

KAPLAŃSTWO: SAKRAMENT OJCA

W sztuce *Le Père humilié (Ojciec upokorzony)* Paul Claudel wkłada w usta papieża Piusa IX, podczas oblężenia Watykanu w 1870 r., słowa: „Czy będą szczęśliwsi, kiedy nie będą już mieli ojca? Jeśli już nie będę z nimi, co będzie ich czyniło braćmi? Czy syn dorasta wystarczająco, aby udało mu się coś zrobić bez ojca?”¹ Te zdania rozbrzmiewają na tle szerszego kryzysu: Pensée, młoda kobieta pozbawiona światła oczu, której ślepotą symbolizuje ciemność świata bez ojca, wykrzykuje: „Ojciec? Nie mam ojca! Kto jest moim ojcem i moją matką? Dajcie mi oczy, aby ich widzieć”²

Claudel porusza problem duchowego ojcostwa papieża (i kapłaństwa w ogóle), związany ze zniknięciem postaci ojca ze społeczeństwa. Dramat czyni aluzję do związku między tymi dwoma kryzysami³ Z jednej strony nie jesteśmy już w stanie zrozumieć, kim jest kapłan, ponieważ nie wiemy już, kim jest ojciec i jaka jest jego specyficzna rola w środowisku rodzinnym i w wychowaniu dzieci. Z drugiej strony jest także prawdą, iż brak zrozumienia ojcostwa kapłańskiego, sposobu, w jaki kapłan wyraża Boskiego Ojca obecnego w świecie, przyczyniło się do obecnego zaniku ojcostwa w naszym społeczeństwie.

* José Granados wykłada patrologię i teologię systematyczną w Papieskim Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II na Uniwersytecie Katolickim w Waszyngtonie.

¹ Por. René Heyer, *Sur le prétendu déclin de la figure paternelle*, „Revue de sciences religieuses”, 77, n. 1, 2003, s. 75-84; Paul Claudel, *Le Père humilié*, Paris 1920; cytowane jest tłumaczenie angielskie: *Three Plays: The Hostage, Crusts, The Humiliation of the Father*, Boston 1945, s. 185-186, z drobnymi zmianami.

² Por. tamże, s. 175.

³ Na temat ojcostwa zob. W. Schneider, *Alte Väter – Neue Väter – gar keine Väter? Soziologische Anmerkungen zur Krise von Vaterschaft in der Moderne*, w: Internationale katholische Zeitschrift Communio, 22, 1999, s. 148-164; P. J. Cordes, *Die verlorenen Väter. Ein Notruf*, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 2002. Na temat tożsamości kapłana zob. J. Ratzinger, *The Ministry and Life of Priests*, w: Homiletic and Pastoral Review 98, August-September 1997, s. 7-18; G. Greshake, *The Meaning of Christian Priesthood*, Christian Classics, Westminster 1989 [wyd. pol. *Być kapłanem: teologia i duchowość urzędu kapłańskiego*, Wrocław 1983].

Swoją drogą, to powiązanie ma znaczące następstwa dla życia kapłana. Teologia kapłaństwa służebnego, jak pokażemy, koniecznie potrzebuje rozwoju teologii ojcostwa.

1. „Staniesz się ojcem mnóstwa narodów” (Rdz 17,4): obietnica ojcostwa

Co oznacza stać się ojcem? W *Homo viator* Gabriel Marcel zauważa, że ojcostwo ma początek w braku doświadczenia⁴: w odróżnieniu od aktu twórczego poety czy artysty, ojciec nie jest bezpośrednio świadomy owocu, który przynosi jego działanie rodzicielskie. Tym, czego doświadcza on w pierwszym rzędzie, jest pewien brak zaangażowania, jakby dziecko było dlań obce. Kontrast z kobietą pomaga nam uchwycić sedno: dyspozycja do macierzyństwa jest włączona w kobiecą cielesność, co pomaga jej urzeczywistnić związek między aktem małżeńskim a przekazywaniem życia. Oczywiście ten związek jest obecny także w cielesności mężczyzny, lecz początkowo jest ukryty i zostaje odkryty tylko za pośrednictwem kobiety⁵

Odnosząc się do tego wszystkiego, Marcel pyta: co oznacza dla mężczyzny pragnienie posiadania dziecka? Rozważmy najpierw przypadek bardziej typowy – brak powiązania z dzieckiem ze strony ojca. W takiej sytuacji w ojcu ujawnia się różnica między nim samym a dzieckiem, pierwotny brak doświadczenia, który jest u początku jego ojcostwa.

Właśnie dystans między mężczyzną a jego dzieckiem, fakt, że pragnienie ojcostwa może być odkryte jedynie za pośrednictwem czasowym czy przestrzennym, sprawia ten brak uczucia, o wiele rzadziej spotykany u kobiet. Ponieważ pragnienie ojcostwa nie jest już dane, odkrywa się je w momencie, w którym nabywa się wystarczającego doświadczenia życiowego, aby zrozumieć zarówno jego wielkość, jak i ograniczenia. *Ars longa, vita brevis*: mężczyzna spostrzega, że jest obciążony misją, która go przerasta, ale z której nie może zrezygnować, ponieważ określa ona samo centrum jego tożsamo-

⁴ Por. Gabriel Marcel, *Creative Vow as Essence of Fatherhood*, w: tenże, *Homo viator. Introduction to a Metaphysics of Hope*, tłum. ang. E. Craufurd, New York 1962, s. 98-124 [wyd. pol. *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1959].

⁵ Por. J. Ratzinger, *Man between Reproduction and Creation. Theological Questions on the Origin of Human Life*, w: *Communio – International Catholic Review*, 16, 1989, s. 197-211, tu s. 206 [tłum. pol. *Człowiek między reprodukcją a stworzeniem. Pytania teologiczne dotyczące początku życia ludzkiego*, w: *Kosmos i człowiek*. Kolekcja *Communio*, t. 4, Poznań – Warszawa 1989].

ści. Ojcostwo jawi mu się jako wymaganie, które ujawnia tę sytuację: przez dziecko jego życie rozciąga się w przyszłość, przekraczając granice jego ograniczonego czasu.

Jest jeszcze inne niebezpieczeństwo, które rysuje się jako zagrożenie na horyzoncie ojcostwa: to niebezpieczeństwo mężczyzny, który pragnie mieć dziecko tylko dlatego, że oczekuje, iż ktoś będzie kontynuował jego dzieło. Chce, aby jego dziecko stało się jak on, ukształtowane zgodnie z jego wolą i jego planami. Z pewnością taki ojciec dostrzegł coś ważnego: związek między sobą samym i swoim dzieckiem, który czyni oboje w pewnym sensie jednym bytem. To, czego nie rozumiał, to niemożność zredukowania dziecka do samego siebie, to, że będzie istniała zawsze niedająca się usunąć nowość.

Wypaczenia ojcostwa ujawniają, w negatywie, autentyczne oblicze pragnienia, aby stać się ojcem. Ojcostwo zakłada szczodre otwarcie się mężczyzny na drugie „ja”. Ojciec jest w ten sposób zdolny do pojmowania własnego życia jako miejsca, w którym inni mogą być przyjęci i wprowadzeni w tajemnicę rzeczywistości, tak iż w rezultacie jego doświadczenie się poszerza.

Jest to więc paradoks, który staje przed ojcem. Wraz z narodzinami dziecka dana jest mu nowa egzystencja: zmieniło się centrum jego tożsamości. Jest on już teraz inny, ponieważ jego byt rozciąga się na innego. Stąd, z jednej strony, wezwanie do bycia odpowiedzialnym za dziecko, do przyjęcia go jako swojego, nie jest zewnętrzne, lecz wynika z samego jego bytu: jest on określany przez to nowe wezwanie, które pojawiło się na jego horyzoncie⁶. Z drugiej strony, jest także jasne, że dziecko jest inne niż ojciec, że nie może być ono pojmowane jako czysta projekcja egzystencji ojca, że jest wezwane do tego, by spełnić własną drogę życiową. To oznacza, iż cel, do którego ojciec jest wezwany, jest zawsze poza zasięgiem jego kontroli.

Na podstawie tych refleksji możemy wnioskować, iż fakt, że ojcostwo jest możliwe w życiu mężczyzny, brany w całej jego rozległości, zmienia nasze rozumienie osoby ludzkiej: kim jest mężczyzna, zważywszy, że jest on w stanie zostać ojcem? Jak powinniśmy widzieć osobę ludzką, zdając sobie sprawę z możliwości ojcostwa? Czy ojcostwo może być pojmowane jako objawienie struktury bytu? Takie było podejście Emmanuela Lévinasa, który napisał, że „płodność wznosi się na kategorii ontologicznej”: „Ja nie *mam* swojego dziecka, ja *jestem*

⁶ Por. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1998² [wyd. pol. *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, Warszawa 2002³].

swoim dzieckiem. Ojcostwo jest w odniesieniu do tego obcego, który, podczas gdy jest Innym, jest mną. Jest ono relacją między *ja* i jaźnią, która już nie jest mną. W tym *ja jestem* byt nie jest już eleacką jednością. W samym istnieniu jest pewna wielość i transcendencja. W tej transcendencji *ja* nie jest negowane, ponieważ dziecko nie jest mną, ale już *ja jestem* moim dzieckiem. Płodność *ja* jest jego prawdziwą transcendencją”⁷

Także Karol Wojtyła rozważa więź między ojcem i dzieckiem w *Promieniowaniu ojcostwa*, podkreślając, iż wraz z nadejściem ojcostwa termin „mój” otrzymuje nowe znaczenie. Ojciec jest teraz zdolny do powiedzenia „moje dziecko”, a słowo „mój” pomaga mu w ponownym przyswojeniu sensu samego siebie – nie przez doświadczenie posiadania materialnego (tak jak wtedy, gdy mówi się „mój samochód” czy „mój komputer”), lecz przez relację wzajemnej osobowej przynależności⁸

Wyjaśniliśmy, że ojcostwo umożliwia nam odczucie radykalnej nowości narodzin dziecka, która stanowi zarazem ciągłość z tożsamością ojca. Niemiecka filozof Hannah Arendt zastanawiała się nad tym związkiem. Narodziny wyrażają możliwość nowego początku w ludzkim działaniu, a zarazem odrodzenia i nadziei⁹ Radykalna nowość narodzin umożliwia mężczyźnie poszerzenie własnej przyszłości, przedłużenie jej na następne pokolenie. To objawia nam ważny wymiar ojcostwa: jego związek z czasem, właściwość, która przekształca nasze rozumienie czasowości. Jak to się dokonuje?

Najpierw, z punktu widzenia ojcostwa, czas nie może być powtarzającym się cyklem, tak jak naturalny cykl pór roku. W narodzinach dziecka ojciec rozpoznaje nowość niesprowadzalną do własnej przeszłości, nowy początek, niedający się wyprowadzić z własnej historii. Z drugiej strony ojcostwo uczy nas, że czas nie jest tylko linią, w której jedno pokolenie następuje po drugim. Ojciec pojmuje, iż żyje w dziecku, dziecko odziedziczyło istnienie ojca. W dziecku ojciec wciąż żyje – wraz z przyjściem radykalnej nowości, nowego początku.

W ten sposób doświadczenie posiadania dziecka jest związane z postrzeganiem śmiertelności: zrodzenie syna zawiera w sobie obietnicę, że śmierć zostanie przewyciężona; przed ojcem otwiera się możliwość nieśmiertelności¹⁰ Charles Péguy opiewał to otwarcie ojcos-

⁷ E. Lévinas, *Totalità e infinito...*, dz. cyt., s. 277.

⁸ K. Wojtyła, *The Collected Plays and Writings on Theater*, Berkeley 1987, s. 352.

⁹ Na temat ważności narodzin dla znaczenia czasu zob. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2005¹³

¹⁰ E. Lévinas, *Totalità e infinito...*, dz. cyt., s. 315.

stwa ku przyszłości w *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, gdzie wyjaśnia otwarcie życia ojca, a jego przedłużenie w dziecku ukazuje paradoks ojcostwa¹¹

Jak życie może przetrwać w życiu innego bez utraty własnej tożsamości? I w jaki sposób mogę być odpowiedzialny za życie, które nie jest moje i jest poza moją kontrolą? Te pytania mogą otrzymać odpowiedź tylko wtedy, gdy ojciec rozumie swoje ojcostwo jako współpracę z transcendentnym źródłem życia, w którym znajduje się tajemnica początku i końca czasów. Jak zauważa Gabriel Marcel, ojciec daje życie synowi ze świadomością „uczestniczenia w dziele życia, nieskończenie poza samym sobą, które wymaga już jego udziału jako elementu istotnego, którego nikt nie może zastąpić” Ta świadomość, którą Marcel łączy ze stwórczym pragnieniem, zakłada „kombinację głębokiej osobistej pokory i mocną ufność w życie, rozumiane nie jako siła naturalna, lecz jako porządek niepojęty, w swojej zasadzie boski”¹²

Dodajmy inny ważny punkt. Relacja między ojcem i dzieckiem powstaje w kontekście miłości ojca do swojej żony. To oznacza, że aby zrozumieć ojcostwo, musimy zastanowić się nad komplementarnością mężczyzny i kobiety. Dla małego dziecka matka jest tą, która zawsze przy nim była, której obecność może być uznana za pewnik bez żadnej potrzeby dalszych usprawiedliwień. Z tego powodu jest typowe, że to kobieta uczy dziecko chłonności istnienia, tego, że każda istota ludzka jest już zawsze otoczona pierwotnym darem stworzenia¹³ Jednakże właśnie ta więź może ukrywać ryzyko pomieszania między dzieckiem a matką, brak rozróżnienia między dwojgiem. Wkład ojca polega więc na tym, że przyczynia się on do pojawienia w świecie małego dziecka początkowego rozdzielania. Z pewnością ojciec jest świadom, że dziecko należy do niego, ale widzi on je z pewnej odległości. Ta odległość umożliwia dziecku wzrastanie w spotkaniu ze światem i pojmowanie własnego życia jako drogi ku transcendencji.

Istnieją także znaczące implikacje związane z pojmowaniem czasu. Podczas gdy dla kobiety czas jawi się jako cykliczny, ponieważ jest ona bardziej wrażliwa na rytmy natury i bardziej zdolna do zadomowienia się w teraźniejszości, mężczyzna uczy, iż czas jest także projektem mającym kierunek i ostateczne znaczenie poza samym sobą. Kobieta

¹¹ Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, Paris 1986 [wyd. pol. *Przedśionek tajemnicy drugiej cnoty*, Kraków 2007].

¹² G. Marcel, *Homo viator Introduction to a Metaphysics of Hope*, dz. cyt., s. 120-121.

¹³ J. Guittton, *L'amore umano*, Milano 1989.

żyje o wiele bardziej w terażniejszości. Teraźniejszość ta nie jest ulotnym momentem, lecz czasem mającym swoją intensywność, która zbliża go do wieczności. W obu sposobach przeżywania czasu obecne jest pewne ryzyko: dla mężczyzny polega ono na możliwości jego dezintegracji na mnóstwo różnych fragmentów bez możliwości odnalezienia ich ciągłości; dla kobiety jest to ryzyko schwywania przez rytmy natury bez możliwości pojmwania życia jako drogi wzrostu skierowanej ku pełni. Stąd obydwaj rozumienia czasu są komplementarne i konieczne dla ocalenia ludzkiej czasowości.

Właśnie z powodu pewnej odległości między ojcem i dzieckiem oraz konieczności przerwania macierzyńskiego kręgu, który otacza małe dziecko od samego początku jego życia, obraz ojca został złączony z symbolem zranienia¹⁴. U korzeni relacji między ojcem i dzieckiem pojawia się świadomość pewnej straty wraz z zaproszeniem do podążania poza siebie samego. Prawdziwym ojcem może być tylko ktoś, kto już doświadczył tego zranienia, a zatem jest zdolny do przekazania go dziecku – zranienie, otwarcie człowieka na transcendencję, które zarazem rani i leczy, ponieważ sprawia, iż wznosimy w kierunku naszego rzeczywistego przeznaczenia.

To, co powiedzieliśmy, pomaga nam zrozumieć obecny kryzys ojcostwa. W poprzednich epokach ojciec miał wyraźną tożsamość, nadaną mu przez związek między rodziną i miejscem pracy. Praca, aby utrzymać rodzinę, nie była oddzielona od samego życia rodzinnego, od środowiska, w którym dziecko było wychowywane. Stąd ojciec był postrzegany jako ten, kto łączył dziecko z jego miejscem w społeczeństwie. To właśnie nowoczesne oddzielenie życia rodzinnego i pracy pozbawiło ojca wyraźnej tożsamości, wywołując kryzys ojcostwa, który obecnie przeżywamy¹⁵. Innymi słowy – rozdział między rodziną i pracą dotyka właśnie punktu, w którym ojciec jest wezwany do spełniania właściwej sobie funkcji, a zatem dotyczy przede wszystkim tożsamości ojca. To prawda, że nie możemy po prostu powrócić do poprzedniej sytuacji. Powinniśmy jednak pamiętać, że rozwiązanie kryzysu ojcostwa wiedzie przez odbudowanie tego związku (w nowy sposób, który należy jeszcze zgłębiać) między życiem rodzinnym a rolą rodziny w społeczeństwie.

¹⁴ C. Risè, *Il padre. L'assente inaccettabile*, Cinisello B. 2005^s.

¹⁵ A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Milano 1977^s.

Na tle ludzkiego doświadczenia ojcostwa należy rozpatrzyć zagadnienie ojcostwa kapłana. Jeśli kapłan może być nazywany ojcem, określenie korzeni tego tytułu i jego funkcji należy widzieć w życiu i misji Chrystusa. W ten sposób pojawia się nowe zagadnienie związane z relacją między Chrystusem i ojcostwem. To doświadczenie ojcostwa krystalizuje się w kulturze Starego Testamentu, który sam Chrystus wybrał, aby przedstawić swoje orędzie. Historia Izraela świadczy o wewnętrznej więzi między ojcem a jego dzieckiem, którą opisaliśmy powyżej. Życie ojca trwa dalej w życiu jego dzieci, a zarazem istnienie dzieci jest antycypowane w ojcu. Osoba jest w ten sposób otwarta w samym swoim wnętrzu, aby przyjąć innego i dalej żyć w nim. Przez to rozwija się nowy sens historii, który chroni zbiorową ciągłość pokoleń¹⁶ Poza tym ojciec jest tym, który ma na celu otwarcie ostatecznego horyzontu drogi życiowej dziecka, horyzontu Przymierza z Jahwe. Właśnie doświadczenie ojcostwa sprawia, że czas ludzki staje się czasem mesjańskim. Na tle starotestamentowego rozumienia ojcostwa, Chrystus przynosi orędzie o pełni. Teraz właśnie dokonamy refleksji chrystologicznej.

**2. „Albowiem Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany...
Nazwano Go imieniem: Odwieczny Ojciec” (Iz 9,5).
Chrystus jako Ojciec**

Jaki jest związek między Chrystusem a doświadczeniem ojcostwa? Czy możemy Go widzieć jako ojca, aby rzucić światło na sposób, w jaki odnosimy się do kapłanów jako do ojców? Gdy tylko staramy się tak czynić, stajemy wobec pewnej przeszkody. Kościół skupia swoje własne wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa w tytule „Syna Bożego” zgodnie z samookreśleniem Chrystusa jako Syna i ostatecznym objawieniem oblicza Ojca, którego Chrystus dokonuje. Ponieważ Chrystus jest odwiecznym Synem, otwiera On przestrzeń człowiekowi, aby ten odnalazł swoje prawdziwe powołanie, którym jest stanie się dzieckiem Bożym przez uczestnictwo w synostwie Chrystusa. W tym miejscu możemy zapytać: jeżeli to tytuł Syna określa tożsamość Chrystusa, w jaki sposób możemy Go nazywać Ojcem?

Wszakże tytuł „Ojca” odnoszony do Chrystusa nie był rzadkością w pierwotnym chrześcijaństwie. Justyn Męczennik mówi na przykład,

¹⁶ G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*, Milano 1991, s. 91-156.

że Chrystus zrodził nas dla Boga¹⁷ *List do Diogneta* dodaje do listy tytułów, która wydaje się odnosić do Chrystusa (Lekarz, Mistrz), imię „Ojciec”¹⁸ Meliton z Sardes mówi o Chrystusie, w homilii paschalnej, że „o ile jest zrodzony, jest Synem”, a „o ile zrodził, jest Ojcem”¹⁹

Zastosowanie czasownika „zrodzić” nie powinno nas zmylić: biskup Sardes nie odnosi się bezpośrednio do teologii trynitarnej, ale do dzieła zbawczej ekonomii Chrystusa, do jego wcielenia i śmierci na krzyżu²⁰ Chrystus został zrodzony jako Syn w Betlejem poprzez swoje narodziny z Dziewicy²¹ Rodzi nas jako Ojciec poprzez swoją śmierć i zmartwychwstanie, przez co daje nam nowe życie. Jest Ojcem w tej mierze, w jakiej, przez swoje dzieło zbawcze, złożył w nas nowy zasiew życia.

Także Ireneusz z Lyonu określa Chrystusa jako Ojca. W *Adversus haereses* stwierdza, iż *Logos* był „Ojcem rodzaju ludzkiego” przez to, że był pośrednikiem stworzenia człowieka²² To ojcostwo oczywiście jest znakiem jego ostatecznego źródła, Boga Ojca, który przez swoje dwie ręce – *Logos* i Ducha – ukształtował każdą rzecz. Dlaczego *Logosowi* nadaje się tutaj tytuł „Ojca”? Kontekst, w którym znajdujemy to wyrażenie, jest komentarzem do sceny starotestamentowej – do zrodzenia synów Lota z jego córek po zniszczeniu Sodomy i Gomory. Ireneusz widzi w tych szczególnych narodzinach pewien wzorzec tego, co zdarzyło się później na Golgocie: Chrystus jest Ojcem, który – przez swój „sen” na krzyżu i wylanie mocy Ducha Świętego – zrodził do nowego życia lud chrześcijański ze swoich dwóch córek: Kościoła Żydów i Kościoła pogan. Zatem to przez śmierć i zmartwychwstanie *Logos* staje się w pełni naszym Ojcem. Ireneusz widzi w tajemnicach ziemskiego życia Jezusa wypełnienie dzieła *Logosu* w stworzeniu.

¹⁷ Por. *Dialogo con Trifone*, 123, 9 [wyd. pol. *Dialog z Żydem Tryfonem*, w: św. Justyn, *Apologia*, Poznań 1926]. Justyn porównuje ponadto Chrystusa i Abrahama (tamże, 135, 3). Tak jak lud izraelski został wydobyty jak kamień ze skały, którą jest Abraham, tak też chrześcijanie pochodzą od Chrystusa – Skały (por. Iz 51, 1-2).

¹⁸ *Ad Diognetum* 9, 6 (SC 33, 74) [wyd. pol. *Do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków – Sandomierz 1998²].

¹⁹ Meliton z Sardes, *Peri Pascha*, 9, 63-64 (SC 123, 64) [wyd. pol. *Homilia paschalna*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, dz. cyt.]

²⁰ G. Racle, *A propos du Christ-père dans l'homélie pascale de Méliton de Sardes*, w: *Recherches de Science religieuse*, 50, 1962, s. 400-408.

²¹ Tamże, s. 407.

Adversus haereses, IV, 31, 1-3 (SC 100, 792). Jeżeli chodzi o komentarz zob. A. Orbe, *Teologia di San Ireneo*, IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996, s. 431-435.

Tę wizję należy usytuować w kontekście całej teologii Ireneusza. Tłem jest tutaj porównanie Chrystusa i Abrahama, częste w pismach biskupa Lyonu. Ojcostwo Chrystusa odnosi się zasadniczo do jego wcielenia i do życia wśród ludzi, w którym rekapitułuje On życie Abrahama, naszego praojca. Ta więź pomaga nam dostrzec, że tytuł ojca, kiedy jest odnoszony do Chrystusa, nie jest tylko egzotycznym przymiotem, który znajduje się na marginesie centralnego wyznania wiary. Za tym tytułem odnajdujemy podstawowy temat chrystologii, teologię Drugiego Adama przedstawianego jako ojca odnowionej ludzkości. O ile Pierwszy Adam jest ojcem rodzaju ludzkiego, o tyle także Chrystus jest ojcem – tylko że teraz jest On nim w sposób doskonalszy, ostateczny, na podstawie Pawłowego kontrastu między duszą żyjącą a duchem ożywiającym (zob. 1 Kor 15, 45-49). W wizji Ireneusza to, co Chrystus przekazuje swoim dzieciom, jest nową zasadą życia, zasiewem Ducha Świętego zdolnym do tego, by dać nowe życie ludzkiej cielesnej egzystencji.

Taki jest Pawłowy obraz zakorzeniony w starotestamentowej koncepcji ojca, który umożliwia nam ujęcie znaczenia ojcostwa Chrystusa, będącego w ciągłości z naszym doświadczeniem ojcostwa, a które zarazem jest ojcostwem nowego typu. Przypomnijmy sobie to, co powiedzieliśmy w pierwszej części. Ojciec jest kimś, kto widzi własną egzystencję jako określoną w relacji do innego, który to, przynależąc do tożsamości ojca, wzrasta poza niego, poszerzając jego horyzont życia. To poszerzenie obejmuje w szczególności czasowość ojca. W dziecku ojciec jest wezwany, aby troszczyć się o przyszłość, która będzie jego przyszłością tylko w postaci osobowej relacji z jego dzieckiem. W tym sensie ojciec będzie żył w swoim dziecku – nie w znaczeniu metaforycznym, lecz rzeczywiście, konkretnie.

Ale jeśli ojciec musi odejść, w jaki sposób może on wziąć na siebie odpowiedzialność za życie dziecka? Czy aby egzystencja dziecka nie jest wciąż zagrożona poza zasięgiem roztropności i siły ojca? Jak może on zabezpieczyć przyszłość swojemu dziecku, jeśli jego horyzont ustępuje w obecności śmierci?

Pokazaliśmy, że odpowiedź na te pytania znajduje się w otwarciu ojcostwa na transcendencję Boga. Ojcostwo przeciwstawia się nieuchronności śmierci, ponieważ to Bóg Stwórca, transcendentny fundament istnienia człowieka, wlewa w tożsamość ojca nowe istnienie – dziecko, powierzając je jego trosce.

Nie jest jasne, jak zakończy się ta walka między nieuniknioną śmiercią ojca a prawdą o tym, że ojciec pozostaje w dziecku. Jak wielka

jest obietnica, którą Bóg wpisał w ojcostwo? Czy jest ona naprawdę w stanie pokonać bariery śmiertelności? Odpowiedź na te pytania jest możliwa tylko w nowym porządku ojcostwa zapoczątkowanym przez Chrystusa, który przyjął dynamizm ojcostwa Adama, przekształcając go nową mocą. W tej optyce są dwa istotne elementy.

[2.1.] Pierwszy odnosi się do przyjścia Chrystusa na świat z woli Jego Ojca w konkretnej możliwości dziewiczego poczęcia w Maryi. Dziewicze poczęcie nie jest tylko nadzwyczajnym i niesłychanym cudem, lecz jest znakiem pełnym znaczeń teologicznych. Objawia ono ostateczną tajemnicę Chrystusa, Jego przyjście z woli Ojca w sposób jedyny, który wnosi eschatologiczną nowość w tok historii. Z tego punktu widzenia nieobecność ojca ludzkiego odpowiada sensowi tej tajemnicy. Pamiętajmy, że każdy ojciec ma wobec swojego dziecka zadanie pośredniczenia między transcendentnym źródłem a transcendentnym celem istnienia. Poza tym relacja między ojcem i dzieckiem nie jest tylko przypadkowa (tak, jakby była czysto biologiczna), lecz dotyczy najgłębszego centrum osoby. Mieć ojca ludzkiego oznacza zależeć od niego w tym, co odnosi się do Boga Ojca – ostatecznego horyzontu życia, podstawy i przeznaczenia życiowej drogi. Stąd jeśliby Jezus Chrystus przyszedł na świat dzięki ludzkiemu ojcu, Jego sposób odniesienia się do Boga byłby zapośredniczony przez serię ojców, począwszy od Adama, co czyniłoby Go zależnym od nich. Z pewnością zależność od swoich przodków jest częścią tego, co Jezus przyjął, jednakże nie w optyce ojcostwa, czyli relacji z absolutnym początkiem i kresem życia. To właśnie jest ten wymiar, w którym nikt nie może pośredniczyć Jezusowi, ponieważ dotyczy on sposobu, w jaki Jezus odnosi się do Ojca niebieskiego²³ Inna zaś jest rola matki, która obejmując dziecko, wprowadza je w historię. To jest rola Maryi, która w swojej kobiecości otwiera czas dla Syna, aby wszedł On w świat, i przekazuje Mu dziedzictwo przodków.

W tym świetle widzimy, dlaczego Ojcowie Kościoła wcześniej zarysowują paralelę pomiędzy pochodzeniem Adama i pochodzeniem Chrystusa, idąc za synoptycznym opowiadaniem o dziewiczym narodzeniu, podczas gdy Paweł łączy temat Drugiego Adama z kresem, ze zmartwychwstaniem. Ireneusz czyni porównanie pomiędzy ziemią na początku (dziewiczą, ponieważ nie była jeszcze uprawiana), z której

²³ Por. J. Ratzinger, *La figlia di Sion. La devozione a Maria nella Chiesa*, Milano 2005⁴ [wyd. pol. *Wzniosła córka Syjonu. Rozważania mariologiczne*, Poznań 2002].

został ukształtowany Adam, a Dziewicą Maryją²⁴. Stąd ciało Chrystusa było ukształtowane bezpośrednio rękami Ojca, w analogii do ciała Adama. Możliwość nowego objawienia ojcostwa przez Chrystusa, wskazana w motywie Drugiego Adama, znajduje się w szczególnym kontekście przyjścia Chrystusa z woli Jego Ojca niebieskiego, od którego wszelki ród bierze imię (por. Ef 3, 15).

[2.2.] Od narodzenia Chrystusa przejdźmy teraz do Jego śmierci i zmartwychwstania, gdzie – jak zauważa św. Ireneusz – został On ustanowiony Ojcem w chwili, w której stał się źródłem Ducha Świętego. Duch jest zasiewem, który zapoczątkowuje nowe życie ludzkości. Stąd tajemnica paschalna może być widziana w kategoriach ojcostwa. Ojciec, jak powiedzieliśmy, jest kimś, kto – przez akt szczodrości, z którą przyjmuje przyjście nowego życia – otrzymuje istnienie poszerzone dzięki swojej relacji z dzieckiem. Życie ojca nie jest już więcej odizolowane i rozszerza się na inne życie, zdobywając w ten sposób nową nadzieję: nadzieję na przewyciężenie śmiertelności.

W swoim losie Chrystus obejmuje los innych, tych, których dał Mu Ojciec. Jego egzystencja otwarła się, by przyjąć przyszłość jego dzieci na tle całej ufności pokładanej w Jego Ojcu niebieskim. Właśnie dlatego, że jest Synem Bożym, będzie On w stanie otworzyć swoim dzieciom pełnię eschatologicznego samourzeczywistnienia, przyszłość komunijnej więzi z Ojcem. Otwarcie życia Chrystusa na życie wszystkich ludzi osiąga szczyt na Krzyżu, właśnie tam, gdzie ostatnia bariera śmierci wydaje się zaprzeczać Jego ojcostwu. Utożsamiając ojcostwo i oddanie życia, Chrystus schodzi do samych korzeni więzi między zrodzeniem a śmiercią, aby dać ostateczną odpowiedź na paradoks ojcostwa. Ten ruch dokonuje się w zmartwychwstaniu, kiedy Chrystus zrywa ostatecznie więź łączącą ojcostwo ze śmiertelnością. Udzielając nowego daru Ducha, Chrystus sprawia, że przekazywanie życia zdolne jest do przekroczenia progu śmierci. Chrystus zmartwychwstały objawia w swojej pełni wymiar obietnicy Ojca, która polega na pełni życia w jego obecności.

Ta nadobfitość zakłada, że ojciec nie musi już zniknąć, aby dać przestrzeń swoim dzieciom. Może on towarzyszyć im w drodze ku celowi. To jest tajemnica obecności Chrystusa w historii jako Głowy swojego Ciała. Ojcostwo Chrystusa umożliwia Mu zdobycie całej przyszłości, aż po kres czasów, poprzez życie chrześcijan. Teraz

²⁴ *Adversus haereses*, III, 21, 10; III, 22, 2-4.

Chrystus został ustanowiony Panem historii. Kieruje On bieg czasu ku jego wypełnieniu w niebie. W świetle ojcostwa Chrystusa człowiek może zostać w pełni określony – za Ignacym Antiocheńskim – jako ten, kto jest „od Ojca” i „ku Ojcu”²⁵

Aby dopełnić znaczenie ojcostwa i osiągnąć punkt, w którym otwarciu ojca ku dziecku nie mówi już o śmiertelności, ojcostwo ludzkie potrzebuje przekształcenia. To przekształcenie dokonuje się przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Jest ono powiązane z dziewiczym kształtem ojcostwa Chrystusa. Dziewictwo nie oznacza braku ojcostwa, ale jego wypełnienie. Oznacza ono, iż w Chrystusie ojcostwo przyjmuje nowy wymiar. Jego ojcostwo jest dziewicze, gdyż otwiera na ostateczną przyszłość życia, sytuując jego dzieci w perspektywie *eschatonu*, celu życia ludzkiego w komunii z Bogiem.

3. Kapłaństwo: sakrament Chrystusa jako Ojca

Stwierdziliśmy, że Chrystus wypełnienia sens ojcostwa, wynosząc je na nieoczekiwaną wysokość. W tym świetle otwierają się nowe horyzonty dla zrozumienia sakramentu kapłaństwa. Aby uchwycić tę perspektywę, musimy rozpocząć pytaniem o istotę święceń kapłańskich. W Nowym Testamencie kapłanem jest ten, kto otrzymał misję reprezentowania daru z samego siebie spełnionego przez Jezusa Chrystusa dla świata²⁶. Święty Paweł twierdzi na przykład, że Bóg powierzył mu słowo jednania i że działa on jako wysłannik Chrystusa (por. 2 Kor 5, 19-20). Tomasz z Akwinu odnosi się często do tego tekstu Pawła, aby oprzeć na nim własne przekonanie, że kapłan działa *in persona Christi*²⁷. Oczywiście, to reprezentowanie znacznie wykracza poza samo wyrażenie słowne, gdyż obejmuje ono cały byt kapłana. Ma ono miejsce w sakramentach i w przepowiadaniu słowa, tak jak w całej egzystencji kapłana. Jest ono zasadniczo rozumiane jako służba i jest obdarzone autorytetem związanym z posługiwaniem (niemającym zaś wyłącznie charakteru charyzmatycznego).

Działanie *in persona Christi* zakłada szczególną przynależność kapłana do Chrystusa, swoistą rozporządzalność jego osoby w stosun-

²⁵ F. Bergamelli, *Dal Padre al Padre. Il Padre come principio e termine di Cristo e del cristiano in Ignazio di Antiochia*, w: *Studia Patristica*, 36, Louvain 2001, s. 168-176.

²⁶ H. Schlier, *Grundelemente des priestlichen Amtes im Neuen Testament*, w: *Theologie und Philosophie*, 44, 1969, s. 161-180, tu: s. 166, 175.

²⁷ A. G. Martimort, *The Value of the Theological Formula „In persona Christi”*, w: *From „Inter insigniores” to „Ordinatio sacerdotalis”*, Washington D.C., 1998, s. 107-118, tu: s. 110.

ku do osoby Chrystusa. Ponieważ kapłan uwidacznia Chrystusowe „dla nas”, otwarcie życia Jezusa na włączenie weń życia innych, egzystencja kapłana powinna otwierać się w życiu Chrystusa. Chrystusowy czyn pojednania obejmował cały dar Jego własnej osoby dla Ojca ze względu na dobro Jego braci. Jesteśmy tutaj u korzeni chrystologicznej definicji osoby jako bycia w relacji. Osoba staje się sobą, właśnie otwierając się na bliźniego i przez przynależność do niego. Dzieje się to na gruncie odniesienia do Boga Ojca²⁸

Czy możemy jaśniej określić sam byt kapłana, jego zdolność do reprezentowania Chrystusa? W końcu każdy wierzący jest wezwany, aby być jedno z Chrystusem we własnym codziennym życiu i aby czynić własną egzystencję darem za życie świata. Zdanie św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20) stosuje się do każdego chrześcijanina. A jednak jest coś jedyngo w tym utożsamieniu z Chrystusem, coś, co stanowi część posługi kapłańskiej. II Sobór Watykański określił kapłaństwo jako reprezentowanie Chrystusa – Głowy Kościoła, czyli tak, jak jest On źródłem Bożego życia w sakramentach, w porządku wspólnoty i w urzędowym głoszeniu Słowa. Mówiąc ściślej, kapłan działa *in persona Christi Capitis*, aby przekazywać wiernym dary Chrystusa²⁹ Czy możemy pogłębić znaczenie tego wyrażenia?

Język użyty przez II Sobór Watykański – reprezentowanie Chrystusa jako Głowy – przynależy do kontekstu Pawłowej teologii Ciała Chrystusa (por. Kol 1, 18; 2, 18-19; Ef 4, 15-16). Ważne jest więc, aby pokrótce odnieść się do tego, jak św. Paweł rozumie tę naukę, aby poprawnie pojąć tożsamość kapłana³⁰ Paweł mówi o Ciele Chrystusa na gruncie starotestamentowego pojęcia osobowości cielesnej. Z tego punktu widzenia obraz ciała nie odnosi się tylko do organicznego powiązania wspólnoty, lecz wyraża także najgłębsze znaczenie relacji osobowych, fakt, że wiele osób może mieć wspólną przynależność. Ponieważ człowiek jest cielesny, jego egzystencja jest w relacji do innych, otwarta na nich, zdolna do uczestnictwa w ich różnych osobistych światach. Doświadczenia ludzkie, które przedstawiają to powiązanie w sposób szczególnie widoczny, są przeżywane w rodzinie:

²⁸ J. Ratzinger, *The Ministry and Life of Priests*, dz. cyt., s. 11.

²⁹ *Lumen gentium*, nr 28; *Presbyterorum ordinis*, nr 2, 6.

Jeśli chodzi o szersze ujęcie tego punktu zob. J. Granados, *The Family, the Body, and Communitio Ecclesiology. The Mission of the Family in the Midst of the Church as Communitio*, w: *Anthropotes*, 23, nr 2, 2007, s. 175-214.

zjednoczenie męża i żony w jedno ciało, ojcostwo i macierzyństwo, relacja do rodziców i rodzeństwa.

Wyjątkowe znaczenie więzów rodzinnych wynika z tego, że – za pośrednictwem ich zakorzenienia w cielesności człowieka – relacja jest tutaj widziana od samego początku jako to, czym jest ona naprawdę: konstytutywna część tożsamości osobowej. W tym świetle rozumienie osobowości cielesnej, które znajduje się w Piśmie Świętym, nie jest oparte na niewystarczającej i prymitywnej koncepcji osoby, tak jakby człowiek był pozbawiony indywidualności, lecz na bogatszej wizji tego, co ludzkie, z dużym naciskiem na otwarcie się świata osobowego na innych. Osobowość cielesna jest zakorzeniona w konkretnych ludzkich doświadczeniach relacji i wzajemnej immanencji, jak wtedy, gdy mówimy, że mężczyzna i kobieta łączą się i stają jednym ciałem (zob. Rdz 2, 23-24) lub kiedy ktoś mówi o własnym bracie: jest z mojego ciała (por. Rdz 37, 27).

Dzięki osobowości cielesnej lepiej więc rozumiemy, dlaczego św. Paweł łączy obraz Kościoła jako Ciała ze zjednoczeniem mężczyzny i kobiety w jednym ciele³¹. Chrześcijanie są jednym ciałem nie tylko jako wyartykułowana jedność wielu elementów w jednym organizmie, lecz także na podobieństwo małżeńskiej jedności mężczyzny i kobiety w jednym ciele. Innymi słowy, ciało jest tutaj nie tylko ciałem organicznym, lecz ciałem, które wyraża otwarcie się człowieka na świat i na bliźniego.

Poza tym u podstaw koncepcji osobowości cielesnej w Izraelu znajduje się doświadczenie ojcostwa. Potomkowie Abrahama byli już obecni w Patriarsze, tak jak wszyscy byliśmy obecni w Adamie. Chodzi tu o podstawową relację – od momentu, który łączy jedno pokolenie z następnym w ciągu całej historii Izraela. Jak mówi H. W. Robinson, relacja ta daje podstawę wyjściu przodków ku przyszłości aż do ogarnięcia żyjących osób w rodzinie³². To, co tutaj widzimy, jest znów wizją ojcostwa jako pewnej właściwości, przez którą istota ludzka jest otwarta w sobie na własne dzieci, a w nich – na ciągłość w czasie poza barierą śmierci.

Te elementy umożliwiają nam lepsze zrozumienie analogii, którą Paweł posługuje się, by przybliżyć tajemnicę Kościoła. Kościół jest Ciałem Chrystusa, który jest Głową, właśnie tak jak mężczyzna

³¹ H. Schlier, *La lettera agli Efesini. Testo greco e traduzione*, „Commentario teologico del Nuovo Testamento”, Brescia 1973².

³² H. W. Robinson, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964, s. 27.

i kobieta stają się jednym ciałem w małżeństwie, którego mąż jest głową. Wraz z tym odniesieniem do głowy analogia małżeńska poszerza się aż do włączenia w nią także wyobrażenia ojca, gdyż Chrystus jest także tym, kto rodzi Kościół, i tym, przez którego Kościół jest oczyszczany.

Ten paralelizm pozwala nam na większą precyzję, jeżeli chodzi o sposób, w jaki kapłan reprezentuje Chrystusa jako Głowę Kościoła. Kluczem jest obraz Chrystusa jako Oblubieńca i Ojca, jako Tego, który daje życie Kościołowi³³ Kapłan uobecnia Chrystusa jako Tego, który jest przed Kościołem i prowadzi Kościół do życia. Tylko w tym *vis-à-vis* Chrystusa i Kościoła, reprezentowanym przez kapłana wobec wspólnoty, zachowana jest pełnia misterium chrześcijańskiego. W ten sposób kapłan daje świadectwo o tym, że zbawienie przychodzi zawsze z góry, z odległości, którą wyraża ojcostwo, i że nie może być ono nigdy wytworem samej wspólnoty. Jak ojciec świadczy on o transcendencji miłości Boga, który jest początkiem i celem drogi Kościoła. Kapłan pomaga uchwycić to, co Orygenes nazywał porządkiem miłości: fakt, że to Bóg kocha nas jako pierwszy i że – jako pierwotne źródło komunii – pozwala nam odwzajemnić się Mu w miłości³⁴

Odnależliśmy zatem więź między kapłaństwem i ojcostwem. Sakrament, utożsamiając kapłana z Chrystusem – Głową, odnosi go do ojcostwa Chrystusa, czyli do Jego dzieła, w którym daje On nowe życie ludzkości i pokazuje stwórczą miłość Boga Ojca. Kapłan jako ojciec nie tylko przyjmuje życie Jezusa, a potem daje je innym (przekazywanie, które jest właściwe dla wszystkich chrześcijan). Charakterystyczne dla kapłana jest to, że przekazuje on życie tak, jak to czynił sam Chrystus, źródło łaski, przez utożsamienie się z Nim jako Głową Kościoła, *in persona Christi Capitis*.

Aby wyrazić znaczenie tej misji dla życia kapłana możemy odwołać się do nauki o charakterze sakramentalnym. Kościół wzrastał w świadomości, że niektóre sakramenty (chrzest, bierzmowanie, święcenia) nie mogą być powtarzane, ponieważ pozostawiają znak w życiu osoby, który dotyka najgłębszych warstw jej tożsamości. Stąd ten, kto należy do Kościoła przez chrzest, nie jest już w stanie usunąć skutku chrztu w swoim życiu, nawet jeśli by odwrócił się od Pana. Nauka o charak-

³³ S. Butler, *The Priest as Sacrament of Christ the Bridegroom*, w: *Worship*, 66, nr 6, 1992, s. 498-517.

³⁴ Orygenes, *In Canticum Canticorum*, III, 7 (SC 376, 548-565) [wyd. pol. *Komentarz do Pieśni nad pieśniami. Homilie o Pieśni nad pieśniami*, Kraków 1994].

terze sakramentalnym jest oparta na eschatologicznym znaczeniu spotkania z Chrystusem, na tym, iż Chrystus jest ostatnim i ostatecznym Słowem Boga wypowiedzianym do człowieka oraz że dając nam swojego jedyne Syna, Bóg nie ma już niczego innego, co mógłby nam przekazać.

W świetle naszej wizji osoby jako relacji możemy widzieć charakter jako znak przynależności, który musi być rozumiany w świetle Chrystusa, który w Piśmie Świętym jest nazywany odbiciem (charakterem) istoty Ojca (por. Hbr 1, 3). Na tym tle widzimy, że charakter udzielony w chrzcie jest ostatecznym spełnieniem otwarcia osoby na świat, na innych i na Boga, obecnym w niej od samego jej zaistnienia. To otwarcie otrzymało teraz wymiar ostateczny, eschatologiczny, który jest właściwy Chrystusowi i realizuje się w spotkaniu z Nim. Chrzest wyciska charakter, gdyż jest całkowitym przekazaniem dziecięstwa Bożego w sposób ostateczny – ma formę eschatologiczną i nie może zostać odwołany.

Jeśli więc także sakrament kapłaństwa nie może być powtarzany, to dlatego, że uczestniczy w tej samej ostateczności. Jaka jest różnica między nim a charakterem otrzymanym w chrzcie? W świetle naszych wcześniejszych rozważań możemy zarysować analogię między doświadczeniem ojcostwa a ontologiczną zmianą, która zachodzi w kapłanie. Jak mówiliśmy, stanie się ojcem wyraża radykalną przemianę osoby, zmianę, która objawia najgłębsze korzenie jej tożsamości. Życie mężczyzny, który staje się ojcem, rozszerza się aż do włączenia w nie dziecka. Ojciec wie, że jest za nie odpowiedzialny nie jak pan za niewolnika, lecz jak ten, komu został powierzony dar, który – chociaż należy do jego tożsamości – przekracza go całkowicie. W relacji do dziecka życie ojca otwiera się na transcendencję. Ojciec jest świadom, że współpracuje z Bogiem, ostateczną podstawą istnienia.

Zmianę tego typu w życiu kapłana – analogiczną do relacjonalności osoby, która staje się ojcem – przedstawia charakter sakramentalny. Analogia ta, przypominamy, jest analogią chrystologiczną. Nowe ojcostwo jest uczestnictwem w ojcostwie Chrystusa, który doprowadził do wypełnienia logikę ojcostwa. Trwałość charakteru sakramentalnego jest dana przez jego znaczenie eschatologiczne, które zawiera się już w naturalnym doświadczeniu ojcostwa. Charakterystyczne dla ojca jest właśnie to, że wychodzi on poza kres ludzkiej drogi życia, rozciągając własną przyszłość w formie relacji do swojego dziecka. W przypadku kapłana to otwarcie osiąga wypełnienie. Daje on takie życie, które już przewyciężyło śmierć, ponieważ jest to życie, które bierze początek

z Ciała zmartwychwstałego Chrystusa. Zdolność do zrodzenia w taki sposób, na wieczność, pozostawia niezniszczalny charakter w istocie osoby, która ją otrzymuje. Przy takim odczytaniu charakter pozostaje na zawsze, ponieważ przekracza czas tego świata, aby wejść w sferę wieczności Boga. Stąd kapłan jest utożsamiany z Chrystusem jako źródłem życia wiecznego, podczas gdy jako ochrzczony został zrodzony dla wieczności przez Chrystusa. Zatem, według Josepha Ratzingera, tajemnica charakteru sakramentalnego znajduje się w istocie znaku przynależności do Chrystusa, przez co kapłan może dawać to, co do niego nie należy, stając się w ten sposób szafarzem darów Bożych. To w tym sensie św. Augustyn mówi o *charakterze kapłańskim* jako o *ius dandi*, prawie darowania. Pewność co do zdolności kapłana do przekazywania łaski przy jego jednoczesnej świadomości własnej kondycji grzesznika wzywa go do odpowiedzialności za to, aby pozostać wiernym wobec daru, który został mu dany w sakramencie³⁵

Następstwem analogii między kapłaństwem i ojcostwem jest to, że charakter jest wyciskany nie tylko w duszy kapłana, lecz także w jego cielesności. Musimy przypomnieć jeszcze, że termin „duchowy” (tak jak w „ojcostwie duchowym”) nie zakłada braku udziału ciała. Ojcostwo jest najściślej powiązane z cielesnością człowieka. Ciało umożliwia otwarcie życia ojca na dziecko, wzajemną przynależność obojga i płodne rozszerzenie życia ojca w przyszłość. Ojcostwo stworzone jest zapisane w ciele. Czysty duch, postać anielska nie może stać się ojcem. Ważnym tego następstwem jest to, iż ojciec duchowy przekazuje swoim dzieciom tylko to, co przeżył wcześniej w swoim konkretnym cielesnym istnieniu, czyli w swoim konkretnym powiązaniu ze światem, z innymi i z Bogiem. Ojcostwo duchowe wymaga, aby kapłan szczerze uczestniczył w życiu swoich współbraci, zdolny do dzielenia ich radości i do niesienia z nimi cierpień.

Taka wizja kapłaństwa jako ojcostwa pomaga nam zobaczyć, w jaki sposób święcenia nadają kształt całemu życiu kapłana. Pojmowane jako ojcostwo, kapłaństwo nie może być tylko zadaniem, które kapłan wypełnia w niektórych chwilach dnia. Jest ono raczej powołaniem, które obejmuje całe jego istnienie. Aby powołanie mogło ogarnąć całe życie, trzeba je wyjaśniać w kontekście miłości osobowej i zakorzenionej w podstawowych doświadczeniach rodzinnych. To w rodzinie osoba rozumie własną tożsamość jako wezwanie do komunii,

J. Ratzinger, *The Ministry and Life of Priests*, dz. cyt., s. 12.

zgodnie z tym, co Jan Paweł II nazywa *genealogią osoby*³⁶ Osoba jest kimś, kto otrzymał istnienie jako małe dziecko i uczy się dawać samego siebie innym w małżeństwie, przynosząc w ten sposób owoc ojcostwa i macierzyństwa³⁷ Kapłaństwo pojmowane jako ojcostwo może być usytuowane w relacji do antropologii komunii i znajduje miejsce w sieci relacji rodzinnych.

W tym świetle możemy widzieć celibat kapłana nie tylko jako rezygnację, która czyni go bardziej wolnym, aby towarzyszyć innym, lecz jako potwierdzenie osobowej miłości, jako wypełnienie języka wpisanego w ciało ludzkie od samego początku – języka ojcostwa. To z takiego zakorzenienia w doświadczeniu komunii jego misja czerpie zdolność do ogarniania innych i do osiągnięcia prawdziwej wolności, rozumianej nie tylko jako brak ograniczeń, lecz jako odpowiedź na początkowy dar miłości. W tej perspektywie szczególna cecha dziewictwa kapłana może być właśnie określana przez jego ojcostwo, które zawiera także pewne upodobnienie do Chrystusa – Oblubieńca Kościoła.

tłum. ks. Marcin Składanowski

³⁶ Jan Paweł II, *List do Rodzin*, nr 9.

³⁷ L. Melina, *Per una cultura della famiglia. Il linguaggio dell'amore*, Venezia 2006, s. 14-29.