

KS. MARIAN RUSECKI

Lublin

PAPIEŻ – ŚWIADEK I ZNAK JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Wybór Polaka Karola kardynała Wojtyły na stolicę Piotrową i sternika nawy Piotra oraz genialne prowadzenie przez niego „sprawy” Kościoła spowodowało w nas, Polakach, pełniejszy rozwój świadomości wyjątkowej roli, jaką pełnią w dziejach Kościoła widzialni zastępcy Mistrza z Nazaretu i następcy św. Piotra. Co prawda – w wierze Kościoła i w eklezjologii katolickiej zawsze zdawano sobie sprawę z tego, że papieże są widzialnymi zastępcami Chrystusa na ziemi, pełniącymi w Jego imieniu funkcje zbawcze, to jednak zawsze istniało też niebezpieczeństwo zacieśniania ich roli do zadań i działań czysto doczesnych, a więc widzenia ich misji w sposób jednostronny, niepełny, częściowy, zawężony i zubożony.

Dzieje się tak i dziś, i to nie tylko w świecie wielkiej polityki czy w czysto laickim widzeniu jego osoby, ale i w niektórych kręgach katolickich, mało pogłębionych teologicznie. Papież Polak stał się przedmiotem szczególnej naszej narodowej dumy; jest on Pierwszym Polakiem, a nawet Pierwszym Obywatelom świata. W nim zbiegają się nasze polskie najgłębsze i najserdeczniejsze uczucia, pragnienia, życzenia i modlitwy, niekiedy nawet niewierzących; przy nim skupiają się nasze narodowe, społeczne, a nawet ekonomiczne nadzieje, ambicje, plany. W nim widzimy naszego duchowego przywódcę, obrońcę spraw narodowych, orędownika na arenie międzynarodowej, poplecznika, a także jałmużnika itp.

Mass media ukazują go zwykle jako szefa mikroskopijnego państwa watykańskiego, a jego działalność redukują do aktywności politycznej i społecznej.

W ten sposób wytwarza się w naszej świadomości postać papieża jakby samoistna, całkowicie autonomiczna, oderwana od Chrystusa obecnego i działającego w Kościele, związana bądź to z naszym li tylko narodem, bądź to ze światem i jego świeckimi losami. W tym ostatnim wypadku nie bez podstaw historycznych, kiedy w papieżstwie widziano także, a niekiedy przede wszystkim władcę całego świata.

Być może ta tendencja wywodzi się już częściowo od papieża Gelazego I (492-496), który identyfikując Państwo Boże z Kościołem, widział siebie także jako głównego przedstawiciela całego Państwa Bożego. Tym samym – można wnioskować – stawiał siebie jakby ponad wszystkimi władcami świeckimi, którzy powinni liczyć się z najwyższym suwerenem; tendencja ta niesłusznie czasami jest przypisywana św. Augustynowi. Koncepcja przeciwstawna, powstała zresztą jakby na tej samej zasadzie, zrodziła się za czasów Karola Wielkiego, będąca chyba dziełem Alkuina, i skłaniała się do identyfikacji własnego cesarstwa z Państwem Bożym, która to idea w Europie z czasem przybrała postać przekonania, że władza Boga jest na ziemi reprezentowana przez władzę polityczną. Nie wchodząc w średniowieczne spory dotyczące supremacji władzy religijnej nad świecką czy odwrotnie, co *notabene* spowodowało wiele zła w Kościele i dla Kościoła, choć nie tylko, trzeba stwierdzić, że teologia dzisiejsza zdecydowanie odchodzi od takiego wypaczonego i spłaszczonego widzenia urzędu Piotra w Kościele. Odeszła już zdecydowanie od świeckiego rozumienia prymatu rozpatrywanego w kategoriach tylko jurysdykcyjnych, monarchistycznych, absolutystycznych, czyli w kategoriach supremacji, dominacji, panowania, wodzowania itp. Odrzuca też wersję przeciwstawną. Wraca natomiast do biblijnego ujmowania prymatu w kategoriach służby, diakonii, poświęcenia, świadectwa wiary, miłości, prawdy. W zasadzie pojęcia te dobrze oddają charakter władzy i funkcji, jakie pełnią następcy św. Piotra, jednakże kładą one zdecydowany nacisk na horyzontalny wymiar działalności sukcesorów stolicy Piotrowej. Zbyt mało jest w nich uwypuklony wymiar wertykalny osoby Piotra i jego następców.

Celem niniejszych rozważań jest próba ujęcia urzędu prymacjalnego w kategoriach znaku i świadectwa w funkcji jedności Kościoła, dla której – jak zobaczymy – został też ustanowiony. Rozpocznie się je od analizy pojęcia „znak” i jego funkcji, by następnie odnieść je do osoby Piotra, będącego szczególnym znakiem Chrystusa i Kościoła. Analogiczne rozważania przeprowadzi się, gdy idzie o pojmowanie Piotra w funkcji świadka jedności Kościoła. Zasadniczo nie będzie się wnikać w szczegółowe teologiczne dysputy wokół osoby Piotra i jego następców, gdyż szczupłość miejsca na to nie pozwala. Ponadto na ten temat istnieje już dość duża literatura.

I. TEORIA ZNAKU I JEGO FUNKCJI

Zainteresowanie teorią znaku rozpoczęło się właściwie na początku naszego stulecia. Ukształtowała się nowa jej część pod nazwą „semiologia” Wyrosła ona głównie z rozważań nad językiem, z prób wyjaśnień natury i funkcji zna-

ków językowych oraz ich związków (F. de Saussure). Pewien wpływ na jej rozwój i późniejszy kształt miały neopozytywistyczne badania nad strukturą języka oraz filozofia analityczna. Obydwa kierunki filozoficzne były i są ściśle związane z ogólną tendencją filozoficzną końca XIX i początku XX w. do podkreślania znaku, symbolu i znaczenia. Właściwie zajęły się nią wszystkie nurty filozofii współczesnej (fenomenologia, egzystencjalizm, neopozytywizm, filozofia lingwistyczna, hermeneutyka filozoficzna, strukturalizm), ubogacając jej rozumienie. Temu zainteresowaniu znaczeniem towarzyszyło zainteresowanie językiem, znakami, symbolami, jako że umysł ludzki ma zdolność symbolizowania i wyrażania się w tworcach symboliczno-znakowych przekazujących sens.

Niektórzy z myślicieli sądzą nawet, że świat ludzki to świat znaków i symboli. Zapewne pogląd taki jest skrajny, niemniej nie ulega wątpliwości, że w życiu ludzkim znak odgrywa pierwszorzędną rolę, zwłaszcza w zakresie komunikacji międzyludzkiej; zwykle człowiek nawiązuje kontakty z drugim człowiekiem poprzez znaki werbalne, gesty, mimikę, postawę itp. Także na płaszczyźnie religijnej Bóg nawiązuje kontakt z człowiekiem poprzez znaki, które odpowiadają w pełni zapotrzebowaniu człowieka i jego możliwościom poznawczym; na obecnym etapie historii zbawienia bezpośrednie poznanie Boga i nawiązanie z Nim bezpośredniego kontaktu jest niemożliwe, dokonuje się ono drogą pośrednią poprzez znaki.

Znak w kulturze współczesnej funkcjonuje w wielu dziedzinach i dyscyplinach naukowych, by wspomnieć tylko antropologię, psychologię, lingwistykę, matematykę, estetykę, socjologię, logikę, fizykę, chemię, biologię, a nawet i – medycynę. Znalazło to swoje reperkusje i na terenie teologii: w sakramentologii, liturgice, teorii Objawienia, cudu, w chrystologii (Chrystus znakiem Boga), eklezjologii (Kościół znakiem Chrystusa) itp.

Jeśli znak ma tak szerokie i powszechne zastosowanie, to jego określenie nie powinno nastroczać większych trudności. Tak jednak nie jest. Jest on pojęciem wieloznacznym. Nie będziemy tu wchodzić w problem definicji znaku. Ograniczymy się do określenia najbardziej typowego, wziętego w perspektywie personalistycznej uzupełnionego przez prace P. Guirauda. Otóż na tej płaszczyźnie znak jest pewną rzeczą materialną obdarzoną sensem wytworzonym przez wytwórcę, który pragnie przezeń nawiązać łączność z drugą osobą (lub społecznością osób), by przekazać jej pewne treści i wzbudzić w niej określone reakcje. Każdy znak jest więc nośnikiem pewnego komunikatu i obdarzony specjalnym sensem; służy do nawiązania łączności osobowej twórcy znaku z jego odbiorcą i przekazania określonych informacji.

Znak jako rzeczywistość złożona z elementu widzialnego (materialnego) i niewidzialnego (treściowego) winien być zawsze rozpatrywany w całości, a więc z równoczesnym uwzględnianiem obydwu jego elementów strukturalnych,

które są ze sobą ściśle związane, bez uwzględnienia tego związku będziemy mieli do czynienia nie ze znakiem, lecz z rzeczą lub ideą. Zaznaczyć należy, że ów związek najczęściej opiera się na konwencji, czyli specjalnej umowie, na mocy której z określoną i wybraną rzeczą, gestem czy osobą wiąże się konkretne znaczenie (np. znaczenie czerwonego światła w kodeksie drogowym). Na mocy tej konwencji oznaczona rzecz (gest, osoba) przywołuje natychmiast znaczenie związane z daną rzeczą (gestem, osobą), czyli element niewidzialny znaku, stanowiący o jego sensie.

Ze względu na ową konwencjonalność znaków znaki wytworzone, aby mogły być dokładnie odczytane i zinterpretowane (zgodnie z zamiarem ich twórcy), winny być odnoszone do kodów, w których jest podane precyzowane ich znaczenie (np. znaki drogowe odsyłają do kodeksu drogowego, w którym zawarte jest ich znaczenie, w tym konkretnym wypadku treść normatywna). Na tej podstawie osoba dostrzegająca nie tyle znak, ile właściwie jego element materialny, na mocy związanego z nim znaczenia (zawartego w kodeksie) odczytuje ów znak, czyli przyjmuje do wiadomości to, co autor całego znaku chce jej przekazać, i daje mu odpowiedź respektując jego wolę lub nie.

Reasumując powyższe rozważania należy stwierdzić, że każdy znak zawiera w sobie trzy pary elementów: materialny (widzialny) i niematerialny (niewidzialny), odniesienie do kodu i interpretację znaku w jego świetle (hermeneutyka znaku) oraz nawiązanie łączności autora znaku z jego adresatem.

II. PIOTR SZCZEGÓLNYM ZNAKIEM CHRYSTUSA

Czy powyższe rozważania o naturze znaku i jego funkcjach dadzą się zastosować do osoby Piotra i jego następców? Jeśli tak, to co stanowi o tym, że Piotr może być nazwany znakiem Chrystusa i Jego Kościoła? Uprzednio mówiliśmy, że każdy znak składa się z dwóch podstawowych elementów: widzialnego i niewidzialnego. Elementem widzialnym w odniesieniu do znaku Piotra jest historyczna osoba Szymona – syna Jony. To nie ulega żadnej wątpliwości, bowiem – jak już sygnalizowano – każda rzecz, gest czy osoba może być znakiem, byleby było związane z nią specjalne znaczenie. Dlatego w tym wypadku istotnym problemem jest określenie – co stanowi jego treść, bowiem element widzialny tego znaku, czyli osoba Piotra, była faktem nacznościowym.

Otóż Chrystus wiązał z osobą Piotra specjalne nadzieje dotyczące trwania Jego misji w historii zbawienia. Świadczą o tym teksty Pisma św.: Chrystus świadomie wyróżniał z grona apostołów osobę Szymona-Piotra; jedynie jemu zmienił imię z Szymona na Piotr, czyli Piotr ma być fundamentem Kościoła,

a więc czynnikiem jednoczącym i spajającym całą budowlę (o tym będzie mowa dalej); Jezus modli się za niego, by nie ustała jego wiara oraz by umacniał braci w wierze; naucza z łodzi Piotra i zapowiada mu, że będzie łowić ludzi; każe płacić podatek za siebie i niego, a nade wszystko jemu daje obietnicę prymacjalną zrealizowaną po zmartwychwstaniu. Fakty te świadczą, że Chrystus chciał uczynić osobę Szymona-Piotra specjalnym znakiem w realizacji zbawienia w czasie Kościoła.

Co składa się jeszcze na ów znak? Z całą pewnością udzielenie mu, podobnie jak i pozostałym apostołom, potrójnej władzy (nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej), ale pod tym względem Piotr ma taką samą władzę jak i inni apostołowie. Co go wyróżnia z grona apostołów? Czynnikiem wyróżniającym jest niewątpliwie nadany mu prymat (o zamiarze tym świadczy już obietnica prymacjalna, a w Piśmie św. wszystkie ważne wydarzenia historii zbawienia mają swoją obietnicę-zapowiedź i jej realizację, np. przyjście Mesjasza-Zbawiciela, wcielenie Syna i narodzenie z Dziewicy, Jego nauczanie, taumaturgia, męka, śmierć, zmartwychwstanie, zesłanie Ducha Świętego). Władza prymacjalna, także o charakterze jurysdykcyjnym, jest tym czynnikiem wyróżniającym Piotra z grona apostołów, dzięki niej jest on głową kolegium apostołowskiego; ona – jako władza fundamentalna – czyni go znakiem wyjątkowym w Kościele Chrystusowym.

Czy rozpoznanie osoby Piotra jako znaku jest możliwe w sposób naturalny? Mówiliśmy, że znaki zwykle mają charakter konwencjonalny i by je dokładnie zinterpretować, należy je odnieść do kodu. To ma oczywiście zastosowanie i w przypadku Piotra-znaku. Jednakże ów kod, którym jest objawienie Boże, nie jest kodem naturalnym powstałym na mocy konwencji, ale kodem nam danym przez Boga. Pismo św. – jak wiemy – nie jest zwykłą naturalną księgą, jak inne; nie jest zwykłą historią przekazywaną nam przez autorów, ale historią zinterpretowaną w świetle wiary, historią świętą. Gdybyśmy na przykład do ewangelii podchodzili w sposób czysto naturalny, jak do ksiąg relacjonujących nam zwykłe fakty historyczne, wówczas na osobę św. Piotra moglibyśmy patrzeć jako na pierwszego czy najważniejszego spośród apostołów i rozważać jego misję w kategoriach czysto naturalnych, świeckich, społecznych czy politycznych. Jeśli ewangeliści piszą swoje dzieła w świetle wiary, zatem i my musimy patrzeć na osobę Piotra i jego następców w świetle wiary.

Potwierdzeniem tego wniosku może być fakt, że obietnicę prymatu św. Piotrowi złożył Chrystus dopiero po jego wyznaniu wiary, a zrealizował ją po swoim zmartwychwstaniu i zapewnieniu, że Go miłuje. Nie można zatem zrozumieć Piotra i jego następców bez spojrzenia wiary, bowiem byłoby ono niepełne, jednostronne, czysto naturalistyczne, spłaszczone. Dopiero w perspektywie objawienia Bożego (kodu) Piotr jawi się zatem jako widzialny zastępca

Chrystusa na ziemi w kontynuowaniu i aktualizowaniu Jego zbawczego dzieła. W świetle Pisma św. i wiary Piotr jest znakiem Chrystusa – jak zobaczymy dalej – i Jego Kościoła.

Wreszcie trzecią parą elementów strukturalnych znaku jest nawiązanie łączności między autorem znaku a jego adresatami; znak jako znak nie może zatrzymywać uwagi na jego elemencie widzialnym, bowiem podstawową funkcją tego faktora jest wskazywanie na rzeczywistość, której stanowi część. W świetle wiary Piotr i jego następcy są reprezentantami Chrystusa-Zbawiciela na ziemi, czyli mają wskazywać na Chrystusa-Zbawcę, którego w najznamiętniejszy i instytucjonalny sposób ukazują.

Piotr (i jego następcy) jako znak pełni dwukierunkową funkcję: z jednej strony w sposób widzialny reprezentuje Chrystusa na ziemi, prezentując Jego wezwanie do dialogu z Bogiem, do wiary, uczestnictwa w zbawieniu (ma moc związywania i rozwiązywania, której decyzje wiążą niebiosy), a z drugiej – reprezentuje społeczność wierzących w Boga, jak Aaron, Mojżesz, Jezus, jako wcielony syn Boży, istniejący w ludzkiej naturze.

III. PIOTR ŚWIADKIEM CHRYSSTUSA I JEGO KOŚCIOŁA W FUNKCJI JEDNOŚCI

Współczesność w sposób szczególny jest uwrażliwiona nie tyle na deklaracje, ile na ich autentyczność i szczerść, a przede wszystkim na bezkompromisową ich realizację, co stanowi ważki element wiarygodności. Chodzi *de facto* o świadectwo, przy czym świadectwo w znaczeniu biblijnym ma nieco inne znaczenie niż w języku potocznym i prawnym, jakkolwiek zawiera i te elementy znaczeniowe; specyfika tegoż znaczenia polega na głębszym jego rozumieniu.

Otóż świadkiem w tej optyce semantycznej nie jest tylko osoba, która coś widziała lub słyszała i może z tego złożyć bezstronną relację, ale osoba, która widząc i słysząc rozumiała sens i znaczenie określonych wydarzeń, potrafi je wiernie przekazać. Drugim wyróżnikiem jest fakt, że świadek musi pozostawać w wewnętrznej łączności z zaświadczaną rzeczywistością. Łączy się on ściśle z pierwszą cechą świadectwa w ujęciu biblijnym, gdyż inaczej nie mógłby w pełni uchwycić sensu i znaczenia określonego wydarzenia czy faktu.

Znamiennymi ilustracjami takiego rozumienia osoby świadka, a konsekwentnie i dawanego przezeń świadectwa mogą być wydarzenia zawarte w ewangeljach. Osobę Jezusa z Nazaretu widziało i słyszało wiele osób ze świata judaistycznego i rzymskiego, jednak nie wszystkie z nich stały się Jego świadkami; ci, którzy nie uwierzyli w Niego i w sposób naturalistyczny interpretowali

Jego życie i działalność, nie zrozumieli kim On rzeczywiście jest, a ewentualne samo potwierdzenie historycznego istnienia wszystkiego jeszcze nie wyjaśnia. Podobnie jest ze śmiercią Jezusa poniesioną na krzyżu. Samo stwierdzenie, że umarł na krzyżu – czego byli naoczni obserwatorzy – też nie stanowi o znamienności tego faktu, gdyż w ten sposób w owym czasie, a zwłaszcza w późniejszym, śmierć ponosiło wiele osób. Dopiero zrozumienie – w świetle objawienia Bożego – boskiego i mesjańskiego posłannictwa Jezusa pozwoliło niektórym z nich dostrzec w wydarzeniu krzyża odkupieńcze dzieło Boga, dokonane w Jezusie i przez Jezusa, który umarł za nasze grzechy, co stanowi sens tego wydarzenia. Innymi słowy – pozwoliło tym, którzy uwierzyli, stać się świadkami tego faktu, a następnie danie świadectwa o tym wydarzeniu, czyli fakcie śmierci i jej dla nas znaczeniu.

Z rozważań tych wynika, że gdy osobę Piotra widzimy w kategorii świadka – w wyżej podanym znaczeniu – oznacza to, że był on świadkiem życia Jezusa Chrystusa, Jego nauczania – dzieł, które słyszał i widział, oraz że je rozumiał, choćby antycypacyjnie już w okresie przedwielkanocnym, gdy została mu dana obietnica prymacjalna, a także gdy Chrystus modlił się, by nie ustała jego wiara i umacniał braci w wierze (Łk 22, 32). Wprawdzie przeszedł i on kryzys wiary w czasie męki Pana, ale już po zmartwychwstaniu i w dniu Zesłania Ducha staje się pierwszorzędnym świadkiem Jezusa, głosząc jako głowa kolegium apostołów orędzie Chrystusa wobec świata, a przede wszystkim jego panowanie nad śmiercią, czyli zmartwychwstanie oraz warunki osiągnięcia zbawienia. W Jego katechezie paschalnej wygłoszonej w tymże dniu, przynajmniej dwukrotnie wzmiankowane jest świadectwo Piotra; raz w odniesieniu do faktu zmartwychwstania, którego „wszyscy jesteśmy świadkami” (Dz 2, 32), na mocy którego jest On „... i Panem, i Mesjaszem” (Dz 2, 36), oraz że „w wielu też innych słowach dawał świadectwo”. Oznacza to, że był świadom swojej powinności i misji w tym względzie.

Papież Paweł VI interpretując fundamentalną funkcję Piotra dla Kościoła podkreśla, że wynika ona z faktu permanentnego związku Piotra z Chrystusem, a nawet z racji, że najważniejszym fundamentem ludu Bożego był zawsze Bóg, a nowego ludu Bożego Bóg objawiony w Jezusie (kamień węgielny), w którym to fundamencie mają udział apostołowie, bowiem ten obraz (por. Mt 21, 42) przeszedł na apostołów, a w sposób szczególny na Piotra (Mt 16, 16-18). Powołując się na wypowiedź papieża Leona Wielkiego, który twierdził, że Jezus chciał, aby Piotr pełnił także funkcję odnoszącą się przede wszystkim do Jezusa, wnosił o ciągłej obecności Chrystusa w osobie Piotra, pośrednio i jego następców, co ostatecznie wynika z Bożej ekonomii zbawienia, zwłaszcza jej ostatecznego etapu, czyli czasu Kościoła.

Funkcja Piotra jako pierwszorzędnego świadka na rzecz jedności Kościoła, także jego następców, wynika z nierozłącznej więzi Chrystusa z Kościołem. O ile w dawnej teologii rozłączano fakt Chrystusa od faktu Kościoła, a ich związek rozpatrywano na zasadzie przyczynowoskutkowej, o tyle we współczesnej jest to już prawie nie do pomyślenia. Wprawdzie w dzisiejszych niektórych poglądach i postawach można dostrzec tendencje do oddzielania Chrystusa od Kościoła, i odwrotnie, wyrażające się na przykład w akceptacji Chrystusa i odrzucaniu Kościoła, jednakże zdecydowana większość wybitnych teologów i egzegetów katolickich (choć wśród nich nie brak wyjątków) opowiada się za poglądem, że już w życiu i działalności Jezusa implikowany jest Kościół, a w Kościele Jezus Chrystus.

Oznacza to, że jeśli Piotr – *implicite* i jego następcy – był świadkiem Jezusa Chrystusa, to *ipso facto* musi być on i pierwszorzędnym świadkiem Kościoła, którego był – obok Maryi – pierwszym reprezentantem, a więc wszystkich wierzących w Chrystusa, i kolegium apostoelskiego. Wniosek ten – oprócz wyżej wzmiankowanych faktów i racji – znajduje swoje potwierdzenie w takich zdarzeniach, jak: przewodniczenie na Soborze Jerozolimskim, uzgodnieniu przez św. Pawła poznanej przez niego nauki Chrystusa z autorytatywnym jej interpretatorem, którym był właśnie Piotr. Można z tego wnosić, że Paweł niejako chciał w jakimś stopniu partycypować w świadectwie Piotra.

Ostateczny swój wyraz świadectwo to znalazło w męczeńskiej śmierci obydwu. Tego typu świadectwo zawsze jest uważane za najwyższej rangi, bowiem nikt nie oddaje swego życia dla potwierdzenia fałszu, zła, nienawiści, ale jedynie dla wartości większych niż życie doczesne, a więc dla absolutnej prawdy, miłości, nadziei i wiary w życie wieczne; męczeńskie świadectwo Piotra i całego kolegium apostoelskiego, z wyjątkiem św. Jana, implikowało udział w świadectwie Chrystusa i Jego widzialnego zastępcy na ziemi, czyli Piotra. Tymi wartościami żyje przez całe wieki Kościół. O nich zaświadcza, a ześrodkowują się one w osobach papieży.

Papieże – jak podkreślają Paweł VI i Jan Paweł II – mają gwarantować, i rzeczywiście to czynią, autentyczność przekazu wiary w ciągu wieków, tzn. zgodność z wiarą pierwotną Kościoła, której uosobieniem był Piotr.

Wydaje się, że w kontekście tych rozważań można poprawnie interpretować polecenie Jezusa skierowane do apostołów, by byli Jego świadkami (por. Łk 24, 48; Dz 1, 8), do czego będzie ich uzdalniać także Duch Święty. Wprawdzie odnosi się ono do wszystkich apostołów, a nawet wszystkich wierzących, to jednak w sposób szczególny do Piotra, a to z racji otrzymania prymatu po trzykrotnym wyznaniu swojej miłości wobec Pana (J 21, 15-18) oraz modlitwy Jezusa za niego Jezus powierzył mu pieczęć nad „trzodą” i przepowiedział jego męczeństwo.

Prawosławie chrześcijańskie, które wprawdzie odrzuca prymat jurysdykcyjny papieża, ale – idąc za słowami Ignacego Antiocheńskiego – funkcję prymacjalną interpretuje w kategorii prymatu świadectwa.

IV. PIOTR ZNAKIEM JEDNOŚCI KOŚCIOŁA

Piotr jest nie tylko świadkiem i znakiem Chrystusa, ale także i jego Kościoła (o Piotrze jako świadku jedności Kościoła była mowa powyżej). Świadczą o tym wyraźnie teksty petrokratyczne. Wśród nich za podstawowe uznaje się te związane z obietnicą prymacjalną i samym nadaniem prymatu.

Ponieważ Kościół – jak o tym mówiono – ma Bosko-ludzką strukturę, stąd też i ci, którzy pełnią w nim ważne funkcje, muszą być w sposób szczególny związani z Chrystusem. Przed otrzymaniem obietnicy prymacjalnej Szymon, syn Jony, wyznaje wiarę w mesjańskie posłannictwo Chrystusa. Jezus zmienia mu imię z Szymona na Piotr, które oznacza opokę, skałę fundamentalną. Równocześnie wskazuje na funkcję, jaką zamierza mu powierzyć Jezus. Mówi wyraźnie o zamiarze zbudowania Kościoła, którego fundamentem ma zostać właśnie Piotr. Kościół zbudowany na tej opoce ma istnieć do końca świata. Piotr jako widzialny fundament partycypujący w kamieniu węgielnym, którym jest Chrystus, zapewnia budowli Kościoła jedność i trwałość, w przeciwieństwie do obrazu budowli wznoszonej na piasku.

Realizacja zamiaru Chrystusa uczynienia Piotra opoką Kościoła nastąpiła po zmartwychwstaniu, kiedy zbawcze dzieło zostało dokonane. Oznacza to, że finalizacja konstrukcji Kościoła w tym czasie miała na celu to, by mógł on aktualizować zbawcze dzieło Chrystusa, jego członkowie mieli możliwość rzeczywistego się zbawienia. Stąd słusznie współcześnie uważa się, że Kościół jest znakiem Chrystusa i sakramentem zbawienia, a Piotr – fundament Kościoła – znakiem jego jedności.

Kościół jako rzeczywistość na wskroś personalistyczna swój formalny ośrodek jednoczący posiada właśnie w urzędzie Piotra, mającym trwać do końca świata, analogicznie jak Kościół, którego on stanowi fundament, ponieważ pełni *munus primatialis*. Właśnie władza w życiu zorganizowanych społeczeństw stanowi centralizujące i jednoczące źródło ich członków. Na tej zasadzie można zasadnie uznać, że urząd Piotra jawi się w Kościele jako czynnik rzeczywiście go spajający i jednoczący, czyli jest znakiem jego jedności.

Papież Leon Wielki stwierdza, że porządek ustalony przez Chrystusa istnieje ciągle w Kościele, oraz że następcy Piotra nie zaniedbali pełnienia funkcji skały, jakim on został obarczony, bo został nazwany Piotrem (skałą) i uczestnikiem w misterium Chrystusa.

Rzeczywiście tak też było, bowiem interwencje papieskie w historii Kościoła wymierzane były przeciw rozbijaniu jedności Kościoła (por. spory w Koryncie i stanowisko Klemensa Rzymskiego, interwencje Wiktora w sprawie czasu świętowania Paschy). Ireneusz, świadek tradycji wschodniej i zachodniej, pisał, że z Kościołem rzymskim – z racji jego potężnego autorytetu założyciela – swoją wykładnię prawdy nauki objawionej winien uzgadniać każdy, czyli wszystkie Kościoły lokalne. Pragmatyka kościelna nie tylko pierwszych wieków świadczy wyraźnie, że w Rzymie (prymacie Biskupa Rzymskiego) szukano ocalenia jedności Kościoła pod względem doktrynalnym, moralnym, liturgicznym itp. W tym więc urzędzie dostrzegano znak jedności Kościoła. Wydaje się, że św. Augustyn mówiąc o sekrecie piękna, tkwiącym w jego jedności i harmonii, miał też na uwadze te elementy w odniesieniu do Kościoła z Piotrem na czele, tym bardziej że miłość chrześcijańska – według niego – może być zachowana jedynie w jedności Kościoła.

Drugą grupę argumentacji przemawiającej za urzędem Piotra w funkcji jedności Kościoła stanowią racje świadczące o tym, że był on zawsze widziany jako ośrodek, centrum i podstawa jedności kolegium apostołskiego, a konsekwentnie – i *corpus episcoporum*. Doktrynę tę oficjalnie przypomniał Sobór Watykański II w *Lumen gentium*. W oficjalnej wykładni nauki soborowej przyjmuje się, że najwyższą władzę w Kościele sprawuje kolegium biskupów z każdorazowym papieżem jako jego głową na czele, na wzór kolegium apostołskiego z Piotrem na czele, który zapewniał mu jedność. Wprawdzie przyjmuje się, że najwyższa władza w Kościele może być widziana w dwóch jej podmiotach, czyli w podmiocie indywidualnym (papież) lub zbiorowym (kolegium), jednakże biorąc rzecz ściśle – ani pierwszy nie wyklucza drugiego, ani odwrotnie.

Zawsze zachodziła między nimi, i oczywiście całym Kościołem, obustronna implikacja; papież nie mógłby funkcjonować bez ścisłego i koniecznościowego związku z kolegium biskupów i całym ludem Bożym, którego jest uosobieniem i pierwszorzędnym reprezentantem, również kolegium biskupów nie mogłoby spełniać swojej roli bez papieża. Widoczne jest to w orzeczeniach dogmatycznych papieża czy kolegium biskupów na soborach lub w nauczaniu zwyczajnym. W pierwszym wypadku papież zawsze konsultuje się z kolegium, jak dana prawda funkcjonuje w wierze całego ludu Bożego, w drugim zaś musi być odnoszona do głowy kolegium i ciała Kościoła, o czym świadczą wcześniejsze rozważania.

*

Brak miejsca nie pozwala na bardziej uszczegółowione rozważania. Niech w tym miejscu wystarczą ogólne refleksje o charakterze reasumującym i dopełniającym je zarazem.

Wszyscy wierzący w Chrystusa, łącznie z papieżem, tworzą jedno ciało Kościoła (1 Kor 10, 17), które ostatecznie jednoczy Duch Chrystusa. Święty Tomasz z Akwinu, mówiąc o jedności Kościoła, podkreślał dwa jej aspekty: koneksję wszystkich członków między sobą oraz ich odniesienie do jedyne go Prymatora, którym jest Jezus Chrystus, reprezentowanego na ziemi przez papieża pozostającego z Nim w łączności. On właśnie jest tego widzialnym znakiem.

Kardynał J. Ratzinger stwierdził, że nikt nie może wykazać, iż prawdziwy Kościół Chrystusowy istnieje bez Piotra i jego następców. Odrzucanie tekstów petrokratycznych jest absolutnie dowolne i niekrytyczne, o czym może świadczyć fakt, że współczesna krytyka biblijna wykazała ich autentyczność. W związku z tym twierdzenie, że papieństwo stworzyło tekst, a nie tekst papieństwo, jest twierdzeniem czysto arbitralnym i pozbawionym podstaw w świetle rzetelnej krytyki naukowej.

Nie da się utrzymać też poglądu, że Piotr miał osobisty przywilej bycia świadkiem i znakiem Chrystusa i wczesnego Kościoła (O. Cullmann), który nie odnosił się do jego następców.

W obliczu rozbicia Kościołów pozakatolickich (w protestantyzmie na ponad 350, w prawosławiu na ponad 80 autokefalii) coraz częściej obserwuje się tendencje do integracji Kościołów z określonym centrum. Przykładem może być choćby stanowisko Kościołów luterskich, które widzą pilną potrzebę „symbolu i centrum jedności”, bowiem mówiąc o misji Kościoła, nie sposób nie myśleć o jego jedności, stąd nie tylko nie odrzucają one możliwości odnowionego papieństwa rozumianego w świetle ewangelii, ale i jego potrzeby dla jedności, także organizacyjnej Kościoła, pojmowanej jednak w duchu ministerium Piotra, której był on znakiem i symbolem. W tym duchu wypowiedzieli się między innymi: R. Schultz, J. J. Allmen i W. Pannenberg, który również bardzo wyraźnie mówi o potrzebie kompetentnego autorytetu, wypowiadającego się w imieniu całego chrześcijaństwa dla jego jedności, równocześnie stwierdza, że Kościół katolicki posiada taki autorytet służący jedności i jeśli rzeczywiście chce się ministerium dla jedności, to nie można *a priori* odrzucać prymatu Biskupa Rzymskiego.

Wydaje się, nie pomniejszając walorów osobowościowych oraz świętości poszczególnych papieży, że Jan Paweł II jawi się w naszych czasach jako wyjątkowy znak Chrystusa w świecie współczesnym. Świadczy o tym głębia

jego modlitwy i kontemplacyjny charakter życia; kontemplacja stworzenia Bożego, świata, kosmosu, człowieka jako odbicie Boga, kontemplacja samego Boga (wymiar wertykalny znaku). O jego wyjątkowym charakterze znaku w wymiarze horyzontalnym świadczy charyzmatyczne oddziaływanie na społeczności wszystkich ras, języków, kultur, wkład w dzieło ewangelizacji narodów, inkulturacji, ekumenii, dialogu z religiami, mediacje polityczne itp. Jawi się On wyraźnie jako znak Chrystusa i Piotra, źródło jedności Kościoła, a nawet narodów. Jednakże ten znak Chrystusa i jedności Kościoła może być ostatecznie przyjęty tylko w wierze.

BIBLIOGRAFIA

- H. K ü n g. *Structures de l'Eglise*. Paris 1963; E. M é n a r d. *L'Ecclesologie hier et aujourd'hui*. Paris 1966; P a u l VI. *Demeurez fermes dans la foi*. Paris 1967; *Nowy obraz Kościoła po Soborze Watykańskim II*. Pod red. B. Lamberta. Warszawa 1968; F.-X. D u r r w e l l. *Le mystère pascal source de l'apostolat*. Paris 1970; H. de L u b a c. *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*. Paris 1971; W. P a n n e n b e r g. *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und das ökumenische Ziel*. „Una sancta” 30:1975 s. 216-222; M. J. L e G u i l l o n. *Les témoins sont parmi nous*. Paris 1975; Y. C o n g a r. *Eglise catholique et France moderne*. Paris 1978; *Chrystus i Kościół*. Pod red. F. Gryglewicza. Lublin 1979; Cz. B a r t n i k. *Kościół Chrystusa*. Wrocław 1982; S. N a g y. *Chrystus w Kościele*. Wrocław 1982; E. O z o r o w s k i. *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej*. Wrocław 1984; J. K l i n g e r. *O istocie prawosławia*. Warszawa 1983; J a n P a w e ł II. *Anioł Pański z papieżem Janem Pawłem II*. Kraków 1983; S. N a g y. *Kościół na drogach jedności*. Wrocław 1985; H. W a l d e n f e l s. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 1985; H. F r i e s. *Fundamentaltheologie*. Graz 1985; *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Bd. 3: *Traktat-Kirche*. Hrsg. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Secler. Freiburg im Br. 1986; J. M y ś k ó w. *Zagadnienia apologetyczne*. Warszawa 1986; P. P. V e r b r a k e n. *Narodziny i wzrost Kościoła*. Kraków 1989; R. W i n l i n g. *Teologia współczesna*. Kraków 1990; W. K a s p e r. *La théologie et l'Eglise*. Paris 1990; P. D e s c o u v e m o n t. *Guide des difficultés de la foi catholique*. Paris 1991; M. R u s e c k i. *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin 1991; H. S e w e r y n i a k. *Eklezjologia katolicka*. W: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*. Pod. red. M. Ruseckiego. Lublin 1992 s. 213-242; *Wiarygodność Kościoła wobec przemian w Polsce*. Pod red. M. Ruseckiego. Pelplin-Lublin 1994; M. R u s e c k i. *Wiarygodność chrześcijaństwa*. T. 1. Lublin 1994.

DER PAPST – ZEUGE UND ZEICHEN DER EINHEIT DER KIRCHE

Z u s a m m e n f a s s u n g

In der bisherigen Ekklesiologie wurden die Rolle und die Funktionen des höchsten Amtes in der Kirche nur horizontal als Grundlage der Einheit des Volkes Gottes und der Bischöfe verstanden. Der Verfasser der vorliegenden Skizze will diese Ansicht um eine vertikale Dimension ergänzen, denn Petrus und seine Nachfolger sind Zeichen Christi auf Erden (dieses Zeichen impliziert eine äußere Dimension: die Person des Petrus - und eine innere: die Vereinigung mit Christus) und zugleich seine Zeugen (der Zeuge ist innerlich mit der bezeugten Wirklichkeit verbunden, d.h. mit Christus und seinem Werk). Durch diese Sicht auf Petrus und sein Amt wird es möglich, ihn tiefer in der Funktion der Einheit der Kirche (nicht nur in bezug auf die Macht der Gerichtsbarkeit) zu verstehen, deren Grundlage und Garant er ist nach dem Vorbild des implikativen Verständnisses von Christologie und Ekklesiologie.

Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich