystus realizuje swoje kapłaństwo w Duchu Świętym (Hbr 9, 14; por. Łk 10, 21). Kapłaństwo Chrystusa musi być rozumiane trynitarnie.

Realizując swoje kapłaństwo podczas publicznej działalności, Chrystus postanowił przekazać uczniom uczestnictwo w nim, aby Jego dzieło zbawiania ludzi było nadal kontynuowane. Dzięki temu kapłan reprezentuje Chrystusa i działa w Jego imieniu, czyli *in persona Christi* albo *in persona Christi capitis ecclesiae*. Różnica między jednym i drugim sposobem reprezentacji polega na tym, że pierwszy obejmuje nauczanie, uświęcanie i kierowanie, drugi natomiast – przede wszystkim kierowanie Kościołem.

Wstępnie zarysowany zakres pojęcia kapłaństwa pozwala zająć się tymi wszystkimi wypowiedziami Jezusa, w których w jakikolwiek sposób, mniej lub bardziej wyraźny, nawiązał do swego kapłaństwa.

W takich wypowiedziach Jezusa na plan pierwszy wysuwają te, które dotyczą kapłaństwa funkcjonującego w Jego czasach. Przede wszystkim akceptował jego rolę, np. prawo do stwierdzania uzdrowienia (Mt 8, 4), ale był także krytyczny, jak w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 31–35) czy w przypadku oczyszczenia świątyni (J 2, 14–22), kiedy to pokazał, że ma wyższą władzę nad świątynią niż kapłani. W sposób szczególny objawił swe kapłaństwo podczas procesu przed Sanhedrynem (Mk 14, 53 – 15, 20 i par.), kiedy to wyraźnie ukazał konflikt między jednym i drugim kapłaństwem

oraz zasadniczą różnicę między nimi. Konieczność ustanowienia nowego kapłaństwa Jezus wyraził wcześniej w przypowieści o bukłakach (Mk 2, 22) – nowe bukłaki symbolizują nowe kapłaństwo.

Nowe kapłaństwo różni się od dawnego przede wszystkim tym, że nie jest związane z konkretną grupą osób (pokoleniem Lewiego) i nie jest przekazywane przez dziedziczenie. Jest natomiast ściśle związane ze świętością: Jezus jest poświęcony przez Ojca (J 10, 36), gdyż urodził się jako Święty (Łk 1, 35). Nowe kapłaństwo zakłada więc świętość ontyczną i osobową. Następnie, sposób realizacji nowego kapłaństwa dobrze opisuje analogia pasterza. Jezus chętnie jej używał, nazywając siebie „dobrym (pięknym, doskonałym) Pasterzem” (J 10, 11). Swoją dobroć i doskonałość pasterską objawia przez ofiarę z własnego życia (J 10, 11) i przez służbę (Mk 10, 45). Swoją pasterską służbę realizuje poprzez funkcję prorocką, kultyczną (kapłańską w sensie węższym) i królewską. Różnica między dawnym i nowym kapłaństwem jest analogiczna do tej, jaka istnieje między świątynią jerozolimską a świątynią ciała Jezusa (por. J 2, 21) albo między zwykłym kapłanem (jak np. Zachariasz, Łk 1, 5) a wcielonym Synem Bożym (por. Hbr 1, 6; 7, 26).

Oprócz wypowiedzi Jezusa i Jego czynów opisanych w ewangeliach istnieje szereg danych objawienia Bożego zawartych w innych tekstach Nowego Testamentu, stanowiących rozwinięcie wspomnianych wypowiedzi.

Paweł Apostoł nie używa tytułu kapłan w stosunku do Jezusa, lecz opisuje Jego dzieło przy pomocy terminologii ofiarniczej (np. 1 Kor 5, 7; Ef 5, 2) i interpretuje Jego śmierć jako ofiarę paschalną. Pawłowa refleksja nad kapłaństwem Chrystusa jest skromna.

Nieporównanie obfitsza i teologicznie głębsza jest refleksja autora Listu do Hebrajczyków. Na plan pierwszy wysuwa się aspekt kultyczny kapłaństwa Chrystusa i prezentacja Jego dzieła w kategoriach kapłańskich. To kapłaństwo jest transcendentalne, na wzór Melchizedeka (Hbr 7, 11), wieczne – „na zawsze” (Hbr 7, 3). Jest kapłaństwem ludzkim: Chrystus jest z ludzi wzięty (Hbr 5, 1), a równocześnie jest Synem Bożym (Hbr 1, 6). Jego Boże synostwo stanowi źródło Jego

autorytetu, ale nie tylko – umożliwia także pośrednictwo i nadaje mu skuteczność. Dzięki temu list prezentuje szersze pojęcie kapłaństwa, przewyżczając jego kultyczne rozumienie.

Choć kapłaństwo Chrystusa wywyższonego jest wieczne, to jednak owoce Jego zbawczego, kapłańskiego dzieła są przeznaczone dla ludzi w doczesności. Aby mogły one być dostępne dla wszystkich ludzi na ziemi, Jezus przekazał uczestnictwo w swoim kapłaństwie wszystkim ochrzczonym oraz wybranym przez siebie uczniom, dając im udział w kapłaństwie służebnym.

Wybór Dwunastu i dana im władza wyraźnie wskazują, że była to decyzja w pełni suwerenna i świadoma. Ich ustanowienie apostołami ma znamiona aktu stwórczego, w wyniku którego dokonuje się głęboka przemiana ontologiczna w ich tożsamości. Wyraża się ona nie tylko w powierzeniu nowych funkcji, ale przede wszystkim we włączeniu w nowy sposób bycia, który polega na byciu z Nim (Mk 3, 14), tak jak On jest z nimi (Mt 28, 20).

To bycie z Nim oznacza głęboką więź, która wyraża się również w posłuszeństwie umożliwiającym posyłanie. Jezus posyła Dwunastu, jak sam został posłany (J 20, 21). Powierzenie misji jest związane z przekazaniem tajemnic królestwa Bożego (Łk 22, 29) i wszelkiej władzy (Mt 28, 18), w tym władzy odpuszczania grzechów (Mt 9, 6; J 20, 23).

Ustanawiając kolegium Dwunastu, Jezus nadał mu odpowiednią strukturę o charakterze hierarchicznym. Obejmuje ona ustanowienie głowy tego kolegium (czyli prymatu Piotrowego) oraz ustanowienie współpracowników Dwunastu. Przekazanie najwyższej władzy Piotrowi w niczym nie uszczupła władzy pozostałych jedenastu, ponieważ ta władza ma być sprawowana w sposób kolegialny (w duchu braterstwa) jako służba. To chroni przed jej nadużywaniem. Współpracownikami Dwunastu są „uczniowie” należący do grupy „innych siedemdziesięciu dwóch”, których Jezus posłał, aby przygotowali Mu pobyt (Łk 10, 1). Ich powołanie nie różni się od powołania Dwunastu. Wezwanie „Pójdź za Mną!” było skierowane także do człowieka bogatego (Mk 10, 21 i par.).

Na temat kapłaństwa przekazanego uczniom wypowiada się również Paweł. Choć nie stosuje do siebie tytułu „kapłan”, to swoją aktywność ewangelizacyjną, przygotowującą do chrztu św., opisuje jako sprawowanie kultu duchowego (Rz 1, 9), jako sprawowanie „świętej czynności”, zmierzającej do tego, aby poganie stali się ofiarą miłą Bogu (por. Rz 15, 16). Jest to wypełnianie funkcji uświęcającej, realizowanej głównie przez posługę jednania (2 Kor 5, 18). Szczególnym wyrazem posługi jednania jest sprawowanie Eucharystii (por. 1 Kor 11, 24–26) i w ogóle bycie szafarzem tajemnic Bożych (1 Kor 4, 1n). Pawłowa teologia kapłaństwa nie jest systematyczna ani wyczerpująca. Jej głównymi elementami są ofiara Chrystusa i aktywność apostołska.

Oprócz kapłaństwa służebnego Chrystus ustanowił także kapłaństwo powszechne, przekazywane w sakramencie chrztu św. Jest to królewskie kapłaństwo sprawowane w duchowej świątyni w celu uwielbienia Boga Ojca (Ap 1, 6; 20, 6). Chrześcijanin jest „duchową świątynią” (1 P 2, 5) nie tylko dlatego, że składa Bogu duchowe ofiary, ale przede wszystkim dlatego, że jest mieszkaniem dla Ducha Świętego (por. 1 Kor 3, 16n). Uwielbienie Ojca dokonuje się przez „rozumną służbę Bożą” (Rz 12, 1), która wyraża się m.in. w „dobroczynności i wzajemnej więzi” (Hbr 13, 16).

Jednak to, co najistotniejsze w uwielbianiu Ojca, to oddawanie Mu czci w Duchu i prawdzie (J 4, 23). Nowość ustanowionego przez siebie kapłaństwa Jezus objawił również w rozmowie z Samarytanką, wskazując, że odtąd zaczyna się nowy okres w religijnych dziejach ludzkości, bowiem zaczyna się nowy kult, sprawowany w nowy sposób, a mianowicie w Duchu Świętym (por. Rz 8, 15; Ga 4, 6). Jest to równocześnie kult synowski, ponieważ jest on oddawany Ojcu przez Syna. Nowy kult wprowadza więc człowieka w głębię tajemnicy Trójcy Świętej: w nim mamy przystęp do Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Innymi słowy nowy kult w swej formie jest trynitarny, a w swej istocie – patrocentryczny (ze względu na przedmiot właściwy kultu), zaś ze względu na jego podmiot – synowski. Taki kult jest możliwy tylko w ekonomii sakramentalnej, ponieważ uwielbianie Ojca jest

możliwe dzięki Duchowi Świętemu, który jest nam dany przez nowe narodzenie (J 3, 5–6).

Przedstawione dane biblijne na temat kapłaństwa Nowego Przymierza nie obejmują wszystkich szczegółowych zagadnień związanych z pytaniami, które może zadawać *fides quaerens intellectum*, a także ci wszyscy, którzy żądają od nas „uzasadnienia tej nadziei, która w [nas] jest” (1 P 3, 15). Konieczne są dalsze pogłębiające analizy, które pozwolą odkryć treści dotąd niedostrzegane (np. w kwestii stanu cywilnego apostołów).

Zaprezentowane tu studium jest próbą uzasadnienia tej właśnie nadziei, która płynie z dobrze rozumianego kapłaństwa Chrystusa i naszego w nim uczestnictwa. Stanowi równocześnie odpowiedź na wezwanie skierowane przez Pawła do Tymoteusza: „głoś naukę, nastawaj w porę, nie w porę” (2 Tm 4, 2). To naleganie jest wezwaniem do przekazywania tego, co w kapłaństwie fundamentalne i równocześnie najtrudniejsze: oddanie własnego życia w ofierze dla Chrystusa i Jego Kościoła, „który On nabył własną krwią” (Dz 20, 28).

Odpowiedzi zaproponowane w tej części studium będą podstawą do dalszych badań nad integralnym ujęciem teologii kapłaństwa, obejmującym rozwój nauki Kościoła i badań teologicznych, z uwzględnieniem najnowszych zagadnień dyskutowanych przez teologów. Dzięki temu można żywić nadzieję, że przyczynią się one do wzrostu rozumienia „tak rzeczy, jak słów przekazywanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2,19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”⁴²⁶.

⁴²⁶ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, nr 8c, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje...*, s. 353.

Bibliografia

- Augustinus Hipponensis, *Quaestiones in Heptateuchum*, w: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia*, ed. J.-P. Migne, t. 3, Parisii 1865, kol. 517–824 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 34).
- Augustyn, *Wyznania*, Kraków: Znak 2003.
- Barclay W., *A New Testament Wordbook*, t. 2, London: SCM Press 1955.
- Beasley-Murray G. R., *John*, Dallas (TX): Word Books 1998 (Word Biblical Commentary, 36).
- Bednarek A., *Profetyzm. W literaturze*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 449–450.
- Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Omnium in mentem”. Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur*, „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 8–10.
- Bof G., *Secerdozio*, w: *Enciclopedia Garzanti di filosofia e epistemologia, logica formale, linguistica, psicologia, psicoanalisi, pedagogia, antropologia culturale, teologia, religioni, sociologia*, a cura di L. Boni, Milano: Garzanti 1981, s. 816–817.
- Boff L., *Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1980.
- Boff L., *Kirche. Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1985, wyd. 5.
- Bonhoeffer D., *Listy i notatki z więzienia*, w: tegoż, *Wybór pism*, tłum. A. Morawska, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1970.

- Bylińska-Naderi A., *Struktura szyckiego duchowieństwa*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii. Wydział Teologiczny UKSW 2013, s. 159–171.
- Cody A., *Haggai. Zechariah. Malachi*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 349–361.
- Cross F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Cambridge: 1st Harvard University Press 1997.
- Cullmann O., *L'Évangile johannique et l'histoire du salut*, „New Testament Studies” 11 (1965), s. 111–122, <https://doi.org/10.1017/S0028688500017562>.
- Cullmann O., *La foi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel: Éditions Delachaux and Niestle 1963.
- Cura Elena S. del, *Teologia del ministerio ordenado. Lugares de referencia y status quaestionis*, „Facies Domini” 3 (2011), s. 357–400.
- Cyprian, św., *Pisma. Traktaty*, tłum. J. Czuj, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw 2015, s. 157–193 (Pisma Ojców Kościoła, 19).
- Dacquino P., *Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima lettera di Pietro*, w: Associazione Biblica Italiana, *San Pietro. Atti della XIX Settimana Biblica*, Brescia: Paideia 1967, s. 291–317 (Settimana Biblica, 19); Roma: Pontificio Istituto Biblico 1966.
- Dauids P. H., *James*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2002 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 15).
- Drewermann E., *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten [u.a.]: Walter 1989.
- Edwards J. R., *Romans*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 1998 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 6).
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych. Od Mahometa do wieku Reform*, przeł. A. Kuryś, t. 3, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 2008, wyd. 3.
- Fijałkowski M., Janowski P., *Księża robotnicy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 116–118.
- Fitzmyer J. A., *The Letter to the Galatians*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, London: Geoffrey Chapman 1992, s. 780–790.

- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1962.
- Felis J., *List do Filipian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2011 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 11).
- Fukuyama F., *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak 2004.
- Galot J., *Il potere conferito a Pietro*, „La Civiltà Cattolica” 132 (1981), s. 15–29.
- Galot J., *Teologia del sacerdozio*, Firenze: Libreria Editrice Fiorentina 1981.
- Gasque W. W., *Foreword. New International Biblical Commentary*, w: R. H. Mounce, *Matthew*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2004, wyd. 6, s. vii–ix (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 1).
- George A., *Kapłaństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, Poznań–Warszawa 1973, s. 362–370.
- Gnilka J., *Der Epheserbrief*, Freiburg: Herder 1971.
- Goldingay J., *Isaiah*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2005 (New International Biblical Commentary. Old Testament Series, 13).
- Greshake G., *Być kapłanem dzisiaj*, tłum. W. Szymona, [Poznań]: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” 2010.
- Greshake G., *Priestersein in dieser Zeit, Theologie. Pastorale Praxis. Spiritualität*, Freiburg–Basel–Wien 2000, wyd. 2.
- Grillmeier A., *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zu Artikel 28*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 12, Freiburg: Herder 1966, wyd. 2, s. 247–255.
- Haag H., *Worauf es ankommt. Wollte Jesus eine Zwei-Stände-Kirche?*, Freiburg im Breisgau: Herder 1997.
- 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).
- Hill D., „*To offer spiritual sacrifices...*” (1 Peter 2:5). *Liturgical formulations and Christian paraenesis in 1 Peter*, „Journal for the Study of the New Testament” 5 (1982) Issue 16, s. 45–63, <https://doi.org/10.1177/0142064X8200501604>.

- Hillyer N., *1 and 2 Peter, Jude*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2002, wyd. 3 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 16).
- Hurtado L. W., *Mark*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2004, wyd. 6 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 2).
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, Notatka statystyczna *Porzucenia kapłaństwa na tle liczby księży w Kościele na początku XXI wieku* http://iskk.pl/images/stories/Instytut/dokumenty/ISKK_Ksieza_odejscia.pdf, s. 6 (15.05.2020).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”. Do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1993.
- Jan Paweł II, *List do rodzin*, [Città del Vaticano]: Liberia Editrice Vaticana 1994.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Küng H., *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Zürich: Benziger 1971.
- Lagrange M. J., *Épître aux Romains*, Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie 1950, s. 501.
- Lagrange M.-J., *Évangile selon saint Jean*, Paris: Gabalda 1925, wyd. 2.
- Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha 1981.
- Malina A., *List do Hebraczyków. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018 (Nowy Komentarz Biblijny, 15).
- Mędała 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).
- Michalunio C., *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2011.
- Migut B., *Kapłaństwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 710.
- Moingt J., *Pastorat et célibat*, „Études” Juillet-Décembre 1971, s. 107–130.
- Moingt J., *Les ministères dans l’Église*, „Études” Août-Septembre 1972, s. 271–292.
- Moingt J., *L’avenir des ministères dans l’Église catholique*, „Études” Juillet 1973, s. 129–141; „Études” Août-Septembre 1973, s. 249–261; „Études” Octobre 1973, s. 441–456.

- Moody R. A., *Życie po życiu*, Wydawnictwo Zysk i S-ka 2017.
- Mounce R. H., *Matthew*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2004, wyd. 6 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 1).
- Müller G. L., *Wprowadzenie. Kapłaństwo katolickie. Po kryzysie, w kierunku odnowy*, w: J. Ratzinger Benedykt XVI, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość. Teksty wybrane. Kapłaństwo*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Fundacja Rozwoju KUL 2016, s. 11–20.
- Müller J., *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Würzburg: Echter 2001.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków: Wydawnictwo WAM 2015.
- New American Standard Bible*, La Habra: Lockman Foundation 1995.
- The New Encyclopædia Britannica*, ed. R. McHenry, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc. 1993, wyd. 15.
- Nowy Komentarz Biblijny, red. A. Paciorek, R. Bartnicki, A. Tronina, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2005–.
- 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).
- Pikor W., *Profetyzm. W Biblii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 444–449.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich (Biblia Tysiąclecia), Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1996, wyd. 4.
- Pius XII, *Allocutio „Magnificate Dominum”*, „Acta Apostolicae Sedis” 46 (1954), s. 666–677.
- Piwko A. M., *Duchowieństwo w islamie sunnickim*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa: Instytut Dialogu Kultury i Religii. Wydział Teologiczny UKSW 2013, s. 141–157.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio 1995.
- Potterie I. de la, *Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4, 22*, „Biblica” 64 (1983), s. 74–115.

- Ratzinger J. Benedykt XVI, *Nauczać i zgłębiać Bożą miłość. Teksty wybrane. Kapłaństwo*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Fundacja Rozwoju KUL 2016.
- Rosik M., *Pierwszy list do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 7).
- Rubinkiewicz R., *Lewici*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 893–895.
- Sabourin L., *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Montréal: Desclée de Brouwer 1961.
- Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, vol. 2, [Città del Vaticano]: Typis Polyglottis Vaticanis 1963.
- Sänger D., *Priester/Priestertum. Neues Testament*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Hrsg. G. Müller [i in.], Berlin, New York: Walter de Gruyter 1997, s. 396–401 (TRE 27).
- Schillebeeckx E., *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1981.
- Schoonenberg P., *Quelques réflexions sur le sacrement de l'ordre, en particulier sur le caractère sacramentel*, „Bulletin d'informations de l'Institut pour l'entraide sacerdotale en Europe” 26 (1968), s. 59–62 (tytuł tomu: *Le prêtre et le monde sécularisé. Congresso di Lucerna 1967*).
- Schürmann H., *Die Mitte des Lebens finden. Orientierung für geistliche Berufe*, Freiburg im Breisgau: Herder 1979.
- Scott J., *Władza*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2006.
- Selwyn E. G., *The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction. Notes and Essays*, London: Macmillan & Co Ltd; New York: St. Martin's Press 1964.
- Soards M. L., *1 Corinthians*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Pater-noster Press 2002, wyd. 2 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 7).
- Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu kapłanów*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1968, s. 487–517.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1968, s. 350–363.

- Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1968, s. 40–70.
- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst polski*, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 1968.
- 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., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków: WN PAT 2003.
- Szczurek J., *La cristologia nella prospettiva sacerdotale secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II. Dissertatio ad Doctoratum*, Romae 1989.
- Tronina A., *Sadok*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17, Lublin 2012, kol. 845–846.
- Vanhoye A., *Prêtres anciens, prêtre nouveau. Selon le Nouveau Testament*, Paris: Éditions du Seuil 1980.
- Wall R. W., *Revelation*, Peabody: Hendrickson Publishers; Carlisle: Paternoster Press 2005, wyd. 5 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 18).
- Wargacki S., *Szaman*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1403–1404.
- Wargacki S., *Szamanizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1404–1405.
- Watts J. D. W., *Isaiah 34–66*, Waco (TX): Word Books 1987 (Word Biblical Commentary, 25).
- Wojciechowski M., *Apokalipsa Świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 20).
- Wójcik E., *Perychoreza*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 15, Lublin 2011, kol. 360–361.
- Zimoń H., *Kapłaństwo w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, kol. 710–713.

Indeks osób

- Augustyn, św. 31, 108, 149
Barclay W. 36, 149
Bartnicki R. 12, 153
Beasley-Murray G. R. 134, 135, 136, 149
Bednarek A. 15, 149
Benedykt XVI, papież 8, 9, 38, 110, 153, 154
Boff L. 19, 149
Bof G. 14, 149
Bonhoeffer D. 5, 149
Boni L. 14, 149
Brown R. E. 59, 71, 150
Bylińska-Naderi A. 17, 18, 150
Chytraeus D. 53
Cisło W. 16, 150, 153
Cody A. 59, 150
Cross F. M. 150
Cullmann O. 139, 150
Cura Elena S. del 9, 150
Cyprian św. 102, 150
Cyryl Aleksandryjski 53, 141
Czuj J. 102, 150
Dacquino P. 123, 150
Davids P. H. 132, 133, 150


- Drewermann E. 19, 150
- Edwards J. R. 54, 108, 109, 128, 129, 130, 150
- Eliade M. 16, 150
- Fijałkowski M. 6, 150
- Fitzmyer J. A. 59, 71, 150
- Flawiusz J. 49, 151
- Flis J. 131, 151
- Fukuyama F. 5, 151
- Galot J. 10, 12, 14, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 151
- Gasque W. W. 12, 151
- George A. 20, 22, 23, 24, 25, 26, 32, 134, 151
- Gnilka J. 71, 151
- Goldingay J. 25, 26, 60, 61, 64, 76, 77, 80, 92, 102, 107, 151
- Górecka M. 8, 110, 153, 154
- Gózdź K. 4, 8, 110, 153, 154
- Greshake G. 7, 8, 19, 20, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43, 55, 56, 58, 63, 151
- Grillmeier 78, 151
- Haag H. 19, 151
- Hagner D. A. 26, 27, 42, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 132, 151
- Hałas S. 121, 122, 123, 124, 125, 126, 151
- Hill D. 123, 151
- Hillyer N. 121, 122, 123, 124, 125, 152
- Hurtado L. W. 35, 101, 105, 112, 152
- Janowski P. 6, 150
- Jan Paweł II, papież 5, 6, 152
- Królak S. 29, 154
- Küng H. 19, 152
- Kuryś A. 16, 150
- Lagrange M. J. 130, 133, 152
- Léon-Dufour X. 20, 21, 151, 152

- Malina A. 28, 76, 77, 81, 152
- McHenry R. 13, 153
- Mędała S. 26, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 54, 56, 59, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 74, 86, 90, 91, 98, 104, 133, 136, 137, 138, 139, 152
- Michaels J. R. 26, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 60, 61, 65, 66, 67, 74, 90, 93, 97, 98, 103, 104, 134, 138, 139, 152
- Michalunio C. 31, 152
- Migne J.-P. 149
- Migut B. 29, 142, 152
- Moingt J. 33, 152
- Moody R. A. 6, 153
- Morawska A. 5, 149
- Mounce R. H. 12, 35, 36, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 57, 58, 59, 61, 64, 67, 68, 69, 92, 94, 95, 96, 99, 100, 101, 102, 106, 112, 113, 151, 153
- Müller G. 70
- Müller G. L. 9, 31, 38, 153, 154
- Müller J. 8
- Murphy R. E. 59, 71, 150
- Paciorek A. 12, 35, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 57, 58, 59, 67, 68, 69, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102, 106, 113, 153
- Pikor W. 15, 153
- Pius XII, papież 28, 153
- Piwko A. M. 16, 17, 18, 153
- Popowski R. 35, 56, 80, 81, 82, 92, 93, 99, 101, 109, 122, 129, 153
- Porosło K. 39, 155
- Potterie I. de la 136, 137
- Ratzinger J. 8, 9, 110, 153, 154
- Rosik M. 70, 111, 113, 114, 154
- Róžański J. 16, 150, 153
- Rubinkiewicz R. 21, 154
- Sabourin L. 60, 154
- Sänger D. 70, 154
- Schillebeeckx E. 19, 154
- Schoonenberg P. 55, 154


- Schürmann H. 56, 154
Scott J. 29, 30, 154
Selwyn E. G. 123, 154
Soards M. L. 127, 154
Szczurek J. D. 39, 55, 75, 78, 155
Szymona W. 7, 31
Tronina A. 12, 22, 23, 153, 155
Vanhoye A. 42, 75, 77, 78, 80, 81, 82, 155
Wall R. W. 116, 117, 118, 119, 120, 155
Wargacki S. 15, 155
Watts J. D. W. 137, 155
Wojciechowski M. 116, 117, 155
Woźniak R. J. 39, 155
Wójcik E. 75, 155
Zimoń H. 14, 155

Abstrakt

ks. Jan D. Szczurek

 <https://orcid.org/0000-0002-9804-0566>

Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym Podstawy biblijne

 <https://doi.org/10.15633/9788363241254>

Kryzys kapłaństwa w Kościele katolickim skłania do poszukiwania środków zaradczych. Publikacja daje podstawy biblijne do całościowego (integralnego) ujęcia kapłaństwa inspirowanego myślą teologiczną Jeana Galota SJ, które pozwala zrozumieć źródła kryzysu. W badaniach zastosowano analizę porównawczą interpretacji odpowiednich tekstów biblijnych przedstawionych przez Galota z interpretacjami proponowanymi przez najnowsze komentarze biblijne. Wynika z niej aktualność jego sposobu pojmowania kapłaństwa w ogóle, kapłaństwa Chrystusa oraz kapłaństwa Jego uczniów (kapłaństwa służebnego lub hierarchicznego oraz kapłaństwa powszechnego lub wspólnego). Dowartościowanie istotnej nowości kapłaństwa Chrystusa w stosunku do kapłaństwa Starego Testamentu, która polega na ofierze z siebie samego (z własnego życia), wskazuje kierunek wyjścia z obecnego kryzysu. Ujęcie integralne, oprócz podstaw biblijnych, obejmuje także naukę Kościoła na temat kapłaństwa, główne ujęcia teologiczne oraz teologię sakramentu święceń, których prezentacja jest planowana w kolejnych publikacjach.

Słowa kluczowe: Biblia, Chrystus, Jean Galot, kryzys, kapłaństwo, teologia

Spis treści

Wprowadzenie	5
------------------------	---

1

Zagadnienie definicji kapłaństwa

1.1. Poszukiwanie właściwego punktu odniesienia	14
1.1.1. Podejście religiologiczne	14
1.1.2. Podejście teologiczne	20
1.2. Chrystologiczne źródła kapłaństwa	31
1.2.1. Kontestacja chrystologicznego modelu kapłaństwa	32
1.2.2. Ewangeliczne źródła nauki o kapłaństwie służebnym	34

2

Kapłaństwo Chrystusa w świetle Jego objawienia

2.1. Stosunek Chrystusa do kapłaństwa żydowskiego	42
2.2. Cechy charakterystyczne nowego kapłaństwa	51

2.2.1. Kapłan jako człowiek <i>sacrum</i>	51
2.2.2. Kapłan jako pasterz	55
2.3. Natchniona interpretacja Jezusowej nauki o kapłaństwie . . .	69

3

Kapłaństwo uczniów Chrystusa

3.1. Kapłaństwo służebne	89
3.1.1. Powołanie Dwunastu	90
3.1.2. Struktura kolegium Dwunastu	99
3.1.2.1. Prymat Piotra	99
3.1.2.2. Współpracownicy Dwunastu	105
3.1.3. Pawłowa nauka o kapłaństwie	107
3.2. Kapłaństwo powszechne	115
3.2.1. „Królewskie kapłaństwo”	116
3.2.2. „Duchowa świątynia”	121
3.2.3. Uwielbienie Ojca	128
Zakończenie	141
Bibliografia	149
Indeks osób	157
Abstrakt	161

Kryzys kapłaństwa w Kościele katolickim skłania do poszukiwania środków zaradczych. Publikacja daje podstawy biblijne do całościowego (integralnego) ujęcia kapłaństwa inspirowanego myślą teologiczną Jeana Galota SJ, które pozwala zrozumieć źródła kryzysu. W badaniach zastosowano analizę porównawczą interpretacji odpowiednich tekstów biblijnych przedstawionych przez Galota z interpretacjami proponowanymi przez najnowsze komentarze biblijne. Wynika z niej aktualność jego sposobu pojmowania kapłaństwa w ogóle, kapłaństwa Chrystusa oraz kapłaństwa Jego uczniów (kapłaństwa służebnego lub hierarchicznego oraz kapłaństwa powszechnego lub wspólnego). Ujęcie integralne, oprócz podstaw biblijnych, obejmuje także naukę Kościoła na temat kapłaństwa, główne ujęcia teologiczne oraz teologię sakramentu święceń, których prezentacja jest planowana w kolejnych publikacjach.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

