

Grzegorz Strzelczyk

„Istotą, a nie tylko stopniem” (LG 10) : hipoteza wyjaśnienia

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 44/1, 126-134

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

„ISTOTĄ, A NIE TYLKO STOPNIEM” (LG 10). HIPOTEZA WYJAŚNIENIA

Teologia wieku XX, wydobywając z cienia ideę powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych – czego uroczysty wyraz dał Sobór Watykański II w numerze 10. Konstytucji *Lumen gentium*¹, doprowadziła jednocześnie do pewnego kryzysu, który ma zarówno teologiczno-systematyczny, jak i egzystencjalno-praktyczny² wymiar. Chodzi mianowicie o kwestię wzajemnych odniesień pomiędzy jedynym, źródłowym, kapłaństwem Jezusa Chrystusa, a kapłaństwem powszechnym wszystkich wiernych oraz kapłaństwem służebnym bądź hierarchicznym³. Ów „trójkąt” zarysowuje przestrzeń, mieszczącą oczywiście wiele zagadnień szczegółowych – jednemu z nich poświęcone jest niniejsze studium. Problem dotyczy znaczenia zdania z *Lumen gentium* 10:

Kapłaństwo zaś wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, chociaż różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie wzajemnie przyporządkowane; jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusa.

Sedno problemu tkwi w znaczeniu wyrażenia „różnią się istotą, a nie tylko stopniem”, stwierdzającego *fakt* istnienia istotowej różnicy między dwiema formami (?) kapłaństwa. Jednak ani w bliższym, ani w dalszym kontekście dokumentu nie znajdujemy wyjaśnienia, na czym owa różnica polega. Co więcej,

¹ „Chrystus Pan, Kapłan wzięty spośród ludzi (por. Hbr 5,1-5), nowy lud ‘uczynił królestwem – kapłanami dla Boga i Ojca swojego’ (Ap 1,6; por. 5,9n). Ochrzczeni bowiem stanowią przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie uczynki właściwe chrześcijaninowi składać duchowe ofiary i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do przedziwnego swego światła (por. 1 P 2,4-10). Toteż wszyscy uczniowie Chrystusa, trwając na modlitwie i chwając wspólnie Boga (por. Dz 2,42-47), samych siebie mają składać jako ofiarę żywą, świętą, miłą Bogu (por. Rz 12,1), na całej ziemi głosić świadectwo o Chrystusie, a tym, którzy się tego domagają, uzasadniać nadzieję życia wiecznego, która jest w nich (por. 1 P 3,15)”.

² Zwłaszcza w odniesieniu do tego aspektu określenie „kryzys” wydaje się adekwatne. Nie brakuje bowiem głosów, iż idea kapłaństwa powszechnego przyczyniła się bezpośrednio do zjawiska określanego czasem jako „kryzys tożsamości kapłańskiej” prezbiterów oraz do spadku powołań do kapłaństwa hierarchicznego. Nie zamierzam jednak tutaj zajmować się tymi (ewentualnymi) zależnościami.

³ Oba terminy są stosowane zamiennie – w dokumentach Magisterium funkcjonują jako synonimy (por. np. cytowany niżej fragment z *Lumen gentium* 10).

Katechizm Kościoła Katolickiego, który przejął w nr 1546 koncepcję *Lumen gentium*, zdaje się wyjaśniać jedynie kwestię „wzajemnego przyporządkowania”, uznając, że „kapłaństwo urzędowe służy kapłaństwu wspólnemu”. Tym samym główny – z naszej perspektywy – problem pozostawia otwarty.

Na czym zatem polega istotowa różnica pomiędzy kapłaństwem powszechnym, a kapłaństwem hierarchicznym? Studium niniejsze stanowić będzie propozycję hipotezy, jeśli nie rozwiązania kwestii, to przynajmniej pewnego modelu interpretacyjnego, w ramach którego takie rozwiązanie mogłoby zostać znacznie przybliżone.

Ze względu na ograniczoną objętość tekstu nie dokonam tutaj prezentacji pełnego *status quaestionis*. Konieczne jest jednak choć krótkie uzasadnienie potrzeby podejmowania tego pytania poprzez wskazanie na niewystarczalność dotychczasowych rozwiązań, prezentowanych w ramach sakramentologii systematycznej. W tym miejscu ograniczę się do trzech wybranych, ilustrujących o wiele szersze zjawisko⁴. Pierwsze dwa przykłady korespondują ze sobą o tyle, że stanowią krańcowo rozbieżne, wręcz przeciwstawne komentarze do zagadnienia owej „istotowej różnicy”.

Jean Galot, omawiając istotę kapłaństwa służebnego, odwołuje się do idei dokonującego się w sakramencie święceń ontologicznego przeobrażenia (nawet jeśli nie wyjaśnia precyzyjnie, na czym ta przemiana powinna polegać):

Byt kapłański przeobraża się w nim w jego byt osobowy z chwilą przyjęcia przez niego specjalnej konsekracji i upodobnienia do Chrystusa-Kapłana. (...) Chrystus ustanowił kapłaństwo, które staje się własnością całej osoby ludzkiej: nie chodzi w nim wyłącznie o takie czy inne działanie, lecz przenika ono samą głębię bytu ludzkiego, z którego ma wypływać to właśnie działanie⁵.

Günter Koch natomiast, w bardzo zbliżonym kontekście próby uchwycenia istoty służebnego kapłaństwa, zaprzecza *expressis verbis* możliwości takiej przemiany:

Święcenia sakramentalne nie oznaczają bynajmniej jakiegś tajemniczej „ontologicznej”, a więc dokonanej na płaszczyźnie bytowej przemiany wyświęconego. „Dywinizacja” kapłana, jaka często miała miejsce w przeszłości, jest błędną drogą⁶.

W konsekwencji Koch różnicę między kapłaństwem powszechnym, a hierarchicznym wyraża w czysto funkcjonalnych kategoriach⁷, co z kolei wydaje się być niedostateczne, jeżeli chce się zachować sugerowaną przez soborowy *passus* linię „różnicy istotowej” pomiędzy dwoma formami (?) kapłaństwa.

⁴ Część autorów zdaje się nie zauważać trudności lub też świadomie ją omija, ograniczając się do powtórzenia słów *Lumen gentium*, bez jakiegokolwiek próby wyjaśnienia ich znaczenia. Tak na przykład: B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 301; M. Błaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach (Dogmatyka)*, red. E. Edamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 5), Warszawa 2007, s. 437.

⁵ J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, w: *Kapłaństwo* (Kolekcja Communio, t. 3), Poznań 1988, s. 277-289, tu s. 286.

⁶ G. Koch, *Sakramentologia – zbawienie przez sakramenty*, Kraków 1999, s. 326.

⁷ Por. tamże.

Przykład trzeci pochodzi z polskiego podręcznika dogmatyki. Czesław Stanisław Bartnik opisuje kapłaństwo hierarchiczne następująco:

Istota sakramentu kapłaństwa polega na wzięciu na siebie przez kapłana całej Osoby i historii Jezusa: od Wcielenia, przez życie ukryte i publiczne aż po Paschę i zmartwychwstanie. Pascha zaś znajduje swój dramatyczny wyraz w osobowym życiu kapłana, które wymaga specjalnego heroizmu powołaniowego⁸.

Nietrudno zauważyć, że takie sformułowanie tylko pozornie wyraża *proprium* kapłaństwa służebnego. By to stwierdzić, wystarczy prosty eksperyment, polegający na zastąpieniu słów „sakrament kapłaństwa” i „kapłan” odpowiednio słowami „sakrament chrztu” i „chrześcijanin”. Otrzymamy wówczas wersję:

Istota *sakramentu chrztu* polega na wzięciu na siebie przez *chrześcijanina* całej Osoby i historii Jezusa: od Wcielenia, przez życie ukryte i publiczne aż po Paschę i zmartwychwstanie. Pascha zaś znajduje swój dramatyczny wyraz w osobowym życiu *chrześcijanina*, które wymaga specjalnego heroizmu powołaniowego.

To więc, co stanowić miało istotę kapłaństwa służebnego, okazuje się być częścią (istotą?) chrześcijańskiej egzystencji wypływającej z chrztu i właśnie dlatego jest orzekalne *także* o wyświęconych pasterzach! Sam Bartnik najwyraźniej dostrzegł ten problem, bo kontynuuje:

Historię Jezusa odwzorowuje na sobie każdy chrześcijanin, mający kapłaństwo wspólne, ochrzczony i bierzmowany, karmiony Eucharystią, ale kapłan hierarchiczny czyni to totalnie, na całym obszarze swego bytu i swojej osoby, kościołotwórczo i na kanwie chrystologicznej *imitatio christi*, naśladowaniem życia Chrystusa. Toteż w osobie kapłańskiej (*persona sacerdotalis*) tworzy się na mocy sakramentu święceń specjalna ikona Historii Pana, malowana, układana i oświetlana specjalnie przez Ducha Świętego, który jest jej Artystą, Mocą Istnienia, Interpretatorem i Blaskiem Wiecznego Piękna⁹.

Doprecyzowaniem wcześniejszego nieostrego uchwycenia istoty kapłaństwa służebnego miałyby być sformułowanie: „ale kapłan hierarchiczny czyni to totalnie, na całym obszarze swego bytu...”, jednak w nim właśnie ujawnia się słabość koncepcji autora. Po pierwsze bowiem, określenie „totalnie” sprowadza dyskurs z poziomu pytania o istotę do poziomu pytania o stopień, a tym samym porzuca linię wyznaczoną przez *Lumen gentium*: „różnią się istotą, a nie tylko stopniem”. Po drugie – choć to mniej nas tutaj interesuje – sugeruje, iż świeccy nie odtwarzają „historii Jezusa” całym swoim jestestwem, a jedynie cząstkowo...

Wobec aktualności kwestii „kapłańskiej tożsamości” wyświęconych pasterzy z jednej strony i, z drugiej, wobec braku bądź niewystarczalności proponowanych we współczesnej dogmatyce wyjaśnień różnicy pomiędzy kapłaństwem

⁸ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 770.

⁹ Tamże.

powszechnym a hierarchicznym podjęcie tej problematyki wydaje się zasadne, a nawet palące. Oczywiście, w ramach niniejszego studium możliwe będzie tylko naszkicowanie pewnej hipotezy spekulatywnej – jej pełne rozwinięcie pozostanie zadaniem dla szerszej zakrojonych badań.

Zacznijmy od kilku uwag natury ogólnej, dotyczących założeń, jakie przyjmujemy. Po pierwsze – sędzę, że propozycja rozwiązania kwestii istotowej różnicy pomiędzy kapłaństwem powszechnym i hierarchicznym musi mieścić się raczej w ramach sakramentologii niż eklezjologii. A to dlatego, że jedno i drugie kapłaństwo jest owocem sakramentów, przy czym istota drugiego musi być związana z sakramentem święceń (z łaską tego sakramentu, by użyć klasycznej terminologii). Rozwiązania eklezjologiczne mają dość wyraźną tendencję do wskazywania różnic wyłącznie funkcjonalnych. Po drugie zatem – dla rozwiązania naszej kwestii niezwykle istotna będzie sakramentologia ogólna, a precyzyjniej: model interpretacyjny działania (skuteczności) sakramentu jako takiego, gdyż model taki jest *implicite* zawarty w każdym rozważaniu na gruncie sakramentologii szczegółowej, warunkując (jeśli nie wręcz determinując) ich efekty. Po trzecie – uważam, iż ślepą uliczką jest próba rozwiązania problemu, wyznaczonego przez niedopowiedzenie *Lumen gentium*, poprzez analizę samej idei kapłaństwa (czy funkcji kapłańskich). Jedynym kapłanem Nowego Przymierza jest bowiem Jezus Chrystus i tylko Jemu określenie „(arcy-)kapłan” przynależy we właściwym sensie, w perspektywie Nowego Testamentu (por. zwłaszcza Hbr) wyraża ono zaś nie jedynie jedną spośród wielu Jego funkcji, ale stanowi jeden z modeli opisujących całość Jego tożsamości i misji. Ilekroć odnosimy termin „kapłan” do chrześcijan, czynimy to w sposób analogiczny, dostosowany, wyrażając pewien aspekt uczestnictwa ochrzczonych w Chrystusie, zjednoczenia z Nim.

I ostatnia uwaga wprowadzająca. W adhortacji *Pastores dabo vobis*, w jej numerze 12., w kontekście zarysu syntezy tożsamości prezbitera, Jan Paweł II posłużył się onegdaj kategorią „relacji”: „Nie można określić natury i misji kapłaństwa służebnego bez uwzględnienia różnorodnych i bogatych odniesień, mających swe źródło w Trójcy Przenajświętszej i urzeczywistniających się we wspólnocie Kościoła”¹⁰. Pisał nawet o „tożsamości relacyjnej” wyświęconych pasterzy. To włączenie kategorii „relacji” do refleksji sakramentologicznej stało się bezpośrednią inspiracją hipotezy, którą postaram się przedstawić poniżej.

Odlóżmy na razie problem sakramentu święceń i przyjrzyjmy się możliwościom wykorzystania kategorii „relacji” do opisu sakramentu jako takiego, a dokładniej możliwości pojmowania sakramentu jako rzeczywistości czy wydarzenia ustanawiającego bądź modyfikującego istniejącą relację (relacje) pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że jest ona za słaba dla wyrażenia katolickiej nauki o sakramentach – wszakże w ramach

¹⁰ W polskiej wersji *Pastores dabo vobis* słowa „relacja” i „odniesienie” traktowane są synonimicznie. W oryginale łacińskim konsekwentnie używane jest *relatio* – przekładane na polszczyznę raz jednym, raz drugim wyrazem. Stąd w niniejszym tekście także uznaję je za synonimy.

klasycznego filozoficznego pojmowania relacji¹¹ jest ona tym elementem opisu bytu, który najmniej decyduje o jego tożsamości¹². Jednak – i to decydująca kwestia dla naszej perspektywy – na gruncie refleksji nad misterium Trójcy Świętej chrześcijańska teologia zasygnalizowała inną zgoła możliwość. Wskazała bowiem na wzajemne relacje jako jedyną immanentną, nieekonomiczną różnicę pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem. Tym samym uznała relacje za elementy konstytutywne dla tożsamości boskich hipostaz-osób i to aż po możliwość utożsamienia hipostaz i relacji¹³, co należy uznać za „rewolucję w rozumieniu bytu. Nie substancja, lecz relacja jest czymś ostatecznym i najwyższym”¹⁴. W konsekwencji

Bóg Trójjedyny stanowi w pewnym sensie model ukazujący relacje zachodzące (i te, które powinny zachodzić) pomiędzy jednością i różnorodnością. (...) Trynitarna jedność jest siecią relacji, wymianą życia i miłości pomiędzy wieloma, z których każdy wnosi swoją odmienność i na swój sposób przyczynia się do różnorodności. W ten sposób – i tylko w ten – człowiek staje się osobą i autentycznym odbłaskiem Boga jednego w trzech osobach¹⁵.

Spostrzeżenie Gisberta Greshakego, zawarte w ostatnim zdaniu powyższego cytatu, odzwierciedla ścisły związek pomiędzy relacyjnym rozumieniem Boga a możliwością relacyjnego rozumienia ludzkiej osoby i poniekąd wyznacza program teologicznej antropologii. Program, który – niestety – wydaje się pozostawać wciąż szerzej niezrealizowany¹⁶. Częściej jednak chyba zwraca się uwagę na możliwość rozwinięcia takiej koncepcji osoby, niż faktycznie się ją rozwija. Charakterystycznej ilustracji tej sytuacji dostarczają choćby obserwacje Karola Wojtyły dokonane w ramach dyskusji po ukazaniu się jego dzieła *Osoba i czyn*: „Do propozycji opracowania relacyjnej koncepcji osoby ludzkiej autor *Osoby i czynu* ustosunkowuje się po prostu jako do zadania, które sam sobie stawia”¹⁷, a które wszakże – dodajmy – pozostanie niezrealizowane w jego twórczości.

Mimo że myślenie o człowieku w kategoriach relacyjnych nie stanowi dominującego nurtu w teologicznej antropologii, a zatem trudno odwołać się w tej kwestii do stabilnie wypracowanych pojęć i koncepcji, proponuję relacyjną koncepcję osoby (zdeterminowaną trynitarnym rozumieniem relacyjności) uczynić punktem wyjścia do dalszej refleksji.

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Relacja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 712-716 (hasło zawiera esencjonalną bibliografię).

¹² Oczywiście, pomijam tu relacje, które Krąpiec określa jako „konieczne”, tzn. te, które decydują o zaistnieniu bytu – do jego przyczyny ostatecznej i przyczyn stworzonych.

¹³ Por. np. STh I, q. 28-29.

¹⁴ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1966, s. 199.

¹⁵ G. Greshake, *Wierzę w Boga Trójjedynego*, Kraków 2001, s. 42.

¹⁶ Konstatacja taka narzuca się po lekturze systematycznych prac z antropologii teologicznej. A. Scola, na przykład, koncentruje się na trudnościach, jakie teologia napotyka, usiłując przywrócić relacyjne rozumienie osoby ludzkiej. Autor natomiast właściwie nie wskazuje na faktyczne osiągnięcia w tej materii (por. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 200-206).

¹⁷ K. Wojtyła, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 365.

Ideał osoby, jej najdoskonalszy i najpełniejszy wzór, znajduje się w Bogu. Tak Osoby w Bogu (...) jak i osoby ludzkie nie są konstytuowane przez coś absolutnego (tzn. przez naturę), lecz przez samoistną relację (nie chodzi tu więc o przypadłość natury, ani o relację zachodzącą w uprzednio już uformowanym bycie, relacja jest tu czynnikiem formalnie konstytuującym rzeczywistość osoby). To jednak, co w Osobach Bożych jest doskonałą aktualnością, mianowicie pełne oddanie się, w człowieku jest drogą ludzkiej personalizacji, czyli drogą do doskonalenia swej bytowej relacyjności. To, co bytowo konstytuuje osobę ludzką – bycie samoistną relacją – egzystencjalnie urzeczywistnia się przez wielorakie relacje człowieka w konkretnym życiu, spełniające się przez poznanie i miłość, przez dar z siebie¹⁸.

Podkreślmy szczególnie dwa elementy powyższego opisu. Po pierwsze: relacyjność konstytuuje danego człowieka, określa jego osobową tożsamość. Po drugie: pierwotna, „ontologiczna” relacyjność aktualizuje się poprzez konkretne relacje do innych osób (Osób). Wynika z tego, iż tożsamość człowieka jako osoby ma charakter dynamiczny: każda zmiana układu relacyjnego, w którym człowiek egzystuje, nie zachodzi bez wpływu na to, kim jest. W tym kontekście rodzi się pytanie o rację ciągłości tożsamości, o pewną „stałą” odpowiadającą za to, iż człowiek pozostaje samym sobą – mimo zmienności układu relacyjnego, w jakim pozostaje (i jakim w istocie jest). Rzecz jasna, takiej „stałej” szukać należy u źródeł istnienia ludzkiej osoby, a więc w akcie stwórczym Trójjedynego. Konkretny człowiek jest sobą, ponieważ jest niepowtarzalnym odniesieniem (pierwotnie) do Ojca (dzieciństwo), Syna (bycie obrazem, braterstwo) i Ducha (bycie „mieszkaniem”) oraz (wtórnie) do różnych od siebie osób stworzonych. To, kim jest, stanowi zaś egzystencjalny program jego życia: tym też ma się stać.

W tym miejscu możemy włączyć do naszej analizy kolejny wątek, a mianowicie problematykę soteriologiczną. Konieczność egzystencjalnego potwierdzenia „źródłowej” relacyjności stawia nas także przed pytaniem o konsekwencje ewentualnego (możliwego ze względu na wolność człowieka) zaprzeczenia tejże. Wydaje się, że nie jest możliwe takie zaprzeczenie, które unieważniałoby zupełnie konstytutywną dla ludzkiej osoby relacyjność; oznaczałoby bowiem anihilację osoby na skutek aktu jej woli. Natomiast jak najbardziej możliwy jest sprzeciw – o różnym „zasięgu” i „sile”. Jeśli jednak tożsamość osoby ukonstytuowana jest w relacjach, akt taki będzie zawsze jednocześnie zagrożeniem dla tejże tożsamości.

Warto tutaj zwrócić uwagę, iż już św. Augustyna analiza grzechu opierała się na pojęciach bliskich modelowi relacyjnemu (chodzi naturalnie o układ *aversio–conversio*¹⁹), stąd posługiwanie się nim do wyrażenia rzeczywistości grzechu nie oznacza wcale jakiegoś szczególnego oddalania się od głównego nurtu teologicznej tradycji Zachodu. Oczywiście, w tak krótkim studium nie możemy się pokusić o pełen zarys relacyjnej soteriologii – ograniczymy się zaledwie

¹⁸ T. Wilski, „Tajemnica osoby” – klucz do rozumienia siebie i Boga, w: *Communio* 2,2 (1982), s. 24-44, tu s. 32; autor referuje poglądy J. Galota z pracy *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Duculot–Lethielleux 1969.

¹⁹ Por. *De libero arbitrio* I, 16, 34-35.

do kilku prostych konstatacji. Grzech wyrażony w kategoriach relacyjnych rozumiany będzie jako negacja istniejącej relacji (jednej bądź wielu), prowadząca do jej (ich) osłabienia bądź zerwania, a przez to modyfikująca całą sieć relacji współokreślających tożsamość osoby. Przy czym, w przypadku relacji, których osoba ludzka nie wytwarza, lecz raczej otrzymuje, przywrócenie stanu pierwotnego może przerastać możliwości samego tylko człowieka, który relację zerwał lub osłabił (grzech pierworodny, grzech ciężki). Potrzeba zbawienia jawi się zatem jako potrzeba interwencji tego (tych), od którego (od których) relacja źródłowo zależy, zaś samo zbawienie – jako taka właśnie interwencja. I nie musi chodzić jedynie o przywrócenie stanu wyjściowego (negatywny aspekt zbawienia); do pomyslenia jest także interwencja, która idzie dalej: bądź ustanawiając nowe relacje, bądź jakościowo modyfikując dotychczasowe (pozytywny aspekt zbawienia).

Jako że jednostronne przywrócenie relacji (przez Trójjedynego) ze zrozumiałych względów nie może osiągnąć pełnych skutków bez wolnej współpracy (afirmacji odnowionej relacji) ze strony człowieka, źródłowy akt zbawczy realizuje się przez wcielenie i doczesne dzieje Jezusa. Odtąd „udostępniany” jest wolności poszczególnych ludzkich osób znowu na sposób relacyjny: za pośrednictwem wspólnoty Kościoła.

W takim kontekście możemy już pokusić się o zarysowanie głównych linii relacyjnej koncepcji sakramentu, wychodząc od Chrystusa – prasakramentu. Przez Wcielenie własna relacyjność osoby Syna staje się relacyjnością konkretnego człowieka i w Nim, w Jezusie, widzialnie i dotykalnie udostępniona zostaje ludzkim osobom. Urzeczywistnia się to najpierw w Jego własnej historii, a potem poprzez wspólnotę tych, którzy tę relacyjność zinterioryzowali (na mocy daru Ducha i Jego z kolei relacyjności), czyli poprzez Kościół (jako sakrament pochodny), a w końcu także poprzez specjalne akty, w których kolejne elementy lub aspekty relacyjności Chrystusa udostępniane są w Kościele pojedynczym osobom (sakramenty w sensie ścisłym): bądź to w celu fundamentalnego włączenia w relacyjne życie Trójcy (sakramenty inicjacji), bądź ze względu na trudności w trwaniu w relacjach (sakramenty uzdrowienia), bądź też ze względu na odniesienia do innych osób (sakramenty stanu). Kluczowa dla klasycznej koncepcji sakramentu „widzialność” (możliwość uchwycenia za pomocą ludzkich zmysłów) utrzymuje tutaj swoje znaczenie, gdyż jest warunkiem faktycznej dostępności Chrystusowej relacyjności w określonym miejscu i czasie, wobec określonej osoby czy wspólnoty. Podobnie aktualność zachowuje idea skuteczności, odróżniająca sakramenty od innych znaków zbawienia: sakramenty nie tylko oznaczają potencjalne relacje, ale sprawiają ich zaistnienie (albo przemianę).

Na podstawie tych założeń można konsekwentnie rozwijać relacyjne koncepcje skutków poszczególnych sakramentów, wskazując precyzyjniej na relacje (aspekty relacji), które dane sakramenty ustanawiają/modyfikują/przywracają, a zarazem współokreślają tożsamość przyjmującego, lecz to uczynimy przedmiotem odrębnego studium. Wyszliśmy bowiem tutaj od pytania o istotową różnicę pomiędzy kapłaństwem powszechnym a hierarchicznym. Wstępnej odpowiedzi

można zatem już udzielić: owa istotowa różnica będzie polegać na różnicy w sieci relacji sakramentalnie ustanawianych, współokreślających tożsamość człowieka przyjmującego odpowiednio sakramenty chrztu i święceń.

Odpowiedź jednak na tym poziomie ogólności czy abstrakcyjności trudno uznać za zadowalającą. Doprecyzujemy więc. Wyrażonym w kategoriach relacyjnych skutkiem chrztu jest takie złączenie z Chrystusem (relacja zjednoczenia, jeśli nie wręcz utożsamienia – zgodnie z Pawłowym „teraz już nie ja żyję” – Ga 2,20), które owocuje w człowieku przede wszystkim odtworzeniem Jego (Chrystusa) synowskiej relacji do Ojca. Tak jak konstytutywna jest ona dla tożsamości Syna, tak też – przez uczestnictwo – staje się konstytutywna dla nowej tożsamości ochrzczonego.

Tradycyjnie stwierdzamy, że udział w kapłaństwie Chrystusa jest jednym²⁰ z owoców chrztu. Te zaś należy odczytywać w wyżej wskazanym kontekście relacji z Ojcem. Złożenie przez Jezusa samego siebie w ofierze (por. zwłaszcza Hbr 7–10) Ojcu stanowi w istocie przełożenie na kategorie historyczno-kulturowe tego, co „dzieje się” odwiecznie pomiędzy Ojcem i Synem; stanowi odbicie aktu, w którym Syn oddaje siebie (i wszystko inne, wraz z nami) Ojcu, odpowiadając na otrzymany od Niego w ramach odwiecznej trynitarnej dynamiki wzajemnych odniesień dar wszystkiego. W konsekwencji kapłaństwo ochrzczonego jest niczym innym, jak ustanowioną przez chrzest możliwością włączenia się w ten aspekt relacji Syn–Ojciec (z pozycji Syna). Odtąd chrześcijanin może – za pośrednictwem Chrystusa, w Duchu – składać siebie samego (wraz z całym światem) Ojcu w ofierze, czego szczytowym punktem jest celebrowanie Eucharystii.

A co z kapłaństwem hierarchicznym? Jak je opisać w relacyjnych kategoriach? W poprzednim akapicie skupiliśmy się na „komu” i „co” kapłańskiego aktu Chrystusa. Pozostał nam aspekt „za kogo”, czyli spojrzenie na społeczne skutki synowskiego oddania. Moment ofiarowania się Chrystusa Ojcu, owocujący wytryśnięciem Ducha, można wręcz utożsamiać z konstytutywnym aktem zwołania, od którego Kościół bierze swoją nazwę. Kapłaństwo Chrystusa-Syna jest zatem eklezjotwórcze, ponieważ jest w istocie relacyjno-twórcze. Ustanawia relację członków do Głowy oraz wzajemne relacje członków – by sięgnąć do Pawłowej metafory Kościoła jako Ciała Chrystusa. W konsekwencji kapłaństwo hierarchiczne jest niczym innym, jak ustanowioną przez sakrament święceń²¹ możliwością odtwarzania przez wyświęconego niektórych aspektów relacyjno-twórczości Chrystusa. Mówimy o „niektórych aspektach” zwłaszcza dlatego, że wyświęcony ani nie może dać początku Kościołowi, ani stać się jego głową, ale także dlatego, iż aspekty te

²⁰ Podkreśliśmy, że koncentracja na wątku kapłańskim została tutaj sprowokowana pytaniem wyjściowym o różnicę pomiędzy kapłaństwem powszechnym a hierarchicznym i byłaby nieuzasadniona przy próbie systematycznego opisu skutków chrztu. Nie to jest wszak celem niniejszego studium.

²¹ Wątek kapłański nie stanowi jedynej składowej skutków tego sakramentu i – jak się wydaje – nie stanowi też składowej decydującej. Inaczej bowiem trudno byłoby przyjąć, iż diakonat, który nie jest stopniem kapłańskim, jest mimo to stopniem sakramentu święceń. Tu jednak ograniczamy się do tego aspektu ze względu na główny problem studium.

będą różne w zależności od stopnia święceń²². Jednak w określonych momentach ustanowiona przez sakrament święceń relacja upodobnienia do Chrystusa okazuje się być wręcz relacją tożsamości – kiedy prezbiter lub biskup działają wobec Kościoła *in persona Christi*: szczytowym punktem jest tu ponownie celebrowanie Eucharystii (przewodniczenie jej przez biskupa).

Podsumowując: jeśli rozważać problem różnicy pomiędzy kapłaństwem powszechnym i hierarchicznym opierając się na kategorii relacji, można wskazać (na obecnym etapie badań przynajmniej na zasadzie hipotezy), iż jej istotowy charakter zasadza się na różnicy relacji do Chrystusa (i przez Niego do Ojca oraz do Ducha), ustanawianych na mocy sakramentów chrztu i święceń; przy czym relacje te rozumieć należy jako współokreślające tożsamość osób będących ich podmiotami. Pierwszy z sakramentów ustanawia relację podobieństwa (tożsamości) do Chrystusa oddającego się Ojcu, drugi – do Chrystusa gromadzącego Kościół.

“ESSENZIALMENTE E NON SOLO DI GRADO“ (LG 10): UN’IPOTESI DI SPIEGAZIONE

S o m m a r i o

Il Concilio Vaticano II, reintroducendo l’idea del sacerdozio comune di tutti i credenti, ha lasciato aperta la questione della differenza tra questo sacerdozio e quello gerarchico, limitando la spiegazione della differenza tra di loro a una espressione piuttosto ambigua circa la differenza “di essenza e non di grado”. Il presente studio cerca di togliere questa ambiguità, partendo da una concezione di sacramento come causa di relazione (compresa qui a partire dalla riflessione trinitaria: come elemento determinante dell’identità della persona).

Słowa kluczowe: kapłaństwo, sakrament święceń, relacja
Keywords: priesthood, holy orders, relation

²² Zagadnienie różnic pomiędzy skutkami różnych stopni sakramentu święceń to kolejna kwestia, której nie możemy szerzej rozwinąć w niniejszym przyczynku. Warto wszak zaznaczyć, że model relacyjny zachowuje tutaj swoją wartość – różnice stopni będzie można opisać jako różnice w sieci relacji.