

PRYMAT PIOTRA A JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Zagadnienie prymatu Piotra i jego ciągłości w biskupach Rzymu stanowi niewątpliwie punkt bardzo trudny w dialogu ekumenicznym. Prymat Piotra przeżywał wielokrotnie, także w Kościele katolickim jako „kamieniu zgorszenia”, poczynając od średniowiecznego sporu między cesarstwem a papieżem, poprzez ruchy na rzecz Kościoła państwowego, aż po czasy współczesne i związane z nimi dążenia do odłączenia się od Rzymu w XVI w., aktualną falę protestów przeciw kierowniczej funkcji papieża i konkretnej formy jej wykonywania, wielorakie problemy i trudności. Obok tego wszystkiego istnieje jednak obecnie także dążenie pozytywne: wielu *nie*-katolików przyjmuje konieczność istnienia wspólnego centrum chrześcijaństwa. Podkreśla się przy tym, że tylko takie centrum może stanowić skuteczną obronę przeciw wyzwaniu różnych systemów politycznych, dążących do uzależnienia chrześcijaństwa od siebie, oraz od presji uważających się za cywilizujące; akcentuje się także, że tylko wiara chrześcijan może stać się tym, w pełni jasnym, głosem pośród pomieszania ideologii. Wszystko to nas zobowiązuje do podjęcia tego zagadnienia oraz do uważnego wsluchania się w świadectwo Pisma św. i przebadania ze szczególną starannością wiary Kościoła pierwotnego.

Musimy przy tym rozróżnić dwa problemy zasadnicze. Pierwszy można by ująć następująco: Czy faktycznie istniał prymat Piotra? Skoro zaś, wobec danych Nowego Testamentu, trudno byłoby dać odpowiedź negatywną na to pytanie, musimy dokładniej sprecyzować nasz problem: co oznacza, ściśle rzecz biorąc, prymat Piotra, poświadczony na różne sposoby przez Nowy Testament? O wiele trudniejsze i pod wieloma aspektami bardziej istotne jest drugie pytanie, jakie nam się narzuca: Czy da się faktycznie uzasadnić sukcesję Piotra na podstawie Nowego Testamentu? Czy Nowy Testament ją zakłada i jej wymaga, czy też ją wyklucza? Jeżeli zaś istnieje ta sukcesja, to czy Rzym może rościć sobie słusznie prawo do tego, by być miejscem jej siedziby, stolicy? Zaczniemy od pierwszej grupy problemów.

I. POZYCJA PIOTRA W NOWYM TESTAMENCIE

Błędem byłoby zaczynać od razu od klasycznego świadectwa prymatu u Mateusza 16, 13-20. Odizolowana refleksja nad jednym tylko tekstem utrudnia zawsze jego zrozumienie. Potraktujemy zatem to zagadnienie poprzez kręgi koncentryczne, zwracając przy tym uwagę, i to na pierwszym miejscu, na postać Piotra w całokształcie Nowego Testamentu, następnie zaś przyglądając się obrazowi Piotra w Ewangeliach, aby dojść w końcu do tekstów mówiących wprost o prymacie.

1. Misja Piotra w całokształcie tradycji nowotestamentalnej

Na pierwszym miejscu rzuca się w oczy fakt, że wszystkie ważniejsze teksty Nowego Testamentu uwzględniają problem Piotra, czyniąc ponadto z niego kwestię o znaczeniu uniwersalnym, której nie można sprowadzić do jakiegś ograniczonej, lokalnej lub personalnej tradycji. W pismach Pawłowych spotykamy przede wszystkim świadectwo bardzo istotne, przekazane nam przez Apostoła narodów w 1 Kor 15, 3-7, w którym zawarte jest najstarsze wyznanie wiary. *Kefas* — tak bowiem Paweł nazywa Apostoła z Betsajdy, posługując się aramejską formą terminu „skała” — jest tu ukazany jako pierwszy świadek zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Chcąc uświadomić sobie rangę tego stwierdzenia, winniśmy zdać sobie sprawę z tego, że apostołat, zwłaszcza z Pawłowego punktu widzenia, jest z istoty swej świadectwem o zmartwychwstaniu Chrystusa: sam Paweł, zgodnie ze swym własnym świadectwem, uważa siebie za apostoła w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ Zmartwychwstały osobiście mu się objawił, powołując go do apostołatu. Stąd też możemy w jakiegś mierze ocenić wagę i znaczenie tego, iż Piotr doznał jako pierwszy łaski widzenia Pana i że w *Credo* pierwotnej wspólnoty zajmuje miejsce świadka pierwszorzędnego. Okoliczność ta może uchodzić w jakimś stopniu za nową inwestyturę, nowe wprowadzenie w prymat — jako pierwszeństwo wśród apostołów. Jeżeli zaś uświadomimy sobie, że chodzi tu o formułę bardzo starożytną, wcześniejszą od Pawła, którą on sam przekazuje z wielkim pietyzmem jako nietykalne dziedzictwo tradycji, to wówczas znaczenie tego tekstu i tej wypowiedzi Pawłowej stanie się wprost oczywiste.

Polemiczny List do Galatów ukazuje nam Pawła w konflikcie z Piotrem: Apostoł pogan broni tu swego powołania apostołskiego. I właśnie ten kontekst polemiczny nadaje świadectwu tegoż Listu o Piotrze szczególne znaczenie. Paweł udał się do Jerozolimy

„dla zapoznania się z Kefasem”, aby zobaczyć Piotra — według przekładu Wulgaty (Ga 1, 18). „Spośród zaś innych, którzy należą do grona apostołów, widziałem jedynie Jakuba, brata Pańskiego” — stwierdza dobitnie (Ga 1, 19). Ściśle rzecz biorąc, celem tej podróży było wyłącznie spotkanie się z Piotrem. Czternaście lat potem, dzięki specjalnemu objawieniu, udał się ponownie do Miasta Świętego, tym razem w poszukiwaniu trzech filarów: Jakuba, Kefasa i Jana, mając przy tym cel ściśle określony. To im chciał przedstawić swą Ewangelię — taką, jaką głosi wśród pogan, aby się przekonać, „czy nie biegnę lub nie biegłem na próżno” (Ga 2, 2) — zdanie zdumiewające, które — gdy się uwzględni samo-świadomość Apostoła pogan i cel Listu — ma niezwykle wielkie znaczenie: jest jedna wspólna Ewangelia, pewność zaś, o którą chodzi Pawłowi w głoszeniu prawdziwego Orędzia, zależy od jedności (komunii) z kolumnami — filarami Kościoła. To one są miarą. Czytelnik współczesny czuje się poruszony i chce zapytać: jak doszło do tego, że pojawiła się grupa trzech i jaka jest pozycja Piotra wśród nich?

Niegdyś O. Cullmann wysunął sugestię, że Piotr zrezygnował z prymatu na rzecz Jakuba — po roku 42. Ponadto — jego zdaniem — w Ewangelii Janowej można dostrzec pewną rywalizację między Piotrem i Janem. Byłoby rzeczą interesującą zgłębić te problemy, ale zabrałoby to zbyt dużo czasu. Wszystko zaś zdaje się wskazywać na to, że Jakub wykonywał jakiś prymat nad judeo-chrześcijanami, z centrum w Jerozolimie. Prymat ten jednak nie miał nigdy faktycznego znaczenia dla Kościoła powszechnego i zniknął z historii wraz z upadkiem Kościoła judeo-chrześcijańskiego. Szczególna pozycja Jana miała inny charakter, jak to widać wyraźnie z czwartej Ewangelii. Można jednakże przyjąć w tej pierwszej fazie konstituowania się Kościoła pewien prymat tych trzech, w którym szczególna pozycja każdego z tej trójki ma mimo wszystko podstawy do odrębności i różni się faktycznie od dwóch pozostałych. Stąd też niezależnie od tego, jak określi się konkretne relacje zachodzące między tymi trzema filarami, szczególne pierwszeństwo Piotra, pochodzące wprost od Jezusa, nie zostaje w niczym pomniejszone poprzez wspólną funkcję trzech kolumn i pozostaje rzeczą pewną, iż wszelkie głoszenie Ewangelii winno się mierzyć nauczaniem Piotra.

List do Galatów stanowi zresztą także argument na rzecz ważności tego prymatu nawet wówczas, gdy *pierwszy* Apostoł w swym osobistym postępowaniu zdaje się nie sięgać wysokości swej misji (por. Ga 2, 11-14).

Jeżeli po tych krótkich refleksjach na temat świadectwa Pawłowego przejdziemy do pism Janowych, to w nich także spot-

kamy silnie zaakcentowaną obecność Piotra w dosyć zaskakującym zestawieniu z postacią ucznia umiłowanego, i to w całej Ewangelii uwieńczonej wzniosłym opowiadaniem o misji Piotra (J 21, 15-19). Nie kto inny, jak sam R. Bultmann oświadcza wyraźnie, że w tym właśnie tekście Piotr „został obdarzony urzędem kierowania Kościołem”, dostrzegając także w tym passusie oryginalną wersję tradycji podanej u Mt 16; Bultmann uważa bowiem ten fragment za część dawnej tradycji, starszej od Jana. Jednak jego teza, jakoby Ewangelia Janowa zajmowała się jedynie autorytetem Piotra, aby go przypisać uczniowi umiłowanemu z chwilą, gdy autorytet ten utracił swój tytuł wraz ze śmiercią Piotra, nie znajduje uzasadnienia ani w samym tekście ani w dziejach Kościoła. Niemniej, nie da się uniknąć pytania o sens słów Jezusa, wypowiedzianych do Piotra, a spisanych po jego śmierci. Interesuje nas tutaj wyłącznie fakt, że zarówno tradycja Pawłowa, jak i tradycja Janowa podają jasne świadectwo świadomości, jaką ma Kościół na temat stanowiska Piotra, powierzonego mu przez samego Chrystusa.

W końcu trzeba stwierdzić, iż w każdej Ewangelii synoptycznej spotykamy niezależne tradycje dotyczące omawianego zagadnienia, co świadczy wyraźnie o tym, że chodzi tu o istotny i konstytutywny moment przepowiadania, występujący we wszystkich tradycjach: w środowisku judeo-chrześcijańskim, antiocheńskim, w świecie misyjnej działalności św. Pawła, a także w Rzymie. Ze względu na szczupłe ramy niniejszej refleksji musimy zrezygnować z analizy wszystkich ważniejszych tekstów, nie wyłączając Łukaszowej wersji przekazania prymatu: „Utwierdzaj twoich braci” (Łk 22, 32), która zawiera znamienny akcent eklezjologiczny, wiążąc misję Piotra z celebracją Ostatniej Wieczerzy. Zamiast tego wystarczy nam ukazać w sposób bardzo ogólny przyznaną Piotrowi szczególną pozycję, nawet niezależnie od Mt 16, w trzech Ewangeliach synoptycznych.

2. Piotr wśród Dwunastu w tradycji synoptycznej

Najpierw trzeba stwierdzić w sposób bardzo ogólny specjalną pozycję Piotra w gronie Dwunastu. Razem z dwoma synami Zebedeusza Piotr tworzy specjalną grupę wśród Dwunastu. Ci trzej Apostołowie biorą wspólnie udział w dwóch wydarzeniach o szczególnej transcendencji: w Przemienieniu i w modlitwie na Górze Oliwnej (por. Mk 9, 2nn; 14, 33nn). Również ci trzej są jedynymi świadkami wskrzeszenia córki Jaira (por. Mt 5, 37). Ale Piotr góruje w tej trójce: przemawia w ich imieniu podczas Przemienienia; do niego też zwraca się Chrystus podczas agonii na Górze

Oliwnej. U Łk 5, 1-11 powołanie Piotra jawi się jako prototyp powołania apostoelskiego. To Piotr stara się naśladować Jezusa, idąc po wodzie (por. Mt 14, 28nn); to on zadaje pytanie, po przekazaniu Apostołom władzy związywania i rozwiązywania, ile razy należy przebaczyć (por. Mt 18, 21). Wszystko to natomiast zostaje podkreślone umieszczeniem Piotra na liście uczniów. Lista ta dotarła do nas w czterech wersjach (Mt 10, 2-4; Mk 13, 16-19; Łk 6, 14-16; Dz 1, 13), które różnią się między sobą pod niejednym względem, ale zgadzają się w tym jednym, że wymieniają Piotra zawsze na pierwszym miejscu. W Ewangelii Mateuszowej Piotr zostaje ponadto wyraźnie przedstawiony jako „pierwszy”, pojawiając się w tym miejscu faktycznie po raz pierwszy, co później w pojęciu „prymat” stanie się synonimem specjalnej misji Rybaka z Betsajdy. W gruncie rzeczy ten sam sens ma wyrażenie, jakim się posługują Marek (1, 36) i Łukasz (9, 32), gdy wskazując na uczniów mówią: „Piotr i towarzysze”.

Przejdźmy teraz do drugiego aspektu, niemniej istotnego, jakim jest nowe imię nadane przez Jezusa Apostołowi. Jak zauważa egzegeta ewangelicki Schulze-Kadelbach, jedną ze spraw, które są bezwzględnie pewne, gdy chodzi o tego człowieka, jest to, iż został on nazwany *Skałą* (*Opoką*) i że ta nazwa nie była jego imieniem (nazwiskiem) pierwotnym: jest to nowe imię nadane mu przez Jezusa. Jak już zaznaczyliśmy, Paweł posługuje się w tym względzie formą aramejską, pochodzącą wprost z ust Jezusa i nazywa Apostoła *Kefasem*. Fakt, że wyraz ten został przetłumaczony, Apostoł zaś przeszedł do historii z greckim imieniem *Petrus*, potwierdza niedwuznacznie to, iż nie chodzi tu o imię własne. Imion własnych się nie tłumaczy. Nie było natomiast czymś wyjątkowym to, że rabini nadawali swym uczniom jakieś nazwy, imiona dodatkowe i uzupełniające. Również Jezus postąpił tak samo z synami Zebedeusza, nazywając ich „synami gromu” (Mk 3, 17). Jakie zatem znaczenie może mieć to nowe imię Piotra (*Skały*)? Z pewnością nie oznacza ono charakteru tego człowieka, do którego pasuje znakomicie opis, jaki Józef Flawiusz przekazał nam odnośnie do zwyczajnego pospolitego charakteru Galilejczyków: odważni, wielkoduszni, godni zaufania, ale ulegający wpływom, lubiący nowości. Określenie „skała” nie ma znaczenia pedagogicznego czy psychologicznego. Można je rozumieć wyłącznie w kontekście posługi, albo też w znaczeniu chrystologicznym i eklezjalnym: Szymon Piotr stanie się, z racji zadania powierzonego mu przez Jezusa, tym, kim nie jest z „ciała i krwi”. J. Jeremias wykazał, że takie nazwanie Szymona ma ponadto wymiar symboliczny: skały sakralnej. Jeden z tekstów rabinistycznych ukazuje, o co tu idzie: „Jahwe powiedział: Jak

mogę stworzyć świat? czy po to, aby pojawili się ateści i Mnie denerwowali? — Kiedy jednak Bóg zobaczył Abrahama, który stanął przed Nim, powiedział: Oto spotkałem skałę, na której mogę skonstruować i założyć świat — dlatego nazwał Abrahama skałą: «Wejrzyjcie na skałę, z której was wyciosano» (Iz 51, 2''). Abraham, ojciec wiary, jest — mocą swej wiary — skałą stawiającą czoło wzburzonym, uderzającym o nią, niszczycielskim falom pierwotnego chaosu i podtrzymującą w ten sposób stworzenie. Szymon, który jako pierwszy wyznał, że Jezus jest Chrystusem, i sam jest pierwszym świadkiem Zmartwychwstania, staje się obecnie — z osobistą wiarą Abrahama, chrystologicznie odnowioną — skałą przeciwstawiającą się całej fali niewierności i niszczenia człowieka. Możemy zatem powiedzieć, że — ściśle rzecz biorąc — tylko w całkowicie niepodważalnym i bezdyskusyjnym nazwaniu Rybaka z Betsajdy „skałą” zawiera się cała teologia Mt 16, 18, co jest gwarantem autentyczności tejże teologii.

3. Tekst inwestytury: Mt 16, 17-19

Powinniśmy teraz przeanalizować nieco dokładniej ten centralny tekst tradycji o Piotrze. Mając na uwadze znaczenie i wagę, jakie mają w Kościele słowa Jezusa o władzy związywania i rozwiązywania, nie należy się dziwić, iż w ich interpretacji dochodzi do głosu cała różnorodność polemik wyznaniowych, nie wyłączając przy tym także pewnych fluktuacji w samej teologii katolickiej. O ile jednak protestancka teologia liberalna miała motywy, aby kontestować samo pochodzenie tych słów Jezusa, to faktem jest, iż w okresie międzywojennym ukształtowała się pewna zgodność także pośród teologów protestanckich, którzy przyjmowali pochodzenie tych słów od Pana. Zgoda ta nagle zniknęła w klimacie teologicznym, jaki się wytworzył po II Wojnie Światowej. Nie jest też dziwne, że w atmosferze doby posoborowej egzegeci katoliccy coraz bardziej się dystansowali od twierdzenia o Jezusowym pochodzeniu tych słów. Sugerowano przy tym różne sytuacje Kościoła pierwotnego, w jakich mogłyby dojść do spisania tych słów, i zwracano uwagę — wraz z Bultmannem — szczególnie na pierwszą wspólnotę palestyńską czy jerozolimską, a nawet antiocheńską, jako na miejsce powstania Ewangelii Mateuszowej. Istnieją, oczywiście, również inne opinie. Tak więc na przykład, opierając się na sugestiach H. Riesenfelda, J. M. Van Cangh i M. van Essbroeck przeanalizowali ostatnio żydowski kontekst relacji św. Mateusza, podając ze swej strony uwagi i sugestie bardzo interesujące, potwierdzające starożytność

tekstu oraz uwypuklające jego głębię teologiczną, większą od tej, jaką znano dotychczas.

Nie jesteśmy w stanie wnikać tutaj w te wszystkie dyskusje i nie zamierzamy tego czynić z dwóch powodów: po pierwsze, stwierdziliśmy wyraźnie, że sama istota tego, o czym mówi się w Ewangelii Mateuszowej, występuje wyraźnie we wszystkich najstarszych i podstawowych zarazem tradycjach Nowego Testamentu, niezależnie od tego, jak bardzo różnorodne są ich struktury. Tą jedność tradycji może tłumaczyć wyłącznie ich pochodzenie od samego Jezusa. Po wtóre, nie zamierzamy pogłębiać naszej refleksji teologicznej w ramach tej dyskusji dlatego, iż dla człowieka, który czyta Pismo św. z wiarą Kościoła — jako Słowo Boże, waga i ważność danego słowa czy zdania nie zależy od historycznych hipotez odnośnie do ich formy pierwotnej i pochodzenia. Ktokolwiek przyglądał się z bliska studiom egzegetycznym przez dłuższy okres czasu, ten dobrze wie, jak efemeryczne bywają tam hipotezy. Biblijne słowa Jezusa nie nabierają mocy ni ważności dla naszej wiary przez to, że zostaną uznane za takie przez większość współczesnych ich interpretatorów, ani też nie tracą swej mocy w przeciwnym przypadku. Słowa te są ważne, ponieważ ważne jest Pismo św.; nam zaś zostało przekazane jako Słowo Jezusa. Innymi słowy: gwarancja jego ważności nie wypływa z konstrukcji hipotetycznych, ale z faktu przynależności do kanonu Pism, zagwarantowanego ze swej strony wiarą Kościoła. A wiara ta mówi, czym jest Słowo Boga — ten bezpieczny fundament naszej egzystencji.

Po tych uwagach ważne jest, oczywiście, zajęcie się samą strukturą oraz treścią tekstu, i to możliwie dokładne, przy zastosowaniu metod refleksji historycznej. Główny zarzut z epoki liberalnej przeciwko pochodzeniu powołania Piotra od samego Jezusa polegał na wskazaniu, że używa się tutaj pojęcia „Kościół” (*ekklesia*), które pojawia się wyłącznie w tym ustępie i u Mt 18, 17. Uważano natomiast za rzecz pewną, jak ukazaliśmy to gdzie indziej¹, że Jezus nie mógł mówić o Kościele, co wskazywałoby na pewien anachronizm, gdyż pojęcie to, jak sądzono, powstało dopiero później — w Kościele już istniejącym. W tej sytuacji egzegeta ewangelicki A. Oepke zwrócił uwagę na fakt, że trzeba być bardzo ostrożnym z taką logiką i statystyką. Przypomniał więc przykładowo, że w Liście św. Pawła do Rzymian nie pojawia się wyraz „krzyż”, chociaż cały ten List od początku do końca nacechowany jest teologią krzyża, typową dla Apostoła.

1 Por. Card. J. Ratzinger, *Origem e natureza da Igreja*, *Communio* (wersja brazylijska) 7 (1990) 234—248.

O wiele ważniejszą jest jednak literacka forma tekstu, odnośnie do której niekwestionowany mistrz teologii liberalnej, A. Harnack powiedział: „W Ewangeliach jest niewiele większych ustępów, w których fundament aramejski widać tak jasno, jak w tej perykopie” Podobnie wypowiedział się Bultmann: „Nie znam żadnego innego odpowiedniego miejsca, w którym istniałoby warunki konieczne do jego powstania, poza pierwotną wspólnotą jerozolimską” Aramejski jest sam wstęp: „Błogosławiony jesteś”, aramejskie jest *nie*-tłumaczone imię Bar—Jona, aramejskie są również wyrażenia: „bramy piekielne”, „klucze królestwa niebieskiego”, „związywać i rozwiązywać”, „na ziemi i w niebie” Gra słów związanych ze „skałą” („Ty jesteś Skała, i na tej ska-le...”) nie funkcjonuje w języku greckim; stąd konieczna była zmiana rodzajów (i rodzajników): *Petros* — *Petra*. Tak więc mamy tu do czynienia z terminem aramejskim *Kefa* i z własnym głosem Jezusa.

Przejdźmy do interpretacji tej wypowiedzi, w ramach której możemy jedynie dotknąć zagadnień ważniejszych. Mówiliśmy już o symbolice skały i stwierdziliśmy, że Piotr jawi się w swojej analogii do Abrahama; jego funkcja w odniesieniu do nowego ludu — Kościoła ma — zgodnie z sytuacją tegoż ludu — znaczenie kosmiczne i eschatologiczne. Aby właściwie zrozumieć charakter Piotra jako skały, charakter, którego Apostoł nie posiada sam z siebie, powinno się nie tracić z oczu ciągłości narracji Mateusza. To nie z pobudek ciała i krwi Piotr wyznał swą wiarę w Chrystusa w imieniu Dwunastu, ale na mocy objawienia Ojca. Stąd też kiedy Jezus przechodzi do ukazania siebie i swej drogi na tym świecie, zapowiadając własną śmierć i zmartwychwstanie, odpowiedź pada ze strony „ciała i krwi”: Piotr „począł robić Mu wyrzuty: «Panie, niech cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na ciebie!»” (Mt 16, 22). Na co Jezus mu odpowiedział: „Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą, bo nie myślisz o tym co Boże, ale o tym co ludzkie” (w. 23). Ten, który z łaski Boga ma być skałą, na której będzie się opierała budowla Kościoła, jest sam z siebie kamieniem na drodze (*zawadą*). Ukazuje się tutaj w formie dramatycznej napięcie pomiędzy darem pochodzącym od Pana a siłami własnymi; zaczyna się też w jakimś stopniu cały historyczny dramat papieży, w którym mamy wciąż do czynienia z tymi dwiema rzeczywistościami: tą, że papieństwo stanowi fundament Kościoła dzięki mocy, która nie z niego wypływa, oraz tą, że równocześnie niektórzy papieże stają się — ze względu na swe ludzkie bytowanie („ciało i krew”) — kamieniem zgorszenia, starając się wyprzedzić lub ominąć Chrystusa, zamiast iść za Nim, albo też uważając, iż powinni wytyczać według własnej logiki

drogę, którą tylko On może ustalić: „nie myślisz o tym co Boże, ale o tym, co ludzkie”.

Dostrzegamy pewien paralelizm między obietnicą, że bramy śmierci nie zdołają pokonać skały (lub Kościoła), a powołaniem proroka Jeremiasza, do którego na samym początku jego misji skierowano słowa: „Oto Ja sam ciebie czynię dziś miastem warownym, słupem żelaznym i murem spiżowym na przekór całemu krajowi, na przekór królom Judy i jego książętom, jego kapłanom i ludności kraju. Będą cię zwalczać, ale cię nie zmoją, bo Ja przy tobie jestem, ażeby cię wyrwać...” (Jr 1, 18-19). To, co A. Wieser napisał odnośnie do tego fragmentu ze Starego Testamentu, może posłużyć z powodzeniem jako wyjaśnienie obietnicy Jezusa, skierowanej do Piotra: Bóg wymaga całej siły bezwarunkowego zaufania w Jego moc przedziwną, kiedy przyrzeka to, co wydaje się niemożliwe; przemienić słabego człowieka w „miasto warowne”, w „słup żelazny” i w „mur spiżowy”, aby się on sprzeciwił sam jeden całemu ludowi i tym, którzy mają władzę, jakby był żywą fortecą Boga... Nie będzie go chroniła nietykalność człowieka „świętego”, Bożego... ale tylko bliskość Boga, który zbawia, „wyrwa”, jego zaś wrogowie go nie przemogą (por. Mt 16, 18). Jednak obietnica dana Piotrowi jest większa od tej, jaką otrzymał Prorok starotestamentalny; przeciw Jeremiaszowi miały powstać tylko siły ciała i krwi, przeciw Piotrowi natomiast — same bramy piekieł, niszczycielska moc otchłani. Jeremiasz otrzymał, ponadto, obietnicę czysto osobistą, dotyczącą jego posługi profetycznej; Piotr natomiast otrzymuje obietnicę dotyczącą gromadzenia nowego ludu Bożego, która ma charakter ponadczasowy — obietnicę przekraczającą wyraźnie czasokres jego osobistego życia. I dlatego Harnack sądzi, że tutaj się mówi o nieśmiertelności Piotra, co jest słuszne w pewnej mierze: skała nie zostanie pokonana, ponieważ Bóg nie opuści swego Kościoła i nie wyda go siłom niszczycielskim.

Władza kluczy przypomina nam słowa Boga, wypowiedziane do Eliakima (Iz 22, 22), w których wraz z kluczami powierza się „panowanie i władzę nad dynastią Dawida”; ale także słowa skierowane przez Jezusa do uczonych w Piśmie i faryzeuszy, oskarżając ich o to, że zamykają przed ludźmi królestwo niebieskie (por. Mt 23, 13), mogą być pomocne do zrozumienia treści zadania powierzzonego przez Pana Piotrowi: jako Piotr czyli administrator orędzia Jezusowego otwiera on bramy królestwa niebieskiego; przysługuje mu zatem funkcja gwardiana decydującego o tym, kto ma wejść, a kogo nie można wpuścić (por. Ap 3, 7). I dlatego znaczenie słów o władzy kluczy zbliża się wyraźnie do treści władzy związywania i rozwiązywania. To ostatnie wyra-

żenie zostało zaczerpnięte z języka rabinistycznego i oznacza, z jednej strony, władzę podejmowania decyzji doktrynalnych, z drugiej zaś władzę dyscyplinarną czyli prawo nakładania lub znoszenia ekskomuniki. Paralelizm: „na ziemi i w niebie”, wskazuje, że decyzje Kościoła mają moc wobec samego Boga — idea, którą spotykamy także w literaturze talmudycznej. Jeżeli weźmiemy pod uwagę paralelizm zachodzący między omawianym ustępem a słowami Jezusa zmartwychwstałego, odnotowanymi przez Jana (20, 23), dostrzeżemy wyraźnie, że w swej istocie władza związania i rozwiązywania odpowiada władzy przebaczenia, powierzonej Kościołowi w osobie Piotra (por. też Mt 18, 15-18). Uważam to za rzecz niezmiernie ważną: w żywotnym centrum nowej misji, która pozbawia mocy siły destrukcyjne, zakotwicza się łaska przebaczenia. To ona jest konstytuowana dla Kościoła. Kościół jest zbudowany na przebaczeniu. Sam Piotr wyraża tę prawdę samym sobą: on, który się potknął, wyznał swój grzech i zanurzył się w łasce przebaczenia; może więc być posiadaczem kluczy. Kościół jest z samej swej natury miejscem przebaczenia tak dalece, że zostaje z niego usunięty chaos. Zwarte trzymanie się (bycia sobą) dzięki przebaczeniu i temuż Piotrowi będzie na zawsze znakiem: nie jest to wspólnota osób doskonałych lecz społeczność grzeszników, którzy potrzebują i szukają przebaczenia. Ponadto, ze słów polecenia i mandatu powierzonego Piotrowi wynika jasno, że władza — to miłosierdzie, a zarazem kamień węgielny Kościoła. Obok powyższych słyszymy zresztą także inne słowa Jezusa: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mk 2, 17). Kościół tam tylko może powstać, gdzie człowiek spotyka drogę swej egzystencjalnej prawdy, prawdą zaś jest to, że jest on zależny od łaski. Pycha nie pozwala mu dostrzec tej prawdy i dlatego człowiek pyszny nie natrafia na drogę, która prowadzi go do Chrystusa. Klucze królestwa niebieskiego — to słowa przebaczenia, których nikt z ludzi nie jest w stanie wypowiedzieć sam ze siebie, ale tylko dzięki łaskowości mocy Bożej. Rozumiemy stąd, dlaczego omawiana perykopa przechodzi bezpośrednio w zapowiedź Męki: przez swą śmierć Jezus zabarykadował drogę śmierci, władze piekieł, zadośćczyniąc za całą winę, by z Jego śmierci emanowała wciąż na nowo moc przebaczenia.

II. PROBLEM SUKCESJI PIOTRA

1. Zasada sukcesji w ogólności

Nie podlega dyskusji fakt, że Nowy Testament we wszystkich swych tradycjach zna prymat Piotra. Prawdziwa trudność jawi się dopiero z drugim pytaniem: czy możliwe jest uzasadnienie sukcesji Piotrowej? Jeszcze trudniejsze jest kolejne pytanie związane bezpośrednio z poprzednimi: czy da się należycie uzasadnić rzymską sukcesję Piotra?

Niewątpliwie, powinniśmy najpierw stwierdzić, iż nie ma w Nowym Testamencie wyraźnej wypowiedzi na temat sukcesji Piotra. Nie jest to jednak nic dziwnego, jeśli się zważy, że Ewangelie i główne Listy św. Pawła nie omawiają kwestii typowych dla Kościoła po-apostolskiego — co stanowi zresztą wyraźny dowód wierności wewnętrznej tradycji tychże ksiąg. Ubocznie można natomiast napotkać w Ewangeliach problem, w przypadku zgodności ich treści z zasadą istotną dla metody historii form, zgodnie z którą tylko to zostało zachowane i przechowane jako tradycja, co było uważane za istotne i ważne na dzisiaj w miejscach odnośnych tradycji. Oznacza to na przykład, że przy końcu I wieku, a więc na krótko po śmierci Piotra, św. Jan nie traktował prymatu Piotra jako kwestii dawnej, historycznej, ale jako rzeczywistość trwającą nadal w Kościele. Niektórzy dostrzegają wprawdzie — niekiedy chyba trochę fantazując — jakiś spór o „kompetencje” pomiędzy Piotrem a Uczniem umiłowanym, stanowiący jakby echo napięć między prymacjalnymi roszczeniami Rzymu a samoświadomością Kościołów w Azji Mniejszej. Byłoby to świadectwo bardzo starożytne, a ponadto biblijne, wskazujące — mimo wszystko — na linię Piotrową, kontynuowaną w Rzymie; nie powinniśmy się jednak opierać na hipotezach tak bardzo niepewnych. Poprawna natomiast wydaje mi się zasada, według której tradycje nowotestamentalne nigdy nie okazują najmniejszego nawet zainteresowania zwykłymi ciekawostkami historycznymi, ale wyrażają zawsze to, co aktualne i w tym sensie oddają fakty o charakterze czysto przeszłościowym jako żywe i trwałe, nie rozmywając przy tym wcale ich niepodważalnego charakteru pierwotnego.

Ponadto badacze, którzy negują zasadę sukcesji, wysuwają nierzadko — a są to jedni i ci sami autorzy — pewne hipotezy na temat tejże sukcesji. O. Cullmann na przykład występuje wyraźnie przeciw idei sukcesji, choć przyznaje, że można wykazać, iż Jakub zastąpił Piotra, przejmując prymat od tego „najstarszego”, pierwszego Apostoła. Bultmann z kolei sądzi, że można

ze wzmianki o trzech filarach (kolumnach) w Ga 2, 9 wywnioskować coś niecoś na temat drogi przebytej, która prowadziłyby od kierownictwa osobistego do kolegialnego, i że właśnie kolegium przejęło sukcesję po Piotrze. Nie musimy omawiać ani oceniać tutaj tych i innych, im podobnych hipotez: ich podstawa jest bardzo krucha. W jakiejś mierze pokazują one jednak, iż nie da się podważyć idei sukcesji, kiedy się rozważa słowa tradycji jako przestrzeń otwartą na przyszłość. W pismach Nowego Testamentu z końca pierwszego pokolenia chrześcijan, albo też należących już do pokolenia drugiego — zwłaszcza w *Dziejach Apostolskich* i w *Listach pasterskich* — zasada sukcesji przyjmuje w rzeczy samej formę konkretną. Myśl protestancka, jakoby „sukcesja” istniała tylko w słowie, pojęciu jako takim, a nie w „strukturach”, jakiegokolwiek by one były, jawi się jako anachroniczna w świetle faktycznej tradycji nowotestamentalnej. Słowo jest związane ze świadectwem, które dzięki swej niedwuznaczności wypowiada to, czego słowo w samym sobie wprost nie zawiera. Ale świadectwo — to nie jakaś odizolowana jednostka. Świadectwo nie jest też sobą dzięki jakiejś własnej właściwości lub sile pamięci, podobnie jak Szymon nie jest skałą z racji swej własnej siły. Nie jest on świadectwem (świadkiem) „przez ciało i krew”, ale na mocy swej więzi z *Pneuma*, z Parakletem, który gwarantuje prawdziwość, otwiera pamięć oraz jednoczy z Chrystusem. W rzeczy samej, Paraklet nie mówi od siebie, ale wypowiada to, „co słyszy” (czyli to, co pochodzi od Jezusa: J 16, 13). To ściśle związanie z *Pneuma* i z Jego naturą — „nie będzie mówił od siebie, ale powie to, co słyszy” — nazywamy w języku Kościoła „sakramentem”. Sakrament zaś oznacza potrójną więź: słowo-świadectwo-Duch Święty i Chrystus, który określa prawdziwą strukturę sukcesji nowotestamentowej. Ze świadectwa *Listów pasterskich* i *Dziejów Apostolskich* można zatem wywnioskować, że już pokolenie apostoelskie nadało formie nakładania rąk to wzajemne powiązanie pomiędzy osobą i słowem, wyznając w tym geście swą wiarę w obecność Ducha Świętego i Chrystusa.

2. Rzymska sukcesja Piotra

Tej formie sukcesji nowotestamentalnej, tak oto ustalonej, w której słowo zostało wyjęte spod dowolnego osądu ludzkiego właśnie na skutek najściślejszego powiązania, jakie zachodzi między nim a świadectwem, przeciwstawia się od dłuższego czasu model z istoty swej intelektualistyczny i anty-instytucjonalny, znany w historii pod nazwą gnozy. W niej dowolna interpretacja

oraz takie czyn inne wyjaśnianie słowa są podnoszone na poziom zasady. Nawet bezpośrednie odwołanie się do świadectw indywidualnych było tu jednak niewystarczające, aby sprostać intelektualnym wymaganiom ruchu. Aby się dowiedzieć, jakie to były świadectwa, domagano się bowiem punktów odniesienia, znajdujących się w tzw. stolicach apostołskich, tzn. tam, gdzie Apostołowie rozwijali swą działalność. Stolicie apostołskie stały się tym samym punktami odniesienia dla prawdziwej wspólnoty (komunii). Jak jednak ukazuje jasno św. Ireneusz z Lyonu, pomiędzy tymi punktami odniesienia istnieje punkt uniwersalny orientacji normatywnej, którym jest Kościół Rzymu, gdzie Piotr i Paweł ponieśli śmierć męczeńską. Każda inna wspólnota powinna być z nim zgodna, albowiem Kościół Rzymu jest po prostu normą autentyczności tradycji apostołskiej. Również w pierwszej redakcji *Historii Kościoła* Euzebiusz z Cezarei podaje tę samą zasadę: historia Kościoła — to zapis ciągłości sukcesji apostołskiej, skoncentrowanej w trzech stolicach Piotra: Rzymie, Antiochii i Aleksandrii, przy czym Rzym jako miejsce męczeństwa wybija się na czoło spośród tych trzech stolic własnych — jako normatywny definitywnie.

Prowadzi nas to do bardzo ważnego stwierdzenia: prymat rzymski to uznanie Rzymu za kryterium autentyczności wiary apostołskiej, i to o wiele starsze od kanonu Nowego Testamentu, a więc od „Pisma”. Musimy jednak zastrzec się w tym miejscu przed pewnym, nieuchronnym zarzutem. Pismo jest późniejsze w stosunku do „pisarzy”, którzy je sporządzili. Przez dłuższy okres czasu istnienie pism odizolowanych nie tworzyło jeszcze „Nowego Testamentu” jako Pisma św., jako Biblii. Zespolenie tychże pism w Pismo św. jest dziełem tradycji, która pod tym względem rozpoczęła się w wieku II i zakończyła w pewnym stopniu między w. IV i V. Harnack, świadek niekwestionowany, zauważa, iż dopiero przy końcu w. II ukształtował się, właśnie w Rzymie, kanon „ksiąg Nowego Testamentu”, uwzględniając jako kryterium ich charakter apostołsko-katolicki; takie też kryterium zaczęły stopniowo przyjmować inne Kościoły „ze względu na jego walor wewnętrzny i moc autorytetu Kościoła rzymskiego”. Konsekwentnie możemy więc powiedzieć, że Pismo św. ukształtowało się jako takie poprzez Tradycję, która miała z kolei za swój element konstytutywny w tymże procesie *potentior principalitas* — pierwotną *par excellence* władzę — Katedry rzymskiej.

Dwie sprawy stają się tym samym jasne: to, że zasada tradycji w jej sakramentalnej formie sukcesji apostołskiej była elementem konstytutywnym dla istnienia i ciągłości Kościoła. Bez tej zasady nie można by w ogóle myśleć o Nowym Testamencie i popada

się w sprzeczność, gdy się przyjmuje jedno, a neguje drugie. Wiadomo także, że w Rzymie od samego początku tradycja zachowywała wiernie serię imion biskupów jako dowód sukcesji apostołskiej. Możemy jedynie zaznaczyć, że tak Rzym jak i Antiochia, jako stolice Piotra, miały świadomość tego, że kontynuują sukcesję misji Piotra, i że Aleksandria, miejsce działalności Marka, ucznia Piotra, została właśnie dlatego dołączona do tych dwu stolic Piotrowych. Jednak miejsce męczeństwa jawi się wyraźnie jako główna siedziba władzy Piotra i spełnia wyjątkowo dobitną rolę w procesie tworzenia tradycji, która konstytuuje Kościół i — w konsekwencji — cały Nowy Testament jako Biblię. To właśnie miejsce męczeństwa jest jednym z wewnętrznych i zewnętrznych warunków istotnych dla ukształtowania się Kościoła i jego Pisma św. Byłoby rzeczą godną uwagi ukazać rolę, jaką odegrał w tym procesie fakt przeniesienia misji z Jerozolimy do Rzymu, oraz powód, dla którego Jerozolima nie tylko że nie była początkowo „stolicą patriarchalną”, ale także metropolią: Jerozolima już wtedy „była w Rzymie”, a jej pierwszeństwo przeniosło się wraz z Piotrem do stolicy świata pogańskiego. Jednak bardziej szczegółowe wnikanie w te problemy pochłonięłyby zbyt dużo uwagi i miejsca. Sądzę, że to, co istotne, stało się tu oczywiste: męczeństwo Piotra w Rzymie ustala miejsce, w którym będzie kontynuowana jego funkcja. Pierwszy List św. Klemensa do Koryntian ukazuje wyraźnie, że już w I wieku uświadamiano sobie dobrze tę ciągłość. Oczywiście, rozwój tej świadomości oraz jej skonkretyzowanie się następowały powoli i stopniowo.

REFLEKSJE KOŃCOWE

Na tym kończymy, albowiem doszliśmy już do zagadnienia istotnego dla naszej refleksji. Stwierdziliśmy, że Nowy Testament w swej całości ukazuje nam w sposób zdumiewający prymat Piotra; dostrzegliśmy także, że ciągłość prymacjalnej władzy Piotra w Rzymie stanowiła wewnętrzny warunek procesu formowania się tradycji i Kościoła. Prymat rzymski nie jest wymysłem czy wynalazkiem papieży, ale istotnym elementem jedności Kościoła, sięgającym samego Chrystusa, a rozwijanym wierne w łonie Kościoła dopiero się kształtującego. Ale Nowy Testament ukazuje nam także wewnętrzną naturę tej struktury.

Nowy Testament nie stanowi tylko zbioru cytatów, wypowiedzi, lecz jest i będzie zawsze normą i zobowiązaniem. Nowy Testament ukazuje pewne napięcie pomiędzy zgorszeniem i skałą. Podaje, że właśnie w dysproporcji zachodzącej pomiędzy siłami

ludzkimi a łaskawością Bożą powinniśmy dostrzec i uznać to, iż sam Bóg jest tu prawdziwie obecny i działa. Gdy chodzi z kolei o przekazanie takiej władzy ludziom, to można było — nie bez podstaw — mieć obawę, iż nadużyją oni tej władzy; a przecież zarówno obietnica nowotestamentalna, jak i sam rozwój historii ukazują wyraźnie coś przeciwnego: dysproporcja zachodząca między ludźmi a ich funkcją (o której mówimy) jest tak wielka i tak rzucająca się w oczy, że w samym powierzeniu funkcji opoki (skały) człowiekowi widać jasno, iż to nie ludzie podtrzymują Kościół, ale wyłącznie Ten, który realizuje to dzieło, i to niekiedy raczej mimo ludzi i wbrew nim niż za ich pośrednictwem. Nie ma jednak żadnego innego miejsca, w którym tajemnica krzyża byłaby tak namacalnie obecna, jak właśnie w urzeczywistnianiu się historii prymatu w Kościele. Fakt, iż jego centrum i ośrodkiem jest przebaczenie, stanowi równocześnie najgłębszą rację jego istnienia lub znak specyficznej natury mocy Bożej. Każde ze słów o prymacie stanowi zatem z pokolenia na pokolenie orientację, drogowskaz, któremu powinniśmy się stale podporządkowywać. To, że Kościół trzymał się w swej wierze wiernie tych słów, nie oznacza bynajmniej triumfalizmu lecz pokorę, która przyjmuje ze zdumieniem i wdzięcznością zwycięstwo Boga nad słabością ludzką i to nawet przy jej czynnym udziale. Kto więc osłabia siłę tych słów z obawy przed triumfalizmem lub ze strachu przed dominacją ludzką, ten nie głosi Boga zawsze większego lecz pomniejsza Tego, który okazuje potęgę swej miłości właśnie w paradoksie niemocy ludzkiej i trwa w ten sposób wiernie przy swej ekonomii dziejów zbawienia. Niemniej, z tym samym realizmem, z jakim wspominamy obecnie grzechy papieży, ich dysproporcję w porównaniu z wielkością powierzonej im misji, powinniśmy także uznać, że Piotr był zawsze opoką wbrew ideologiom, wbrew zredukowaniu słowa do tego, co się podoba w danej epoce, i wbrew poddaniu się mocnym tego świata. Stwierdzając to w wydarzeniach historii, nie celebруем konkretnego człowieka, ale uwielbiamy i wywyższamy Pana, który nie opuszcza swego Kościoła i stara się wykonywać swą boską funkcję Opoki za pośrednictwem Piotra — tej niewielkiej skały zgorszenia: to nie „ciało i krew” zbawia, ale Pan poprzez tych, którzy są z ciała i krwi. Negowanie tego oznacza nie tyle brak wiary czy brak pokory, co raczej odrzucenie pokory, która uznaje wolę Boga taką, jaka jest ona faktycznie. I dlatego, idąc głębiej, obietnica dana Piotrowi i jej historyczna realizacja w Rzymie są wciąż na nowo motywem radości: moce piekielne jej nie przewyżczą...

tłum. ks. Lucjan Balter SAC