

ks. Jan D. Szczurek

TEOLOGIA KAPŁAŃSTWA W UJĘCIU INTEGRALNYM

Rozwój nauki Kościoła



Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym

KS. JAN D. SZCZUREK

Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym

Rozwój nauki Kościoła

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2023

Recenzja wydawnicza

ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź

Korekta

Patrycja Klempas

Projekt okładki

Piotr Pielach

Na okładce

Obraz Albrecht Dürer *Adoracja Trójcy Świętej* (1511)

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

Copyright © 2023 by Jan D. Szczurek


Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



ISBN 978-83-7438-918-1 (druk)

ISBN 978-83-7438-925-9 (online)

 <https://doi.org/10.15633/9788374389259>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl

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

Wprowadzenie

Objawienie Boże na temat nowego kapłaństwa zostało przekazane do realizacji w określonych warunkach historycznych przez konkretnych ludzi. Stąd naturalne jest, że Kościół podjął to wyzwanie i kierowany Duchem Świętym wprowadzał w czyn prawdy przyjęte przez wiarę. Prezentowane studium jest próbą odtworzenia przebiegu tego procesu.

Rozwój katolickiej nauki o kapłaństwie jest skomplikowany, ponieważ obejmuje przemiany rozumienia samego kapłaństwa Chrystusa, a następnie ewolucję nauki o uczestnictwie Kościoła w Jego kapłaństwie, a więc o kapłaństwie przekazywanym w sakramencie chrztu świętego, czyli wspólnym, oraz o kapłaństwie przekazywanym przez sakrament święceń, czyli o kapłaństwie służebnym albo hierarchicznym (urzędowym). Śledzenie tego rozwoju komplikuje dodatkowo sam sposób pojmowania kapłaństwa, a dokładniej zakresu funkcji kapłańskich. Nie można też zapominać, że treści dotyczące kapłaństwa zawarte są także w innych pojęciach, w różny sposób powiązanych z kapłaństwem służebnym. Chodzi tu głównie o pojęcie duchowieństwa (kleru) i hierarchii, funkcji (urzędu), posługi. Oprócz tego zagadnieniem zajmującym dziś szczególnie miejsce w licznych dyskusjach jest celibat, którego relacja do kapłaństwa bywa różnie pojmowana. Także i one mają swoją długą historię i współtworzą teologiczne dzieje szeroko pojętego kapłaństwa, pozwalające pełniej rozumieć powstałe w ciągu wieków problemy

z realizacją Chrystusowego kapłaństwa w Kościele oraz poznać sposoby ich rozwiązywania przez papieży i sobory powszechne. Niestety w tym studium nie mogą być one uwzględnione w takim zakresie, na jaki zasługują.

O problemach związanych z samym pojmowaniem kapłaństwa była już mowa w poprzedniej publikacji na temat podstaw biblijnych teologii kapłaństwa w ujęciu integralnym, gdzie zostało przedstawione rozróżnienie na kapłaństwo w sensie węższym, skoncentrowanym na kulcie (ofierze), i szerszym – obejmującym także nauczanie i kierowanie wspólnotą (religijną)¹. Takiego rozróżnienia właściwie nie zna teologia przedsoborowa, czego znamiennym przykładem jest definicja kapłaństwa zawarta we francuskim *Słowniku teologii katolickiej*, według którego kapłaństwo to właściwa funkcja kapłana, która w większości religii polega na pośredniczeniu między człowiekiem i bóstwem poprzez składanie ofiar. Choć funkcja kapłańska nie ogranicza się tylko do funkcji ofiarniczej, bo kapłan przekazuje także ludziom błogosławieństwo niebios oraz różne pouczenia, to jednak „należy przede wszystkim kłaść nacisk na funkcję ofiarniczą” jako „właściwą funkcję kapłaństwa”².

Ten nacisk wynika przede wszystkim z nauczania soboru trydenckiego zawartego w *Nauce i kanonach o Najświętszej ofierze mszy świętej*³ oraz w *Prawdziwej i katolickiej nauce o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów wraz z Kanonami o sakramencie*

¹ J. D. Szcurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Podstawy biblijne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2021, s. 81 i 144n, <https://doi.org/10.15633/9788363241254>.

² „Il reste donc que, si l'on veut caractériser la fonction propre du sacerdoce, c'est sur le rôle sacrificiel qu'il faut avant tout insister” – por. L. Cristiani, *Sacerdoce*, w: *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 14/1, ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1939, kol. 441.

³ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 636–647 (Źródła Myśli Teologicznej 33).

święceń⁴. Istotnym elementem tej nauki jest stwierdzenie, „że apostołom i ich następcom w kapłaństwie została przekazana władza konsekrowania, ofiarowania i szafowania Jego Ciałem i Krwią, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów”⁵. Wskutek tego teologia kapłaństwa do Soboru Watykańskiego II sprowadzała się do teologii sakramentu święceń. Fakt ten miał decydujący wpływ na ówczesną interpretację źródeł patrystycznych i późniejszych pisarzy chrześcijańskich. Mógł też powodować pomijanie niektórych źródeł zawierających treści dotyczące kapłaństwa całego ludu Bożego. Taki redukcjonizm w teologii kapłaństwa widać szczególnie wyraźnie w opracowaniu dwóch haseł w wielkim francuskim słowniku teologii katolickiej (*Dictionnaire de théologie catholique*)⁶: prezentacja hasła „stan (duchowny), święcenia” (*ordre, ordination*)⁷ zajmuje około 60 razy więcej miejsca niż hasło „kapłaństwo” (*sacerdoce*)⁸. Autor hasła poświęconego kapłaństwu nie wspomina o kapłaństwie ochrzczonych, w konsekwencji kapłaństwo chrześcijańskie (*sacerdoce chrétien*) wiąże z kapłaństwem Chrystusa (prezentowanym w ramach hasła „Jezus Chrystus”) oraz z sakramentem święceń (w ramach wspomnianego hasła o święceniach) i hasłami pokrewnymi, takimi jak „biskup” (*évêque*)⁹ i „kapłan (ksiądz)” (*prêtre*)¹⁰¹¹.

⁴ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 679–687.

⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 679.

⁶ *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, vol. 1–15, ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1923–1972.

⁷ A. Michel, *Ordre. Ordination*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1139–1405.

⁸ L. Cristiani, *Sacerdoce*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14/1, dz. cyt., kol. 440–441.

⁹ E. Valton, *Évêque*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 5, dz. cyt., kol. 1656–1725.

¹⁰ A. Michel, *Prêtre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 13/1, dz. cyt., kol. 138–161.

¹¹ L. Cristiani, *Sacerdoce*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 14/1, dz. cyt., kol. 441.

Struktura studium odzwierciedla więc najważniejsze decyzje Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, które dotyczyły posług w pierwotnym Kościele oraz ich kapłańskiego charakteru, sakramentalności święceń, stopni sakramentu święceń przy zachowaniu jedności tego sakramentu, a także kapłaństwa wszystkich wiernych, czyli kapłaństwa wspólnego.

Podstawową metodą badawczą jest analiza historyczna dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz świadectw teologów – zarówno starożytnych, jak i niektórych średniowiecznych. Metodą prezentacji wyników badań i wniosków jest idea wiodąca, którą w tym przypadku jest każde z głównych zagadnień z teologii kapłaństwa stanowiących równocześnie elementy wspomnianej struktury niniejszego studium. W obrębie tych zagadnień używana jest metoda diachroniczna. Głównym założeniem hermeneutycznym jest ciągłość wydarzeń (wypowiedzi), z których każde kolejne wprowadza nowość zapewniającą rozwój i pełniejsze rozumienie wcześniejszych zagadnień.

W czasach, kiedy wiele osób w Kościele ma wątpliwości dotyczące wiary i moralności oraz jest świadkiem kryzysu powołań kapłańskich i samego kapłaństwa, konieczna jest dobra znajomość zachodzących w przeszłości procesów oraz doniosłości podjętych decyzji doktrynalnych przez papieży i sobory powszechne. Taka wiedza służy nie tylko zachowaniu wiary przez kapłanów, aby mogli skutecznie umacniać braci w wierze (por. Dz 15, 32), lecz także może pomóc w rozwiązywaniu współczesnych problemów teologicznych związanych z szeroko pojętym kapłaństwem.

Oby to studium okazało się pomocne dla każdego, kto dzięki Duchowi Świętemu pragnie pogłębiać „rozumienie tak rzeczy, jak słów przekazywanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu [...] w sercu swoim (por. Łk 2, 19 i 51), już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych...”¹².

¹² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*, nr 8c.

1

Dynamika posług w pierwotnym Kościele

Jest oczywiste, że jakiegokolwiek systematyczne dociekania na temat rozwoju nauki o kapłaństwie trzeba rozpocząć od zakreślenia rozwoju jego rozumienia. Równocześnie wiadomo, że kierunek i tempo tego rozwoju zależy od warunków, w jakich powstawały i umacniały się wspólnoty pierwszych chrześcijan, a po nich następnych i kolejnych pokoleń. Uwarunkowaniem szczególnie wyróżniającym pierwsze wieki Kościoła (do edyktu mediolańskiego, 15 czerwca 313 roku) były prześladowania skutkujące męczeństwem wielu chrześcijan, którzy ofiarą z własnego życia na wzór Chrystusa (1 J 3, 16) wyrazili siłę swej wiary, nadziei i miłości (J 15, 13), realizując w sposób szczególny swe uczestnictwo w Jego kapłaństwie.

1.1. Posługa Apostołów

Z Ewangelii wiemy, że wolą Chrystusa było to, by kapłaństwo służebne miało określoną strukturę: pełnia tego kapłaństwa została przekazana pewnej wąskiej grupie osób, mianowicie kolegium

Dwunastu. Jean Galot zauważa, że została ona przekazana według określonego planu, przez który Piotr otrzymał wszelką władzę jako ustanowiony głową całego Kościoła przy równoczesnym wyposażeniu całego kolegium we współpracowników mających analogiczną misję. Po zstąpieniu Ducha Świętego i utworzeniu w Jerozolimie pierwszej wspólnoty wierzących w Chrystusa rozpoczyna się proces konkretyzacji, wcielania w życie tak zaplanowanej struktury. Odtworzenie procesu rozwoju posługi kapłańskiej w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich jest bardzo trudne, ponieważ dostępne informacje są jedynie fragmentaryczne. Dlatego też pozwalają one jedynie na przedstawienie jej istotnych elementów¹.

1.1.1. Pięćdziesiątnica jako święcenia

O doniosłości grona Dwunastu w świadomości tworzącej się pierwszej wspólnoty uczniów Chrystusa w Jerozolimie świadczy fakt rychłego uzupełnienia go po śmierci Judasza (Mt 27, 5). Ten fakt świadczy także o wadze, jaką św. Piotr przywiązywał do jego integralności. W swoim przemówieniu po wniebowstąpieniu Pańskim i po powrocie z Góry Oliwnej do Wieczernika (Dz 1, 16–22) dał wyraz odpowiedzialności za kolegium apostołskie, którego był głową i nad którym sprawował swą władzę. Galot zauważa, że jego władza nie ograniczała się tylko do spraw organizacyjnych, lecz obejmowała przede wszystkim to, co odnosiło się do realizacji planu Bożego zapowiedzianego przez „słowo Pisma” (Dz 1, 16) i jego realizacji przez ich „posługę i apostołstwo” (διακονία καὶ ἀποστολή, Dz 1, 17. 25). Jego spostrzeżenie, że ono „musiało wypełnić się”, wskazuje na wolę Chrystusa ustanawiającego nowy Izrael na fundamencie Dwunastu. Piotr chciał czym prędzej uzupełnić kolegium apostołskie, mając na względzie oczekiwane zstąpienie Ducha Świętego (Dz 1, 8). Galot

¹ J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981, s. 161.

zwraca uwagę na to, że analogicznego uzupełnienia nie dokonano po śmierci apostoła Jakuba w 44 roku (por. Dz 12, 1–3)².

Piotr równocześnie definiuje rolę Dwunastu: „Trzeba więc, aby jeden z tych, którzy towarzyszyli nam [...], stał się razem z nami świadkiem (μάρτυς) Jego zmartwychwstania” (Dz 1, 21–22). Galot zauważa, że nie było to jedyne kryterium wyboru kandydatów: powinni oni być wzięci spośród tych, którzy towarzyszyli apostołom, „począwszy od chrztu Janowego aż do dnia, w którym [Jezus] został wzięty od [nich] do nieba” (Dz 1, 22). Oni tworzyli bowiem grono osób, którym „dana jest tajemnica królestwa Bożego” (Mk 4, 11), a więc grono, które otrzymało objawienie poprzez słowa Jezusa i całe Jego życie i które miało możliwość zagłębić się w jego treść. Bycie „świadkiem” (μάρτυς) nie oznacza zatem zwykłego, na co dzień dawanego świadectwa polegającego na zewnętrznym poświadczeniu jakiejś prawdy, ale na jej osobistym, głębokim doświadczeniu. W wyborze apostoła Macieja ważnym elementem było losowanie: chodziło bowiem o to, aby sam Chrystus (Κύριος) mógł mieć udział w wyborze, podobnie jak wówczas, gdy osobiście wybierał „tych, których sam chciał” (Mk 3, 14). Dzięki temu sposób ustanowienia Dwunastu w czasie Jego publicznej działalności jest kontynuowany we wspólnocie, która oczekuje na Pięćdziesiątnicę³.

Sama Pięćdziesiątnica jest wydarzeniem, w którym objawia się dwojaki charakter działania Ducha Świętego. Galot, podejmując zagadnienie jej teologicznego znaczenia, zauważa najpierw, że poprzez to wydarzenie Duch Święty formalnie ukonstytuował Kościół. Dokonał tego wobec całej wspólnoty oczekującej na Jego zstąpienie, ale z wewnętrznym zróżnicowaniem polegającym na tym, że każdy z jej członków otrzymał dary indywidualnie, odpowiednio dopasowane do zadań przewidzianych dla danej osoby, do których została przygotowana podczas publicznej działalności Jezusa Chrystusa. Duch Święty napełnił więc swą mocą wspólnotę odpowiednio

² J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 162.

³ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 162n.

ukształtowaną, wewnątrznie zróżnicowaną, zgodnie z wolą i ustanowieniem Jezusa Chrystusa⁴. Zstąpienie Ducha Świętego ma więc wyraźnie charakter eklezjotwórczy.

Oprócz tego w Pięćdziesiątnicy możemy dostrzec także wymiar kapłański, wyrażający się właśnie w obdarzeniu duchowymi darami tych, którzy jej oczekiwali. One bowiem uzdolniły obdarzonych do wypełnienia misji powierzonej im wcześniej przez Chrystusa, a więc w przypadku Dwunastu misji „posługi i apostołstwa” (Dz 1, 17. 25). Innymi słowy dar Ducha Świętego wywołał w obdarzonych skutek właściwy dla sakramentu święceń. Dlatego Galot nie waha się stwierdzić wprost, że z punktu widzenia Dwunastu Pięćdziesiątnicę można uznać za równoważną pierwszym święceniom kapłańskim w Kościele⁵.

Równocześnie jest ona zapoczątkowaniem kapłaństwa wspólnego wiernych, które także jest zawarte w darze Ducha Świętego. Również pozostali ze 120 zgromadzonych (Dz 1, 15; 2, 1) w „sali na górze” (Dz 1, 13) otrzymali chrzest „Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3, 11; Łk 3, 16; Dz 2, 3). W ten sposób obie formy uczestnictwa Kościoła w jedynym kapłaństwie Chrystusa stały się udziałem wszystkich tam zgromadzonych (Dz 2, 3–4), z których wielu przemawiało (nie tylko Dwunastu), „tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2, 4).

Jeśli zaś chodzi o same święcenia kapłańskie Dwunastu, nie są tu one pojmowane w sensie przenośnym. Galot wyjaśnia, że spełniają one warunki określone w definicji sakramentu (gesty i słowa), choć są „rozciągnięte” w czasie. Dar Ducha Świętego następuje bowiem po słowach i gestach Jezusa: On określił misję i zakres władzy Dwunastu, On też wstawiał się za nimi w swojej modlitwie arcykapłańskiej, prosząc Ojca „Uświęć (ἁγιάσον)⁶ ich w prawdzie”

⁴ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 163.

⁵ „La Pentecoste può essere considerata, dal punto di vista dei dodici, come comportante la prima ordinazione sacerdotale della Chiesa” – por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 163.

⁶ ἁγιάσον (uświęć) od ἁγιάζω oznacza w tym kontekście „uświęcać”, „poświęcać” przez osoby Boskie. Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego*

(J 17, 17)⁷. Mędała zwraca uwagę, że istnieje problem interpretacji czasownika ἁγιαῖζω, który jego zdaniem dosłownie znaczy „dać świętość”, czyli wyłączyć coś z użytku codziennego lub kogoś z relacji świeckich i oczyścić z przeznaczeniem na wyłączną służbę Bożą. Mędała rozróżnia zatem dwa znaczenia tego słowa: ogólne („uświęcić” – i takie przyjmuje w swoim tłumaczeniu komentowanego wiersza) i kultyczne („poświęcić” – złożyć w ofierze). Od rozumienia tego słowa, jego zdaniem, zależy sens całej modlitwy Jezusa⁸. Podziela on pogląd Ignacego de la Potterie, że „z punktu widzenia filologicznego zarówno w odniesieniu do uczniów, jak i w odniesieniu do Jezusa, «hagiadzein» oznacza uświęcenie, a nie poświęcenie, konsekrację dla Boga”. Stanowisko swoje wyjaśnia tym, że modlitwa Jezusa nawiązuje do formuł przymierza wskazujących uświęcenie ludu przez Jahwe (np. Kpł 20, 8; Wj 20, 12), gdzie akcent jest położony na przynależności do Niego. W świetle Nowego Testamentu uświęcenie wszystkich należących do Kościoła dokonuje się „w prawdzie” przez przyjęcie Słowa (J 17, 17; por. 2 P 1, 12) i polega na coraz ściślejszej ich komunii z Ojcem przez Syna (por. 1 J 1, 3). Zatem uświęcenie, o które tu chodzi, jest zdaniem Mędały uświęceniem wierzących w Chrystusa przez działanie w nich Jego prawdy⁹.

Testamentu, Vocatio, Warszawa 1995, nr 39.

⁷ Michaels wyjaśnia, że Jezus powołał uczniów ze świata (J 15, 19), dlatego już do niego nie należą, tak jak Jezus (J 17, 14, 16). Oni natomiast w świecie pozostają, bo zostali do niego posłani i tak jak Jezus stali się obcymi w swoim domu (por. 1 J 4, 17). Ponieważ jednak mają w tym świecie pozostać, choć Jezus ten świat opuszcza, On prosi Ojca, aby ich nie zabierał z tego świata, lecz uchronił przed złem (J 17 15; por. J 17, 11). To właśnie ich wyłączenie ze świata i chronienie przed złem jest uświęceniem przez prawdę – por. J. R. Michaels, *John*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press, Peabody–Carlisle 2002, s. 296n (New International Biblical Commentary. New Testament Series 4).

⁸ Na temat tytułu (i sensu) tej modlitwy (J 17, 1–26) – por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, dz. cyt., s. 53, przypis 149.

⁹ S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 4/2, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010, s. 159n, cytat: s. 159 (Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament 4/2). I. de la Potterie, *Consécration ou sanctification du chrétien d'après Jean 17?*, w:

Jednak ze względu na słowa „Oni nie są ze świata...” (J 17, 16) nie wydaje się słuszne ograniczać rozumienia słowa ἀγιάζω tylko do jednego ze wspomnianych znaczeń, bezpieczniejsze jest bowiem przyjęcie obu znaczeń równocześnie. Przecież Jezus modli się nie tylko za uczniów obecnych z Nim przy stole, lecz także za tych, „którzy dzięki ich słowu będą wierzyć w [Niego]” (J 17, 20). To oznacza rozróżnienie na pełniących misję głoszenia Słowa i na przyjmujących Je. Prośba ἀγιάσον (uświęć, poświęć [ich]) nie jest modlitwą za wszystkich mających w przyszłości przyjąć chrzest, lecz za tych, którzy będą ich przygotowywać do jego przyjęcia, a także go udzielac (por. Mt 28, 19). Jeśli ta modlitwa Jezusa faktycznie wyraża „doświadczenie chrześcijańskie” (wspólnoty Janowej)¹⁰, to jej przedmiotem są dwie wyodrębniające się grupy osób – „uświęceni” przez wiarę w Słowo (por. J 17, 20b) i chrzest święty oraz „poświęceni” przez posłanie (tak jak sam Jezus, J 17, 18). Zatem usprawiedliwione wydaje się stanowisko Galota, w wyniku którego tłumaczy on tę prośbę jako: „konsekruj ich w prawdzie” (*consacrali nella verità*) i traktuje ją jako modlitwę konsekracyjną¹¹.

Nie tylko fakt tej modlitwy (arcykapłańskiej) Jezusa wskazuje na obrzęd święceń, lecz – zdaniem Galota – także gest nałożenia rąk, który należy do obrzędu święceń, jest wykonany jako gest błogosławieństwa już przed samym wniebowstąpieniem i jest połączony z obietnicą mocy z wysoka poprzez dar Ducha Świętego (Łk 24, 48–50). Wspomniane słowa i gesty Chrystusa są doskonałym wzorem święceń, poprzez które Duch Święty – odpowiadając na słowa i gesty – udziela wspaniałej mocy wybranym osobom. Pięćdziesiątnica może więc być uznana za pierwowzór wszystkich święceń. Dodatkowym potwierdzeniem takiego znaczenia jest fakt

Le Sacré. Études et recherches. Actes du Colloque de Rome, 4–9 janvier 1974, ed. E. Castelli, Aubier 1974, s. 333–349.

¹⁰ Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4/2, dz. cyt., s. 148.

¹¹ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 164.

rozpoczęcia działalności apostołskiej dopiero po jej dokonaniu się, a w szczególności rozpoczęcie sprawowania Eucharystii¹².

1.1.2. Posługa Kolegium Dwunastu

Kolegium Dwunastu sprawuje najwyższą władzę w pierwszej wspólnocie wierzących, strzegąc równocześnie jej głębokiej jedności dzięki nauce, łamaniu chleba i modlitwie (por. Dz 2, 42). Dynamiczny rozwój wspólnoty niebawem zaczął stwarzać wyzwania, które mogły zagrozić tej jedności. Pierwszym takim wyzwaniem okazało się rozdzielanie jałmużny dużej liczbie potrzebujących, co stało się powodem do niezadowolenia (Dz 6, 1). Odpowiedzią Apostołów była propozycja ustanowienia siedmiu nowych sług. Jej realizacja przebiegała w ten sposób, że na ich polecenie wspólnota przedstawia kandydatów, a oni wkładają na nich ręce, ustanawiając w ten sposób nową posługę (Dz 6, 1–6). W komentarzu do tego miejsca (szczególnie do Dz 6, 1. 4) David J. Williams zauważa m.in., że apostołowie wykonują „posługę” (διακονία) wobec wzrastającej liczby „uczniów” (μαθητῶν). Ich posługa przybiera różne formy, zgodnie z późniejszym spostrzeżeniem św. Pawła (różne posługiwanie, ale jeden Pan, por. 1 Kor. 12, 5), od rozdzielania pomocy materialnej¹³ do głoszenia słowa (Dz 6, 1. 2. 4). Wielość posług związana ze wzrastającą liczebnością wspólnoty sprawiła, że niektórzy jej członkowie poczuli się zaniedbani (Dz 6, 1). Williams jest przekonany, że nie było to umyślne zaniedbanie, niemniej Apostołowie czuli się odpowiedzialni za zaistniałą sytuację, ponieważ oni dysponowali zgromadzonymi

¹² J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 163n.

¹³ Johnson zauważa, że Łukasz konsekwentnie łączy sprawowanie władzy, z posługą przy stołach i z rozporządzaniem majątkiem, na co wskazują następujące miejsca: Łk 9, 1–17; 12, 35–48; 16, 1–13; 19, 12–27; 22, 24–30; Dz 1, 15–26; 2, 42–47. Aluzja do „codziennego rozdawania” jego zdaniem odpowiada praktyce rozdawania jałmużny w lokalnych wspólnotach żydowskich. Por. L. T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, The Liturgical Press, Minnesota [2006], s. 106 (Sacra Pagina Series 5).

funduszami. Oni właśnie postanowili rozwiązać problem, gdy tylko stał się dla nich oczywisty (Dz 6, 2)¹⁴, co można rozumieć jako posiadanie i wykonywanie pełni władzy w rozwijającym się Kościele.

Williams zastanawia się, kim byli „szemrzący helleniści”. W kontekście wielu możliwych odpowiedzi opowiada się za wyjaśnieniem, według którego „hellenistami” byli greckojęzyczni członkowie synagog w Jerozolimie, którzy utworzyli własną greckojęzyczną wspólnotę chrześcijan, będącą jednak mniejszością wśród chrześcijan pochodzenia żydowskiego i mówiących po hebrajsku. Właśnie fakt bycia w mniejszości sprawił, że początkowo nie byli oni dostrzegani przez Apostołów¹⁵.

Wyrazem sprawowanej władzy było określenie warunków, jakie mieli spełniać kandydaci do nowej posługi. Jednym z nich było bycie „pełnymi Ducha [Świętego]” (Dz 6, 3).

Williams zauważa, że jest różnica między byciem „napęlnionym Duchem” i byciem „pełnym Ducha”. Jego zdaniem „napęlnienie Duchem” odnosi się do chwilowego natchnienia (np. Dz 4, 8), podczas gdy bycie „pełnym Ducha” wskazuje na trwałe posiadanie Go, a dokładniej na Jego stałe zamieszkiwanie w człowieku, na posiadanie człowieka przez Ducha Świętego (por. Dz 2, 2nn; Ga 5, 25) i obdarzanie go niezbędnymi mu duchowymi darami. Zdaniem Williamsa w zaistniałej sytuacji potrzebni byli ludzie obdarowani praktyczną mądrością pozwalającą odpowiednio zarządzać funduszem wspólnoty¹⁶.

Innym przykładem sprawowania władzy apostoelskiej jest nakładanie rąk¹⁷ przez Piotra i Jana w celu przekazania ochrzczo-

¹⁴ D. J. Williams, *Acts*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press, Peabody-Carlisle 2002, s. 116n (New International Biblical Commentary. New Testament Series 6).

¹⁵ D. J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 117n.

¹⁶ „In this case the church was to look for men with the gift of practical wisdom that enable them to manage the fund” – por. D. J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 118.

¹⁷ Wyrażone jest w formie czasownikowej: „wkładali [...] ręce” (ἐπετίθεισαν τὰς χεῖρας).

nym daru Ducha Świętego (Dz, 8, 14–17). O władzy i autorytecie Dwunastu świadczy także fakt przeznaczania dóbr materialnych na rzecz wspólnoty i składania ich „u stóp Apostołów” (Dz 4, 35–37; 5, 2). Również Apostołom zostaje przedstawiony Szaweł z Tarsu po swym nawróceniu, aby oni swoim autorytetem potwierdzili jego wiarygodność (por. Dz 9 26–28). Oni jako pierwsi podejmują misję głoszenia słowa Bożego (Dz 2, 14–40; 3, 12–16; 4, 2.33; 5, 20n) połączoną z ich modlitwą (Dz 6, 4). Jest ona skierowana zarówno do istniejącej już wspólnoty (Dz 2, 42), jak i do osób z zewnątrz (Dz 5, 21). Ich misja jest także dawaniem świadectwa wobec Sanhedrynu (Dz 4, 5–31; 5, 27–41). Głoszeniu towarzyszą znaki, podobnie jak to miało miejsce podczas publicznej działalności Jezusa (Dz 2, 14–21. 43; 3, 1–11. 16; 4, 8–12. 30; 5, 12. 15–16; 9, 31–43). Dzięki ich posłudze ukształtowała się dynamiczna wspólnota, której członkowie trwali „we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (Dz 2, 42), zgodnie z priorytetami przyjętymi przez Dwunastu: „My zaś oddamy się wyłącznie modlitwie i posłudze słowa” (τῆ διακονίᾳ τοῦ λόγου, Dz 6, 4). W tym kontekście warto podkreślić świadomość Dwunastu na temat ich służebnego charakteru. Im właśnie na tzw. soborze jerozolimskim przypada pierwsze miejsce (Dz 15, 2). Jest to wyraz uznania ich powszechnego autorytetu. Ich władza nie jest więc ograniczona do określonego terytorium, lecz rozciąga się na cały ówczesny Kościół, choć oczywiście Jerozolima jest miejscem jego narodzin. Trudno więc dopatrywać się tutaj początków wiązania poszczególnych apostołów z konkretnym miejscem lub konkretną wspólnotą lokalną, co miałyby być wzorem późniejszych diecezji¹⁸.

Mówiąc o posługach wykonywanych przez kolegium Dwunastu, trzeba zwrócić uwagę na miejsce Piotra, które w nim zajmował. Ustanowienie kolegium i powierzenie mu przez Jezusa pieczy nad nim¹⁹ po zstąpieniu Ducha Świętego nabiera konkretnych kształ-

¹⁸ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 164–165.

¹⁹ Por. zagadnienie prymatu Piotra w poprzednim studium na temat teologii kapłaństwa: J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, dz. cyt., s. 99–105.

tów. Nie ulega wątpliwości, że Piotr zajmuje w nim pierwsze miejsce, co widać najpierw w tym, że pierwszy przemawia w dzień Pięćdziesiątnicy w imieniu Dwunastu (Dz 2, 14–37; 5, 29). Następnie to jego decyzja o dopuszczeniu pogan do chrztu świętego (Dz 10, 48) staje się głównym argumentem na wspomnianym soborze jerozolimskim, w czasie którego zyskuje on posłuch i uznanie (Dz 15, 7–12). Później, gdy podróżuje (np. Dz 9, 32.43; 10, 24; Ga 2, 11), jest uważany za głowę całego Kościoła, a nie tylko wspólnoty w Jerozolimie, czego wyrazem może być troska o Pawła o uznanie dla niego ze strony Piotra (Ga 1, 18; 2, 9). Zatem władza Piotra rozciąga się na wszystkich wówczas wierzących, gdziekolwiek byli. We wspólnocie w Jerozolimie rolę pierwszoplanową odgrywał wówczas Jakub, „brat [krewny] Pański” (Dz 12, 17), który nie należał do grona Dwunastu, a do grona uczniów (por. Mk 3, 31–35)²⁰.

1.1.3. Nowi apostołowie

O autorytecie kolegium Dwunastu, nazwanych przez Jezusa apostołami (ἀπόστολος, Łk 6, 13; por. Mk 3, 14n), świadczy także fakt, że dość szybko tym tytułem są obdarzane osoby spoza tego kolegium. Pierwszym takim przypadkiem jest wspomniany Jakub, brat Pański (Dz 12, 17; Ga 1, 19), którego nie można utożsamiać z Jakubem, synem Alfeusza (por. Mk 3, 18), ponieważ żaden z „braci Pańskich” nie należał do grona Dwunastu. Nadanie takiego tytułu Jakubowi, zdaniem Galota, świadczy o jego autorytecie równym autorytetowi Dwunastu, zapewne dlatego, że znał Jezusa Chrystusa i oczekiwał Pięćdziesiątnicy (Dz 1, 14). Święty Paweł zalicza go do „filarów” Kościoła jerozolimskiego obok Kefasa i Jana (Ga 2, 9). Również wśród chrześcijan pochodzenia pogańskiego (helleńskiego) dokonuje się proces poszerzania tego tytułu: Barnaba i Szaweł również są nazywani apostołami (Dz 14, 4. 14) po tym, jak włożono na nich ręce (ἐπιθέντες τὰς χεῖρας, Dz 13, 1–3).

²⁰ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 164n.

Galot sporo uwagi poświęca pytaniu, czy to włożenie rąk (ἐπίθεσις τὰς χεῖρας) było aktem święceń? Wydaje się bowiem dziwne, że pełniąc już funkcję kierowniczą Kościoła w Antiochii, potrzebowali takich święceń do wykonywania swej misji. W przypadku Pawła jest to jeszcze bardziej zaskakujące, bo przecież on wykonywał swoją misję na mocy polecenia samego Chrystusa otrzymanego wraz z łaską nawrócenia w drodze do Damaszku (Dz 9, 11–20). Równocześnie jednak trzeba zauważyć, że post i modlitwa poprzedzające włożenie rąk są charakterystyczne dla święceń. Celem tych święceń jest „wyznaczenie” (od gr. ἀφοιζω – oddzielam, wyznaczam), czyli konsekracja do wypełniania misji polegającej na zakładaniu wspólnot wśród pogan. Najprawdopodobniej, jak przypuszcza Galot, chodzi o święcenia albo konsekrację do bardziej odpowiedzialnej misji w Kościele, która jest właściwa tytułowi „apostoł”. To, że po włożeniu rąk św. Łukasz nazywa apostołami Barnabę i Pawła, potwierdza rangę tego aktu, co dodatkowo wzmocnione jest przez nazywanie odtąd Szawła Pawłem (Dz 13, 9). Nowe imię Szawła oznacza nową osobowość i ukierunkowanie jego misji na świat grecki. Szawel otrzymał wezwanie do nawrócenia i został posłany przez samego Jezusa, dzięki czemu mógł się uważać za apostoła. Jednak ta wyraźna wola Chrystusa musiała być równocześnie nadana przez Kościół, który przez nałożenie rąk i dar Ducha Świętego powierzył mu misję pośród pogan, której istotnym elementem było ustanawianie prezbiterów w nowych wspólnotach (Dz 14, 23). Taką opinię Galota o konieczności tego „nadania” (*investitura*) przez Kościół potwierdzają słowa Chrystusa do Szawła: „idź do Damaszku, tam ci powiedzą wszystko, co masz czynić” (Dz 22, 10). Jest więc Jego wyraźną wolą to, by Szawel był posłany także przez Kościół i aby w ten sposób potwierdzona została jedność Głowy i mistycznego Ciała, a także autentyczność otrzymanego objawienia i związanego z nim nawrócenia²¹.

²¹ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 166–167.

Nałożenie rąk na Barnabę i Szawła w akcie święceń dokonane zostało przez „proroków i nauczycieli”. Nie były to funkcje czysto charyzmatyczne, ponieważ polecenie od Ducha Świętego zostało przekazane podczas liturgii. „Prorocy i nauczyciele” troszczą się o liturgię i pełnią funkcje kultyczne. Wspomina o nich także Didaché (15, 1n), gdzie są nazwani „najwyższymi kapłanami” (13, 3). Z Pierwszego Listu do Koryntian wiadomo, że „ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli...” (1 Kor 12, 28)²². Natomiast w Liście do Efezjan prorocy są na drugim miejscu po apostołach (Ef 4, 11). We wspólnocie Kościoła w Antiochii prorocy mieli pełnię władzy kapłańskiej i właśnie ją chcieli przekazać Barnabie i Szawłowi ze względu na misję, z którą mieli zostać posłani.

Tytuł „apostoł” zyskał jeszcze większe znaczenie w listach Pawłowych. W przekazie o zmartwychwstaniu Chrystusa wspomina się o Jego objawieniu kolejno „Kefasowi, a potem Dwunastu, później [...] więcej niż pięciuset braciom równocześnie [...]. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. W końcu [...] także i mnie...” (1 Kor 15, 5–8). Tytuł „apostoł” oznacza więc znacznie szersze grono osób niż Dwunastu. Marion L. Soards traktuje taką opinię jako prawdopodobną z perspektywy Pawła. Ci bowiem, którzy widzieli zmartwychwstałego Pana, stali się tymi, którzy zostali posłani (czyli apostołami)²³. Galot interpretuje tę wzmiankę o Jakubie jako wskazującą na to, że „starsi bracia”, czyli prezbiterzy wspólnoty jerozolimskiej, uważali się za apostołów będących świadkami zmartwychwstania. O takim rozumieniu tytułu świadczy inna wzmianka Pawłowa o apostołach Kościołów: „bracia nasi – to wysłańcy (ἀπόστολοι) Kościołów” (2 Kor 8, 23). Podobnie jest

²² Zdaniem Soardsa kolejność darów na tej liście wydaje się raczej służyć przekonaniu Koryntian do bogactwa tych darów niż skorygowaniu opinii na temat ich rangi. Por. M.L. Soards, *1 Corinthians*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press Peabody–Carlisle 2002, s. 266 (New International Biblical Commentary. New Testament Series 7).

²³ M.L. Soards, *1 Corinthians*, dz. cyt., s. 320.

w pozdrowieniu przekazanym dla „Andronika i Juniasa [...]”, którzy się wyróżniają między apostołami (ἀποστόλοις)” (Rz 16, 7)²⁴. Stąd nasuwa się ważny wniosek, że w trakcie rozwoju Kościoła funkcja apostoła była realizowana przez coraz szersze grono osób, wykraczające poza Dwunastu. Za apostołów uważano więc wszystkich, którzy osobiście od Jezusa otrzymali misję ewangelizowania albo później ewangelizowali jako wędrowni misjonarze. W przypadku Barnaby i Szawła włożenie rąk zapewniło im konsekrację i dar Ducha Świętego potrzebne do wypełnienia ich misji²⁵.

²⁴ W komentarzu do imion „wyróżniających się apostołów” w Rzymie (Rz 16, 7) Edwards zauważa, że imię drugiej osoby może być imieniem żeńskim, ponieważ użyta tu forma gramatyczna biernika (Ἰουνίαν) nie wskazuje na rodzaj osoby, jeśli zapis tekstu pomija akcenty (Ἰουνιάων – imię męskie „[pozdrowcie] Juniasa”; Ἰουνίαν – imię żeńskie „[pozdrowcie] Junię”). Jeśli Paweł pozdrawia Andronika i Junię, to zdaniem Edwardsa ma to wyjątkowe znaczenie, ponieważ: (1) termin „apostoł” odnosi się szerszej grupy osób niż Dwunastu; (2) do grona apostołów należała kobieta, (3) będąca prawdopodobnie żoną (Andronika lub jego rodzoną siostrą), która była apostołem wcześniej niż Paweł. Ponadto jeśli Andronik i Junia byli wyróżniającymi się apostołami, to znaczy, że mogli być w Jerozolimie podczas Pięćdziesiątnicy wśród rzymskich pielgrzymów, którzy się wtedy nawrócili (Dz 2, 10). Jeśli tak, spekuluje dalej Edwards, to w takim razie Piotr jako najbardziej wyróżniający się wśród apostołów nie był wówczas w Rzymie, a to może być jeden z argumentów, że on nie założył rzymskiej wspólnoty. Por. J. R. Edwards, *Romans*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press, Peabody–Carlisle 1998, s. 355n (New International Biblical Commentary. New Testament Series 6). Wykaz rękopisów tekstu greckiego, które odnotowują formę żeńską tego imienia – por. *The Greek New Testament*, ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, ad locum (s. 564).

²⁵ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 166–168.

1.2. Posługa starszych

1.2.1. Wyświęcenie Siedmiu

Interpretacja opisu pierwszych święceń w Kościele, zawartego w *Dziejach Apostolskich* (Dz 6, 1–6), stanowi problem dla współczesnej egzegezy i historii teologii. Według bardzo długiej tradycji mówi on o ustanowieniu siedmiu pierwszych diakonów. Jednak istnieje inna tradycja zapoczątkowana przez św. Jana Chryzostoma, który jest przeciwny utożsamianiu Siedmiu z diakonami²⁶. Również wielu współczesnych egzegetów skłania się ku takiej tradycji, ponieważ *διακονέω* oznacza codzienną posługę bez wskazywania na określoną funkcję. Choć Łukasz w swej Ewangelii wspomina o nazwaniu Dwunastu apostołami (Łk 6, 13), tu jednak do owych Siedmiu nie stosuje nazwy „diakoni”.

W związku z powyższym pojawia się jeszcze inny problem, a mianowicie pytanie o tożsamość owych Siedmiu. Cytowany już Williams zauważa, że wszyscy mają imiona greckie, co – jego zdaniem – nie oznacza, że wszyscy byli hellenistami (czego jednak nie można wykluczyć). Przypomina on, że wielu Żydów palestyńskich nosiło imiona greckie, jak choćby niektórzy spośród Dwunastu (Filip, Didymos [Tomasz, J 20, 24], Andrzej, por. Mk 3, 16–19). Znamienne jest to, że jeśli Siedmiu było hellenistami, to wybranie ich przez całą wspólnotę Kościoła jerozolimskiego świadczy o jej

²⁶ *In Acta Apostolorum*, hom. 14, w: *Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, vol. 9, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, kol. 116 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 60). Więcej na temat tego nurtu tradycji – por. J. Lécuyer, *Diaconat*, w: *Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 3, ed. Ch. Baumgartner, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Paris 1957, s. 799–803. Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 169, przypis 10.

jedności w Chrystusie, której fundamentem było coś znacznie ważniejszego niż zaistniałe różnice²⁷.

Oдноśnie do tożsamości Siedmiu Williams zauważa, że tylko o dwóch z nich mamy trochę informacji: o Szczepanie i Filipie. Jeśli Filip był wśród siedemdziesięciu uczniów (jak donosi późniejsza tradycja) posłanych do Samarii (Łk 9, 52; 17, 11), to wyjaśniałoby to jego późniejszą pracę ewangelizacyjną w tym właśnie rejonie (Dz 8, 5n). O Szczepanie autor natchniony wspomina, że był „mężem pełnym wiary i Ducha Świętego” (Dz 6, 5). Williams wyjaśnia, że co do treści to była to wiara wspólna wszystkim chrześcijanom, ale wyróżniała się siłą przywiązania do Chrystusa i gotowością zaryzykowania wszystkiego dla Niego, co potem stało się oczywiste poprzez jego świadectwo wobec Sanhedrynu i śmierć męczeńską (Dz 6, 8–7, 60). Godną uwagi jest wzmianka o Mikołaju, który był „prozelitą z Antiochii”, czyli nawróconym na judaizm. Williams przypomina, że w tamtym czasie Żydzi antiocheńscy byli szczególnie aktywni w pozyskiwaniu nowych wyznawców. Podziela on przekonanie, że obecność prozelity w gronie Siedmiu miała szczególne znaczenie, ponieważ oznaczała wyjście Kościoła poza granice judaizmu i otwarcie się na Antiochię, która niebawem miała się stać trampoliną dla misji wśród pogan (por. Dz 11, 20b)²⁸.

Faktem szczególnie ważnym ze względu na późniejszy rozwój teologii kapłaństwa i sakramentu święceń jest informacja o włożeniu rąk: Apostołowie (stanowiący kolegium Dwunastu) „modląc się, włożyli (ἐπέθηκαν [od ἐπιτίθημι]²⁹) na nich ręce” (Dz 6, 6). Williams zauważa, że jest to w Dziejach Apostolskich pierwsza wzmianka o takim geście (obrzędzie) dokonanym w związku z przekazaniem

²⁷ D.J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 119.

²⁸ D.J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 119.

²⁹ W tym kontekście czasownik mówi „o nakładaniu rąk na kogoś dla udzielenia Ducha Świętego, charyzmatu, sakramentu, błogosławieństwa”. Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, nr 2008 (I.1.a.β.).

jakiegoś zadania (por. Dz 13, 3)³⁰. Taki gest w Starym Testamencie oznaczał niekiedy błogosławieństwo (np. Rdz 48, 14) albo nominację (Lb 27, 18.23)³¹, a w Kościele stał się odpowiednim znakiem rozpoznania przezeń Bożego daru w danym człowieku i oddanie go na służbę Bogu i Kościołowi. Ponadto, jak podkreśla Williams, nałożenie rąk przez Apostołów oznacza, że Siedmiu otrzymało apostołskie upoważnienie do działania w imieniu Dwunastu w kwestiach dotyczących rozporządzania funduszem wspólnoty (por. Dz 13, 3; 1 Tm 4, 14; 5, 22; 2 Tm 1, 6)³².

Podkreślanie przez Williamsa, że głównym zadaniem Siedmiu miało być zajmowanie się funduszem (kapitałem) wspólnoty³³, wydaje się zbyt zawężać ich zakres działania. Sam Williams w uzupełnieniach (*Additional Notes* § 14) do swego komentarza podkreśla, że choć zadaniem Siedmiu była „służba”, „posługa” (διακονία), to jednak nigdzie nie są nazwani „diakonami”. Pierwsza wzmianka

³⁰ „This is the first mention in Acts of the laying on of hands [...] as the rite by which church members were designated for specific tasks” – por. D. J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 120.

³¹ Johnson zauważa, że ten gest symbolizuje przekazanie władzy i pojawia się w obrzędach ofiarniczych (Wj 29, 10. 19; Kpł 1, 4. 11; 4, 15; 16, 21), a w Lb 8, 10 jest częścią święceń kapłańskich oraz znakiem przekazania władzy Jozuemu przez Mojżesza (Lb 27, 18–23; por. Pwt 34, 9), co oznaczało, że lud miał być posłusznym Jozuemu tak jak Mojżeszowi (Lb 27, 20). W Dziejach Apostolskich ten gest jest związany z obdarowaniem Duchem Świętym podczas chrztu świętego (Dz 8, 17. 19; 19, 6), z uzdrowieniami (Dz 9, 12. 17; 28, 8) i z powierzeniem posługi (*ministry*, Dz 13, 3). Por. L. T. Johnson, *The Acts...*, dz. cyt., s. 107.

³² „[It] indicates that the Seven had apostolic authorization for what they would do: they would act, with regard to the fund, as the apostles' representatives” – por. D. J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 120.

³³ Takie stanowisko Williams zdaje się uzasadniać tym, że „stół” (τράπεζα) w wyrażeniu „obsługiwać stoły” (Dz 6, 2) może oznaczać stół do spożywania posiłków (por. Łk 16, 21; 22, 21. 30) albo stół, przy którym dokonywano transakcji finansowych (Mt 21, 12; 25, 27; Łk 19, 23; J 2, 15). Prawdopodobnie Apostołowie mieli na myśli to drugie znaczenie, gdy stwierdzili, że „nie jest rzeczą słuszną, [aby] obsługiwać stoły”, czyli uznali, że nie powinni posługiwać jako bankierzy ani zajmować się rozdzielaniem pieniędzy ubogim (por. D. J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 121). Oprócz tego w Nowym Testamencie „stół” oznacza także „stół chlebów pokładnych” i „pokarm [na stole]” (por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 4984).

o diakonach jest w Flp 1, 1, a o diakonisach w Rz 16, 1. Williams przyznaje, że w ustanowieniu Siedmiu tradycja Kościoła widzi początek diakonatu jako święceń, ale Nowy Testament nie daje ku temu zbyt mocnych podstaw. Jako dodatkowy argument przytacza fakt późniejszego nazwania Filipa (jednego z Siedmiu) ewangelistą, a nie diakonem (Φίλιππος ὁ εὐαγγελιστής, Dz 21, 8). Jego zdaniem po rozproszeniu się hellenistów (por. Dz 8, 1b) posługa Siedmiu przy stołach przekształciła się w posługę „starszych” (por. Dz 11, 30)³⁴.

W związku z tym wydaje się bardziej uzasadniona interpretacja zaproponowana przez Galota, aby od początku posługę Siedmiu traktować jako posługę „starszych” zajmujących się nie tylko „codziennym rozdawaniem jałmużny”, lecz także Eucharystią oraz głosem Ewangelii. Przecież w przypadku Szczepana (jeszcze przed wspomnianym rozproszeniem) wystąpiono „do rozprawy ze Szczepanem” (Dz 6, 9) nie z powodu jakichś pieniędzy (które ewentualnie chciano by przejąć), lecz dlatego, że nie można było „sprostać mądrości i Duchowi, z którego natchnienia przemawiał” (Dz 6, 10). Ostatecznie Szczepan został oskarżony i skazany na śmierć za bluźnierstwo (Dz 6, 11. 13; 7, 58).

Zdaniem Galota w celu zrozumienia sensu ustanowienia Siedmiu należy zwrócić uwagę na znaczenie „codziennego rozdawania jałmużny” i „obsługiwania stołów” (Dz 6, 1n). Zwykle te wyrażenia były rozumiane jako troska o ubogich, ale są też pewne wzmianki, które sugerują co innego³⁵. Jednak ze względu na żydowską praktykę pomocy ubogim, która polegała na odkładaniu co tydzień kwoty wystarczającej na czternaście posiłków, owo „obsługiwanie stołów” należałoby raczej rozumieć jako wsparcie finansowe niż codzienne rozdawanie posiłków. W tamtych czasach w Jerozolimie trzy osoby

³⁴ D.J. Williams, *Acts*, dz. cyt., s. 121n.

³⁵ Galot wspomina opinię Lemaire’a, według którego było to wsparcie finansowe, ponieważ „stół” oznacza także stół wymiany pieniędzy, „stół bankiera” (Mk 11, 15; por. J 2, 15). Por. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie. Evêques, presbyteres, diacres*, Les Editions du Cerf, Paris 1971, s. 54. Cyt. za: J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 169, przypis 11.

zajmowały się taką pomocą dla ubogich. Zdaniem Galota wydaje się dziwne, że dla małej wspólnoty chrześcijan trzeba było aż siedmiu osób i to jeszcze ustanowionych w tak uroczysty sposób, pod bardzo wymagającym warunkiem bycia „pełnymi Ducha Świętego i mądrości” (Dz 6, 3). Dla niego zaskakujące jest także to, że taka praktyka ustanawiania odpowiedzialnych za codzienną posługę ubogim nie jest praktykowana we wspólnotach poza Jerozolimą, mimo że zawsze starano się pilnie wzorować na tradycji apostołskiej. Natomiast znamieny jest fakt zaangażowania się Szczepana i Filipa w głoszenie Dobrej Nowiny. W przypadku Szczepana trzeba zauważyć jego intensywne zaangażowanie w głoszenie słowa Bożego, któremu towarzyszyły „cuda i znaki wielkie wśród ludu” (Dz 6, 8), a w przypadku Filipa – jego podróże ewangelizacyjne, w czasie których budził zdumienie „na widok dokonywanych cudów i znaków” (Dz 8, 13), dokonywanych za jego sprawą. Dodatkowym argumentem za ich apostołskim zaangażowaniem jest fakt braku wzmianki o jakiegokolwiek działalności charytatywnej. To wszystko wskazuje na potrzebę szukania innego wyjaśnienia wspomnianego „obsługiwania stołów”³⁶.

Pierwszym faktem, na który Galot zwraca uwagę, jest znaczenie terminu „wdowa” (χήρα), który w Nowym Testamencie nie oznacza tylko niewiasty w potrzebie, lecz – jak w przypadku Pierwszego Listu do Tymoteusza – także niewiastę konsekrowaną, która „złożyła nadzieję w Bogu” (1 Tm 5, 5). Następnie zwraca uwagę na opis codziennego życia pierwszej wspólnoty: „Codziennie trwali jednomyślnie w świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca” (Dz 2, 46). Wierni nauczaniu apostołskiemu (Dz 2, 42; 5, 42) pierwsi chrześcijanie modlili się wspólnie w świątyni, a potem gromadzili się w domach na Eucharystii połączonej z posiłkami spożywanymi z radością, w czasie których przepowiadano także Dobrą Nowinę (Dz 5, 42). Gdyby to były zwykłe posiłki, nie byłoby powodu o nich wspominać jako o spożywanym

³⁶ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 168–170.

„z radością i prostotą serca”. Natomiast jeśli uzna się je za posiłki dziękczynne połączone z Eucharystią, wówczas „obsługiwanie stołów” staje się zrozumiałe. Szybki wzrost liczby wiernych sprawił, że apostołowie nie byli w stanie zapewnić wszystkim codziennej Eucharystii, tym bardziej że większość z nich mówiła po aramejsku, a niewiasty mówiące po grecku czuły się marginalizowane. W tym kontekście po raz pierwszy pojawia się problem języka liturgicznego. Dlatego apostołowie postanowili zaradzić temu problemowi, wskazując konkretne rozwiązanie.

Ustanowienie Siedmiu związane jest z określoną procedurą: wspólnota przedstawia kandydatów „cieszących się dobrą sławą, pełnych Ducha i mądrości” (Dz 6, 3), a apostołowie „zlecają” (καθιστᾶσιν³⁷) im „to zadanie” (χρεία, Dz 6, 3). Stąd wynika bardzo ważny wniosek: wskazani przez wspólnotę kandydaci nie są jej delegatami. Ustanowienie dokonane przez apostołów obejmuje modlitwę i włożenie rąk. Modlitwa publiczna wyprasza dary Ducha Świętego, włożenie rąk przekazuje zaś władzę świętą zgodnie z tradycją żydowską (por. Lb 27, 18n; Pwt 34, 9). Powstaje więc pytanie, kim jest grupa owych Siedmiu. Łukasz nie używa żadnego określenia w stosunku do nich, co wskazuje na to, że w chwili ustanowienia nie otrzymali żadnego tytułu, choć otrzymali władzę przewodniczenia w czynnościach należących do „obsługiwania stołów”, które kończyły się Eucharystią. Przekazana im władza upoważniała do głoszenia Dobrej Nowiny zarówno w świątyni jerozolimskiej, jak i w domach (Dz 5, 42). Najbardziej prawdopodobną odpowiedzią na pytanie o ich tożsamość jest stwierdzenie, że zostali ustanowieni „prezbiterami”, choć nie zostali tak nazwani. Później na soborze (synodzie) w Jerozolimie nie ma wzmianki o Siedmiu, a tylko o apostołach i prezbiterach (starszych, Dz 15, 4.6.23). Skoro więc tylko starsi

³⁷ Καθιστᾶσιν (3. os. pluralis indicativus activi) od czasownika καθιστημι (przewodzący, ustanawiać, mianować). Jest on użyty także np. w odniesieniu do arcykapłanów: „Każdy bowiem arcykapłan [...] dla ludzi bywa ustanawiany” (Hbr 5, 1; por. Tt 1, 15). R. Popowski, *Wielki Słownik...*, dz. cyt., nr 2514.

(prezbiterzy) są zaliczani do władz obok apostołów, to znaczy, że do nich zaliczeni zostali również ci, którzy należeli do Siedmiu.

Reasumując, treści zawarte w analizowanym opisie ustanowienia Siedmiu można sformułować w następujące wnioski:

1. Apostołowie mieli świadomość posiadania władzy przekazywania funkcji kapłańskich otrzymanych od Chrystusa. Gdy pojawiły się okoliczności wymagające takiego działania, skorzystali z niej.
2. Do obsługiwanego stołów, czyli do sprawowania Eucharystii nie wystarcza wskazanie ze strony ludu Bożego, ale konieczne są święcenia, których istotnymi elementami są modlitwa i włożenie rąk. Były one udzielane od samego początku
3. Zadaniem wspólnoty jest rozpoznanie, kto z jej członków jest zdolny podjąć posługę kapłańską. Natomiast sama zdolność jest dziełem Bożym, powołanie do kapłaństwa jest darem Bożym. Zatem ani pierwotna wspólnota, ani apostołowie nie powołują, a jedynie rozpoznają taką duchową zdolność u tych, którzy są „pełni Ducha i mądrości” (Dz 6, 2)³⁸.

1.2.2. Święcenia starszych

W kontekście opisanego ustanowienia Siedmiu pojawia się pytanie, czy w Jerozolimie byli starsi (prezbiterzy), którzy zajmowali się hebrajskimi członkami wspólnoty. Zdaniem Galota „szemranie” hel-lenistów zdaje się sugerować, że był to sprzeciw wobec spełniających posługę „obsługiwanego stołów” i sprawowania Eucharystii w domach (Dz 6, 2) Hebrajczyków. Na taką interpretację wskazuje fakt ich obecności na soborze jerozolimskim przy boku apostołów (οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι, Dz 15, 22; por. Dz 15, 23). Na pytanie o sposób ich ustanowienia Galot odpowiada, wskazując na ustanowienie 72 uczniów przez Jezusa w czasie jego publicznej działalności i posłanie

³⁸ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 170–174.

ich na głoszenie Dobrej Nowiny (por. Łk 10, 10–20). Tamto posłanie było przygotowaniem ich do misji w Kościele. Spośród nich został wybrany apostoł Maciej, który zastąpił Judasza (por. Dz 1, 15–26). Czuli się zobowiązani do podjęcia misji analogicznej do misji Apostołów, chociaż nie mieli takiej władzy jak oni. Dodatkowo o takim posłaniu świadczy to, że zgodnie z relacją ewangelisty Łukasza podczas ostatniego spotkania ze zmartwychwstałym Panem oprócz Apostołów byli również inni uczniowie (Łk 24, 33). Podczas rozstania obiecał im dar Ducha Świętego i błogosławił im (Łk 24, 49n). Fakt powołania ich przez samego Jezusa nie wymagał ustanawiania ich przez Apostołów, bo w dniu Pięćdziesiątnicy razem z nimi otrzymali dar Ducha Świętego (por. Dz 1, 15 i Dz 2, 4). Przyjęcie tego daru było równoważne święceniom³⁹.

Osobną kwestią jest pytanie, czy od samego początku byli nazywani „prezbiterami”⁴⁰, czyli „starszymi”? Zdaniem Galota odpowiedź nie jest jednoznaczna, ponieważ w opisie ustanowienia Siedmiu Łukasz mówi ogólnie o Hebrajczykach (a nie o posługujących wśród Hebrajczyków). Najprawdopodobniej byli nazywani „braćmi”, jak np. podczas oczekiwania na Pięćdziesiątnicę („w obecności braci [...] stu dwudziestu”, Dz 1, 15), bo najpierw chodzili za Jezusem, a potem poświęcili się służbie Kościołowi pod przewodnictwem Apostołów. Takie określenie występuje w opisie późniejszej działalności Apostołów („Apostołowie i bracia, przebywający w Judei”, Dz 11, 1), a także w związku z uwolnieniem Piotra z więzienia („Donieście o tym Jakubowi i braciom!”, Dz 12, 17) czy też z przyjęciem Pawła w Jerozolimie („bracia przyjęli nas”, Dz 21, 17). W tym kontekście warto zwrócić uwagę na szczegół w opisie soboru jerozolimskiego, w czasie którego owi „bracia” są traktowani jako „starsi bracia” (οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοί, Dz 15, 23). Podsumowując

³⁹ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 174n.

⁴⁰ Πρεσβύτερος (w Nowym Testamencie) – starszy, prezbiter, w liczbie mnogiej: starsi, przodkowie, starsi ludu, kolegium starszych, prezbiterzy (biskupi[?]), starcy (w Apokalipsie). R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 4116.

ten fragment dociekań, można zauważyć, że nie ma różnicy między „starszymi (braćmi)”, a nowo wyświęcanymi, do których należy Siedmiu. Oni to do posługi wśród hellenistów otrzymali od Apostołów przez włożenie ich rąk tę władzę, którą mieli „starsi bracia” we wspólnocie Hebrajczyków. Gdy więc zaczęto używać terminu „starszy, prezbiter” (πρεσβύτερος) na określenie osób pełniących taką posługę, wszyscy, którzy później otrzymywali wspomnianą władzę przez włożenie rąk, nosili tytuł „prezbiter” (już niezależnie od wieku).

Po otrzymaniu święceń Paweł i Barnaba „w każdym Kościele wśród modlitw i postów ustanowili (χειροτονήσαντες [od χειροτονέω]) im starszych” (Dz 14, 23) właśnie przez włożenie rąk. Z czasem na oznaczenie takiego ustanowienia zaczęto systematycznie używać czasownika καθίστημι („ustanowić”) jako terminu „technicznego” na oznaczenie święceń. Na przykład Tytus, na mocy otrzymanego od Pawła upoważnienia, „ustanowił (καταστήσῃς) w każdym mieście prezbiterów” (Tt 1, 5) według wskazanych mu kryteriów, jakie powinni spełniać kandydaci (Tt 1, 6).

Samo ustanowienie przez włożenie rąk wymaga wyjaśnienia, ponieważ w listach do Tymoteusza jest pewna rozbieżność. Najpierw Paweł upomina Tymoteusza: „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu, który został ci dany za sprawą prorocstwa i przez włożenie rąk kolegium prezbiterów” (1 Tm 4, 14), a następnie wzywa: „abyś rozпалиł na nowo charyzmat Boży, który jest w tobie przez nałożenie moich rąk” (2 Tm 1, 6). Galot wyjaśnia, że nie chodzi tu o dwa odrębne obrzędy ustanowienia, lecz o dwa komplementarne opisy tego samego aktu: w pierwszym opisie Apostoł odwołuje się do odpowiedzialności Tymoteusza wobec całego Kościoła, w drugim zaś – do jego osobistych więzów z Apostołem⁴¹. Przy tej okazji warto podkreślić, że oba wspomniane opisy są szczególnie cenne ze względu na związek między posługą i charyzmatem. Zarówno posługa, jak i charyzmat są dane poprzez jedno włożenie rąk, w przypadku Tymoteusza zarówno

⁴¹ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 175–177.

przez kolegium presbiterów, jak i przez samego Apostoła. Termin „charyzmat” (χάρισμα), określający charakter posługi Tymoteusza, nie wyklucza przekazywania święceń poprzez obrzęd. Nie należy charyzmatu przeciwstawiać ustanowieniu, ponieważ przekazanie go dokonuje się przez obrzęd ustanowienia⁴².

1.2.3. Różnorodność funkcji

1.2.3.1. PREZBITER JAKO PASTERZ

Pierwszym spostrzeżeniem dotyczącym funkcji starszych (οι πρεσβύτεροι) jest związanie ich z określonym terytorium, a więc rozciąga się na ich Kościoły lokalne, w odróżnieniu od funkcji apostoelskich, które nie mają takich ograniczeń. Tak więc starsi pośredniczą w przekazywaniu jałmużny dla swoich wspólnot (Dz 11, 30) i kierują nimi (Dz 20, 28). Te funkcje wykonują jako władzę pasterską, czego świadectwem jest napomnienie Pawła skierowane do presbiterów w Efezie: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Świty ustanowił was biskupami (ἐπίσκοπους), abyście kierowali (ποιμαίνειν) Kościołem Boga” (Dz 20, 28). O pasterskim charakterze ich posługi świadczy najpierw nazwanie wspólnoty „stadem” (ποιμνιον), a następnie określenie ich funkcji czasownikiem ποιμαίνω („kierować”, „być pasterzem”, „troszczyć się”). Natomiast określenie ich tytułem ἐπίσκοπος („troszczący się o coś, o kogoś”) wyraża opiekę nad powierzonymi im ochrzczonymi⁴³. Równocześnie jednak należy podkreślić uniwersalizm tej pasterskiej opieki, na który wskazuje cena zapłacona za nich, czyli za Kościół „Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20, 28). Oznacza to, że chociaż presbiterzy są przypisani do Kościoła lokalnego, to jednak

⁴² J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 177.

⁴³ Ἐπίσκοπος pochodzi ze złożenia ἐπί (na czymś, nad czymś) i σκοπός (przedmiot wpatrywania się). Oznacza więc: „spoglądający na coś/na kogoś”, „troszczący się o coś/o kogoś”. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 4042, 4039, 1985.

ich posługa ma znaczenie dla całego Kościoła, co widać szczególnie wyraźnie podczas soboru jerozolimskiego (Dz 15, 2.4. 22. 23; 16, 4). Galot zauważa, że pasterski charakter posługi prezbiterów akcentuje także Piotr w pierwszym swoim liście, gdzie, nazywając siebie „starszym” („prezbiterem”)⁴⁴, wzywa: „paście stado (ποιμνιον) Boże, które jest przy was, strzegąc (ἐπισκοποῦντες) go nie pod przymusem, ale z własnej woli, jak Bóg chce; nie ze względu na niegodziwe zyski, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemieją gminy, ale jako żywe przykłady dla stada” (1 P 5, 2–3)⁴⁵. Tak postępując, naśladują samego

⁴⁴ W komentarzu do 1 P 5, 1 Hałas zauważa, że we wcześniejszych pismach Pawłowych brak takiego określenia wynika stąd, że w pierwszym pokoleniu chrześcijan funkcję „starszego” we wspólnotach pełnili apostołowie, którzy rozwiązywali powstałe problemy i wyjaśniali wątpliwości. Gdy ich zabrakło, wówczas pojawiła się potrzeba autorytetu, który pojmowano jako starszynę funkcjonującą we wspólnotach świeckich, szczególnie w rodzinach. W przypadku dużych wspólnot chrześcijańskich taki autorytet posiadało kolegium „starszych”. Nie pojmowano go jako urzędu o ustalonych kompetencjach, ale „w sposób bardziej nieformalny, który wynikał z naturalnego podziału ról we wspólnocie o charakterze rodzinnym”. Zdaniem Hałasa z taką „koncepcją odpowiedzialności za wspólnotę chrześcijańską mamy do czynienia w Pierwszym Liście św. Piotra” – por. S. Hałas, *Pierwszy List świętego Piotra*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007, s. 324 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 17). Wydaje się jednak, że jest to tylko część prawdy o „koncepcji odpowiedzialności”, ponieważ Piotr „jako również starszy” (1 P 5, 1) swoje miejsce we wspólnocie ostatecznie zawdzięcza nie naturalnemu podziałowi ról, lecz ustanowieniu go takim przez Chrystusa. Sami zaś „starsi” mają (powierzone) sobie „gminy” (κλήροι, od: κληρος – los, dział, przydział), co sugeruje inne źródło ich autorytetu, niż sama wspólnota (pojmowana socjologicznie). Por. komentarz Hałasa do 1 P 5, 3 (S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 331).

⁴⁵ W komentarzu do 1 P 5, 2 Hałas podkreśla doniosłość obrazu pasterza w prezentacji sposobu sprawowania władzy i odpowiedzialności w Kościele. Był to obraz bardzo bliski mieszkańcom Palestyny, bowiem głównym ich zajęciem było pasterstwo. Jak pasterz troszczy się o swoje stado, tak „starsi” za przykładem Piotra, „również starszego”, mają obowiązek opiekować się powierzonymi sobie wspólnotami chrześcijan, a także strzec ich przed zagrożeniami z zewnątrz (por. 1 P 5, 8n), pobudzając do solidarności w cierpieniu z innymi (por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 328). Natomiast w komentarzu do 1 P 5, 3 zwraca uwagę na greckie określenie wspólnot chrześcijańskich kierowanych przez „starszych”. „Gminy” są bowiem nazwane κλήροι, czyli tym, co jest przydzielone przez losowanie (np. dział ziemi, por. Joz 14, 3nn) i jest wyrazem Bożej dobroci. Hałas tłumaczy ten termin przez „ludzie powierzeni”

Chrystusa, „Najwyższego Pasterza” (Ἀρχιποίμενος, 1 P 5, 4)⁴⁶, który jest „Pasterzem i Stróżem (Ποίμενος καὶ Ἐπίσκοπος) dusz naszych” (1 P 2, 25)⁴⁷. Piotr, nazywając siebie prezbiterem – konkluduje Galot – podkreśla ciągłość urzędu pasterskiego Apostołów i prezbiterów oraz misji Chrystusa. Ostatecznie jest to Jego misja przekazana Apostołom i prezbiterom⁴⁸.

O takim procesie przekazywania misji świadczy pod koniec I wieku Klemens Rzymski, który w swoim Liście do Koryntian stwierdza, że Apostołowie powierzali funkcję pasterską mężczyznom duchowo wypróbowanym w taki sposób, że po ich śmierci mogli ją kontynuować. Galot przypomina, że Klemens nazywa ich najpierw ogólnie „prezbiterami” („starszymi”), potem „biskupami i diakonami”, co należy rozumieć jako kolegium pasterzy jeszcze bez wyraźnego rozgraniczenia zadań w dzisiejszym rozumieniu tych terminów przede wszystkim dlatego, że są nazywani „biskupami i diakonami przysyłanych wierzących”⁴⁹. W ten sposób Klemens Rzymski podkreśla

(opiece pasterskiej). W takim znaczeniu tylko w tym miejscu występuje ten termin. Właśnie dlatego, że są to ludzie „powierzeni”, ich „starszym” nie wolno nadużywać władzy w nakładaniu im obowiązków, ale właśnie jako starsi mają obowiązek być dla nich „żywymi przykładami” (por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 331). Takie rozumienie wspólnoty („gminy”) wykracza więc poza jej wyłącznie socjologiczne pojmowanie.

⁴⁶ Hałas w odniesieniu do tytułu chrystologicznego „Najwyższy Pasterz” podkreśla zależność pasterskiej posługi „starszych” od Chrystusa, który jest ich Zwierzchnikiem. W istocie rzeczy realizują oni bowiem Jego dzieło jako Pasterza chrześcijan (1 P 2, 25). Dlatego ich posługa zostanie przez Niego oceniona, gdy się ponownie objawi; por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 332.

⁴⁷ Hałas zauważa, że jest to jedyne takie określenie Chrystusa. Pierwszy jego człón nawiązuje do prorocत्व zapowiadających Mesjasza jako pasterza (np. Ez 34, 23) i do wielu miejsc Nowego Testamentu, gdzie Chrystus jest przedstawiony jako Pasterz (np. J 10, 1–16). Drugi człón nawiązuje zaś do funkcji urzędników wojskowych (np. 2 Krl 11, 15) i świątynnych (np. Lb 4, 16) oraz nadzorców prac budowlanych (np. 2 Krn 43, 12) i wzmacnia znaczenie pierwszego człónu. Jako „Pasterz i Stróż” Chrystus jest rzeczywiście troskliwym opiekunem Kościoła; por. S. Hałas, *Pierwszy List...*, dz. cyt., s. 213.

⁴⁸ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 178.

⁴⁹ Klemens Rzymski, *List do Koryntian (Epistola ad Corinthios [I Clementis])*, 42^a, 44^a; por. 57^a, w: *Pisma Ojców Apostolskich. Nauka Dwunastu Apostołów*.

misyjny charakter posługi pasterskiej, a wspomniane zapewnienie sukcesji wyraża poczucie odpowiedzialności ze strony Apostołów i ich następców za powierzoną im owczarnię. Świadczą o niej także wymagania stawiane kandydatom, którzy mają się troszczyć o Kościół Boży (1 Tm 3, 5). Muszą oni przede wszystkim umieć „stać na czele własnego domu” (1 Tm 3, 5; por. Tt 1, 6) i ma być człowiekiem „gościnnym, miłującym dobro, rozsądnym, sprawiedliwym, pobożnym, powściągliwym, przestrzegającym niezawodnej wykładni nauki...” (Tt 1, 8n)⁵⁰.

Z powyższego wynika, co słusznie zauważa Galot, że funkcja przewodniczenia wspólnocie właściwa prezbiterom i biskupom jest ukierunkowana na cały Kościół, choć każdy jest przypisany do konkretnej, lokalnej wspólnoty jako (wydzielonej) części tego Kościoła. Następnie obejmuje ona różne aspekty życia wspólnoty. Wreszcie jest ukierunkowana ku przyszłości Kościoła poprzez rozpowszechnianie wiary i tworzenie nowych wspólnot, co oznacza, że wykracza ona daleko poza pamięć o przeszłości czy dbałość o zachowanie wspólnot już istniejących⁵¹.

1.2.3.2. PREZBITER JAKO NAUCZYCIEL

Zadania pasterskie prezbiterów, zdaniem Galota, obejmują także odpowiedzialność za nauczanie. Jest zrozumiałe, że w Kościele apostołskim ewangelizację prowadzili przede wszystkim misjonarze

Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas, tłum. A. Lisiecki, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1924, s. 146, 148, 160; por. *S. Clementis I romani pontificis opera omnia. Cum genuina, tum dubia et aliena. Acedunt Sanctorum Barnabae, Matthiae, Bartolomaei apostolorum, Analeti papae. Sancti Hermae, presbyterorum Achaliae et anonymorum duorum scripta vel scriptorum fragmenta quae exstant*, ed. J.-P. Migne, Paris 1856, kol. 292–293, 295–298, 324 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 1); por. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, ed. A. Jaubert Les Éditions du Cerf, Paris 1971, s. 168–170, 172; 190 (Sources Chrétiennes 167).

⁵⁰ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 178n.

⁵¹ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 179.

wędrowni, czyli Apostołowie i ich współpracownicy. Niemniej obowiązek przepowiadania spoczywa na biskupach i prezbiterach, co widać wyraźnie na przykładzie listów pasterskich: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5, 17). Jan Stępień zwraca uwagę na wyrażenie „podwójna cześć” (διπλή τιμή), ponieważ stanowi ono wskazanie, w jaki sposób winna się odnosić wspólnota do swoich prezbiterów, jak wynagradzać ich trudy i zaangażowanie na jej rzecz. „Podwójna cześć” ma tu szerokie znaczenie i wskazuje na szacunek należny zwierzchnikom jako bliźnim i jako przełożonym, a także na to, że ma on być szczególny, większy od tego, jaki okazywany jest innym osobom. Konkretnym wyrazem takiego szacunku są nie tylko dobre słowa i odpowiednie zachowanie wobec prezbiterów, lecz także troska o wsparcie materialne, na które wskazywali m.in. Tomasz z Akwinu i Kajetan. Stępień cytuje np. Ambrożyjastera, który wyjaśniał, że w wymiarze materialnym chodzi tu o dwukrotnie większą porcję świadczeń od tej, którą otrzymywali diakoni i wdowy⁵².

Wyróżnianie „podwójną czcią” prezbiterów gorliwych w nauczaniu dla niektórych egzegetów świadczy o początkach kaznodziej-skiej specjalizacji. Wśród tych kaznodziejów najprawdopodobniej byli także biskupi, co świadczyłoby o tym, że wówczas nie było jeszcze wyraźnego rozróżnienia między prezbiterami i biskupami. Taką interpretację przedstawia również Galot⁵³.

W przypadku Tymoteusza ów szczególny szacunek jest uzasadniony koniecznością obrony prawdziwej nauki przed fałszywymi nauczycielami. Galot podkreśla wagę funkcji nauczania. O tym, że była ona (i nadal jest) faktycznie trudna, świadczy przypadek Efezu,

⁵² J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań 1979, s. 364n (Biblia. Nowy Testament 9).

⁵³ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 180, przypis 35. Galot powołuje się tu na: J. P. Meier, *Presbyteros in the Pastoral Epistles*, „Catholic Biblical Quarterly” 35 (1973), s. 328; A. Cousineau, *Le sens de „presbyteros” dans les Pastorales*, „Science et Esprit” 28 (1976), s. 151–152.

gdy Tymoteusz był biskupem, a gdzie trzeba było polemizować z fałszywymi nauczycielami (1 Tm 6, 5), którzy chętnie oddawali się „światowej czczej gadaninie” (1 Tm 6, 20). Dlatego Paweł wzywa Tymoteusza: „O, Tymoteuszu, strzeż depozytu wiary, unikając światowej czczej gadaniny...” (1 Tm 6, 20). Benjamin Fiore, komentując to zdanie, zauważa, że Paweł nawiązuje tu do początku swego listu, w którym prosi Tymoteusza, aby chronił tradycję poprzez zablokowanie „niewłaściwej nauki” (1 Tm 1, 3) głoszonej przez niektórych ludzi z jego wspólnoty. Chodzi tu zatem o dwie kwestie: o ochronę tradycji i o ostrzeżenia przed fałszywą nauką. W tym kontekście autor listu posługuje się handlowym obrazem przekazania w zaufaniu (*in trust* – do depozytu) pieniędzy, które muszą być zwrócone deponentowi w całości i niezwłocznie, gdy tego zażąda. To właśnie Paweł przekazał w zaufaniu (*entrusted*, παρατίθειμι) Tymoteuszowi apostołskie polecenia (1 Tm 1, 18), aby on przekazywał je dalej osobom godnym zaufania (2 Tm 2, 2)⁵⁴. Łatwo więc zauważyć, że dla Fiorego zaufanie deponenta i integralność depozytu są nierozdzielnie ze sobą powiązane⁵⁵ i stanowią fundament autentycznego przekazu orędzia Chrystusowego przez prezbiterów i wszystkich innych, którzy w Kościele zajmują się nauczaniem. Dlatego więc niezwykle ważne jest, by kandydat na biskupa lub prezbitera przestrzegał „niezawodnej wykładni nauki” (Tt 1, 9) i aby był „sposobny do nauczania” (1 Tm 3, 2).

Chociaż prezbiterzy nauczali w swoich wspólnotach lokalnych, to treścią ich nauczania jest właśnie jedna wiara (Ef 4, 5) i ta sama miłość (Fpl 2, 2), które stanowią jeden dobry depozyt (2 Tm 1, 14). Dlatego każdy z nich winien się czuć współodpowiedzialny za nauczanie całego Kościoła. O takiej współodpowiedzialności, jak

⁵⁴ B. Fiore, *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus*, The Liturgical Press, Collegeville–Minnesota 2007, s. 125 (Sacra Pagina Series 12).

⁵⁵ Podobnego zdania jest m.in. J. Wilk, *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015, s. 282 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 81).

słusznie zauważa Galot, świadczy obecność prezbiterów na soborze w Jerozolimie (Dz 15, 6). Jest ona także wyrazem ich zaangażowania w wyjaśnianie kwestii doktrynalnych i w podejmowaniu decyzji dotyczących postępowania wynikającego z wiary⁵⁶.

Z tych stosunkowo skromnych informacji wynika niezwykle doniosłość autentycznego nauczania przez prezbiterów jako tych, którzy są najbliższymi powierzonych im wiernych. Doniosłość tej funkcji dla rozumienia kapłańskiej tożsamości stanie się przedmiotem debaty w związku z nauczaniem soboru trydenckiego o sakramencie święceń i polemiką z Reformacją, o czym będzie mowa w dalszej części monografii.

1.2.3.1. PREZBITER JAKO SZAFARZ SAKRAMENTÓW

Do funkcji pasterskiej Galot zalicza także funkcje kultyczne i sakramentalne. Według Pierwszego Listu do Tymoteusza kolegium prezbiterów w czasie święceń nakłada ręce na wyświęcanego, co oznacza ich aktywne uczestnictwo w akcie święceń prezbiteratu: „Nie zaniebduj w sobie charyzmatu, który został ci dany za sprawą prorocstwa i przez włożenie rąk kolegium prezbiterów” (τοῦ πρεσβυτερίου⁵⁷, 1 Tm 4, 14). Gest nakładania rąk (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν), jak zauważa Stępień, jest znany w Starym Testamencie, gdzie za jego pośrednictwem przekazywane było błogosławieństwo, łaska uzdrowienia czy moc Boża (np. Rdz 48, 14; Kpł 9, 22; Syr 50, 20). Tym gestem posługiwał się także Chrystus, a potem Kościół, w którym niebawem przybrał nowe znaczenie: przekazanie darów Ducha Świętego, w tym także przekazanie charyzmatu i władzy⁵⁸ (por. Dz 8, 17; 13, 3;

⁵⁶ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 180.

⁵⁷ Termin τὸ πρεσβυτέριον w znaczeniu „kolegium prezbiterów” występuje tylko w 1 Tm 4, 14. W dwóch innych miejscach (Łk 22, 66 i Dz 22, 5) oznacza starszyznę Żydów. Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 4115.

⁵⁸ Dla ἐπίθεσις (ἐπί + τίθημι) Popowski podaje następujące znaczenie: „nakładanie, o rytualnym nakładaniu rąk dla przekazania Ducha Świętego i Jego

19, 6)⁵⁹. Z kolei użycie wyrażenia „kolegium prezbiterów” wskazuje na istnienie w owym czasie w Efezie ukształtowanej już, stałej grupy osób mogącej pełnić funkcję rady starszych. Stępień zwraca uwagę na to, że Paweł nie udzielił sam święceń Tymoteuszowi, ale dokonał tego wspólnie z „kolegium starszych”⁶⁰, co oczywiście z jednej strony oznaczało ich dowartościowanie, z drugiej zaś głębszą więź z wyświęcanym i równocześnie uznanie go za przełożonego wspólnoty, którą współtworzyli.

Oprócz święceń prezbiterzy udzielają także namaszczenia chorych. Galot zwraca uwagę na ten fakt odnotowany w Liście św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów (τοιὺς πρεσβυτέρους) Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana” (Jk 5, 14). Davids zauważa, że Jakub poleca sprowadzić „kapłanów” (dosł. „prezbiterów”), a nie osoby obdarzone darem uzdrawiania (jak w 1 Kor 12, 9. 28. 30), chociaż posiadanie daru uzdrawiania nie było wymagane od „starszych” („prezbiterów”) w czasie ich wyboru. Dlatego jego zdaniem Jakub wyraził się w ten sposób, ponieważ uzdrawianie należało do pełnionej przez nich posługi (funkcji) pasterskiej (por. Jk 5, 15)⁶¹. Do tej posługi, co słusznie podkreśla Davids, należały dwie rzeczy: modlitwa za chorego i namaszczenie go olejem. Modlitwa jest na pierwszym miejscu, ponieważ to sam Bóg uzdrawia. Również druga czynność odwołuje się do Bożej mocy, ponieważ jest to namaszczenie „w imię Pana”. Choć olej (oliwa) był używany jako lekarstwo (por. Łk 10, 34),

charyzmatów”. Oprócz tego miejsca występuje jeszcze w: Dz 8, 18; 2 Tm 1, 6; Hbr 6, 2. Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 1935.

⁵⁹ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 356. Stępień wskazuje następujące miejsca mówiące o nakładaniu rąk przez Chrystusa: Mt, 19, 13–15; Mk 5, 23; 6, 5; 7, 33; 10, 13. 16; Łk 4, 40; 13, 13; 18, 15–17.

⁶⁰ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 356n.

⁶¹ „Apparently James felt that because of the relationship of healing to pastoral ministry (cf 5:15), the elders as a body should be involved and were gifted for the task by reason of their office”; por. P.H. Davids, *James*, Hendrickson Publishers – Paternoster Press, Peabody–Carlisle 2002 s. 122n, cytat: s. 123 (New International Biblical Commentary. New Testament Series 15).

to jednak tu nie służy za lekarstwo, lecz jako fizyczny znak duchowej mocy zanoszonej do Boga modlitwy, a także jako znak powagi uzdrawiającego (por. Mk 6, 13). Olej jest tu dopełnieniem modlitwy, analogicznie jak woda przy formule chrzcielnej (por. Mt 28, 19). To wszystko dokonuje się w imię Pana, podobnie jak w przypadku chrztu (Dz 2, 38), ponieważ imię Jezus wezwane w modlitwie nadaje tej czynności skuteczność i moc⁶². Następnie, jak przypomina Galot, List Klemensa Rzymskiego wspomina o biskupach, którzy w sposób nienaganny spełniają posługę liturgiczną i ofiarują dary, które najwyraźniej wskazują na Eucharystię⁶³. Związek między posługą kultyczną a Eucharystią zauważa nieco później Ignacy Antiocheński, gdy podkreśla, że jest jedna Eucharystia, jedno ciało Pańskie, jeden kielich, jeden ołtarz, tak jak jest jeden biskup z kolegium prezbiterów i diakonów wraz z posługującymi⁶⁴. Istnieje więc wzajemna zależność między jednością Eucharystii a jednością posługi kapłańskiej. Zakłada to oczywiście jej znaczenie decydujące dla sprawowania Eucharystii⁶⁵.

⁶² P. H. Davids, *James*, dz. cyt., s. 123.

⁶³ Klemens Rzymski, *List do Koryntian 44³⁻⁴*; por. 21⁶; 49⁶, w: *Pisma Ojców Apostolskich...*, dz. cyt., s. 148; por. 128, 152. Por. *S. Clementis I romani pontificis opera omnia...*, dz. cyt., kol. 297–300 (por. kol. 256, 312); Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., s. 172 (por. s. 138, 180).

⁶⁴ Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfii 4¹*, w: *Pisma Ojców Apostolskich...*, dz. cyt., s. 233. Por. *Sancti Ignatii Antiocheni episcopi et martyris Epistolae cum genuinae tum dubiae et supposititiae*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 699–700 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 3); Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Martyre de Polycarpe, *Lettres*, trad. P. T. Camelot, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, s. 142–144 (Sources Chrétiennes 10).

⁶⁵ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 180.

1.3. Rozwój struktury organizacyjnej

1.3.1. Autorytet jako fundament

Zaprezentowane wyżej fakty z życia i rozwoju organizacyjnego pierwszych wspólnot kościelnych, opisane w Dziejach Apostolskich i w listach, dają podstawę do podjęcia próby rekonstrukcji struktur powstałych w pierwszych dekadach rozwoju Kościoła. Chodzi bowiem o odpowiedź na pytanie o relację między charyzmatami a posługami (urzędami) przekazanymi i sprawowanymi w Kościołach lokalnych.

O tym, że charyzmaty jako szczególne dary Ducha Świętego odgrywały wówczas istotną rolę, świadczy choćby analizowane już wezwanie św. Pawła skierowane do Tymoteusza: „Nie zaniedbuj w sobie charyzmatu (χαρίσματος), który został ci dany za sprawą prorocтва i przez włożenie rąk kolegium presbiterów” (1 Tm 4, 14; por. 1, 6). W tym wezwaniu Paweł przypomina Tymoteuszowi bardzo ważną prawdę, a mianowicie, że przez święcenia otrzymał od Boga szczególnie dar nadprzyrodzony, dzięki któremu może nauczać, zachęcać powierzoną sobie wspólnotę i nią kierować. Umiejętność wykonywania tych zadań nie jest dana (jakby automatycznie) wraz z charyzmatem, bo Tymoteusz w tych rzeczach ma się ćwiczyć, cały im się oddać, aby jego „postęp widoczny był dla wszystkich” (1 Tm 4, 15). Charyzmat (χάρισμα) jest zatem darem zapewniającym dynamiczny rozwój oraz zbawczą skuteczność jego nauczania: siebie samego zbawia i tych, którzy go słuchają (1 Tm 4, 16). Zatem charyzmat jest nie tylko dany, lecz także równocześnie zadany, jest nie tylko darem, lecz także zadaniem i to w dwojakim sensie (1 Tm 4, 13. 15): konkretnym zadaniem do wykonania (przykładanie się do czytania, zachęcania i nauki) oraz wezwaniem do rozwoju (ćwiczenie się w czytaniu, zachęcaniu i nauce).

W komentarzu do kwestii charyzmatu danego przez włożenie rąk Stępień przypomina zakres tego pojęcia. Jego zdaniem w sensie

szerszym charyzmat oznacza najpierw dobra nadprzyrodzone dane Izraelowi przez Boga (Rz 11, 29), pomoc Bożą (2 Kor 1, 11), łaskę uświęcającą (Rz 5, 15n; 6, 23) oraz dar duchowy od Pawła dla umocnienia wiernych (Rz 1, 11). Natomiast w sensie ścisłym charyzmat rozumie jako dary nadprzyrodzone, dane przez Boga wiernym dla pożytku Kościoła. Są to często dary niezwykle, takie jak np. dar języków i prorocтва. Stępień wyróżnia jeszcze szczególne znaczenie charyzmatu (w Listach pasterskich): „określa dar specjalny dla przełożonych gminy (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6)”⁶⁶. Na szczególne podkreślenie zasługuje uwaga Stępnia dotycząca wezwania „nie zaniedbuj” – Tymoteusz ma nie tylko rozwijać aktywność duszpasterską, lecz także ma to czynić z odwagą, czyli nie może się bać samej działalności ani krytyki pod swoim adresem, ponieważ otrzymany charyzmat upoważnia go do tego⁶⁷.

Galot zaś zwraca uwagę na to, że strukturalne rozrastanie się posług w Kościele bywa niekiedy pojmowane na zasadzie przeciwieństw między rozwojem charyzmatów i tworzeniem instytucji. Nie podziela on przekonania Adolfa Harnacka, według którego należy odróżnić szafarzy charyzmatycznych od funkcyjnych albo administracyjnych, ponieważ opierało się to głównie na doświadczeniu niektórych wspólnot założonych przez Pawła, szczególnie na korynckiej. Galot słusznie więc nalega, że nie należy przeciwstawiać charyzmatu urzędowi, ponieważ urząd pojmowany jako posługa (służba) jest właśnie „charyzmatem” zgodnie z komentowanym tekstem Pawłowym (1 Tm 4, 14). Jest to przecież darmowy Boży dar przekazany przez włożenie rąk w sposób wykluczający jakąkolwiek niezgodność między charyzmatem i obrzędem święceń⁶⁸.

Galot polemizuje również z tezą Hansa Künga, według której wspólnoty Pawłowe na początku miały strukturę charyzmatyczną

⁶⁶ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 356.

⁶⁷ J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan...*, dz. cyt., s. 356.

⁶⁸ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 181.

bez hierarchii sprawującej w nich władzę rządu⁶⁹. Küng zakwestionował istnienie funkcji kierowniczej we wspólnocie w Koryncie w postaci posługi prezbytera albo biskupa. Jego zdaniem pisma Pawłowe nigdy nie mówią o prezbyterach ani o święceniach z jednym tylko wyjątkiem, jakim jest wzmianka o biskupach i diakonach w pozdrowieniu skierowanym do Filipian (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, Flp 1, 1). Według niego jest ona świadectwem późniejszego rozwoju. Swoje stanowisko Galot uzasadnia w następujący sposób. Nie można minimalizować znaczenia tej wzmianki, ponieważ wyrażenie „wraz z biskupami i diakonami”, zgodnie ze świadectwem Jana Chryzostoma, było równoważne prezbyterom, oznaczało bowiem odpowiedzialnych za Kościół lokalny⁷⁰. Byłoby niezrozumiałe, gdyby ich obecność we wspólnocie w Filipi była czymś wyjątkowym. Ponadto, według Dziejów apostoelskich Paweł pozdrawia prezbyterów w Efezie, których nazywa biskupami i uznaje ich pasterską odpowiedzialność za tamtejszy Kościół: „Z Miletu posłał do Efezu i wezwał starszych Kościoła (οὓς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας). A gdy do niego przybyli, przemówił do nich: «Wiecie, jakim byłem wśród was [...]. Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami (ἐπισκόπους), abyście kierowali Kościołem Boga»” (Dz 20, 17n. 28)⁷¹. Ponadto w sprawie hierarchii korynckiej wypowiedział się papież Klemens, wspominając, że prezbyterzy albo biskupi zostali ustanowieni przez apostołów⁷².

⁶⁹ H. Küng, *L'Église*, vol. 2, trad. H. Rochais, J. Evrard, Desclée de Brouwer, Bruges 1968, s. 557 (Textes et Études Théologiques).

⁷⁰ Joannes Chryzostomus, *Comentarius in Epistolam ad Philipenses* (Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλιππήσιους ἐπιστολήν), I, 1, w: *Sancti Patris Nostri Joannis Chryzostomi, archiepiscopi Constantinopolitani opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, vol. 11, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, kol. 183 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 62).

⁷¹ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 181.

⁷² Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 181n.

1.3.2. Płynność w nazewnictwie

Na podstawie zebranych informacji na temat posług w pierwszych wspólnotach uczniów Chrystusa można wysnuć ogólny wniosek, że początkowo nie są one ściśle rozgraniczone. Wymownym tego przykładem jest relacja o nawróceniach w dniu Pięćdziesiątnicy w odpowiedzi na Piotrową katechezę: „Ci więc, którzy przyjęli jego naukę, zostali ochrzczeni. I przyłączyło się owego dnia około trzech tysięcy dusz. Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (Dz 2, 41–42). Te dwa zdania podsumowują owoce apostoelskiej działalności kolegium Dwunastu na czele z Piotrem. Posługami wówczas wykonywanymi było: nauczanie (nauka, ὁ λόγος [w. 41a], διδασχῆ [w. 42]), udzielanie chrztu (βαπτίζω [w. 41b]), budowanie wspólnoty (przyłączyło się..., προστίθῆμι [w. 41c]), trwanie we wspólnocie (wspólnota, κοινωvία [w. 42b]), łamanie chleba (κλάσις τοῦ ἄρτου [w. 42b]), wspólna modlitwa (προσευχῆ [w. 42b]). Podsumowanie wykonanych posług przez następne dni, tygodnie (i miesiące?) zawiera ostatnie zdanie z relacji o pierwszych nawróceniach i życiu pierwotnego Kościoła: „Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2, 47). Przyłączanie do wspólnoty dawało niezawodną nadzieję zbawienia zarówno Apostołom („Pan im przymnażał im...”, προσετίθει [w. 47b]), jak i tym, którzy zostali przyłączeni („dostępowali zbawienia...”, σωζομένων [w. 47c]), oczywiście to wszystko jest darem Pana (ὁ Κύριος) wywyższonego przez Ojca (Dz 2, 36). O doniosłości posługi przyłączania do wspólnoty świadczy wzmianka o obcych (λοιπός, Dz 5, 13). Oni nie mieli odwagi się do nich dołączyć (Dz 5, 13) m.in. z powodu znaków i cudów, które „[działy] się przez ręce Apostołów wśród ludu” (Dz 5, 12). W kontekście wszystkich wspomnianych posług przyłączanie do wspólnoty miało niewątpliwie fundamentalne znaczenie dla przyłączanych, ponieważ oznaczało dla nich dostąpienie zbawienia (Dz 2, 47c) i było zwieńczeniem procesu ich nawrócenia. Dla posługujących wiązało się zaś z uznaniem autentyczności nawrócenia i przyjęcia w całości

dobrej Nowiny, o czym zapewne decydowali sami Apostołowie, korzystając w ten sposób z powierzonej im władzy kluczy (Mt 18, 18; por. J 20, 23)⁷³.

Można się zastanawiać, czy wszystkie wspomniane posługi były wykonywane przez samych Dwunastu, czy też już pierwszego dnia wspomagali ich „bracia, [których] zebrało się razem około stu dwudziestu osób” (ἀδελφοί, Dz 1, 15; 2, 1 [„wszyscy razem”, πάντες ὁμοῦ]). Z praktycznego punktu widzenia wydaje się, że dla ochrzzczenia trzech tysięcy osób w ciągu jednego dnia (a dokładniej w ciągu połowy dnia po zakończeniu katechezy przez Piotra) dwanaście osób jest zbyt małą grupą... Nie wykluczone więc, że w udzielaniu chrztu pomagali tacy bracia, jak np. ci, którzy zawsze towarzyszyli Apostołom, a spośród których zostali wybrani Barsaba i Maciej (Dz 1, 21–23). Na podstawie powyższych informacji o posługach można stwierdzić, że w Kościele pierwotnym wszystkie posługi na rzecz tworzących się wspólnot lokalnych wykonywane były przez kolegium Dwunastu, a konkretniej przez poszczególnych jego członków wspomaganych przez „braci”.

Biorąc pod uwagę realia praktyczne w pierwszych tygodniach i miesiącach, a nawet wielu latach po zstąpieniu Ducha Świętego, trudno nie zgodzić się z Galotem, który uważa, że w pismach Nowego Testamentu terminy „biskup”, „prezbiter” i „diakon” nie mają jeszcze ściśle określonego znaczenia. Na przykład termin „biskup” pojawia się w Pawłowym napomnieniu: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami (ἐπισκόπους), abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20, 28). Z kolei termin „prezbiter” występuje w kontekście soboru jerozolimskiego obok Apostołów: „postanowiono, że Paweł i Barnaba, i jeszcze kilku spośród nich uda się w sprawie tego sporu do Jerozolimy, do Apostołów i starszych (πρεσβυτέρους)” (Dz 15, 2). Wreszcie termin „diakon” Paweł stosuje

⁷³ W kwestii władzy kluczy – por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, dz. cyt., s. 100–102.

do siebie: „On też sprawił, żeśmy mogli stać się sługami (διακόνους) Nowego Przymierza...” (2 Kor 3, 6); „Są sługami Chrystusa? Zdobędę się na szaleństwo: Ja jeszcze bardziej!” (2 Kor 11, 23); „Jej służą stałem się z daru łaski udzielonej mi przez Boga na skutek działania Jego potęgi” (Ef 3, 7)⁷⁴.

Galot w nawiązaniu do terminu „prezbiter” (starszy) przypomina, że w obrębie kultury hebrajskiej oznaczał on osoby posiadające pewien autorytet w lokalnej wspólnocie wynikający m.in. ze szczególnej znajomości Tory i tworzących grono osób odpowiedzialnych za nią. Wydaje się naturalne, że powstała w takim środowisku (Jerozolima) pierwsza wspólnota chrześcijańska wykorzystwała ideę starszeństwa i zorganizowała się na wzór synagogi lokalnej. Galot zauważa jednak, że nie wszyscy podzielają takie przekonanie. Według innych znawców zagadnienia wzorem było bezpośrednio Boże polecenie dane Mojżeszowi, aby ustanowił sobie do pomocy grono siedemdziesięciu osób spośród starszych Izraela (Lb 11, 16)⁷⁵. Starotestamentalni „prezbiterzy” (מִזְקֵנִים [z^eqēnîm], LXX: πρεσβύτεροι, Lb 16, 25) zostali ustanowieni przez Mojżesza (Lb 11, 16n. 24n), aby – otrzymawszy od Boga część z jego ducha – mogli wraz z nim „dźwigać ciężar ludu” (Lb 11, 17).

Jednak analiza podobieństw i różnic sprawia, że zaproponowane odpowiedzi mogą być uznane za mało istotne albo wzajemnie się uzupełniające. Nowotestamentalni prezbiterzy są bowiem podobni do owych siedemdziesięciu starszych w tym, że otrzymują odpowiedni dar Ducha Świętego, wspomagają apostołów i są związani z konkretną wspólnotą lokalną. Natomiast główna różnica polega na tym, że są kapłanami. Innymi słowy – w chrześcijaństwie „prezbiter” oznacza funkcję przełożonego we wspólnocie, podczas gdy w judaizmie „kapłan” wskazuje na sprawowanie przede wszystkim funkcji kultycznych. Galot zdecydowanie podkreśla, że w Kościele prezbiterzy pełnią posługę kapłańską w najszerszym znaczeniu kapłaństwa

⁷⁴ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 182.

⁷⁵ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 182n.

ustanowionego przez Chrystusa, które jest im dane⁷⁶. To szerokie rozumienie kapłaństwa Chrystusowego Galot pojmuje jako odpowiadające funkcji pasterskiej Chrystusa. Zresztą definiowanie kapłaństwa Chrystusa przez funkcję pasterską (albo charakter pasterski [*qualità*]) jest charakterystyczne dla jego teologii kapłaństwa⁷⁷.

Kapłański charakter ma także posługa biskupa, przy czym ów charakter pasterski jest w niej bardziej widoczny. Sam termin „biskup” (ἐπίσκοπος), jak to już zostało wskazane, koncentruje się na kierowaniu wspólnotą (por. Dz 20, 28)⁷⁸. Najczęściej jest tłumaczony jako „strażnik”, „opiekun” albo „wizytator”. W Nowym Testamencie jeden raz jest odniesiony do Chrystusa (1 P 2, 25), a pozostałe cztery razy do osób sprawujących opiekę nad wspólnotami ochrzczonych (np. Flp 1, 1). W starym Testamencie (LXX) występuje w znaczeniu „urzędnik” (np. Sdz 9, 28) albo „zwierzchnik” (np. Ne 11, 9), a nawet w odniesieniu do Boga, który jest nazwany stróżem ludzkiego serca (Mdr 1, 9).

Ten termin, jak zauważa Galot, może być używany do określania osób pełniących różne funkcje w społeczności świeckiej. W literaturze greckiej ma on podobne znaczenia do przytoczonych wyżej. Oprócz tego był używany na oznaczenie wywiadowcy albo kontrolera⁷⁹. Ciekawy jest też zakres znaczeniowy samego czasownika (ἐπίσκοπέω) i terminów etymologicznie z nim powiązanych, a mianowicie nazwa czynności (ἐπίσκοπή) i przymiotnik (ἐπίσκοπος)

⁷⁶ „Per contro, nella Chiesa, è un ministero sacerdotale nel senso più largo del sacerdozio istituito da lui, che viene loro riconosciuto” – por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 183.

⁷⁷ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 31–44; por. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, dz. cyt., s. 56–69 (szczególnie s. 63).

⁷⁸ Popowski podaje następujące znaczenia: „spoglądający na coś, uważający na coś, troszczący się o coś, strzegący czegoś”. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 1985.

⁷⁹ Hasło: ἐπίσκοπος [A], w: *Słownik grecko-polski*, t. 2, red. Z. Abramowiczówna, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 269.

mający taką samą formę jak rzeczownik⁸⁰. Czasownik i rzeczowniki występują w Nowym Testamencie, przymiotnik *nie*⁸¹. Szeroki zakres znaczeniowy tych słów pozwala dokładniej rozumieć funkcje i zdolności osób opisywane przy ich pomocy. Galot rozważa pytanie, czy termin „biskup” i związane z nim pojęcie chrześcijanie przejęli z kultury greckiej czy hebrajskiej. Różnorodność opinii wynika ze wspomnianej wielości znaczeń. Ci, którzy doszukują się związków pierwszych wspólnot chrześcijańskich z esseńczykami z Damaszku, sugerują, że nawiązuje on do istniejącej u nich funkcji *mebaqqer* wzmiankowanej w dokumencie damasceńskim. *Mebaqqer* był świeckim administratorem pełniącym funkcje sędownicze i zarządcze⁸².

Galot nie podziela takiego poglądu, słusznie akcentując autonomię chrześcijan w kwestii ukształtowania funkcji biskupa. Wynika ona ze specyfiki kapłaństwa ustanowionego przez Chrystusa i praktykowanego wówczas w Kościele. Z Listów pasterskich bowiem, i z Pierwszego Listu św. Piotra, wynika, że wspólnoty lokalne były kierowane przez kolegium złożone z prezbiterów i biskupów bez wyraźnego rozróżnienia między nimi. Stawało się ono coraz wyraźniejsze dopiero wtedy, gdy utrwaliły się stopnie w posługiwaniu hierarchicznym. Pierwszym świadectwem takiego stanu rzeczy, jak słusznie zauważa Galot, są listy Ignacego Antiocheńskiego. One poświadczają istnienie monarchicznego episkopatu z radami prezbiterów i z podporządkowanymi diakonami. W Liście do Filadelfian

⁸⁰ ἐπίσκοπέω – patrzeć na coś, spoglądać; rozważać; nawiedzić, odwiedzić; odbywać przegląd; ἐπίσκοπή – nawiedzenie; urząd, zwierzchnictwo; przegląd; ἐπίσκοπος [B] – osiągnący cel, trafiający w cel; celnie, trafnie; por. *Słownik grecko-polski...*, t. 2, dz. cyt., s. 269.

⁸¹ R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 1983, 1984, 1985.

⁸² Galot przytacza dwa stanowiska w tej sprawie. Za możliwym wpływem wspólnoty esseńskiej na używanie pojęcia biskupa opowiedział się J. Dauvillier, *Aux origines de l'épiscopat et du sacerdoce*, „Espit et Vie” 84 (1974), s. 70–71. Natomiast powściągliwość w tej kwestii wykazał A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie. Evêque, presbytre, diacre*, Les Editions du Cerf, Paris 1971, s. 216 (Lectio Divina 68). Cyt za: J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 183, przypis 45.

pisze, uzasadniając konieczność jedności: „Starajcie się więc o to, aby jedną tylko mieć Eucharystję. Jedno tylko bowiem jest Ciało Pana naszego Jezusa Chrystusa, I jeden tylko kielich w jedności Krwi jego, Jeden tylko ołtarz, Tak jak jeden tylko biskup, otoczony starszyzną i diakonami, Wspólniewolnikami moimi”⁸³. Taka struktura władzy rozpowszechniła się w Kościele i funkcjonuje do dziś. Trzy terminy i oznaczone nimi pojęcia, o których tu mowa, nabrały specyficznego znaczenia, które zasadniczo pozostaje niezmiennie, szczególnie jeśli chodzi o episkopat i prezbiterat. To oczywiście nie oznacza, przestrzega Galot, że we wszystkich Kościołach lokalnych od czasów Ignacego istnieje dokładnie taka sama struktura albo jest tak samo nazywana. Jest więc możliwe, że w jednym Kościele lokalnym osoba nazywana prezbiterem pełni funkcję, którą Ignacy przypisuje biskupowi⁸⁴.

1.3.3. Dojrzewanie struktur

Po uwzględnieniu zebranych wyżej danych można podjąć próbę rekonstrukcji rozwoju strukturalnego posług w pierwotnych Kościołach lokalnych. Podstawowe spostrzeżenie wyraża się w tym, że rozwój posług postępował wraz z rozwojem posługi misyjnej, a w konsekwencji wraz z rozwojem Kościoła powszechnego.

Najpierw oczywiście rozwinęła się posługa Dwunastu, którym towarzyszyli „bracia”, czyli uczniowie chodzący za Jezusem i przez Niego posłani na misje („innych siedemdziesięciu dwóch”, Łk 10, 1). Na początku ich działalność obejmowała Jerozolimę. Niebawem jednak w wyniku prześladowań ci właśnie „bracia” ponieśli Ewangelię do innych miejscowości i miast. Ten fakt zapoczątkował rozwój hierarchii wędrownej. Za świadectwo potwierdzające jej istnienie,

⁸³ Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfii 4¹*, w: *Pisma Ojców Apostolskich...*, dz. cyt., s. 233; *Sancti Ignatii Antiocheni episcopi...*, dz. cyt., kol. 699–700; Ignace d'Antioche, *Lettres*, dz. cyt., s. 142–144.

⁸⁴ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 184.

zdaniem Galota, można uznać posługę Pawła i Barnaby (Dz 13, 2–3) oraz wzmianki o prorokach i nauczycielach (1 Kor 12, 28), a także o ewangelistach czy pasterzach (Ef 4, 11)⁸⁵.

Ta właśnie wędrowną hierarchia kładła fundamenty pod nowe wspólnoty, zasiewając słowo Boże (por. 1 Kor 3, 6), z czego wyrastały następnie Kościoły lokalne. Każdy taki Kościół potrzebował swoich starszych (prezbiterów), którzy by się nim zajmowali i nim kierowali. Apostołowie i ich współpracownicy ustanawiali więc prezbiterów albo biskupów i diakonów (por. Dz 14, 23). Wraz z rozwojem takiej wspólnoty musiała także rozwijać się posługa hierarchiczna i to w dwóch wymiarach: w jej złożoności, np. odnośnie do sposobów, form i zakresu jej wykonywania (umacnianie w wierze, uświęcanie przez sakramenty, organizowanie życia wspólnego [zarządzanie], por. 1 Tm 1, 3–11), jak i w jej jedności, aby nie dochodziło do rozłamów (por. 1 Kor 1, 11–13). Dość szybko zrozumiano bowiem, że właśnie ze względu na jedność konieczne jest, aby wśród prezbiterów albo biskupów był ktoś, kto by zapewniał koordynację działań⁸⁶. Potrzeba ustanowienia kogoś takiego wynikała nie tylko z naturalnych potrzeb wspólnoty (z socjologicznego punktu widzenia), lecz przede wszystkim z przykładu samego Jezusa Chrystusa (z teologicznego punktu widzenia), który Piotra postawił na czele kolegium Dwunastu (por. Łk 22, 31n).

Tak ogólnie określony kierunek rozwoju skonkretyzował się we wspólnocie w Jerozolimie. W gronie lokalnych szafarzy (posługujących) wyróżnia się Jakub, „brat Pański”, który niebawem staje na czele wspólnoty (por. Dz 12, 17; 15, 13; 21, 18). Galot zauważa, że w pierwszym wieku są jeszcze inne przykłady postawienia jednego z posługujących na czele wspólnoty. Chodzi o Filipa ewangelistę z Cezarei, który gościł Pawła, a „który był jednym z Siedmiu” (Dz 21, 8). Innym przykładem jest Jan „prezbiter”, który w drugim

⁸⁵ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 184–185. O hierarchii wędrownej – por. J. Dauvillier, *Aux origines...*, dz. cyt., s. 73–76.

⁸⁶ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 185.

i trzecim liście sam siebie tak nazywa (2 J 1, 1), a w dodatku zachowuje się tak, jakby był przełożonym jakiejś wspólnoty, o czym może świadczyć napomnienie: „Uważajcie na siebie...” (1 J 1, 8). Samo zaś określenie siebie w adresie listu – „Ja prezbiter” (Ὁ πρεσβύτερος [bez ἐγὼ]) – Galot słusznie interpretuje jako wskazujące na bycie prezbiterem wysokiej rangi, czyli przełożonym wspólnoty⁸⁷.

Wspomniany przypadek Filipa jest znamieny. Jeśliby nawet przyjąć opinię tych (wbrew opinii Galota), którzy uważają, że owych Siedmiu zostało wyświęconych tylko do „obsługiwania stołów”, czyli rozdawania jałmużny, to wyjątkowo szybko się okazało, że są oni potrzebni jako ewangelizatorzy i że są zdolni to robić, skoro byli „pełni Ducha i mądrości” (Dz 6, 3). Jest to niewątpliwie wymowny przykład działania Ducha Świętego, który „od wewnątrz” przekształcał struktury tworzone przez ludzi w Kościele i pomagał im zrozumieć, w jaki sposób należy je udoskonalać. Świadectwem tego procesu dojrzewania poszczególnych elementów tworzących się struktur hierarchicznych jest List do Koryntian papieża Klemensa I Rzymskiego (z około 96 roku), który wspomina o biskupach i diakonach ustanawianych przez Apostołów dla tych, którzy mieli uwierzyć dzięki ich nauczaniu⁸⁸.

Jeśli zaś chodzi o episkopat monarchiczny, to jego istnienie jest poświadczane po raz pierwszy w Antiochii, gdzie powstała bardzo dynamiczna, szybko się rozwijająca, wspólnota misyjna. Jest więc zrozumiałe, że konieczne było, aby na jej czele stał ktoś zdolny nią pokierować i skoordynować liczne jej przedsięwzięcia. Podsumowując ten fragment dociekań, Galot zauważa, że choć używano różnych

⁸⁷ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 185.

⁸⁸ Klemens Rzymski, *List do Koryntian 44³⁻⁴*; por. 21⁶; 49⁶, w: *Pisma Ojców Apostolskich...*, dz. cyt., s. 148; Por. S. *Clementis I romani pontificis opera omnia...*, dz. cyt., kol. 297–300; Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., s. 172 (por. s. 138, 180). Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Herder, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976, nr 101. Niewykluczone, że analogicznie do Antiochii również w tym przypadku diakoni mogą oznaczać prezbiterów.

terminów na określenie stopni hierarchicznych, to jednak były one już wyraźnie rozróżnione, a „biskup” oznacza przełożonego kolegium prezbiterów. Były to stopnie władzy kapłańskiej. Galot z naciskiem podkreśla, że te stopnie zostały ustanowione przez samego Jezusa, który ukształtował kolegium Dwunastu pod przywództwem Piotra, a 72 uczniom powierzył misję analogiczną do misji Dwunastu. W Kościele pierwotnym kolegium Dwunastu piastuje najwyższą władzę, a wokół nich są posługujący niższego stopnia. Dalszy rozwój doprowadził do powielania tych dwóch stopni w obrębie Kościołów lokalnych⁸⁹.

Ponadto należy pamiętać, na co Galot słusznie zwraca uwagę, że ci, którzy nie zostali ustanowieni przez Chrystusa podczas Jego ziemskiej działalności ani nie uczestniczyli w Pięćdziesiątnicy, otrzymywali władzę od kolegium Dwunastu przez włożenie rąk. Galot zauważa również, że ilekroć pisma Nowego Testamentu informują o ustanowieniu sług albo o ich wysyłaniu na misję, to równocześnie wspominają o tym geście. To oznacza, że od samego początku Kościoła przy pomocy tego gestu dokonywało się przekazywanie funkcji kapłańskich, czyli udzielanie święceń⁹⁰.

⁸⁹ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 185n.

⁹⁰ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 186.

2

Kapłański charakter posług w starożytności

Pierwszym istotnym krokiem w rozumieniu Chrystusowej nauki o kapłaństwie, zawartej w Jego słowie i czynie, są wyjaśnienia przedstawione w Liście do Hebrajczyków. Te zostały już zaprezentowane w części biblijnej *Teologii kapłaństwa w ujęciu integralnym*¹. Dlatego należy się zająć od razu nauką ojców Kościoła i innych pisarzy chrześcijańskich na temat obu form uczestnictwa Kościoła w kapłaństwie Chrystusa oraz na temat sposobów, w jakich to uczestnictwo było realizowane. Na rozumienie posług biskupów i prezbiterów jako posług kapłańskich niewątpliwie wpływ miał rozwój rozumienia Eucharystii jako bezkrwawej ofiary Chrystusa. To oczywiście komplikuje rekonstrukcję rozwoju w pojmowaniu kapłaństwa.

¹ J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa...*, dz. cyt., s. 69–87.

2.1. Realizacja kapłaństwa Chrystusowego

2.1.1. Terminologia kapłańska

Paul Frederick Bradshaw (teolog i duchowny anglikański) twierdzi, że w źródłach chrześcijańskich do początku III wieku nie występuje tytuł „kapłan” (ἱερέυς, *sacerdos*) na określenie konkretnej osoby ochrzczonej ani grupy osób pełniących daną funkcję (Amtsträger)². Natomiast terminologia kapłańska jest często stosowana w odniesieniu do Chrystusa, który jest nazywany „Arcykapłanem” (τὸν Χριστὸν ἀρχιερέα [...] πιστεύοντα)³ zgodnie z terminologią Listu do Hebrajczyków (np. Hbr 5, 5), a także w odniesieniu do chrześcijan (1 Pt 2, 9; Ap 1, 6; 5, 10 20, 6), którzy stanowią „prawdziwie kapłański lud Boży” (ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος [...] τοῦ Θεοῦ), bo Bóg przyjmuje ofiary tylko od kapłanów⁴, którzy składają ofiarę

² P. F. Bradshaw, *Priester/Priestertum. Christliches Priesteramt. Geschichtlich (III/1)*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 27, Hrsg. G. Krause, G. Müller, H. R. Balz et al., De Gruyter, Berlin–New York 1997, s. 414.

³ Tak np. Justyn w swym *Dialogu z Żydem Tryfonem* (116, 1) wyznaje: „wierzymy w Chrystusa, ukrzyżowanego arcykapłana Boga”. Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: Justyn Męczennik, *Pierwsza i druga apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012, s. 289; por. Justyn, *Sancti Patris Nostri Iustini Philosophi et Martyris opera quae exstant omnia, Necnon Tatiani, Hermiae, Athenagorae et s. Theophili Quae Supersunt*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 744 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 6). Ireneusz w *Adversus haereses* (IV 8, 2) używa wyrażenia: „podejmując dzieło Najwyższego Kapłana” (*summi sacerdotis operam perficiens*) – por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Bernardinum, Pelplin 2018, s. 317 (Źródła Wiary); Irénée de Lyon, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri quinque*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 994 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 7).

⁴ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem* (116, 3), dz. cyt., s. 290: „My jesteśmy prawdziwym pokoleniem arcykapłańskim Boga”. Ireneusz, *Adversus haereses* (IV 8, 3), dz. cyt., s. 317: „Wszyscy bowiem sprawiedliwi noszą w sobie godność kapłańską (Πᾶς βασιλεὺς δίκαιος ἱερατικὴν ἔχει τάξιν); por. Irénée

przede wszystkim z własnego życia (Rz 12, 1) na wzór Chrystusa (por. Mt 26, 26) i sprawują nabożeństwa połączone (lub nie) z Eucharystią, aby uwielbione było imię Pana pośród narodów (por. Ml 1, 11)⁵. Taki sposób wyrażania się został przyjęty w następnych stuleciach⁶, czego wymownym przykładem jest opisywanie bierzmowania przy użyciu terminologii kapłańskiej (chrześcijanie stają się godni stać przed Bogiem i służyć jako kapłani [ιερατεύειν])⁷. Zdaniem Bradshawa

de Lyon, *Sancti Irenae episcopi Lugdunensis*, dz. cyt., kol. 995; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Liv. 4, vol. 2*, ed. A. Rousseau, Les Éditions du Cerf, Paris 1965, s. 473 (Sources Chrétiennes 100).

- ⁵ Por. *Nauka dwunastu apostołów. Nauka Pańska, podana narodom przez dwunastu apostołów* 14¹, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, dz. cyt., s. 38; *La doctrine des douze apôtres. Didachè*, trad. W. Rordorf, A. Tuilier, Éditions du Cerf, Paris 1978, s. 192 (Sources Chrétiennes 248); Justyn, *Dialog z Żydem...* (17, 1nn), dz. cyt., s. 178n; Justyn, *Sancti Patris Nostri Iustini Philosophi...*, dz. cyt., kol. 746; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* (IV 17, 5n), dz. cyt., s. 343n.
- ⁶ Por. Tertulian, *O chrzcie [De baptismo]* 17, 1, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 149n (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 5); Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum, Rhenanae nempe, Pamelianae, Rigaltianae, Parisiensium, Venetae, etc., lectionibus, variorumque commentariis*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Garnier Fratres, Paris 1879, kol. 1218 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 1); Tertulian, *O modlitwie [De oratione]* 28, tłum. H. Pietras, w: *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 55 (Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri...*, dz. cyt., kol. 1194: „Deus enim spiritus est [2 Kor 3, 17]: et adoratores itaque tales requirit. Nos sumus veri adoratores, et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem Dei propriam, et acceptabilem quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit”); Tertulian, *Zachęta do czystości [De exhortatione castitatis]* 7, tłum. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism*, red. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 172n (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 29); Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum lectionibus, variorumque commentariis*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, kol. 922n (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 2).
- ⁷ Hipolit, *Tradycja apostołska* (Αποστολική παράδοσις) 4 i 21, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 152. Por. Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d’après les anciennes versions*, ed. B. Botte, Les Éditions du Cerf, Paris 1968, s. 53 i 91 (Sources Chrétiennes 11bis). Wersja etiopska

również wdowieństwo⁸ i męczeństwo⁹ bywają opisywane jako święcenia kapłańskie¹⁰.

Oprócz tego sposobu wyrażania się już pod koniec I wieku zaczyna się rozwijać nowy, który widoczny jest już w *Didache* (Διδαχή). Bradshaw zwraca uwagę, że w związku z ofiarowaniem pierwocin zbiorów autor tego dzieła porównuje chrześcijańskich proroków do arcykapłanów¹¹. Klemens Rzymski przywołuje zaś fakt oskarżenia chrześcijan, że nie przestrzegają starotestamentalnego prawa przyznającego poszczególnym grupom społecznym (arcykapłanom, kapłanom, lewitom i ludowi Bożemu) odpowiednie funkcje kultyczne. Klemens wzywa więc do przestrzegania wszystkich poleceń

Tradycji apostołowskiej w łacińskim tłumaczeniu w *Modlitwie nad darami* (*De oblatione*): „nos dignos habuisti ad stare coram te et tibi sacerdotium exhibere”, podczas gdy wersja łacińska brzmi: „nos dignos habuisti ad stare coram te et tibi ministrare”. Bernard Botte zauważa, że „ministrare” jest zbyt słabym wyrażeniem, a *Konstytucje apostołowskie* VIII potwierdzają etiopską wersję z ἱερατεύειν (Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, dz. cyt., s. 53, przypis 2). Podobnie jest w przekładzie Paprockiego: „uczyniłeś nas godnymi stać przed Tobą i służyć Tobie” (H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostołowa”...*, dz. cyt., s. 152). O święceniach [ordynacji] biskupa, prezbitera i diakona por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1990, s. 146.

⁸ Tertulian, *Do żony* [*Ad uxorem*] 1, 7, tłum. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 154n: „Præscriptio Apostoli declarat cum digamos non sinit præsidere, cum viduam allegi in ordinem nisi univiram non concedit [...]. Sacerdotium viduitatis, et celebratum est apud nationes, pro diaboli scilicet æmulatione” – Tertulian nawiązuje tu prawdopodobnie do 1 Tm 5, 9–11; por. 1 Tm 3, 2. 12; Tt 1, 6; Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri*, dz. cyt., kol. 1285.

⁹ Cyprian, *List 69* (*Epistola ad Magnum LXIX* [*LXXVI*]) 3, w: Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, s. 239n. „Si vero apud Cornelium fuit [Ecclesia una], qui Fabiano episcopo legitima ordinatione successit, et quem præter sacerdotii honorem martyrio quoque Dominus glorificavit, Novatianus in Ecclesia non est...” – por. Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis et martyris opera omnia*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1891, kol. 1140 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 3).

¹⁰ P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 414.

¹¹ *Nauka dwunastu apostołów. Didache* 13³, w: *Pisma Ojców Apostołskich*, dz. cyt., s. 37. Por. *La doctrine des douze apôtres*, dz. cyt., s. 191.

Pańskich i to w ustalonym porządku¹². W swym wezwaniu używa wyrażenia kultycznego „którzy złożyli ofiarę” (προσενεγκόντας τὰ δῶρα) nie w odniesieniu do całej wspólnoty chrześcijańskiej, ale do prezbiterów-biskupów¹³. Bradshaw zauważa, że jest to jedyna taka wzmianka w literaturze I i II wieku, a poza tym nie mówi wyraźnie, że ci chrześcijańscy funkcyjni są kapłanami. Dopiero od III wieku pojawiają się źródła, które przy użyciu terminologii kapłańskiej poświadczają istnienie wyświęconych osób funkcyjnych¹⁴.

2.1.2. Biskupi

Funkcja (urząd) biskupa należy, zdaniem Bradshawa, do pierwszych urzędów opisanych przy użyciu terminologii kapłańskiej. Tak więc Tertulian raz tylko wspomina o biskupie jako najwyższym kapłanie (*summus sacerdos*) i to w kontekście, który rodzi pytanie, czy nie jest to raczej metafora niż zastosowanie powszechnie uznanego określenia¹⁵. Jednak inne jego wypowiedzi wyraźnie wskazują, że termin „kapłan” (*sacerdos*) w Kościele północno-afrykańskim mógł być

¹² Klemens Rzymski, *List do Koryntian (Epistola ad Corinthios [I Clementis])* 40n, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, dz. cyt., s. 144–146; por. S. *Clementis I romani pontificis opera omnia...*, dz. cyt., kol. 287–292; Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, dz. cyt., s. 166–168.

¹³ Klemens Rzymski, *List do Koryntian (Epistola ad Corinthios [I Clementis])* 44⁴, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, s. 148; por. Clementis I, S. *Clementis I romani pontificis opera omnia. Cum genuina, tum dubia et aliena. Acedunt Sanctorum Barnabae, Matthiae, Bartolomaei apostolorum, Anacleti papae. Sancti Hermae, presbyterorum Achariae et anonymorum duorum scripta vel scriptorum fragmenta quae exstant*, ed. J.-P. Migne, Paris 1856, kol. 300 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 1). Tłumaczenie polskie używa terminu „biskupi”. *Studia nad kapłaństwem urzędowym w Liście Klemensa Rzymskiego* – por. R. R. Noll, *The search for a Christian ministerial priesthood in I Clement*, „*Studia Patristica*” 13 (1975), s. 250–254.

¹⁴ F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 414.

¹⁵ Tertulian, *O chrzcie (De baptismo)* 17¹, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 1, dz. cyt., s. 149n (por. Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri...*, dz. cyt., kol. 1218).

zwyczajnym określeniem biskupa¹⁶. Na taką interpretację wskazuje to, że pół wieku później Cyprian regularnie nazywa biskupa kapłanem (*sacerdos*), a tytuł „arcykapłan” (*summus sacerdos*) rezerwuje dla Chrystusa¹⁷.

Ten kierunek rozwoju odnotowujemy także na wschodzie, a konkretniej w Aleksandrii, czego przykładem jest stanowisko Orygenesusa. Zasadniczo opisuje on biskupów jako kapłanów. Nawiązuje do starotestamentalnej praktyki odmowy składania ofiar za niektóre grzechy (np. cudzołóstwo, morderstwo, por. 1 Sm 2, 22 i 3, 14) oraz do polecenia Pańskiego dotyczącego odpuszczania i zatrzymywania grzechów (J 20, 23) i w swoim dziele *O modlitwie* stwierdza: „Tego też trzymają się Apostołowie i ich następcy, kapłani, według obrazu «wielkiego Arcykapłana» [Hbr 4, 14], którzy otrzymali wiedzę o Bożym uzdrowieniu, i z pouczenia Ducha Świętego wiedzą, za które grzechy należy składać ofiary, kiedy i w jaki sposób, oraz za

¹⁶ Tertulian, *Zachęta do czystości (De exhortatione castitatis)* 11, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, s. 177 (Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri*, vol. 2, dz. cyt., kol. 926n); Tertulian, *O jednożeństwie (De monogamia)* 12, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, red. T. Kołosowski, I. Salamonowicz-Górska, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, s. 76n (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 65). Por. Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri...*, vol. 2, dz. cyt., kol. 947n; Tertulian, *O wstydlivości (De pudicitia)* 20¹⁰, 21¹⁷, tłum. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, dz. cyt., s. 245, 246. Por. Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri...*, vol. 2, dz. cyt., kol. 1023, 1026.

¹⁷ Cyprian, *List 63 (Epistola LXIII)* 14, w: Cyprian, *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969, s. 211 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 1). „Nam, si Jesus – Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, ulique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse” – por. Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis et martyris opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1891, kol. 385n (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 4).

które tego czynić nie wolno”¹⁸, podobnie zresztą jak Hipolit w swojej *Tradycji apostoelskiej*. Bradshaw zwraca uwagę, że u Hipolita jest znamienna różnica polegająca na tym, że w przytaczanych przez niego tekstach liturgii święceń biskup jest przedstawiony nie tylko jako kapłan (ἱερεύς), lecz także jako pełniący funkcję arcykapłana (ἀρχιερατεύειν) i posiadający ducha arcykapłańskiego (τῷ πνεύματι ἀρχιερατικῷ). Ponadto należy również podkreślić, na co zwraca uwagę także Bradshaw, że syryjska wersja *Katolickiej nauki dwunastu apostołów (Didaskalia)* używa terminu „arcykapłan” (ἀρχιερεύς) zarówno w odniesieniu do Chrystusa, jak i do biskupa, którego jednak nazywa „arcykapłanem lewickim”:

Dawnym bowiem kapłanom i lewitom dziś odpowiadają diakoni, prezbiterzy, wdowy i sieroty, funkcję zaś lewity i arcykapłana zarazem pełni dla was biskup. On głosi wam słowo Boże, on pośredniczy między wami a Bogiem, on jest waszym nauczycielem i – po Bogu – waszym ojcem, jako że powtórnie rodzi was przez wodę (chrzcielną), on wreszcie, niby naczelnik i wódz, i król potężny rządzi wami w imieniu Boga wszechmocnego i jako Jego zastępcza na ziemi godny jest równej Mu czci¹⁹.

¹⁸ Origenes, *O modlitwie* (Περὶ εὐχῆς [De oratione]) 28, 9, w: *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, tłum. W. Kania, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 209. Οὕτω τοιγαροῦν καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὁμοιωμένοι ἱερεῖς ὄντες κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ Θεοῦ θεραπείας, ἴσασις ὑπὸ τοῦ Πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρῆ ἀναφέρειν θυσίας ἀμαρτημάτων, καὶ πότε, καὶ τίνα τρόπον, καὶ γινώσκουσι περὶ ὧν οὐ χρῆ τοῦτο ποιεῖν – por. Origenes, *Origenis Opera omnia. Ex variis editionibus et codicibus manu exaratis, Galicanis, Italicis, Germanicis et Anglicis collecta atque adnotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, vita auctoris et multis dissertationibus*, vol. 4, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 529, por. kol. 522–530 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 11).

¹⁹ *Didaskalia, czyli katolicka nauka Dwunastu Apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, red. M. Michalski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 321. Por. *Les constitutions apostoliques*, vol. 1: *Livres I et II* (II, 26, 4), trad. M. Metzger, Éditions du Cerf, Paris 1985, s. 236–241 (Sources Chrétiennes 320). Według konstytucji arcykapłanami

Terminologia kapłańska w teologicznych sformułowaniach na temat biskupów staje się coraz bardziej popularna na Wschodzie i na Zachodzie, choć – jak zauważa Bradshaw – nie brakuje wątpliwości dotyczących zasadności jej używania. Przykładem może być sam Augustyn, który w polemice z donatystami używa łacińskiego terminu *sacerdos* przede wszystkim w celu podkreślenia wyjątkowości kapłaństwa Chrystusa, który prawdziwie wszedł do Świętego Świętych (Hbr 9, 12) właśnie jako najwyższy i najprawdziwszy kapłan²⁰. Podobnie takiej terminologii unika modlitwa święceń biskupa z *Kanonów Hipolita* z IV wieku, która występuje w jej głównym źródle, czyli w *Tradycji apostoelskiej* Hipolita (*Kirchenordnung Hippolyts*)²¹. Również ówczesne teksty wschodnich modlitw święceń unikają kultycznych zwrotów w odniesieniu do biskupów. Dopiero w późniejszych dodatkach do tych rytów pojawia się terminologia kapłańska. Inaczej jest natomiast w klasycznych rzymskich formularzach święceń, w których episkopat jawi się jako duchowy odpowiedzialnik starotestamentalnego najwyższego kapłaństwa²².

są wszyscy: prezbiterzy, diakoni, lektorzy kantorzy, diakonisy, wdowy, dziewice i sieroty, a najwyższym jest biskup: Οὗτοι γάρ ὑμῶν εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς [...] πρεσβύτεροι, [...] διάκονοι, [...]. Ὁ δὲ τούτων πάντων ἀνώτερος ὁ ἀρχιερεὺς ἐστίν, ὁ ἐπίσκοπος Οὗτος λόγου διάκονος, γνώσεως φύλαξ, μεσίτης Θεοῦ καὶ ὑμῶν ἐν ταῖς πρὸς αὐτὸν λατρείαις οὗτος διδάσκαλος εὐσεβείας, οὗτος μετὰ Θεοῦ πατὴρ ὑμῶν, δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἀναγεννήσας ὑμᾶς εἰς νόθεσιαν οὗτος ἄρχων καὶ ἡγούμενος ὑμῶν, οὗτος ὑμῶν βασιλεὺς καὶ δυνάστης, οὗτος ὑμῶν ἐπίγειος θεὸς μετὰ Θεοῦ, ὃς ὀφείλει τῆς παρ' ὑμῶν τιμῆς ἀπολαβεῖν (*Les constitutions apostoliques* II, 26, 3–4, dz. cyt., s. 236–238). *Patrologia Graeca* przytacza *Constitutiones sanctorum apostolorum* (albo: *Constitutiones apostolicae*) jako dzieło papieża Klemensa I, uznając je jednak za *opus dubium*.

²⁰ Augustyn, *Przeciw listowi Parmeniana* (*Contra epistolam Parmeniani*) II, 8, 15n, tłum. T. Kołosowski, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2019, s. 128–129 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 70). Por. *Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatiores*, vol. 9, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, kol. 59–60 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 43).

²¹ Więcej na temat *Tradycji apostoelskiej* i *Kanonów Hipolita* por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, dz. cyt., s. 146–148, 354.

²² P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 415.

2.1.3. Prezbiterzy i diakoni

Ze względu na ścisły związek prezbiteratu z episkopatem również prezbiterom przypisany jest udział w takim kapłaństwie. Nie jest jednak jasne, jak zauważa Bradshaw, czy teologowie w III wieku uważali kapłaństwo prezbiterów za niezależne od kapłaństwa biskupów. Zdaniem niektórych teologów współczesnych prezbiterzy do V wieku nie byli jednoznacznie nazywani kapłanami. Bradshaw powołuje się np. na Tertuliana, który przy okazji innej kwestii zauważył, że prezbiterzy należą do *ordo sacerdotalis* („stanu kapłańskiego”)²³, a miejsca, w których on zdaje się ich nazywać kapłanami (*sacerdotes*), nie są jednoznaczne²⁴.

Analogiczne wątpliwości dotyczą Cypriana, który – podobnie jak Tertulian – nie wątpił, że prezbiterzy uczestniczą w kapłaństwie biskupów, jest natomiast przedmiotem sporu to, czy uważał ich za samodzielnych kapłanów²⁵. Z kolei *Didascalia Apostolorum* porównują prezbiterów z kapłanami Starego Testamentu, ale w kontekście składania dziesięciny oraz troski o sieroty i wdowy²⁶. Zdaniem Bradshawa fakt ten jest raczej usprawiedliwieniem dla tej praktyki niż potwierdzeniem ich kultycznego zaangażowania. Natomiast

²³ Tertulian, *Zachęta do czystości [De exhortatione castitatis]* 7, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, dz. cyt., s. 192n. Por. Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum lectionibus, variorumque commentariis*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, kol. 922 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 2).

²⁴ Tertulian, *O wstydlivosti [De pudicitia]* 20, 7, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, dz. cyt., s. 243. Por. Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani...*, vol. 2, dz. cyt., kol. 1022n.

²⁵ Por. Cyprian, *List 61 [Epistola LXI]*, 3, 1, w: Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 198 (197–199). Por. Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis et martyris opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1891, kol. 362–364 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 4); Cyprian, *List I [Epistola I]* 1, 1, w: Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 27n. Por. Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis...*, vol. 2, dz. cyt., kol. 191–197).

²⁶ *Didaskalia, czyli katolicka nauka Dwunastu Apostołów i świętych uczniów Zbawiciela naszego*, II, 26, 3, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, dz. cyt., s. 321; zob. wyżej przypis 19.

Orygenes otwarcie mówi o praktykowaniu niższego kapłaństwa przez prezbiterów, gdy piętnuje pychę kapłanów: „A dzisiaj, który z przywódców ludu [...], który z nich, pytam, zechce przyjąć radę choćby niższego kapłana (*inferioris sacerdotis*), nie mówiąc o człowieku świeckim, czy poganinie?”, tak jak Mojżesz posłuchał rady pogańskiego kapłana Jetry (Wj 18, 24)²⁷. Bradshaw przypuszcza, że takie określenie prezbiterów nawiązuje do Drugiej Księgi Królewskiej, gdzie jest mowa o „kapłanach drugiego rzędu” (2 Krl 23, 4). W późniejszych pismach pojawia się ono wielokrotnie, także w klasycznej rzymskiej modlitwie święceń prezbiterów porównującej ich do mężczyzn niższych rangą i godnością (*sequentis ordinis viro et secundae dignitatis*), a wybranych przez Boga do pomocy arcykapłanom.

Analogiczne sformułowania znajdujemy u Innocentego I, Leona I²⁸ i Grzegorza I. Papież Innocenty wyjaśnia, że w sprawie bierzmowania dzieci jest jasne, że udzielać go przystoi tylko biskupowi, ponieważ prezbiterzy – choć są kapłanami drugiego rzędu – nie mają szczytu kapłaństwa. Uzasadnia to nie tylko praktyką

²⁷ Orygenes, *Homilie o Księdze Wyjścia* [*Homiliae in Exodum*] XI, 6, w: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012 (Źródła Myśli Teologicznej 64), s. 282. Por. Origenes, *Homélie sur l'Exode*, trad. M. Borret, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, s. 346 (Sources Chrétiennes 321). Por. Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* [*Homiliae in Leviticum*] VI, 6, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013 (Źródła Myśli Teologicznej 69), s. 91. Por. Origenes, *Homélie sur le Lévitique*, vol. 1: *Homélie I–VII*, trad. M. Borret, Les Éditions du Cerf, Paris 1981, s. 290 (Sources Chrétiennes 286): „attendendum est, quae sit differentia minorum sacerdotum ad maiora sacerdotia”.

²⁸ Por. Leon I, *Mowa 48* [*Sermo XLVIII*] 1, w: Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1958, s. 214–219: „Chociaż nie wszyscy jej [«świętyni Boga»] członkowie jednakową odznaczają się pięknoscią i w rozmaitych jej częściach nie może być jednakowych zasług, ale związka (sic!) miłości tworzy z nich gmach wspaniały i harmonijny. Uczestnicząc w świętym serc zespole, mimo że nie te same dobrodziejstwa łaski przypadają każdemu z nich w udziale cieszą się jednak jak ze swoich własnych”. Por. Leon I, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Venit apud Editorem, Paris 1846, kol. 298 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 54); Leon I, *Sermons*, vol. 2, trad. R. Dolle, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, s. 172 (Sources Chrétiennes 49 bis). W wydaniu Sources Chrétiennes jest to *Mowa 35*).

Kościoła, lecz także faktem z Dziejów Apostolskich, według których Piotr i Jan w Samarii udzielali Ducha Świętego już ochrzczonym (Dz 8, 14–17)²⁹. Ciekawe jest wyjaśnienie różnicy w godności kapłańskiej przez papieża Grzegorza I Wielkiego. Według niego wyższej rangi byli ci kapłani, którzy pełnili posługę w świątyni, a nie przy ołtarzu, ponieważ ołtarz znajdował się przed świątynią (Ez 40, 47). Obecnie w świątyni, czyli w Kościele, są wierni powierzeni pieczy kapłanów. Każdy z nich „troszczy się o dusze, aby ktoś nie popchnął ich do niewiary, pychy, kradzieży lub nieczystości”³⁰. Jako przykład takiej troski Grzegorz Wielki podaje czyny św. Pawła, który w Drugim Liście do Koryntian wspomina o swojej „codziennej udręce płynącej z troski o wszystkie Kościoły” (2 Kor 11, 28). „Natomiast kapłani niższej rangi to ci, którzy pełnią posługę przy ołtarzu, to znaczy ci, którzy, dla wsparcia wyższych rangą, starannie badają grzechy winowajców i poprawiają życie ludzi cielesnych”³¹.

²⁹ Innocenty I. *List do Decencjusza, biskupa Gubbio [Epistola ad Decentium]* III, 6, tłum. W. Turek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017, s. 57: „De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio, quam ab episcopo fieri licere [...]. Nam presbyteri licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent” – por. *Quinti saeculi scriptorum ecclesiasticorum qui ad S. Hieronymum usque floruerunt, nonnullis tantum exceptis, melius alibi collocandis, ut in eorum loco adnotabitur, opera omnia nunc primum in unum corpus et ordine chronologico digesta*, ed. J.-P. Migne, Venit apud Editorem, Paris 1845, kol. 554 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 20). List datowany na 19 marca 416 roku.

³⁰ Grzegorz I Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela [Homiliae in Ezechielem]* II, 10, 12n, cz. II, tłum. A. Wilczyński, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2019, s. 339; por. s. 337–339. Por. Gregorius Magnus, *Sancti Gregorii papae I cognomento magni opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1865, kol. 1065 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 76); Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiél*, vol. 2, trad. Ch. Morel, Les Éditions du Cerf, Paris 1990, s. 504–506 (Sources Chrétiennes 360).

³¹ Grzegorz I Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, dz. cyt., s. 339. Por. Gregorius Magnus, *Sancti Gregorii papae I cognomento magni opera omnia*, dz. cyt., kol. 1065. „In quibus profetae verbis prius nobis quaerendum est qui sint maioris ordinis sacerdotes, utrum hi qui in custodiis excubant templi, an hi qui in ministerio altaris [...]. Sunt autem minoris ordinis sacerdotes, qui ad ministerium altaris excubant, qui videlicet in adiutorium maiorum peccata delinquentium subtiliter investigant et vitam carnalium corrigunt” – por.

Kwestia kapłaństwa diakonów jest bardziej złożona. Nie dla wszystkich bowiem było oczywiste, w jaki sposób diakonat został ustanowiony. W *Tradycji apostołskiej* Hipolita (*Kirchenordnung Hippolyts*) diakoni nie są zaliczani do kapłanów, ponieważ sam tylko biskup (bez prezbiterów) wkłada na nich ręce, udzielając święceń. Używana wówczas formuła modlitwy święceń diakonatu mówi o przynoszeniu darów ofiarnych, które mają być ofiarowane Bogu przez najwyższych kapłanów³². Bradshaw interpretuje ten fakt jako nawiązanie do funkcji lewitów ze Starego Testamentu, co w *Didaskaliach* jest już wyraźnie powiedziane: „Dawnym bowiem kapłanom i lewitom dziś odpowiadają diakoni, prezbiterzy...”³³, podobnie jak u Orygenes³⁴. Jego zdaniem takie rozumienie diakonatu stało się później powszechne, a niektórzy wczesnochrześcijańscy autorzy mówią o diakonacie jako o trzecim stopniu kapłaństwa. Pierwszym z nich jest Optat z Milewe (zmarł przed 400 rokiem), który – opowiadając o prześladowaniach w Afryce – wyjaśniał, kim byli zdrajcy i jakich dopuścili się grzechów. Jego zdaniem wystarczy wspomnieć biskupów, bo po cóż „wspominać ludzi świeckich [...]”. Po co diakonów na trzecim, po co prezbiterów na drugim stopniu kapłaństwa? Sami zwierzchnicy i przywódcy wszystkich, niektórzy biskupi tamtej epoki, by ocalić bardzo krótki czas tego niepewnego życia, wydali bezbożnie święte księgi Bożego Prawa³⁵. Z kolei sy-

Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél*, vol. 2, dz. cyt., s. 504, 506. Por. także P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 415.

³² Hipolit, *Tradycja apostołska* 8, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego...*, dz. cyt., s. 154. Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, ed. B. Botte, Les Éditions du Cerf, Paris 1968, s. 58–63 (Sources Chrétiennes 11 bis).

³³ *Didascalia* II, 26, 3, w: *Antologia literatury patrystycznej*, dz. cyt., s. 321.

³⁴ Orygenes, *Homilia 2 o Księdze Jozuego* [*In Librum Iesu Nave homilia II*] 1, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 12n (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 34/2). Por. Origenes, *Homélie sur Josué*, trad. A. Jaubert, Les Éditions du Cerf, Paris 1960, s. 116–119 (Sources Chrétiennes 71).

³⁵ Optat z Milewe, *Traktat przeciw donatystom* [*Adversus Parmenianum Donatistam*] I, 13, tłum. A. Gołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011 (Zródła

ryjski *Testament Pana (Testamentum Domini)*³⁶ idzie jeszcze dalej, bo kapłanami nazywa wdowy, lektorów i subdiakonów³⁷. Jednak zdaniem Bradshawa chodzi tu raczej o prawo do opieki ze strony wspólnoty lokalnej niż o status związany z sprawowaniem samego kultu, podobnie jak w przypadku wspomnianego wyżej fragmentu z *Didaskaliów*.

2.1.4. Pierwsze rozstrzygnięcie soborowe

Pierwszym ważnym wydarzeniem w rozwoju nauki Kościoła o sakramencie święceń jest postanowienie soboru nicejskiego zawarte w kanonie 19 dotyczącym osób, które nie dochowały wierności Kościołowi, ale postanowiły do niego wrócić. Przy tej okazji sobór stwierdził wyraźnie, że szafarzem sakramentu święceń jest biskup: „Gdyby któryś z nich był poprzednio członkiem duchowieństwa, a okazał się uczciwy i bez zarzutu, niech zostanie ochrzczony, a biskup kościoła katolickiego niech mu udzieli «nałożenia rąk»”³⁸. Stwierdzenie to pojawia się w związku z przyjmowaniem na łono Kościoła uciekających (προσφευγόντων) od Pawła z Samosaty (biskupa Antiochii), przyjętych przez niego do stanu duchownego.

Myśli Teologicznej 56), s. 29. „Quid commemorem laicos, qui tunc in Ecclesia nulla fuerant dignitate suffulti? quid diaconos in tertio? quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos? Ipsi apices principes omnium, aliqui episcopi illis temporibus, ut damno aeternae vitae, istius incertae lucis moras brevissimas compararent, instrumenta divinae legis impie tradiderunt”. Por. *Sanctorum Zenonis et Optati, Prioris Veronae, alterius Milevi Episcoporum opera omnia nunc primum cura qua par erat redacta*, ed. J.-P. Migne, Excudebat Vrayet, Paris 1845, kol. 909–911 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 11); Optat z Mileve, *Traité contre les donatistes*, vol. 1: *Livres I et II*, trad. M. Labrousse, Les Éditions du Cerf, Paris 1995, s. 200 (Sources Chrétiennes 412).

³⁶ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, dz. cyt., s. 354.

³⁷ *Testamentum Domini* 1, 23, cyt. za: P.F. Bradshaw, *Priester...*, s. 416.

³⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 44–45 (Źródła Myśli Teologicznej 24); *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 128.

Postanowienie soboru wyraża się więc w następującym poleceniu: „Biskup kościoła katolickiego niech mu udzieli «nałożenia rąk» (χειροτονείσθωσαν³⁹)”⁴⁰. W związku z użytym tu czasownikiem warto zauważyć, że sobór nie posługuje się wyrażeniem „nakładanie rąk (ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν)” nawiązującego do gestu apostołskiego połączonego z udzielaniem Ducha Świętego (Dz 8, 17n) albo do czynności powierzania odpowiedniej funkcji we wspólnocie (Dz 6, 6; 1 Tm 4, 14; 1 Tm 5, 22). Albert Michel wyjaśnia, że sobór nicejski uznał święcenia udzielane przez Pawła z Samosaty za nieważne, ponieważ jego chrzest był nieważny⁴¹. Sobór przyjął bowiem „zasadę, żeby zawsze chrzcic na nowo (ἀναβαπτίζεσθαι) zwolenników Pawła z Samosaty”⁴².

Ku innej opinii zdaje się skłaniać Henryk Pietras. W swoim komentarzu do tej kwestii z kanonu 19 soboru nicejskiego zauważa, że przyjęcie tak surowej zasady podyktowane było tym, że jego poglądy były zbyt odległe od wiary Kościoła. Takiego wymogu nie zastosowano np. do katarów (kanon ósmy). Radykalizm Pawła polegał na tym, że negował odwieczne zrodzenie Syna Bożego, przyjmując jedno tylko zrodzenie w czasie z Maryi Dziewicy i połączenie z Bożą mocą (a nie hipostazą). To oznaczało, że jest „tylko jeden Syn Boży,

³⁹ Czasownik χειροτονέω (χείρ [ręka, ramię, dłoń, garść] + τείνω [mocno ciągnąć, naciągać, napinać]) występuje dwa razy w Nowym Testamencie w znaczeniu „ustanowić” (Dz 14, 23; 2 Kor 8, 19). W dwóch innych miejscach jego użycie jest niepewne, por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 5349 (5344 i 4893*). W analogicznym znaczeniu występuje też w starożytnej literaturze greckiej, gdzie pierwotnie oznaczał podnosić rękę w głosowaniu, wybierać kogoś (np. na wodza) przez głosowanie podniesionymi rękoma, później oznaczał wyznaczanie, mianowanie kogoś na jakieś stanowisko, czego przykładem jest wspomniane miejsce z *Dziejów Apostolskich* (Z. Abramowiczówna, *Słownik...*, t. 4, dz. cyt., s. 610n). W języku łacińskim termin „nałożenie rąk” jest oddane przez „ordinatur” (niech zostaną wyświęceni).

⁴⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 44–45.

⁴¹ A. Michel, *Ordre. Ordination*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1277.

⁴² *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 45.

człowiek Jezus z Nazaretu...⁴³. Pietras zauważa, że zasada przyjęta odnośnie do chrztu nie była stosowana w przypadku wyświęconych (przez „nałożenie rąk”), czyli należących do duchowieństwa (κλήρος), ponieważ ich święcenia uznano za ważne. Sam gest „nałożenia rąk” wyjaśnia, że „biskup ma na niego «włożyć ręce», a raczej ma go wskazać ręką, jakoś legitymizować, gdyż termin tutaj użyty to χειροτονέω – podnieść rękę, przegłosować. Takiego terminu używano zresztą na określenie ustanowienia duchownych⁴⁴. Zatem nie chodzi tu o powtórne udzielanie sakramentu święceń, lecz o przywrócenie wyświęconych do stanu duchownego.

Inną godną uwagi kwestią jest sprawa diakonis. Według kano-
nu 19 należy podobnie z nimi postępować. „Odnosnie do diakonis, które są w tym samym położeniu, przypominamy, że ponieważ nie miały «nałożenia rąk», z całą pewnością muszą być zaliczone do stanu świeckiego⁴⁵. Pietras wyjaśnia, że w ich przypadku nie używano terminu χειροτονία (wyciągania ręki przy głosowaniu, przy mianowaniu), lecz posługiwano się określeniem χειροθεσία, które było używane w liturgii jako gest nakładania rąk na katechumenów, na przyjmujących chrzest, na pokutujących, przy udzielaniu błogosławieństwa. Świeccy nie mogli takiego gestu wykonywać. Pietras przypomina, że terminologia dotycząca tego gestu ewoluowała (χειροθεσία, χειροτονία, επίθεσις χειρῶν) i od VIII wieku terminu χειροτονία używano na oznaczenie święceń biskupich, prezbiteratu i diakonatu, a χειροθεσία – na oznaczenie święceń niższych. Na tej podstawie Pietras konkluduje: „Duchowni potrzebują więc swego rodzaju «konfirmacji» na urzędzie, diakonisy zaś nie są brane pod uwagę, gdyż nie miały żadnego nałożenia rąk⁴⁶, tzn. te przychodzące od Pawła z Samosaty. W innych przypadkach diakonisy

⁴³ H. Pietras, *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 163 (Myśl Teologiczna 74).

⁴⁴ H. Pietras, *Sobór nicejski...*, dz. cyt., s. 164.

⁴⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 45.

⁴⁶ H. Pietras, *Sobór nicejski...*, dz. cyt., s. 165.

otrzymywały nałożenie rąk, co poświadczają *Konstytucje apostołskie* i sobór chalcedoński⁴⁷.

Zaprezentowany tu kanon 19 soboru nicejskiego jest pierwszym tego typu przykładem w kwestii ważności sakramentu udzielanego przez szafarza niebędącego w jedności z Kościołem z powodu błędu w wierze (herezji) albo wypowiedzenia mu posłuszeństwa (schizmy). Prezentowany kanon określa zatem nie tylko szafarza sakramentu święceń, którym ma być biskup, lecz także wskazuje na materię sakramentu (włożenie rąk), a pośrednio również na samą sakramentalność święceń.

2.2. Próby systematyzacji teologicznej i praktycznej

2.2.1. Elementy starotestamentalne w rozwoju posług

Choć w początkowej fazie rozwoju sposobów realizacji kapłaństwa chrześcijanie korzystali ze wzorców starotestamentalnych, to jednak należy zdecydowanie podkreślić, podobnie jak czyni to Bradshaw, że rozumienie kapłaństwa w pierwotnym Kościele daleko odbiegało od tych wzorców. Główna różnica polegała na tym, że nie ograniczało się ono tylko do składania ofiary. Znamienne jest to, że praktyka wyprzedzała teorię, a nie na odwrót⁴⁸. Posługa kapłańska nie

⁴⁷ *Konstytucje Apostolskie* [*Constitutiones apostolorum*], ks. VIII, 19, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 253 (Synody i Kolekcje Praw 2; Synodi et Collectiones Legum 2); Sobór Chalcedoński, kanon 15, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 239; por. H. Pietras, *Sobór nicejski...*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁸ „Die Praxis prägte die Theorie, nicht umgekehrt” (P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 417). To prawda, że wówczas nie było jeszcze jasno określonej „teorii” nowego kapłaństwa, ale była nauka Chrystusa, do której się odwoływano w nauczaniu i dyskusjach, np. Cyprian w jednym ze swoich *Listów* (por. przypis 17) albo Augustyn w polemice *Przeciwko listowi Parmeniana* (por. przypis 20).

ograniczała się do Eucharystii, lecz obejmowała także sprawowanie innych sakramentów oraz – co zdaniem Bradshawa jest szczególnie ważne – także głoszenie słowa Bożego i nauczanie. Na przykład Jan Chryzostom w homilii z dnia swoich święceń kapłańskich (prezbiteratu) wyznał, że wyrazem jego wdzięczności za przyjęcie go do grona kapłanów jego ofiarą jest słowo. W ten sposób nawiązał do proroka Ozeasza, który wzywał Izrael do nawrócenia i skruchy: „Zabierzcie ze sobą słowa i nawróćcie się do Pana! Mówcie do Niego: «Przebacz nam całą naszą winę...»” (Oz 14, 3). Jan Chryzostom wyjaśnił, w jaki sposób słowo może być ofiarą:

Cóż to za ofiara? – powie ktoś. Bardzo wielka i święta, i lepsza od wszystkich innych. Kto to mówi? Ten który najlepiej wiedział – wielki i szlachetny Dawid. Gdy mianowicie chciał złożyć Bogu ofiarę na podziękowanie za zwycięstwo, powiedział: „Pieśnią imię Boga mego pochwalę i dziękczynieniem będę Go wysławiał” (Ps 69[68], 31). Gdy potem podkreśla doniosłość tej ofiary, dodaje: „I to się będzie bardziej Bogu podobać, niż cielec, co już ma rogi i racice” (Ps 69[68], 32)⁴⁹.

Podobnie wyraża się Cyprian w jednym ze swoich listów, gdy stwierdza, że jako kapłani Boga i Chrystusa mamy Go naśladować (J 8, 12) i wypełniać Jego polecenia, do których należy nauczanie wszystkich narodów i udzielanie im chrztu (Mt 28, 18–20)⁵⁰.

⁴⁹ Jan Chryzostom, *Mowa w dniu święceń kapłańskich* (Ὁμιλία πρώτη [Homilia pierwsza]) 1, w: Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, s. 28n. Καὶ ποία θυσία λόγος; ἴσως εἶποι τις ἄν. Μεγίστη μὲν οὖν, ἀγαπητὴ, καὶ σεμνοτάτη, καὶ τῶν ἄλλων ἀπασῶν βελτίων [...]. Εἶτα τῆς θυσίας ταύτης τὴν ὑπεροχὴν ἡμῖν ἐνδεικνύμενος ἐπήγαγε. Καὶ ἀρᾶσει τῷ Θεῷ ὑπὲρ μόσχον νέον – por. Joannes Chrysostomus, *Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, kol. 694 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 48).

⁵⁰ Cyprian, *List 63 [Epistola LXIII]* 18, w: Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 213; por. Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis et martyris*

Wreszcie Bradshaw przytacza analogiczny zwrot: „wykonywać święte dzieło słowa” (ἱεουργεῖν τὸν λόγον), występujący w jednej z bizantyjskich modlitw używanych przy święceniach prezbiteratu⁵¹. Fakt ten można uznać za nawiązanie do wyrażenia użytego przez św. Pawła w Liście do Rzymian, w którym wyznaje on, że dzięki łasce Boga jest „z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii (ἱεουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον) Bożej” (Rz 15, 16)⁵².

Niemniej taki sposób pojmowania kapłaństwa miał wpływ na rozumienie istoty święceń. Rodząca się koncepcja promowała nie tylko praktykę celibatu wśród wyświęconych ze względu na wymagania większej czystości rytualnej od kapłanów, lecz także faworyzowała przekonanie, że święcenia sprawiają w wyświęcanym metafizyczną przemianę duchowo podnoszącą go ponad innych wiernych. Tego typu pogląd głosił Grzegorz z Nyssy, czemu dał wyraz w mowie *O chrzcie Pańskim*:

Ta sama moc słowa czyni kapłana czcigodnym i szlachetnym, a nowość błogosławieństwa wyróżnia go spośród zwykłego tłumu. Zatem ten, który dopiero co był jednym z wielu, nagle okazuje się przywódcą, przełożonym, nauczycielem pobożności i mistagogiem niewidzialnych tajemnic. On osiąga to bez jakiegokolwiek zmiany w ciele, czy w formie, pozostając tym, kim był, a przez niewidzialną moc i łaskę zostaje przemieniony w niewidzialnej duszy na lepsze⁵³.

opera omnia, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1891, kol. 387n (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 4).

⁵¹ P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 417.

⁵² Ἱεουργεῖν (ἱερός + ἔργον) oznacza „sprawować świętą czynność w stosunku do czegoś”. Por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 2408.

⁵³ Grzegorz z Nyssy, *Kazanie na chrzest naszego Pana* (Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φωτῶν. Ἐν ἧ ἑβαπτίσθη ὁ Κύριος ἡμῶν [In diem luminum in quo baptizatus est Dominus noster]): Ἡ αὐτὴ δὲ τοῦ λόγου δύναμις καὶ τὸν ἱερέα ποιεῖ σεμνὸν καὶ τίμιον τῇ καινότητι τῆς εὐλογίας τῆς πρὸς τοὺς πολλοὺς κοινότητος χωριζόμενον. Χθὲς γὰρ καὶ πρῶην εἰς ὑπάρχων τῶν πολλῶν καὶ τοῦ δήμου, ἄθροον ἀποδείκνυται καθηγεμῶν, πρόεδρος, διδάσκαλος εὐσεβείας μυστηρίων λανθανόντων

Podobnie twierdzi Jan Chryzostom w swym dziele *O kapłaństwie*: „[Kapłani] do nieba przeniesieni z ludzkiej natury wyzuci i wolni od naszych słabości otrzymali oni tak wielką godność”⁵⁴. W tym kontekście Bradshaw przypomina przeniesienie przez Augustyna nauki o znamieniu chrztu świętego na naukę o sakramencie święceń. Swoje stanowisko uzasadnia m.in. w ten sposób:

To, co posiada ochrzczony jest sakramentem chrztu [...]. Natomiast to, co posiada ordynowany (*qui ordinatur*), jest sakramentem udzielania chrztu. Ochrzczony, gdy odpada od jedności nie traci sakramentu chrztu. Tak samo ordynowany odpadając od jedności nie traci sakramentu udzielania chrztu [...]. Żaden z tych sakramentów nie doznaje uszczerbku (*Nulli enim sacramento iniuria facienda est*)⁵⁵.

Z tej wypowiedzi Augustyna wynika, że jego zdaniem chrztu mogą udzielać „ustanawiani”, czyli osoby wyświęcone („ordynowane”).

μυσταγωγός; καὶ ταῦτα ποιεῖ, μηδὲν τοῦ σώματος ἢ τῆς μορφῆς ἀμειφθεῖς; ἀλλ’ ὑπάρχων κατὰ τὸ φαινόμενον ἐκεῖνος ὃς ἦν, ἀοράτῳ τινὶ δυνάμει καὶ χάριτι τὴν ἀόρατον ψυχὴν μεταμορφωθείς πρὸς τὸ βέλτιον – por. *Sancti Patris Nostri Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia*, vol. 3, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1863, kol. 581 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 46).

⁵⁴ Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie* (Περὶ ἱερωσύνης) III, 5, tłum. W. Kania, Wydawnictwo M, Kraków 1992, s. 74n; por. Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce. Dialogue et homélie*, Les Éditions du Cerf, Paris 2007, s. 146–150 (Sources Chrétiennes 272).

⁵⁵ Augustyn, *O chrzcie przeciw donatystom* [*De baptismo contra Donatistas*] I, 1, 2, w: Augustyn, *O chrzcie*, tłum. A. Żurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 32 (Źródła Myśli Teologicznej 38). „Sacramentum enim baptismi est quod habet qui baptizatur, et sacramentum dandi est quod habet qui ordinatur. Sicut autem baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit, sic etiam ordinatus, si ab unitate recesserit, sacramentum dandi baptismi non amittit. Nulli enim sacramento iniuria facienda est...” – por. Saint Augustin, *Traité anti-donatistes. De baptismo libri VII*, vol. 2, trad. G. Finaert, Desclée De Brouwer, [Paris] 1964, s. 58; por. *Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia...*, dz. cyt., kol. 109.

Nie wydaje się, aby to stanowisko należało rozumieć w sposób wykluczający możliwość udzielania go przez inne osoby. Przy tej okazji Augustyn formułuje zasadę, według której ani sakrament chrztu, ani sakrament święceń nie mogą być cofnięte („doznać uszczerbku”).

2.2.2. Kler i jego utrzymanie

Poziom rozwoju Kościołów lokalnych wyrażał się nie tylko w odpowiednim zorganizowaniu przekazu nauki Objawionej, lecz także we właściwym podejściu do wymiaru praktycznego (materialnego) tej działalności. Porządkowaniem spraw materialnych zajmowali się poszczególni biskupi oraz synody. Potrzebna była jednak jakaś kategoria, która obejmowałaby tych wszystkich w Kościele, którzy – wykonując (z urzędu) najróżniejsze posługi – realizowali misję Kościoła. Taką kategorią okazało się pojęcie kleru.

Pierwotnie było ono związane z pojęciem kapłaństwa jako posługi (urzędu, funkcji), ale nie tylko, bo – jak się później okazało – także diakoni, a nawet przyjmujący święcenia niższe byli zaliczani do kleru, czyli duchowieństwa. Sam termin „kler” (*clerus*, κληρος) pierwotnie oznaczał „los” zarówno los na loterii, jak i bycie bezrolnym (z powodu braku przydziału ziemi). Klemens Aleksandryjski zapoczątkował używanie go na oznaczenie osób wyświęconych do pełnienia ważnych funkcji w Kościele⁵⁶. Niebawem termin wszedł do dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, czego przykładem jest kanon 19 soboru nicejskiego: „Gdyby któryś z nich był

⁵⁶ Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony?* [*Quis dives salvetur?*] 42, tłum. J. Czuj, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953, s. 51n. ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας Ἐκκλησίας ἀρμόσων, ὅπου δὲ κληρον, ἕνα τέ τινα κληρώσων ὑπὸ τοῦ Πνεύματος σημαينوμένων – por. Clementis Alexandrini, *Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia, juxta edit. Oxon. an. 1715*, ed. J.-P. Migne, 1857, kol. 648 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 9); Clemens Alexandrinus, *Quel riche sera sauvé?*, trad. P. Descourtieux, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, s. 208 (Sources Chrétiennes 537).

poprzednio członkiem duchowieństwa (τῷ κλήρω), a okazał się uczciwy...”⁵⁷.

Bradshaw zauważa, że źródła wspomnianego terminu nie są jasne. Podziela on przypuszczenie, że jest to nawiązanie do wyboru kapłanów spośród potomków Sadoka i Abiatara przez losowanie (1 Krn 24, 5) i do losowania kapłańskich obowiązków (1 Krn 25, 8). Podstawą do takiego przypuszczenia jest tekst modlitwy święceń biskupa cytowanej przez *Tradycję apostołską* Hipolita, w którym występuje wyrażenie „dać losy” (διδόναι κλήρου)⁵⁸ rozumiane najprawdopodobniej jako „przydzielić obowiązki”. Dodatkowym argumentem za taką interpretacją jest wyrażenie „ciemżone gminy” w Pierwszym Liście św. Piotra, w którym występuje właśnie grecki termin κληρος (1 P 5, 3)⁵⁹. Augustyn wywodzi zaś pojęcie kleru ze sposobu uzupełnienia grona Dwunastu i wyboru św. Macieja.

Z obietnicy Bożej części dziedzictwa nazwano losami, które zostały przydzielone ludowi. Dlatego pokoleniu Lewiego przykazano nie posiadać działu między braćmi swymi, ale utrzymywać się z dziesięcin przez braci dawanych (Lb 18, 20). Stąd też sądzę, że klery (działy) i klerycy (*Cleros et Clericos*) od tego wywodzą nazwę. Są nimi ci, którzy zostają wyświęceni do stopni posługi kościelnej. Dlatego Maciej został wybrany losiem. O nim czytamy, że pierwszy został wyświęcony przez apostołów⁶⁰.

⁵⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 44–45.

⁵⁸ Hipolit, *Tradycja apostołska* 3, 30, w: Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, ed. B. Botte, Les Éditions du Cerf, Paris 1968, s. 42–47 (Sources Chrétiennes 11 bis); cyt. za: P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 416.

⁵⁹ Według Popowskiego w cytowanym wyrażeniu rzeczownik κληρος oznacza: to, „co jest zyskiwane przez losowanie [...], «dział», prawdopodobnie [część] społeczności chrześcijan, «gmina»”. Terminem pochodnym jest czasownik κλάω („łamać”, nr 2795). R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, dz. cyt., nr 2808, s. 340.

⁶⁰ Augustyn, *Objaśnienia Psalmu 67 [Enarratio in Psalmum LXVII]* 19, w: Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 58–77*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 170. „Nam et Cleros et Clericos hinc appellatos

Augustyn nawiązuje tu do zdania z Dziejów Apostolskich: „los padł (ἔπεσεν ὁ κλήρος) na Macieja. I został dołączony do jedenastu apostołów” (Dz 1, 26). Z kolei Hieronim wskazuje na Lewitów, którzy nie otrzymali przydziału ziemi (przez losowanie, por. Lb 26, 55), bo ich działem był sam Bóg (Lb 18, 20). Bradshaw cytuje⁶¹ cenne wyjaśnienie Hieronima: Ci, którzy posługują w Kościele Chrystusowym, czyli „duchowni nazywają się kler dlatego, że albo są z działu Pana, albo że Pan jest działem, czyli częścią duchownych. Kto zaś sam jest częścią Pana albo Pana ma za częścią, powinien tak postępować, by i posiadał Pana i był w Jego posiadaniu”⁶². W tym zdaniu jest nawiązanie do Filona, a konkretniej do jego dzieła *O prawach szczególnych*⁶³. To wyjaśnienie stało się na długie wieki uzasadnieniem dla szczególnego statusu duchownych, ich przywilejów i szczególnych praw, w tym prawo do utrzymania ze środków materialnych pochodzących z ofiarności wiernych.

Jednak na początku nie było do końca jasne, kogo z wyświęconych można zaliczyć do kleru. Według *Tradycji apostoelskiej* Hipolita

puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per Apostolos legimus ordinatum”, por. Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensioem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatiores*, vol. 4, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, kol. 824 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 36). Augustyn komentuje słowa: „Gdy odpoczywali między zagrodami trzody (si dormiatis inter medios clericos [LXX: κληρων])” (Ps 68 [67], 14).

⁶¹ P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 416.

⁶² Hieronim, *List 52 [Epistola LII]* 5, w: Hieronim ze Strydonu, *Listy. 2 (51–79)*, tłum. J. Czuj, M. Ożóg, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 15*. „Propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est. Qui autem vel ipse pars Domini est, vel Dominum partem habet, talem se exhibere debet, ut et ipse possideat Dominum, et possideatur a Domino” (Hieronim ze Strydonu, *Listy. 2 (51–79)*, dz. cyt., s. 15; por. Hieronymus, *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri opera omnia*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1859, kol. 531 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 22).

⁶³ Filon z Aleksandrii, *De specialibus legibus* [Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων] I § 131; § 146n (Philo Judaeus, *De specialibus legibus. 1 et 2*, trad. S. Daniel, Éditions du Cerf, Paris 1975, s. 88–89; 94–97).

diakoni nie należą do „rady kapłanów”, bo nie otrzymują „wspólnego dla prezbiterium ducha”⁶⁴. Inni autorzy wczesnochrześcijańscy zdają się zaliczać do kleru wszystkich wyświęconych, choć są też tacy, którzy włączają do niego diakonów, ale biskupów już nie, np. Tertulian⁶⁵. Ostatecznie pojęcie kleru utrwaliło się poprzez wyrażenia typu „biskupi i kler”, wskutek czego do kleru zostali zaliczeni także subdiakoni, a od V wieku na Zachodzie należeli do niego przyjmujący wszystkie święcenia wyższe, a od średniowiecza – także święcenia niższe, które rozwinęły się na Zachodzie⁶⁶.

Choć kryteria przynależności do kleru, czyli duchowieństwa, podlegały ewolucji, to u podstaw zawsze było to wymaganie, na które wskazał św. Paweł w Pierwszym Liście do Tymoteusza: kandydat „powinien być nienaganny, mąż jednej żony, trzeźwy, rozsądny, przywoity, gościnnie, sposobny do nauczania, nie przebierający miary w picciu wina, nieskłonny do bicia, ale opanowany, niekłótniwy, niechciwy na grosz” (1 Tm 3, 2–3). Dla Pawła jest oczywiste, że takim kandydatem na biskupa, prezbitera czy diakona (por. 1 Tm 3, 2; Tt 1, 5n; 1 Tm 3, 12) może być mężczyzna. Przez długie wieki fakt ten nie był przedmiotem dyskusji i Urząd Nauczycielski Kościoła traktował go jako rzecz oczywistą. Z czasem dochodziły inne kryteria przynależności do duchowieństwa, o czym świadczy już pierwszy kanon soboru nicejskiego. Postanawia on, że:

⁶⁴ Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska* 7(8), w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego...*, dz. cyt., s. 154; por. Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, opr. B. Botte, Les Éditions du Cerf, Paris 1968, s. 60 (Sources Chrétiennes 11 bis); P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 416.

⁶⁵ Tertulian, *O jednożeństwie [De monogamia]* 12, 1, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, dz. cyt., s. 76; Tertullianus, *Unde enim episcopi et clerus?*, w: Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum lectionibus, variorumque commentariis*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, kol. 947 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 2); Tertullianus, *Le mariage unique*, Les Éditions du Cerf, Paris 1988, s. 188 (Sources Chrétiennes 343).

⁶⁶ P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 416.

ten, kto będąc dobrego zdrowia sam siebie pozbawił męskości, powinien zostać wykluczony z grona duchownych, do którego już należał. Od tej chwili nie należy wyświęcać żadnego z tych, którzy w ten sposób postępują [...]. Ci, co zostali okaleczeni przez barbarzyńców albo przez swoich panów, a uważani są za godnych, mogą, zgodnie z kanonem, zostać do stanu duchownego dopuszczeni⁶⁷.

W ten sposób sobór zwrócił uwagę na znaczenie płciowości (a pośrednio także cielesnej integralności) dla bycia duchownym.

Zewnętrznym znakiem przynależności do stanu duchownego była tonsura, która została na stałe wprowadzona przez Grzegorza Wielkiego (zm. w 604 roku). Udzielanie tonsury było związane z obrzędem określonym przez księgi liturgiczne, np. przez *Pontificale Romanum*. Z nadaniem tonsury związane było także przekazanie stroju duchownego. Przyjęcie tonsury upoważniało do korzystania z określonych praw właściwych duchownym, np. prawa do utrzymania⁶⁸. Po Soborze Watykańskim II do stanu duchownego zaczęto wchodzić przez święcenia diakonatu⁶⁹.

Osobnym zagadnieniem jest włączanie do duchowieństwa mężczyzn żonatych, a z czasem coraz częściej bezżennych, co otworło nową kwestię związku celibatu ze święceniami. Te dwie kwestie: święcenia żonatych i wymóg celibatu mają swoją bogatą historię, którą trudno tu rozwijać. Faktem jest, że nie są one w centrum doktrynalnych debat soborowych, ale najczęściej są przedmiotem

⁶⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 27.

⁶⁸ A. Häussling, *Tonsur*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Herder, Freiburg 2009, kol. 250–251. Por. Sobór Trydencki, *Dekret o reformie duchowieństwa*, kanon 6, sesja 23 (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 695). O utrzymaniu duchownych por. Sobór Trydencki, *Dekret o reformie*, kanon 12, sesja 24 (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 753–755).

⁶⁹ „Przyjmujący diakonat staje się duchownym (fit clericus) i zostaje inkardynowany do Kościoła partykularnego...” – Kodeks prawa kanonicznego 1983, kanon 266 § 1.

rozstrzygnięć o charakterze jurydycznym, dyscyplinarnym⁷⁰, które oczywiście podejmowane są w związku z nauką soborów i papieży na temat sakramentu święceń. Pierwsze zręby teologii celibatu (beżenności) zostały zarysowane już w III wieku, gdy zaczęło się upowszechniać przekonanie (m.in. dzięki Orygenesowi), że kapłani Nowego Przymierza powinni się powstrzymywać od współżycia, aby pielęgnować duchowe ojcostwo i zachowywać czystość właściwą dla „świątyni Boga” (1 Kor 3, 16)⁷¹. Wielokrotne podejmowanie tej kwestii na synodach i soborach powszechnych spowodowane było częstymi naruszeniami prawa celibatu, którego przestrzeganie sprawiało trudności. Od IV wieku zaczęły się pojawiać różnice w praktykowaniu celibatu na Wschodzie i na Zachodzie. Tak więc m.in. obowiązek zachowania celibatu przez duchownych w Kościele zachodnim był zdecydowanie egzekwowany w XI wieku dzięki zaangażowaniu papieży Leona IX, Wiktora II i Grzegorza VII. Szczególne znaczenie

⁷⁰ Sobór nicejski (325) „zabronił całkowicie biskupom, prezbiterom, diakonom i wszystkim członkom stanu duchownego, zamieszkiwać z kobietą...” – por. kanon 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 29. Sobór nicejski II (787) wzywa tych: „którzy żyją w samotności, ponieważ przyrzekli Bogu nieść jarzmo celibatu, niech siedzą i milczą. Ci zaś, którzy żyją w stanie duchownym, nie powinni nigdy jadać z niewiastą sam na sam” – por. kanon 22, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 379; Sobór laterański I (1123) zabrania prezbiterom, diakonom i subdiakonom mieszkania wspólnie z kobietami – por. kanon 8, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 123 (Źródła Myśli Teologicznej 26), zakaz zawierania związków małżeńskich – por. kanon 21, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, dz. cyt., s. 133; Sobór laterański II (1139) pozbawia urzędu i beneficjów subdiakonów w konkubinaście (kanon szósty, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, dz. cyt., s. 145, por. kanon 7); Sobór trydencki (1563) w Dekrecie o reformie duchowieństwa ogranicza prawa duchownych żonatych – kanon szósty, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 695 – a w Kanonach o sakramencie małżeństwa stwierdził wyższość (*anteponendum esse*) dziewictwa, albo celibatu nad małżeństwem (kanon 10, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 719; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 810), co niektórzy uważają za naukę dogmatyczną (por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 269, przypis 55).

⁷¹ M. Szegda, W. Wójcik, *Celibat. W Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1398–1399.

dla utrwalenia prawa celibatu miało uznanie święceń za przeszkodę zrywającą do małżeństwa przez papieża Innocentego II w 1139 roku (obecnie kanon 1087 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku)⁷².

2.2.3. Początki systematyzacji teologii święceń

Niewątpliwie ważnym świadectwem rozwoju rozumienia kapłaństwa jest powstanie pierwszych traktatów w całości poświęconych temu tematowi. Dariusz Kasprzak OFM część swego studium dedykuje prezentacji takich dzieł⁷³. Szczególną uwagę poświęca czterem spośród nich. Pierwszym z tej grupy, chronologicznie pierwszym w Kościele zachodnim, jest – jak zauważa – traktat Ambrożego z Mediolanu zatytułowany *Obowiązki duchownych (De officiis ministrorum)*⁷⁴. Ambroży zwraca m.in. uwagę na to, że „dziedzictwem duchownych chrześcijańskich (*cleri*) jest Bóg, dlatego powinni wyróżniać się poszukiwaniem dóbr wiecznych, a nie materialnych, czystością moralną, miłością wiernych, troską o liturgię oraz dyscypliną względem biskupów”⁷⁵. Augustyn w traktacie *Początkowe nauczanie katechizmu (De catechizandis rudibus)* oraz w IV księdze *O nauce chrześcijańskiej (De doctrina Christiana)* koncentruje się na funkcji nauczycielskiej kapłanów i podkreśla, że są wyświęceni, aby służyć⁷⁶. Papież Grzegorz Wielki w *Księdze reguły pasterskiej (Liber regulae pastoralis)* akcentuje aspekt moralny życia duchownych jako istotny dla wypełniania przez nich obowiązków nauczycielskich i wychowawczych. Papież podkreśla także rolę biskupa jako

⁷² K. Mörsdorf, *Zölibat*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, ed. M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1957, kol. 1395–1400. Por. A. Szafranski, W. Wójcik, *Celibat. Kościół Zachodni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1399–1403.

⁷³ D. Kasprzak, *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej (I–VII wieku) – zarys zagadnienia*, „Polonia Sacra” 13 (2009) nr 25, s. 23–37; 32–35.

⁷⁴ Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.

⁷⁵ D. Kasprzak, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 33.

⁷⁶ D. Kasprzak, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 33.

przewodnika ludu kapłańskiego⁷⁷. Wreszcie Izydor z Sewilli w dziele *O obowiązkach duchownych (De ecclesiasticis officiis)* zwrócił uwagę na odpowiednią formację kandydatów do kapłaństwa (święceń), dzięki której jako duchowni będą mogli dawać dobry przykład członkom Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła⁷⁸.

W Kościele wschodnim pierwszym z trzech takich traktatów jest dzieło *O kapłaństwie (Περὶ ἱερωσύνης)* Jana Chryzostoma, który podkreśla m.in. godność i świętość kapłaństwa oraz przedstawia różnorodne formy pracy duszpasterskiej i sposoby osiągania osobistej świętości. Następnym jest dzieło pt. *Hierarchia kościelna (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας)* Pseudo-Dionizego Areopagity. Autor wyjaśnia pochodzenie hierarchii w Kościele, wskazując na Chrystusa jako jej źródło i jej celowość realizowaną poprzez sakramenty święte. Wreszcie znaczącym dla rozwoju teologii kapłaństwa w starożytności chrześcijańskiej jest dzieło *Wtajemniczenie (Ἡ Μυσταγωγία)* Maksyma Wyznawcy. Zwraca on m.in. uwagę na symboliczny wymiar liturgii oraz na jej uzdrawiające i zbawiające działanie dokonujące się mocą Bożą. Podkreśla także kenotyczny wymiar uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, który wyraża się w wiernym naśladowaniu Go⁷⁹.

Powstanie wspomnianych traktatów o kapłaństwie świadczy o utrwaleniu się instytucji kapłaństwa jako takiej i o pogłębionym jej rozumieniu. Ten dorobek pierwszych VII wieków jest punktem odniesienia dla dalszego rozwoju teologii kapłaństwa. W tym stosunkowo długim okresie można wyróżnić dwa etapy. Pierwszy z nich Kasprzak reasumuje ten sposób:

Pod koniec III wieku urząd kapłaństwa chrześcijańskiego posiada w większości Kościołów lokalnych strukturę trójstopniową, jest

⁷⁷ Por. D. Kasprzak, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 33n.

⁷⁸ D. Kasprzak, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 34.

⁷⁹ D. Kasprzak, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 34n. Do każdego z prezentowanych dzieł autor dodaje podstawową literaturę źródłową i studyjną.

także określony poprzez funkcję sakralną jako właśnie kapłański, a na pierwszy plan zdecydowanie wychodzi funkcja przewodniczenia liturgii eucharystycznej⁸⁰.

Drugi etap charakteryzuje się już zróżnicowanymi ujęciami tego samego kapłaństwa, które Kasprzak wraz z innymi badaczami tego zagadnienia klasyfikują w następujący sposób: są „trzy modele postrzegania samego kapłaństwa: sakralny, kultyczny i ministerialny”⁸¹.

Oczywiście, przytoczona systematyzacja może być przedmiotem dyskusji i ewentualnego poszukiwania jej bardziej adekwatnej postaci. Przykładem może być kwestia diakonatu, który jest „nie dla kapłaństwa”, o czym wspomina już Hipolit⁸². Stąd odpowiedniejsze wydaje się nawiązanie do święceń jako sposobu przekazywania kapłaństwa, których struktura jest zasadniczo trójstopniowa, choć niekiedy wyróżniano ich więcej. Dlatego wydaje się wskazane zwrócenie większej uwagi na pojęcie hierarchii, mającej istotne znaczenie dla kierowania wspólnotą ludu kapłańskiego, które należy do funkcji kapłańskich Nowego Przymierza.

2.3. Różnorodność wniosków

Przytoczone świadectwa pierwszych wieków pozwalają Bradshawowi na sformułowanie pewnych wniosków. Jego zdaniem zastosowanie pojęcia kapłaństwa i kapłańskich określeń do osób funkcyjnych

⁸⁰ D. Kasprzak, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 36.

⁸¹ D. Kasprzak, *Kapłaństwo...*, dz. cyt., s. 36.

⁸² Według jego świadectwa na diakona „wkłada rękę jeden tylko biskup, dlatego, że on [diakon] nie jest święcony dla kapłaństwa, ale dla służenia biskupowi, żeby wypełniać to, co mu nakaże” – por. Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska*, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostołska”. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 154.

w starożytnym Kościele rozwijało się powoli. Zasadniczo dają się wyróżnić dwa sposoby interpretacji tych zastosowań. Według jednego, który można nazwać konserwatywnym, ten powolny rozwój jest odsłanianiem się owej rzeczywistości, która zawiera się w samym kapłaństwie Chrystusa. W niej uczestniczą biskupi i prezbiterzy, działając w zastępstwie Chrystusa (*vice Christi*), jak wyraźnie wspomina o tym już Cyprian w jednym ze swoich *Listów*:

Skoro bowiem Jezus Chrystus, Pan i Bóg nasz, najwyższy kapłan Boga Ojca, z siebie samego, jako pierwszy, złożył Ojcu ofiarę i nakazał, aby to czyniono na jego pamiątkę, to z pewnością ten tylko kapłan prawdziwie zastępuje Chrystusa, który naśladując to, co Chrystus uczynił i prawdziwą i pełną ofiarę wtedy składa w Kościele Bogu Ojcu, jeśli to czyni tak, jak widzi, że spełnił to sam Chrystus⁸³.

Inni natomiast, może bardziej liberalni albo postępowi, uważają, że pod koniec II wieku pojawiła się istotna nowość, która zapoczątkowała głęboką zmianę w relacjach między ludem Bożym a jego funkcyjnymi. Polegała ona na tym, że biskupi i prezbiterzy coraz rzadziej byli przywódcami ludu kapłańskiego, stając się coraz bardziej kapłaństwem dla świeckich, o których wspomina już Klemens Rzymski:

Otóż arcykapłanowi poruczone zostały szczególne służby bożej obowiązki, i kapłanom zostało wskazane miejsce właściwe, i lewitom została wskazana służba właściwa; człowiek popospolity popospolitemi (*sic!*) związanych został przykazaniami⁸⁴.

⁸³ Cyprian, *List 63 [Epistola LXIII]* 14, w: Cyprian, *Listy*, dz. cyt., s. 211. „Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri” – por. Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis et martyris opera omnia*, vol. 2, dz. cyt., kol. 362.

⁸⁴ Klemens Rzymski, *List do Koryntian (Epistola ad Corinthios [I Clementis])* 40⁵, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, dz. cyt., s. 145. Τῶ γὰρ ἀρχιερεῖ ἰδία λειτουργία

Wydaje się, że Bradshaw podziela przekonanie, że choć ówczesne teksty liturgiczne zawierały odniesienia do kapłaństwa wspólnego, to jednak w teologii i w praktyce Kościoła momentem rozpoczęcia kapłańskiej egzystencji stają się święcenia, a nie chrzest święty⁸⁵.

Wielu zwolenników drugiej opcji wyjaśnia ten rozwój socjologicznie jako rezultat nacisku społecznego na Kościół spowodowanego istnieniem kapłaństwa w innych religiach starożytnych. Bradshaw nie uznaje tego wyjaśnienia za wystarczające, bowiem zanim w chrześcijaństwie pojawiła się kwestia kapłaństwa, apologetycy podkreślali, że chrześcijaństwo nie jest taką religią jak każda inna. Ponadto judaizm po stracie świątyni w Jerozolimie zastąpił kult świątynny nabożeństwami synagogałnymi. Jego zdaniem powodem takiego rozwoju była raczej potrzeba przywództwa w walce z herezjami i schizmami, które stały się okazją do tego, aby chrześcijanie uznali swych funkcyjnych za kapłanów. W tej sytuacji mniejsze znaczenie miało poczucie jedności wspólnoty ochrzczonych niż rola wyświęconych w niej osób funkcyjnych. Z kolei następstwem takiej sytuacji było to, że wzorzec starotestamentalnego kultu był wykorzystywany przez całą wspólnotę raczej literalnie niż duchowo⁸⁶.

Również wyjaśnienie zaproponowane przez Bradshawa nie wydaje się wystarczające. Zakłada ono bowiem, że przez pierwsze dziesiątki lat istniały wspólnoty chrześcijan bez przywództwa. Tymczasem jednak już sam Chrystus ustanowił przywódców, stanowiących kolegium Dwunastu. Na jego przywódcę został powołany Piotr

δεδομένα εἰς αὐτὸν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευταῖς ἰδίαι διακονίαι ἐπίκεινται ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται – por. Clementis I, S. *Clementis I romani pontificis opera omnia. Cum gentum, tum dubia et aliena. Acedunt Sanctorum Barnabae, Matthiae, Bartolomaei apostolorum Anacleti papae. Sancti Hermae, presbyterorum Achaiae et anonymorum duorum scripta vel scriptorum fragmenta quae exstant*, ed. J.-P. Migne, Paris 1856, kol. 288 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 1); Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, ed. A. Jaubert Les Éditions du Cerf, Paris 1971, s. 166 (Sources Chrétiennes 167).

⁸⁵ P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 416.

⁸⁶ P. F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 416n.

(Łk 22, 31n; J 21, 15; por. Dz 15, 7), który już na początku wykorzystał swoją pozycję, aby uzupełnić to kolegium po zdradzie Judasza (por. Dz 1, 15–21), a potem, aby przekonać zgromadzonych do otwarcia Kościoła dla pogan na tzw. soborze jerozolimskim (Dz 15, 7–12).

Oczywiście nie należy zupełnie pomijać ani potrzeb apologetycznych, ani względów społecznych jako czynników mających wpływ na rozwój kapłaństwa w pierwotnym Kościele, należy je uwzględnić jako czynniki współdziałające, nadające konkretny, historyczny kształt tej rzeczywistości, którą Chrystus jako najwyższy i wieczny kapłan przekazał wybranym przez siebie uczniom, dając im udział w swoim kapłaństwie. Dzięki temu, że Chrystus, ustanawiając nowe kapłaństwo, nie określił jego formy, możliwy był ten rozwój i dostosowanie go do wymogów zmieniających się uwarunkowań historycznych.

3

Święcenia jako sakrament

Uznanie święceń za sakrament przez Urząd Nauczycielski Kościoła oznacza uznanie ich za jeden z siedmiu sakramentów Kościoła i określenie wszystkich elementów stanowiących o istocie sakramentu. Oprócz sakramentalności, czyli bycia widzialnym znakiem niewidzialnej łaski Bożej, należą do nich: łaska sakramentu święceń, szafarz i przyjmujący sakrament oraz znak sakramentalny (jego materia i forma). Wraz z rozwojem rozumienia objawienia Bożego Kościół określał poszczególne elementy sakramentu święceń. Do najistotniejszych rozstrzygnięć należy oczywiście ostateczne potwierdzenie sakramentalności święceń przez sobór trydencki. Szerszy kontekst historyczny pozwala lepiej zrozumieć proces rozwoju, który to umożliwił.

3.1. Zręby średniowiecznej teologii kapłaństwa

Treści wypracowane w okresie patrystycznym stały się punktem odniesienia do dalszego rozwoju teologii kapłaństwa w średniowieczu. Bradshaw zwraca uwagę na różnice, które w tym okresie pojawiły się między teologią łacińską (zachodnią) a grecką (wschodnią). Zasadniczo polegają one na węższym (w teologii łacińskiej) i szerszym (w teologii greckiej) rozumieniu kapłaństwa. W średniowiecznej teologii zachodniej pojęcie kapłaństwa w stosunku do teologii patrystycznej zostało

znacznie zawężone przez wielu teologów i zostało sprowadzone do jego podstawowej funkcji, czyli do składania ofiary eucharystycznej i związanej z nią władzą nad eucharystycznym Ciałem Chrystusa (*potestas in corpus eucharisticum*). Zdaniem Bradshawa przejęcie przez prezbiterów pełnego sprawowania sakramentu pokuty sprawiło, że praktycznie przejęli oni pełnię kapłaństwa, podczas gdy na wschodzie biskupi nadal byli traktowani jako centrum kapłaństwa. W konsekwencji zachodnie rozumienie funkcji biskupa sprowadzało się do bycia „naczelnym kapłanem” (*Ober-Priester*), któremu przysługuje władza nad Kościołem (*potestas in corpus mysticum*)¹.

3.1.1. Teologowie o funkcjach kapłańskich

Reprezentatywnym przykładem średniowiecznych teologów wąsko pojmujących funkcje kapłańskie (sprawowanie Eucharystii i sakramentu pokuty) są Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot. Akwinata w swej *Sumie teologicznej* utrzymuje przekonanie o istnieniu dwóch funkcji kapłańskich: głównej i drugorzędnej. Jego zdaniem bowiem:

Pan Jezus powierzył swym uczniom główną funkcję kapłańską przed swoją męką przy Ostatniej Wieczerzy, gdy im powiedział (1 Kor 11, 24): «Bierzcie i pożywajcie» i dodał (1 Kor 11, 24; Łk 22, 19): «Czyńcie to na moją pamiątkę». Lecz po swym zmartwychwstaniu powierzył im funkcję drugorzędną, mianowicie wiązania i rozwiązywania z grzechów².

¹ P.F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 417.

² „Dominus discipulis dedit potestatem sacerdotalem quantum ad principalem actum, ante passionem in Cena, quando dixit” (1 Kor 11, 24): „Accipite et manducate”. Unde subiunxit (1 Kor 11, 24; Luc 22, 19): „Hoc facite in meam commemorationem. Sed post resurrectionem dedit eis potestatem sacerdotalem quantum ad actum secundarium, qui est ligare et solvere” (Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, *Suppl.*, q. 37, a. 5, ad 2). Tekst polski według: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 31, tłum. R. Kostecki, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1969.

Na innym miejscu tę drugorzędną funkcję kapłaństwa Tomasz z Akwinu rozwija, stwierdzając, że „do kapłana należy sprawowanie tych wszystkich sakramentów, których głównym celem jest [...] oczyszczenie, a mianowicie sakramentu chrztu, pokuty oraz ostatniego namaszczenia”³.

Tomasz jednak nie zawsze odwołuje się do obu funkcji kapłańskich. Na przykład szukając odpowiedzi na pytanie o świętość wszystkich święceń, wyjaśnia, że z punktu widzenia materii, której dotyczą działania wynikające z poszczególnych święceń, tylko trzy są święte (*sunt tantum tres ordines sacri*): kapłaństwo, diakonat i subdiakoniat, ponieważ ich czynności mają za przedmiot Ciało i Krew Chrystusa, a w przypadku subdiakonatu – naczynia poświęcone⁴. Rozróżnienie na główną (pierwszorzędną) i drugorzędną funkcję kapłańską Tomasz uzasadnia w następujący sposób. Władza kapłańska jest (przyporządkowana do) ukierunkowana na konsekrację Ciała Chrystusa i na przygotowanie wiernych do Jego przyjęcia, dlatego potrzebny jest zasadniczy stan (*principalis ordo*), którego władza by to obejmowała. Przygotowanie wiernych do przyjęcia Ciała Chrystusa jest więc funkcją pomocniczą w stosunku do Jego konsekracji i rozdzielania. Stąd wynika konieczność istnienia stanu kapłańskiego (*ordo sacerdotalis*). Ponieważ z kolei samo przygotowanie obejmuje wiele różnych czynności, potrzebne są inne stany posługujących (*ordines ministrantium*) ukierunkowane na pierwszą lub drugą funkcję kapłańską albo na obie, czyli stany (święcenia) niższe (*ordines inferiores*)⁵.

³ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, *Suppl.*, q. 37, a. 3.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, *Suppl.*, q. 37, a. 4, ad 1.

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzjącymi*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2009, s. 280n. „Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum, et ad fideles a peccatis purgandos; oportet esse aliquem principalem ordinem, cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est ordo sacerdotalis; alios autem qui eidem serviant aequaliter materiam disponendo, et hi sunt ordines ministrantium. Quia vero sacerdotalis potestas [...], se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem, et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae

Podobne stanowisko na temat funkcji kapłańskich reprezentuje Jan Duns Szkot. W swoim *Komentarzu do Sentencji* stwierdza, że kapłaństwu przysługuje podwójna władza: uobecniania (*conficiendi*) Ciała Chrystusa i rozgrzeszania penitenta⁶. Władza rozgrzeszania możliwa jest zaś dzięki władzy kluczy, które są w Kościele, czyli u kapłana wyświęconego zgodnie z prawem. Są to dwa różne klucze (jako narzędzie otwierania i zamykania), z których jeden oznacza władzę orzekania (*potestas sententiandi*) na forum (sakramentu) pokuty, a drugi – władzę rozeznawania (*potestas cognoscendi*) rzeczy wyznanej na spowiedzi⁷.

Zasygnalizowane stanowiska teologów znajdują odzwierciedlenie w obrzędach święceń prezbiterów. Według relacji Bradshawa od VIII wieku pojawia się w nich namaszczenie olejem rąk u przyjmujących święcenia, od X wieku – przekazywanie kielicha i pateny jako istotnego znaku sakramentu podkreślającego władzę sprawowania Eucharystii, a od XII wieku – drugie nakładanie rąk na wyświęcanych będące znakiem przekazania Ducha Świętego i władzy odpuszczania grzechów zgodnie z poleceniem Zmartwychwstałego (J 20, 22n)⁸.

3.1.2. Znamię sakramentu święceń

Ważną składową rozwoju teologii kapłaństwa jest prawda o znamieniu sakramentalnym, na którego istnienie zwrócił uwagę Augustyn, o czym była już wzmianka⁹. Teologowie scholastyczni, jak zauważa

perceptionem; oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque, vel in altero tantum” (Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, lib. 4, cap. 75, nr 2).

⁶ „Sacerdoti competit duplex potestas spiritualis, scilicet conficiendi corpus Christi et absolvendi poenitentem” – por. Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 24, q. 1, nr 15, w: Ioannes Duns Scot, *Ordinatio. Liber quartus. A distinctione decima quarta ad quadragesimam secundam*, ed. B. Hechich, Civitas Vaticana 2011, s. 301 (Opera Omnia 13).

⁷ Jan Duns Szkot, *Ordinatio IV*, d. 18–19, ad q. 2, nr 17, w: Ioannes Duns Scot, *Ordinatio...*, dz. cyt., s. 198n.

⁸ P.F. Bradshaw, *Priester...*, dz. cyt., s. 418.

⁹ Zob. s. 71.

Bradshaw, zapożyczyli pojęcie znamienia od greckich ojców Kościoła, którzy mówili o świętej i niezniszczalnej pieczęci (σφραγίς ἁγία ἀκατάλυτος) wyciskanej w każdym ochrzczoneym¹⁰. Augustyn rozumiał tę rzeczywistość jako *signaculum* albo *character*. On właśnie określił istotę znamienia, zwracając uwagę na jego odrębność w stosunku do łaski sakramentu (*consecratio* jest bowiem czym innym niż *sanctificatio*), na jego niezniszczalność (nawet przez grzech śmiertelny) i na niepowtarzalność sakramentu, który to znamię wyciska¹¹.

Dokładniejsze śledzenie rozwoju teologii znamienia wymagałoby znacznie więcej miejsca niż można mu poświęcić w tym studium. Dlatego wypada wspomnieć przynajmniej o nauce Tomasza z Akwinu dotyczącej tej kwestii. Na temat zakresu samego pojęcia znamienia (łac. *character*) dowiadujemy się nieco z następującego jego stwierdzenia: „Władza konsekrowania Eucharystii wiąże się ściśle z charakterem sakramentalnym kapłaństwa”¹². W tekście łacińskim jest użyty czasownik *pertineo*, który może być też rozumiany

¹⁰ Por. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* (Προκατήχησις) 16, w: Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Wydawnictwo M, Kraków 2000, s. 26; *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Hierosolymitani opera quae exstant omnia*, ed. J.-P. Migne, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti 1984, kol. 360 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 33).

¹¹ Augustyn, *List 98 [Epistola XCVIII]* 5, w: *Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatores*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, kol. 362 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 33); Augustyn, *O chrzcie [De baptismo]* V, 24, 34, dz. cyt., s. 157 (*Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia...*, vol. 9, dz. cyt., kol. 193–194); Augustyn, *Przeciw listowi Parmeniana [Contra epistolam Parmeniani]* II, 13, 28–29, dz. cyt., s. 145–147 (*Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia...*, vol. 9, dz. cyt., kol. 70–72); Augustyn, *Przeciw listom Petyliana [Contra litteras Petilian]* II, 104, 239, dz. cyt., s. 205–207 (*Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia...*, vol. 9, dz. cyt., kol. 341–343). Por. L. Ott, *Grundriss der katholischen dogmatik*, Herder Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 401.

¹² Tomasza z Akwinu, *Summa Theologiae*, III, q. 82, a. 8 co.

jako „należeć”¹³. Sam zaś rzeczownik łaciński pochodzenia greckiego – charakter – może być rozumiany nie tylko jako „wyryty znak”, lecz także jako „ogół właściwości”¹⁴. Wówczas w cytowanym zdaniu znamię jawi się jako rzeczywistość nie tylko statyczna, lecz także dynamiczna: znamię wyraża zdolność do skutecznego działania w ściśle określonym zakresie, czyli w tym wyznaczonym przez zadania, które są powierzane wyświęcanemu do konkretnego stopnia święceń¹⁵. Takie rozumienie dynamicznego wymiaru znamienia opiera się więc na metafizycznej zasadzie „agere sequitur esse”.

3.2. Kryteria ważności święceń

Problemy z wiernością nauce Kościoła i zachowaniem jedności istnieją od starożytności, o czym była wzmianka w związku z soborem nicejskim. Pojawianie się nowych przypadków błędów w wierze

¹³ Inne znaczenia *pertineo* – w sensie właściwym: „rozciągać się, ciągnąć się do kądś, sięgać, dochodzić”; w sensie przenośnym: „dotyczyć, odnosić się, należeć, przynależeć; prowadzić do czegoś, zmierzać, służyć; mieć wpływ, mieć znaczenie”. Por. *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1959, s. 136.

¹⁴ Zakres znaczeniowy *character* – w znaczeniu konkretnym: „narzędzie służące do wyrycia lub wypalania piętna”; „piętno, znak, znamię (wyrzyte lub wypalone na skórze człowieka lub zwierzęcia, albo wybite na rozmaitych przedmiotach, zwłaszcza pieniądzu, odważniku)”; jako pojęcie abstrakcyjne: „wygląd zewnętrzny, ogół właściwości”, zwłaszcza „ducha, umysłu” albo „utworu literackiego”. *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1998, s. 491.

¹⁵ Ludvig Ott rozumie to w następujący sposób: „Im sakramentalen Charakter wurzeln die geistlichen Gewalten, die dem Ordinanden in den einzelnen Weihestufen übertragen werden” („W znamieniu sakramentalnym zakorzenione są duchowe władze, które są przekazywane wyświęcanym na poszczególnych stopniach święceń” – tłum. własne), co oznacza, że diakon otrzymuje pełnomocnictwo (*Vollmacht*) do bezpośredniego usługiwania przy sprawowaniu Eucharystii i do udzielania komunii świętej, prezbiter – władzę konsekrowania Eucharystii i odpuszczania grzechów, biskup – władzę udzielania sakramentu święceń, por. L. Ott, *Grundriss...*, dz. cyt., s. 545.

oraz schizm pod koniec okresu patrystycznego i w średniowieczu zmuszały Kościół do podejmowania trudnych decyzji.

Jednym z pierwszych przypadków potwierdzających ważność święceń udzielonych przez szafarza odłączonego od Kościoła jest decyzja papieża Anastazego II, zawarta w liście *Exordium pontificatus mei* skierowanym do cesarza Anastazego I w 498 roku. Nawiązując w nim do Akacjusza, schizmatycznego patriarchy Konstantynopola, papież wyjaśnia, że pomimo grzeszności szafarza (cudzołożnika czy złodzieja) przekazywany przez niego dar (lub urząd [*munus*]) do przyjmującego go dociera nienaruszony (*pervenit illibatum*), ponieważ tym, który go daje, jest sam Chrystus, zgodnie z tym, co wyrażnie stwierdza Jan Chrzciciel (Łk 3, 16) odnośnie do chrztu¹⁶.

Kolejnym dokumentem potwierdzającym wyraźnie nałożenie rąk jako materię sakramentu święceń są „Starożytny statuty Kościoła”, zredagowane w V wieku prawdopodobnie przez Gennadiusza z Marsylii (zm. 495/505)¹⁷. Według kanonu dotyczącego święceń biskupich są one udzielane przez trzech biskupów, z których dwóch trzyma księgę Ewangelii nad głową wyświęcanego, jeden odmawia błogosławieństwo, a wszyscy pozostali dotykają rękami jego głowy (*manibus suis caput eius tangant*¹⁸). Kanon dotyczący prezbiterów stwierdza, że biskup udzielający święceń prezbiteratu odmawia błogosławieństwo i trzyma ręce na głowie wyświęcanego (*manus super caput eius tenente*), a wszyscy obecni prezbiterzy mają trzymać ręce nad jego głowę obok rąk biskupa¹⁹. Wreszcie kanon poświęcony święceniom diakonatu stwierdza, że w czasie tych święceń tylko biskup, który odmawia błogosławieństwo, ma włożyć ręce na głowę wyświęcanego (*manus suas super caput eius ponat*), ponieważ jest on wyświęcany nie do kapłaństwa, lecz do posługi²⁰, zgodnie z przekazem zawartym we wspomnianej wyżej *Tradycji apostoelskiej* Hipolita

¹⁶ *Enchiridion symbolorum definitionum...*, dz. cyt., nr 356.

¹⁷ B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, dz. cyt., s. 616.

¹⁸ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 326.

¹⁹ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 327.

²⁰ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 328.

Rzymskiego. Omawiany dokument stwierdza równocześnie zastośowanie właściwej formy sakramentu, jaką są odpowiednie słowa, czyli w tym przypadku odmawiane błogosławieństwo.

Kwestia ważności święceń udzielanych przez heretyków oraz materii tego sakramentu pojawia się następnie w Liście *Quia caritati nihil* papieża Grzegorza I skierowanym do biskupów Iberii (Gruzji) w 601 roku. Papież zapewnia w nim, że nawróconych nestorian, którzy zostali wcześniej wyświęceni, można bez wahania przyjąć do wspólnoty Kościoła, bo okazana im dobroć przez uznanie ich święceń wyrwie ich z paszczy prastarego wroga²¹. Święcenia w Kościele nestoriańskim zachowują bowiem istotę sakramentu i zgodnie z tradycją apostołską są udzielane przez nałożenie rąk²². W obrzędach święceń różnych stopni (wyróżnia się zasadniczo trzy: diakonat, prezbiterat i episkopat) można znaleźć także obrzędy dotyczące diakonis²³.

Co do ważności święceń ciekawy przypadek został odnotowany w Quierzy (Francja) w połowie VIII wieku. Pewien prezbiter nie wiedział, czy ten, który go wyświęcił, był biskupem. Przebywający wówczas (w 754 roku) w tym mieście papież Stefan II wyjaśnił, że ten, kto nic nie wie o swoich święceniach, ma być bezwzględnie odsunięty od wykonywania funkcji kapłańskich²⁴, ale chrzest, którego udzielał w sposób niedbały (*rustice*), był jednak ważny, ponieważ używana przez niego formuła zawierała imiona osób Trójcy Świętej²⁵.

W XI i XII wieku poważnym problemem stała się symonia, która w kontekście sakramentu święceń oznacza udzielanie święceń za pieniądze lub inne dobra materialne (por. Dz 8, 18–20)²⁶. W kwestii

²¹ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 478.

²² Por. É. Amann, *Église nestorienne. La théologie de l'Église nestorienne*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11, dz. cyt., kol. 311–312.

²³ É. Amann, *Église...*, dz. cyt., kol. 312.

²⁴ „Hic, qui ordinationem suam ignorat, omnino abiiciendus est” – por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 592.

²⁵ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 592.

²⁶ Najogólniej przez symonię rozumie się handel dobrami duchowymi (por. Katechizm Kościoła katolickiego, 2121) i jest grzechem bezbożności potępionym przez pierwsze przykazanie Boże (Katechizm Kościoła katolickiego,

symonii wypowiedział się już sobór chalcedoński (451 rok) w kanonie 2, stwierdzając, że „jeżeli biskup udziela święceń (χειροτονίαν [nałożenia rąk] ποιήσῃτο) za pieniądze i czyni przedmiotem handlu łaskę, której nie można sprzedawać [...], naraża się – gdy tylko zostanie to udowodnione – na utratę swego stanowiska”²⁷. Kanon nie stwierdza wprost, czy takie święcenia są ważne, ale zdaje się to zakładać, ponieważ jako sankcję wskazuje brak „korzyści z zakupionych święceń czy promocji” wskutek pozbawienia tak wyświęconego „zdobytej za pieniądze godności czy stanowiska”²⁸. Pomimo tego rozstrzygnięcia od X wieku zaczął dochodzić do głosu nowy powód rodzący wątpliwość dotyczącą ważności święceń symoniaczych. Kwestionował ją Humbert z Silva Candida, idąc za Cyprianem w sprawie sakramentów udzielanych przez heretyków. Bronił jej natomiast Piotr Damiani w oparciu stanowisko Augustyna w tej sprawie. Jednak nauczanie papieskie w omawianej kwestii, szczególnie papieża Mikołaja II, będące pod wpływem Humberta, jest tej natury, że nie podważa papieskiej nieomyślności²⁹. Papież, powołując się na autorytet apostołski, na synodzie laterańskim w 1060 roku zdecydowanie potępił (*damnavit*) symonistów i postanowił pozbawić ich urzędów (*deponere*) zgodnie z kanonami i dekretami świętych Ojców³⁰. Równocześnie pozwolił, aby ci, którzy przyjęli święcenia od symonistów, nie płacąc za nie (*gratis ordinati*), mogli przy tych święceniach pozostać. W ten sposób rozwikłał wątpliwości dotyczące takich przypadków. Papież zakazał jednak z całą mocą (powołując

2118). Na początku uważana była za herezję. Więcej na temat symonii jako kategorii prawno-kanonicznej por. A. G. Miziński, *Symonia. Świętokupstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, dz. cyt., kol. 1315–1316; H. O. Lüthi, *Simonie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Hrsg. M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1937, kol. 774–776.

²⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 224–225; *Enchiridion symbolorum definitionum...*, dz. cyt., nr 304.

²⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 226–227.

²⁹ Por. *Wprowadzenie*, w: *Enchiridion symbolorum definitionum...*, dz. cyt., nr 691–694.

³⁰ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 691.

się na autorytet apostołów Piotra i Pawła) swoim następcom, aby nikt nie wykorzystywał tego rozstrzygnięcia do formułowania ogólnej zasady postępowania w takich przypadkach, ponieważ jego pozwolenie wymuszone zostało przez wówczas zbyt ciężkie położenie (*temporis nimia necessitas*)³¹. Jeśliby jednak ktoś w przyszłości przyjął święcenia od symonisty, co do którego nie ma on wątpliwości, że właśnie jest symonistą, to obaj mają być jednakowo ukarani, pozbawieni urzędu oraz własnej godności i mają pokutować³². Wreszcie poinformował wszystkich biskupów, że wydał dekret dotyczący potrójnej herezji symoniackiej (*de simoniaca tripartita heresi*), czyli o symonistach wyświęconych na sposób symoniacki bądź wyświęcających w ten sposób, o symonistach wyświęconych w ten sposób przez szafarzy niebędących symonistami i o symonistach wyświęconych przez symonistów, ale nie na sposób symoniacki. W pierwszych dwóch przypadkach wyświęceni mają być odsunięci od urzędów (funkcji) kościelnych źle przyjętych (*ab officio male accepto removeantur*), natomiast w trzecim przypadku mogą pozostać na urzędzie przez nałożenie na nich rąk (*per manus impositionem*) ze względu na potrzebę czasu (*pro temporis necessitate*)³³.

Rozstrzygnięcie podyktowane zaistniałymi okolicznościami jest godne uwagi przede wszystkim dlatego, że rozwiązuje sytuację, w której osoba nieważnie lub niegodnie wyświęcona pełni urząd kościelny (funkcję kościelną, *officium*), nakazując jednak nałożenie rąk, aby taka osoba mogła dalej pełnić te funkcje. Powstaje jednak pytanie, na jakiej podstawie jej wcześniejsze działania (przed nałożeniem rąk) mogły być skuteczne (np. w przypadku sakramentu bierzmowania), bo przyjęte rozwiązanie zdaje się taką skuteczność zakładać. Wydaje się, że odpowiedź można znaleźć w ogólnej zasadzie prawno-kanonicznej *Ecclesia supplet*, która w dokumentach papieskich pojawia się

³¹ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 692.

³² *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 693.

³³ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 694.

niewco później, za pontyfikatu Innocentego III³⁴. Oczywiście, jak dokładniej ta zasada mogłaby być zastosowana w przypadku, z którym papież Mikołaj II miał do czynienia, wymaga bardziej szczegółowego studium, szczególnie z zakresu prawa kanonicznego.

W kwestii nieważności święceń przyjętych od symonisty wypowiedział się papież Urban II w liście *Debent subditi* skierowanym do biskupa Piotra z Pistoii i opata Rustyka z Vallombrosa z 1088 roku. List jest uważany za ważny dokument w kwestii powtórnego wyświęcania (*reordinatio*), wynika z niego bowiem, że arcybiskup Wezelo (Guezelo) z Moguncji „wyświęcony przez heretyków” (*ab hereticis*) nie mógł udzielać żadnych święceń³⁵. Urban II, powołując się na autorytet papieży – Innocentego I, dla którego było oczywiste, że heretyk nie mógł dać tego, czego sam nie miał³⁶, i Damazego I, który powiedział, że „należy powtórzyć to, co zostało źle zrobione”, postanowił udzielić święceń diakonatu Daimbertowi z Wezelo. Papież nie traktował tych święceń jako powtórzenie (*reiteratione*), lecz jako przekazanie pełnej godności diakonatu (*integram diaconii dationem*), ponieważ jeśli ktoś czegoś nie ma, to nie może tego dać³⁷. Tego samego argumentu papież użył w liście *Gaudemus filii* skierowanym do Lanzo, Rudolfa i innych, stwierdzając nieważność

³⁴ Na temat zasady „Kościoł uzupełnia” (*supplet Ecclesia*) we współczesnym prawodawstwie kościelnym (z nawiązaniem do początków jej stosowania), por. J. Dohnalik, *Znaczenie zasady „supplet Ecclesia”. Od kan. 209 KPK z 1917 roku do kan. 144 obecnego KPK – Interpretacja i aplikacja*, „Prawo Kanoniczne” 60 (2017) nr 4, s. 15–40, <https://doi.org/10.21697/pk.2017.60.4.02>.

³⁵ *Enchiridion symbolorum, definitioinum...*, dz. cyt., nr 701^o.

³⁶ „Certe quia quod non habuit dare non potuit” – por. Innocentius I, *Epistola XVII*, 3, w: *Quinti saeculi scriptorum ecclesiasticorum...*, dz. cyt., kol. 531. Albert Michel zauważa, że papież Innocenty I nawiązywał do nauki Augustyna, który uznawał ważność sakramentów udzielanych poza Kościołem (przez schizmatyków i heretyków), zachowując równocześnie elementy wcześniejszej surowej tradycji w tym względzie, podobnie zresztą jak papież Leon I Wielki i Pelagiusz I. Na te elementy zwracali uwagę teologowie w X i XI wieku, co stało się okazją do nieporozumień i błędów. A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1280.

³⁷ *Enchiridion symbolorum, definitioinum...*, dz. cyt., nr 701.

święceń diakonatu udzielonych arcydiakonowi Poppo przez symoniackiego arcybiskupa Engelberta z Trewiru³⁸. Na uwagę zasługuje odwołanie się do osądu Ducha Świętego (*iudicium Sancti Spiritus*) i nakazanie, aby Poppo był wyświęcony przez katolickiego biskupa³⁹.

Podstawy teologiczne rozstrzygnięć podjętych przez papieża Urbana II były przedmiotem dyskusji. Zdaniem Michela w XII wieku kanonistyczna szkoła w Bolonii interpretowała je w następujący sposób: sakramenty udzielane poza Kościołem (przez schizmatyków i heretyków) są ważne, jeśli zostały udzielone przez szafarza wyświęconego w Kościele, czyli przez szafarza katolickiego (zanim znalazł się poza Kościołem). Natomiast są nieważne, jeśli są udzielane przez szafarzy wyświęconych już poza Kościołem⁴⁰. Michel przyznaje, że Urban II na początku swego pontyfikatu stworzył okoliczność sprzyjającą dla szafarzy będących wcześniej katolikami i niebędących symonistami. Uznał bowiem, że sakramenty udzielone przez nich są tej samej natury, niezależnie od tego, czy miało to miejsce w Kościele (*intra Ecclesiam*) czy też poza nim (*extra Ecclesiam*), a więc za ważne i w pełni udzielone (*valides et complets*). Natomiast sakramenty udzielone przez szafarzy wyświęconych poza Kościołem uznał za ważne, ale niepełne (*valides, mais incomplets*), z wyjątkiem Eucharystii. Taka teoria teologiczna została później nazwana *ordinatio catholica*, a jej główne idee znajdujemy u Brunona z Segni (biskupa Segni, zm. 1123), w jego *Komentarzu do Ewangelii*

³⁸ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 702.

³⁹ „Quidquid enim ab eo extraordinarie indigneque suscepit, nos sancti Spiritus iudicio esse censemus, ut eodem ordines ab aliquo sortiatur episcopo catholico praesenti auctoritate praecipimus. Talis enim ordinator, cum nihil habuit, dare nihil potuit” – por. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum...*, dz. cyt., nr 702; Urbanus II, *B. Urbani II Pontificis Romani, Epistolae, diplomata, sermones accedunt saeculi XI auctores incertae aetatis et anonymi*, ed. J.-P. Migne, Paris 1881, kol. 327 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 151).

⁴⁰ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1290.

*Janowej*⁴¹. Podstawą przypisania papieżowi takiej teorii jest zdanie z jego listu do Anzelma, biskupa Mediolanu, w którym stwierdza, że wyświęconymi w Kościele, którzy od niego odstąpili, nie można gardzić⁴².

Później jednak papież Urban II zrezygnował ze stosowania warunku polegającego na katolickim pochodzeniu szafarza i doszedł do przekonania, że wszystkie sakramenty sprawowane poza Kościołem są ważne, ale niepełne. Oznaczało to przynajmniej częściową rezygnację z teorii *ordinatio catholica* i zastąpienie jej nauką o formie (*forma*) i mocy (skuteczności, *virtus*) sakramentu, które zawiera sformułowanie użyte przez Leona Wielkiego⁴³. Gdyby jednak przez formę sakramentu (*forma sacramenti*) rozumiano znamię sakramentalne, to byłoby to właściwe podejście. Tymczasem w XI wieku przez formę rozumiano przede wszystkim materialny, zewnętrzny obrzęd, którego postać jest określana przez Kościół. Papież Urban II, kierując się takim rozumieniem, głosił, że święcenia (i inne sakramenty) udzielane przez szafarzy będących przestępcami, ale pozostającymi w Kościele, są ważne. Natomiast udzielane przez schizmatyków i heretyków mają formę sakramentu, ale nie są skuteczne⁴⁴.

⁴¹ Bruno de Segni, *Commenatarium in Johannem*, w: Bruno de Segni, *S. Brunonis Astensis Abbatis Montis Casini et Episcopi Signiensium opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Turnholti 1986, kol. 533 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 165); cyt. za: A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1291.

⁴² „Eorum qui in Ecclesia ordinati sunt, sed ab Ecclesia per scismata discesserunt, non exsufflamus” – por. A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1291; por. Urbanus II, *B. Urbani II Pontificis Romani, Epistolae, diplomata*, dz. cyt., kol. 357).

⁴³ „Hi qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum baptizati antea non fuissent, sola Sancti Spiritus invocatione, per impositionem manuum, confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis vitrate sumpserunt” – por. Leo I Magnus, *Epistola ad Nicetam „Regressus ad nos”*, nr 7, w: Leon I, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Venit apud Editorem, Paris 1846, kol. 1138n (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 54).

⁴⁴ „Cæterum schismaticorum et hæreticorum sacramenta, quoniam extra Ecclesiam sunt juxta sanctorum Patrum traditiones, scilicet Pelagii, Gregrii,

Zdaniem Michela takie podejście rodzi wiele wątpliwości i pytań, niemniej pozwoliło przywrócić do jedności Kościoła ekskomunikowanych prezbiterów i biskupów przez powtórzenie wszystkich obrzędów z wyjątkiem namaszczenia. To jednak oznaczało, że namaszczenie jest istotnym elementem obrzędu święceń, z wyjątkiem święceń diakonatu, w których nie było namaszczenia. Ponadto, jak słusznie zauważa Michel, ówczesna nauka o formie sakramentu wskazuje raczej na obecną naukę o odżywaniu łaski, co zdają się potwierdzać decyzje synodu w Plaisance (1094 rok) dotyczące święceń udzielanych przez ekskomunikowanych szafarzy⁴⁵.

Wyraźny powrót do nauki Augustyna na temat ważności święceń poza Kościołem widać w decyzjach synodu w Guastalli (północne Włochy) z 1106 roku⁴⁶. Powołując się np. na ojców Kościoła, którzy powierzali funkcje kościelne nowacjanom, donatystom czy innym heretykom, synod postanowił przyjąć biskupów wyświęconych poza Kościołem (*in schismate ordinatos*), jeśli tylko nie byli najeźdźcami, symonistami ani przestępcami⁴⁷. Decyzja dotyczyła rozległego obszaru królestwa niemieckiego i podyktowana była niebezpieczeństwem schizmy, małą liczbą duchownych oraz potrzebą zachowania pokoju⁴⁸.

Cypriani, Augustini, Hieronymi, formam quidem sacramentorum, non autem virtutis effectum habere profiteamur, nisi cum ipsi, vel eorum sacramentis initiati per manus impositionem ad catholicam redierint unitatem” – por. Urbanus II, *Epistola ad Lucium „Salvator praedixit”*, w: Urbanus II, *B. Urbani II Pontificis Romani, Epistolae, diplomata*, dz. cyt., kol. 532; A. Michel, *Ordre, w: Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1291.

⁴⁵ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1292.

⁴⁶ Por. A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1293.

⁴⁷ „Patrum itaque nostrorum exemplis et scripturis instructi, qui diversis temporibus Novationos, Donatistas et alios haereticos in suis ordinibus susceperunt: praefati regni episcopos in schismate ordinatos, nisi aut invasores aut simoniaci aut criminosi comprobentur, in officio episcopali suscipimus” – por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 705.

⁴⁸ Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 705.

W sprawie symonistów wypowiedział się także późniejszy synod na Lateranie (1110 rok), który przypomniał postanowienia synodu w Piaczency (Piacenza 1095) odbytego pod przewodnictwem papieża Urbana II. Synod laterański poprzez powołanie się na osąd Ducha Świętego (*iudicium Spiritus Sancti*) i władzę apostołską potwierdził wszystko to, co zostało wcześniej postanowione w sprawach symonii. Uznał więc za nieważne i pozbawione mocy prawnej wszystko, co zostało uzyskane przez święcenia albo w innych sprawach kościelnych wskutek przekazania bądź złożenia obietnicy przekazania jakichś pieniędzy. Jeśli zatem ktoś świadomie dał się wyświęcić, a dokładniej mówiąc – przekląć (*immo exsecrari [passus est]*) przez symonistę – to takie święcenia uznano całkowicie za nieważne (*consecratio omnino irrita*⁴⁹). W tym rozstrzygnięciu na uwagę zasługuje wyjaśnienie, na czym polega przyjęcie święceń od symonisty: nie tylko są nieskuteczne, czyli nie przekazują oczekiwanej łaski, lecz wręcz przeciwnie – pogłębiają także przepaść między Bogiem i człowiekiem.

Problem symonii pojawił się ponownie na Soborze Laterańskim I (1123), który zajmował się także celibatem. W sprawie symonii potwierdził on zakaz święcenia i awansowania kogokolwiek w Kościele Bożym za pieniądze (*ordinari quemquam per pecuniam in Ecclesia Dei vel promoveri*). Jeśli więc ktoś w taki sposób uzyskał święcenia albo awans, to powinien być całkowicie pozbawiony tej godności (*prorsus careat dignitate*)⁵⁰. W tej decyzji z kolei na podkreślenie zasługuje rozszerzenie pojęcia symonii na zdobywanie godności kościelnych, co jest zakazane przez aktualnie obowiązujące prawo kanoniczne, które stwierdza, że „powierzenie urzędu (*officii*) dokonane symoniacko jest nieważne z mocy samego prawa”⁵¹.

W kwestii celibatu sobór postanowił (trzeci kanon), że prezbiterom, diakonom i subdiakonom nie wolno mieszkać (*cohabitare*)

⁴⁹ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 707.

⁵⁰ *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 710.

⁵¹ Kodeks Prawa Kanonicznego (1983), kan. 149 § 3. Por. J. Dohnalik, *Znaczenie zasady „supplet Ecclesia”...*, dz. cyt., s. 34.

z żadną kobietą, z wyjątkiem tych, o których mówił sobór nicejski, aby wykluczyć powód do jakichkolwiek podejrzeń⁵². Warto zauważyć, że soborowe postanowienie nie wymienia biskupów, choć trzeci kanon nicejski wzmiankuje także o biskupach (obok prezbiterów i diakonów)⁵³. Najprawdopodobniej w dobie wspomnianego soboru laterańskiego wśród biskupów taki problem nie był odczuwalny.

Próby rozwiązywania problemów doktrynalnych i dyscyplinarnych przez synody, sobory i papieży, szczególnie w XII wieku, odśloniły potrzebę pogłębionej teologii i powrotu do nauki katolickiej głoszonej przez ojców Kościoła. Michel zauważa, że znakiem takiej odnowy teologii sakramentalnej był *Dekret Gracjana* (z około 1140 roku) zawierający zbiór przepisów prawa kościelnego (*Concordia discordantium canonum*)⁵⁴. Sprawą święceń zajmuje się w zagadnieniu (*causa*) I i IX. Michel wskazuje także, że Gracjan neguje równość

⁵² *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 711.

⁵³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 28–29. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras SJ uważają, że przepis zawarty w kanonie trzecim „nie ma związku z celibatem, który nie był jeszcze w Kościele obowiązujący, ale zwrócony jest przeciwko ukrytym formom konkubinatu” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, dz. cyt., s. 29, przypis 8). Taka opinia rodzi jednak pytanie, dlaczego miałyby istnieć takie „ukryte formy”, jeśli związek małżeński był możliwy. Poza tym wcześniejszy kanon z synodu w Elwirze (około 306 roku, kanon 27) porusza taką samą kwestię i jest uznany za odnoszący się do celibatu (por. P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse...*, dz. cyt., nr 118^o [tytuł kanonu: *Zölibat der Kleriker*]). Kanon 33 tego synodu, którego brzmienie jest sprzeczne z jego tytułem, jest przedmiotem dyskusji dotyczących jego pochodzenia i sensu. Redaktorzy *Dokumentów synodów* (Baron i Pietras) uważają, że „synod w Elwirze nie mówi tu o celibacie w dzisiejszym znaczeniu, skoro w kanonie 65 jeszcze raz wyraźnie wspomina o żonach duchownych” (*Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 55*, przyp. A). Jest oczywiste, że nie tylko sobory powszechne ani nawet synody lokalne na ówczesnym etapie rozwoju rozumienia objawienia Bożego (np. 1 Tm 3, 2. 12; Tt 1, 6) nie mogły zakazać wyświęcania żonatych mężczyzn. Zatem należałoby przyjąć, że kanony o celibacie odnoszą się do duchownych celibatariuszy (żyjących według np. Mk 10, 28–30). Wspomniany kanon 65 piętnuje przeciwieństwo przewrotność w życiu kapłanów.

⁵⁴ Tekst Dekretu w wersji łacińskiej, wydanie Friedberga z 1879 roku jest dostępny w wersji cyfrowej: <https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratian/online/angebot> (27.04.2023).

uwarunkowań w przekazywaniu sakramentu chrztu świętego i sakramentu święceń. Zatem różnica między nimi polega na tym, że szafarz złożony z urzędu może udzielać chrztu świętego, ale nie może sprawować Eucharystii ani udzielać ważnie święceń. U Gracjana coraz wyraźniejsze staje się rozróżnienie między sakramentem i funkcją (urzędem) oraz między posiadaniem tego sakramentu i władzą jego przekazywania. Dyskusje teologiczne toczone wówczas w środowiskach szkoły w Bolonii oraz szkoły w Paryżu doprowadziły ostatecznie do zwycięstwa tradycyjnej teologii sakramentu święceń. W stanowisku sformułowanym przez Aleksandra z Halès (zm. 1245 roku), według którego duchowny złożony z urzędu (*degradatus*) ma władzę konsekrowania, podkreślono, że nie ma on jednak prawa jej wykonywania tak jak heretyk. Nie można bowiem pozbawić znamienia ani władzy wykonywania (tego, co ono oznacza)⁵⁵. Zdaniem Michela dzięki rozwojowi teologii znamienia udało się rozwiązać problemy nurtujące Kościół na początku XIII wieku. Skorzystali z niego papież Innocenty III w nauce o znamieniu chrzcielnym oraz papież Grzegorz IX w nauce o znamieniu sakramentu święceń⁵⁶.

Nauka Grzegorza IX na temat tego sakramentu jest zawarta w jego dwóch listach dotyczących kolejno jego znamienia oraz materii i formy. O znamieniu papież wspomina w Liście *Consultationi tuae* do arcybiskupa Bari (z 1231 roku). Wyjaśnia w nim, że jeśli ktoś przyjął święcenia w innym czasie niż wyznaczony na tego typu celebracje, to bez wątplenia (*non est dubium*) otrzymał również znamię sakramentalne. Za takie wykroczenie należy mu jednak najpierw nałożyć pokutę, a potem podtrzymać go w wykonywaniu obowiązków

⁵⁵ „Degradatus habet potestatem consecrandi, ius tamen exequendi non habet, sicut supra dictum est de haeretico. Sicut enim caractere non potest privari, nec potestate conficiendi” – por. Alexander de Hales, *Summa universae theologiae*, pars IV, q. X, memb. 5, a. 1, § 6 (cyt. za: A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1298).

⁵⁶ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1298.

zgodnie z przyjętymi święczeniami⁵⁷. W tym wyjaśnieniu warto zauważyć, że papież nie ma żadnej wątpliwości dotyczącej zaistnienia znamienia, pomimo naruszenia dyscypliny Kościoła związanej ze święczeniami. Choć papież ma tu zupełną pewność, to nie jest to jeszcze nieomylna pewność wiary.

3.3. Szafarz sakramentu święceń

3.3.1. Przypadki delegacji władzy święceń

Oprócz kwestii znamienia sakramentalnego niebawem pojawił się inny problem teologiczny, który został stworzony przez przywilej delegowania władzy święceń prezbiterom. Chodzi w nim mianowicie o zakres (*ambitus*) władzy kapłańskiej prezbiterów. Przypadków takich delegacji jest kilka, z których najbardziej znane są dwa: bulla papieża Bonifacego IX (z 1400 roku) oraz bulla papieża Marcina V (z 1427 roku). Papież Bonifacy IX na mocy bulli *Sacrae religionis* delegował bezterminowo opata augustianów oraz jego następców w Saint-Osith w diecezji londyńskiej będących prezbiterami do udzielania wszystkich niższych święceń oraz święceń subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu. Opaci mogli udzielać tych święceń wszystkim członkom opactwa w czasie przepisany przez prawo⁵⁸. Wszyscy wyświęceni według takiej procedury mogli w sposób

⁵⁷ „Consultationi tuae taliter respondemus, quod eos, qui extra tempora statuta sacros ordines receperunt, characterem non est dubium recepisse, quos pro transgressione huiusmodi, primo eis paenitentia imposita competenti, sustinere poteris in susceptis ordinibus ministrare” – por. *Enchiridion symbolorum, definitio...*, dz. cyt., nr 825.

⁵⁸ „idem abbas et successores sui et in perpetuum abbates eiusdem monasterii [...] omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines statutis a iure temporibus confere libere et licite valeant...” – por. *Enchiridion symbolorum, definitio...*, dz. cyt., nr 1145.

wolny i godziwy wypełniać przyjęte posługi. Niebawem jednak ta bulla została odwołana na mocy innej – zatytułowanej *Apostolicae Sedis* z 1403 roku – najprawdopodobniej z powodu konfliktu opata z biskupem Londynu Robertem Braybrookiem⁵⁹. Papież Marcin V na mocy bulli *Gerentes ad vos* (z 1427 roku) skierowanej do opata cystersów w Altzelle w Saksonii (w obrębie diecezji Miśnieńskiej) delegował mu władzę udzielania wszystkich święceń (*omnes sacros ordines*), a więc także wyższych święceń (subdiakonatu, diakonatu i prezbiteratu) zakonnikom i innym osobom mu podległym na okres pięciu lat bez konieczności uzyskiwania zgody ze strony biskupa diecezji. Opat otrzymał także władzę przywracania do świętości (*reconciliandi*) zbezczeszczonej kościołów i cmentarzy związanych z rzeczonym opactwem⁶⁰.

Wydawać by się mogło, że stanowisko soboru florenckiego na temat szafarstwa sakramentu święceń wyrażone w Dekrecie dla Ormian (o którym niżej) powstrzyma praktykę delegowania władzy święceń, to jednak pod koniec XV wieku pojawił się jeszcze inny przypadek delegowania władzy święceń, o którym wspomina Ludwig Ott. Papież Innocenty VIII na mocy bulli *Exposcit tuae devotionis* z 1489 roku delegował głównemu opatowi cystersów w Cîteaux – Jeanowi de Cirey'owi oraz czterem podległym mu opatom klasztorów filialnych (La Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond), a także ich następcom, władzę udzielania święceń subdiakonatu

⁵⁹ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 200; P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1999, nr 1145^o.

⁶⁰ „Hinc est quod Nos volentes [...] tibi fili abbas, quotiens hoc hinc quinquennium opportunum fuerit [...] singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi abbati subiectis omnes etiam sacros ordines conferendi, dioecesani loci licentia super hoc minime requisita [...] ceterisque contrariis neququam obstantibus [...] licentiam concedimus et etiam facultatem” – por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1290.

i diakonatu na czas trwania ich urzędu⁶¹. Oprócz władzy udzielania wspomnianych święceń papieski przywilej obejmował także udzielanie wszystkich niższych święceń (*omnes ordines minores*), błogosławienie paramentów liturgicznych, noszenie mitry i pierścienia, udzielanie uroczystego błogosławieństwa po mszy świętej, niesporach i jutrzni, jeśli nie było biskupa lub legata papieskiego. Opat Jean de Cirey opublikował tę decyzję papieża w 1491 roku w *Collecta quorundam privilegiorum Ordinis Cisterciensis*. Cystersi korzystali z tego przywileju do końca XVIII wieku⁶².

3.3.2. Ocena kwestii delegacji

Z teologicznego punktu widzenia nasuwa się pytanie, czy takie delegacje są w ogóle możliwe, czy też wspomniani papieże pomylili się w interpretacji swych uprawnień i wskutek tego nadużyli swej władzy? Opinie teologów są podzielone. Jedni uważają, że była to pomyłka, ponieważ w przypadku ponownych święceń symonistów i heretyków zdarzały się błędy dotyczące ważności święceń, nie wykluczone więc, że dotyczy to również przypadków delegowania władzy święceń. Ludwig Ott przypomina, że również Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot byli przeciwni udzielaniu święceń przez „zwykłych” kapłanów, nawet z upoważnienia papieża⁶³. Jeśliby jednak uznać wspomniane decyzje papieskie za błędne, to i tak nie podważają one

⁶¹ Niektórzy poddawali w wątpliwość użycie w tekście bulli słowa „diakoniat”. Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1435⁰. Peter Hünermann o tym nie wspomina – por. P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse...*, dz. cyt., nr 1435⁰.

⁶² *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1435.

⁶³ L. Ott, *Grundriss...*, dz. cyt., s. 547. Jeśli chodzi o Tomasza, to jego zdaniem papież, który ma pełnię władzy kapłańskiej, może przekazać osobie niebędącej biskupem (*non-episcopo*) to, co należy do godności biskupiej, ale tylko wówczas, gdy to nie odnosi się bezpośrednio do prawdziwego Ciała Chrystusa. Dlatego na mocy delegacji papieskiej zwykły kapłan (*aliquis sacerdos simplex*) może udzielić tylko niższych święceń i może bierzmować, natomiast nie może udzielać święceń wyższych, jako że mają one bezpośredni związek z Eucharystią. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Suppl.*, q. 38, a. 1, ad 3.

nieomyślności papieskiej, ponieważ bulle nie są dokumentami wyrażającymi nauczanie w sprawach wiary i moralności, ale postanowieniami o charakterze prawnym. Galot słusznie opowiada się za taką opinią⁶⁴. Inni natomiast uważają, że bulla jako wyraz woli papieża, konieczny do święceń biskupich, w omawianych przypadkach zastępowała obrzęd konsekracji. Zdaniem Galota takie rozwiązanie jest trudne do zaakceptowania⁶⁵.

Wydaje się, że rozwiązania problemu należy szukać w samym sakramencie święceń, a szczególnie w jego jedyności. Na początku bowiem nie było ostrego rozróżnienia między sługami (diakonami, por. Dz 6, 5; 21, 8), starszymi (prezbiterami, np. Dz 11, 30) i strażnikami-opiekunami (biskupami, np. Dz 20, 28). Wszyscy otrzymywali go przez włożenie rąk (Dz 6, 6; 1 Tm 5, 22). Sakrament ten przekazuje bowiem wszystko to, co jest konieczne do wykonywania posług, dla których został ustanowiony. Słusznie więc Galot zauważa, że wspomniane bulle zakładały istnienie takiej władzy udzielania sakramentu w każdym kapłanie. Jednak ze względu na wspólnotowy charakter posług pozostaje ona związana i może być wykonywana na mocy specjalnego aktu jurysdykcyjnego⁶⁶. To oznacza, że w wyjątkowych sytuacjach prezbiter może być tylko nadzwyczajnym szafarzem tego sakramentu, normalnie bowiem jego władza pozostaje ograniczona przez władzę Kościoła. Równocześnie trzeba jednak podkreślić, że to nie oznacza, jakoby prezbiter miał władzę równą biskupowi. To samo odnosi się do sakramentu bierzmowania, którego prezbiter może być nadzwyczajnym szafarzem. Dlatego Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium*, nauczając o biskupach, wskazuje, że wyższość biskupa nad prezbiterem nie może być sprowadzona do władzy sprawowania sakramentu bierzmowania i sakramentu święceń, ona obejmuje wszystkie aspekty pasterskich obowiązków biskupa⁶⁷.

⁶⁴ L. Ott, *Grundriss...*, dz. cyt., s. 547.

⁶⁵ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 200.

⁶⁶ Również Ludwig Ott akceptuje wyjaśnienie odwołujące się do pojęcia władzy związanej (*potestas ligata*); por. L. Ott, *Grundriss...*, dz. cyt., s. 547.

⁶⁷ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 200n.

3.4. Znaki zewnętrzne sakramentu

3.4.1. Materia i forma w Dekrecie dla Ormian

Kolejnym etapem rozwoju nauki Kościoła na temat sakramentu święceń jest orzeczenie soboru florenckiego zawarte w Dekrecie dla Ormian (*Bulla Unionis Armenorum*) poświęconym m.in. nauce o siedmiu sakramentach Nowego Przymierza. Korpus Dekretu obejmuje streszczenie prawdziwej wiary (*breve compendium orthodoxe fidei*⁶⁸) składające się z ośmiu części. W piątej części zawarta została nauka o sakramentach. We wprowadzeniu ogólnym do tej części sobór wyróżnia „trzy [elementy]” (*tres*), przy pomocy których dokonują się (*perficiuntur*) sakramenty: materię, formę i szafarza sakramentu, których współistnienie jest konieczne do jego dokonania się. Przez materię sobór rozumie rzeczy (*res*) używane przy udzielaniu sakramentu, opisane przy prezentacji każdego z nich. Formą są słowa (*verba*) wypowiedane w tym czasie, a szafarzem jest osoba (*persona*) udzielająca sakramentu „z intencją czynienia tego, co czyni Kościół”⁶⁹.

Tak więc jako materię święceń prezbiteratu Dekret określa „wzięcie kielicha z winem i pateny z chlebem”, święceń diakonatu – „przekazanie księgi Ewangelii”, święceń subdiakonatu – „przekazanie pustego kielicha z pustą pateną na górze”, wreszcie pozostałych święceń – „poprzez przekazanie rzeczy niezbędnych do ich wykonywania”⁷⁰. Forma poszczególnych święceń została określona

⁶⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 500.

⁶⁹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 507.

⁷⁰ „Sextum est sacramentum ordinis, cuius materia est illud, per cuius traditionem confertur ordo. Sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patene cum pane porrectionem. Diaconatus vero per libri evangeliorum dationem. Subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem. Et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem” – por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 522–523 (*Enchiridion symbolorum, definitio...*, dz. cyt., nr 1326). Sformułowania użyte w Dekrecie

w następujący sposób – dla święceń prezbiteratu wyraża się w słowach: „Przyjmij władzę składania ofiary (*potestatem offerendi sacrificium*) w Kościele za żywych i umarłych w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”. Dla innych święceń sobór zaakceptował formuły zawarte w dotychczas używanym Pontyfikale rzymskim⁷¹.

W związku z tak określoną materią sakramentu powstał ostry spór teologiczny dotyczący jego istoty. Z jednej strony Dekret mówi o „wręczaniu kielicha” jako istotnym geście w obrzędach święceń, z drugiej zaś z dokumentów papieskich wynika, że święcenia w rycie wschodnim były uznawane przez Rzym za ważne pomimo tego, że nie było w nich gestu wręczania wspomnianych rzeczy. Jednym z pierwszych przykładów stanowiska jest instrukcja *Presbyteri graeci* papieża Klemensa VIII z 31 sierpnia 1595 roku, która wymaga, aby kandydatów do kapłaństwa, studiujących w Rzymie, święcił biskup obrządku greckiego. Później nawet w konstytucji *Demandatam caelitus* z 24 grudnia 1743 roku papież Benedykt XIV zakazał jakichkolwiek zmian w rycie greckim⁷². To oczywiście oznacza, że Kościół rzymskokatolicki cały czas uznaje nakładanie rąk (χειροτονία) za materię sakramentu święceń rycie greckim. Poszukując rozwiązania tej kontrowersji, trzeba najpierw uwzględnić autorytet (stopień pewności teologicznej) Dekretu oraz to, w jaki sposób wskazane w nim treści należało zastosować do obrzędów sakramentu⁷³.

pochodzą od św. Tomasza z jego *Opuscula. De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis ad archiepiscopum Panormitanum*: „Sextum est sacramentum ordinis [...]. Materia autem huius sacramenti est illud materiale, per cuius traditionem confertur ordo: sicut presbyteratus traditur per collationem calicis, et quilibet ordo traditur per collationem illius rei quae praecipue pertinet ad ministerium illius ordinis”, <https://www.corpusthomicum.org/oss.html> (21.06.2023).

⁷¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 523; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1326.

⁷² A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1316.

⁷³ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1316.

W kwestii autorytetu nauczania zawartego w Dekrecie (stopnia jego pewności teologicznej) Michel przedstawia trzy różne próby rozwiązania tej kontrowersji: (a) uznanie Dekretu za definitywne, uroczyste i nieomyłne rozstrzygnięcie soborowe w kwestii materii sakramentu święceń; (b) uznanie Dekretu za instrukcję praktyczną mającą na celu pouczenie Ormian o łacińskim rycie święceń albo zobowiązać do jego przyjęcia; (c) uznanie Dekretu za nauczanie w sprawach wiary, ale nie ostateczne, a więc omyłne, czyli mogące zawierać, a nawet zawierające, błąd. Ocena argumentów użytych na rzecz każdej z tych prób skłania do przyjęcia trzeciego rozwiązania. Opiera się ona m.in. na fakcie braku uprzedniej dyskusji nad tekstem Dekretu oraz na tym, że zawiera on nauczanie ówczesnych teologów. Jako dokument Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wyraża zatem zwyczajne jego nauczanie, które przypomina także wcześniej zdefiniowane prawdy, np. o dwóch naturach Chrystusa i o dwoistości Jego woli. Nigdzie w Dekrecie nie ma nauczania uroczystego, ostatecznie rozstrzygającego⁷⁴.

W kwestii zastosowania nauki Dekretu Michel wyodrębnia sześć sposobów pojmowania (ewentualnie realizacji) istoty kapłaństwa wyrażanej przez materię i formę sakramentu:

- przekazanie narzędzi oraz wypowiedziane słowa wskazują na obfitość udzielanej łaski i podkreślają hylemorficzną strukturę sakramentu akcentowaną w teologii od XIII wieku lepiej niż nałożenie rąk;
- święcenia przekazują podwójną władzę: nad ciałem Chrystusa w Eucharystii przez przekazanie narzędzi wraz z odpowiednimi słowami (władza konsekracji) oraz nad Kościołem jako ciałem Chrystusa przez nałożenie rąk na zakończenie obrzędu i wzywaniem Ducha Świętego (władza odpuszczania grzechów), na co zwrócił uwagę Duns Szkot;

⁷⁴ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1317–1321.

- przekazywanie podwójnej władzy nad ciałem Chrystusa najpierw przez nałożenie rąk w ciszy, a następnie przez przekazanie narzędzi oraz powtórne nałożenie rąk połączone z wezwaniem Ducha Świętego, co podkreślano od początku XVIII wieku;
- przekazywanie podwójnej władzy w sposób będący syntezą dwóch poprzednich, akceptowany przez wybitnych teologów XVII wieku, a obejmujący trzy elementy, którymi są pierwsze nałożenie rąk z wezwaniem Ducha Świętego, przekazanie narzędzi połączone z formułą *Accipe potestatem...*, drugie nałożenie rąk z wezwaniem *Accipe Spiritum Sanctum, quorum...*;
- uwzględnienie rytów wschodnich (od pierwszej połowy XVII wieku) przez uznanie istoty sakramentu w nałożeniu rąk połączonym z wezwaniem Ducha Świętego albo w przekazaniu narzędzi, przy czym uznawano za ważne sprawowanie sakramentu w jeden albo w drugi sposób;
- przyjęcie starożytnego sposobu sprawowania sakramentu przez jedynie nałożenie rąk połączone z wezwaniem Ducha Świętego, do którego w średniowieczu (od XI wieku) powoli w Kościołach lokalnych dołączano ryt przekazania narzędzi jako wymowny znak wyjaśniający wiernym istotę udzielanego sakramentu⁷⁵.

Ta różnorodność rozważanych rozwiązań rodzi pytanie, które z nich jest właściwe, albo przynajmniej bliższe właściwemu. Zdaniem Michela nie można na takie pytanie dać jednoznacznej odpowiedzi. Można co najwyżej przychylić się do ostatniego rozwiązania, jako że jest ono historycznie udokumentowane i doktrynalnie obiektywne z punktu widzenia nauki katolickiej⁷⁶. Podziela on

⁷⁵ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1322–1327.

⁷⁶ Autor odwołuje się do studium poświęconemu książce Wilhelma van Rossum, *De essentia sacramenti ordinis disquisitio historico-theologica* (Fribourg 1914); A. Alès, *L'essence du sacrament de l'ordre*, „Recherches de Sciences Religieuses” 1919, s. 132nn; A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1330.

przekonanie, że jednoznaczna odpowiedź byłaby możliwa wówczas, gdyby istota sakramentu święceń była definitywnie określona nie tylko co do intencji Chrystusa, lecz także co do konkretnych warunków, w jakich ma być zrealizowana. Jest oczywiste, że istota każdego sakramentu została określona przez wyraźną intencję Chrystusa. Z drugiej jednak strony nie można zapominać, że przedmiot materialny tej intencji z konieczności posiada pewną rozpiętość (zakres). Ta „rozpiętość” (*amplitude*) – zdaniem Michela – mogłaby obejmować różnorodność rytów ze względu na materię. Ilustracją tej „rozpiętości” może być woda chrzcielna. Chrystus przyjął chrzest przy użyciu wody z Jordanu. Do ważności sakramentu Kościół jednak nie wymaga, aby używana była woda tylko z Jordanu, wystarczy, aby była to woda naturalna, a więc nie tylko z rzeki, lecz także z jeziora, ze studni, źródła czy z deszczu. Istota sakramentu wyznacza więc pewne granice dla jego formy i materii, natomiast do Kościoła, jako strażnika sakramentów, należy strzeżenie tych granic przez określanie, co w nich się mieści, a co już nie. Takie podejście do ustanawiającej intencji Chrystusa i roli Kościoła w jej konkretnej realizacji jest widoczne w obrębie samego Dekretu dla Ormian – wystarczy porównać jego naukę na temat sakramentu święceń z nauką o innych sakramentach. Z tego wynika, że owe granice mogą ulegać przesunięciom w zależności od uwarunkowań istniejących w danym miejscu i czasie. To oznacza, że w kwestii istoty sakramentu święceń należy przyjąć postawę bardziej elastyczną niż niektórzy komentatorzy Dekretu, ale taką, która nie narusza istoty sakramentu⁷⁷.

Na kanwie zarysowanych sposobów realizacji intencji Chrystusa w sprawie sakramentu święceń przez Kościół można zauważyć, że nałożenie rąk jako materia tego sakramentu wyraża jego fundamentalną jedność. Jednak ze względu na jego celowość, do której należy przede wszystkim jego eklezjotwórczość, jest faktycznie realizowany w różnych formach albo stopniach (diakonat, prezbiterat, episkopat)

⁷⁷ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1330–1331.

w zależności od uwarunkowań lokalnych (*Sitz im Leben*). Dlatego odrębność każdej z nich domaga się właściwego wyrazu poprzez odpowiedni gest dobitniej ją wyrażający. W ten sposób można, jak się wyjawia, wyjaśnić pojawienie się w średniowieczu obrzędu przekazania narzędzi w łacińskim rycie sakramentu święceń. Dobór właściwego wyrazu jest więc długotrwałym procesem, historycznie i kulturowo uwarunkowanym, i stanowi niewątpliwie istotny element rozwoju rozumienia objawienia Bożego, ostatecznie rozwoju dogmatu.

Podsumowując kwestię materii sakramentu święceń, można przytoczyć opinię Otta, według którego Dekret unijny nie jest nieomyślnym rozstrzygnięciem w sprawach wiary. Ponadto przy okazji zawarcia unii nie zobowiązano jednak Greków do zmiany ich rytuału święceń, ani nie nakazano im wprowadzenia do niego obrzędu przekazania narzędzi⁷⁸. Ott przypomina także, że papież Pius XII w konstytucji apostolskiej *Sacramentum ordinis* odniósł się do kwestii gestu przekazywania narzędzi. Stwierdził, że w przyszłości ten gest nie będzie wymagany do ważności święceń diakonatu, prezbiteratu ani episkopatu. To wyjaśnienie pozwala przyjąć stanowisko, według którego w przeszłości, w jakiejś części Kościoła, możliwe było uznanie wspomnianego gestu za część składową materii sakramentu albo za jedyną jego materię. Takie stanowisko jest możliwe przy założeniu, że Chrystus ustanowił sakrament święceń w sposób ogólny, pozostawiając Kościołowi dookreślenie warunków koniecznych do ważnego jego sprawowania. Ott zauważa również, że gest przekazywania narzędzi w rytuale wyższych święceń pojawił się w dokumentach Kościoła dopiero w X wieku, choć w obrzędach niższych święceń jest już poświadczony przez *Starożytny statuty Kościoła* z V wieku. Równocześnie przypomina, że spotykany już w starożytności gest nakładania ewangeliarza na głowę wyświęcanego biskupa nie był traktowany jako gest przekazywania narzędzi⁷⁹.

⁷⁸ L. Ott, *Grundriss...*, dz. cyt., s. 542.

⁷⁹ L. Ott, *Grundriss...*, dz. cyt., s. 543; por. *Enchiridion symbolorum, definitio-num...*, dz. cyt., nr 326; 329.

W kwestii dotyczącej szafarza sakramentu święceń w Dekrecie stwierdza się, że zwyczajnym szafarzem (*ordinarius minister*) tego sakramentu jest biskup. Oznacza to, że możliwy jest także „nadzwyczajny” szafarz, o którym nie ma wzmianki w Dekrecie. Jednak samo rozróżnienie otwiera przestrzeń do dyskusji na ten temat i sprzyja praktyce delegowania władzy święceń, której przykłady zostały wyżej wskazane. Dekret oprócz kwestii szafarza wskazuje inne istotne elementy teologii tego sakramentu (materię, formę i skutki) oraz na stopnie święceń (prezbiterat, diakonat, subdiakoniat i inne [*alia*]), choć nie używa określenia „stopień” (*gradus*)⁸⁰.

Ostatnią kwestią dotyczącą sakramentu święceń poruszoną w Dekrecie są skutki tego sakramentu. Sobór określa je bardzo zwięźle: „Skutkiem jest wzrost (*augmentum*) łaski, aby ktoś stał się godnym (*ydoneus*)⁸¹ służyć Chrystusa”⁸². Biorąc pod uwagę biblijne odniesienia terminu *idoneus* łatwo zauważyć, że ten wzrost łaski jest dany po to (*ut*), aby przyjmujący ją stał się zdolnym do wypełniania powierzonych mu posług.

Oprócz „wzrostu łaski” skutkiem sakramentu święceń jest także znamię sakramentalne. Sobór nie mówi o nim w kontekście sakramentu święceń, lecz tylko we wspomnianym już ogólnym wprowadzeniu do nauki o sakramentach z wyjaśnieniem, że są trzy sakramenty, które taki skutek sprawiają: chrzest święty, bierzmowanie i właśnie sakrament święceń. Przez znamię (*character*)⁸³ wyciśnięte

⁸⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 523.

⁸¹ Pisownia „*ydoneus*” według: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 522; a „*idoneus*” według: *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1326; P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse...*, dz. cyt., nr 1326. W Wulgacie ten przymiotnik jest odpowiednikiem greckiego *ikavóc* (odpowiedni, zdalny, będący w stanie, wystarczająco duży, por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 2415), który w Nowym Testamencie występuje w 2 Kor 2, 16; 2 Tm 2, 2, a w 2 Kor 3, 6 jest odpowiednikiem czasownika *ikavóc* („czynić zdalnym”, por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 2417).

⁸² *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 523; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1326.

⁸³ Pisownia „*carakter*” według: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 506, a „*character*” według: *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt.,

na duszy sobór rozumie „pewien duchowy [niezniszczalny] znak odróżniający [ją] od pozostałych”⁸⁴.

3.4.2. Sakramentalność święceń w nauce soboru trydenckiego

3.4.2.1. TEOLOGIA I REFORMACJA

Zdecydowany postęp w rozwoju katolickiej nauki o sakramencie święceń dokonał się na soborze trydenckim, który potwierdził władzę Kościoła nad sakramentami przy zachowaniu integralności ich istoty. Specyfika i doniosłość jego nauczania wynika oczywiście z kontekstu historycznego wytworzonego przez Reformację z jej fundamentalną zasadą usprawiedliwienia przez wiarę, negującą potrzebę jakiegokolwiek pośrednictwa między człowiekiem i Bogiem. Jeśli bowiem wiara usprawiedliwia, nie potrzeba żadnego sakramentu jako środka przekazu łaski uświęcającej. Jeśli Reformatorzy przyjmują istnienie niektórych sakramentów, to jedynie jako wyraz wiary człowieka i jego więzi ze wspólnotą. W konsekwencji niepotrzebny jest także pośrednik, kapłan, a nawet Kościół jako instytucja widzialna i hierarchiczna. Początki tego typu myślenia można – jak zauważa Michel – znaleźć u Abelarda w jego twierdzeniu potępionym na synodzie w Sens (w 1141 roku): „Władza wiązania i rozwiązywania została dana tylko apostołom, a nie ich następcom”⁸⁵. Można je znaleźć także u innych późniejszych teologów, szczególnie waldensów, którzy pod pretekstem piętnowania nadużyć w Kościele atakowali go, jego autorytet, hierarchię, władzę jurysdykcji i władzę

nr 1313; P. Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse...*, dz. cyt., nr 1313. Termin ten jest zlatynizowaną formą greckiego rzeczownika χαρακτήρ, który w Nowym Testamencie występuje jeden raz (Hbr 1, 3) i oznacza „obraz, wyobrażenie, wizerunek” (por. R. Popowski, *Wielki słownik...*, dz. cyt., nr 5330). Znaczenie w języku łacińskim – por. przypis 13.

⁸⁴ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, dz. cyt., s. 507n.

⁸⁵ Por. *Enchiridion symbolorum, definitio...*, dz. cyt., nr 732.

święceń⁸⁶. Niewątpliwie do upowszechnienia takich idei przyczynili się Jan Wiclef, który w oparciu o predestynacjanizm zanegował możliwość jakiegokolwiek zbawczego zaangażowania Kościoła oraz jego kapłanów, i Jan Hus, który – uznając za prawdziwy tylko mistyczny Kościół złożony z predestynowanych – wykluczył możliwość ich odpadnięcia od niego oraz podkreślił, że ci, którzy do niego nie należą, nie mają nim w żadnej władzy⁸⁷. Taka krytyka władzy w Kościele oraz różne nadużycia i niski poziom moralny stwarzały podatny grunt dla coraz bardziej radykalnych idei reformatorskich.

Rewolucja reformatorska „wybuchła”, gdy Luter ogłosił swoje 95 tez, z których cztery (II–V) dotyczyły kapłaństwa – teza II: W Kościele Jezusa Chrystusa nie ma sakramentu święceń (zaczepnięta od waldensów, albigensów i wiklefitów); teza III: Wszyscy chrześcijanie mają taką samą władzę nad Słowem [Bożym] i nad sprawowaniem sakramentów; teza IV: Klucze Kościoła są wspólne dla wszystkich; teza V: Wszyscy chrześcijanie są kapłanami⁸⁸. Negację sakramentu święceń przejęli także Jan Kalwin i Ulrych Zwingli. Niecałe trzy lata po opublikowaniu tez Urząd Nauczycielski Kościoła w osobie papieża Leona X wyraził swoją dezaprobatę, wydając 15 czerwca 1520 roku bullę *Exsuge Domine* zawierającą 41 tez odpowiadających na tezy Lutera. W bulli nie ma bezpośredniego odniesienia do cytowanych tez o kapłaństwie, ale przy okazji polemiki z tezami dotyczącymi sakramentu pokuty i odpuszczenia grzechów są stwierdzenia dotyczące kapłaństwa (artykuły 9–13). Artykuł 13 bulli wskazuje, że w tym sakramencie papież, biskup i niższy kapłan czynią tyle samo, owszem, jeśli gdzieś brakuje kapłana, jakikolwiek chrześcijanin czyni tyle samo także wówczas, gdyby był kobietą albo dzieckiem (artykuł 13). Bulla zawiera także sumaryczną ocenę

⁸⁶ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1334.

⁸⁷ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1334–1335.

⁸⁸ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1338.

(*censura*) wszystkich tez (błędów) Lutra, a mianowicie, że są hereetyckie, gorszące, błędne, rażące dla pobożnych uszu, zwodnicze dla prostych umysłów. Papież jednak nie wskazał, które oceny należy przypisać poszczególnym tezom, ale wszystkie razem potępił, odrzucił i w ogóle nimi wzgardził⁸⁹.

W ślad za tym dokumentem wielu teologów wiernych tradycji Kościoła podjęło polemikę z nauką Reformatorów, nie wykluczając kwestii dotyczących kapłaństwa. Należą do nich przede wszystkim: teolog polemiczny z Ingolstadt i nuncjusz papieski w Niemczech Jan Eck, który wydał m.in. *Wykaz ważniejszych miejsc przeciw Lutrowi* (*Enchiridion locorum communium adversus Lutherum*, Landshut 1525); teolog polemiczny i duszpasterz w Dreźnie Hieronim Emser, który opublikował m.in. dzieło *Przeciw błędnie nazwanej Eklezjaście i prawdziwemu arcyheretykowi Martinowi Lutrowi* (*Wyder den falschgenanten Ecclesiasten und warhafftigen Ertzketzer Martinum Luther*, Emserpresse, Dresden 1524)⁹⁰; oraz biskup Rochester (w Anglii) John Fisher, który wydał godną uwagi rozprawę *W obronie kapłaństwa przeciw Lutrowi* (*Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum*, Köln 1525). Składa się ona z trzech rozdziałów (*congressus*) gromadzących argumenty do dyskusji. Pierwszy poświęcony jest argumentacji z tradycji sięgającej ojców Kościoła z podkreśleniem władzy zarezerwowanej kapłanom. Drugi rozdział prezentuje dziesięć podstawowych twierdzeń (*axiomata*) katolickiej nauki o kapłaństwie. Wreszcie trzeci rozdział polemizuje ze skrypturystyczną argumentacją Lutra przeciw władzy kapłaństwa chrześcijańskiego. Natomiast wspomniane twierdzenia dotyczą następujących kwestii: (1) sprawy zbawienia są powierzone pewnym

⁸⁹ „Praefatos omnes et singulos articulos seu errores tamquam, ut praemittitur, respective haereticos, aut scandalosos, aut falsos, aut piarum aurium offensivos, vel simplicium mentium seductivos, et veritati catholicae obviantes, damnamus, reprobamus, atque omnino reicimus” – por. *Enchiridion symbolorum, definitio-num...*, dz. cyt., nr 1492.

⁹⁰ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1346n.

osobom zobowiązanym do troski o nie; (2) w czasie swej publicznej działalności Chrystus ustanowił pasterzy nad swoją owczarnią, którzy mają być dla niej przywódcami i nauczycielami (*pascere*, *regerent*, *docerent*); (3) wypada, aby tacy pasterze otrzymali obfitszą łaskę; (4) faktycznie Chrystus przekazał pasterzom Kościoła taką łaskę i taką władzę, dzięki którym mogą lepiej wypełniać swoje funkcje; (5) nie tylko na początku istnienia Kościoła potrzebni byli tacy pasterze, lecz także są oni potrzebni, dopóki budowa Kościoła nie zostanie zakończona; (6) funkcje pasterskie może legalnie wykonywać tylko ten, kto został przez przełożonych Kościoła powołany, prawidłowo wyświęcony i posłany; (7) w taki sposób ustanowionych pasterzy Kościoła należy uważać za powołanych przez Ducha Świętego; (8) tacy pasterze w sakramencie święceń otrzymują od Ducha Świętego łaskę uzdalniającą ich do świętego wykonywania powierzonych im obowiązków; (9) jednak Duch Święty pragnie, aby ta łaska była związana z widzialnym znakiem, którego dokonanie jest ręką jej udzielenia; (10) tak wyświęceni pasterze Kościoła są uważani za kapłanów i takimi faktycznie są⁹¹.

Polemika z Reformatorami oraz wykład katolickiej nauki na temat kapłaństwa i sakramentu święceń niewątpliwie przyczyniły się do sformułowania stanowiska Kościoła w tej kwestii. Sobór trydencki zajął się nią dopiero na XXIII sesji, 15 lipca 1563 roku. Przyjęty wówczas dokument zatytułowany *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów* należy do najbardziej dyskutowanych (obok Dekretu o usprawiedliwieniu), choć jest najkrótszy. André Duval przypomina, że prace

⁹¹ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1347. Wydanie łacińskie z 1525 roku jest dostępne w wersji cyfrowej: https://books.google.pl/books?id=3eQ7AAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=true (10.07.2023). Istnieje angielskie tłumaczenie tego dzieła: J. Fisher, *The defence of the priesthood*, tłum. P. Edward Hallett, Burns, Oates & Washbourne, London 1935. Pozytywną opinię na temat dzieła Fishera wyraża także André Duval – por. A. Duval, *Des sacrements au Concile de Trente*, Éditions du Cerf, Paris 1985, s. 336n (Rites et Symboles 16).

nad nim rozpoczęły się już w 1547 roku za papieża Pawła III, kontynuowane były w 1551 roku za papieża Juliusza III i zakończone w latach 1562–1563 za papieża Piusa IV, gdy 18 września 1562 roku podjęto na nowo dyskusję nad trzema najbardziej fundamentalnymi kwestiami: stosunkiem władzy kapłańskiej do mszy świętej w kontekście głoszenia słowa Bożego uważanego przez Reformatorów za jedyną „funkcję” w Nowym Testamencie; charakter sakramentalny obrzędów, w czasie których jest ta władza przekazywana, uznanych za czysty wymysł ludzki; struktura hierarchiczna Kościoła, na której opiera się władza kapłańska, zanegowana przez przypisanie kapłaństwa wszystkim wiernym, co w sposób szczególny uderzało w episkopat⁹². Te trzy kwestie stanowią streszczenie siedmiu artykułów będących wypisami z różnych tekstów Reformatorów, przedłożonymi do dyskusji soborowej. W skróconej wersji można je wyrazić w następujących stwierdzeniach: (a) święcenia nie są sakramentem, lecz są zwykłym obrzędem; (b) święcenia są wymysłem ludzi nieznających się (*imperitis*) na sprawach kościelnych; (c) święcenia niższe nie są jednym sakramentem ani stopniami do kapłaństwa; (d) nie ma hierarchii kościelnej, a wszyscy chrześcijanie są na równi kapłanami (*ex aequo sacerdotes*); (e) nie ma Nowym Testamencie zewnętrznego i widzialnego kapłaństwa ani żadnej władzy duchowej; (f) w święceniach namaszczenie jest szkodliwe (*unctio perniciosa*) i Duch Święty nie jest przekazywany; (g) biskup nie ma większej władzy od prezbitera, a święcenia udzielone bez zgody wiernych są bezskuteczne (*irritas*)⁹³.

Taka prezentacja punktu wyjścia do dyskusji soborowej rodzi pytanie o stan ówczesnej teologii. Duval słusznie zauważa, że nie da się zrozumieć nauki soborowej bez uwzględnienia tego, czym zajmowała się średniowieczna teologia sakramentu święceń. Na przykład Jean (Ioannes) Mair – jak relacjonuje Duval – w swoim komentarzu

⁹² A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 328.

⁹³ A. Michel, *Ordre*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 11/2, dz. cyt., kol. 1349n.

do 24 dystynkcji IV księgi *Sentencji* Piotra Lombarda (z 1516 roku)⁹⁴ podejmuje 23 różne kwestie związane z kapłaństwem, w tym tylko dwie dotyczące bezpośrednio kapłaństwa (jedną o sakramentalności kapłaństwa Nowego Przymierza i jedną o prymacie piotrowym), pozostałe dotyczą beneficjów kościelnych. Podobnie kardynał Kajetan (Tommaso de Vio), komentując Tomaszową naukę o kapłaństwie Chrystusa i znamieniu sakramentalnym jako znaku uczestnictwa w nim⁹⁵, nie wychodzi poza te kwestie ani ich nie pogłębia⁹⁶. Poza tym Duval zwraca uwagę także na aspekt prawno-kanoniczny zagadnienia. Rozejście się kanonistów i teologów w XIII wieku doprowadziło do usztywnienia stanowisk na przełomie XV i XVI wieku, co zapewne nie sprzyjało pogłębianiu i poszerzaniu studiów teologicznych. Wyjątkiem wydaje się wspomniany Kajetan jako przedstawiciel tomistów, który próbował wyrażać własne zdanie np. w kwestii episkopatu, uważając go za święcenia w sensie właściwym. Kwestionował jednak sakramentalność niższych święceń, a nawet diakonatu. W dziełku, w którym wyraził swe opinie na temat święceń, zauważył również, że chodziło mu o zwrócenie uwagi na kwestie wątpliwe, co do których konieczna jest ostrożność (*sapere ad sobrietatem*)⁹⁷. Tymczasem, jak zauważa Duval, Luter przyjął stanowisko zdecydowanie radykalne, którego główne zręby wyraził w dziele *O niewoli babilońskiej Kościoła* (*De captivitate babylonica ecclesiae*) z 1520 roku. Do twierdzeń w nim zawartych odnosi się większość kanonów dekretu soborowego z 15 lipca 1563 roku⁹⁸.

⁹⁴ J. Major, *In quartum Sententiarum quaestiones*, Josse Bade, Paris 1516, fol. CLV v^o et sqq. Cyt. za: A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 330.

⁹⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, III, q. 22, 63, 65.

⁹⁶ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 330.

⁹⁷ Caietanus de Vio, *De modo tradendi aut reciendi ordines*, Pise 1509, w: *S. Thomae opera omnia. Summa Theologiae*, Roma 1906, s. 369 (Editio Leonina 12); cyt. za: A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 331).

⁹⁸ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 331.

3.4.2.2. PRAWDZIWA I KATOLICKA NAUKA O ŚWIĘCENIACH

Trydencki dekret o sakramencie święceń jest rezultatem dyskusji nad jego dwoma schematami (z 13 października i 3 listopada 1562 roku). Dekret składa się z dwóch części: z „nauki” (*doctrina*) zawartej w czterech rozdziałach oraz z ośmiu kanonów poprzedzonych krótkim wstępem⁹⁹. Cechą charakterystyczną całego dokumentu jest daleko idąca powściągliwość w powoływaniu się na dowody biblijne. W wyniku dyskusji, jak zauważa Duval, ostatecznie ojcowie soborowi zgodzili się na użycie w trzech miejscach czterech najbardziej wyraźnych tekstów biblijnych: Hbr 7, 12 („zmiana kapłaństwa” w rozdziale pierwszym Dekretu); 2 Tm 1, 6–7 (dosłowny cytat w trzecim rozdziale); 1 Kor 12, 29 i Dz 20, 28 (uzasadnienie różnorodności funkcji w czwartym rozdziale). Jego zdaniem chodziło o przekazanie minimum pozytywnej nauki, aby w ten sposób uniknąć dwuznaczności w sformułowaniach użytych w kanonach. To zresztą jest zaznaczone we wstępie do kanonów, w którym sobór stwierdza, że chciał „ogólnie nauczyć (*generatim [...] docere*) tych rzeczy o sakramencie święceń”¹⁰⁰. Dlatego Duval uważa, że to, co Dekret mówi o sakramencie święceń, jest autentyczną nauką katolickiej wiary i w tym sensie jest nauką ostateczną. Jednak sobór nie powiedział wszystkiego, co należałoby powiedzieć i z tego powodu nie może być uznany za dokument ostateczny¹⁰¹. Takie wyjaśnienie doniosłości (*portée*) Dekretu omija kwestię kwalifikacji teologicznej jego poszczególnych twierdzeń, a w konsekwencji wyraźnego uznania ich za dogmaty wiary.

Zdaniem Duvala treścią Dekretu są trzy fundamentalne prawdy, których zakres nie pokrywa się z treścią poszczególnych rozdziałów: (1) istnienie widzialnego kapłaństwa, (2) przekazywanie go przez sakrament, (3) istnienie hierarchii.

⁹⁹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 678–687.

¹⁰⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 683.

¹⁰¹ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 343.

Pierwsza prawda wyraża się więc w stwierdzeniu, że istnieje widzialne kapłaństwo Nowego Przymierza. Zawiera ono trzy szczegółowe kwestie: (1) istnienie nowego kapłaństwa (rozdział pierwszy); (2) ustanowienie go i zakres jego władzy (rozdział pierwszy); (3) stopnie kapłaństwa (rozdział drugi). W kwestii istnienia kapłaństwa Nowego Przymierza sobór wypowiada się w pierwszym zdaniu pierwszego rozdziału, uzasadniając jego trwanie istnieniem widzialnej ofiary, z którą jest nierozzerwalnie związane: „Ofiara i kapłaństwo zostały tak z Bożego ustanowienia połączone, że istnieją w każdym prawie”¹⁰². Tak sformułowana „nauka” bardzo ściśle wiąże kapłaństwo z ofiarą, jakby zawężając jego funkcje do składania ofiar. Takie ujęcie wynika jednak z przyjętej podstawy biblijnej, jaką stanowi List do Hebrajczyków z jego nauką o kapłaństwie Chrystusa, szczególnie wspomniana wyżej prawda o „zmianie kapłaństwa” (Hbr 7, 12). Słusznie więc, po rozważeniu kilku wypowiedzi z dyskusji soborowej, Duval konkluduje, że cytowaną „naukę” o święceniach należy interpretować w świetle pierwszego rozdziału *Nauki o mszy świętej*¹⁰³ przyjętej na 22 sesji soborowej (17 września 1562). Nauka o sakramencie święceń jest właściwie wnioskiem wpływającym właśnie z nauki o mszy świętej jako ofierze. Zresztą jest to zrozumiałe, ponieważ w trakcie obrad soboru tematy te były ze sobą splecione, a niekiedy nawet opracowywane równocześnie. Dlatego jego zdaniem kapłaństwo chrześcijańskie jest bezpośrednio związane z wiecznym kapłaństwem Jezusa Chrystusa i z Jego doskonałą ofiarą Nowego Przymierza dokonaną na krzyżu przez przelanie własnej krwi. Istnienie specjalnej i widzialnej posługi jest zatem konieczne ze względu na trwałe utrzymywanie w świadomości ludzi wspomnienia tej jedynej ofiary i jej niezawodność w odpuszczaniu grzechów poprzez nieustanne odnawianie Wieczerzy Pańskiej¹⁰⁴.

¹⁰² *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 679. „Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit” – por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 678.

¹⁰³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 637, 639.

¹⁰⁴ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 345.

W kwestii ustanowienia nowego kapłaństwa sobór wypowiada się w drugim zdaniu pierwszego rozdziału i stwierdza, że miało to miejsce wraz z ustanowieniem widzialnej ofiary Eucharystii:

Skoro więc Kościół katolicki w Nowym Przymierzu z ustanowienia Pana otrzymał widzialną świętą ofiarę Eucharystii, to trzeba też przyznać, że jest w Kościele nowe, widzialne i zewnętrzne kapłaństwo, na które dawne zostało przeniesione¹⁰⁵.

Duval zwraca uwagę, że przytoczone zdanie wskazuje na dużą powściągliwość soboru w wyjaśnianiu przekazywanej „nauki”, o czym świadczy porównanie jej ze znacznie obszerniejszymi tekstami przedłożonych wcześniej schematów. Na przykład ten z 1552 roku wspominał w tym kontekście o głoszeniu słowa Bożego: chociaż ono przysługuje kapłanom, to jednak nie przestają nimi być, gdy tego nie czynią. Tak zdecydowane podkreślenie również przy tej okazji funkcji ofiarniczej miało zapewne na celu ułatwić obronę kapłaństwa tych, którzy z jakichś powodów nie zajmują się nauczaniem. Słusznie więc Duval stwierdza, że z pewnością sobór nie zamierzał wykluczać nauczania z funkcji kapłańskich, ponieważ w Dekretach o reformie (dotyczącej duchowieństwa) od kandydatów do kapłaństwa wymaga umiejętności kaznodziejskich¹⁰⁶. Faktycznie już w kanonie pierwszym Dekretów jest wzmianka o tym, że duszpasterze mają składać ofiary za osoby powierzone ich trosce, przepowiadać im Słowo Boże i udzielać im sakramentów¹⁰⁷. Natomiast w kanonie 14, dotyczącym kandydatów do prezbiteratu, sobór postanawia,

¹⁰⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 679. „Cum igitur in novo testamento sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est”; por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 678; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., s. 1764.

¹⁰⁶ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 345–348.

¹⁰⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 687.

aby do tych święceń przyjmowani byli ci, którzy m.in. „okazali się zdadni [...], do nauczania ludu tych rzeczy, których poznanie jest wszystkim niezbędne dla osiągnięcia zbawienia”¹⁰⁸.

Wreszcie w kwestii stopni święceń Dekret wypowiada się w drugim rozdziale, uzasadniając ich istnienie odpowiednim przygotowaniem do jak najgodniejszego sprawowania kapłaństwa, wylicza siedem święceń: kapłana, diakona, subdiakona, akolity, egzorcysty, lektora i ostiariusza. Dwa pierwsze są wyróżnione tym, że wspominają o nich księgi Pisma Świętego (Dz 6, 3–6; 21, 8; 1 Tm 3, 8–13; Flp 1, 1), pozostałe zaś są poświadczone przez najstarszą tradycję Kościoła¹⁰⁹, która uporządkowała wielość obowiązków w Kościele (*varia munera*)¹¹⁰ według stopnia ich przyporządkowania do kapłaństwa¹¹¹. W ostatnim zdaniu tego rozdziału sobór nawiązuje do podziału na święcenia wyższe i niższe, wyjaśniając, że subdiakon był zaliczany przez tradycję kościelną do wyższych święceń¹¹².

¹⁰⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 701–703. Por. komentarz: A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 378n.

¹⁰⁹ Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 668–677. Są to następujące świadectwa (łącznie z diakonatem): *Statuta ecclesiae antiqua*, 92–97 (Corpus Christianorum. Series Latina 148, 181–183); *Decretum Gratiani*, D. XXIII, cap. 11 (83), 15–17 (84), 19 (84–85); *Collectio Canonum in V libris* (lib. I–III) I, 9, 11–22 (Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 6, 27–30); Izydor, *De ecclesiasticis officiis*, II, 10–15, kol. 788–794 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 83); o wszystkich stopniach – *Decretum Gratiani*, D. XXV, cap. 1 (89–91).

¹¹⁰ Argumentacja z wielości obowiązków w Kościele została użyta we wprowadzeniu do opisu „Posługi ostiariusza”: „poczynając od ostiariusza, aż do diakonatu, wiele było w Kościele obowiązków...”, por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 669.

¹¹¹ Stopień diakonów „jest różny od innych kościelnych posług i bliski kapłaństwu, i [...] były [mu] powierzone liczne konieczne i święte obowiązki”. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 675.

¹¹² Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 680, przypis 8, gdzie podano następujące świadectwa: Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis* 3, 1; 7, 1 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 45, 77n); Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* 41 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 5, 75n); Cyprian z Kartaginy, *List* 55, 5 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 1, 145); synod w Elwirze (ok. 305 rok), kanon 33 (Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos 7). Niższe stopnie: Kanony apostołskie 43. 69 (Les Canons Des Synodes Particuliers

Wyraźnie do tego podziału nawiązuje on w kanonie drugim o sakramencie święceń¹¹³, nie wskazując jednak, które z nich są wyższe, a które niższe. Znamienny jest fakt braku episkopatu na liście święceń. Duval zastanawia się, czyżby sobór nie uznawał go za święcenia. Jednak zdaje się przypuszczać, że jest to konsekwencja pewnej powściągliwości soboru w stosunku do teologii scholastycznej¹¹⁴. Wydaje się jednak, że sobór, broniąc kapłaństwa zdefiniowanego przez ofiarę, nie chciał wnikać w jego wewnętrzną strukturę, ponieważ w stosunku do ofiary eucharystycznej prezbyterat i episkopat niczym się nie różnią.

Drugim zagadnieniem ważnym dla soborowej nauki o sakramencie święceń, zgodnie ze wspomnianym wyżej spostrzeżeniem Duvala, jest sakramentalność samych święceń, o której mówi jej trzeci rozdział i początek następnego. Należą do niej obrzędy (słowa i znaki), udzielana łaska (wraz ze znamieniem sakramentalnym) oraz zdolność pełnienia określonej funkcji (władza, *potestas*). Została ona przedstawiona w trzecim rozdziale Dekretu i w pierwszym zdaniu jego czwartego rozdziału oraz w kanonie trzecim, czwartym i piątym. Duval podkreśla, że historia redakcji tego tekstu pokazuje szczególnie wyraźnie, że sobór pragnął uniknąć jakiegokolwiek konkretnej systematyzacji teologicznej. Szczególnym przykładem jest rezygnacja z wyraźnego odwołania się do materii i formy sakramentu przy opisie „znaku widzialnego”¹¹⁵. Święcenia są sakramentem, ponieważ spełniają warunki wynikające z definicji sakramentu: „przez święte święcenia, udzielane słowami i zewnętrznymi znakami, zostaje dana łaska”¹¹⁶.

30, 43); synod w Antiochii (341), kan. 10 (Les Canons Des Synodes Particuliers 112); synod w Laodycei (koniec IV wieku), kanony 20–25 (Les Canons Des Synodes Particuliers 139–141); Collectio Hispana, synod w Kartaginie IV (475), kanony 5–10 (Corpus Christianorum. Series Latina 149, 344n).

¹¹³ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 685.

¹¹⁴ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 349.

¹¹⁵ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 350n.

¹¹⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 681. „[P]erspicuum sit, per sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur,

Dosłowne przytoczenie tekstu biblijnego (2 Tm 1, 6–7) potwierdza dwie istotne rzeczy: istnienie obrzędu i udzielenie odpowiedniej łaski. W ten sposób sobór uniknął rozstrzygnięcia dyskusji na temat przekazania kielicha jako „znaku zewnętrznego”¹¹⁷, sugerując raczej, że jest to „nałożenie rąk”. Równocześnie pozwoliło to na płynne przejście do kolejnego, czwartego rozdziału *Nauki o sakramencie święceń*, zaczynającego się od kwestii znamienia sakramentalnego związanego z otrzymaną łaską i wskazującego na trwałość władzy (*potestas*) otrzymanej w sakramencie. W dołączonym kanonie czwartym łaska jest dookreślona jako dar Ducha Świętego, a nieusuwalne znamię święceń jest dowodem przeciwko tym, którzy uczyli, że „kapłani Nowego Przymierza mają tylko władzę czasową”¹¹⁸. Zatem we wspólnocie ochrzczonych istnieją osoby wyróżnione i nie jest prawdą, że „wszyscy obdarzeni są jednakową władzą duchową”¹¹⁹. W związku z istnieniem stopni w sakramencie święceń i rozróżnienia na święcenia wyższe i niższe rodzi się pytanie o sakramentalność niższych święceń. Sobór nie wypowiada się wprost na temat sakramentalności poszczególnych stopni święceń, ale z całości jego nauczania na ten temat można wnioskować, że on przyjmuje sakramentalność wszystkich święceń¹²⁰.

Nawiązanie do władzy duchowej wprowadza ostatni, trzeci, ważny temat Dekretu, jakim jest istnienie struktury hierarchicznej w Kościele, o której mówi pozostała część czwartego rozdziału. Jej biblijną podstawą jest Pawłowa nauka o różnorodności darów (1 Kor 12, 28n) i posług w Kościele ustanowionych „celem budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4, 11). Na tej podstawie sobór uczy,

gratiam conferri...» – *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 680; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1766.

¹¹⁷ Por. A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 350.

¹¹⁸ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 683.

¹¹⁹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 683.

¹²⁰ Tak sądzą np. redaktorzy *Dokumentów Soborów Powszechnych*, powołując się na kanon szósty o sakramencie święceń („[inni] szafarze”, łac. *ministri*, są zaliczeni do hierarchii obok biskupów i prezbiterów). Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 685, przypis 27.

że nie wszyscy ochrzczeni jednakowo (*promiscue* [bez różnicy]) są kapłanami i nie wszyscy są obdarzeni jednakową (*pari*) władzą duchową (*potestate spiritualis*). To rozróżnienie jest uzasadnieniem hierarchicznej struktury Kościoła¹²¹.

Powyższa prezentacja *Prawdziwej i katolickiej nauki o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów* pozwala zauważyć, że jej treść teologiczna jest stosunkowo skromna. Powody takiego stanu rzeczy mogą być różne. Podstawowym wydaje się poziom ówczesnej teologii kapłaństwa, w której niewiele kwestii było zgodnie przyjmowanych przez wszystkich. Z drugiej strony zakres zagadnień poruszonych przez Reformatorów znacznie wykraczał poza to, na co ówczesni teologowie byli w stanie zgodnie odpowiedzieć, np. na temat sakramentalności święceń. Sobór miał więc trudne zadanie obrony wiary przed poważnymi błędami przy pomocy skromnych środków w postaci dostępnej argumentacji teologicznej. Skutkiem tego, zdaniem Duvala, jest brak precyzji w pierwszych trzech rozdziałach i powściągliwość w czwartym. Poważnym problemem dla teologów było nieustanne szukanie różnych kruczków prawnych przez kanonistów. Konieczność odpowiedzi na radykalne odrzucenie (*brutal refus*) jakiegokolwiek kościelnej hierarchii przez Lutra i jego pogarda dla autorytetu papieskiego doprowadziły ojców soboru do ożywionych dyskusji na temat wielu zawiłych problemów, takich jak: w czym i na ile biskupi są następcami apostołów, na czym polega i jaka jest natura ich relacji do biskupa Rzymu oraz czym różnią się święcenia od jurysdykcji¹²².

Podczas dwumiesięcznych obrad dyskusje koncentrowały się głównie wokół kwestii związanych z episkopatem. Przy tym legaci papiescy dbali jednak o to, aby nie wprowadzać postanowień mogących ograniczyć władzę papieża w jakikolwiek sposób. Powstało wiele nowych, konkurencyjnych projektów tekstu podstawowego, a także kanonów. Podjęte w nich zagadnienia były zbyt nowe, aby

¹²¹ Więcej o istnieniu hierarchii por. niżej s. 136nn.

¹²² A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 357.

mogły doprowadzić do przewyciężenia zaistniałych trudności i być zaakceptowane przez wszystkich. Ostatecznie przyjęty został tekst, który w istocie niewiele różni się od obu projektów przedłożonych do dyskusji. Duval zauważa trzy takie różnice: sposób wprowadzenia kwestii hierarchicznej struktury Kościoła – zamiast sakramentalności święceń rozróżnienie między wiernymi i kapłanami; nawiązanie do papieżstwa – tylko w kanonie ósmym (z pominięciem w tekście głównym); podkreślenie zasadniczej funkcji biskupów przez odwołanie się do Dziejów Apostolskich – „aby zarządzili Kościołem Bożym” (Dz 2, 28)¹²³.

3.4.2.3. POSŁUGA SŁOWA

Oprócz kapłaństwa wiernych kwestią pozostającą na dalszym planie w soborowej nauce o sakramencie święceń są funkcje pasterskie, a szczególnie funkcja nauczycielska wyrażająca się w głoszeniu kazań, którą Luter wyeksponował w sposób szczególny. W kanonie pierwszym o sakramencie święceń zdecydowanie (w formie anatematyzmu) wyjaśnia, że w Nowym Przymierzu jest nie „tylko obowiązek i czysta posługa głoszenia Ewangelii” i nie jest prawdą, że „nie głoszący nie są kapłanami”¹²⁴, lecz także władza związana z widzialnym i zewnętrznym kapłaństwem. Sposób prezentacji tej funkcji w samym dekreście jest więc analogiczny do przedstawionej wyżej prezentacji kapłaństwa wspólnego. Równocześnie trzeba jednak zauważyć, że została ona podjęta w Dekretach o reformie [duchowieństwa]. W pierwszym zdaniu pierwszego dekretu sobór stwierdza m.in., że w Bożym nakazie (przekazanym w Janowej Ewangelii

¹²³ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 359.

¹²⁴ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 685. „Si quis dixerit, non esse in novo testamento sacerdotium visibile et externum [...], sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes: anathema sit”; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 685; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1771.

o Dobrym Pasterzu, J 10, 1–16; 21, 15–17) zawarte jest polecenie troski o wiernych, która wyraża się w poznaniu ich, w składaniu za nich ofiary, w przepowiadaniu im słowa Bożego, w udzielaniu sakramentów świętych oraz w dawaniu dobrego przykładu. Warunkiem dobrego wypełnienia tych i innych obowiązków (np. ojcowiska troska o ubogich) przez duchownych różnych godności i tytułów jest osobista obecność pośród swoich wiernych¹²⁵. Warto zauważyć, że głoszenie kazań jest tu jakby pośrodku posługi sakramentalnej, ponieważ jest wymienione po Eucharystii, a przed pozostałymi sakramentami¹²⁶. Na podkreślenie zasługuje także obowiązek poznawania swoich (*agnoscere*) wiernych i ich potrzeb duchowych, co w naturalny sposób ułatwia odpowiednie głoszenie im słowa Bożego i wypełnianie innych posług duszpasterskich. Oprócz tego sobór przy innych okazjach nawiązuje do obowiązku nauczania prawd wiary przez kapłanów. Na przykład w *Nauce o mszy świętej*, w rozdziale ósmym, sobór zobowiązał duszpasterzy, „aby często w czasie odprawiania mszy – sami lub przez kogoś innego – wyjaśniali niektóre teksty czytane podczas mszy i zwłaszcza w niedzielę i święta wyjaśniali m.in. jakąś tajemnicę Najświętszej ofiary”¹²⁷. Duval, komentując nauczanie soboru na temat posługi słowa, zauważa, że ci, którzy podejmowali próby reformy duchowieństwa w XVI wieku, zabiegali o przygotowanie katechizmu mającego na celu pomóc duszpasterzom w wypełnieniu ich obowiązku nauczania. W czasie soboru pojawiały się również takie sugestie. Sobór

¹²⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 687. W związku z obowiązkiem rezydencji godnym uwagi jest szczegół dotyczący państwa: „Oczywisty pożytek kościoła albo państwa” („evidens ecclesiae vel rei publicae utilitas”) może być uznany za „uprawnioną przyczynę nieobecności” (*Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 689). Zatem Sobór dopuszcza zaangażowanie osób duchownych w sprawy publiczne, ale jeśli tego wymaga miłość chrześcijańska („cum christiana caritas, urgens necessitas [...], abesse postulent et exigant”, por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 688).

¹²⁶ Duval zauważa, że głoszenie słowa Bożego należy do czynności duszpasterskich; por. A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 373.

¹²⁷ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 645.

powołał w marcu 1563 roku komisję do przygotowania katechizmu dla proboszczów (*ad parochos*), który został opublikowany w 1566 roku jako *Katechizm rzymski* (*Catechismus romanus*). Katechizm kładł nacisk na to, aby nie rozdzielać głoszenia słowa Bożego od sprawowanych sakramentów¹²⁸.

Podsumowując swój komentarz do *Prawdziwej i katolickiej nauki o sakramencie święceń* Duval słusznie zauważa, że w porównaniu do Dekretu o usprawiedliwieniu (13 stycznia 1547) i Dekretu o Najświętszej ofierze mszy świętej (17 września 1562) omawiany dekret o święceniach nie miał takiego znaczenia, a jego autorzy nawet nie mieli takich ambicji. To, co Luter był w stanie powiedzieć o święceniach, było konsekwencją albo początkiem pewnej eklezjologii. Zdaniem Duvala tylko szerokie ujęcie eklezjologiczne byłoby w stanie spełnić jego żądania i wysledzić ostateczne źródła jego błędów. Przy braku takiej eklezjologii było możliwe zadowolenie się jedynie ich wyjawieniem. Poza tym brakowało także pogłębionej i dojrzałej teologii sakramentu święceń, wykraczającej poza naukę o episkopacie, aby móc coś więcej powiedzieć. Zresztą trudno się dziwić jej brakiem w dobie soboru trydenckiego, skoro Sobór Watykański II musiał się tyle natrudzić się z jej lepszym sformułowaniem¹²⁹. To spostrzeżenie Duvala każe nam się zastanowić, czy po półwieczu od ostatniego soboru mamy taką teologię?

¹²⁸ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 374n.

¹²⁹ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 360n: „Seule une grande vue ecclésiologique eût pu donner droit à ses requêtes [de Luther] et dépister la source profonde de ses erreurs. Il fallut se contenter simplement de les dénoncer. Pour aller plus loin, il eût fallu une théologie plus complète du sacrement de l'Ordre, et, au-delà, une doctrine de l'Épiscopat”.

4

Jedność sakramentu i jego stopnie

Kwestia jedności sakramentu święceń może być uznana za ostatnią, którą Urząd Nauczycielski Kościoła zajął się wprost, określając (ostateczną) liczbę stopni święceń, różnicę między nimi i zakres przypisanych im funkcji. Odnośnie do tego, czy jest to „ostateczna” liczba stopni, można się zastanawiać, jak się wydaje, w związku z możliwością wydawania zgody ze strony Stolicy Apostolskiej na używanie nazwy „subdiakon” zamiast „akolita” w Kościołach lokalnych. Innymi słowy chodzi o to, czy rozstrzygnięcie dotyczące subdiakonatu zawarte w Konstytucji apostoelskiej *Sacramentum ordnis* Piusa XII nie zostało w ten sposób osłabione¹?

¹ Więcej na temat subdiakonatu i akolitu po Soborze Watykańskim II por. J. D. Szczurek, *Sakrament święceń*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 466. O samej konstytucji Piusa XII – por. s. 141nn.

4.1. Rozwój stopni sakramentu święceń

4.1.1. Różnorodność stopni jednego sakramentu

Różnorodność stopni święceń została poświadczona stosunkowo wcześniej. Wspomina o niej bowiem List papieża Korneliusza do biskupa Fabiusa (z 252 roku), w którym papież informuje o istnieniu siedmiu stopni święceń w Kościele rzymskim: kapłani, diakoni, subdiakoni, akolici, egzorcycyści, lektorzy i portierzy². Tradycja łacińska przejęła ten podział, wyróżniając święcenia wyższe (kapłaństwo, diakonat, subdiakoniat) oraz święcenia niższe (akolitat, egzorcystat, lektorat i ostiariat [portierzy]). Natomiast w Kościele wschodnim tradycja dotycząca święceń kształtowała się nieco inaczej. Tylko subdiakoniat i lektorat uważane były za święcenia niższe, a obowiązki kantorów, portierów i egzorcystów nie były uznawane za święcenia³.

W średniowieczu scholastycy również rozróżniali siedem stopni święceń, z których każdy miał charakter sakramentu i każdą wyciskał właściwe znamię, ale wszystkie razem stanowiły jedną całość: znamię sakramentu święceń. Spośród tych stopni kapłaństwo zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ np. Hugo z Opactwa św. Wiktora⁴, a za nim Piotr Lombard⁵, w obrębie święceń kapłańskich rozróżniali dwie godności: prezbiterat i episkopat. Episkopat

² Informuje o tym fakcie Euzebiusz z Cezarei w swej *Historii kościelnej* (*Historia ecclesiastica* VI, 43; PG 20, kol. 622); *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 109

³ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 187.

⁴ Hugo de S. Victore, *De sacramentis* II 3, 6, w: *Hugonis de S. Victore canonice regularis s. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia, tribus tomis digesta*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1854, kol. 423 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 176).

⁵ Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor* IV 24, w: *Petrus Lombardus, P. Lombardi magistri sententiarum, Parisiensis episcopi opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, kol. 904 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 192); tekst polski: Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 1–2, tłum. J. Wojtkowski, [Julian Wojtkowski], Olsztyn 2013–2015.

nie był uznawany za święcenie, bo nie dawał specjalnej władzy nad Eucharystią. Według Alberta Wielkiego zaś episkopat dawał prezbiterowi tylko władzę jurysdykcyjną⁶.

Podobnie sądził Bonawentura, według którego episkopat nie jest święceniem, a jedynie poszerzeniem władzy kapłana. Jednak jest czymś więcej niż jurysdykcją, ponieważ utrata jurysdykcji nie powoduje utraty biskupiej godności. Episkopat oznacza bowiem wyniesienie (wyróżnienie, *eminentia*) kapłana ponad innych, wskutek czego nabywa on godność analogiczną do tej, którą posiada np. archiprezbiter, patriarcha albo papież⁷.

Z kolei według Tomasza z Akwinu, jak zauważa Galot, zagadnienie jest bardziej złożone, bo jego zdaniem (wyrażonym w *Komentarzu do „Sentencji”*) należy odróżnić święcenia jako sakrament od wykonywania czynności świętych. W konsekwencji święcenia biskupie nie są sakramentem, natomiast z punktu widzenia czynności wykonywanych przez biskupa episkopat jest święceniem, ponieważ daje wyższą władzę nad Kościołem od prezbitera, choć nie daje takiej (specjalnej) władzy nad Eucharystią⁸. Galot zauważa, że w innym dziele dotyczącym doskonałości życia duchowego Tomasz wyraża się bardziej zdecydowanie, twierdząc, że biskup posiada pewną wyższość (*quidem ordinem*) nad Ciałem Mistycznym Chrystusa – Kościołem, nad którym sprawuje szczególną pieczę, jakby królewską (*curam quasi regalem*)⁹.

⁶ Albert Wielki, *In IV Sententiarum* 24, 39.

⁷ Bonawentura, *In IV Sententiarum* II, 2, 3. Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 188.

⁸ Praeterea, ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta quae non possunt dispensare sacerdotes, sicut confirmationem et ordinem. Ergo episcopatus est ordo. Tomasz z Akwinu, *Scriptum super Sententiis. Liber IV a distinctione XXIV ad distinctionem XXV*, 24 3, 2, 2, 2 (<https://www.corpusthomicum.org/snp4024.html>, 5. 09. 2023).

⁹ „Habet quidem enim ordinem episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia; super quam principalem accipit curam, et quasi regalem. Sed quantum ad corpus Christi verum, quod in sacramento continetur, non habet ordinem supra presbyterum”. Tomasz z Akwinu, *Liber de*

To stanowisko Tomasza, jak zauważa Galot, dla wielu teologów było argumentem za tym, że episkopat w stosunku do prezbiteratu nie jest odrębnym sakramentalnym święceniem¹⁰. Wydaje się jednak, że to samo stanowisko może być rozumiane w ten sposób, że jednak episkopat posiada coś więcej. Owa jakby królewska troska (*cura quasi regalis*) i możliwość udzielania sakramentu święceń mają istotne znaczenie dla życia Kościoła i realizacji jego misji. Dlatego wydaje się zrozumiałe, że ostatecznie na Soborze Watykańskim II zwyciężyło przekonanie o sakramentalności episkopatu.

Dekret Gracjana wyróżnia dziewięć stopni duchowieństwa. Piotr Jan Olivi (XIII wiek) wyodrębnia dwa święcenia sakramentalne: prezbiterat i episkopat.

Dwie tendencje pojawiają się w czasach nowożytnych: negowanie sakramentalności święceń subdiakonu i niższych święceń oraz uznanie episkopatu za odrębne święcenia sakramentalne.

Uznać sakramentalność święceń – przypomina Santiago del Cura Elena – oznacza ściśle związanie ich z Jezusem Chrystusem jako początkiem i prawdziwym sakramentem spotkania człowieka z Bogiem. To odniesienie do Chrystusa jest decydujące i oznacza, że posługa kapłańska nie jest ludzkim wymysłem ani kościelnym wynalazkiem, ponieważ Kościół, będąc Bożym dziełem, sam z siebie nie jest zdolny (*no tiene capacidad*) do ustanawiania sakramentów jako skutecznych znaków zbawczych. Sakramentalność oznacza następnie, że posługa wyświęconych jest darem Ducha Świętego, który to dar ostatecznie ma swoje źródło w Bożej łaskawości. Święcenia zostały bowiem ustanowione, wszczepione i przeznaczone dla ożywienia wspólnoty chrześcijańskiej, która może im nadawać różne formy (*configuraciones distintas*). Jednak nie dają się one sprowadzić do zwykłej konieczności socjologicznej danej grupy społecznej, która szuka stabilizacji i sposobów na przetrwanie. Ostatecznie więc

perfectione spiritualis vitae 25, <https://www.corpusthomisticum.org/oap.html> (5.09.2023).

¹⁰ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 188.

sakramentalność święceń jest zakorzeniona w Trójcy Świętej, co szczególnie wyraźnie podkreślił Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* (1992):

Prezbiter bowiem, na mocy konsekracji otrzymanej w sakramencie święceń, zostaje posłany przez Ojca za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Głowy i Pasterza Ludu Bożego, do którego upodabnia się w sposób szczególny, aby żyć i działać w mocy Ducha Świętego w służbie Kościoła i zbawienia świata (Adhortacja *Pastores dabo vobis*, 12b)¹¹.

4.1.2. Znamię znakiem jedności w różnorodności

Rezultatem rozwoju teologii w tej kwestii jest aktualne jego rozumienie przez teologię i nauczanie Kościoła. Znamię sakramentu święceń, jak przypomina Ludwig Ott, uzdalnia wyświęconego do aktywnego uczestnictwa w kulcie chrześcijańskim oraz w kapłaństwie Chrystusa. Jako duchowy znak pełni ono poczwórną funkcję: upodabnia do Chrystusa (*signum configurativum*), odróżnia go od innych ochrzczonych (*signum distinctivum*), uzdalnia i upoważnia do wypełniania funkcji kapłańskich (*signum dispositivum*), zobowiązuje do przekazywania zbawczych darów Chrystusa i do doskonalenia życia duchowego (*signum obligativum*). Trójstopniowość sakramentu święceń sprawia, że na każdym jego stopniu wyciskane jest odrębne znamię, dzięki któremu upodobnienie do Chrystusa pełniej odpowiada funkcjom pełnionym przez wyświęconego na danym stopniu święceń. Ze względu na aktywne uczestnictwo wyświęconego w kapłaństwie Chrystusa znamię sakramentu święceń przewyższa znamię sakramentu chrztu, który jest bezwzględnie

¹¹ S. del Cura Elena, *Teologia del ministerio ordenado. Lugares de referencia y status questionis*, „Facies Domini” 3 (2011), s. 377n.

konieczny do święceń, oraz znamię sakramentu bierzmowania, który odpowiednio jest wymagany do święceń¹².

Wyrazem najnowszego nauczania Kościoła na temat znamienia sakramentu święceń jest *Katechizm Kościoła katolickiego*¹³, który – przypominając nauczanie soborowe – m.in. stwierdza, że przez charakter sakramentalny chrztu, bierzmowania i święceń „chrześcijanin uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i należy do Kościoła, odpowiednio do swego stanu i pełnionych funkcji. To upodobnienie do Chrystusa i Kościoła, urzeczywistniane przez Ducha Świętego, jest nieusuwalne; pozostaje ono [...] jako obietnica i zapewnienie opieki Bożej oraz powołanie do kultu Bożego i służby Kościołowi”¹⁴. Następnie, w związku z trzema stopniami sakramentu święceń, *Katechizm* kolejno przypomina, że:

przez włożenie rąk i przez słowa konsekracji [biskupom] udzielana jest łaska Ducha Świętego i wyciskane święte znamię (sacrum characterem), tak że biskupi w sposób szczególny i dostrzegalny przejmują rolę samego Chrystusa, Mistrza, Pasterza i Kapłana, i w Jego osobie (*in Eius persona*) działają (Konstytucja *Lumen gentium*, 21)¹⁵.

O prezbiterach zaś stwierdza, że oni „dzięki namaszczeniu Ducha Świętego zostają naznaczeni szczególnym znamieniem (*speciali characterem*) i tak upodabniają się do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w zastępstwie Chrystusa-Głowy (Dekret *Presbyterorum ordinis*,

¹² L. Ott, *Grundriss...*, dz. cyt., s. 545.

¹³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994. Wydanie wzorcowe: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997 [typica editio].

¹⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1121.

¹⁵ „Perspicuum est manuum impositione et verbis consecrationis gratiam Spiritus Sancti ita conferri et *sacrum characterem* ita imprimi, ut Episcopi, eminenti ac adspectabili modo, Ipsius Christi Magistri, Pastoris et Pontificis partes sustineant et in Eius persona agant” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, no. 1558), por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1558.

2)”¹⁶. Podobnie *Katechizm* uczy o diakonach, którzy przez sakrament święceń naznaczeni są „pieczęcią» («charakterem»), której nikt nie może usunąć. Upodabnia ich ona do Chrystusa, który stał się «diakonem», to znaczy sługą wszystkich”¹⁷. *Katechizm* nawiązuje tu do Ewangelii (Mk 10, 45; Łk 22, 27) i do nauki Polikarpa z jego Listu do Filipian¹⁸.

W użytych sformułowaniach w odniesieniu do znamienia można zauważyć pewną różnicę, która zdaje się harmonizować ze stopniami święceń, a która wskazuje równocześnie na odrębność znamion. Święcenia diakonatu naznaczają nieusuwalną „pieczęcią”, czyli „charakterem”, a nieusuwalność jest jej jedynym przymiotem wskazanym w tym kontekście. Święcenia prezbiteratu naznaczają zaś szczególnym (*specialis*) znamieniem, które zapewne jest wyjątkowe dlatego, że odróżnia się od tego otrzymanego przez święcenia diakonatu. Z tego jednak nie wynika, na czym dokładniej polega różnica. Natomiast święcenia biskupie wyciskają „święte” (*sacrum*) znamię, co nie oznacza, że pozostałe nie są święte. Użycie takiego przymiotnika podkreśla religijny charakter funkcji pełnionych przez biskupa. Jest zrozumiałe, że każde z tych znamion posiada cechy pozostałych, ale ta wskazana przy konkretnych święceniach akcentuje właśnie ich

¹⁶ „Quare sacerdotium presbyterorum initiationis christianae sacramenta supponit, peculiari tamen illo sacramento confertur, quo presbyteri, unctioe Spiritus Sancti, speciali characterē signantur et sic Christo Sacerdoti configurantur, ita ut in persona Christi Capitis agere valeant” (*Katechismus Catholicae Ecclesiae*, no. 1563), por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1563.

¹⁷ „Ordinis sacramentum eos signat sigillo («characterē») quod nemo delere potest et quod eos configurat Christo qui factus est «diaconus», id est, omnium minister (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, no. 1570), por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1570.

¹⁸ Polikarp, *List do Filipian (Epistula ad Philippenses)* 5², w: *Pisma Ojców Apostolskich...*, s. 261; por. Irenaeus, *S. Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris contra haereses libri quinque*, ed. J.-P. Migne, Paris 1856, kol. 1009 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* 5); Ignace d’Antioche, Polycarpe de Smyrne, Martyre de Polycarpe, *Lettres*, trad. P. T. Camelot, Les Éditions du Cerf, Paris 1998 (*Sources Chrétiennes* 10).

szczególną cechę. Wynika to z opisu skutków sakramentu święceń wskazanych w innych paragrafach *Katechizmu*¹⁹.

4.2. Orzeczenia soboru trydenckiego

4.2.1. Istnienie hierarchii

O hierarchii w Kościele mówi czwarty rozdział *Prawdziwej i katolickiej nauki o sakramencie święceń* oraz dołączone do niej kanony szósty i siódmy, które formalnie stwierdzają jej istnienie oraz wewnętrzne zróżnicowanie (prezbiterzy i biskupi).

Nawiązując do Pawłowej nauki o różnorodności charyzmatów (1 Kor 12, 28n), wielość posług w Kościele, sobór oświadcza, że „do tego hierarchicznego porządku oprócz innych stopni kościelnych należą zwłaszcza biskupi, którzy weszli w miejsce po apostołach, ustanowieni (jak mówi ten sam Apostoł) przez Ducha Świętego, «aby rządzili Kościołem Bożym» (Dz 20, 28)”²⁰. Oprócz samego ustanowienia Bożego ważnym argumentem za hierarchiczną strukturą Kościoła jest sukcesja apostołska stwierdzona przy użyciu wyrażenia „weszli w miejsce” (*sucesserunt in locum*). Jest to bowiem argument używany już od starożytności²¹ za autentycznością przekazu wiary apostołskiej.

Oprócz tej fundamentalnej prawdy o istnieniu struktury hierarchicznej Kościoła sobór przypomina następujące prawdy o biskupstwie. Biskupi stoją na szczycie hierarchii, ponieważ są w stanie pełnić funkcje, do których „nie mają żadnej władzy osoby niższych święceń”

¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1581–1583; por. także: *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 698.

²⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 683.

²¹ Na przykład Tertulian w *Preskrypcji*, o czym była mowa wyżej (s. 122, przypis 110).

i dlatego „wyżsi są od prezbiterów”. Ich wyższość wynika stąd, że są ustanowieni (*positi*) przez Ducha Świętego. W „ustanowieniu”, na które wskazuje sobór, powołując się na Dzieje Apostolskie, nie chodzi o samą strukturę hierarchii jako takiej (ta bowiem pochodzi od Chrystusa), lecz o indywidualny wybór lub wskazanie konkretnej osoby poprzez udzielenie jej odpowiednich uzdolnień potrzebnych do wykonywania funkcji kierowniczych. O takim uzdolnieniu (łascie, charyzmacie) wspomina św. Paweł (2 Tm 1, 6), a które może być rozpoznane i uznane przez Kościół, konkretniej przez osoby kierujące nim w danym czasie (por. 1 Tm 1, 18; 4, 14). Jest to niewątpliwie realizacja obietnicy Ducha Świętego danej apostołom przez Chrystusa jeszcze przed Jego męką (J 14, 15. 17; 15, 26; 16, 7) i zrealizowanej po zmartwychwstaniu (J 20, 22; Dz 2, 32. 38).

Jeśli zaś chodzi o funkcje przewidziane dla biskupów, to sobór wskazuje wyraźnie na trzy z nich: (1) „rządzenie Kościołem Bożym”, (2) „udzielanie sakramentu bierzmowania” i (3) „święcenie szafarzy Kościoła” (czyli udzielanie sakramentu święceń)²². W przypadku rządzenia Kościołem funkcja ta może obejmować bardzo różne czynności biskupa, które zostały określone przez sobór w odrębnym dokumencie zatytułowanym *Dekrety o reformie*, dotyczącym wszystkich duchownych Kościoła. Do takich czynności o wielkim znaczeniu na przyszłość należy wydanie „zasad oraz innych stosownych rozporządzeń” w sprawie formy i norm dotyczących erygowania seminariów kleryckich i kolegiów dla młodych ludzi (*puerorum collegia*), aby byli „nauczani zasad religii oraz kształceni w dziedzinie dyscypliny kościelnej”. Tego typu decyzje biskup winien podejmować przy udziale „dwóch starszych i godnych kanoników” wybranych przez siebie „za natchnieniem Ducha Świętego” (*prout Spiritus Sanctus suggererit*)²³.

W tym kontekście warto zauważyć obecność Ducha Świętego w wykonywaniu funkcji „rządzenia Kościołem Bożym”. Określanie zasad przysposabiania młodego pokolenia do służby w Kościele

²² *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 683.

²³ Kanon 18., w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 707.

winno się dokonywać w Duchu Świętym z wykorzystaniem doświadczenia i mądrości starszych wiekiem prezbiterów. Otwartość soboru na Ducha Świętego w nauczaniu o sakramencie święceń widoczna jest w sposób szczególny w odrzuceniu stanowiska Lutra. W kanonie czwartym do nauki o sakramencie święceń jednoznacznie wyklucza on ze wspólnoty wierzących każdego, kto by „mówił, że Duch Święty nie jest dany przez udzielenie świętych święceń”²⁴. Dar Ducha Świętego dany w tym sakramencie nie tylko zapewnia wyciśnięcie znamienia, ale przede wszystkim Jego trwałą pomoc w podejmowaniu „stosownych rozporządzeń”. Sam fakt wprowadzenia reform świadczy o tym, że nie wszyscy z tej pomocy korzystali i konieczne było podjęcie działań podobnych do tych, które św. Paweł miał na myśli, gdy wzywał Tymoteusza, aby „na nowo rozpałił charyzmat Boży” otrzymany przez nałożenie jego rąk (2 Tm 1, 6) i strzegł dobrego depozytu „z pomocą Ducha Świętego” (2 Tm 1, 14).

Wspomniany fakt zaangażowania Ducha Świętego w ustanawianie konkretnych osób biskupami rodzi problem trybu, w jakim mają być wybierani i ustanawiani. W rozdziale czwartym (i w drugiej części kanonu siódmego) swojej nauki o sakramencie święceń sobór zdecydowanie odrzucił praktykę polegającą na uzyskiwaniu zgody, powołania i upoważnienia „ze strony ludu, jakiegokolwiek władzy, czy urzędu świeckiego” dla mających przyjąć święcenia. Stwierdził równocześnie, że wyświęceni tylko na takiej podstawie nie są sługami Kościoła, lecz wręcz przeciwnie – są złodziejami i rozbójnikami (por. J 10, 1)²⁵.

Dzięki temu Kościół jest w pełni autonomiczny, niezależny od kogokolwiek poza samym Bogiem. Dlatego sobór jednoznacznie orzekł istnienie hierarchii w Kościele, wykluczając w kanonie szóstym Dekretu o sakramencie święceń jakąkolwiek jej negację: „Jeśli ktoś

²⁴ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 685; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1774.

²⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 683, 685n; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1777.

twierdzi, że w Kościele katolickim nie ma hierarchii z rozporządzenia Bożego, która składa się z biskupów, kapłanów i ministrów, niech będzie wyłączony²⁶. Na szczególną uwagę zasługuje wyrażenie „z rozporządzenia Bożego”. Jest to określenie ogólne, w czasie dyskusji postanowiono nie używać „z rozporządzenia Chrystusa”, by nie rozstrzygać, czy dzieje się to poprzez konkretny akt samego Chrystusa czy też dzięki inspiracji Ducha Świętego, który z Jego bierze i nam objawia (por. J 16, 14)²⁷. Kwestię, czy episkopat został ustanowiony (bezpośrednio) przez Chrystusa, pozostawiono zatem otwartą²⁸.

Następnie, odrzucając w kanonie ósmym negację uprawnień biskupa Rzymu dotyczących wyboru biskupów, sobór potwierdza prawomocność i prawdziwość święceń biskupich uzyskanych na podstawie jego decyzji²⁹. Fundamentem takiego stanowiska jest, jak słusznie podkreśla Duval, boskie pochodzenie władzy w Kościele przekazanej mu przez Chrystusa, a nie przez wspólnotę wiernych

²⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 685; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1776.

²⁷ Michaels zastanawia się, czy „objawienie” przez Ducha Świętego (J 16, 14) jest nowym objawieniem. W odpowiedzi wyjaśnia, że posługa Poczyciela jest posługą objawiania, podobnie jak posługa Jezusa. Duch Święty bowiem daje uczniom poznać rzeczy nadprzyrodzone poprzez nauczanie i świadectwo, przez przypominanie nauki Jezusa, przez prowadzenie do prawdy, przez objawianie rzeczy przyszłych i przez wykazywanie, że sposób postępowania świata nie jest poprawny. Takie objawianie Kościołowi jest zawsze „nowe” w tym sensie, że każde objawienie z definicji jest nowe, a konkretniej oznacza to, że Duch Święty zawsze w nowy sposób przedstawia znaczenie objawienia raz na zawsze przekazanego w przez Boga w Jezusie, Jego Synu (J.R. Michaels, *John...*, dz. cyt., s. 11). Mędała zaś wyjaśnia, że Duch Święty pełni podobną rolę do tej, którą Samarytanka przypisuje Mesjaszowi (J 4, 25). To oznacza, że Duch Święty nie będzie uzupełniał objawienia przekazanego przez Mesjasza, ani zapowiadał wydarzeń apokaliptycznych, ale „będzie aktualizował prawdę przyniesioną w osobie Jezusa, będzie wskazywał na znaczenie przyszłych wydarzeń w świetle tej prawdy oraz będzie podawał interpretację przyszłości przez przypominanie i uobecnianie dzieła dokonanego przez Jezusa” (S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana...*, t. 4/2, dz. cyt., s. 136).

²⁸ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 190n.

²⁹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 687; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1778.

lub władzę ludzką. Wynika to bowiem wprost z Jego słów skierowanych po zmartwychwstaniu do (jedenastu) apostołów w Galilei: „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” (Mt 28, 18–19).

4.2.2. Wyższość biskupów nad prezbiterami

Na temat relacji między biskupami a prezbiterami sobór trydencki wypowiada się w kanonie siódmym Dekretu o sakramencie święceń. Wyklucza on z Kościoła tych wszystkich, którzy twierdzą, że „biskupi nie są wyżsi od prezbiterów, albo że nie mają władzy bierzmowania i udzielania święceń, albo że ta, którą mają, jest im wspólna z prezbiterami...”³⁰. Galot zauważa, że sobór mówi tu o wyższości w zakresie święceń, a nie jurysdykcji, i że jest to jego świadomy wybór. Ta wyższość wyraża się we władzy udzielania sakramentów bierzmowania i święceń, o czym mówi wyraźnie cytowany wyżej czwarty rozdział nauki o sakramencie święceń. Przywołanie tych dwóch uprawnień nie wyczerpuje wszystkich ich prerogatyw.

Z historii redakcji czwartego rozdziału, jak przypomina dalej Galot, wynika, że władza niższych święceń nie jest związana z funkcjami biskupów, lecz jest przekazywana przez święcenia. Po rezygacji z użycia słowa „tylko” w stwierdzeniu o władzy udzielania tych dwóch sakramentów sobór abstrahował od rozróżnienia szafarzy zwyczajnych i nadzwyczajnych tych sakramentów i równocześnie nie wykluczył, że papież może udzielić prezbiterowi zdolności do bycia szafarzem sakramentu bierzmowania, a nawet sakramentu święceń, o czym byli przekonani niektórzy uczestnicy soboru³¹.

Podsumowując rozstrzygnięcia w sprawie sakramentu święceń przyjęte na soborze trydenckim, można za Galotem sformułować

³⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 685; *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 1777.

³¹ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 191.

następujące wnioski: (1) istnieje hierarchia we władzy święceń. Implikuje ona kilka stopni, co jednak nie znosi jedności sakramentu. Jest siedem sakramentów, a sakrament święceń jest jeden. (2) Hierarchia została ustanowiona na mocy postanowienia Bożego. (3) Zostało zdefiniowane, że w tej hierarchii biskupi są ponad prezbiterami i cieszą się własnymi uprawnieniami: władzą bierzowania i władzą wyświęcania. To jednak nie wyklucza możliwości przekazania przez papieża tej władzy prezbiterom jako szafarzom nadzwyczajnym. (4) Oprócz biskupów i prezbiterów do hierarchii należą także słudzy – sobór jednak nie precyzuje, kim oni są, ani nie rozwija nauki o niższych święceniach³².

4.3. Konstytucja apostolska *Sacramentum ordinis*

Do dokumentów Kościoła dotyczących sakramentu święceń należy konstytucja *Sacramentum ordinis* papieża Piusa XII wydana 30 listopada 1947 roku (została jednak ogłoszona dopiero 28 stycznia 1948 roku). Pełny tytuł brzmi: Konstytucja apostolska *Sacramentum ordinis* o czcigodnych święceniach diakonatu, prezbiteratu i episkopatu³³. Już to wskazuje, że jej przedmiotem są poszczególne stopnie święceń. Galot zwraca uwagę, że papieżowi chodziło przede wszystkim o rozwianie wątpliwości dotyczących rytuału święceń,

³² J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 192.

³³ Pius XII, *Constitutio apostolica „Sacramentum ordinis” de sacris ordinibus diaconatus, presbyteratus et episcopatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 60 (1948) nr 1–2, s. 5–7. Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 3857–3861. Tekst polski: Pius XII, *Konstytucja apostolska „Sacramentum Ordinis” o święceniach diakońskich, kapłańskich i biskupich*, „Wiadomości Diecezjalne”, Katowice 1948, s. 28–32, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/sacramentum_ordinis_30111947 (8.09.2023); fragmenty: BF 1053–1057. Uwaga: „sacramentum ordinis” w tekście polskim nie jest oddane przez „sakrament święceń”, ale przez „sakrament kapłaństwa”, co nie jest dokładne i powoduje nieporozumienia szczególnie w związku z diakonatem.

a konkretniej gestu przekazania określonych paramentów liturgicznych w czasie święceń. Źródłem tych wątpliwości, jak wyjaśnia sam papież, było dodawanie do liturgii święceń różnych obrzędów, które z biegiem czasu wynikały ze zmieniających się okoliczności życia chrześcijańskiego. To rodziło pytania teologów, które z nich są istotne, a które nie (nr 2). Zresztą, już w czasie przygotowań Kodeksu prawa kanonicznego (z 1917 roku) pojawiły sugestie wskazujące na potrzebę autorytatywnego rozstrzygnięcia³⁴.

W Kościele łacińskim ten proces zaczął się wprowadzeniem obrzędu przekazania paramentów (*traditio instrumentorum*) w X wieku³⁵. Galot przypomina, że teologowie zasadniczo podzielili się na dwie grupy: jedni – głównie tomiści, uważali, że jest to gest istotny, inni zaś, że istotne jest nałożenie rąk albo obrzęd bardziej złożony (ale z nałożeniem rąk). Konstytucja uściśliła więc, że do istoty święceń należy właśnie nałożenie rąk połączone ze słowami, które oznaczają skutek sakramentu (nr 3).

Ponadto Galot zwraca uwagę na szczególnie doniosły fakt pominięcia subdiakonatu w wykazie święceń (wymienionych już w tytule konstytucji). Ten fakt jest tym bardziej godny uwagi, że obowiązujący wówczas Kodeks prawa kanonicznego (kan. 949) zalicza subdiakoniat do wyższych święceń, nazywając je *sacri*. Galot, podsumowując swój komentarz do omawianej konstytucji, podkreśla, że różnorodność stopni nie podważa jedności sakramentu święceń³⁶.

Tej jedności sakramentu zdecydowanie broni sam papież, stwierdzając na początku konstytucji, że różnorodność stopni służy

³⁴ F. Dander, *Sacramentum ordinis*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Hrsg. M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1957, kol. 206.

³⁵ Por. A. Delchard, *Komentarz do konstytucji*, „Nouvelle Revue Théologique” 70/5 (1948), s. 521–529 (cyt. za: J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 192, przypis 22). Dander twierdzi, że przekazywanie paramentów zaczęło się od XIII wieku (F. Dander, *Sacramentum...*, dz. cyt., kol. 205n).

³⁶ J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 193. Odnośnie do wyrażenia „*sacri ordinis*” trzeba zauważyć, że występuje ono w tytule omawianej konstytucji i w tłumaczeniach bywa pomijane, np. w polskim (może dlatego, że w dosłownym tłumaczeniu fraza brzmiałaby „święte święcenia”).

właściwemu wypełnianiu kościelnych funkcji: „Wiara katolicka wyznaje, że w całym Kościele z ustanowienia Chrystusa Pana jest tylko jeden sakrament kapłaństwa udzielający władzy duchowej i łaski do należytego wypełniania obowiązków kościelnych”. Papież, mówiąc o całym Kościele, ma zapewne na myśli także obrządek grecki, o którym wspomina, nawiązując do soboru florenckiego. Papież przypomina o istniejącej wówczas akceptacji dla różnorodności obrzędów, polegającej na tym, że Grecy nawet w Rzymie mogli przyjmować święcenia według własnego obrządku (nr 3). Papież wyjaśnia więc, że przekazanie paramentów, o którym mówi sobór florencki, „jako nie pochodzące z woli Chrystusa Pana nie jest istotne i dlatego nie jest potrzebne do ważności sakramentu. A jeśliby zaś sam Kościół uzależniał od tego ważność święceń, przysługuje mu prawo własną decyzję nie tylko zmienić, ale nawet uchylić” (nr 3)³⁷. Takiej właśnie zmiany dokonał papież, powołując się na najwyższy swój autorytet przy pomocy następującej formuły: „Wobec tego wezwawszy pomocy Bożej Najwyższą Naszą powagą Apostolską wyjaśniamy, a jeśli potrzeba stwierdzamy i orzekamy...” (nr 4)³⁸. Zatem treść tej zmiany papież zawarł w stwierdzeniu, że przekazanie paramentów, czyli „*traditio instrumentorum* przynajmniej na przyszłość nie jest potrzebne do ważności święceń” diakonatu, prezbiteratu i episkopatu (nr 4). W ostatnim zdaniu niezwykle ważne jest wyrażenie „przynajmniej na przyszłość” (*saltem in posterum*), pozwala ono bowiem

³⁷ „Quibus colligitur, etiam secundum mentem ipsius Concilii Florentini, traditionem instrumentorum non ex ipsius Domini Nostri Iesu Christi voluntate ad substantiam et ad validitatem huius Sacramenti requiri. Quod si ex Ecclesiae voluntate et praescripto eadem aliquando fuerit necessaria ad valorem quoque, omnes norunt Ecclesiam quod statuit etiam mutare et abrogare valere” – por. *Enchiridion symbolorum, definitio-num...*, dz. cyt., nr 3858; por. Sobór Florencki, w: *Enchiridion symbolorum definitio-num et declaratio-num...*, dz. cyt., nr 1326 i komentarz s. 72.

³⁸ „Quae cum ita sint, divino lumine invocato, suprema Nostra Apostolica Auctoritate et certa scientia declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus” – por. *Enchiridion symbolorum, definitio-num...*, dz. cyt., nr 3859.

zachować spokój sumienia w stosunku do wszystkich święceń wcześniej dokonanych z użyciem tego obrzędu.

Następnie, w tym samym paragrafie, papież określa znak widzialny, a więc stwierdza, że jest jedna materia i jedna forma dla wszystkich stopni święceń. Tak więc materia jest nałożenie rąk (*manuum impositio*), a formą – słowa określające celowość użycia tej materii. Oznaczają one jednakowo (*univoce*) skutek sakramentu, tj. władzę kapłańską (właściwą dla danego stopnia święceń) i łaskę Ducha Świętego.

Wreszcie w piątym, najbardziej szczegółowym, paragrafie papież dookreśla formę i materię każdego ze święceń. Zatem materia święceń diakonatu jest jedno nałożenie rąk przez biskupa, a formą „Prefacja”, w której istotne są słowa modlitwy wyrażające m.in. celowość misji diakona, jaką jest wiernie wypełniona służba Boża (*opus ministerii Tui fideliter exsequendi*). Następnie materia święceń prezbiteratu (nazywanych często święceniami kapłańskimi) jest pierwsze nałożenie rąk przez biskupa w milczeniu, a formą również „Prefacja”, w której istotne słowa mówią o godności prezbitera (*Presbyterii dignitatem*) i o wypełnieniu urzędu drugiego stopnia (*secundi meriti munus*). Charakterystyczne w tym przypadku wydaje się to, że brak tu dookreślenia, co należy do istoty urzędu prezbitera. Wreszcie materia święceń, czyli konsekracji biskupa jest nałożenie rąk przez biskupa konsekratora, a formą „Prefacja”, w której istotne słowa mówią m.in. o pełni służby Bożej (*ministerii Tui summa*). Wspomniany brak dookreślenia zdaje się sugerować pozostawienie tej kwestii otwartej na zmienne i różnorodne uwarunkowania czasowe i przestrzenne w funkcjonowaniu Kościoła.

Ostatni, szósty paragraf zawiera kilka praktycznych wskazań, z których pierwsze wyjaśnia, że szafarz nakładający ręce ma fizycznie dotknąć głowy wyświęcanego. Za najistotniejsze można zaś uznać to, które stwierdza, że „zarządzenia tej Konstytucji nie działają wstecz” (*vim retroactivam non habent*), czyli nie mają takiej mocy sprawczej, ale oczywiście jako wyjaśnienia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła odnoszą się odpowiednio do przeszłości.

4.4. Nauka Soboru Watykańskiego II

Wkład Soboru Watykańskiego II w rozwój nauki o kapłaństwie jest godny szczególnej uwagi. Jego nauczanie, w głównej mierze praktyczne, zawiera wiele odpowiedzi na wcześniej stawiane pytania, ale – jak to zwykle bywa – takie odpowiedzi rodzą nowe pytania. Teologiczna zasadność jednych i drugich może być przedmiotem studiów i kolejnych komentarzy. Jest jednak problem w interpretacji soborowego nauczania, przejawiający się w przyjęciu jednego z dwóch różnych założeń: ciągłości w rozwoju albo istnienia tzw. „ducha soborowego”. Uwzględnienie wspomnianych aspektów wymaga znacznie więcej miejsca, niż można mu tu poświęcić. Dlatego w tym podrozdziale wskazane zostaną jedynie najważniejsze wypowiedzi soborowe na temat kapłaństwa służebnego bez wnikania w szczegóły interpretacyjne, które zapewne zostaną podjęte w osobnym studium na temat kapłaństwa³⁹.

4.4.1. Trójstopniowość święceń i ich geneza

W konstytucji *Lumen gentium* sobór uczy, że:

Chrystus, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat (J 10, 36), uczestnikami swego uświęcenia i posłannictwa uczynił, za pośrednictwem swoich Apostołów, ich następców, to znaczy biskupów, oni zaś w sposób prawomocny przekazali zadania swego urzędu

³⁹ Syntetyczne ujęcie podstawowych zagadnień w posoborowej teologii kapłaństwa, por. J. Krukowski, *Święceń sakrament*, I. *W katolicyzmie. W prawie kanonicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, dz. cyt., kol. 377–380; G. J. Pelica, *Święceń sakrament*, II. *W prawosławiu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, dz. cyt., kol. 380–381; P. Kopiec, *Święceń sakrament*, IV. *W anglikanizmie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, dz. cyt., kol. 381–382; J. Krukowski, *Święceń sakrament. W katolicyzmie. W prawie kanonicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, dz. cyt., kol. 377–380.

w różnym stopniu różnym jednostkom w Kościele. Tak oto urząd kościelny, przez Boga ustanowiony, sprawowany jest w różnych stopniach święceń przez tych, którzy od starożytności już noszą nazwę biskupów, prezbiterów i diakonów⁴⁰.

Sobór określa istnienie trzech stopni święceń z ustanowienia Bożego: „biskupów, prezbiterów i diakonów”. Nie zadowala się powtórzeniem nauki soboru trydenckiego, ale precyzuje, że dokonał tego sam Chrystus, który ustanowił Apostołów i ich następców. Wyjaśnia więc, że wola ustanowienia biskupów wyraża się w powierzeniu misji apostołom, a misja domaga się następców. Natomiast w stosunku do prezbiterów ogranicza się do stwierdzenia, że swoją funkcję otrzymują od biskupów, nie wspominając, w jaki sposób Chrystus chciał ich na początku. Stwierdza jedynie, że Apostołowie „mieli w sprawowaniu swego urzędu rozmaitych pomocników”⁴¹.

W Dekrecie *Presbyterorum ordinis* sobór wypowiada się analogicznie, stwierdzając, że:

obowiązek posługi biskupiej został zlecony w stopniu podporządkowanym prezbiterom, aby ustanowieni w stanie kapłańskim, byli współpracownikami stanu biskupiego, w celu należytego wypełniania powierzonego przez Chrystusa apostołowskiego posłannictwa (nr 2a).

Następnie sobór w tym samym Dekrecie podkreśla rolę Chrystusa w sprawowaniu posługi kapłańskiej przez prezbiterów:

Urząd prezbiterów, jako związany z biskupstwem uczestniczy we władzy, mocą której sam Chrystus Ciało swoje buduje, uświęca

⁴⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 28a.

⁴¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 20.

i rządzi. Dlatego też kapłaństwo prezbiterów zakłada wprawdzie sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia, zostaje jednak udzielone przez ten specjalny sakrament, mocą którego prezbiterzy dzięki namaszczeniu Ducha Świętego zostają naznaczeni szczególnym znamieniem i tak upodobniają się do Chrystusa Kapłana, aby mogli działać w zastępstwie Chrystusa Głowy” (nr 2b)⁴².

W tym kontekście należy również zwrócić uwagę na stanowisko soboru w sprawie celibatu duchownych. W Dekrecie o posłudze i życiu kapłanów wyjaśnia, że:

doskonała i dozgonna powściągliwość, zalecana przez Chrystusa Pana ze względu na Królestwo niebieskie (por. Mt 19, 12) [...], była zawsze uważana przez Kościół za rzecz wielkiej wagi, szczególnie dla życia kapłańskiego [...]. Nie jest wymagana jednak przez kapłaństwo z jego natury, jak to okazuje się z praktyki Kościoła pierwotnego (por. 1 Tm 3, 2–5; Tt 1, 6) [...]. Celibat z wielu względów odpowiada kapłaństwu [...]. Obecny święty sobór [ufa], że dar celibatu, tak odpowiadający kapłaństwu Nowego Testamentu, jest wielkodusznie udzielany przez Ojca, jeśli tylko ci, którzy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa przez sakrament kapłaństwa, a także cały Kościół, pokornie i wytrwale dar ten wypraszają (nr 16).

Zatem według Soboru Watykańskiego II celibat nie jest nierozdzielnie związany z kapłaństwem, tzn. nie jest wymagany „z jego natury” (*non exigitur [...] suapte natura*), ale jest dla niego odpowiedni (*convenientiam habet*). Takie stanowisko nie zakończyło jednak dyskusji na temat celibatu kapłańskiego. Po soborze w 1967 roku papież Paweł VI wydał encyklikę o celibacie kapłańskim, w której

⁴² Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 194–196. Na temat sakramentalności święceń we współczesnej teologii kapłaństwa por. S. del Cura Elena, *Teología del ministerio ordenado. Lugares de referencia y status quaestionis*, „Facies Domini” 3 (2011), s. 365–378.

przypomniał argumenty chrystologiczne, eklezjologiczne i eschatologiczne za utrzymaniem celibatu kapłańskiego⁴³. Pomimo tego spór o celibat trwał nadal. Problem został podjęty przez Synod Biskupów w 1971 roku, który swoje stanowisko wyraził w dokumencie zatytułowanym *O kapłaństwie służebnym (De sacerdotio ministeriali)*, zachowując jednak dotychczasową dyscyplinę Kościoła łacińskiego w kwestii celibatu⁴⁴.

Przy tej okazji wypada zauważyć, że w nauczaniu Soboru Watykańskiego II mamy do czynienia z dwojakim rozumieniem kapłaństwa: węższym (tradycyjnym) i szerszym (współczesnym). Pierwsze definiuje kapłaństwo przez „składanie ofiar” (θυσίαι ἀναφέρειν), zgodnie ze stwierdzeniem z Listu do Hebrajczyków – „arcykapłani, [zobowiązani] do składania codziennej ofiary...” (Hbr 7, 27) – i występuje np. w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (nr 13), czy w Dekrecie o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (nr 4). Drugie zaś ujmuje je ogólnie przez „sprawy odnoszące się do Boga” (πρὸς τὸν θεόν), zgodnie z innym stwierdzeniem tego samego Listu: „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga...” (Hbr 5, 1). W nauczaniu soborowym, m.in. w Konstytucji *Lumen*

⁴³ Paulus VI, *Litterae encyclicae «Sacerdotalis caelibatus». Ad Episcopos, ad Sacerdotes et Christifideles totius Catholici Orbis: de sacerdotali caelibatu*, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 657–697. Tekst polski: Paweł VI, *Encyklika «Sacerdotalis Caelibatus» o celibacie kapłańskim* (https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/encykliki/sacerdotalis_caelibatus_24061967, 30.11.2023).

⁴⁴ Synod Biskupów (1971), *De sacerdotio ministeriali*, II, I 4, „Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), s. 915–918. Wyniki głosowań – pytanie pierwsze (o zachowanie dotychczasowego prawa): „Lex caelibatus sacerdotalis in Ecclesia Latina vigens integre servari debet – placet: 168, non placet: 10, placet iuxta modum: 21, abstentiones: 3” (s. 917, przypis 2); pytanie drugie (o święcenie żonatych) – opcja A: „ordinatio presbyteralis virorum matrimonio iunctorum non admittitur ne in casibus quidem particularibus – 107, opcja B: Solius Summi Pontificis est [...] concedere ordinationem presbyteralem virorum matrimonio iunctorum provectoris tamen aetatis et probatae vitae: 87, abstentiones: 2, vota nulla: 2” (s. 918, przypis 3).

gentium, w kontekście tytułu chrystologicznego występuje „najwyższy i wieczny Kapłan” (nr 21, 34)⁴⁵.

Streszczeniem nauki Kościoła o stopniach święceń jest sformułowanie zawarte w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Wyjaśnia on relację między stopniami sakramentu święceń a stopniami kapłaństwa w ten sposób: „zarówno dwa stopnie uczestniczenia w kapłaństwie (episkopat i prezbiterat), jak i stopień służby (diakoniat), są udzielane za pośrednictwem aktu sakramentalnego nazywanego «święceniami», to znaczy przez sakrament święceń”⁴⁶, którego szafarzem jest biskup. Zatem – jak to już zostało wspomniane w innym miejscu – stopnie różnią się zakresem przekazywanej władzy, ale nie natury, ponieważ jest to jeden sakrament święceń. Podstawy teologiczne tych rozróżnień oraz ich prawną formę przedstawił papież Benedykt XVI w Liście apostolskim motu proprio *Omnium in mentem* wprowadzającym zmiany w Kodeksie Prawa Kanonicznego (26 października 2009 roku), dotyczące sakramentu święceń i sakramentu małżeństwa⁴⁷. Zmiany w kanonach o święceniach (Kodeks prawa kanonicznego, kan. 1008 i 1009) zdają się jednak zawężać „*agere in persona Christi*” do episkopatu i do prezbiteratu⁴⁸, a dokładniej chodzi o to, że diakon nie działa „*in persona Christi Capitis*”⁴⁹.

⁴⁵ Por. J. D. Szczurek, *Kapłaństwo Jana Pawła II zakorzenione w nauczaniu Vaticanum II*, w: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum z okazji 90-lecia urodzin*, red. J. Machniak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2010, s. 13–27.

⁴⁶ *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1554.

⁴⁷ Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Omnium in mentem”. Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur*, „Acta Apostolicae Sedis” 102 (2010), s. 8–10.

⁴⁸ Por. P. Hünemann, *Anmerkungen zum Motu proprio „Omnium in mentem”*, „Theologische Quartalschrift” 190 (2010) nr 2, s. 129.

⁴⁹ P. Wojnarowicz, *Sakramenty święceń i małżeństwa według motu proprio omnium in mentem Benedykta XVI*, „Kościół i Prawo” 16(3) (2014) nr 1, s. 114; por. J. D. Szczurek, *Sakrament święceń*, dz. cyt., s. 467n.

4.4.2. Sakramentalność biskupstwa

Znaczący postęp w nauczaniu o sakramencie święceń polega na stwierdzeniu sakramentalności episkopatu:

Sobór święty uczy, że przez konsekrację biskupią udziela się pełni sakramentu kapłaństwa (*sacramenti Ordinis*), która zarówno w tradycji liturgicznej Kościoła, jak i w wypowiedziach świętych Ojców nazywana jest najwyższym kapłaństwem bądź pełnią świętego posługiwania⁵⁰.

Formuła „Sobór święty uczy...” oznacza, że sobór angażuje cały swój pasterski autorytet, choć powstrzymuje się od wykorzystania swej nieomyłności w sprawach wiary i moralności. Cechą wyróżniającą święcenia biskupie w stosunku do święceń prezbiteratu jest pełnia sakramentu. Episkopat jest sakramentem zarówno z powodu funkcji, które przekazuje, jak i przez sposób przekazywania. Funkcjami własnymi są nie tylko uświęcanie przez kult i sakramenty, lecz także nauczanie oraz kierowanie. Funkcje są przekazywane przez ryt sakramentalny: nałożenie rąk i słowa konsekracji. Ryt ma dwojaki skutek: łaskę i znamię sakramentalne, które czyni biskupa zdolnym do działania w imię Chrystusa w najpełniejszej realizacji potrójnej funkcji kapłańskiej⁵¹.

Sobór stwierdza także kolegialność episkopatu będącą owocem konsekracji sakramentalnej. „Członkiem Kolegium biskupiego zostaje się na mocy sakramentalnej konsekracji i hierarchicznej wspólnoty z Głową Kolegium oraz jego członkami”⁵².

Początkiem kolegium jest gest Chrystusa opisany w Ewangeliach, na mocy którego wybrani przez Niego uczniowie stali się apostołami:

⁵⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 21b.

⁵¹ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 196–198.

⁵² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 22a.

„Apostołów tych (por. Łk 6, 13) ustanowił jako kolegium, czyli jako stały zespół, na czele którego postawił wybranego spośród nich Piotra (por. J 21, 15–17)”⁵³. W innym miejscu tej samej konstytucji sobór stwierdza ciągłość sukcesji apostoelskiej:

Jak z ustanowienia Pańskiego święty Piotr i reszta Apostołów stanowią jedno Kolegium apostoelskie, w podobny sposób Biskup Rzymski, następca Piotra, i biskupi, następcy Apostołów, pozostają we wzajemnej łączności⁵⁴.

Tak ukształtowane kolegium ma władzę nad całym Kościołem:

Stan zaś biskupi, który jest następcą Kolegium Apostoelskiego w nauczycielstwie i w rządzeniu pasterskim, co więcej, w którym trwa nieprzerwanie ciało apostoelskie, stanowi również razem z głową swoją, Biskupem Rzymskim, a nigdy bez niego, podmiot najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem, władza ta jednak może być wykonywana nie inaczej jak tylko za zgodą Biskupa Rzymskiego⁵⁵.

Należy następnie zauważyć rozróżnienie, jakie wprowadza sobór między zadaniami przekazywanymi przez konsekrację biskupią a ich wykonywaniem, które powinno się dokonywać w jedności hierarchicznej: „Funkcje te jednak z natury swojej mogą być wykonywane tylko w hierarchicznej wspólności (*communio*) z głową kolegium i z jego członkami”⁵⁶. W wyjaśnieniu opublikowanym przez Komisję Doktrynalną Soboru *Nota explicativa praevia* do rozdziału

⁵³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 19.

⁵⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 22.

⁵⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 22b. Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 198n.

⁵⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 21b.

trzeciego w związku z poddanym pod głosowanie tekstem konstytucji *Lumen gentium* precyzuje się, że:

w konsekracji biskupiej dostępuje się ontologicznego uczestnictwa w świętych zadaniach (*munera*), jak to wiadomo niewątpliwie z Tradycji, także liturgicznej. Umyślnie użyto słowa *zadaniach*, a nie *władzach*, ponieważ to ostatnie słowo mogłoby być rozumiane w znaczeniu władzy zaktualizowanej. Aby zaś miała miejsce taka zaktualizowana władza, musi być dodane *kanoniczne* czy prawne określenie przez autorytet hierarchiczny (nr 2b).

W ten sposób sobór wskazuje, jak rozumieć rozróżnienie na władzę święceń i władzę jurysdykcji. Nie chodzi o dwie władze, lecz o jedną władzę święceń, której zostaje określony konkretny zakres działania. To określenie zależy od głowy kolegium biskupiego, a to z powodu natury samej władzy zakłada hierarchiczną jedność (wspólnotę). Jurysdykcja oznacza zatem obszar wykonywania konkretnej władzy danej przez święcenia. „To określenie władzy może polegać na przydzieleniu szczegółowego zadania albo na wyznaczeniu poddanych” (*Nota*, nr 2b)⁵⁷. Galot zauważa, że nie chodzi tu o dwie władze, ale z jednej strony o władzę święceń, a z drugiej zaś o określenie obszaru, na jakim ta władza ma być wykonywana. To określenie zależy od głowy kolegium biskupów i zakłada hierarchiczną jedność. Jurysdykcja oznacza zatem obszar, na którym wykonywana jest władza (wynikająca ze) święceń, i może dotyczyć konkretnej funkcji albo przypisania określonych wspólnot⁵⁸.

⁵⁷ Sobór Watykański II, *Wstępna nota wyjaśniająca*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Pallottinum, Poznań 1968, s. 168.

⁵⁸ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 199.

4.4.3. Diakonat

Najpierw należy zauważyć, że sobór dowartościował diakonat, ustanawiając diakonat stały na wzór istniejącego w starożytności. Według Galota istnieją dwa motywy przywrócenia diakonatu stałego podawane przez ruchy na jego rzecz przed Soborem Watykańskim II: nadanie określonego statusu kościelnego osobom świeckim pełniącym różne stałe posługi w Kościele; zarządzenie brakowi prezbiterów przez powierzenie diakonom stałym funkcji lektora i katechisty. Idea rozwinęła się w łonie niemieckiej Caritas od 1934 roku. Otto Pies i Wilhelm Schamoni w Dachau zwrócili uwagę na korzyści, jakie przyniosłoby ustanowienie diakonatu stałego, a urzędnik sądowy J. Hornef, który był zakrystianinem, lektorem i katechistą, zaangażował się w ruch na rzecz diakonatu. Ruch rozszerzył się niebawem na całe Niemcy i inne kraje.

W czasie głosowania soborowego (orientacyjnego) nad potrzebą diakonatu stałego 1588 ojców soborowych było „za”, a 525 – „przeciw”. Pojawił się jednak problem celibatu: rozwiązanie soborowe jest następujące „Za zgodą Biskupa Rzymskiego będzie można udzielać diakonatu takiego mężom dojrzałym, również żyjącym w stanie małżeńskim, a także zdatnym do tego młodzieńcom, dla których jednak obowiązek celibatu winien pozostać w mocy”⁵⁹. W kwestii przynależności diakonów stałych do hierarchii Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* postanawia: „można będzie w przyszłości przywrócić diakonat jako właściwy i trwały, stopień hierarchiczny”⁶⁰.

Zadania diakonów stałych określa kompetentna władza zgodnie z tym, co stwierdza ta konstytucja, a mianowicie:

⁵⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 29.

⁶⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 29.

uroczyste udzielanie chrztu, przechowywanie i rozdzielanie Eucharystii, asystowanie i błogosławienie w imieniu Kościoła związkom małżeńskim, udzielanie wiatyku umierającym, czytanie wiernym Pisma świętego, nauczanie i napominanie ludu, przewodniczenie nabożeństwu i modlitwie wiernych, sprawowanie sakramentaliów, przewodniczenie obrzędowi żałobnemu i pogrzebowemu. Poświęcając się powinnościom miłości i posługi, diakoni winni mieć w pamięci upomnienie św. Polikarpa: „Miłosierni, gorliwi, postępujący drogą prawdy tego Pana, który stał się sługą wszystkich”⁶¹.

Trzeba zauważyć powściągliwość w prezentacji nauki na temat diakonatu. Sobór nie interpretuje danych biblijnych jak w przypadku episkopatu i prezbiteratu: nie odwołuje się do Dz 6, 1–6 (!) o ustanowieniu Siedmiu. Z powodu rozbieżności unika też wiązania diakonatu z wyraźną wolą Chrystusa lub apostołów, a także stwierdzenia dotyczącego przynależności diakonatu do kapłaństwa służebnego, bo prezentację diakonatu zaczyna od stwierdzenia: „Na niższym szczeblu hierarchii stoją diakoni, na których nakłada się ręce «nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi»” (nr 29). Formuła pochodzi z *Konstytucji Kościoła egipskiego* (tekst z około 500 roku sięgający jednak do *Tradycji apostoelskiej* Hipolita z 217 roku jako jego wersja egipska) i ze *Starożytnych statutów Kościoła* napisanych prawdopodobnie przez Genadiusza, prezbitera (zmarł w 495 lub 505 roku). Najprawdopodobniej przez „kapłaństwo” w tej formule należy rozumieć funkcję składania ofiar (funkcję kultyczną), a więc kapłaństwo znaczeniu węższym⁶².

⁶¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 29. Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 202n.

⁶² Więcej na temat formuły „nie dla kapłaństwa” por. J.D. Szczurek, *Sakrament święceń*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R.J. Woźniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 473–474.

Sobór opowiada się za sakramentalnością diakonatu: wspomina bowiem nałożenie rąk i łaskę sakramentalną. Nie potępia jednak tych, którzy by ją negowali.

Nauka soboru rodzi problem dotyczący natury diakonatu: „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi”, tym bardziej że niektóre posługi diakonów mogą wykonywać świeccy. Pomimo trudności z jasnym określeniem nauki o diakonacie Kościół dąży do rozwinięcia wszystkich możliwości zawartych w sakramencie święceń. Otwiera on drogę dla sakramentalnej posługi, która – choć nie jest kapłańską (w sensie ścisłym) – jest przeznaczona do spełniania funkcji kapłańskich.

Decyzję o ustanowieniu diakonatu stałego mają podejmować Kościoły lokalne. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* w tej kwestii stwierdza:

Tam, gdzie Konferencje Biskupów uznają to za słuszne, należy wznowić diakonat, jako trwały stan życia według norm Konstytucji o Kościele. Wypada bowiem, żeby mężowie, którzy spełniają prawdziwie służbę diakona, już to głosząc jako katechiści słowo Boże, albo kierując w imieniu proboszcza czy biskupa odległymi wspólnotami chrześcijańskimi, bądź praktykując miłość w dziełach społecznych czy charytatywnych, byli umacniani przez obrzęd włożenia rąk przekazany tradycją apostołską i łączeni ściślej z ołtarzem, aby przez sakramentalną łaskę diakonatu mogli skuteczniej wykonywać swoją służbę (nr 16f)⁶³.

Warto zauważyć, że „ściśła łączność z ołtarzem” wskazuje jednak na związek diakonatu z kapłaństwem (sensie węższym). Nie należy zatem zbyt radykalnie rozumieć wykluczającej formuły „nie dla kapłaństwa”⁶⁴.

⁶³ Por. J. Galot, *Teologia...*, dz. cyt., s. 203–206.

⁶⁴ Na temat tej formuły zob. wyżej s. 80.

5

Kapłaństwo ochrzczonych

5.1. Istota kapłaństwa wiernych

5.1.1. Kapłaństwo wszystkich wiernych

Od początku rozwoju świadomości Kościoła o uczestnictwie wszystkich ochrzczonych w kapłaństwie Chrystusa (z wyjątkiem starożytnych wzmianek o diakonisch) nie zwracano uwagi na różnice płci. Z równą czcią odnoszono się do męczennic i męczenników, którzy oddali życie za wiarę w Chrystusa, włączając się w Jego krwawą ofiarę za zbawienie świata, oddając się „na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12, 1)”¹.

Choć źródła objawione jednoznacznie wskazują na istnienie takiej formy kapłaństwa (1 P 2, 5. 9; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6), to w rozwoju nauki Kościoła ten temat musiał ustąpić innym, poważniejszym problemom, jak np. ważność święceń udzielanych przez szafarzy, którzy zerwali więź z Kościołem (schizmatycy, heretycy, symonisci). Pomimo tego można w wypowiedziach ojców Kościoła znaleźć

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 10a.

wypowiedzi, które wskazują na świadomość istnienia uczestnictwa wszystkich ochrzczonych w kapłaństwie Chrystusa. Oczywiście nie muszą to być wypowiedzi używające terminologii obecnie przyjętej w Kościele.

Jednym z przykładów starożytnego nauczania o kapłaństwie wszystkich wiernym może być wypowiedź Augustyna z Hippony zawarta w jego dziele *O państwie Bożym*. Przypomina on, że każdy dobry czyn spełniony ze względu na Boga jest ofiarą, dlatego starożytni Latynowie nazywali taki czyn *sacrificium*, czyli świętym dziełem. Zatem, wnioskuje Augustyn, „każdy człowiek poświęcony i oddany Bogu, gdy umiera dla świata, aby żyć dla Boga, jest ofiarą”². To oznacza, że prawdziwymi ofiarami są dzieła miłosierdzia dokonywane przez człowieka ze względu na Boga w celu osiągnięcia szczęścia. Skoro tak, to idąc dalej, może on powiedzieć, że „całe to odkupione państwo, to jest cała wspólnota i zgromadzenie świętych, ofiaruje się Bogu jako powszechna ofiara (*universale sacrificium*) za pośrednictwem Najwyższego Kapłana, który w swej męce ofiarował siebie samego pod postacią sługi, abyśmy mogli stać się ciałem tak doskonałej Głowy”³. Dlatego, konkluduje Augustyn, w swoim Liście do Rzymian Paweł wzywa ich, aby „dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną” (Rz 12, 1). Wprawdzie „całej wspólnoty i zgromadzeniu świętych” Augustyn nie nazywa np. „królewskim

² Augustyn, *O państwie Bożym*, X, 6; cyt. za: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 4, Pallottinum, Poznań 1988, s. 310 (Godzina czytań z piątku 28. tygodnia zwykłego); PL 41, kol. 283. Pełne wydanie polskie: Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. wieku Kornatowski, Warszawa: PAX 1977, t. 1-2; tłumaczenie nowe: *Państwo Boże*, tłum. wieku Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2002, ss. 968. Pełny tekst łaciński: Augustinus, *Ad Marcellinum de civitate Dei contra paganos libri viginti duo*, w: Augustinus, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicanos, Vaticanos, Belgicos etc. nec non ad editiones antiquiores et castigatiores*, vol. 7, ed. J.-P. Migne, Paris 1841, kol. 13–804 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 41).

³ Augustyn, *O państwie...*, dz. cyt., s. 311; Por. Augustinus Hipponensis, *Sancti Aurelii Augustini hipponensis episcopi opera omnia...*, dz. cyt., kol. 284.

kapłaństwem” (1 P 2, 9), ale dzieło tej wspólnoty opisuje w kategoriach ściśle kapłańskich: ofiaruje powszechną ofiarę. Być może nie stosuje on tej Piotrowej nazwy dlatego, by nie pomniejszyć chwały Najwyższego Kapłana⁴.

W dobie Reformacji obrona struktury hierarchicznej Kościoła sprawiła, że kwestia kapłaństwa powszechnego wiernych (*sacerdotium generale fidelium*), które Luter tak mocno wyeksponował, znalazła się w cieniu głównego tematu dyskusji soborowych. Trzeba jednak zdecydowanie podkreślić, że nie została ona zupełnie pominięta, bowiem sobór traktuje ją jako oczywistą i jako punkt wyjścia dla nauki o hierarchii: już dla czystego rozumu jest oczywiste, że nie jest możliwe funkcjonowanie jakiegokolwiek wspólnoty ludzkiej, w której wszyscy mają jednakową władzę. Ktoś musi jej przewodzić, a to, w jaki sposób taki przywódca jest ustanawiany, zależy przede wszystkim od tego, czy jest to wspólnota religijna czy świecka. Teoretyczne ujęcie tego zagadnienia jest przedmiotem filozofii politycznej albo teologii politycznej (ewentualnie teologii ludu Bożego albo eklezjologii, w przypadku chrześcijaństwa, czy właśnie teologii kapłaństwa). Argumentem teologicznym za takim stanem rzeczy jest odwołanie się do obrazu „uporządkowanego szyku bojowego” z Księgi Pieśni nad Pieśniami (Pnp 6, 3; por. Pnp 6, 9), co zdaje się sugerować ideę Kościoła walczącego. Słusznie więc sobór wychodzi od uznania za niewystarczające (a w konsekwencji błędne) podwójne twierdzenie, że „wszyscy chrześcijanie bez różnicy są kapłanami Nowego Przymierza, albo że wszyscy obdarzeni są jednakową władzą duchową”⁵. Problemem nie jest tu przypisanie kapłaństwa i związanej z nim władzy wszystkim ochrzczonym, ale przypisanie jej „bez różnicy” (*promiscue*) i „jednakowo” (*pari*) wszystkim. To pozwala stwierdzić, że sobór nie odrzuca kapłaństwa wspólnego

⁴ Do tego tekstu odwołuje się papież Pius XII w Encyklice *Mediator Dei* w drugiej części poświęconej uczestnictwu wiernych w składaniu ofiary eucharystycznej, przypis nr 100. Pius XII, *Litterae encyclicae Mediator Dei et hominum de sacra liturgia*, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 559.

⁵ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, dz. cyt., s. 683.

(ze chrztu świętego), ale wręcz potwierdza jego istnienie oraz moc i w nim uznaje bazę dla kapłaństwa ze święceń. Zdaniem Duvala jest ono przedstawione z perspektywy wyłącznie negatywnej, czemu trudno się dziwić. Wyrazne odniesienie do Piotrowej nauki (1 P 2, 9) na ten temat było w obszernym schemacie z 1552 roku, dotyczącym kapłaństwa chrześcijańskiego, który jednak dla wielu ojców soboru nie był satysfakcjonujący. W dwóch ostatnich schematach z 1562 roku (tym razem tylko o sakramencie święceń) naukę o kapłaństwie wiernych zredukowano do minimum⁶.

Znacznie więcej na temat kapłaństwa mówi papież Pius XII w swojej encyklice o liturgii *Mediator Dei*, w jej drugiej części poświęconej uczestnictwu wiernych w składaniu ofiary eucharystycznej. Jest w niej fragment poświęcony kapłaństwu ochrzczonych, w którym papież wyjaśnia, na czym polega ofiara wiernych. Za najważniejszy dla kapłaństwa wiernych uważany jest fragment zaczynający się od słów: „Trzeba więc, Czcigodni Bracia, aby wszyscy wierni” (*Expedi igitur, Venerabiles Fratres, christifideles...*), a kończący się słowami: „odpowiadał według przepisów Kanonu 813” (*respondeat, ad normam canonis DCCCXIII*)⁷.

Papieskie wyjaśnienie jest odpowiedzią na błędy tych, którzy m.in. twierdzą, że kapłaństwo przynależy wszystkim ochrzczonym, a polecenie Chrystusa „To czyńcie...” jest skierowane do całego Kościoła. Na tej podstawie uważają, że władza kapłańska przysługuje wszystkim i każdy może „koncelebrować” ofiarę eucharystyczną. Papież odpowiada więc, że „lud, ponieważ żadną miarą nie zastępuje osoby Boskiego Odkupiciela, ani też nie jest pośrednikiem

⁶ A. Duval, *Des sacrements...*, dz. cyt., s. 360.

⁷ Pius XII, *Litterae encyclicae Mediator Dei Dei et hominum*, dz. cyt., s. 552–557. Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 3849–3853. Tekst polski (całość): Pius XII, *Encyklika Mediator Dei et hominum o liturgii*, „Wiadomości Diecezjalne” 28 (1960), s. 145–207; wersja cyfrowa: https://www.dsorzeszow.pl/files/Dokumenty-Kosciola/3_Pius_XII_-_Encyklika_Mediator_Dei_1947.pdf (9.09.2023). Uwaga – tekst encykliki nie ma wewnętrznej numeracji ani żadnych śródtytułów.

między sobą a Bogiem, w żaden sposób nie może posiadać władzy kapłańskiej”⁸. To jednak nie wyklucza go ze składania ofiary – może to czynić i faktycznie czyni, tylko w inny sposób (*diversa tamen ratione*). Papież, nawiązując do Innocentego III i Roberta Belarmina, wyjaśnia, że „nie tylko kapłani [...] ofiarują, lecz również wszyscy wierni. Albowiem to, co dokonuje się specjalnie przez posługę kapłanów, to powszechnie wierni czynią intencją”⁹. Zatem prawdziwe rozumienie kapłaństwa wiernych polega na tym, że oni składają siebie samych w ofierze. Oczywiście przede wszystkim (*principaliter*) to Chrystus składa ofiarę, a wraz Nim cały Kościół. Obrzędy mszy świętej wyraźnie wskazują na to, przypomina papież, że „Ofiara żertwy dokonuje się przez kapłanów wraz z ludem”¹⁰. Papież wyjaśnia ponadto, że wierni podniesieni do takiej godności zostają przeznaczeni do kultu Bożego, a przez to stosownie do swego stanu uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa¹¹.

Najnowszym dokumentem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kapłaństwa wiernych jest oczywiście konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II, która je dookreśla przez nazwę „kapłaństwo wspólne” (*sacerdotium comune*) i wskazuje na jego relację do kapłaństwa służebnego. Konstytucja stwierdza:

⁸ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei et hominum*, dz. cyt. Tekst łaciński: „Populum contra, quippe qui nulla ratione Divini Redemptoris personam sustineat, neque conciliatur sit inter seipsum et Deum, nullo modo iure sacerdotali frui posse” (Pius XII, *Litterae encyclicae...*, dz. cyt., s. 553n). Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 3850.

⁹ Pius XII, Encyklika *Mediator Dei et hominum*, dz. cyt. Tekst łaciński: „Non solum [...] offerunt sacerdotes, sed et universi fideles: nam quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc universaliter agitur voto fidelium” (Pius XII, *Litterae encyclicae...*, dz. cyt., s. 554). Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 3851.

¹⁰ „Eucharistici quoque Sacrificii ritus ac preces haud minus clare significant atque ostendunt victimae oblationem una cum populo a sacerdotibus fieri”. Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 3851.

¹¹ „[C]hristiani [...] ipsius Christi sacerdotium pro sua conditione participant”, por. Pius XII, *Litterae encyclicae...*, dz. cyt., s. 555. Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum...*, dz. cyt., nr 3851.

wszyscy uczniowie Chrystusowi, trwając w modlitwie i chwając wspólnie Boga (por. Dz 2, 42–47), samych siebie składać mają na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12, 1), wszędzie mają głosić świadectwo o Chrystusie, a tym którzy się tego domagają, zdawać sprawę z nadziei życia wiecznego, która jest w nich (por. 1 P 3, 15). Kapłaństwo zaś powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane, jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym¹².

Łatwo zauważyć, że konstytucja nawiązuje do wspomnianych wyjaśnień papieża Piusa XII na temat właściwego rozumienia kapłaństwa wiernych.

W kwestii soborowego ujęcia kapłaństwa wspólnego Karl J. Beker zauważa, że sobór wyjątkowo szeroko, jak nigdy dotąd, przedstawił naukę o kapłaństwie wspólnym. Przejął on nazwę *sacerdotium commune*, wprowadzając istotną zmianę w jego rozumieniu. Od Reformacji bowiem termin *commune* ma dwojakie znaczenie: „wspólne dla wszystkich” (*allen gemeinsam*) i „jedyne w Nowym Testamencie (w Chrystusie)” (*einziges im Neuen Testament [unter Christus]*). Sobór przejął oczywiście pierwsze znaczenie, a odrzucił drugie (wykluczające kapłaństwo ze święceń). Ponadto wprowadził do pojęcia kapłaństwa wiernych drugi ważny element, mianowicie rozumie je jako uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa, czego – jego zdaniem – nie ma w Pierwszym Liście św. Piotra (1 P 2, 5. 9)¹³. Jest to jeden z problemów zadanych teologii przez Sobór Watykański II, dotyczący interpretacji jego nauczania.

¹² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 10.

¹³ K. J. Becker, *Der Priesterliche Dienst. Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, Herder, Freiburg 1970, s. 172n (Quaestiones Disputatae 47).

5.1.2. Kapłaństwo kobiet

Geniusz kobiecy, o którym mówił papież Jan Paweł II w *Mulieris dignitatem* (nr 30g, 31e), nasuwa pytanie o specyfikę kobiecej realizacji kapłaństwa wszystkich wiernych (kapłaństwa wspólnego). Jednak we współczesnej dyskusji na temat kapłaństwa kobiet nie chodzi o wykorzystanie atutów płci w realizacji wspomnianego kapłaństwa, lecz o uczestnictwo w hierarchii (we władzy), które staje się dostępne przez święcenia.

Odpowiedź na pytanie o istnienie takiej możliwości Urząd Nauczycielski Kościoła dał w Liście apostolskim *Ordinatio sacerdotalis* (22 maja 1994 roku), w którym stwierdził:

Aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22, 32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne (nr 4).

Powołanie się papieża na urząd utwierdzania braci w wierze oznacza, że jest to odpowiedź ostateczna, zamykająca dyskusje teologiczne i zobowiązująca teologów do lojalności wobec Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Sam list apostolski nie jest pierwszym tego typu dokumentem Kościoła. Jan Paweł II przypomina w nim stanowisko swego poprzednika w tej kwestii (nr 1c) zawarte w Deklaracji *Inter insigniores* (z 15 października 1976 roku), wydanej przez Kongregację Nauki Wiary z polecenia Pawła VI, dotyczącej dopuszczenia kobiet do kapłaństwa służebnego¹⁴.

¹⁴ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Inter insigniores”*, „Acta Apostolicae Sedis” 69 (1977), s. 98–116.

Jan Paweł II nie kwestionuje godności kobiet, przypominając naukę przekazaną wcześniej w swoim liście apostolskim *Mulieris dignitatem* z 15 października 1988 roku, w którym również odnosi się do kwestii święcenia kobiet, przypominając, że w Eucharystii wyraża się odkupieńczy czyn Chrystusa-Oblubieńca w stosunku do Kościoła-Oblubienicy. Dlatego „staje się to przejrzyste i jednoznaczne wówczas, gdy sakramentalną posługę Eucharystii, w której kapłan działa *in persona Christi* – wypełnia mężczyzna” (nr 26c)¹⁵.

5.2. Funkcje kapłańskie wszystkich wiernych

Według nauki Soboru Watykańskiego II zawartej w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* wszyscy wierni uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa poprzez realizację Jego funkcji prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Sobór przypomina tę fundamentalną prawdę o przekazaniu przez Chrystusa uczestnictwa w swoim kapłaństwie, stwierdzając, że „Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi (por. Hbr 5, 1–5), nowy lud «uczynił królestwem i kapłanami Bogu i Ojcu swemu» (Ap 1, 6, por 5, 9–10)” (Konstytucja *Lumen gentium*, 10a). dzięki działaniu Ducha Świętego, którego On posłał od Ojca (Dz 2, 36), „wszyscy uczniowie Chrystusowi, trwając w modlitwie i chwalać wspólnie Boga (por. Dz 2, 42–47), samych siebie składać mają na ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12, 1), wszędzie mają głosić świadectwo o Chrystusie, a tym którzy się tego domagają, zdawać sprawę z nadziei życia wiecznego, która jest w nich (por. 1 P 3, 15)” (Konstytucja *Lumen gentium*, 10a).

Konstytucja odróżnia je od kapłaństwa urzędowego, czyli hierarchicznego, wyjaśniając, że wszyscy wierni „na mocy swego

¹⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris Dignitatem* z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html (6.09.2023).

królewskiego kapłaństwa współdziałają w ofiarowaniu Eucharystii, pełnią też to kapłaństwo przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, świadectwo życia świętobliwego, zaparcie się siebie i czynną miłość¹⁶. W tym opisie wypełniania funkcji kapłańskich sobór wskazuje na ofiarę (funkcja ofiarnicza albo kapłańska w znaczeniu wąskim), świadectwo życia (funkcja prorocka), zaparcie się siebie (funkcja królewska). Są one wyraźnie nazwane i szerzej opisane w rozdziale konstytucji zatytułowanym *Katolicy świeccy* (nr 30–38).

Oдноśnie do „katolików świeckich” konstytucja wyjaśnia, że:

pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie¹⁷.

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Christi fideles laici* poświęca obszerny paragraf wyjaśnieniu, co oznacza udział świeckich w kapłańskim, prorockim i królewskim urzędzie Jezusa Chrystusa (nr 14). Papież, nawiązując do Pierwszego Listu św. Piotra (1 P 2, 4–5. 9), stwierdza:

Mamy tu do czynienia z kolejnym aspektem Chrztu: oto świeccy otrzymują, w sobie właściwym wymiarze, udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa – kapłańskim, prorockim i królewskim.

¹⁶ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 10b.

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 31a.

Świadomość tego faktu była zawsze obecna w żywej tradycji Kościoła, o czym świadczy m.in. komentarz św. Augustyna do Psalmu 26: Dawid „namaszczony bowiem został na króla. Wówczas namaszczano jedynie królów i kapłanów. Dwie osobistości namaszczano w owych czasach. Dwie osoby zapowiadały jednego przyszłego króla i kapłana, dwa urzędy jednego Chrystusa...” (nr 14b)¹⁸.

Z kolei w paragrafie 23 obszernie opisuje, na czym polegają posługi, urzędy i funkcje świeckich w Kościele. Ich związłą prezentację widać w wyrazach uznania:

dla świeckich mężczyzn i kobiet za ich apostołski wkład w dzieło ewangelizacji, uświęcenia i ożywiania chrześcijańskim duchem doczesnej rzeczywistości, a także za ich wspaniałomyślną gotowość do zastępowania pasterzy w sytuacjach wyjątkowych i w okolicznościach, które wymagają tego na stałe (nr 23f).

5.2.1. Funkcja ofiarnicza, prorocka i królewska

Funkcja ofiarnicza jest prezentowana na pierwszym miejscu przede wszystkim dlatego, że stanowi centrum całego kapłaństwa. W wykazie trzech funkcji Chrystusa (prorocka, kapłańska, królewska) zwykle jest umieszczana na drugim miejscu zapewne dlatego, że ten porządek odzwierciedla porządek wydarzeń zbawczych: nauczanie, męka i śmierć, zmartwychwstanie i wywyższenie.

Konstytucja dogmatyczna tak opisuje uczestnictwo wiernych ofiarniczej (kapłańskiej w węższym znaczeniu) funkcji (*munus*) Chrystusa:

¹⁸ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (6.09.2023).

Najwyższy i przedwieczny Kapłan Jezus Chrystus pragnąc, aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich, ożywia ich Duchem swoim i nieustannie zachęca do wszelkiego dzieła szlachetnego i doskonałego. Tym bowiem, których wiąże ściśle z życiem i posłannictwem swoim, daje również udział w swej funkcji kapłańskiej (*munus sacerdotale*) dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawieni. Toteż ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie bowiem ich uczynki, modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w Duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa (por. 1 P 2, 5), ofiary te składane są zbożnie Ojcu w eucharystycznym obrzędzie wraz z ofiarą Ciała Pańskiego. W ten sposób i ludzie świeccy, jako zbożnie działający wszędzie czciciele Boga, sam świat Jemu poświęcają¹⁹.

Podobnie jak poprzedni paragraf, również ten, opisujący funkcję procką, zaczyna się od nawiązania do funkcji Chrystusa, w której uczestnictwo kształtuje religijną aktywność wiernych. Konstytucja nazywa Go „Prorokiem Wielkim”, co jest zrozumiałe, bo sam o sobie powiedział: „oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (Mt 12, 41).

Konstytucja wskazuje następujące formy aktywności świeckich jako realizację funkcji prorockiej:

Chrystus Prorok wielki, który zarówno świadectwem życia, jak mocą słowa ogłosił Królestwo Ojca, pełni swe prorocze zadanie aż do pełnego objawienia się chwały – nie tylko przez hierarchię, która naucza w Jego imieniu i Jego władzą, ale także przez świeckich,

¹⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 34.

których po to ustanowił świadkami oraz wyposażył w zmysł wiary i łaskę słowa (por. Dz 2, 17–18, Ap 19, 10), aby moc Ewangelii jaśniała w życiu codziennym, rodzinnym i społecznym. Okazują się oni synami obietnicy, jeśli mocni w wierze i nadziei wykorzystują czas obecny (por. Ef 5, 16, Kol 4, 5) i w cierpliwości oczekują przyszłej chwały (por. Rz 8, 25). A nadziei tej nie powinni ukrywać w głębi serca, lecz dawać jej stale wyraz swym postępowaniem oraz walką „przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw złym duchom” (Ef 6, 12), także przez formy życia świeckiego.

Tak jak sakramenty Nowego Zakonu, z których pokarm swój czerpie życie i apostołstwo wiernych, typycznie zapowiadają i wyobrażają nowe niebo i nową ziemię (por. Ap 21, 1), tak ludzie świeccy stają się potężnymi głosicielami wiary w rzeczy, których się spodziewają (por. Hbr 11, 1), jeżeli z życiem z wiary niezachwianie łączą wyznawanie wiary. Ta ewangelizacja, tzn. głoszenie Chrystusa dokonywane zarówno świadectwem życia, jak i słowem, nabiera charakteru i szczególnej skuteczności przez to, że dokonuje się w zwykłych warunkach właściwych światu.

W wypełnianiu tego zadania nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne²⁰.

Choć monarchie w obecnym świecie nie cieszą się uznaniem, to jednak godność królewska budzi respekt. Możliwość nawiązywania relacji z taką osobą może być przedmiotem marzeń. Każdy chrześcijanin już jako ochrzczony uczestniczy w królewskiej godności Chrystusa, a gdy podejmuje działania naśladujące Go, uczestniczy także w Jego królewskiej funkcji.

Konstytucja dogmatyczna o Kościele przypisuje tej funkcji następujące działania wiernych świeckich:

²⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 35.

Chrystus, który stał się posłusznym aż do śmierci i dlatego został wywyższony przez Ojca (por. Flp 2, 8–9), wszedł do chwały swego Królestwa. Jemu wszystko jest poddane, póki sam siebie i wszystkiego nie podda Ojcu, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 27–28). Tej władzy udzielił uczniom, aby i oni posiadli stan królewskiej wolności i przez zaparcie się siebie oraz przez życie święte pokonywali w sobie samych panowanie grzechu (por. Rz 6, 12), co więcej, aby służąc Chrystusowi w bliźnich, przywodzili również braci swoich pokorą i cierpliwością do Króla, któremu służyć – znaczy panować. Albowiem Pan również za pośrednictwem wiernych świeckich pragnie rozszerzać królestwo swoje, mianowicie królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju, a w królestwie tym samo także stworzenie wyzwolone zostanie z niewoli skażenia na wolność chwały synów Bożych (por. Rz 8, 21). Wielka zaiste obietnica i wielkie przykazanie dane zostało uczniom: „Bo wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus Boga” (1 Kor 3, 23). Powinni tedy wierni poznawać najgłębszą naturę całego stworzenia, jego wartość i przeznaczenie do chwały Bożej, i przez świeckie również dzieła dopomagać sobie wzajemnie do bardziej świętego życia, tak aby świat przepojony został duchem Chrystusowym i w sprawiedliwości, miłości i pokoju tym skuteczniej cel swój osiągał. W powszechnym zaś wypełnianiu tego zadania świeckim przypada szczególnie wybitne miejsce. Dzięki zatem swej kompetencji w umiejętnościach świeckich i przez swą działalność uwzniośloną wewnątrz łaską Chrystusową, winni oni wydatnie przyczynić się do tego, aby dobra stworzone doskonałe były dzięki ludzkiej pracy, technice i cywilizacji społecznej zgodnie z przeznaczeniem, jakie im wyznaczył Stwórca, i z oświeceniem, jakie przyniosło Słowo Jego, dla powszechnego pożytku wszystkich bez wyjątku ludzi, aby były między nich bardziej odpowiednio rozdzielane i aby na swój sposób przyczyniały się do powszechnego postępu w ludzkiej i chrześcijańskiej wolności. W ten sposób Chrystus przez

członki Kościoła oświecać będzie coraz bardziej całą społeczność ludzką zbawiennym swoim światłem”²¹.

Inne obszary aktywności wskazane w tym paragrafie to kultura i ekonomia.

Istotą tej funkcji, najobszerniej opisanej, jest niewątpliwie („królewska wolność”, którą człowiek osiąga nie przez panowanie nad innymi, ale nad własnymi słabościami, wadami, grzechami. Najskuteczniejszą drogą do przejęcia władzy nad nimi jest służba Chrystusowi jako królowi, bo – jak przypomina konstytucja – służyć Jemu – znaczy panować.

Ten stosunkowo obszerny wykaz aktywności pozwala zauważyć, że granice między poszczególnymi funkcjami są płynne. Na przykład „modlitwy i apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne” są obszarami, w których wszystkie funkcje mogą współistnieć. To oznacza, że same funkcje wzajemnie się przenikają. To sprawia, że duchowe życie chrześcijanina może być bardzo bogate, twórcze i owocne.

5.2.2. Niektóre inne posługi (*ministeria quaedam*)

Po zniesieniu niższych święceń papież Paweł VI ustanowił posługi, które zgodnie z przepisami prawa kanonicznego mogą pełnić ochrzczeni na mocy swego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa. W liście apostołskim w formie motu proprio *Ministeria quaedam*, papież postanowił:

W odniesieniu do zachowania pewnych funkcji i dostosowania ich do współczesnych wymagań, należy mieć na uwadze przede wszystkim te, które łączą się ściślej z posługą słowa i ołtarza. W Kościele

²¹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 36.

łaćńskim funkcje te nazywają się lektoratem, akolitem i subdiakonatem. Wypada w ten sposób je zachować i przystosować, aby odąd były tylko dwie posługi: mianowicie „lektorat” i „akolita”, obejmujące również dotychczasowe funkcje subdiakona²².

Papież Franciszek w swoim *Przesłaniu* wydanym 15 sierpnia 2022 roku w 50. rocznicę wspomnianego listu apostołskiego *Ministeria quaedam* świętego Pawła VI przypomniał najnowsze nauczanie Kościoła o uczestnictwie wszystkich ochrzczonych w jednym kapłaństwie Chrystusa:

Eklezjologia komunii, sakramentalność Kościoła, komplementarność powszechnego kapłaństwa i kapłaństwa służebnego, liturgiczna widoczność każdej posługi to zasady doktrynalne, które ożywiłone działaniem Ducha Świętego sprawiają, że różnorodność posług jest harmonijna (nr 6)²³.

W przytoczonym fragmencie tekstu należy zwrócić uwagę na relację kapłaństwa wspólnego (powszechnego) do kapłaństwa służebnego – jest to relacja komplementarności. Jest to ważne stwierdzenie, ponieważ wyraża ono prawdę, że nie można adekwatnie mówić o uczestnictwie w kapłaństwie Chrystusa, ograniczając się do jednego tylko kapłaństwa, np. do kapłaństwa wspólnego, jak to kiedyś uczynił Marcin Luter.

²² Paweł VI, *List apostołski w formie „Motu Proprio” Ministeria quaedam*, „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1972), s. 529–534. Tekst polski: https://www.liturgista.pl/index.php?page=liturgia_norms&content=document&label=1972-08-15-P-6-MQ&highlight_id=64361 (6.09.2023).

²³ Franciszek, *Przesłanie do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wiernych świeckich w pięćdziesiątą rocznicę Listu apostołskiego w formie „motu proprio” Ministeria quaedam świętego Pawła VI*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2022/documents/20220815-messaggio-ministeria-quaedam.html> (6.09.2023).

Zakończenie

Jest oczywiste, że teologiczne studium rozwoju nauki o kapłaństwie Chrystusowym musi uwzględnić możliwie wszystkie dane, zarówno te pochodzące z nadprzyrodzonego objawienia Bożego, jak i te wytworzone przez przyjmujących je w duchu wiary oraz posłuszeństwa i wprowadzających je w czyn. Oczywiście wśród tych danych fundamentalną prawdą objawioną jest ustanowienie Kościoła przez Chrystusa z równoczesnym wskazaniem jego struktur (Mt 16, 18; por. Mk 14, 58) oraz zapewnieniem Jego obecności (Mt 28, 20) i opieki Ducha Świętego (J 15, 26 i 16, 13).

W przedstawionym studium starano się uwzględnić możliwie jak najwięcej danych, choć jest oczywiste, że ich różnorodność i narastająca z czasem obfitość przekracza możliwości ujęcia tego zagadnienia w jednym zwięzłym opracowaniu. Pomimo wynikających stąd trudności podjęte zostało ryzyko zaproponowania integralnego ujęcia kapłaństwa z perspektywy historycznej. Głównym motywem tego przedsięwzięcia była chęć przypomnienia rozwiązanych i nierozwiązanych w przeszłości problemów teologicznych, które w dobie kryzysu powołań kapłańskich mogą wskazać jakieś drogi wyjścia. Jednym z takich problemów pierwszej grupy jest postawa Kościoła przyjęta na soborze trydenckim, a innym, należącym do drugiej grupy, jest teologia święceń diakonatu, problem dodatkowo skomplikowany jest przez wprowadzenie tzw. diakonatu stałego, co ubocznie zdaje się wzmacniać dążenia do święcenia kobiet.

Zaprezentowane studium w pięciu rozdziałach zawiera więc następujące zagadnienia. Rozdział pierwszy dotyczy dynamiki kształtowania się posług w pierwotnym Kościele, której rekonstrukcja jest możliwa na podstawie tych tekstów Nowego Testamentu, które mówią o życiu i działalności pierwszych chrześcijan po wniebowstąpieniu Chrystusa.

Drugi przedstawia kapłański charakter posług w epoce patrystycznej. Na podstawie nielicznych zachowanych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, pism ojców Kościoła oraz innych pisarzy chrześcijańskich pokazane jest, jak kształtowało się uczestnictwo Kościoła w kapłaństwie Chrystusa i w jaki sposób to uczestnictwo było realizowane przez tych, którzy cieszyli się autorytetem w swoich wspólnotach i otrzymali „nałożenie rąk”, czyli sakrament święceń.

Trzeci rozdział poświęcony jest sakramentalności święceń, która była przedmiotem ostatecznego rozstrzygnięcia podjętego na soborze trydenckim. Jego nauka była odpowiedzią na krytykę kapłaństwa katolickiego i na odrzucenie święceń jako sakramentu przez Reformację. Już sam sposób podjęcia problemu przez sobór może pomóc w rozwiązywaniu współczesnych nam problemów.

Kolejny, czwarty rozdział dotyczy troistości stopni święceń i jedności samego sakramentu święceń, zawartych w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Ta kwestia może być uznana za ostatnią, którą Urząd Nauczycielski Kościoła zajął się wprost, redukując liczbę stopni święceń i określając równocześnie różnicę między nimi oraz zakres przypisanych im funkcji.

Wreszcie ostatni rozdział poświęcony jest kapłaństwu wspólnemu (nazywanym niekiedy powszechnym). Zostały w nim zaprezentowane sposoby realizacji potrójnej funkcji Chrystusa (proroka, kapłana i króla) przez wiernych świeckich, którzy na mocy chrztu świętego i sakramentu bierzmowania uczestniczą w jedynym kapłaństwie Zbawiciela.

Reasumując, za pierwsze ważne rozstrzygnięcie dotyczące sakramentu święceń uznać należy kanon 19 o szafarzu sakramentu

święceń soboru nicejskiego, który określa, że jest nim biskup. Następnym ważnym rozstrzygnięciem w tej sprawie był Dekret dla Ormian soboru florenckiego. Natomiast główne rozstrzygnięcia dotyczące omawianego sakramentu podjęte zostały na soborze trydenckim i dotyczyły czterech kwestii: istoty kapłaństwa chrześcijańskiego, jego pochodzenia (ustanowienia), celu, skutków i godności (w tym jego szafarza) oraz jego podmiotu (przyjmującego święcenia). Nauczanie soboru było m.in. reakcją na poglądy Reformatorów, a szczególnie Marcina Lutra. Zawarte jest przede wszystkim w dekretach: o sakramentach, o mszy świętej i w *Nauce o sakramencie święceń*. Późniejsze nauczanie było jego dopełnieniem, w którym na podkreślenie zasługują encyklika *Mediator Dei* i konstytucja apostołska *Sacramentum ordinis* Piusa XII oraz konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*.

Zaprezentowana próba integralnego ujęcia teologii kapłaństwa pozwoliła – jak się wydaje – dowartościować kapłaństwo wspólne w relacji do kapłaństwa służebnego. Ta relacja ujaśnia służebny charakter kapłaństwa ze święceń i równocześnie uwyrażnia kapłańską godność wszystkich ochrzczonych (*christifideles laici*), daną w sakramentach chrztu i bierzmowania.

W konsekwencji osłabiony zostaje argument z klerykałizacji życia katolików świeckich przez rozbudowywanie teologii urzędów kościelnych. Jest to argument często używany w teologii obszaru języka niemieckiego na rzecz redukcjonizmu w teologii sakramentu święceń.

Zagadnienie redukcjonizmu w teologii kapłaństwa, pojawiające się niekiedy w kontekście oczekiwań na święcenie kobiet w Kościele katolickim, zasługuje na uwzględnienie w osobnym studium. W tym miejscu można wyrazić nadzieję, że będzie to możliwe w następnym etapie realizacji projektu integralnego ujęcia teologii kapłaństwa.

Przekonanie Marcina Lutra, że w czasie święceń biskup na próżno mówi (*frustra dicit*): „Przyjmij Ducha Świętego...”, było jednym z wielkich wyzwań dla Kościoła katolickiego w tamtym czasie. Wydaje się, że w jego obecnej sytuacji to przekazywanie darów

Ducha Świętego winno być związane nie tylko z bardziej pogłębioną świadomością Jego działania w Kościele, lecz także z narastającym błaganiem o żywą wiarę (por. Jk 2, 26), aby się nie okazało, że ten lud czci Boga tylko wargami (Mk 6, 7). Dlatego dziś, jeśli „nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, [to niech] sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26). Cały Kościół niech woła: „Przybądź Duchu Święty, ześlij z nieba wzięty światła Twego strumień!” (*Sekwencja*), a Matka Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana niech się wstawia za nim!

Bibliografia

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1990.
- Amann É., *Église nestorienne. La théologie de l'Église nestorienne*, w: *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, vol. 11/1, ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1932, kol. 288–313.
- Ambroży z Mediolanu, *Obowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1967.
- Antologia literatury patrystycznej*, t. 1–2, red. M. Michalski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975–1982.
- Augustyn, *Listy*, tłum. W. Eborowicz, Zakład Małej Poligrafii Wyższego Seminarium Duchownego, Pelplin 1991.
- Augustyn, *Objaśnienia psalmów. Ps 58–77*, tłum. J. Sulowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 39).
- Augustyn Aureliusz, *Przeciw listowi Parmeniana*, tłum. T. Kołosowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2019 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 70).
- Augustyn Aureliusz, *Przeciw listom Petyliana*, tłum. T. Kołosowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2021 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 78).
- Augustyn, *Traité anti-donatistes. De baptismo libri VII*, vol. 2, trad. G. Finaert, Desclée De Brouwer, [Paris] 1964 (Oeuvres de Saint Augustin 29).

- Augustyn, *O chrzcie*, tłum. A. Żurek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006 (Źródła Myśli Teologicznej 38).
- Benedictus XVI, *Litterae apostolicae motu proprio datae „Omnium in mentem” Quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur, „Acta Apostolicae Sedis”* 102 (2010), s. 8–10.
- Bradshaw P. F., *Priester/Priestertum. Christliches Priesteramt. Geschichtlich (III/1)*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 27, Hrsg. G. Krause, G. Müller, H. R. Balz et al., De Gruyter, Berlin–New York 1997, s. 414–421.
- Bruno de Segni, *Commenatarium in Johannem*, w: Bruno de Segni, *S. Brunonis Astensis Abbatis Montis Casini et Episcopi Signiensium opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Turnholti 1986, kol. 533 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 165).
- Caietanus de Vio, *De modo tradendi aut reciendi ordines*, Pise 1509, w: *S. Thomae opera omnia*, Roma 1906 (Editio Leonina 12).
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Liberia Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997.
- Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, ed. A. Jaubert, Les Éditions du Cerf, Paris 1971 (Sources Chrétiennes 167).
- Clementis I, *S. Clementis I romani pontificis opera omnia. Cum gentum, tum dubia et aliena. Acedunt Sanctorum Barnabae, Matthiae, Bartolomaei apostolorum Anacleti papae. Sancti Hermae, presbyterorum Achariae et anonymorum duorum scripta vel scriptorum fragmenta quae exstant*, ed. J.-P. Migne, Paris 1856, kol. 199–328 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 1).
- Clemens Alexandrinus, *Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia, juxta edit. Oxon. an. 1715*, ed. J.-P. Migne, 1857, kol. 603–652 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 9).
- Clemens Alexandrinus, *Quel riche sera sauvé?*, trad. P. Descourtieux, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, s. 208 (Sources Chrétiennes 537).
- Constitutiones sanctorum apostolorum*, w: *Tou en agiois patros imōn Klimentos papa Rōmīs ta euriskomena panta*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 561–961 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 1).
- Cousineau A., *Le sens de „presbyteros” dans les Pastorales*, „Science et Esprit” 28 (1976), s. 147–162.

- Cristiani L., *Sacerdoce*, w: *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, vol. 14/1, ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1939, kol. 440–441.
- Cura Elena S. del, *Teologia del ministerio ordenado. Lugares de referencia y status quaestionis*, „*Facies Domini*” 3 (2011), s. 357–400.
- Cyprian, *Listy*, red. E. Stanula, tłum. W. Szoldrski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1969 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 1).
- Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, tłum. J. Czuj, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza. Wydział Teologiczny. Redakcja Wydawnictw, Poznań 2015, s. 157–193 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu 19).
- Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis et martyris opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1891, kol. 191–197, 362–364, 372–389 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 4).
- Cypriani, *Sancti Thascii Caecilii Cypriani episcopi carthaginensis et martyris opera omnia*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1891, kol. 1137–1152 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 3).
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, red. M. Bogucki, tłum. W. Kania, Wydawnictwo M, Kraków 2000 (Biblioteka Ojców Kościoła 14).
- Cyrylli, *Sancti Patris Nostri Cyrilli Archiepiscopi Hierosolymitani opera quae exstant omnia*, ed. J.-P. Migne, Paris 1861, kol. 331–365 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 33).
- Dander F., *Sacramentum ordinis*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, ed. M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1957, kol. 205–206.
- Dauvillier J., *Aux origines de l'épiscopat et du sacerdoce*, „*Espit et Vie*” 84 (1974), s. 65–76; 97–103; 193–202; 209–215.
- Dauids P. H., *James*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press Peabody–Carlisle 2002, ss. 172 (New International Biblical Commentary. New Testament Series 15).
- Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, vol. 1–15, ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1923–1972.

- Dohnalik J., *Znaczenie zasady „supplet Ecclesia”. Od kan. 209 KPK z 1917 roku do kan. 144 obecnego KPK – Interpretacja i aplikacja*, „Prawo Kanoniczne” 60 (2017) nr 4, s. 15–40, <https://doi.org/10.21697/pk.2017.60.4.02>.
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku [Acta synodalia ab anno 50 ad annum 381]*, red. A. Baron, H. Pietras SJ, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006 (Synody i Kolekcje Praw 1; Źródła Myśli Teologicznej 37).
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002 (Źródła Myśli Teologicznej 24).
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002 (Źródła Myśli Teologicznej 26).
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003 (Źródła Myśli Teologicznej 30).
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004 (Źródła Myśli Teologicznej 33).
- Duval A., *Des sacrements au Concile de Trente*, Éditions du Cerf, Paris 1985 (Rites et Symboles 16).
- Edwards J. R., *Romans*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press, Peabody–Carlisle 1998 (New International Biblical Commentary. New Testament Series 6).
- Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Herder, Barcinone–Friburgi Brisgoviae–Romae 1976.
- Fiore B., *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus*, The Liturgical Press, Collegeville–Minnesota 2007 (Sacra Pagina Series 12).
- Fisher J., *The defence of the priesthood*, transl. P.E. Hallett, Burns, Oates & Washbourne, London 1935.
- Franciszek, *Przesłanie do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i do wiernych świeckich w pięćdziesiątą rocznicę Listu apostołskiego w formie „motu proprio” Ministeria quaedam świętego Pawła VI*, <https://www>.

- vatican.va/content/francesco/pl/messages/pont-messages/2022/documents/20220815-messaggio-ministeria-quaedam.html (6.09.2023).
- Galot J., *Teologia del sacerdozio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981.
- Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél*, vol. 2, trad. Ch. Morel, Les Éditions du Cerf, Paris 1990 (Sources Chrétiennes 360).
- Gregorius Magnus, *Sancti Gregorii papae I cognomento magni opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1865, kol. 785–1072 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 76).
- Grzegorz z Nyssy, *Kazanie na chrzest naszego Pana* (Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φωτῶν. Ἐν ἧ ἑβραϊσθῆ ὁ Κύριος ἡμῶν), w: *Sancti Patris Nostri Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia*, vol. 3, ed. J.-P. Migne, Paris 1863, kol. 577–600 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 46).
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, cz. I, tłum. A. Wilczyński, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2019 (Źródła Monastyczne 81; Źródła Monastyczne. Starożytność 50).
- Hałas S., *Pierwszy List świętego Piotra*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007, s. 324 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 17).
- Häussling A., *Tonsur*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, ed. M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1957, kol. 250–251.
- Hieronim ze Strydonu, *Listy II (51–79)*, tłum. J. Czuj, M. Ożóg, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010 (Źródła Myśli Teologicznej 55).
- Hieronimus, *Sancti Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri opera omnia*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1859, kol. 527–540 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 22).
- Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska*, w: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostołska”. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 150–169).
- Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique d’après les anciennes versions*, ed. B. Botte, Les Éditions du Cerf, Paris 1968 (Sources Chrétiennes 11 bis).
- Hugo de S. Victore, *De sacramentis christianae fidei*, w: *Hugonis de S. Victore canonici regularis s. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia, tribus tomis digesta*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1854, kol. 172–618 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 176).

- Hünemann P., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg 1999.
- Hünemann P., *Anmerkungen zum Motu proprio „Omnium in mentem”*, „Theologische Quartalschrift” 190 (2010) nr 2, s. 116–129.
- Ignacy Antiocheński, *List do Filadelfii*, w: *Pisma Ojców Apostolskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas*, tłum. A. Lisecki, Fiszer i Majewski, Poznań 1924, s. 232–236 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu 1).
- Ignace d’Antioche, *Sancti Ignatii Antiocheni episcopi et martyris Epistolae cum genuinae tum dubiae et supposititiae*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 697–708 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 3).
- Ignace d’Antioche, Polycarpe de Smyrne, Martyre de Polycarpe, *Lettres*, trad. P.T. Camelot, Les Éditions du Cerf, Paris 1998, s. 142–144 (Sources Chrétiennes 10).
- Innocenty I, *List do Decencjusza, biskupa Gubbio*, tłum. W. Turek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2017 (Fontes Scrutari 3).
- Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies. Mise en lumière et réfutation de la prétendue „connaissance”*. Liv. 3, trad. F. Sagnard, Les Éditions du Cerf, Paris 1952, s. 100, 152n, 210n, 263n, 293n (Sources Chrétiennes 34).
- Irénée de Lyon, *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis et martyris detectionis et everisionis falso cognominatae agnitionis seu Contra haereses libri quinque*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 433–1224 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 7).
- Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Bernardinum, Pelplin 2018 (Źródła Wiary).
- Ioannes Duns Scot, *Ordinatio. Liber quartus. A distinctione decima quarta ad quadragesimam secundam*, ed. B. Hechich, Civitas Vaticana 2011 (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia 1).
- Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie* (Περὶ ἱερωσύνης), tłum. W. Kania, Wydawnictwo M, Kraków 1992 (Biblioteka Ojców Kościoła 1).
- Jan Chryzostom, *Mowa w dniu święceń kapłańskich* (Ὁμιλία πρώτη [Homilia pierwsza]), w: Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, tłum.

- W. Kania, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, s. 27–35 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 8).
- Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris Dignitatem* z okazji Roku Maryjnego o godności i powołaniu kobiety, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/mulieris.html (6.09.2023).
- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (6.09.2023).
- Ioannes Chrysostomus, *Comentarius in Epistolam ad Philipenses* (ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλιππίσιους ἐπιστολήν), w: *Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, vol. 11, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, kol. 177–298 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 62).
- Ioannes Chrysostomus, *Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani Opera omnia quae exstant vel quae ejus nomine circumferuntur*, ed. J.-P. Migne, Paris 1862, kol. 693–700 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 48).
- Johnson L. T., *The Acts of the Apostles*, Collegeville, The Liturgical Press, Minnesota 2006 (Sacra Pagina Series 5).
- Justyn Męczennik, *Pierwsza i druga apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2012.
- Justyn, *Sancti Patris Nostri Justini Philosophi et Martyris Opera quae exstant omnia, Necnon Tatiani, Hermiae, Athenagorae et s. Theophili Quae Supersunt*, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 471–803 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 6).
- Kasprzak D., *Kapłaństwo w starożytności chrześcijańskiej (I–VII wiek) – zarys zagadnienia*, „Polonia Sacra” 13 (2009) nr 25, s. 23–37.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*, tłum. J. Czuj, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1953.
- Klemens Rzymyński, *List do Koryntian (Epistola ad Corinthios [I Clementis])*, w: *Pisma Ojców Apostolskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymyński. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas*, tłum. A. Lisecki, tłum.

- A. Lisecki, Fiszer i Majewski Księgarnia Uniwersytecka, Poznań 1924, s. 106–167 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu 1).
- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Inter insigniores”*, „Acta Apostolicae Sedis” 69 (1977), s. 98–116.
- Kopiec P., *Święceń sakrament. IV. W anglikanizmie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 381–382.
- Krukowski J., *Święceń sakrament. I. W katolicyzmie. B. W prawie kanonicznym*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 377–380.
- Küng H., *L'Église*, vol. 1–2, trad. H. Rochais, J. Evrard, Desclée de Brouwer, Bruges 1968 (Textes et Études Théologiques).
- Lécuyer J., *Diaconat*, w: *Dictionnaire de la Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, vol. 3, ed. Ch. Baumgartner, Gabriel Beauchesne et ses Fils, Paris 1957, s. 799–803.
- Lemaire A., *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie. Évêque, presbytre, diacre*, Les Éditions du Cerf, Paris 1971 (Lectio Divina 68).
- Leon I, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Venit apud Editorem, Paris 1846, kol. 297–301 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 54).
- Leon I, *Sermons*, vol. 2, trad. R. Dolle, Les Éditions du Cerf, Paris 1969, s. 170–180 (Sources Chrétiennes 49 bis).
- Leon Wielki, *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1958.
- Lüthi H.O., *Simonie*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Hrsg. M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1957, kol. 774–776.
- Major J., *In quartum Sententiarum quaestiones*, Josse Bade, Paris 1516.
- Meier J.P., *Presbyteros in the Pastoral Epistles*, „Catholic Biblical Quarterly” 35 (1973), s. 323–345.
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010 (Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament 4/1).
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2010 (Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament 4/2).

- Michaels J. R., *John*, wyd. 5, Hendrickson Publishers, Paternoster Press, Peabody–Carlisle 2002 (New International Biblical Commentary. New Testament Series 4).
- Michel A., *Ordre. Ordination*, w: *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, vol. 11/2, ed. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1932, kol. 1139–1405.
- Miziński A. G., *Symonia. Świętokupstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1315–1316.
- Mörsdorf K., *Zölibat*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Hrsg. M. Buchberger, J. Höfer, K. Rahner, Herder, Freiburg 1957, kol. 1395–1400.
- Nauka dwunastu apostołów. Nauka Pańska, podana narodom przez dwunastu apostołów*, w: *Pisma ojców apostołskich*, tłum. A. Lisiecki, Fiszer i Majewski, Poznań 1924, s. 22–40 (Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu 1).
- Noll R. R., *The search for a Christian ministerial priesthood in I Clement*, „*Studia Patristica*” 13 (1975), s. 250–254.
- Optat z Milewy, *Traktat przeciw donatystom*, tłum. A. Gołda, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011 (Źródła Myśli Teologicznej 56).
- Optat z Mileve, *Traité contre les donatistes*, vol. 1: *Livres I et II*, trad. M. Labrousse, Les Éditions du Cerf, Paris 1995 (Sources Chrétiennes 412).
- Origenes, *Homélie sur la Genèse*, trad. L. Doutreleau, Les Éditions du Cerf, Paris 1976 (Sources Chrétiennes 7 bis).
- Origenes, *Homélie sur l'Exode*, trad. M. Borret, Les Éditions du Cerf, Paris 1985 (Sources Chrétiennes 321).
- Origenes, *Homélie sur le Lévitique*, vol. 1: *Homélie I–VII*, trad. M. Borret, Les Éditions du Cerf, Paris 1981, s. 290 (Sources Chrétiennes 286).
- Origenes, *Origenis Opera omnia. Ex variis editionibus et codicibus manu exaratis, Galicanis, Italicis, Germanicis et Anglicis collecta atque adnotationibus illustrata, cum copiosis indicibus, vita auctoris et multis dissertationibus*, vol. 4, ed. J.-P. Migne, Paris 1857, kol. 529, por. kol. 415–562 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca 11).
- Origenes, *Homélie sur Josué*, trad. A. Jaubert, Les Éditions du Cerf, Paris 1960, s. 116–119 (Sources Chrétiennes 71).

- Orygenes, *Homilia 2 o Księdze Jozuego (In Librum Iesu Nave homilia II)*, w: Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 12–14 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 34/2).
- Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013 (Źródła Myśli Teologicznej 69).
- Orygenes, *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 34).
- Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012 (Źródła Myśli Teologicznej 64).
- Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, tłum. W. Kania, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 101–240.
- Ott L., *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 1981.
- Paprocki H., *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”. Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976) nr 1, s. 145–169.
- Patres Apostolici*, vol. 1–2, ed. F.X. Funk, In Libraria Henrici Laupp, Tubingae 1901.
- Paulus VI, *Litterae encyclicae «Sacerdotalis caelibatus». Ad Episcopos, ad Sacerdotes et Christifideles totius Catholici Orbis: de sacerdotali caelibatu*, „Acta Apostolicae Sedis” 59 (1967), s. 657–697.
- Paweł VI, *List apostolski w formie „Motu Proprio” Ministeria quaedam*, „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1972), s. 529–534.
- Pelica G.J., *Święceń sakrament. II. W prawosławiu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin 2013, kol. 380–381.
- Petrus Lombardus, *P. Lombardi magistri sententiarum, Parisiensis episcopi opera omnia*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, kol. 904 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 192).
- Philo Judaeus, *De specialibus legibus. 1 et 2*, trad. S. Daniel, Éditions du Cerf, Paris 1975.
- Pietras H., *Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013 (Myśl Teologiczna 74).

- Pisma Ojców Apostolskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas*, tłum. A. Lisecki, Fiszer i Majewski, Poznań 1924 (*Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu 1*).
- Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 1–2, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013–2015.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich (*Biblia Tysiąclecia*), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1996.
- Pius XII, *Encyklika „Mediator Dei et hominum” o liturgii*, „Wiadomości Diecezjalne” 28 (1960), s. 145–207; https://www.dsorzeszow.pl/files/Dokumenty-Kosciola/3._Pius_XII_-_Encyklika_Mediator_Dei_1947.pdf (9.09.2023).
- Pius XII, *Litterae encyclicae „Mediator Dei et hominum” de sacra liturgia*, „Acta Apostolicae Sedis” 39 (1947), s. 528–580.
- Polikarp, *List do Filipensów*, w: *Pisma Ojców Apostolskich. Nauka Dwunastu Apostołów. Barnaba. Klemens Rzymski. Ignacy Antjocheński. Polikarp. Hermas*, tłum. A. Lisecki, Fiszer i Majewski, Poznań 1924, s. 257–268 (*Pisma Ojców Kościoła w Polskim Tłumaczeniu 1*).
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Vocatio, Warszawa 1995.
- Potterie I. de la, *Consécration ou sanctification du chrétien d’après Jean 17?*, w: *Le Sacré. Études et recherches. Actes du Colloque de Rome, 4–9 janvier 1974*, ed. E. Castelli, Aubier 1974, s. 333–349.
- Quinti saeculi scriptorum ecclesiasticorum qui ad S. Hieronymum usque floruerunt, nonnullis tantum exceptis, melius alibi collocandis, ut in eorum loco adnotabitur, opera omnia nunc primum in unum corpus et ordine chronologico digesta*, ed. J.-P. Migne, Venit apud Editorem, Paris 1845, kol. 551–561 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 20*).
- Sanctorum Zenonis et Optati, Prioris Veronae, alterius Milevi Episcoporum opera omnia nunc primum cura qua par erat redacta*, ed. J.-P. Migne, Excudebat Vrayet, Paris 1845, kol. 883–1104 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 11*).
- Sixti Papae, Dionysii Papae, Dionysii Alexandrini, S. Felicis, S. Eutychiani, Caii, Commodiani, Antonii, S. Victorini, Magnetis, Arnobii Afri opera omnia*, ed.

- J.-P. Migne, *Excudebat Sirou*, Paris 1844, kol. 1005–1016 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* 5).
- Słownik grecko-polski*, t. 1–4, red. Z. Abramowiczówna, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958–1965.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 4, red. M. Plezia, PWN, Warszawa 1959.
- Soards M. L., *1 Corinthians*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press, Peabody–Carlisle 2002 (*New International Biblical Commentary. New Testament Series* 7).
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, red. M. Przybył, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1968.
- Stępień J., *Listy do Tesaloniczan i pasterskie. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Pallottinum, Poznań 1979 (*Biblia. Nowy Testament* 9).
- Synod Biskupów, *De sacerdotio ministeriali*, „Acta Apostolicae Sedis” 63 (1971), s. 898–922.
- Szafrąński A., Wójcik W., *Celibat. Kościół Zachodni*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1399–1403.
- Szczurek J. D., *Kapłaństwo Jana Pawła II zakorzenione w nauczaniu „Vaticanum II”*, w: *Kapłaństwo w życiu i nauczaniu Jana Pawła II. Sympozjum z okazji 90-lecia urodzin*, red. J. Machniak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2010, s. 13–27.
- Szczurek J. D., *Sakrament święceń*, w: *Znaki Tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, red. K. Porosło, R. J. Woźniak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 457–500.
- Szczurek J. D., *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Podstawy biblijne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2021, <https://doi.org/10.15633/9788363241254>.
- Szegda M., Wójcik W., *Celibat. W Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1398–1399.
- Tertulian, *Do żony*, tłum. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, red. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 147–164 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 29).
- Tertulian, *O chrzcie*, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 1, red. W. Myszor, E. Stanula, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, s. 133–154 (*Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 5).

- Tertulian, *O jednożeństwie*, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, red. T. Kołosowski, I. Salamonowicz-Górska, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, s. 57–82 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 65).
- Tertulian, *O modlitwie*, tłum. H. Pietras, w: *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, red. H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 31–57.
- Tertulian, *O wstydlivości*, tłum. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 3, red. T. Kołosowski, I. Salamonowicz-Górska, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, s. 197–248 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 65).
- Tertulian, *Zachęta do czystości*, tłum. K. Obrycki, w: Tertulian, *Wybór pism*, t. 2, red. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 165–181 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 29).
- Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum, Rhenanae nempe, Pamelianae, Rigaltianae, Parisiensium, Venetae, etc., lectionibus, variorumque commentariis*, vol. 1, ed. J.-P. Migne, Garnier Fratres, Paris 1879, kol. 1273–1304, 1143–1196, 1195–1224 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 1).
- Tertullianus, *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri Carthaginensis opera omnia cum selectis praecedentium editionum lectionibus, variorumque commentariis*, vol. 2, ed. J.-P. Migne, Paris 1844, kol. 913–930, 929–954, 979–1030 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 2).
- The Greek New Testament*, red. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini, B. Metzger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994.
- Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzjącymi*, t. 3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2009.
- Urbanus II, *B. Urbani II Pontificis Romani, Epistolae, diplomata, sermones accedunt saeculi XI auctores incertae aetatis et anonymi*, ed. J.-P. Migne, Paris 1881, kol. 327 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina 151).
- Williams D.J., *Acts*, Hendrickson Publishers, Paternoster Press, Peabody-Carlisle 2002 (New International Biblical Commentary. New Testament Series 6).

- Wilk J., *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2015 (Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach 81).
- Wojnarowicz P., *Sakramenty święceń i małżeństwa według motu proprio omnium in mentem Benedykta XVI*, „Kościół i Prawo” 16(3) (2014) nr 1, s. 109–121.

Indeks osób

- Abgarowicz, K. 78
Abramowiczówna, Z. 46, 66
Albert Wielki 131
Alès, A. 109
Altaner, B. 56, 60, 65, 91
Amann, É. 92
Balz, H. R. 54
Barnaba 18, 30, 34, 44
Baron, A. 6, 65, 67, 77, 100
Becker, K. J. 162
Bonawentura 131
Bonifacy IX 102
Botte, B. 55, 56, 64, 73, 75
Bradshaw, P. F. 54, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 85,
86, 88, 89
Bruno de Segni 97
Brylowski, J. 54
Caietanus de Vio 118
Cura Elena, S., del 132, 133, 147
Cyprian 56, 58, 61, 68, 69, 81, 122
Cyryl Jerozolimski 89
Czuj, J. 72, 74
Dander, F. 142
Daniel, S. 74

- Dauvillier, J. 47, 49
Davids, P. H. 38, 39
Delchard, A. 142
Dohnalik, J. 95, 99
Duval, A. 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 139, 160
Edwards, J. R. 21
Emser, H. 115
Filon 74
Finaert, G. 71
Fiore, B. 36
Fisher, J. 115, 116
Franciszek 171
Gózdź K. 4
Gracjan 101
Hallett, P. E. 116
Häussling, A. 76
Hechich, B. 88
Hermas 34
Hieronim ze Strydonu 74
Hipolit 55, 58, 64, 73, 74, 80
Hipolit Rzymski 74, 80
Hugo de S. Victore 130
Hünermann, P. 100, 103, 104, 112, 149
Ignacy Antiocheński 39, 48, 122
Innocenty I 63, 95
Innocenty VIII 103
Jan Chryzostom 68, 69, 71
Jan Duns Szkot 86, 88, 104
Jan Paweł II 133, 163, 164, 165, 166
Jean de Cirey 104
Justyn Męczennik 54
Kajetan 35, 118
Kalwin, J. 114
Kania, W. 58, 69, 71, 89
Kasprzak, D. 78, 79, 80

- Klemens Aleksandryjski 72
Klemens Rzymski 33, 34, 39, 50, 56, 57, 81
Kołosowski, T. 58, 60
Kopiec, P. 145
Kornatowski, W. 158
Krukowski, J. 145
Kubicki, W. 158
Lemaire, A. 25, 47
Lombard, P. 130
Luter, M. 114, 118, 126, 128, 159, 171
Lüthi, H. O. 93
Machniak, J. 148
Mangenot, E. 6, 7
Marcin V 103
Meier, J. P. 35
Mędała, S. 13, 14, 139
Michaels, J. R. 13, 139
Michalski, M. 59
Michel, A. 7, 66, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117
Migne, J.-P. 22, 34, 39, 42, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 75,
82, 89, 96, 97, 130, 135, 158
Mikołaj II 95
Misiarczyk, L. 54
Miziński, A. G. 93
Mörsdorf, K. 77
Müller, G. 54
Obrycki, K. 55, 56, 58
Olivi, P. J. 132
Orygenes 58, 62, 64
Ott, L. 89, 90, 103, 104, 105, 111, 133, 134
Ożóg, M. 74
Pachciarek, P. 56
Paprocki, H. 55, 56, 64, 74, 80
Paweł VI 147, 170, 171
Pelagiusz I 95


- Philo Judaeus 74
Pies, O. 153
Pietras, H. 6, 55, 58, 65, 66, 67, 68, 77, 100
Piotr Lombard 130
Pius XII 111, 141, 159, 160, 161
Polikarp 34, 135
Popowski, R. 12, 23, 24, 27, 29, 31, 37, 38, 46, 47, 66, 70, 73, 112, 113
Porosło, K. 129, 154
Schamoni, W. 153
Schönmetzer, A. 50
Soards, M. L. 20
Stanula, E. 55, 58
Stępień, J. 35, 37, 38, 40, 41
Stuiber, A. 56, 60, 65, 91
Sulowski, J 73
Szafrąński, A. 78
Szczurek, J. D. 6, 13, 17, 44, 46, 53, 129, 148, 149, 154
Szegda, M. 77
Szoldrski, W. 56, 58
Tertulian 55, 56, 57, 58, 61, 75, 122, 136
Tomczak, K. 62
Turek, W. 63
Urban II 95, 96, 97
Vacant, A. 6, 7
Wiklef, J. 114
Wilczyński, A. 63
Wilk, J. 36
Włodek, Z. 87
Wojnarowicz, P. 149
Wojtkowski, J. 130
Woźniak, R. J. 129, 154
Wójcik, W. 77, 78
Zwingli, U. 114
Żurek, A. 71

Abstrakt

ks. Jan D. Szczurek

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

Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym Rozwój nauki Kościoła

 <https://doi.org/10.15633/9788374389259>

Systematycznie malejące zainteresowanie kapłaństwem w Kościele katolickim skłania do poszukiwania środków zaradczych. Poprzednia publikacja dała podstawy biblijne do całościowego (integralnego) ujęcia kapłaństwa. Obecne studium poświęcone jest rozwojowi nauki Kościoła o kapłaństwie w dynamicznie zmieniających się okolicznościach historycznych. Niektóre z nich, szczególnie Reformacja, były wielkim wyzwaniem dla Kościoła. Ówczesny sposób podejścia do jej nauki może być pomocny w poszukiwaniu rozwiązań obecnych problemów. Celem tego studium jest więc pogłębienie pomijanego dziś, dziejowo uwarunkowanego rozumienia rozwoju nauki Kościoła. W badaniach zastosowano analizę historyczną tekstów wytworzonych przez papieży, sobory powszechne i niektórych pisarzy kościelnych na temat kapłaństwa. Cenne okazały się tu inspiracje Jeana Galota – szczególnie dowartościowanie przez niego ciągłości w procesie rozwoju przy równoczesnym wykorzystaniu nowych rozwiązań wynikających z bieżących potrzeb Kościoła. To pozwala mu zachować tradycję i dać przekonującą odpowiedź na agresywne dziś ideologie. Integralność ujęcia oznacza, że oprócz wspomnianych już podstaw biblijnych prezentowany jest rozwój nauki Kościoła na temat kapłaństwa wspólnego i kapłaństwa służebnego jako uczestnictwa w jednym kapłaństwie Chrystusa, a także jej współczesne interpretacje, którym ma być poświęcone następane studium.


Słowa kluczowe: Chrystus, Ojcowie Kościoła, sobory powszechne, rozwój dogmatu, Reformacja, Jean Galot, kapłaństwo, teologia

Abstract

Rev. Jan D. Szczurek

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

Theology of priesthood in an integral approach Development of the Church's teaching

 <https://doi.org/10.15633/9788374389259>

The current study is devoted to the development of the Church's teaching on priesthood in dynamically changing historical circumstances. Some of them, especially the Reformation, posed a great challenge to the Church. The way of approaching its learning at that time may be helpful in finding solutions to current problems. The aim of this study is to deepen the understanding of the development of the Church's teaching, historically conditioned and today overlooked. The research uses historical analysis of texts created by popes, ecumenical councils and some church writers on the subject of priesthood. Jean Galot's inspirations turned out to be valuable here, especially his appreciation of continuity in the development process while using new solutions resulting from the current needs of the Church. This allows him to preserve Tradition and give a convincing response to today's aggressive ideologies. The integrity of the approach means that the development of the Church's teaching on common priesthood and ministerial priesthood as participation in the one priesthood of Christ is presented.

Keywords: Christ, Fathers of the Church, Ecumenical Councils, development of dogma, Reformation, Jean Galot, priesthood, theology

Spis treści

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

1

Dynamika posług w pierwotnym Kościele

1.1. Posługa Apostołów	9
1.1.1. Pięćdziesiątnica jako święcenia	10
1.1.2. Posługa Kolegium Dwunastu	15
1.1.3. Nowi apostołowie	18
1.2. Posługa starszych	22
1.2.1. Wyświęcenie Siedmiu	22
1.2.2. Święcenia starszych	28
1.2.3. Różnorodność funkcji	31
1.3. Rozwój struktury organizacyjnej	40
1.3.1. Autorytet jako fundament	40
1.3.2. Płynność w nazewnictwie	43
1.3.3. Dojrzewanie struktur	48

2

Kapłański charakter posług w starożytności

2.1. Realizacja kapłaństwa Chrystusowego	54
2.1.1. Terminologia kapłańska	54
2.1.2. Biskupi	57
2.1.3. Prezbiterzy i diakoni	61
2.1.4. Pierwsze rozstrzygnięcie soborowe	65
2.2. Próby systematyzacji teologicznej i praktycznej	68
2.2.1. Elementy starotestamentalne w rozwoju posług	68
2.2.2. Kler i jego utrzymanie	72
2.2.3. Początki systematyzacji teologii święceń	78
2.3. Różnorodność wniosków	80

3

Święcenia jako sakrament

3.1. Zręby średniowiecznej teologii kapłaństwa	85
3.1.1. Teologowie o funkcjach kapłańskich	86
3.1.2. Znamię sakramentu święceń	89
3.2. Kryteria ważności święceń	91
3.3. Szafarz sakramentu święceń	102
3.3.1. Przypadki delegacji władzy święceń	102
3.3.2. Ocena kwestii delegacji	104
3.4. Znaki zewnętrzne sakramentu	106
3.4.1. Materia i forma w Dekrecie dla Ormian	106
3.4.2. Sakramentalność święceń w nauce soboru trydenckiego	113

4

Jedność sakramentu i jego stopnie

4.1. Rozwój stopni sakramentu święceń	130
4.1.1. Różnorodność stopni jednego sakramentu	130
4.1.2. Znamię znakiem jedności w różnorodności	133
4.2. Orzeczenia soboru trydenckiego	136
4.2.1. Istnienie hierarchii	136
4.2.2. Wyższość biskupów nad prezbiterami	140
4.3. Konstytucja apostołska <i>Sacramentum ordinis</i>	141
4.4. Nauka Soboru Watykańskiego II	145
4.4.1. Trójstopniowość święceń i ich geneza	145
4.4.2. Sakramentalność biskupstwa	149
4.4.3. Diakonat	152

5

Kapłaństwo ochrzczonych

5.1. Istota kapłaństwa wiernych	157
5.1.1. Kapłaństwo wszystkich wiernych	157
5.1.2. Kapłaństwo kobiet	163
5.2. Funkcje kapłańskie wszystkich wiernych	164
5.2.1. Funkcja ofiarnicza, prorocka i królewska	166
5.2.2. Niektóre inne posługi (<i>ministeria quaedam</i>)	170
Zakończenie	173

Bibliografia	177
Indeks osób	191
Abstrakt	195
Abstract	196

Systematycznie malejące zainteresowanie kapłaństwem w Kościele katolickim skłania do poszukiwania środków zaradczych. Poprzednia publikacja dała podstawy biblijne do całościowego (integralnego) ujęcia kapłaństwa. Obecne studium poświęcone jest rozwojowi nauki Kościoła o kapłaństwie w dynamicznie zmieniających się okolicznościach historycznych. Niektóre z nich, szczególnie Reformacja, były wielkim wyzwaniem dla Kościoła. Ówczesny sposób podejścia do jej nauki może być pomocny w poszukiwaniu rozwiązań obecnych problemów. Celem tego studium jest więc pogłębienie pomijanego dziś, a dziejowo uwarunkowanego rozumienia rozwoju nauki Kościoła. W badaniach zastosowano analizę historyczną tekstów wytworzonych przez papieży, sobory powszechne i niektórych pisarzy kościelnych na temat kapłaństwa. Cenne okazały się tu inspiracje Jeana Galota – szczególnie dowartościowanie przez niego ciągłości w procesie rozwoju przy równoczesnym wykorzystaniu nowych rozwiązań wynikających z bieżących potrzeb Kościoła. To pozwala mu zachować tradycję i dać przekonującą odpowiedź na agresywne dziś ideologie. Integralność ujęcia oznacza, że oprócz wspomnianych już podstaw biblijnych prezentowany jest rozwój nauki Kościoła na temat kapłaństwa wspólnego i kapłaństwa służebnego jako uczestnictwa w jednym kapłaństwie Chrystusa, a także jej współczesne interpretacje, którym ma być poświęcone następne studium.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

