

KRZYSZTOF MIELCAREK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

KAPŁAŃSTWO POWSZECHNE WEDŁUG 1P 2,1-10

THE PRIESTHOOD OF BELIEVERS
ACCORDING TO 1 P 2:1-10

SUMMARY: The author of the article focuses on the structure, context and the message of 1P 2:1-10. Among the key terms of the pericope one should mention *ιεράτευμα* which is deeply connected with its Christological context. The priesthood of all believers is founded on the priesthood of the only Priest – Jesus Christ to whom every Christian is bound. The priesthood described within 1P 2:1-10 has a rather general and not individual perspective. Disciples of Christ form *a holy house* having direct access to His presence, but some hierarchical order within the image is implied. The identity of priesthood entails both liturgical and non-liturgical activities.

SŁOWA-KLUCZE: kapłaństwo wierzących, *ιεράτευμα*, 1P 2,1-10, duchowe ofiary

KEYWORDS: the priesthood of believers, *ιεράτευμα*, 1P 2:1-10, spiritual sacrifices

Żaden tekst *Pisma Świętego* nie zawiera frazy, którą można byłoby oddać przez określenie „kapłaństwo powszechne”. Mimo to zarówno w *Starym*, jak i *Nowym Testamencie* istnieją pewne tradycje, które zapowiadają udzielenie godności kapłańskiej całej społeczności ludu wybranego (*mamleket kōhānīm* – Wj 19,6; 23,22 [LXX]¹). W szerszym kontekście warto wspomnieć także o wezwaniu ludu do świętości (*gōy qādōš*, Kpł 11,44-45; 19,2; Lb 15,40; 1P 1,15) z racji jego wybraństwa (Iz 43,20) i statusu szczególnej własności Jahwe (*saḡullā^h*, Wj 19,5). Kluczowym fragmentem pozostaje jednak Wj 19,5-6, który stanowi podstawowy punkt odniesienia dla refleksji nad kapłaństwem dotyczącym wszystkich wierzących w *Nowym Testamencie*.

Koncepcja kapłaństwa w sensie tożsamości i funkcji każdego ucznia Chrystusa opiera się bezpośrednio na bardzo wąskim materiale źródło-

¹ *Septuaginta* podchodzi do BH w sposób oryginalny, przenosząc akcent na element kapłański, a z hebrajskiego *mamlākā^h* czyniąc przymiotnik: βασιλειον *ιεράτευμα* (*królewskie kapłaństwo*). Możliwe jest także, że *Vorlage* LXX różniło się w tym miejscu od BH.

wym, ponieważ podstawowe dla tej refleksji terminy ἱερεύς i ἱεράτευμα² występują w odniesieniu do społeczności wierzących tylko pięciokrotnie i to zaledwie w dwóch księgach *Pisma Świętego* (1P 2,5,9; Ap 1,6; 5,10; 20,6). Materiał Janowy jest rozproszony i enigmatyczny³, dlatego za klasyczny tekst na temat kapłaństwa wierzących uważa się perykopę 1P 2,1-10. Temat ten był w przeszłości wielokrotnie omawiany⁴, ale ze względu na jego wagę dla tożsamości każdego chrześcijanina warto pochylić się nad teologiczną refleksją autora 1Piotra. Poza tym w literaturze polskiej temat ten nie doczekał się jeszcze szerszego opracowania. Z uwagi na charakter badanego fragmentu zostaną kolejno omówione: jego struktura, znaczenie ważniejszych terminów i wyrażen oraz zarys teologii kapłaństwa wierzących w 1Piotra.

² Podstawą obydwu terminów greckich jest hebrajskie *mamleket kōhānim*, wyjęte z Wj 19,6. Starożytne tłumaczenia greckie poszły jednak w różnych kierunkach. Akwila oddał je przez βασιλεια ἱερέων. Symmach i Teodocjon przez asyndeton βασιλεια ἱερεῖς (podobnie Ap). Tylko *Septuaginta* odeszła znacznie od BH; zob. przyp. 1.

³ O problematyce kapłaństwa powszechnego w Apokalipsie pisał już wcześniej A. SIKORA, «Miejscie realizacji kapłaństwa chrześcijan według Apokalipsy św. Jana», *RT* 43:1996, s. 161-184.

⁴ Temat był już przedmiotem dokładnych studiów w przeszłości. Z monografii całościowo przedstawiających zagadnienie kapłaństwa należy wymienić przede wszystkim książkę: A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* [Parole de Dieu 20], Paris 1980, która doczekała się wielu tłumaczeń (m.in ang. *Old Testament Priests and the New Priest*, Petersham 1986) oraz opracowanie popularnonaukowe: P.J. PHILIBERT, *The priesthood of the faithful: key to a living church*, Collegeville 2005. Z pozycji polskich warto wspomnieć przede wszystkim publikacje: A. JANKOWSKI, R. ROMANIUK, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Katowice 1972; A. KOWALCZYK, «Nauka autorów Nowego Testamentu o kapłaństwie powszechnym i służebnym», *StGd* 8:1992, s. 19-24; A. SUSKI, «Kapłaństwo powszechne i urzędowe według Nowego Testamentu», w: *Kapłan pośród ludu kapłańskiego* [Homo Meditans, 14], red. W. Słomka, J. Misiurek, Lublin 1993, s. 11-22; A. SIKORA, «Miejsce realizacji kapłaństwa chrześcijan według Apokalipsy św. Jana»; Z. KIERNIKOWSKI, «Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo ministerialne» w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2010, s. 29-42. Zob. też: W.M.F. SCOTT, «Priesthood in the New Testament», w: *Scottish Journal of Theology* 10:1957, s. 399-415; L. RYAN, «Patristic Teaching on the Priesthood of the Faithful», w: *Irish Theological Quarterly* 29:1962, s. 25-51; P. DACQUINO, «Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio e la prima Lettera di Pietro», w: *San Pietro - Atti della XIX Settimana Biblica*, Brescia 1967, s. 291-317; J.L. HOULDEN, «Priesthood in the New Testament and the Church Today», w: *Studia Evangelica. Vol.V, Papers Presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965*, red. F.L. Cross, Berlin 1968, s. 81-87; J.A. MOHLER, *The origin and evolution of the priesthood: a return to the sources*, Staten Island 1970; W. PESCH, «Zu Texten des Neuen Testaments über das Priestertum der Getauften», w: *Verborum Veritas*, red. G. Stählin, Wuppertal 1970, s. 303-315; L. FLOOR, «The General Priesthood of Believers in the Epistle to the Hebrews», w: *Ad Hebraeos: Essays on the Epistle to the Hebrews, Neotestamentica* 5:1971, s. 72-82; G. RAVASI, «La tradizione sacerdotale e la comunità 'ecclesiale'», w: *Unité et diversité dans l'église* [PKB], Vatican City 1989, s. 67-76; U. VANNI, «La pratica del sacerdozio dei cristiani alla luce della Prima lettera di Pietro: spunti e riflessioni», w: *I laici nel popolo di Dio*, red. V. Liberti, Roma 1990, s. 235-264; T. SELAND, «The 'Common Priesthood' of Philo and 1 Peter: A Philonic Reading of 1 Peter 2.5,9», *JSNT* 57:1995, s. 87-119; C.G. DEN HERTOOG, «Die griechische Übersetzung von Exodus 19:6 als Selbstzeugnis des frühhellenistischen Judentums», w: *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelis Houtman* [CBET, 44], red. R. Roukema, Leuven 2006, s. 181-191.

I. ARGUMENTACJA 1P 2,1-10 I JEJ SZERSZY KONTEKST⁵

Współcześni znawcy 1Piotra w różny sposób dzielą treść listu. Propozycje egzegetów z perspektywy analizy retorycznej można podzielić na kilka grup. *Exordium*, czyli wprowadzenie najczęściej ogranicza się do 1P 1,3-12, ale kolejne fragmenty określane są już w różny sposób. Perykopa 2,1-10 bywa kwalifikowana jako przedłużenie *exordium*⁶, ostatnia część pierwszego z trzech *argumentationes*⁷, lub element szerszego *probatio*, czyli dowodu⁸. Jedni określają charakter listu jako epideiktyczny, inni zaś uznają go za deliberatywny.

Budowa 1P 2,1-10 jest skomplikowana. Niektórzy traktują 2,1-4 jako fragment wypowiedzi zaczynającej się jeszcze w 1P 1,22-25. Większość uczonych uważa jednak 1P 2,1-6 za jednolitą strukturę i chociaż w. 2,1 jest niewątpliwie powiązany z wcześniejszym wywodem autora, zaczyna nową myśl⁹. Z kolei w. 4. łączy się ze zdaniem poprzedzającym przez zaimek osobowy 3 os. l. poj. [öv]. E. Schweizer¹⁰ zauważa, że ww. 1-3 przedstawiają strukturę gramatyczną identyczną z w. 4-5. W obydwu przypadkach myśl wprowadzona jest przez imiesłów, po którym dalszy wywód poparty jest trybem rozkazującym¹¹, a następnie całość zamyka cytat bądź aluzja do *Pisma Świętego*, które stanowią logiczną podstawę całej argumentacji. Dzięki takiej konstrukcji autor 1Piotra ma możliwość budowania punktu wyjścia na egzystencjalnej sytuacji chrześcijan, by poprzez zaznaczenie Bożego działania dojść do biblijnej obietnicy będącej fundamentem całości (w. 6). Końcowa część perykopy (ww. 7-10) ma odmienną strukturę. Ww. 7-8 nawiązują do w. 1-2 poprzez kontrast postawy wiary i niewiary, który wynika ze stosunku do osoby Jezusa Chrystusa. On jest jednocześnie „skałą zgorszenia” i „kamieniem węgielnym”. Dzięki dziełu Chrystusa nowości swojej egzystencji doświadczają wszyscy Jego uczniowie, co autor 1Piotra podkreśla przez listę funkcji i godności, która jest ich udziałem (w. 9). Perykopę zamyka kontrast,

⁵ Por. schemat na stronie 270.

⁶ L. THURÉN, *Argument and Theology in 1 Peter: The Origins of Christian Parenesis* [JSNTSup, 114], Sheffield 1995, s. 105-131.

⁷ B.L. CAMBELL, *Honor, Shame and Rhetoric of 1 Peter* [SBLDS, 160], Atlanta 1998, s. 80-98. Autor nazywa 1P 2,1-10 *complexio*.

⁸ J.W. THOMPSON, «The Rhetoric of 1 Peter», *ResQ* 36:1994, s. 237-250.

⁹ E. SCHWEIZER, «Priesthood of all believers», w: *Worship, theology and ministry in the early church*. FS. R. Martin, red. M.J. Wilkins, T. Paige, Sheffield 1992, s. 286.

¹⁰ E. SCHWEIZER, «Priesthood of all believers», s. 286.

¹¹ Egzegeta na początku nie zaznacza, że forma w drugiej części badanej przez niego sekcji jest dwuznaczna i nie koniecznie musi być odczytywana jako tryb rozkazujący (por. jednak s. 230). Większość uczonych opowiada się za trybem oznajmującym: A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 255-256; J.R. MICHAELS, *1 Peter* [WBC 49], Dallas (wyd. elektroniczne).

w którym jeszcze raz podkreśla się radykalną zmianę, jaka zaszła w życiu chrześcijan (w.10)¹². U. Vanni¹³ dostrzegł w ostatnich dwóch wersetach rodzaj struktury koncentrycznej, w której teksty z akcentem na 2 os. l. mn. otaczają sekcję poświęconą funkcji tożsamości kapłańskiej wierzących. Jednakże tekst ten niełatwo poddaje się tego rodzaju strukturyzacji.

Autor listu nie tylko posługuje się różnorodnymi środkami literackimi, ale również utkał swój tekst z całego szeregu aluzji lub bezpośrednich cytatów ze *Starego Testamentu*¹⁴. Wbrew pierwszemu wrażeniu tekst nie koncentruje się na wspólnocie adresatów, ale na osobie Jezusa Chrystusa¹⁵. On jest fundamentem całej argumentacji apostoła. Termin κύριος [„Pan”] pojawia się wprawdzie dopiero w w. 3, ale całe napomnienie skierowane do adresatów listu umotywowane jest znajomością Pana i jego charakteru. Przy okazji autor 1Piotra pozwala sobie na subtelną grę słów, ponieważ Pan jest χρηστός [„dobry”, „życzliwy”, „słodki”], ale z uwagi na powszechne w grece hellenistycznej zjawisko itacyzmów¹⁶ słowo to brzmiało niemal identycznie jak χριστός [Chrystus, Mesjasz]. Odkrycie dobroci Pana jest zatem równoznaczne z wyznaniem wiary w mesjańską godność Jezusa, co najwyraźniej jest dla autora formą nawiązania do statusu neofitów adresatów listu¹⁷.

W tym samym wersecie św. Piotr wprowadza kluczowy termin, który stanie się punktem odniesienia dla w. 3-8. Jest to określenie λίθος [„kamień”]. Przedstawiając Jezusa Chrystusa jako kamień, autor przygotowuje sobie eklezjologiczny temat „duchowego domu”/„świątyni” [οἶκος πνευματικός], a jednocześnie rozwija perspektywę paschalną, ponieważ Jezus jest „kamieniem żywym” [λίθος ζῶντος], który został odrzucony przez ludzi [ἀποδεδοκιμασμένον]. Dwie kolejne przydawki przymiotnikowe z w. 6-8 pogłębiają wspomniany obraz. Jezus Chrystus, przez którego wierzący składają duchowe ofiary, jest więc najpierw przedstawiony jako „kamień zwornikowy” [λίθος ἀκρογωνιαίος] złożony na Syjonie przez samego Boga, a następnie z powodu swego odrzucenia staje się dla nieprzyjmujących Go „kamieniem

¹² J.H. ELLIOTT (*1 Peter*, s. 408n) oddziela w. 1-3 od reszty perykopy rozbijające w. 4-10 na trzy sekcje: w. 4-5, 6-8 i 9-10.

¹³ «La pratica del sacerdozio dei cristiani», s. 244.

¹⁴ Zob. schemat na s. 270.

¹⁵ Na schemacie odniesienia do Jezusa Chrystusa zostały zaznaczone kapitalikami.

¹⁶ Początki tego procesu sięgają już epoki greki klasycznej, ale szczególnie rozwinął się i rozpowszednił w czasach hellenistycznych; zob. R.F. COLLINS, *Introduction in the New Testament*, New York 1983, s. 99.

¹⁷ Por. 1P 1,14. W przeszłości wielokrotnie zwracano uwagę na chrzcielny kontekst 1P 2,1-10; E.R. PERDELWITZ, *Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes*, Giesen 1911; F.L. CROSS, *1 Peter. A Paschal Liturgy*, London 1954; J.R. MICHAELS, *1 Peter, Comment to 1P 2,2* (wyd. elektroniczne); P. DACQUINO, «Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio», s. 298, p. 16; U. VANNI, «La pratica del sacerdozio dei cristiani», s. 237-238, p. 5.

potknięcia” i „skałą zgorszenia” [λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου], chociaż w oczach Boga pozostaje „głowicą węgla” [κεφαλὴ γωνία].

Dopiero na tak misternie utkany szkielet perykopy autor przedstawia sytuację wspólnoty Kościoła, która jest dodatkowo skontrastowana z położeniem ludzi spoza społeczności wierzących. Niemal w każdym zdaniu wspólnota ta jest ukierunkowana chrystologicznie i określana na podstawie tożsamości Jezusa.

W. 1 wprowadza katalog wad, których adresaci właśnie się wyrzekli i ciesząc się niedawną zmianą statusu [ἀρτιγέννητα βρέφη], winni zwracać się ku rzeczywistości duchowej [τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα], wzrastając ku zbawieniu (w. 2). K. Jobes¹⁸ jest przekonana, iż „duchowa strawa”, której mają pragnąć wierzący, to nie ogólna wskazówka do korzystania z daru słowa w Kościele, ani nawet słowa Bożego, lecz realna więź ze zmartwychwstałym Panem, która jest doświadczeniem eschatologicznych dóbr już obecnie (Rz 12,1). Tak jak w. 3 stanowi chrystologiczną konkluzję pierwszej części wywodu apostoła, tak w. 4 jest wprowadzeniem drugiej jego myśli, będącej ukazaniem chrystologicznego paradygmatu dla każdego wierzącego, który powinien na wzór Chrystusa stawać się „żywym kamieniem” (w. 5). Tylko w ten sposób może on uczestniczyć w procesie budowania „duchowej świątyni” i realizować swoje „święte kapłaństwo”. Przez wiarę bowiem wchodzi w bezpośrednią zależność z Kamieniem-fundamentem/zwornikiem – Jezusem Chrystusem¹⁹. Temat wiary jest ważnym motywem czwartej części argumentacji apostoła i w zestawieniu Kościoł – poganie, czyli wierzący – niewierzący, po raz kolejny doprowadza adresatów listu do osoby Jezusa. Dla przyjmujących Go z wiarą jest on niezbywalnym fundamentem, dla odrzucających Go – powodem do upadku (w. 8).

Ostatnia część teologicznego wywodu autora listu jest w całości poświęcona tożsamości wierzących. Wprowadzająca fraza ὑμεῖς δέ [wy zaś] zaznacza nie tylko odrębność czwartej sekcji, ale i podkreśla jej związek z poprzednimi²⁰. W. 9 jest bardzo silnie związany z w. 5 przez termin „kapłaństwo” oraz tematykę świętości. Natomiast terminologiczny związek z w. 4 ma dodatkowo swój wymiar chrystologiczny, ponieważ wybraństwo wierzących jest wynikiem wybrania Jezusa – Kamienia żywego (ἐκλεκτόν). W obydwu częściach argumentacji św. Piotra zaobserwować można także przejście od rozważań na temat tożsamości chrześcijan do tematu funkcji, czyli zadań wynikających z faktu bycia chrześcijaninem. W. 10, zamykający strukturę wywodu,

¹⁸ «Got Milk? Septuagint Psalm 33 and the Interpretation of 1Peter 2:1-3», *NTJ* 63:2002, s. 12.

¹⁹ Zob. część III schematu na s. 270.

²⁰ Zob. składniowe funkcje δέ, w: F. BLASS, A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. Bearbeitet von Friedrich Rehkopf*, Göttingen 1976, § 442, 443 i 447.

- I ¹ Ἀποθέμενοι οὖν
 πᾶσαν κακίαν
 καὶ πάντα δόλον
 καὶ ὑποκρίσεις
 καὶ φθόνους
 καὶ πάσας καταλαλιάς,
² ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη
 τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε,
 ἵνα ἐν αὐτῷ ἀυξηθῆτε εἰς σωτηρίαν,
³ εἰ ἐγέυσασθε ὅτι ΧΡΗΣΤΟΣ Ὁ ΚΥΡΙΟΣ. (Ps 34[33],9)
- II ⁴ πρὸς ὄΝ προσερχόμενὸ
 ΛΙΘΟΝ ΖΩΝΤΑ
 ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδοκιμασμένον
 παρὰ δὲ θεῶ ἐκλεκτὸν ἔντιμον,
⁵ καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες
 οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικὸς
 εἰς ἱεράτευμα ἅγιον
 ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους [τῷ] θεῷ
 ΔΙΑ ἸΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.
- III ⁶ διότι περιέχει ἐν γραφῇ·
 ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών ΛΙΘΟΝ Α΄ΚΡΟΓΩΝΙΑΙΟΝ (Iz 28,16)
 ἐκλεκτὸν
 ἔντιμον
 καὶ ὁ πιστεύων Ε΄Π΄ ΑΥ΄ΤΩ οὐ μὴ καταισχυνηθῇ.
- IV ⁷ ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν.
 ἀπιστοῦσιν δὲ ΛΙΘΟΣ ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,
 ὅΥΤΟΣ ἐγενήθη εἰς ΚΕΦΑΛΗΝ ΓΩΝΙΑΣ (Ps 118[117],22)
⁸ καὶ ΛΙΘΟΣ ΠΡΟΣΚΟΜΜΑΤΟΣ (Iz 8,14)
 καὶ ΠΕΤΡΑ ΣΚΑΝΔΑΛΟΥ·
 οἱ προσκόπτουσι τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες
 εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.
- IV ⁹ ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, (Wj 19,6)
 βασιλείον ἱεράτευμα,
 ἔθνος ἅγιον, (Iz 42,12)
 λαὸς εἰς περιποίησιν,
 ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε (Ps 107[106],22)
 τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος
 εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.
- ¹⁰ οἳ ποτε οὐ λαὸς νῦν δὲ λαὸς θεοῦ. (Oz 1,6.9)
 οἱ οὐκ ἠλεημένοι νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

nawiązuje do Oz 1,6.9 i uświadamia czytelnikom przepaść, jaka dzieli ich niedawną sytuację z przeszłości – nieprzyjaźni z Bogiem od obecnego statusu świętego i królewskiego kapłaństwa.

2. WYBRANE TERMINY ILUSTRUJĄCE KAPLAŃSTWO WIERZĄCYCH W 1P 2,1-10

Struktura perykopy pozwala w pełni docenić znaczenie użytego przez apostoła terminu ἱεράτευμα. Wyjęty z Wj 19,6 termin grecki jest zbyt rzadki, by dało się ustalić jego znaczenie na podstawie miejsc paralelnych²¹. Poza tym, należy wziąć pod uwagę, że autor 1Piotra nieco inaczej rozumie jego sens niż tłumacze *Septuaginty*. Wskazuje na to między innymi różnica w sposobie odwołania się do niego. Autor Wj 19,6 redaguje tekst w formie zapowiedzi czasów eschatologicznych. Tymczasem według św. Piotra obietnica została już spełniona.

Trudności w odnalezieniu właściwego znaczenia rzeczownika ἱεράτευμα na podstawie samych tekstów biblijnych wymagają innych sposobów wyjaśnienia. A. Vanhoye²² odwołał się w tym celu do analizy słowotwórczej, zauważając, że grecka końcówka „-μα” wskazuje na pewien konkret, a w tym wypadku na rezultat działania. Przykładem może być rzeczownik powstały w podobny sposób od κτίζω („stwarzać”), który brzmi κτίσμα i oznacza „stworzenie” („to, co stworzone”) lub „akt stwórczy”. Z kolei formant -ευ oznacza powiązanie funkcjonalne. Można zatem uznać, że rzeczownik ἱεράτευμα jest desygnatem „jakieś konkretnej rzeczywistości mającej związek z funkcją sakralną”²³. Według francuskiego egzegety istnieje około dwieście dwadzieścia rzeczowników, które funkcjonowały w grece hellenistycznej na podobnych zasadach. Niektóre z nich oznaczają określoną grupę ludzi pełniących jakąś funkcję, np. βουλευμα – senatorowie, τεχνιτευμα – rzemieślnicy, πολιτευμα – obywatele. We wszystkich przypadkach terminy te odnoszą się do osób, czynią to zawsze w sposób kolektywny i mają na uwadze ich działanie. ἱεράτευμα z Wj 19,6 jest zatem określoną zbiorowością, która wobec Jahwe sprawować będzie funkcje kapłańskie. Rzeczowniki z końcówką -μα mogą także wyra-

²¹ Filon Aleksandryjski używa tego terminu tylko dwa razy i za każdym razem w nawiązaniu do Wj 19,6 [LXX]; zob. *De Abrahamo* 56; *De Sobrietate* 66.

²² A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 247-248.

²³ J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, s. 420.

zać aspekt funkcjonalny²⁴. W tym znaczeniu βουλευμα odnosić się będzie nie tylko do samych senatorów, ale również do konkretnego posiedzenia senatu. Podobnie termin ιερατευμα użyty w 2Mch 2,17 w nawiązaniu do odnowienia kultu świątynnego oznacza nie tyle „kastę kapłanów”, co „urząd kapłański”²⁵.

Autor 1Piotra, wykorzystując wypowiedź z Wj 19,6, przereklamuje ją według własnego planu. W. 9 skierowany jest do grupy określanej przez zaimkę osobowy drugiej osoby liczby mnogiej: „wy”. Zbiorowość ta została skontrastowana (δέ) z inną grupą przedstawioną w w. 7. „Wy” odnosi się do tych, „którzy wierzą”, ci inni zaś to niewierzący. Zbiorowa druga osoba występuje konsekwentnie niemal od początku listu (1P 1,2) i przewija się przez cały rozdział pierwszy. W 2,9 św. Piotr stara się określić swoich adresatów, podkreślając nie tylko otrzymane przez nich dary, ale także pełnione przez nich funkcje. Nawiązując do Wj 19,6, autor listu zakłada spełnienie zawartej tam obietnicy Boga. Co prawda aspekt dokonaności wyrażony jest jedynie *implicite*: (dosł.) *wy zaś, plemię wybrane, królewskie kapłaństwo, lud święty, lud [dla zbawienia] zachowany*²⁶, ale wymowa tekstu jest jasna. Autor 1Piotra uzupełnia myśl Wj 19,6 ideami zawartymi w Iz 43,20n [LXX], gdzie znajdują się kolejne tytuły ludu Bożego i zbiorowe określenie „plemię”. Listę tytułów zamyka greckie ὄπωϋ, które sygnalizuje cel istnienia tak określonej zbiorowości. Owe: wybranie, kapłańskość i świętość, a także Boży zamiar zbawienia wobec opisywanej wspólnoty mają swój wymiar zadania, jakim jest ogłaszanie dzieł Bożych. Godność i funkcja kapłańska²⁷ jest w 1Piotra głęboko związana z „głoszeniem dzieł potęgi Boga” (τὰς ἀρετὰς ἐξαγγελίητε), w czym można widzieć nawiązanie do teologii niektórych psalmów (Ps 22,23; 66,16).

W. 9 zawiera jeszcze jedną ważną dwuznaczność wynikającą ze znaczenia terminu βασιλειον. Użyty w sensie przymiotnikowej przydawki oznacza atrybut królewkości. W języku greckim możliwe jest jednak jego użycie w sensie rzeczownikowym: „tego, co królewskie” na oznaczenie „królestwa”, „królewskiej władzy”, „pałacu królewskiego”, a nawet „korony”. A. Vanhoye²⁸ zwraca uwagę, że 1P 2,9 zawiera sekwencję kilku par rzeczowników doprecyzowanych w sensie przymiotnikowym: „wybrane plemię”, „królewskie kapłaństwo”, „święty naród”. Można je jednak rozumieć w sensie rzeczowni-

²⁴ W podobny sposób definiuje badany termin: U. VANNI, «La pratica del sacerdozio dei cristiani», s. 239.

²⁵ U. VANNI, «La pratica del sacerdozio dei cristiani», s. 249.

²⁶ S. HALAS, «Sens dynamique de l'expression laos eis peripoïēs en 1 Pet 2:9», *Biblica* 65:1984, s. 254-258.

²⁷ A. Vanhoye zwraca uwagę, że ιερατευμα jest jedynym określeniem spośród listy wskazującym na funkcjonalny aspekt wspólnoty. A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 250.

²⁸ A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 250-251.

kowym: „królewska własność” lub „kapłańskie ciało/zgromadzenie”, oczywiście w odniesieniu do całej wspólnoty Kościoła²⁹.

Czas terażniejszy użyty w 1P 2,9 podkreśla aktualny stan wspólnoty wierzących. Autor listu, nawiązując do obietnicy z Wj 19,6, nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób uczestnicy tej Bożej rzeczywistości spełnili warunki wspomniane w *Starym Testamencie*. Zamiast skupiać się na spełnianiu Prawa przez chrześcijan, odwołuje się do koniecznej postawy posłuszeństwa wiary wobec Chrystusa. Wygląda na to, że według 1Piotra Prawo zostało zastąpione wiarą w Chrystusa, a dokładniej, łącznością z Chrystusem przez wiarę. Dzięki tej więzi człowiek nie musi już zasługiwać na kapłańską godność poprzez spełnianie wymagań Prawa. Nie jest też zagrożony, że niedostatki w jego zachowywaniu staną się przeszkodą do udziału w nowym kapłaństwie. Zmiana teologicznej perspektywy z indywidualnych wysiłków poszczególnych ludzi skierowanych ku spełnianiu Prawa na rzecz zbawczego dzieła Chrystusa spowodowała przy okazji uniwersalizację grona adresatów. Każdy, kto uwierzy w Chrystusa, staje się bowiem uczestnikiem kultowych funkcji niezależnie od tego, czy wcześniej uczestniczył w Przymierzu przypieczętowanym Prawem, czy też nie.

Dopełnieniem znaczenia terminu ἱερατεῦμα w 1P 2,9 jest jego sens w ww. 4-5, w których autor listu wspomina o sposobie osiągnięcia nowego statusu przez chrześcijan. Wyrażenie „do tego” (πρὸς ὃν) z w. 4 odnosi się do Jezusa Chrystusa (por. w. 3) i jest powiązane z ideą przybliżania się (προσερχόμενοι). Forma czasownikowa od οἰκοδομέω sformułowana została w trybie oznajmującym, co dobrze pasuje do kontekstu³⁰. Wskazuje na to również strona bierna czasownika i wprowadzenie przez zaimek względny. Poza tym istotny jest przede wszystkim kontekst doktrynalny, z którego wynika, iż przedstawiona przez Piotra rzeczywistość jest już aktualna, a nie dotyczy przyszłości i nie zależy od wysiłku napominanych. Budowa Kościoła jest w oczach apostoła przede wszystkim dziełem samego Boga.

Drugim ważnym aspektem ww. 4-5 jest uchwycenie zależności pomiędzy czynnością budowania a wprowadzającym stwierdzeniem o przybliżaniu się chrześcijan do Chrystusa. Budowanie jest bowiem możliwe dopiero wtedy, gdy chrześcijanie przebywają w bezpośredniej bliskości Pana. Wynika stąd, że dla rozumienia kapłaństwa wierzących fundamentalną kwestią jest zarówno bezpośrednia więź z Chrystusem, jak i jej trwałość. Każdy chrześcijanin może spełniać swoje kapłańskie powołanie tylko na podstawie stałego

²⁹ U. VANNI, «La pratica del sacerdozio dei cristiani», s. 242. Włoski egzegeta sądzi, że autor 1Piotra mówi o przestrzeni (*reggia, dimora*), w której przebywa zarówno Zmartwychwstały, jak i Duch Święty.

³⁰ Seland uważa, że z perspektywy pism Filona, a więc także z perspektywy egipskiej diaspory, formę οἰκοδομεῖσθε należy rozumieć w sensie trybu oznajmującego. T. SELAND, «The „Common Priesthood” of Philo and Peter: A Philonic Reading of 1 Peter 2.5,9», *JSNT* 57:1995, s. 87-119.

związku z Jezusem. Otrzymuje tę godność poprzez stanięcie w Jego obecności (προσέρχομαι) i może ją sprawować (ἀναφέρειν πνευματικὰς θυσίας) jedynie dzięki stałemu pośrednictwu Chrystusa (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ)³¹. Ten proces zbliżenia się i trwania w obecności Jezusa Chrystusa owocuje chrystomorficzną przemianą. Chrześcijanie stają się podobni do Chrystusa (λίθος ζῶντος [w. 4] – ὡς λίθος ζῶντες [w. 5]), ponieważ On jest fundamentem budowli, której stali się częścią. Innymi słowy – prawdziwym kapłanem jest tylko On sam, ponieważ za jego sprawą wszyscy otrzymali dostęp do Boga (1P 3,18). Wszyscy inni z Niego czerpią moc do bycia kapłanami.

Przedstawienie chrześcijan jako kamieni będących budulcem domu Bożego ukazuje kolejne ich funkcje. Odrzucony przez budowniczych żywy Kamień-Chrystus za sprawą interwencji Bożej stał się εἰς κεφαλὴν γωνίας [„kamieniem węgielnym”], „wybranym” i „drogocennym” (w. 4). Wywyższenie owego żywego Kamienia nie oznacza jednak tylko Jego chwały nieba, ale także nieprzemijalną funkcję eklezjotwórczą, którą wyraża obraz węgielnego zwornika. Bez węgielnego kamienia budowla nie mogłaby powstać, ani istnieć.

Autor listu określa ową budowlę mianem duchowego domu/świątyni (οἶκος πνευματικὸς) oraz świętego kapłaństwa (ιεράτευμα ἁγίων). W *Starym Testamencie* (LXX) greckie określenie οἶκος jest synonimem świątyni (το ἱερόν)³². Większość tekstów nawiązuje do obietnicy Boga udzielonej Dawidowi w 2Sm 7 i spełnionej po raz pierwszy za czasów Salomona (1Krl 7–8). Teksty nowotestamentowe przejmują tę tendencję (Mt 21,13 i par.; Ef 2,19–22; por. 1Kor 3,16–17; 2Kor 6,16). Jednocześnie jednak autorzy *Nowego Testamentu* wyrażają przekonanie, że obietnice dane Dawidowi spełniły się w sposób doskonały dopiero w życiu i misji Jezusa Chrystusa. Dopiero On cieszy się trwałą i wieczną władzą, którą sprawuje z niebiańskiego tronu. Jego dzieło jest skuteczne, ponieważ ofiara, którą złożył, dokonała się nie w świątyni ziemskiej, uczynionej ręką człowieka, ale w świątyni Boga samego (Dz 7 i Hbr).

Święty Piotr nawiązuje do tych refleksji, mówiąc o duchowym domu, którego częścią jest każdy wierzący w Chrystusa. On stał się żywym Kamieniem, przechodząc przez doświadczenie Paschy (1P 3,18) i dlatego jego naśladowcy muszą przejść tą samą drogą, dzięki której za sprawą Ducha osiągną kondycję „żywych kamieni” (por. Ef 2,22). W ten sposób udoskonalona więź z Bogiem w Chrystusie stanie się jednocześnie autentyczną więzią z inny-

³¹ A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 257.

³² Termin οἶκος był przez tłumaczy o wiele chętniej stosowany niż greckie określenie świątyni τὸ ἱερόν ze względu na niechęć do skojarzeń z pogańskim kultem. Dopiero późne księgi LXX wykazywały go ze względu na etymologiczne asocjacje z hellenistyczną nazwą Świętego Miasta, zob. K. MIELCAREK, Ἱεροσολήμ, Ἱεροσολυμα. *Starotestamentowe i hellenistyczne korzenie obrazu Świętego Miasta w dziele Łukaszczy* [Studia Biblica Lublińska 2], Lublin 2008, s. 113–114.

mi wierzącymi, którzy także doświadczyli tej przemiany. Dlaczego jednak apostoł wspomina w tym kontekście o godności kapłańskiej? A. Vanhoye³³ sądzi, że św. Piotr uzupełnia obraz „duchowego domu” pojęciem „świętego kapłaństwa” ze względu na zbyt statyczny charakter tego obrazu. Taką interpretację wspiera lekcja przyjęta we współczesnych wydaniach krytycznych z przyimkiem *ἐν* w funkcji celowej. Dzięki temu dla czytelnika jest jasne, że wierzący są duchowym domem ze względu na potrzebę realizacji „świętego kapłaństwa”, tzn. dla „składania duchowych ofiar”. W ten sposób kondycja kapłańska każdego wierzącego w Chrystusa jest po raz kolejny ukazana jako całkowicie zależna od bycia żywym elementem Kościoła i ma charakter funkcjonalny³⁴. Inaczej mówiąc, by działać na sposób kapłański trzeba być elementem „duchowej świątyni”.

3. TEOLOGIA KAPŁAŃSTWA WIERZĄCYCH W IPiotra

3.1. KAPŁAŃSTWO POWSZECHNE WPISANE W STRUKTURĘ KOŚCIOŁA

Mimo że obraz duchowej świątyni w IPiotra jest ważnym elementem eklezjologii *Nowego Testamentu*, autor nie porusza w nim kwestii związanych ze strukturą Kościoła w kontekście kapłaństwa. Nie został także rozwinięty temat kapłańskiej godności każdego chrześcijanina. Βασιλειον i ιερατεῦμα dotyczą raczej ogólnej, zbiorowej koncepcji, w której wierzący zjednoczeni z Chrystusem i ze sobą nawzajem stanowią jeden organizm. Taka perspektywa nie pozwala jednak na stwierdzenie, że Kościół nie posiada żadnej wewnętrznej struktury owego organizmu. Przeciwnie, taka struktura jest *implicite* zawarta w koncepcji IPiotra, co można wykazać na podstawie synoptycznego porównania 1P 2,3-5 z Ef 2,21-22³⁵. Autor *Listu do Efezjan*, w przeciwieństwie do IPiotra, nie poprzestaje na podkreśleniu więzi między Chrystusem i jego uczniami, ale rozwija strukturę świętej budowli wymieniając wprost jej istotne elementy. W tym celu fundamentem świątyni stają się apostołowie i prorocy, a Chrystus przeniesiony zostaje na jej szczyt jako

³³ A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 253. W kodeksach, gdzie brak jest przyimka *ἐν* użytego w sensie celowym, nie jest to takie oczywiste. Jednakże nawet wtedy można dostrzec, że „święte kapłaństwo” jest realizowane poprzez „składanie duchowych ofiar” (ἀνεύγκαι πνευματικὰς θυσίας, w. 5).

³⁴ Spostrzeżenie dotyczy jednak tylko 1P 2,5, bo w. 9 ιερατεῦμα ma także znaczenie personalno-korporatywne; por. Wj 19,6; A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 260.

³⁵ A. VANHOYE, *Old Testament Priest*, s. 263.

kamień zwornikowy (ἀκρογωνιαίος)³⁶. Co istotne, ten sam termin pojawia się w 1P 2,6, chociaż autor nie rozwija tej myśli na wzór Ef, a w 2,7 mówi o kamieniu węgielnym (κεφαλὴ γωνίας). Pojawienie się obydwu terminów świadczy jednak o tym, że apostoł znał już eklezjologiczne modele zawarte w *Corpus Paulinum* (Ef 4,11-16; Rz 12,3-8)³⁷.

3.2. DUCHOWE OFIARY ZADANIEM WIERZĄCYCH

Do istotnych zadań kapłańskiej wspólnoty należy według 1Piotra składanie duchowych ofiar (2,5). Apostoł nie tłumaczy jednak, co ma na myśli, ponieważ najbliższy kontekst nie rozwija tego tematu. Część uczonych, szukając wyjaśnienia terminu greckiego, odwołuje się do starotestamentowej literatury prorockiej i psalmicznej (Iz 1,11-15; Oz 6,6; Mi 6,6-8; Ps 50,13-14.23; 51,17; 141,2.4-5)³⁸. Nie wolno jednak zapominać, że przymiotnik πνευματικός nie występuje w *Biblii* poza *Corpus Paulinum* i 1Piotra, a tym samym odpowiedzi należy szukać raczej w *Nowym Testamencie* niż w *Starym*. Dla Piotra „duchowe” z pewnością ma nie tyle związek ze stanem umysłu czy ducha człowieka (coś niematerialnego), ile raczej z wyraźnym ukierunkowaniem na związek z Duchem Świętym³⁹. Duch Boży jest tym, który dokonuje uświęcenia życia wierzących (1P 1,2; por. Hbr 9,14; Rz 15,16).

E. Best⁴⁰ wlicza szereg tekstów w *Corpus Paulinum*, które należy wziąć pod uwagę w dyskusji o sensie „duchowych ofiar”. Należą do nich Hbr 13,15n, Flp 2,17 i 4,18, a przede wszystkim Rz 12,1-2, w którym św. Paweł zachęca wierzących do uczynienia ze swego ciała „żywej ofiary”. Pawłowego określenia

³⁶ A.T. LINCOLN, *Ephesians* [WBC 42], Dallas 1990, *Comment on v. 20* (wyd. elektroniczne) wraz z bibliografią do dyskusji na temat sensu greckiego terminu.

³⁷ Wielu współczesnych egzegetów kwestionuje wpływ teologii św. Pawła na 1Piotra; L. GOPPELT, *A Commentary on 1 Peter*, Grand Rapids 1993, s. 28-30; P. ACHTERMEIER, *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Minneapolis 1996, s. 15-23; J.H. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 37B], New York 2000, s. 20-39. Tego rodzaju opinia nie przeszkadza jednak w uznaniu istnienia starszych tradycji dostępnych obydwu tekstom. Na tej podstawie zbieżność Rz 12,1-2 mówiącego o konieczności składania duchowych ofiar przez uczniów Chrystusa z 1P 2 wydaje się być znacząca.

³⁸ O tekstach mogących stanowić punkt wyjścia do refleksji na temat duchowych ofiar w *Starym Testamencie* pisał: E. BEST, «Spiritual Sacrifice. General Priesthood in the New Testament», *Interpretation* 14:1960, s. 276-277. Starotestamentowy kontekst królewskiego kapłaństwa analizowała w przeszłości m.in. E.H. MERRILL, «Royal priesthood: an Old Testament Messianic Motif», *Biblioteca Sacra* 150:1993, s. 50-61. Ostatnio ukazała się monografia: J.A. DAVIES, *A Royal Priesthood. Literary and Intertextual Perspectives on an Image Israel in Exodus 19,6*, London 2004.

³⁹ Takie tłumaczenie proponuje także: M. ZERWICK, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, Roma 1996, s. 706; przeciwnie: P. DACQUINO, «Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio», s. 299.

⁴⁰ E. BEST, «Spiritual Sacrifice», s. 287-291.

nie należy rozumieć tylko metaforycznie lub wewnętrznie, ponieważ kontekst Rz 12 wspomina m.in. o konkretnych dziełach miłosierdzia.

W kontekście „duchowych ofiar” dyskutuje się również nad relacją wspomnianego określenia do Eucharystii. Jedni sprowadzają sens „duchowych ofiar” wyłącznie do celebracji eucharystycznej⁴¹. Inni uważają taką interpretację za zbyt uproszczoną albo w ogóle odrzucają możliwość połączenia tego wyrażenia z Eucharystią⁴². A. Vanhoye⁴³ argumentuje, że nawet ofiara Chrystusa ma charakter egzystencjalnego poddania się woli Boga, a nie ściśle rzecz biorąc, aktu liturgicznego. Dla chrześcijan istotą ofiary jest właśnie jej egzystencjalny charakter, który ulega przemianie za sprawą Ducha Świętego poprzez łączność z ofiarą Chrystusa. Istotna łączność 1P 2,5 z Eucharystią jest jednak konieczna, ponieważ nadaje ona duchowym ofiarom wierzącego wymiaru więzi z Chrystusem i Jego ofiarą. 1Piotra nie musi zatem mówić tylko o życiowych ofiarach albo tylko o Eucharystii. On raczej mówi o jednym i drugim wymiarze ofiary⁴⁴. Należy w każdym razie stwierdzić, że sensu eucharystycznego duchowych ofiar nie można odrzucić. Tak jak nie można odrzucić ewentualnego egzystencjalnego ich charakteru. Życie chrześcijańskie ma być kształtowane na wzór paschalnego misterium z życia Pana. Duchowe ofiary uczniów mają z pewnością wiele wspólnego z naśladowaniem ofiary Chrystusa (1P 4,14). Ten wysiłek ma dotyczyć całego chrześcijańskiego życia. Należy się odwrócić od dotychczasowych żądz i żyć według Ducha.

Uwzględniając liturgiczny aspekt „duchowych ofiar”, do których składania wezwani są wierzący, warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden wymiar. Według G. Otranta⁴⁵ 1P 2,9 musi być odczytywany we właściwym kontekście Kościoła pierwotnego, który miał głębokie poczucie realnego a nie tylko duchowego (metaforycznego) kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, ze szczególnym nachyleniem w kierunku Eucharystii. Kapłaństwo powszechne winno być zatem rozumiane w sensie pełnoprawnego uczestnictwa w Eucharystii każdego chrześcijanina.

⁴¹ P. Dacquino («Il sacerdotio del nuovo popolo di Dio», s. 301) widzi w wyrażeniu „duchowe ofiary” *alusione discreta (...)* alla celebrazione Eucharistica”. Nieco dalej argumentuje wyraźnie na rzecz liturgicznego rozumienia kapłaństwa wierzących: *Si tratta di un sacerdotio di un sacerdotio essenzialmente comunitario e perciò in stretto rapporto con l'agire liturgico, che è appunto agire comunitario*; tamże, s. 309.

⁴² Cerfaux traktuje „duchowe ofiary” jako czysto wewnętrzne. L. CERFAUX, «Regale sacerdotium», *RSPT* 28:1939, s. 32. Podobnie J.H. Elliott (*1 Peter*, s. 421-422) rozumie je duchowo, w opozycji do rytualnych ofiar *Starego Testamentu*.

⁴³ A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 270-271.

⁴⁴ A. VANHOYE, *Old Testament Priests*, s. 271-272.

⁴⁵ G. OTRANTO «Il sacerdotio commune dei fedeli nei riflessi della 1 Petr. 2,9», *Vetera Christianorum* 7:1970, s. 245