

BOGUSŁAW GÓRKA

BAIT CZY QAHAL? CO WIADOMO, A CZEGO NIE WIADOMO O MT 16,16-19

Obietnica prymatu Piotra (Mt 16,16-19) wzbudza nieustannie wielowątkową dyskusję. W pierwszej części tego przyczynku skoncentrujemy się na tej dyskusji prowadzonej w literaturze egzegetycznej w okresie przeważnie ostatnich dwudziestu lat¹. W drugiej części przedłożymy własną propozycję interpretacji *Obietnicy* z perspektywy inicjacyjnej. O ile podtytuł artykułu ma charakter sprawozdawczy, o tyle tytuł pełni funkcję wywoławczą, prowokacyjną.

I . CO WIADOMO O OBIETNICY PRYMATU PIOTRA

1. KONTEKSTY OBIETNICY PRYMATU PIOTRA

Od strony literackiej *obietnica prymatu* znajduje się w najlepszym z możliwych kontekście *Ewangelii Synoptycznej*. Wstawiona została pomiędzy wyznanie

¹ Temu zagadnieniu poświęciłem wiele stron w: *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, 91-129. W publikacji nawiązuję do literatury głównie z lat 70. i 80. Wcześniejszą literaturę omawia: J.A. Burges, *A History of Exegesis of Matthew 16,17-19 from 1781 to 1965*, Michigan 1976.

mesjaństwa Jezusa i pierwszą zapowiedź męki. Ten blok jest wspólny dla Synoptyków i zależny od Marka (por. Mt 16,13-16.20 z Mk 8,27-30)². Passus Mt 16,13-20 stanowi konkluzję drugiej części Ewangelii Mateusza. Po niej następuje pierwsza zapowiedź męki, która otwiera trzecią część Mateuszowego dzieła. Cezurą literacką pomiędzy tymi częściami jest zwrot: *apo tote erksato* (ἀπὸ τότε ἤρξατο – Mt 16,21). Tym samym zwrotem Mateusz odgraniczył pierwszą część Ewangelii od drugiej części (zob. 4,17)³.

Od strony geograficznej Mateusz i Marek sytuują przedmiotowy epizod w okolicach miasta zwanego Cezarea Filipowa⁴. Poprzednia jego nazwa, Paneas, pochodzi od grotty Paneion, w której znajdowały się figurki bożka Pana. Był to grecki bóg pasterski, opiekun owczych i kozich stad. Jego kult wywodził się z Arkadii a wraz z procesem hellenizacji, dotarł do Palestyny około 200 r. p.n.e.⁵

Cesarz August podarował Paneas Herodowi Wielkiemu w 17. roku jego panowania (J. Flawiusz, *Dawne dzieje* 15,356-364; *Wojna* 1,400). Syn Heroda Filip uczynił miasto stolicą swojej tetrarchii i nazwał *Cezareą* na cześć cesarza Augusta (J. Flawiusz, *Dawne dzieje* 17,26-28) lub Tyberiusza (J. Flawiusz, *Wojna* 2,167n). Dla odróżnienia od Cezarei Nadmorskiej i innych, nazywano ją często Cezareą Filipową (J. Flawiusz, *Wojna* 3,443; 7,23; Mt 16,13; Mk 8,27). Ok. 50 r. n.e. król Agrypa II upiększył miasto i przemianował je na *Neronias* na cześć cesarza Nerona (J. Flawiusz, *Dawne dzieje* 20,211).

Od strony liturgicznej wyznanie mesjaństwa Jezusa zaistniało w bliskim sąsiedztwie święta Namiotów (Mt 17,1-9 paral.). Kilka dni wcześniej w kalendarzu żydowskim znajduje się inne święto, Przebłaganie (*Jom Kippur*). Wiele na to wskazuje, że podróż Jezusa w okolice Cezarei Filipowej odbyła się w czasie jego obchodów⁶. Dwaj autorzy, J.M. van Cangh, M. van Esbroeck, w klasycznym przyczynku skonstatowali zbieżność pomiędzy liturgią *Jom Kippur* a epizodem w okolicach Cezarei Filipowej między: imieniem *Simon BarIona* (Σίμων Βαριωνᾶ) a imieniem *Simon Oniou hyios* (Σίμων Ονίου υἱός) – arcykapłana z Syr 50,1nn.;

² Por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus, t. I*, Neukirchen-Vluyn 1990, 453.

³ Por. J.D. Kingsbury, *Matthew. Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975, 9. Tezę autora podziela wielu komentatorów Ewangelii Mateusza, por. np. R.T. France, *L'Évangile de Matthieu*, Vaux-sur-Seine 2000, 59.

⁴ „Inaczej niż Mateusz i Marek, Łukasz nie troszczy się o usytuowanie epizodu, ani geograficznie, ani liturgicznie. Nie wspomina drogi do Cezarei Filipowej, a odnośnie do Przemienienia mówi ogólnie: *W jakieś osiem dni po tych mowach* (Łk 9,28)” (S. Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, *Poznańskie Studia Teologiczne* 11 (2001), 24).

⁵ Por. Pan, w: *Religia. Encyklopedia, t. VII*, red. T. Gadacz, P. Milerski [CD-ROM], Warszawa 2003.

⁶ Na kontekst liturgii *Jom Kippur* zwracają ostatnio uwagę np.: J. Galot, „El primado de Pedro según el Nuevo Testamento”, *Theologica Xaveriana* 53 (2003), 245-256; Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 21-33.

nowym imieniem Szymona *Kefas* (Κηφᾶς) a *Kajafas* (Καϊάφας) – imieniem najwyższego arcykapłana; wyznaniem Piotra a aklamacją najwyższego arcykapłana w świątyni⁷.

Niezależnie od trafności poczynionych sugestii, jedna rzecz pozostaje niewątpliwą: kontekst celebracji *Jom Kippur* rzuca nowe światło na epizod pod Cezareą Filipową. Jeśli intencją Jezusa było, aby uroczyste wyznanie w Nim Mesjasza zaistniało w tym samym dniu, co uroczysta wokalizacja imienia Boga w liturgii *Jom Kippur*, to skutek tego Szymon wyrasta na najwyższego arcykapłana w *ekklezii Mesjasza*⁸. Z łona celebracji *Jom Kippur* wyłania się więc mesjańska liturgia, która opierając się na dotychczasowej, przekracza ją (zjawisko transpozycji u Mateusza wyraźnie zostało skonstatowane w w. 12,6: *od świątyni większe jest tutaj*⁹).

2. SKRUTYNIUM UCZNIÓW (MT 16,13-16)

W pobliżu Cezarei Filipowej Jezus formułuje dwa pytania: *za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?*; *za kogo wy Mnie uważacie?* Na pierwsze odpowiadają uczniowie, na drugie – Szymon.

2.1. PIERWSZE PYTANIE JEZUSA I ODPOWIEDŹ UCZNIÓW

Pierwsze pytanie dotyczy Syna Człowieczego (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Ten koncept posiada także biblijne zakorzenienie i zabarwienie (*ben 'adam* – בן אדם). Pierwsze jego poświadczenie w ST znajduje się u Ezechiela (2,1-8). Najbardziej popularną stała się jego aramejska wersja u Daniela (7,13), gdzie staje się on personifikacją Izraela¹⁰. W tradycji judaistycznej Syn Człowieczy stał się popu-

⁷ Por. J.M. van Cangh, M. van Esbroeck, „La primauté de Pierre et son contexte judaïque”, *Revue Théologique de Louvain* 11 (1980), 310-324. Do tego artykułu na gruncie polskim nawiązuje np. S. Chłąd, *Kościół chwalebny Chrystusa. Doktryna Ef 4,7-16 na tle paralel nowotestamentowych*, Warszawa 2000, 102-104.

⁸ „Wzmianka chronologiczna nabiera jednak całej swej wartości w intencji Jezusa, który wybrał ten dzień, aby właśnie w nim przyjąć wyznanie wiary, i aby zapowiedzieć Piotrowi jego przeznaczenie, podobnie jak później wybierze Świąto Namiotów jako kontekst dla Przemienienia”, (Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 22).

⁹ „To wyrażenie ma sens mesjańskiego oświadczenia. Eschatologia żydowska uważała Mesjasza za pana świątyni i odnowiciela jej kultu” (Chłąd, *Kościół chwalebny Chrystusa*, 122).

¹⁰ Por. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris 1966, 120.

larnym tytułem, identyfikowanym czasem z Mesjaszem (HenEt 48,10; 52,4). W Ewangeliach występuje on wielokrotnie (80 razy). W Ewangelii Mateusza wzmianki o Synu Człowieczym stają się częste od momentu podróży w okolice Cezarei Filipowej.

W odpowiedzi na pierwsze pytanie Jezusa opinie ludzi na temat Syna Człowieczego referują uczniowie. Uznawano go za Jana Chrzciciela, za Eliasza, Jeremiasza albo za jednego z proroków. Na tej liście najbardziej zagadkową jest postać Jeremiasza. Mateusz zdradza wyjątkowe upodobanie w Księdze tego proroka¹¹. Również jedynie u Mateusza w całym NT został Jeremiasz wymieniony z imienia (2,17; 16,14; 27,9). Jeremiasz zapewne pojawił się na tym wykazie za sprawą Mateusza. Poszukiwanie przyczyny tej interpolacji doprowadziło do wypracowania różnych propozycji wyjaśnienia. Omawia je D.R. Law, który zagadnieniu obecności proroka Jeremiasza w naszym miejscu poświęcił drobiazgowie studium¹².

2.2. DRUGIE PYTANIE JEZUSA I ODPOWIEDŹ SZYMONA

Z treści drugiego pytania: *za kogo wy Mnie uważacie* w kontekście pierwszego (*za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego*) wyłania się identyfikacja Syna Człowieczego z Jezusem. W odpowiedzi na nie Piotr formułuje w imieniu apostołów wyznanie. Mateuszowa formuła wyznania Piotra: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żyjącego* posiada prawie jednogłośnie poświadczenie tekstualne. Jeden kodeks (D*) zawiera po słowie Boga inny dodatek: *zbawiającego* (του σωζοντος).

Grecki tytuł *Christos* (ὁ Χριστός) jest tłumaczeniem hebrajskiego *Maszijach* (משיח). Postać Mesjasza była bardzo popularna w judaizmie międzytestamentalnym i wielobarwna, co znalazło odzwierciedlenie również w Ewangelii Mateusza (*Co wy sądzicie o Mesjaszu? Czym jest synem?* – 22,42). W naszym miejscu Mesjasz został dopełniony wyrażeniem *Syn Boga żyjącego*. Pewni autorzy dokonują rozdzielania tytułu Mesjasz od tytułu Syn Boga¹³, co nie jest zabiegiem uprawnionym z punktu widzenia gramatycznego.

¹¹ Mateuszowe odniesienia do proroka Jeremiasza studiuje M. Knowles, *Jeremiah in Matthew's Gospel. The Rejected-Prophet Motif in Mattaeian Redaction*, Sheffield 1993.

¹² Zob. „Matthew's Enigmatic Reference to Jeremiah in Mt 16,14”, w: *The Book of Jeremiah and its Reception*, red. A.H.W. Curtis, T. Römer, Leuven 1997, 277-302.

¹³ Por. R.H. Gundry, *Matthew*, Grand Rapids 1994², 328; F. Sieg, „Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży i Szymon Piotr (Mt 16,13-20)”, *Bobolanum* 6 (1995), 27-48, 38; W. Moberly, „Who is Jesus Christ for us Today?« Peter's Confession (Matthew 16,13-28) Reconsidered”, w: *Christology and Scripture. Interdisciplinary Perspectives*, red. A.T. Lincoln, A. Paddison, London – New York 2007, 12.

Pokaźna grupa egzegetów sądzi, że Mateusz konstatuje tu synostwo Boga Jezusa w wymiarze transcendentnym¹⁴. Czy tak jest w istocie? Nie można tracić z pola widzenia tej oczywistości, że w judaizmie starożytnym tytuł Syn Boga miał z zasady konotację metaforyczną¹⁵. Geza Vermes nie pozostawia żadnych złudzeń w tej kwestii: „[...] w umyśle Żyda żyjącego w Palestynie w pierwszym stuleciu po Chrystusie, wyrażenie »syn Boży« wywołałoby najpierw skojarzenie z jakąś istotą anielską lub niebiańską; następnie, kiedy okazałoby się, że chodzi o człowieka, nasz Żyd pomyślałby o jakimś prawym i świętobliwym mężu. W kontekście władzy królewskiej mogło przypuszczalnie dochodzić do tego skojarzenie z boskim synostwem Mesjasza. W środowisku hellenistycznym – i tylko tam – epitet ten mógł sugerować ideę jakiegoś cudotwórcy”¹⁶. Tytułem dopowiedzenia do konstatacji Vermes’a warto zwrócić uwagę na scenę pod krzyżem Jezusa. W relacji Mateusza i Marka setnik wypowiada znamienne słowa: „Istotnie, ten człowiek był Synem Boga”, które to wyrażenie Łukasz przekształca na: „Istotnie, ten człowiek był sprawiedliwy”.

Uczniowie na tym etapie publicznej działalności Jezusa zapewne reprezentowali taki sam pogląd na tę sprawę. Zdecydowanie trzeba odróżnić świadomość synostwa Boga w wymiarze transcendentnym u Jezusa od świadomości tej tajemnicy u autora Ewangelii oraz u uczniów – w ich historycznym i kulturowym uwarunkowaniu. Uczniowie w przedwiełkanocnej epoce nie mogli posiadać żadnej świadomości synostwa Boga Jezusa w wymiarze naturalnym i transcendentnym. Zatem Piotr wypowiada pod Cezareą Filipową tytuł Syn Boga jako dookreślenie Mesjasza. Tytuł Syn Boga ma w ich wyobrażeniach sens metaforyczny i adopcjonistyczny charakter¹⁷.

¹⁴ Por. Gundry, *Matthew*, 330. „Do wypowiedzenia tytułu Mesjasza nie potrzeba by było takiego objawienia. Ojciec objawił Szymonowi Syna jako Syna. To objawienie jest absolutne, ponieważ jest objawieniem tajemnicy Boskiej, w której Ojciec wyraża się w swoim Synu” (Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 24).

¹⁵ Idea Mesjasza jako Syna Boga w znaczeniu metaforycznym była rozpowszechniona w judaizmie międzytestamentalnym: HenEt 48,23; 70,1; 105,2; ApBasyr 13,3; 48,30; 76,2; 4 Ezd 7,28n.; 14,9. Obydwóch qumrańskich Mesjaszy również opatrywano tytułem *Syn Boga* (4 QFlor 1,10n).

¹⁶ *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, przekł. M. Romanek, Kraków 2003, 267.

¹⁷ Metaforyczne postrzeganie Jezusa jako Syna Boga odnotował kilka razy autor Ewangelii Jana. Wyraża go w sposób skondensowany np. Marta: „Ja mocno wierzę, żeś Ty jest Mesjasz, Syn Boga, który miał przyjść na świat” (J 11,27). Wielce pouczająca w tym względzie jest również relacja z pierwszego spotkania uczniów z Jezusem. Andrzej mówi do brata Szymona: „znalezliśmy Mesjasza, to znaczy Chrystusa” (J 1,41). Natomiast nieco dalej Natanael, dopowiada: „Rabi, Ty jesteś Syn Boga, Ty jesteś król Izraela” (J 1,49). Nie może to być inne niż adopcjonistyczne rozumienie, skoro w Ewangelii Jana uczniowie są pewni tego, że Jezus jest synem Józefa – por. 1,45. To samo przekonanie podzielał *Ioudaioi* w 6,42.

Ten Mesjasz jest Synem Boga *tego żyjącego* (τοῦ ζῶντος). Wprawdzie wyrażenie *Bóg żyjący* posiada dobre poświadczenie w ST¹⁸ i literaturze międzytestamentalnej¹⁹, to uczeni są zgodni, co do tego, że dodatek *ten żyjący* powstał z Mateuszowej inicjatywy. Wydaje się, że Mateusz mógł w tym wypadku sięgnąć po Danielową tradycję 6,21, gdzie spotykamy sformułowanie o niemal identycznej strukturze: *stuga Boga żyjącego* (עבד אלהא חי).

Natomiast nie ma jednej odpowiedzi na pytanie, w jakim celu on tego dokonał²⁰. Chociaż u Synoptyków jedynie u Mateusza pojawia się forma *Theos dzon*, niemniej jednak znana jest ona w Nowym Testamencie, głównie z listów Pawłowych²¹. Po drugie, jej ekwiwalent spotykamy u Jana w postaci: *żyjący Ojciec* (6,57). Po trzecie, u Jana imiesłów *dzon*, występujący w funkcji przydawki przymiotnikowej, np. *woda żyjąca*, *chleb żyjący*, jest niejako technicznym terminem, służącym do konstatowania pomesjańskiego etapu wczesnochrześcijańskiej inicjacji²². Mając na uwadze i powyższe spostrzeżenia, sądzimy, że Mateusz zastosował przydomek *żyjący* w stricte mesjańskim sensie. Zatem poprzez dodatek *żyjący* Mateusz naznaczyłby wyznanie Piotra dodatkowo mesjańskim stygmatem. Dla niego Bóg, którego Mesjaszem jest Jezus, to Bóg o przydomku *żyjący*, czyli inicjujący nowy etap w historii zbawienia – mesjański.

3. LOGION OBIETNICY PRYMATU PIOTRA (MT 16,17-19)

3.1. TEKST I TŁUMACZENIE

16,17 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ·
Μακάριος εἶ, Σίμων, Βαριωνᾶ,
ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι
ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

¹⁸ U podłoża greckiego wyrażenia *Theos dzon* (Θεὸς ζῶν) znajdują się różne hebrajskie związki frazeologiczne: *Bóg żyjący* (יה אל – Ps 42,3; 84,3; Joz 3,10; Oz 2,1); *Bóg żyjący* (יה אלהים – Iz 37,4); *Bóg życia* (יהיה חיים – Pwt 5,23); *Żyjący Jahwe* (יהוה חי – Jr 5,2).

¹⁹ U. Luz wymienia następujące miejsca: 2 Mch 7,33; 3 Mch 6,28; TestJob 37,2; TestAbr 17,11; JzfAs 8,5n.; 11,10; OrSib 3,760-763. Por. *Das Evangelium nach Matthäus I*, 461, nota 57. Do tej listy trzeba jeszcze dołączyć Jub 21,4.

²⁰ Por. Gundry, *Matthew*, 330; France, *L'Évangile de Matthieu*, 61; M.J. Goodwin, „Hosea and »the Son of the Living God« in Matthew 16,16b”, *CBQ* 67 (2005), 265-283.

²¹ Dz 14,15; Rz 9,26; 2 Kor 3,3; 6,16; 1 Tes 1,9; Hbr 3,12; 9,14; 10,31; 12,22; 1 Tm 3,15; 4,10; 1 P 1,23; Ap 7,2; 15,7.

²² Por. B. Górka, *Jezus i Samarytanka (J 4,1-42). Historia i inicjacja*, Kraków 2008, 84n.

- 16,18 κάγω δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος,
καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν,
καὶ πύλαι δου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.
- 16,19 (καὶ) δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν,
καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς,
καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

*Odpowiadając rzekł Jezus do niego:
Błogosławiony jesteś Szymonie, synu Jana,
bo wiem ciało i krew, nie objawiły Tobie,
ale Ojciec mój, który jest w niebiosach.*

*I Ja mówię Tobie, że Ty jesteś Petros,
i na tej petra zbuduję zgromadzenie moje,
a bramy Hadesu nie pokonają go.*

*Dam Tobie klucze Królestwa Niebios,
i cokolwiek zwiążesz na ziemi, zostanie zwiążane w niebiosach
i cokolwiek rozwiążesz na ziemi, zostanie rozwiązane w niebiosach.*

Obietnica prymatu Piotra, odnotowana jedynie u Mateusza²³, posiada trzyczęściową strukturę: makaryzm potwierdzający objawienie od Boga Ojca, określenie nowej roli dla imienia Piotr oraz nadanie Szymonowi wyjątkowych uprawnień²⁴.

3.2. MAKARYZM JAKO POTWIERDZENIE OBJAWIENIA

Logion *obietnicy prymatu* rozpoczyna makaryzm Jezusa. Makaryzm naśladuje tu żydowski zwyczaj; uczeni żydowscy mieli zwyczaj błogosławić swoich uczniów za trafną odpowiedź²⁵.

Za pośrednictwem tego makaryzmu Jezus uzmysławia Szymonowi, że jego rozpoznanie Mesjasza nie jest wynikiem inteligencji *ciała i krwi*, ale dokonało się ono wskutek inicjatywy Boga Ojca. *Ciało i krew* (σὰρξ καὶ αἷμα) jest późnojudajstycznym złożeniem (Syr 14,18), szczególnie popularnym w rabinizmie. Definiuje

²³ Wyjaśnienie nieobecności tego tekstu w pozostałych Ewangeliach zaowocowało wieloma hipotezami, por. B. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, 95n.

²⁴ Por. H. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19. A Reconsideration of the Power to Bind and Loose”, w: *The Formation of the Early Church*, red. J. Ådna, Tübingen 2005, 150.

²⁵ Por. G.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids 1999, 426.

ono człowieka w jego naturalnej niezdolności do przeniknięcia tajemnicy Boga. W takim samym sensie występuje w NT²⁶.

3.3. IMIONA SZYMONA

Makaryzm skierowany został do Szymona (Σίμων), którego dookreślono przydomkiem *BarIona* (Βαριωνᾶ). *BarIona* jest imieniem patronimicznym (które określa syna przy pomocy imienia ojca)²⁷. Pewnym jest pochodzenie pierwszego członu *bar* – znaczy syn (heb. / aram: בר). Co do dookreślenia *Iona* toczy się spór. Hebrajskie i aramejskie *jonah* / *jona*' (יונה / יונא) oznacza gołębia i jest imieniem znanego proroka – Jonasza.

Przewija się literaturze przedmiotu interpretacja symboliczna, którą ostatnio ożywił M. Rastoin²⁸. Jednak Ewangelista Jan dostarcza nam ewidentnego dowodu na to, że Mateuszowe *BarIona* należy traktować jako skróconą formę imienia patronimicznego *syn Jana* (*ho hyios Ioannou* – ὁ υἱὸς Ἰωάννου; 1,42)²⁹. Wsparcie dla tej identyfikacji płynie także z judeochrześcijańskiej Ewangelii Hebrajczyków, gdzie w miejscu *BarIona* znajduje się właśnie *syn Jana*³⁰.

Pewne obiekcje przeciw temu utożsamieniu płyną stąd, że w źródłach żydowskich nie zidentyfikowano nikogo, kto nosiłby imię *Iona* pomiędzy czasami prorockimi a III w. n.e.³¹ Poza tym brak jest przykładów na to, żeby w Palestynie *Jonah* (יונה) było skrótem od *Jochanana*. Klasycznym skrótem od *Jochanana* jest *Jochaj* (יוחי) albo *Jocha*' (יוחא)³². Jednakże pewne wsparcie dla potraktowania *BarIona* jako skrótu od *syn Jana*, znajduje się w Septuagincie, gdzie greckie *Iona* występuje sporadycznie jako ekwiwalent hebrajskiego imienia *Jochanan*³³.

Drugie imię pierwszego apostoła – *Petros* (Πέτρος) jest zmaskulizowaną postacią rzeczownika *petra*. Nadal nie mamy dowodów na to, że *Petros* jako imię

²⁶ 1 Kor 15,50; Ga 1,16; Ef 6,12; Hbr 2,14.

²⁷ W NT mamy kilka przykładów imion tego typu: Βαρθολομαῖος (Mt 10,3); Βαραβᾶς (Mt 27,16); Βαρθολομαῖος (Dz 13,6); Βαραχίας (Mt 23,35); Βαρναβᾶς (Dz 4,36); Βαρτιμαῖος z dodatkiem wyjaśniającym: ὁ υἱὸς Τιμαίου (Mk 10,46).

²⁸ Zob. M. Rastoin, „Pierre »fils de la colombe« en Mt 16,17?», *Biblica* 83 (2002), 549-555.

²⁹ Pewne manuskrypty Ewangelii Jana zawierają dodatek Ἰωαννα (Θ 1241), inne – Ἰωνα (np. A B², Ψ... Zapewne jest to synchronizacja z Mateuszem). Z kolei w ww: 21,15.16.17 występuje lekcja *Simon Ioannou* (Σίμων Ἰωάννου), lecz pokaźna grupa manuskryptów w miejsce *Ioannou* wprowadza *Iona*.

³⁰ Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowiejski, Lublin 1986, 74.

³¹ Por. M. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, *JJS* 55 (2004), 63.

³² Tak utrzymuje Gundry, *Matthew*, 333.

³³ W kilku miejscach greckie *Iona* / *Ionas* (Ἰὼνα / Ἰὼνας) tłumaczy hebrajskie *Jochanan* / *Jechochanan* (יוחנן / יוחנן): 2 Krł 25,23; 1 Krn 26,3; 1 Ezd 9,1.23.

osobowe było rozpowszechnione przed chrześcijańską erą³⁴. W latach 90. XX w. J.H. Charlesworth zidentyfikował imię *Petros* (פִּיטְרוֹס) w jednym z qumrańskich zwojów 4Q341³⁵, ale tę identyfikację nie uznaje się dzisiaj za pewną³⁶.

Kiedy apostoł Szymon otrzymał to imię *Petros*? Reprezentanci tradycyjnej wykładni pielęgnują przeświadczenie, że dokonało się to właśnie pod Cezareą Filipową. Wraz ze zmianą imienia miał otrzymać Szymon nowe zadanie³⁷. Przeczą temu ustaleniu dane zawarte w Ewangeliach. Np. w Ewangelii Mateusza do momentu *obietnicy prymatu* imię *Petros* pojawia się wiele razy (4,18; 8,14; 10,2; 14,28.29; 15,15; 16,16)³⁸. Analiza porównawcza danych ewangelijnych ponad wszelką wątpliwość dowodzi jednego, że Szymon otrzymał imię *Petros* przed Cezareą Filipową³⁹. Ponieważ lektura Synoptyków nie pozostawia jednoznacznego wrażenia, wynika bowiem z niej, że Szymon otrzymał drugie imię *Petros* w momencie powołania (Mt 4,18) albo ustanowienia Dwunastu (Mk 3,16; Łk 6,14)⁴⁰, dlatego Jan poczuwa się do obowiązku przecięcia wszystkich wątpliwości; w jego relacji Szymon otrzymał imię *Petros* podczas pierwszego spotkania z Jezusem (1,42)⁴¹. Świadczenie Jana pośrednio dowodzi tego, że Jezus zamierzył *Petrosa* na *petrę* od momentu powołania, i że od tego momentu rozpoczął

³⁴ Zob. P. Lampe, „Das Spiel mit dem Petrusnamen Matt. XVIII,18”, *NTS* 25 (1980), 227-245.

³⁵ J.H. Charlesworth, „Has the Name »Peter« been found the Dead Sea Scrolls?”, w: *Christen und Christliches in Qumran?*, red. E. Mayer, Regensburg 1992, 213-225.

³⁶ Por. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, 71. Długo też funkcjonowało przeświadczenie o istnieniu imienia *Petros* na graffiti pochodzącym z Doliny Królów w Tebach, opublikowanym przez J. Baillet'a w 1926 r. Napis bez wątplenia pochodzi z czasów cesarza Augusta. Jednak niedawno D. Hagedorn zweryfikował ustalenia pierwszego edytora i zakwestionował poprawność odczytania przez niego inskrypcji, zob. „Kein Petrus im Tal der Könige”, *ZPE* 137 (2001), 197-198. Z kolei C.C. Caragounis identyfikuje *Petrosa* na Ostrakonie 7591, którego pochodzenie ustala na lata 60-70. n.e., por. *Peter and the Rock*, Berlin – New York 1990, 23n.

³⁷ Por. Z. Glaeser, „Kościół jako »siostrzana wspólnota«. Familiarne treści pojęcia »ekklesia», 121-133, w: „*Sanctificetur Nomen Tuum*” (Mt 6,9). *Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Januszowi Czernickiemu z okazji 65. rocznicy urodzin i 38 lat pracy naukowo-dydaktycznej*, red. B. Polok, K. Ziąja, Opole 2000, 122.

³⁸ Okoliczność tę w sposób zawiły usiłuje wyjaśnić A. Paciorek: „Nie jest jednak powiedziane, kiedy i dlaczego otrzymał to imię. Z pewnością nie otrzymał go w 4,18. Najbardziej logiczne jest, że 4,18 spogląda w przyszłość, tj. ku 16,17 i że to 16,17 objaśnia wydarzenie” (*Ewangelia wg św. Mateusza*, Lublin 2008, 126).

³⁹ Trafnie zauważa F. Sieg: „Pod koniec działalności Jezusa w Galilei nadszedł jednak stosowny czas dla interpretacji nowego imienia – Piotr, jakie Jezus nadał Szymonowi w chwili jego powołania (J 1,42; Mk 3,16)” („Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży i Szymon Piotr (Mt 16,13-20)”, 40).

⁴⁰ Por. H. Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 17-25, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon. Lublin 2004, 18.

⁴¹ Gwoli ścisłości należy dodać, że narrator Ewangelii wprowadza imię *Petros* już w w. 1,40.

ewolucyjny proces projektowania Swojej *ekklezii*, który ucieleśni po zmartwychwstaniu.

Nowy Testament 9 razy odnosi do *Szymona syna Jana* imię *Kefas* (κηφᾶς). Raz czyni to Jan Ewangelista (1,42), a 8 razy Paweł (Ga 1,18; 2,9.11.14; 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5). Przywoływane świadectwo czwartego Ewangelisty jest niezwykle cenne, albowiem rozwiewa wiele obiekcji, które narosły wokół genezy drugiego imienia apostoła Szymona⁴². Oto ono: „Przypatrzysz się mu Jezus powiedział: Ty jesteś Szymon, syn Jana; ty będziesz się nazywał Kefas, co się tłumaczy Petros”. W świetle tego świadectwa *Kefas* stoi u podłoża greckiego *Petros*, więc, *Petros* jest tłumaczeniem *Kefas*⁴³. Tyle wiemy na pewno⁴⁴.

Na ogół przyjmuje się, że *Kefas* jest fonetyczną kalką aramejskiego słowa *kefa'* – *skała* (כִּפְאָ) ⁴⁵. Przegląd źródeł aramejskich doprowadził do odkrycia imienia *Kefa'* w papyrusach gminy żydowskiej z Elefantyny, pochodzących z V w. p.n.e.⁴⁶ Jednak do tej identyfikacji podchodzi się dzisiaj ostrożnie⁴⁷. Faktem natomiast pozostaje, że nadal nie posiadamy świadectw na to, że *Kefa'* jako imię funkcjonowało w Palestynie przed chrześcijańską erą⁴⁸. Z jakiś przyczyn nie stało się ono imieniem własnym wśród chrześcijan⁴⁹.

⁴² Być może, że jedną z nich była próba odróżnienia osoby *Petrosa* od *Kefasa*. Rzecznikiem tej koncepcji był w starożytności Klemens Aleksandryjski według świadectwa Euzebiusza z Cezarei (*Historia kościelna* 1,12,2) a współcześnie jest nim B.D. Ehrmann, „Cephas and Peter”, *JBL* 109 (1990), 463-474.

⁴³ Por. Finley, „Upon this Rock». Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 137.

⁴⁴ Niedawno pojawiła się kuriozalna hipoteza, usiłująca odwrócić kolej rzeczy, proponująca traktować imię *Petros* za pierwotne, natomiast imię *Kefas* jako jego przekład na język aramejski, wprowadzony w tekst Ewangelii Jana ze względu na żydowskich czytelników. Por. M. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, *JJS* 55 (2004), 76.

⁴⁵ Por. np. Finley, „Upon this Rock». Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 137; S. Ormanty, „Liturgiczne tło władzy udzielonej Piotrowi”, *PST* 13 (2002), 31. „Pod względem morfologicznym jest to kalka aramejskiego *Kefa'* – »skała« (A. Tronina, „Tu es Petrus». Kilka uwag onomastycznych”, w: *Opoka Kościoła Chrystusowego*, 10).

⁴⁶ Por. P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, Paris 1972. Tę kwestię podejmował dwukrotnie J.A. Fitzmyer: „Aramaic Kephā' und Peter's Name in the NT”, w: *Text and Interpretation*, (Fest. M. Black), red. E. Best, R.McL. Wilson, Cambridge 1979, 121-131; „Aramaic Kephā' and Peter's Name in the New Testament”, w: J.A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel. New Testament Studies*, Grand Rapids – Cambridge 1998, 112-124.

⁴⁷ Por. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, 457, nota 36. Zob. też Finley, „Upon this Rock». Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 135.

⁴⁸ Por. M. Bockmuehl, „Simon Peter's Names in Jewish Sources”, *JJS* 55 (2004), 70.

⁴⁹ Według A. Troniny stało się tak, ponieważ »aramejskie *kefa'* traktowano jako apelatyw należący wyłącznie do pierwszego wśród apostołów i wyrażający jego specyficzne powołanie» („Tu es Petrus». Kilka uwag onomastycznych”, 16).

3.4. EKKLESIA JAKO QAHAL MESJASZA NA SKALE (πέτρα) WOBEC AGRESJI BRAM HADESU

Swoją *ekkleсіę* Jezus zamierzył zbudować na *petra*. W języku greckim zachodzi gra słów i znaczeń pomiędzy *Petros* (Πέτρος) i *petra* (πέτρα). O ile nie ma wątpliwości, co do substratu dla *Petrosa*, że jest nim aramejska *kefa'* (כִּיפָא), bo na nią wskazuje nowe imię Szymona – *Kefas*, o tyle trwa dyskusja w odniesieniu do podłoża dla *petra*⁵⁰.

Chociaż najpoważniejszym kandydatem-substratem dla *petra* jest aramejska *kefa'*, to jednak problem pojawia się na gruncie jej znaczenia: *kefa'* z reguły oznacza kamień⁵¹. Stąd niektórzy uczeni zaczęli podejrzewać, że podłożem dla *petra* może być inny aramejski termin. C.C. Caragounis za najpoważniejszego kandydata na aramejski substrat uznał *tnr'* (טנרא) – skała⁵².

Inni uczeni w poszukiwaniu aramejskiego substratu dla *petra* zwrócili się ku przekładom NT na język syryjski, który uznaje się za rozwiniętą postać języka aramejskiego⁵³. Sponuje się, że starsze syryjskie tłumaczenia NT są bardziej zależne od aramejskiego podłoża, w którym u Mt 16,18 słowo *kefa'* występuje dwukrotnie⁵⁴. W tym wypadku w aramejskim substracie mielibyśmy do czynienia z grą znaczeń w obrębie jednej nazwy *kefa'* (כִּיפָא)⁵⁵. Po dziś dzień śledzić można semicki zwyczaj językowy polegający na grze znaczeń w obrębie jednego rdzenia na gruncie języka hebrajskiego⁵⁶.

⁵⁰ Dyskusję odnośnie do podłoża dla *Petrosa* i *petra* referuję w: *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, Kraków 1997, 117-121.

⁵¹ Mamy jednak poświadczenie występowania *kefa'* w znaczeniu skały tak w zwojach Qumran, jak i w Targumach. W zwojach z Qumran jej obecność wykazuje J.A. Fitzmyer w: 11Q^gJob 32,1; 33,9; 4Q^{En}4,2,19; 4Q^{En}4,3; 4Q^{En}1,2,18, por. „Aramaic Kephā' and Peter's Name in the New Testament”, 115.

⁵² Por. C.C. Caragounis, *Peter and the Rock*, Berlin – New York 1990, 26-30, 40n., 93.

⁵³ Por. Finley, „»Upon this Rock«. Matthew 16,18 and the Aramaic Evidence”, 133-151.

⁵⁴ Za tym rozwiązaniem opowiada się także Tronina, „»Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, 11.

⁵⁵ Por. S.W. Cronjé, „A Study of the Theological and Ecclesiological Consequences of Jesus' Pronouncements in Matthew 16,18-19 and 18,18 Concerning Peter as the Rock, the Keys of the Kingdom given to Peter, and the Church as Holder of the Keys of the Kingdom”, *Acta Patristica et Byzantina* 14 (2003), 80. „Gdy כִּיפָא oznacza pojęcie ogólnogatunkowe, wtedy greka dobrze go tłumaczy, jeśli podsuwa termin *petra*. Gdy – nazwę jednostkową, męskoosobową – desygnat *Petros*. Aby więc wiernie oddać podwójne znaczenie כִּיפָא, potrzebna była w języku greckim zmiana rodzajników i rodzajów” (Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, 120). Tłumaczenie polskie powinno oddawać tę grę słów *Petros* – *petra* za pomocą np. słów: *Skalnik / Skalosz* – *skała*.

⁵⁶ Częstym zwyczajem we współczesnym Izraelu jest zapożyczanie imion z nazw przyrodniczych. W ten sposób powstało np. imię 'Oren – sosna (אורן). Wyobraźmy sobie, że osoba o imieniu 'Oren posiada talent pisarski. Można by, mając na uwadze Mt 16,18, zwrócić się doń tymi

Jeśli chodzi o znaczenie *petra*, trudno w tym punkcie o wypracowanie jakiegoś porozumienia z powodu podziału konfesyjnego. Współcześnie np. C.C. Caragounis utożsamia *petra* z wyznaniem Piotra, a nie z Piotrem jako osobą⁵⁷. J. Gnilka reprezentuje katolicką wykładnię, twierdząc że skałą jest Piotr⁵⁸. Katolicy egzegeci bynajmniej nie posiadają wyłączności na tę identyfikację. Podziela ją wielu uczonych z różnych denominacji⁵⁹, jak np. Th. Stylianopolos, reprezentujący prawosławie⁶⁰.

Na gruncie greki sprawa nie przedstawia się jako oczywista od strony językowej. Jeśli Piotra zidentyfikujemy jako skałę⁶¹, wówczas doprowadzimy do tożsamości terminów *Petros* i *petra*, które w grece zdaje się rozgraniczono nie tylko werbalnie. Uniknąć można tej trudności poprzez metaforyzację *petra*. W sukurs przychodzi nam w tym względzie tradycja biblijna i pobiblijna. Na poparcie identyfikacji *Petrosa* z *petrą* wskazuje się na „personalizację” skały czy fundamentu dokonaną przez Biblię, zwoje w Qumran (1QH 6,24-36)⁶² czy judaizm rabiniczny. W doniosłym tekście, w Iz 51,1-2, Izraelici są wyciosani ze skały (*cur* – צור), którą jest Abraham. Midrasz do tego miejsca nazywa Abrahama skałą – *kefa*’ (כיפא), na której Bóg

słowy: „Ty jesteś ’Oren (אורן) i z tego ’oren (אורן) przyszłość wywiedzie kilka książek”. słowo *’oren* należałoby przetłumaczyć tak, jak uczyniła to greka z *kefa*’, co daje: „Ty jesteś Sośniarz i z tej sosny...”.

⁵⁷ Por. *Peter and the Rock*, Berlin – New York 1990, 107, 113.

⁵⁸ Por. „Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche”, w: *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, red. P. Hünermann, Regensburg 1997, 14. Podziela ją np. R. Pesch, *La primauté dans l’Église. Les fondements bibliques*, Paris 2002, 41n.; Glaeser, „Kościół jako »siostrzana wspólnota«”, 122.

⁵⁹ „After centuries of disagreement it would appear that Protestant and Catholic are at last united in referring the rock upon which the Church according to Mt 16,18 is to be built, to the Apostle Peter. But that is also the end of the agreement” (Caragounis, *Peter and the Rock*, 1).

⁶⁰ „Isolated texts in the Gospels (Matt 16,17-19; Luke 22,31-32; John 21,15-17) provide evidence of solemn logia of Jesus conferring distinct privileges of authority and leadership on the Apostle Peter. These privileges may be described as a particular Petrine ministry, or even primacy, in terms of both »function« and »status« insofar as these aspects cannot be separated from each other or from the person of Peter” („Concerning the Biblical Foundation of Primacy”, *Greek Orthodox Theological Review* 49 (2004), 24).

⁶¹ Niektórzy polscy komentatorzy błędnie utożsamiają Piotra z kamieniem węgielnym, np. A.J. Ołów, „Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra”, *Studia Teologiczne* (Białystok, Drohiczyń, Łomża) 11 (1993), 11; Ormanty, „Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej”, 33n. Inni sprzeciwiają się tej propozycji: „Piotr nie jest kamieniem węgielnym, tym jest Chrystus. Tekst nie mówi o kładzeniu kamienia węgielnego, co jest czynnością jednorazową, lecz o budowaniu Kościoła na Piotrze – skale, co jest procesem, jak tego wymaga obraz budowli” (Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 20).

⁶² Zob. H. Muszyński, *Fundament, Bild und Metapher in den Handschriften aus Qumran*, Rome 1971; tenże, „Prymat Piotra w świetle qumrańskiej paraleli 1 QH 6,25-36”, w: *Królestwo Boże w Piśmie świętym*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1976, 157-175.

zamierzył zbudować świat⁶³. Trzeba jednak to mieć na uwadze, że metafora jest metaforą czegoś jednego. Zatem czego metaforą jest *petra*? Funkcji? Urzędu Piotra?⁶⁴

Egzegeci wyrażają zdumienie faktem, że Jezus w *obietnicy prymatu* nie rekomendował Siebie samego jako fundamentu, co Paweł uczynił w odniesieniu do Niego w 1 Kor 3,11, ale objawił się Właścicielem i Budowniczym *ekkleсії*⁶⁵. U Mateusza *ekkleσία* (ἐκκλησία) pojawia się dwa razy, w: 16,18 i 18,17. Zapewne to słowo zapożyczone zostało ze Septuaginty. W Septuagincie *ekkleσία* z reguły tłumaczy hebrajskie słowo *qahal* (קהל), które określa zgromadzenie na wskroś religijne⁶⁶. Tak w ST⁶⁷, jak i w zwojach z Qumran⁶⁸ *qahal* odnoszony jest do Boga. Identycznie przedstawia się rzecz w NT z *ekkleσίą*⁶⁹.

W odniesieniu do *ekkleсії* użyto czasownik zbudować – *oikodomeo* (οἰκοδομέω). Zapewne zastosowano go w znaczeniu metaforycznym, gdyż nie odnosi się on do budynku, lecz do wspólnoty. Idea budowy wspólnoty Boga znana jest w ST⁷⁰, w Qumran⁷¹ oraz w NT⁷².

Zdaniem pewnych uczonych *ekkleσία* w Mt 16,18 zajmuje miejsce świątyni⁷³, co nie jest spostrzeżeniem trafnym. Gdyby *ekkleσία* była świątynią, a ponieważ świątynią par excellence w NT jest Jezus, należałoby sparafrazować słowa *obietnicy prymatu* w ten sposób: „Ty jesteś *Petros* i na tej *petra* zbuduję Siebie Samego...”. *Ekkleσία* w *obietnicy prymatu* nie jest też jakąś społecznością pneumatyczną i nieokreśloną jak chcą tego niektórzy uczeni⁷⁴. Rzeczywistością pneumatyczną jest Królestwo Niebios i *ekkleσία* występuje w ścisłym związku z nim, ale się z nim nie utożsamia.

⁶³ Por. M.A. Chevallier, „Tu es Pierre, tu es le nouvel Abraham (Mt 16,18)”, *ETR* 57 (1982), 375-387; Tronina, „Tu es Petrus». Kilka uwag onomastycznych”, 12.

⁶⁴ „La nomination pose une pierre d'attente. Elle a valeur d'institution” (F. Genuyt, „Matthieu 16,1-20”, *Semiotique et Bible* 78 (1995), 44).

⁶⁵ Por. Pesch, *La primauté dans l'Église. Les fondements bibliques*, 41n.

⁶⁶ Por. P. Grelot, „Sur cette pierre je bâtirai mon Église”, *NRTb* 109 (1987), 643n.

⁶⁷ Lb 16,3; 20,4; Pwt 23,2.3.4. 9; 1 Krn 28,8; 29,20; Mi 2,5.

⁶⁸ 1 QM 4,10; 1 QS 2,22n.

⁶⁹ 1 Tes 2,14; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Ga 1,13; 1 Tm 3,5.15.

⁷⁰ Rut 4,11; Ps 51,18; 69,35; 147,2; Jer 1,10; 24,6; 31,4.28.

⁷¹ 4 QpPs37 3,15n.; 4 QFlor 1,6; CD 3,19. Por. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 428.

⁷² 1 Kor 3,9; Ef 2,20; 1 P 2,5.

⁷³ Por. A. Mello, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1993, 302; Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 155. A. Paciorek daje wyraz temu przeświadczeniu w słowach: „Otóż jest możliwe, że samo wyrażenie *ekkleσία* jest wtórne albo redakcyjne, i że pierwotnie mogło w tym miejscu występować wyrażenie »świątynia« (Mk 14,58; J 2,19-21)” (*Ewangelia wg św. Mateusza*, 122).

⁷⁴ W. Barclay: „Nie chodzi tu o Kościół w sensie ludzkim, tym mniej o Kościół w pojęciu konfesyjnym, jakoby Piotr zapoczątkował taki Kościół. To, co Piotr zapoczątkował, można określić jako społeczność wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, której nie należy utożsamiać z jakimkolwiek Kościołem, która nie ogranicza się do jakiegos Kościoła, lecz obejmuje tych wszystkich, we wszystkich Kościołach, którzy miłują Pana” (*Ewangelia św. Mateusza*, t. II, Warszawa 1978, 313).

Niektórzy uczeni definiują *ekklesię* jako *beth Jezua*⁷⁵ (dom Jezusa), co oznacza szkołę Jezusa⁷⁵. W szkole Jezusa Piotr ma spełniać funkcję albo naczelnego rabiego, albo podobną do tej, która była przypisana do *mewaqera* we wspólnocie Qumran (1 QS 5,20-21; 6,13-14)⁷⁶. Jednak lektura *obietnicy prymatu* pozostawia nieodparte wrażenie, że *ekkleсія* to *qabal*, a nie *bait*; *qabal Maszijach* (społeczność Mesjasza)⁷⁷. Choć mieszkańcy Qumran również odnosili do siebie nazwę *qabal*, to jednak nie pretendowali do tego, by być społecznością Mesjasza!

Na *ekklesię Mesjasza* (*qabal Maszijach*) będą napierać *bramy Hadesu*. Hebrajskim podłożem dla *bram Hadesu* jest wyrażenie *sza'arei Sze'ol* (שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל), które w całym ST występuje jedynie u Iz 38,10. Za to jego grecki odpowiednik *pylai hadou* (πύλαι ᾗδου) zjawia się czterokrotnie w LXX⁷⁸. Określenie *sza'arei Sze'ol* pojawia się też w Qumran⁷⁹, a greckie *pylai hadou* w literaturze apokryficznej⁸⁰. Co pewien czas uczeni kierują swoje zainteresowanie w stronę *obietnicy prymatu* w syryjskim Diatessaronie, w którym występuje konkurencyjna lekcja *mukle' daszyol* (zasuw, rygle, bariery szeolu)⁸¹, ale ta okoliczność nie ma to większego wpływu na zmianę tradycyjnego poglądu w kwestii genezy *bram Hadesu*.

O ile geneza wyrażenia *bramy Hadesu* nie przedstawia większego problemu, o tyle problem powstaje przy jego interpretacji. Dotąd wypracowano kilka opcji interpretacyjnych: chrystologiczną, hamartanologiczną, demonologiczną, tanatologiczną⁸², eschatologiczną⁸³, martyrologiczną⁸⁴. Podzielamy interpretację

⁷⁵ Por. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 168.

⁷⁶ Por. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 430.

⁷⁷ Innego zdania jest F. Sieg, który utrzymuje, że samoświadomość chrześcijańskich gmin jako wspólnot wtajemniczonych, zbliża pojęciowo *ekklesię* bardziej do qumrańskiej idei *sod* niż *qabal*, por. „Syn Człowieczy – Mesjasz – Syn Boży i Szymon Piotr (Mt 16,13-20)”, 42.

⁷⁸ Iz 38,10; Mdr 16,13; PsSal 16,2; 3 Mch 5,51.

⁷⁹ 1 QH_a 14,24; OrSyb 2,228 oraz HenSłow 42,1.

⁸⁰ Por. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 428.

⁸¹ Np. S. Gero, „The Gates or the Bar of Hades”, *NTS* 27 (1981), 411-414; S.P. Brock, „The Gates/Bars of Sheol Revisited”, w: *Sayings of Jesus. Canonical and Non-Canonical* (FS T. Baarda), red. W.L. Petersen, J.S. Vos, H.J. de Jonge, Leiden – New York – Köln 1997, 14. K. Luke, preferuje tę lekcję głównie pod wpływem analizy Hi 38,10 i Jn 2,7, por. „The Bars of Sheol”, *Bible Bhashyam (Indian Biblical Quarterly)* 24 (1998), 118n.

⁸² Zob. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, 113-115.

⁸³ „Chodzi przeto prawdopodobnie o nic innego, jak o triumfalną zapowiedź przyszłego Zmartwychwstania” (Barclay, *Ewangelia św. Mateusza II*, 315). Odmienne S. Kozioł: „Nie zawierają one bynajmniej myśli o bliskiej paruzji, lecz przeciwnie, Kościół jest tutaj rozumiany jako ziemski, na Piotrze zbudowana instytucja, która będzie trwała mimo sprzeciwu” („Świadectwo świętego Mateusza w prymacie Piotra”, w: *Pasterz i twierdza. Księga jubileuszowa dedykowana księdzu biskupowi Janowi Olszańskiemu ordynariuszowi diecezji w Kamiercu Podolskim*, red. J. Wołczański, Kraków 2001, 474).

⁸⁴ „Matthew’s composing vv 17-19 and giving prominence to persecution in his Gospel favor that ‘the gates of Hades’ particularly represent death by martyrdom (cf. 1 QH 6,24-29)” (Gundry, *Matthew*, 335).

tanatologiczną⁸⁵. Za nią przemawia np. synonimiczne użycie terminów *śmierć i Szeol* w Biblii Hebrajskiej⁸⁶.

Bramy Hadesu zachowują postawę agresywną w stosunku do *ekklezii*⁸⁷, ale jej nie przemogą. Czasownik *katischyein* zastosowany do aktywności *bram Hadesu*, bardzo rzadki w NT⁸⁸, przywołuje tutaj ideę przewagi nad kimś⁸⁹, i w takim znaczeniu występuje z reguły w LXX⁹⁰.

3.5. UPRAWNIENIA PIOTRA

Petrosowi zostały powierzone dwa uprawnienia: władza kluczy oraz wiązania i rozwiązywania, których nie należy utożsamiać, co jest zwyczajem powszechnie przyjętym w egzegezie⁹¹.

3.5.1. KLUCZE KRÓLESTWA NIEBIOS (κλειδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν)

Metafora kluczy cofa nas do zamierzchłej epoki, np. do Egiptu, gdzie pałace i świątynie otwierano za pomocą narzędzi wykonanych z metalu lub drewna. Były one na tyle okazałe, że noszono je przewieszane przez ramię⁹². Nawiązuje do tego zwyczaju Iz 22,22: „Położyłem klucz domu Dawida na jego barku i otworzę, a nikt nie zamknie i zamknę, a nikt nie otworzy”. Ten tekst został w NT odniesiony do Jezusa w Ap 3,7.

W NT rzeczownik klucz – *kleis* (κλείς) występuje jeszcze: raz u Łukasza (11,52) i cztery razy w Apokalipsie⁹³. Czasownik *kleio* (κλείω) pojawia się częściej,

⁸⁵ Jej rzecznikiem jest J. Gnllka, „Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche”, 15 („Das Hades ist das Totenreich”); F. Genuyt, „Matthieu 16,1-20”, *Semiotique et Bible* 78 (1995), 44 („puissances de mort”).

⁸⁶ Ps 18,5; 49,14; 116,3; Prz 5,5; 7,27; Iz 28,15.18; Ez 31,15.

⁸⁷ Por. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 155; Por. Cronjé, „A Study of the Theological and Ecclesiological Consequences of Jesus’ Pronouncements in Matthew 16,18-19 and 18,18”, 83n.

⁸⁸ Jeszcze w: Łk 21,36; 23,23.

⁸⁹ Ten aspekt uwypukla Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, 464.

⁹⁰ Por. J. Marcus, „The Gates of Hades and the Keys of the Kingdom (Mt 16, 18-19)”, *CBQ* 50 (1988), 444.

⁹¹ „Piotr sprawuje władzę kluczy, wiążąc i rozwiązując” (Paciorek, *Ewangelia wg św. Mateusza*, 129).

⁹² Por. Ołów, „Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra”, 12.

⁹³ 1,18; 3,7; 9,1; 20,1.

występuje *deo – lyo* w *obietnicy prymatu*¹⁰⁰. Inni konstatują dla tych czasowników znaczenie magiczne, dyscyplinarno-kościelne, sakramentalne¹⁰¹.

Ten zestaw pojęć pojawia się w Nowym Testamencie w kilku miejscach: Mt 18,18; 21,2 (paral.: Łk 19,30; Mk 11,2); Dz 22,29n.; 1 Kor 7,27; Ap 9,14; 20,2n.; Łk 13,16. Nie licząc naszego miejsca i Mt 18,18, tylko raz zastosowano go w znaczeniu właściwym (Mt 21,2) a w pozostałych przypadkach w znaczeniu metaforycznym.

Pokażna grupa komentatorów wersję liczby mnogiej czasowników: *wiązać – rozwiązywać*, która występuje u Mt 18,18, uznaje za pierwotną¹⁰². Naszym zdaniem Mt 18,18 należy postrzegać w świetle 16,19, a nie na odwrót.

Niezmiennie intryguje egzegetów locum u Jana 20,23, gdzie Jezus Zmartwychwstały przekazuje apostołom władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów przy pomocy pary terminów: *afiemi – krateo* (którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, którym zatrzymacie, są im zatrzymane). Ten logion uznaje się za rzeczową paralełę dla Mateuszowego logionu z: *wiązać – rozwiązywać*¹⁰³. Naszym zdaniem, o ile logion z J 20,23 traktuje wprost o odpuszczeniu i zatrzymaniu grzechów, o tyle logiony Mateuszowe (16,19; 18,18) nie. Mowa jest w nich wprost o kanonicznych uprawnieniach funkcjonariuszy *eklesii Mesjasza* w odniesieniu do swoich członków.

Piotrowi przy okazji wykonywania władzy *wiązania – rozwiązania* przyobiecana została kooperacja Boska. Tę kooperację sygnalizuje bezosobowa strona bierna obydwóch czasowników. Ta forma nosi techniczną nazwę *passivum divinum*, albowiem jest kryptonimem aktywności Boga¹⁰⁴.

jest wejście z pieskiem »związany« (אסור = w kagańcu), »zabronione« (אסור) – z pieskiem »rozwiązany« (מותר = bez kagańca)”.

¹⁰⁰ Ta opcja jest ciągle kontestowana, por. Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 166.

¹⁰¹ Por. Górka, *Kościół jako Królestwo Syna Człowieczego*, 124n. Za władzą egzorcyzmowania opowiadałem się w tej publikacji, por. 126. Dzisiaj uważam, że nie było to trafne rozpoznanie znaczenia czasowników *wiązać – rozwiązywać*.

¹⁰² Por. J. Gnillka, *Das Matthäus-evangelium, t. II*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 55; Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I*, 459; „The Primacy Saying of Matthew 16,17-19 from the Perspective of Its Effective History”, w: *Studies in Matthew*, red. U. Luz, Grand Rapids – Cambridge 2005, 173.

¹⁰³ Por. np. France, *L’Evangile de Matthieu*, 64; Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 21; Kvalbein, „The Authorization of Peter in Matthew 16,17-19”, 160-162, 164n.

¹⁰⁴ Logion Mt 16,19 stwarza problem również przy tłumaczeniu. Propozycje nowych tłumaczeń przekładają: A. Del Corro, „To put or not to put a Footnote. Matthew 16,19”, *Bible Translator* 53 (2002), 228; D. Ekem, „Another Look at the Translation of Matthew 16,19”, *Bible Translator* 55 (2004), 124.

4. WNIOSKI

Na przestrzeni ostatnich dwóch dekad w dociekaniach nad *obietnicą prymatu* na drugi plan zesza kwestia jej genezy i redakcji, która przedtem frapowała uczonych¹⁰⁵. Dzisiaj badacze, stojąc w zasadzie na gruncie orientacji synchronicznej, skupiają się na problemach tekstualnych, literackich i językowych, religioznawczych i kulturowych. Za rzecz oczywistą uznają oni autentyczność i semicką genezę obietnicy¹⁰⁶. Odmienne stanowisko reprezentują nieliczni¹⁰⁷.

Stojąc na gruncie orientacji synchronicznej, preferowaliśmy analizę ostatniej postaci tekstu nad śledzenie procesu jego powstania. Tekst w ostatecznej postaci traktujemy jako jednostkę koherentną i kanoniczną, i jako taka stanowić powinna punkt wyjścia do interpretacji. Jednak w ostatnich dwudziestu latach komentatorzy nie przejawiają zainteresowania interpretacją *obietnicy prymatu*: teologią czy hermeneutyką, a poprzestają jedynie na tematach teologiczno-biblijnych¹⁰⁸. Interpretacja poniekąd pozostaje w gestii wyznań chrześcijańskich. Czyniąc pewien wyłom w tym egzegetycznym obyczaju, przedłożymy teraz własną interpretację – inicjacyjną.

II. CZEGO NIE WIADOMO O OBIETNICY PRYMATU PIOTRA

1. WSTĘP

Niektórzy egzegeci słusznie zaznaczają, że *obietnica prymatu* znajduje się w najlepszym kontekście z możliwych¹⁰⁹. Na tym, niestety, kończy się ich spo-

¹⁰⁵ Przedmiotową i ożywioną dyskusję prowadzoną w latach 80. XX w. relacjonuje np. Pesch, *La primauté dans l'Église. Les fondements bibliques*, 47-51.

¹⁰⁶ Na polskim gruncie ten pogląd podzielają np: Olów, „Przekaz biblijny i interpretacja obietnicy prymatu św. Piotra”, 10; Kozioł, „Świadczenie świętego Mateusza w prymacie Piotra”, 473; Tronina, „»Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, 13.

¹⁰⁷ Wśród nich U. Luz, który na przestrzeni wielu lat podtrzymuje swój sąd o greckiej i Mateuszowej proveniencji logionu obietnicy prymatu, por. *Das Evangelium nach Matthäus I*, 454; „The Primacy Saying of Matthew 16,17-19 from the Perspective of Its Effective History”, 173n. R.H. Gundry konstatuje z dużą dozą pewności: „Matthew's composition of vv 17-19 in Greek eliminates the quest of right Semitic word – קהל, עדה, סוד, כנישה – behind ἐκκλησία. No Semitic tradition stands behind these verses” (*Matthew*, 335).

¹⁰⁸ Np. B.T. Viviano, „Peter as Jesus' Mouth. Matthew 16,13-20 in the Light of Exodus 4,10-17 and Other Models”, w: *The Interpretation of Scripture in Early Judaism and Christianity. Studies in Language and Tradition*, red. C.A. Evans, Sheffield 2000, 312-323.

¹⁰⁹ „Dla lepszego zrozumienia tzw. obietnicy prymacjalnej w Mt 16,17-19 należy najpierw stwierdzić, że Mateusz świadomie ją wkomponował w kontekst wyznania mesjańskiego ze strony Piotra” (Langkammer, „Rola Piotra w pierwotnym Kościele”, 19).

strzegawczość. Tymczasem kontekst literacki, który znajduje się w funkcji struktury inicjacji Ewangelii jako gatunku literackiego¹¹⁰, naszym zdaniem rzutuje na interpretację *obietnicy prymatu* w sposób decydujący. Np. inicjacyjny jej charakter w wymiarze historycznym dobitnie ilustruje reakcja Szymona na pierwszą zapowiedź męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa (por. 16,21-23). W jej świetle Szymon, będąc *Petrosem* i *petra* w relacji do Jezusa Mesjasza, jest jeszcze *Skandalon* w odniesieniu do Jezusa jako Syna Boga.

2. INICJACYJNA FOTOGRAFIA EKKLESII

W momencie obwieszczenia *obietnicy prymatu* Jezus bynajmniej nie występuje z pozycji nauczyciela czy proroka (w tę rolę wcielał się wcześniej). Tutaj ukazany jest jako Mesjasz i twórca społeczności mesjańskiej – *qebal Maszijach*. Nowotestamentowym ekwiwalentem dla naszego *ekkleksia mou* jest np. Pawłowe wyrażenie: *wszystkie ekkleksie Mesjasza* (αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ – Rz 16,16).

Ekklesii Mesjasza w wymiarze egzystencjalnym nie tworzą wierzący w Jezusa jako Mesjasza i Syna Boga jako Boga¹¹¹, ale wierzący „jedynie” w Jezusa jako Mesjasza. Niektórzy komentatorzy nawet wtedy, gdy trafnie konstatują pod względem werbalnym, że ta *ekkleksia* jest wspólnotą mesjańską¹¹², to jednak od strony rzeczowej postrzegają ją niewłaściwie jako wspólnotę ochrzczonych. Bynajmniej *ekkleksia mou* nie jest pomyślana tutaj jako społeczność ochrzczonych, czyli tych, którzy uwierzyli w Jezusa Syna Boga jako Boga. W sensie ścisłym nie można więc odnieść do *ekkleksii Mesjasza* wyrażenia: *ekkleksia Syna Boga* (*ekkleksia tou hion tou Theou*).

W Dziejach Apostolskich 11,26 inicjowanych i wierzących w Jezusa Mesjasza zdefiniowano jako *christianois: chrystusowcy, mesjaszowcy*. Spotykamy się tu z pierwszym poświadczeniem relatywnego odniesienia nazwy *christianos* – właśnie do Jezusa jako Mesjasza (gr. *Christos*). Później to relatywne odniesienie z odnośną terminologią przejmą Synody, Sobory i inne podmioty Kościoła w starożytności¹¹³. W dokumentach z tego okresu ekwiwalentem dla *christianos* stanie się m.in. *ka-*

¹¹⁰ Zob. „Podejście inicjacyjne do Ewangelii Jana”, w: *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2007, 13-26.

¹¹¹ Por. Paciorek, *Ewangelia wg św. Mateusza*, 127.

¹¹² Por. Chład, *Kościół chwalebny Chrystusa. Doktryna Ef 4,7-16 na tle paralel nowotestamentowych*, 107; France, *L'Evangile de Matthieu*, 63.

¹¹³ Więcej na ten temat B. Górka, „Społeczny i ewolucyjny charakter moralności wczesnochrześcijańskiej”, *Socjologia religii* 8 (2009), 307-324 (red. J. Baniak, *Metodologia i problematyka socjologii moralności*, Poznań 2009).

techumen. Wyrażając się zatem bardziej współcześnie, *ekklesia mou* to społeczność katechumenów, a nie ochrzczonych! Definicję bowiem *chrystusowca / katechumena* w Kościele starożytnym określała wiara egzystencjalna w Jezusa jako Mesjasza, a nie w Jezusa jako Syna Boga!

Jezus jako Mesjasz pod Cezareą Filipową zadeklarował *Petrosowi*, że taką wspólnotę, swoich *chrystusowców*, swoich *katechumenów*, zbuduje na *petra*. Ucieleśnił On ten projekt po zmartwychwstaniu. Wprawdzie Piotr już wtedy wiedział, że Jezus jest transcendentnym Synem Boga, to jednak ta jego wiedza nie wnosi niczego istotnego do przesłania *obietnicy prymatu*, *ekklesia* bowiem zbudowana na *petra*, to *ekklesia* Jezusa jako Mesjasza, a nie *ekklesia* Jezusa jako Syna Boga. Innymi słowy, ta wiedza wnosi coś istotnego do doświadczenia wiary *Petrosa*, ale nie do natury *ekklesii Mesjasza* zbudowanej na *petra* oraz do zakresu uprawnień *Petrosa* w odniesieniu do niej! *Ekklesia mou* z 16,18 pozostaje *ekklesią Mesjasza*, a uprawnienia skonstatowane dla *Petrosa* dotyczą wspólnoty katechumenów oraz kandydatów do niej, a nie wspólnoty ochrzczonych!

W świetle tego, co zostało podniesione, rzeczywistość nie ma bardziej odpowiedniego miejsca na proklamację *obietnicy prymatu*, niż to, w którym się ona znajduje. Z drugiej strony, kontekst inicjacyjny przywraca pierwotny sens *obietnicy prymatu* zagubiony na przeciąg kilkunastu wieków. W horyzoncie inicjacyjnym *obietnica prymatu* określa *ekklesię* od strony dynamicznej, w pewnym momencie procesu wspólnotowej pedagogii. Jest to fotografia wspólnoty inicjowanych w ruchu, wykonana na pewnym etapie rzeczzonego procesu.

W dotychczasowej recepcji *obietnicy prymatu* dominuje statyczny model opisu natury *ekklesii Mesjasza* i statusu w niej *Petrosa*, sformułowany z jakiejś nieokreślonej pozycji, opierający się na werbalnych skojarzeniach. Skutek tego jest taki, jaki jest; poszczególny egzegeta widzi w niej nie to, co powinien zobaczyć, ale to, co chce widzieć. Poprzez wgląd inicjacyjny możemy przywrócić *obietnicy prymatu* pierwotne przesłanie dzięki ustawieniu jej w odpowiednim miejscu na linii inicjacji wczesnochrześcijańskiej.

Ten inicjacyjny kontekst zarazem chroni przed minimalizacją i maksymalizacją uprawnień *Petrosa* czy też przed ich mitologizacją. Uprawnienia *Petrosa* dotyczą kandydatów do *ekklesii Mesjasza* oraz jej członków¹¹⁴. W stosunku do kandydatów do *ekklesii Mesjasza* (prekatechumenów) *Petros* posiada władzę kluczy, w stosunku do jej członków (chrystusowców / katechumenów) – uprawnienie

¹¹⁴ „Obraz Piotra jako skały mówi jednak znacznie więcej. »Na tej opoce« Chrystus buduje teraz nowego Izraela »według Ducha« tj. »swoją Kościół« (ekklesia) jako wspólnotę nowego i wiecznego Przymierza” (Tronina, „»Tu es Petrus«. Kilka uwag onomastycznych”, 12. W doktrynie NT ekklesia jako wspólnota nowego i wiecznego Przymierza to *ekklesia Syna Boga*).

wiązania i rozwiązywania. Ta władza wiązania i rozwiązywania skonstatowana np. w Mt 18,18 wyraża się przede wszystkim w czynności ekskomunikowania ze społeczności katechumenów (do instytucji pokuty?) oraz przywracania ich na powrót do *ekklesii Mesjasza* (po procesie instytucjonalnej rewitalizacji?).

3. KONKLUZJA

Ekklesia mou z obietnicy prymatu jaśniej nam w Ewangelii Mateusza, jak kometa widoczna z ziemi w trakcie wędrówki po układzie planetarnym. Pojawienie się komety zakłada jej uprzednią egzystencję, a zniknięcie – późniejszą, i stwarza okazję do poznania wszystkich faz kosmicznej wędrówki. Patrząc przez pryzmat tego zjawiska astralnego, poznania uprzednich i następnych faz *ekklesii* możemy dokonać poprzez stosowną analogię z zachowaniem powściągliwości w trakcie odmierzenia symetrycznych punktów na linii inicjacji wczesnochrześcijańskiej. Np. *ekklesię* wcześniejszej fazy inicjacji możemy określić jako *bet Jezua* (szkoła Jezusa). Jej budowniczym będzie Jezus jako nauczyciel, a *Petros* uzyska w niej status naczelnego Rabbiego. Natomiast *ekklesię* faz późniejszych możemy zidentyfikować jako *ekklesię Syna Boga (zgromadzenie przyjaciół)*, *ekklesię Pierworodnego (zgromadzenie braci)*... Np. w *ekklesii Pierworodnego* klucze do życia wiecznego jako ożywienia dzierży wyłącznie Jezus. Tych kluczy nie przekazuje On żadnemu pełnomocnikowi.

III. PODSUMOWANIE

Wgląd inicjacyjny obserwuje *ekklesię Mesjasza* w Ewangelii Mateusza niczym teleskop komety w momencie zbliżenia się do ziemi, czyli na pewnym etapie wczesnochrześcijańskiej pedagogii wiary. Taki sposób postrzegania *ekklesii* tworzy odpowiednią platformę dla koniecznego przeformułowania eklezjologii Nowego Testamentu oraz dotychczasowej recepcji instytucji prymatu Piotra z Mt 16,16-19.

Kwestią istotnie powiązaną z tak rozumianą doktryną eklezjologiczną jest problem rzetelnej diagnozy kondycji współczesnych wspólnot chrześcijańskich, a ta rzecz spychana jest na margines wnikliwych uczonych, troski pasterzy i refleksji laikatu. O ile z satysfakcją należy patrzeć na ekumeniczne wysiłki zmierzające do zbliżenia stanowisk odnośnie do potrzeby instytucji prymatu dla całego chrześ-

cijaństwa¹¹⁵, o tyle zaniechanie refleksji nad stanem chrześcijaństwa tę pierwszą sprawę sytuuje w sferze wirtualności; niekończących się dysput czy też nominalnych uzgodnień. Nieodzowność instytucji prymatu Piotra automatycznie urealnia się w społeczności *ekklesii Mesjasza* (w społeczności chrystusowców / katechumenów). Stąd wynika, że problemem podstawowym w wysiłkach ekumenicznych powinno być pytanie o kondycję współczesnego chrześcijaństwa, a nie o potrzebę urzędu Piotrowego w *ekklesii Mesjasza*!

Ekklesia Mesjasza wraz z instytucją prymatu Piotra z Mt 16,16-19 stanowi normę i ideacyjny punkt odniesienia dla wspólnot kościelnych i prymatu w chrześcijaństwie, a nie na odwrót. Jeśli konkretna społeczność chrześcijańska powołuje się na instytucję prymatu Piotra w celu legitymizacji własnego systemu władzy, to należy postawić jej zasadnicze pytanie: czy jest to faktycznie instytucja prymatu Piotra z obietnicy Mateuszowej? Odpowiedź na to pytanie uwarunkowana jest odpowiedzią na drugie pytanie: czy ta konkretna społeczność wierzących jest *ekklesią Mesjasza* (czyli społecznością chrystusowców / katechumenów) w rozumieniu przesłania *obietnicy prymatu Piotra*? Stawianie kwestii w ten sposób może doprowadzić do wyzwolenia doktryny chrześcijaństwa z wielu genetycznych i gigantycznych przekłamań zaś jego społecznej kondycji – z totalnej zapaści.

BAIT OR QAHAL? WHAT IS AND WHAT IS NOT KNOWN ABOUT MATH. 16:16-19

Summary

The promise of Peter's primacy has been the subject of intensive exegetical research, which has focused on its literary and linguistic aspects in recent years. The results of that research are summed up in the first part of the study. The second part offers a hermeneutic interpretation of the text from the perspective of the initiatory approach.

Considered within the initiatory approach, the text of *the promise of Peter's primacy* reveals the internal structure of the ecclesia at a certain stage in the initiation of the early Church. It is a community of believers in Jesus as the Messiah – that is, a community of catechumens. Peter wields twofold power in that community: the power of the keys of the Kingdom of Heaven and the power to bind and loose. The power to bind and loose concerns catechumens, whereas the power of the keys of the Kingdom of Heaven applies to pre-catechumens.

¹¹⁵ Referuje je R. Porada, „Posługa Piotra i papieństwo według »Communio sanctorum«”, *Studia Oecumenica* 3 (2003), 21-42.