

# Józef Myśków

---

## Teksty prymacjalne w interpretacji współczesnych teologów prawosławnych

---

Collectanea Theologica 49/3, 23-50

---

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JÓZEF MYŚKÓW, WARSZAWA

**TEKSTY PRYMACJALNE  
W INTERPRETACJI WSPÓLCZESNYCH TEOLOGÓW  
PRAWOSŁAWNYCH**

Magisterium Kościoła w dokumentach II Soboru Watykańskiego, jak też w enuncjacjach posoborowych dotyczących Kościoła wschodnich oraz potrzeby kontynuowania dialogu ekumenicznego, wydaje się dopuszczać pluralistyczną interpretację zwierzchniej władzy w Kościele, a tym samym również tekstów prymacjalnych, skoro np. fakt nieprzyjęcia przez określoną Wspólnotę chrześcijańską rzymskiej wykładni tych tekstów nie wyłącza jej tym samym z Kościoła Chrystusowego<sup>1</sup>. Stosownie do przyjętej w apologetyce totalnej zasady, że dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła stanowią dla badań apologetycznych źródło historyczne, względnie źródło informacji do sprawdzenia<sup>2</sup>, istnieje potrzeba rozwiązania kwestii, w jakiej mierze współczesna prawosławna interpretacja tekstów petrokratycznych jest interpretacją właściwą, tj. odpowiadającą rzeczywistym zamiarom i decyzjom Jezusa z Nazaretu, nie mówiąc o tym, że zgodnie z programem założonym przez „apologetykę ekumeniczną”<sup>3</sup> podobne zadanie odnosi się również do pozostałych wersji apologii religii chrześcijańskiej, tj. katolickiej i protestanckiej.

Powyżej nakreślone zadanie zostaje podjęte w tej pracy na odinku wyznaczonym przez tytuł artykułu, co oznacza, iż będzie tu mowa o możliwie najbardziej reprezentatywnych opiniach współczesnych teologów prawosławnych dotyczących sposobów interpretacji tekstu obietnicy prymatu (Mt 16, 16—19) oraz tekstu przekazania władzy zwierzchniej Piotrowi (J 21, 15—17). Dodać tu wszakże należy trzy uwagi: po pierwsze, odpowiednio do rangi, jaką się odnośnym zagadnieniom przydaje, będzie tu mowa głównie o interpretacji przenośni skały, a ubocznie tylko o pozostałych dwu, czyli przenośni kluczy oraz pasterza i owiec; po wtóre, z uwagi na oryginalność

<sup>1</sup> Por. E. L. Mascall, *Théologie de l'avenir*, tłum. z angielskiego (*Theology and the Future*) François Delteil, Paris 1970, 131.

<sup>2</sup> Por. J. Myśków, *Apologetyka a ekumenizm*, *Collectanea Theologica* 46(1976) z. 2, 58.

<sup>3</sup> *Tamże*, 53—69.

nalność poruszanej problematyki, jak też proponowanych rozwiązań, najszerzej zostanie uwzględniona opinia N. Afanasjewa<sup>4</sup>; wreszcie po trzecie: w artykule w zasadzie ograniczono się do pewnej systematyczności omawianej problematyki pozostawiając sądy wartościujące kolejnym studiom. Można przeto powiedzieć, że celem artykułu jest wskazanie na najbardziej podstawowe idee i motywy, jakimi kierują się prawosławni eklezjologowie we współczesnej wykładni tekstów petrokracyjnych, zwłaszcza w odniesieniu do tekstu obietnicy prymatu i wynikających z niej konsekwencji. Układ pracy i tok wywodów został niejako podyktowany przez terminy użyte kolejno w tekstach poddanych interpretacji.

### 1. „Otóż i Ja powiadam ci: Ty jesteś Piotr (czyli skała), ...” (Mt 16, 18 a)

Pomijając występującą w odnośnej wypowiedzi Jezusa zmianę dotychczasowego imienia Szymona na Kefa (Petros) przypomnieć warto, że sam wyraz „skała” jako obraz może mieć według katolickiej wykładni różne odniesienia: do samego Jahwe, nazwanego „skałą Izraela” (2 Sm 23, 3), do Chrystusa (1 Kor 10, 4; 3, 11), a także do apostołów i proroków (Ef 2, 20). Niemniej nie może ulegać żadnej wątpliwości, że zarówno w ewangelii Mateusza, jak i w pozostałych ewangeliiach Jezus stawia się ponad wszelkimi wartościami i ponad wszystkimi stworzeniami, jako ten, od którego zależy wszelkie zbawienie. Z tego też względu może on słusznie być nazwany jedyną „skałą” zbawienia. Należy wszakże zauważyć, zgodnie z egzegezą katolicką, że ten sam взгляд każe przyznać Jezusowi prawo do dowolnego dysponowania tym wszystkim, co się wiąże z ekonomią Bożego zbawienia, w tym również prawo do przekazania konkretnemu człowiekowi czegoś ze swej godności i swych funkcji. Otóż właśnie wydarzenie w Cezarei Filipowej dowodzi, według teje egzegezy, że Jezus rzeczywiście skorzystał z tego prawa. Pozostając jedyną „skałą” zbawienia zdecydował się tym mianem określić Szymona, by w ten sposób, dopuszczając go do uczestnictwa w swoim posłannictwie, uczynić go swoim zastępcą. Ponadto w świetle wykładni katolickiej termin „skała”, zważywszy bezpośredni kontekst, nie może oznaczać ani jednego z kamieni bu-

<sup>4</sup> N. Afanasjew (1893—1966), syn adwokata, studiuje najpierw medycynę i matematykę, a następnie, już jako emigrant, teologię na Wydziale Teologicznym w Belgradzie od 1921 r. W 1932 r. przybywa do Paryża i jest wykładowcą prawa kanonicznego w Instytucie Teologii Prawosławnej św. Sergiusza. W 1940 r. zostaje wyświęcony na kapłana. W 1950 r. broni pracę doktorską nt. *Kościół Ducha Św.* Reprezentował Instytut św. Sergiusza na jednej z sesji II Soboru Watykańskiego. Jego bogaty dorobek naukowy został opracowany przez Dom Rousseau, w art. *Le Père N. Afanassieff*, *Irenikon* (1967) nr 2; por. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*. Paris 1970; 239 n.

dowlanych, ani nawet fundamentu w sensie „kamienia węgielnego”, pierwszego pod względem kolejności architektonicznej, lecz oznaczając skałę fundamentalną w sensie źródła siły oporu gwarantującej trwałość i spoistość wzniesionego na niej budynku<sup>5</sup>. Taka interpretacja terminu „skała” stanowi w eklezjologii katolickiej główną podstawę do nauki o prymacie Piotra jako zastępcy Chrystusa, a zarazem prymacie biskupów rzymskich jako następców Piotra.

Przeciwstawiając się powyższej interpretacji teologowie prawosławni wysuwają w toczącej się dyskusji jako naczelną problem możliwości istnienia w Kościele prymatu w ogóle, a w przypadku jego pozytywnego rozwiązania problem charakteru tego prymatu, łącznie z tym, czy musi być mowa jedynie o prymacie biskupów rzymskich, i usiłują go rozstrzygnąć na drodze analizy odnośnych tekstów nowotestamentalnych w odniesieniu do zagadnienia roli św. Piotra w Kościele pierwotnym oraz najstarszych świadectw związanych z Kościołem rzymskim na temat prymatu tego Kościoła<sup>6</sup>. Stosownie do tego argumenty egzegetów prawosławnych zmierzające do zakwestionowania katolickiej wykładni tekstu obietnicy prymatu będą miały w zasadzie charakter bądź skrypturystyczny, bądź historyczny, przy czym nie sposób tu przeprowadzić wyraźnej linii demarkacyjnej chociażby dlatego, że u podstaw argumentacji skrypturystycznej leży prawda historyczna zawarta w utworach nowotestamentalnych<sup>7</sup>. Niemniej umownie taki podział przyjmujemy.

#### a. Trudności natury skrypturystycznej

Mówiąc najogólniej, teologowie prawosławni nie przeczą faktowi obietnicy skierowanej przez Jezusa bezpośrednio do Piotra w Cezarei Filipowej, jak też związanej z nią szczególnej roli Piotra wśród Dwunastu, wszakże sposób rozumienia przez nich treści i sensu tejże obietnicy, specyficzny i w dużym stopniu odmienny od katolickiego, ujawnia się dopiero w trakcie bardziej szczegółowej analizy omawianych poglądów, z których najbardziej reprezentatywne zostaną poniżej przytoczone.

<sup>5</sup> Por. J. Myśków, *Apologetyka stosowana w zarysie. Jezus z Nazaretu w swej świadomości religijnej*, Warszawa 1973, 202—204.

<sup>6</sup> Por. A. Afanassjeff, *L'Eglise qui préside dans l'Amour*, w: N. Afanassjeff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1960, 9 n. Autor twierdzi, że głównym przedmiotem dyskusji, jaka toczy się między teologami reprezentującymi oba Kościoły, jest w tym przypadku katolicka doktryna o prymacie, która doszukuje się podstaw w tendencyjnej interpretacji tekstów nowotestamentalnych dotyczących szczególnej roli św. Piotra w Kościele pierwotnym, jak też najstarszych świadectw związanych z wyjątkową pozycją Kościoła rzymskiego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

<sup>7</sup> Por. J. Myśków, *Niektóre elementy apologetyki naukowej w polskiej*

Zdaniem P. N. Trembelasa analiza tekstów nowotestamentalnych, na które powołują się teologowie katoliccy, pozwala z całą oczywistością dostrzec, że Piotr nie otrzymał od Chrystusa i nigdy nie wykonywał prymatu władzy w stosunku do innych apostołów. Dowodzi tego stanowisko św. Pawła, który wymienia jako filary Kościoła Jakuba, Kefasa i Jana (Ga 2, 8 n.), a więc nie samego Kefasa, a zarazem nie jego na pierwszym miejscu, jak też jego stwierdzenie, że jest tylko jeden fundament Kościoła, a jest nim Jezus Chrystus (1 Kor 4, 11). W oparciu o pisma Chryzostoma, Teofila i innych Ojców Kościoła tłumaczy Trembelas termin „skała” jako „wiarę wyznania”. Dodaje przy tym, że nawet gdybyśmy przyjęli taką interpretację tekstu, według której Piotr został wyznaczony przez Jezusa na mającego stanowić fundament Kościoła, to nie może tu być mowy o wyłączności, ponieważ pozostali apostołowie i prorocy również zostali nazwani fundamentami Kościoła, którego kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus (Ef 2, 20), jak też dlatego, że niebieskie Jeruzalem jest w Biblii opisane jako „mur z dwunastoma warstwami fundamentu, a na nich dwanaście imion apostołów Baranka” (Ap 21, 14). Dlatego też, stwierdza Trembelas, Piotr mógłby być uważany za opokę czy skałę fundamentalną tylko w tym znaczeniu, że jest on pierwszym wyznawcą prawdziwej wiary, zaś wyznawcy tej samej wiary, którzy po nim następują, dołączają się do niego jako inne żywe kamienie, by w ten sposób utworzona została budowla Kościoła. Ponadto Piotr nie może być uważany na opokę w sensie przypisywanym mu przez egzegetów katolickich także dlatego, że nie pozwalają na to np. okoliczności towarzyszące chrztowi Korneliusza czy soborowi jerozolimskiemu. W pierwszym przypadku, zauważa Trembelas, Piotr wcale nie zachował się jak przywódca czy głowa Kościoła, skoro tłumaczył się i bronił przed stawianymi mu zarzutami (Dz. 10, 1—18), zaś w drugim słowa: „Po długiej wymianie zdań przemówił do nich Piotr” (Dz 15, 7) oznaczają, że najpierw mówili inni, czyli przedtem Piotr nie zabierał głosu, a więc ani nie przewodniczył zebraniu, ani nie ogłaszał jego otwarcia. Podobnie z dalszej relacji wynika, że również nie Piotr decydował o wyniku obrad, nie podsumowywał dyskusji, nie zatwierdzał powziętych decyzji, lecz uczynił to raczej Jakub (Dz 15, 22 n.).

Zresztą w ogóle, zdaniem Trembelasa, Dzieje Apostolskie obfitują w teksty, które świadczą, że Piotr występował nie jako pierwszy, przywódca i mistrz, lecz po prostu jako jeden z Dwunastu. Uzasadnienie dla tej tezy dostrzega on zwłaszcza w następujących tekstach: „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbali słowo Boże, a obsługiwali stoły — powiedział Dwanastu, zwoławszy wszystkich uczniów” (Dz 6, 2); „Przedstawili ich apostołom, którzy modlą się

włożyli na nich ręce” (Dz 6, 6); „Kiedy apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła słowo Boże, wysłali do nich Piotra i Jana” (Dz 8, 14). W oparciu o powyższe teksty Trembelas zwraca uwagę, że to nie Piotr zwołał zgromadzenie uczniów, lecz Dwunastu, podobnie jak wybrani diakoni zostali przedstawieni nie jemu samemu, lecz wszystkim apostołom, a po odbyciu modlitw nie sam Piotr, lecz wszyscy wkładali na nich ręce. Szczególnie zaś wymowny jest fakt, że gdy Samaria przyjęła słowo Boże, nie Piotr wysłał do nich apostołów, lecz apostołowie Piotra, i to nie jego samego, ale również Jana. Gdyby Piotr był przywódcą apostołów, nie mógłby przyjmować poleceń z ich strony, lecz przeciwnie, on sam zlecałby odpowiednie misje podległym sobie apostołom, zauważa Trembelas<sup>8</sup>.

Właściwa interpretacja tekstu obietnicy prymatu, w tym zwłaszcza terminu „skała” (opoka), musi się liczyć z danymi historycznymi dotyczącymi faktycznej roli św. Piotra w Kościele pierwotnym, w szczególności zaś z tymi danymi, które się wiążą z jego pobytym w Rzymie i z jego działalnością pasterską w tamtejszym Kościele. Również w odniesieniu do tej ostatniej kwestii Trembelas wyraża daleko posunięty sceptycyzm. Jego zdaniem nie jest wcale udowodnione, że Kościół w Rzymie został założony przez św. Piotra. Z listu św. Pawła, wysłanego do nich ok. 55 r. wynika, zauważa Trembelas, że podczas pierwszego pobytu Piotra w Rzymie, a ściślej podczas jego pierwszego uwięzienia, Kościół w Rzymie był już zorganizowany i rozwinięty. Z tego listu wynika również, zdaniem autora, że istniały ścisłe więzy między Piotrem i Pawłem oraz że Paweł traktował Kościół ten jako podległy jego jurysdykcji apostołowskiej. Już na tej podstawie trzeba powiedzieć, że Piotr nie został ustanowiony pierwszym biskupem Rzymu, natomiast przed nim Paweł odwiedził Rzym pozostając tam przez dwa lata jako więzień i głosząc królestwo Boże, by do niego powrócić i zostać tam uwięzionym. Piotr natomiast, aż do czasu wysłania 2-ego listu św. Pawła do Tymoteusza, tj. tuż przed męczeństwem św. Pawła, najprawdopodobniej do Rzymu nie przybył. Powyższe dane, konkluduje Trembelas, nie mogą stanowić wystarczającej podstawy dla argumentacji na rzecz zarówno prymatu Piotra jako biskupa rzymskiego, jak też prymatu biskupów rzymskich jako jego następców. Zresztą, dodaje Trembelas, nawet gdybyśmy przyznali prymat Piotrowi, wbrew faktycznemu stanowi rzeczy, to i tak pozostałby on osobistym przywilejem św. Piotra, a jako taki nie mógł być przekazywany biskupom jako jego ewentualnym następcom<sup>9</sup>.

Podobnie patriarcha Sergiusz uważa, że katolicką interpre-

<sup>8</sup> P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, tłum. P. Dumont, Bruges 1966, t. 1, 643n., też 427.

<sup>9</sup> Tamże.

tację terminu „opoka” podważa fakt objęcia biskupstwa jerozolimskiego nie przez św. Piotra, lecz przez św. Jakuba, jednego z siedemdziesięciu, jak też związane z tym pierwszeństwo czci także w stosunku do Dwunastu. Dowodem tego jest z kolei, zdaniem autora, po pierwsze, przyjęcie przez Jakuba przewodnictwa na soborze jerozolimskim i to w obecności Piotra i Pawła, a po drugie, i to jeszcze bardziej, przyznanie tego pierwszeństwa (przed Piotrem) najstarszemu Kościołowi, co też znalazło wyraz w wykazie uczestników soboru, w którym Jakub jest wymieniony przed Piotrem.

Sergiusz przyznaje, że kiedy w zaraniu dziejów Kościoła trzeba było „utwierdzać braci” i zakładać fundamenty Kościołów w różnych krajach, występują Piotr i Paweł, Piotr dla chrześcijan z obrzezania, zaś Paweł dla nie obrzezanych. Przyznaje też, że w świetle Dziejów Apostolskich św. Piotr działał w owym czasie z inicjatywy prawdziwego przywódcy, ale zarazem dodaje, że fakt ten nie stworzył mu drogi do zajęcia jedynej w tym czasie stolicy biskupskiej w Jerozolimie, którą objął brat Pański i to właśnie wśród chrześcijan z obrzezania. Podobnie, zauważa Sergiusz, św. Paweł nie objął żadnego biskupstwa, chociaż, zresztą słusznie, ustanawiał po Kościołach biskupów i polecał im podobnie postępować<sup>10</sup>.

Niemal identyczną opinię do omawianego już poglądu Trembela sa prezentuje N. Arseniew, który analizując tekst Mt 16, 16 n. stwierdza, że w świetle tej wypowiedzi Jezusa Piotr nie mógł być rozumiany jako „opoka”, która sprawia niezwykłość Kościoła, bowiem sam Piotr wypowiedział się na ten temat w zupełnie innym sensie, pisząc: „Zbliżając się do tego, który jest żywym kamieniem, odrzuconym wprawdzie przez ludzi, ale u Boga wybranym i drogocennym, wy również niby żywe kamienie jesteście budowani jako duchowe świątynie...” (1 P 2, 4—7). Taką interpretację, według której opoka nie oznacza skały fundamentalnej, bowiem kamieniem węgielnym Kościoła jest sam Chrystus, potwierdza, zdaniem Arseniewa również św. Paweł (Ef 2, 19—22; 1 Kor 3, 11). Autor ten nie przeczy, że istnieje ścisła więź między kamieniem węgielnym a Piotrem, między kamieniem-Piotrem a kamieniem, na którym zbudowany jest Kościół, bowiem wszyscy wierzący jako żywe kamienie stanowią Kościół, który spoczywa na fundamencie apostołów i proroków. Jego zdaniem ten fundament to niejako pierwsza warstwa Kościoła ustanowiona w czasie ziemskiej działalności Jezusa. Z Jego też woli pierwsze miejsce w tym niejako pierwszym rzędzie należy do pierwszego wyznawcy Jego bóstwa, tj. do Piotra, pierwszego spośród „żywych kamieni”, co wszakże nie może oznaczać, że tym

<sup>10</sup> Patriarch Sergij, *Jest'li u Christa namiestnik w cerkwi?* w: *Patriarch Sergij i jego duchownoje nasledstwo*, Izdanije Moskowskoj Patriarchii, Moskwa 1974, 64—71, zwłaszcza 70 n.

samym Piotr stanowi podstawę trwałości Kościoła, jego niewzruszoności w prawdzie, także i dlatego, że on sam nie jest źródłem prawdy, skoro błdził i upadał. Tą podstawą i tym źródłem jest sam Chrystus, który w tym właśnie sensie jest kamieniem węgielnym Kościoła <sup>11</sup>.

Jednocześnie Arseniew przyznaje, że możliwa jest też taka interpretacja, według której „opoka” oznacza wyznanie Piotra, jego wiarę w bóstwo Chrystusa. Powołując się na Orygenesa, Cypriana i Augustyna (ten ostatni wyjaśnia, że „kiedy Chrystus zwrócił się do jednego, wskazał na konieczność jedności: *unitas commendatur*”) Arseniew stwierdza: „My wszyscy, prawdziwie wierzący i wyznający Chrystusa Syna Bożego, stajemy się żywymi kamieniami, na których dźwiga się Kościół. Inaczej mówiąc wyznanie Piotrowe i nasze, wiara w Syna Bożego, jest kamieniem, na którym spoczywa Kościół” <sup>12</sup>.

Nieco odmiennie wypowiada się w tym względzie Afanasjew, według którego nie może ulegać żadnej kwestii, że Piotr zajmował wśród apostołów miejsce wyjątkowe (*une place tout à fait à part*) i sprawował urząd jedyny, a zarazem niepowtarzalny. Mając to na uwadze nie sposób nie przyznać, że jest on rzeczywiście kamieniem, na którym zbudowany jest Kościół, że pozostał on „skałą” aż do przyjścia Pana <sup>13</sup>.

Zdając sobie sprawę z tego, że pod takim niejako aksjomatem mogą się podpisać i katolicy, i protestanci, Afanasjew zastrzega się, że problem leży gdzie indziej. Jego zdaniem powstaje on wówczas, gdy aprioryczna i tendencyjna interpretacja przenośni skąły stawia sobie jako cel utworzenie przesłanki dla idei prymatu, a prymatu biskupów rzymskich w szczególności. W rzeczywistości tymczasem, stwierdza autor, problem prymatu Piotra nie mógł być w ogóle przez Kościół pierwotny postawiony. Innymi słowy, zauważa Afanasjew, przenoszenie współczesnych pojęć eklezjologicznych na czasy Kościoła pierwotnego nie tylko nie daje prawdziwego obrazu życia Kościoła w czasach apostoelskich, ale zarazem stwarza nowe problemy, które w owym czasie nie istniały, stąd też okazują się one nierozwiązalne. Pierwsi chrześcijanie, kontynuuje autor, nie mogli stawiać problemu prymatu, tj. pytać o to, kto stoi na czele Kościoła, czy konkretnie Piotr jest głową Kościoła, ponieważ w ich kościelnej świadomości nie istniała jeszcze idea władzy nad Kościołami lokalnymi, czy to władzy jednej osoby, nawet Piotra, czy też władzy jednego Kościoła nad innymi. Idea prymatu Piotra w sensie sprawowania przez niego władzy nad wszystkimi Kościołami nie tylko nie ma, zdaniem autora, podstaw w źródłach Nowego Testa-

<sup>11</sup> N. Arsenijew, *Prawosławie, katolicyzm, protestantyzm*, Paryż 1948, 59—61.

<sup>12</sup> *Tamże*, 62; por. 63—65.

<sup>13</sup> N. Afanassjef, *art. cyt.*, 42.



mentu, ale przeciwnie, jest sprzeczna z całą nauką św. Pawła o Kościele<sup>14</sup>.

Obiecując, że Kościół będzie zbudowany na Piotrze, stwierdza Afanasjusz, Jezus nie ustanowił go swoim pełnomocnikiem nad całym Kościołem, nad wszystkimi lokalnymi Kościołami, ale raczej zamierzał ustanowić go głową wewnątrz Kościoła lokalnego. Co więcej, dodaje autor, posiadamy przecież w Nowym Testamencie wręcz dowody na to, że pierwsza gmina uważała Chrystusa za głowę Kościoła. Liczą się tu zwłaszcza wypowiedzi św. Pawła: „I wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową Kościoła, który jest Jego Ciałem” (Ef 1, 22—23) oraz „I On jest Głową Ciała-Kościola” (Kol 1, 18). Na tej podstawie autor uznaje jako rzecz pewną, że pierwotna gmina chrześcijańska widziała w samym Chrystusie głowę Kościoła, a tym samym nie mogło jej przyjść na myśl, że ktokolwiek z ludzi został ustanowiony Jego pełnomocnikiem, czy to na stałe, czy przejściowo. Autor zwraca uwagę, że byłoby rzeczą niesłuszną dopatrywać się w cytowanych wypowiedziach Pawłowych polemiki z Piotrem, bowiem ani u Piotra, ani u Pawła nie tylko nie dostrzega się pretensji do przewodnictwa w Kościele powszechnym, ale też sama ta idea jako taka nie pojawia się w źródłach nowotestamentalnych. Obydwojaj ci apostołowie dobrze rozumieli prawdę, którą po imieniu nazwał św. Paweł pisząc: „Fundamentu bowiem nikt nie może położyć innego, jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3, 11)<sup>15</sup>.

Afanaszjusz w uznaje rzecz pewną, że zawarta w tekście obietnica, chociaż zwrócona bezpośrednio do Piotra, została mu dana nie poza czy ponad Kościołem, lecz w Kościele i dla Kościoła, bowiem dalszy kontekst mówi, że najpierw będzie zbudowany Kościół, a dopiero potem Piotr będzie w nim mieć klucze i będzie mógł związywać i rozwiązywać. Z całą stanowczością wszakże autor podkreśla, że tekst niczego nie mówi o władzy, lecz o szczególnym miejscu Piotra w Chrystusowym Kościele. Termin *potestas*, wyjaśnia Afanasjusz, został najprawdopodobniej wprowadzony do egzegezy tego tekstu przez Tertuliana, znanego z jurydycznego sposobu myślenia. Tymczasem, jego zdaniem, Chrystus nie mógł myśleć o przekazywaniu jakiegokolwiek władzy, lecz o powoływaniu do służby, posługiwania, skoro sam stwierdzał: „Syn Człowieczy nie przyszedł po to, by mu służyło, ale żeby służyć” (Mk 10, 45), czy kiedy po umyciu nóg apostołom powiedział: „Dałem wam przykład, ażebyście czynili to, co ja wam uczyniłem” (J 13, 15)<sup>16</sup>.

W tym samym duchu wypowiada się O. Clément, według

<sup>14</sup> Tamże, 36; por. tenże, *Apostoł Piotr i Rzymski biskup*, Prawosławna myśl 10(1955)14.

<sup>15</sup> Tamże, 14n.

<sup>16</sup> Tamże, 23n.

którego Ojcowie greccy, teologowie bizantyńscy, jak też liturgia prawosławna podkreślają pierwszeństwo Piotra wśród apostołów, wszakże nie w sensie władzy, lecz wyznania przezeń wiary w Jezusa jako Mesjasza. Clément cytuje przy tej okazji Focjusza, który określa Piotra jako przywódcę apostołów i uważa, że na nim spoczywają fundamenty Kościoła. Zdaniem autora jest tak dlatego, że Piotr jest świadkiem ziemskiego życia Jezusa i zarazem wyznaje swoją wiarę w Jego bóstwo. Dosłownie wyraża się w sposób następujący: „To na wyznaniu wiary Piotra Pan założył fundament Kościoła” oraz: „Przywódcą ciała apostołskiego Piotr zawsze przemawia w imieniu wszystkich”<sup>17</sup>.

Tę samą tezę podtrzymuje J. Meyendorff, stwierdzając, że według teologów bizantyńskich Jezus przekazał swoją misję wszystkim apostołom, przy czym i Jan, i Jakub, a zwłaszcza Paweł, zgodnie z zamierzeniami Jezusa, stali się przywódcami w Jego Kościele. Cytując autora „Szymon stał się Piotrem, pisał w XIII w. patriarcha Konstantynopola, kamieniem, na którym spoczywa Kościół, ale inni też wyznali bóstwo Chrystusa i dlatego również są kamieniami, Piotr jest tylko pierwszym z nich”<sup>18</sup>.

Przytoczone dotąd opinie teologów prawosławnych na temat właściwej interpretacji tekstu obietnicy prymatu, w szczególności terminu „skała”, syntetycznie ujmuje C. Bezobrazow, który stwierdza, że „pozostając w płaszczyźnie faktów historycznych, świadectw skrypturystycznych, którymi dysponujemy, nie jesteśmy upoważnieni do afirmacji hierarchicznego prymatu Piotra w żadnym etapie jego działalności apostołskiej, ani w Jerozolimie, ani na polu jego misji, ani w Rzymie”<sup>19</sup>. Przeciwnie, zdaniem autora, powyższe świadectwa potwierdzają, że w swej apostołskiej działalności św. Piotr był podporządkowany centrum apostołskiemu w Jerozolimie<sup>20</sup>.

#### b. Trudności natury historycznej

Pomijając nawet trudności natury skrypturystycznej związane z tradycyjną interpretacją tekstu Mt 16, 16 n., a zarazem zakładając, że utrwalone w nim słowa Jezusa oznaczają Jego wolę, by Piotr był głową Kościoła, stajemy, zdaniem Afanasjewa, wobec trudności natury historycznej, bowiem fakty historyczne dotyczące Kościoła pierwotnego bynajmniej nie potwierdzają tezy o rzeczywistym sprawowaniu przez Piotra funkcji prymacjalnych. Afanasjew przyznaje, że oczywiście jest wiele spraw związanych z tym okresem, których nie znamy, ale jednocześnie uważa za rzecz niemożli-

<sup>17</sup> O. Clément, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1961, 77.

<sup>18</sup> J. Meyendorff, *La primauté de Pierre*, Paris 1960, 104.

<sup>19</sup> C. Besobrasov, *Saint Pierre et l'Eglise dans le Nouveau Testament*, Istina 3(1955)276.

<sup>20</sup> Tamże, 268.

wą, by pamięć Kościoła nie zachowała tego, co dla jego trwania było najważniejsze. Dzieje Apostolskie stwierdzają, że Piotr stał na czele Kościoła w Jerozolimie, który przez jakiś czas był jedynym Kościołem, będąc jednocześnie Kościołem lokalnym, a zarazem i to, że kiedy powstały inne Kościoły lokalne, Jakub, brat Pański, stanął na czele Kościoła w Jerozolimie. Pierwsza trudność natury historycznej, jaka się tu wyłania, polega na tym, że nie posiadamy żadnych pewnych danych historycznych potwierdzających, że w owym czasie Piotr stał na czele jakiegokolwiek Kościoła lokalnego. Trudność druga wynika stąd, że twierdzenie o prymacie Piotra zakłada wykonywanie przez niego swojego urzędu niezależnie od wszystkich Kościołów lokalnych, czego się nie stwierdza w żadnej epoce dziejów Kościoła. Na tej podstawie A f a n a s j e w utrzymuje, że skoro historia nie wykazuje istnienia w Kościele pierwotnym prymatu Piotra, nie możemy twierdzić, że obietnica dana Piotrowi, jeśli ją rozumieć jako obietnicę prymatu, została spełniona<sup>21</sup>. Wynika też z tego, że rzeczywiste spełnienie się obietnicy danej Piotrowi przez Jezusa zmusza do rewizji dotychczasowych sposobów interpretacji zawartej w niej treści. Zagadnienia te znajdują bardziej szczegółowe naświetlenie w polemice przeprowadzonej przez A f a n a s j e w a z C u l l m a n n e m w związku ze sławną jego książką poświęconą Piotrowi jako uczniowi Jezusa, apostołowi i męczennikowi<sup>22</sup>.

Mając na uwadze wyłącznie eklezjologiczny aspekt zagadnienia A f a n a s j e w zauważa wstępnie, że św. Piotr nie tylko bezsprzecznie należał do pierwotnego Kościoła, ale zgodnie z przekonaniem gminy stanowił ów „kamień”, na którym Kościół został zbudowany. Jeżeli nie kwestionuje się autentyczności samego tekstu Mt 16, 16 n., musi się przyznać Piotrowi wyjątkowe miejsce w Kościele niezależnie od sposobu rozumienia słowa „zbudować”, czy „ustanowić”, czy „założyć”<sup>23</sup>.

Następnie A f a n a s j e w zwraca uwagę na fakt, że w historii myśli chrześcijańskiej spotykamy kilka typów eklezjologii, które wprawdzie nie wykluczają się nawzajem radykalnie, ale na tyle się różnią, że w odmienny sposób interpretują te same wydarzenia. Dotyczy to również kwestii funkcji Piotra jako „skały” Kościoła, zagadnienia następstwa w prymacie i apostołacie, które będą różnie rozwiązywane w zależności od tego, jaki typ eklezjologii się przyjmie. C u l l m a n n, podobnie jak teologowie katoliccy, opowiada się za eklezjologią uniwersalistyczną, według której Kościół jest jednym organizmem, całością zespalającą wszystkie istniejące Kościoły lokalne. Ta aprioryczna, jak sądzi A f a n a s j e w, prze-

<sup>21</sup> N. A f a n a s s j e f f, *L'Eglise qui préside...*, art. cyt., 37.

<sup>22</sup> O. C u l l m a n n, *Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel—Paris 1952.

<sup>23</sup> „... Ono stawit Pietra w osoboje położenje w Cerkwi” (N. A f a n a s j e w, *Apostół Piotr*, art. cyt., 8).

słanka, że Kościoły lokalne są właściwie częściami Kościoła powszechnego, zaciążyła na analizie tekstu Mt 16, 16 n., przeprowadzonej przez Cullmanna, a za nim również przez niemal ogół egzegetów ewangelickich<sup>24</sup>.

Należy zauważyć za Afanasjem, że Cullmann przyznaje rolę fundamentu Kościoła nie tylko Piotrowi, ale też pozostałym apostołom, co wyłania kwestię ewentualnej specyfiki prymacjalnej funkcji Piotra, z natury rzeczy odmiennej od zwyczajnych funkcji apostołskich. Obydwie powyższe kwestie rozstrzyga Cullmann w sensie chronologicznym. Według niego Piotr był już podczas ziemskiego życia Jezusa pierwszym w gronie Dwunastu jako ich przedstawiciel. W czasie Ostatniej Wieczerzy otrzymał on specjalną obietnicę, iż będzie „skałą” Kościoła oraz otrzyma klucze Królestwa Bożego łącznie z władzą związywania i rozwiązywania, co potem zostało rozszerzone na pozostałych apostołów. Jemu pierwszemu pojawił się Chrystus zmartwychwstały i on pierwszy otrzymał misję wyrażoną w słowach „paś owce moje” (J 21, 15 n.). Po pierwszej chrystofanii nastąpiły inne, tak że również inni z grona Dwunastu otrzymali misję apostołską. Również wówczas Piotr był pierwszym spośród nich, ale znowu jako ich przedstawiciel i *porte-parole*. Podobnie jak rządcą domu, któremu wręczono klucze, stał Piotr na czele Kościoła w pierwszych latach swego pobytu w Jerozolimie. Potem czując większe skłonności do pracy misyjnej przekazał kierowanie Kościołem jerozolimskim Jakubowi, bratu Pańskiemu, a sam stanął na czele misji judeochrześcijańskiej, znalazłszy się w ten sposób w zależności od Jakuba. Jeżeli w następnych latach był głową jakiegoś Kościoła lokalnego, to w żadnym wypadku nie mógł on być głową Kościoła powszechnego. Jednocześnie jednak Cullmann jest świadom, że wyznaczenie takiej roli Piotrowi nie uzasadnia w dostatecznym stopniu roli Piotra jako „skały” Kościoła. Przyznaje zarazem, że kiedy się mówi o roli Piotra jako głowy misji judeochrześcijańskiej, przechodzi się z płaszczyzny faktów na płaszczyznę hipotez, bowiem w Piśmie św. nigdzie nie ma mowy o tym, że św. Piotr był głową tej misji<sup>25</sup>. Jednocześnie w oparciu o tekst Pawłowy: „I uznawszy daną mi łaskę, Jakub, Kefas i Jan, uważani za filary, podali mnie i Barnabie prawice na znak wspólnoty, byśmy szli do pogan, oni zaś do obrzezanych, byleśmy pamiętali o ubogich, co też gorliwie starałem się czynić” (Ga 2, 9), Cullmann stwierdza, że idzie tu o szczególnego rodzaju porozumienie, w rezultacie którego powstały dwie misje, bazujące na narodowo-religijnej zasadzie: jedna, na której czele stał Piotr, dla Żydów i druga z Pawłem jako głową — dla pogan. Zdaniem Cullmanna była to pierwsza

<sup>24</sup> Tamże, 18; por. tenże, *L'Eglise...*, art. cyt., 10; O. Cullmann, dz. cyt., 183n.

<sup>25</sup> Tamże.

schizma w historii Kościoła, która ostatecznie podzieliła pierwotne chrześcijaństwo na dwie części<sup>26</sup>.

Tymczasem według Afanasjewa w rzeczywistości chodziło o przejściowy geograficzny podział obszarów misjonarskiej działalności, przy czym Jakub, Piotr i Jan wybrali Palestynę jako stronę obrzezanych, a Paweł — pozostałe tereny imperium rzymskiego. Zarazem jest samo przez się zrozumiałe, że porozumienie to upadło z chwilą, gdy Piotr opuścił Palestynę i zaczął pracować tam, gdzie Paweł. Jeżeli taka interpretacja cytowanego tekstu byłaby do przyjęcia, wówczas, jak sądzi Afanasjew, uniknęłoby się trudności, o których wspomina Cullmann. Jeżeli jednak nawet się przyjmie, dodaje Afanasjew, że w rzeczywistości istniała misja judeochrześcijańska i na jej czele stał Piotr, to w żadnym przypadku nie można się zgodzić z tym, że w Kościołach lokalnych, a tym więcej w tych, które były założone przez Pawła, chrześcijaństwo z Żydów pozostawali w zależności od Piotra. Zdaniem autora należy przyjąć, że Kościoły lokalne założone przez Pawła uznawały jego autorytet, tak jak św. Piotr cieszył się autorytetem w Kościołach przez niego założonych. Nie do przyjęcia natomiast jest takie rozwiązanie, według którego część członków Kościoła lokalnego zależała od jednego apostoła, a część od drugiego, bowiem wszyscy członkowie Kościoła lokalnego, niezależnie od ich pochodzenia, zależeli od przedstawicieli Kościołów lokalnych, którzy stali na ich czele<sup>27</sup>.

Kolejne pytanie, jakie powstaje w związku z misją judeochrześcijańską, kontynuuje Afanasjew, jest następujące: dlaczego Piotr jako głowa tej misji pozostawał w zależności od Jakuba? Byłoby to zrozumiałe tylko przy założeniu, że Jakub, któremu Piotr przekazał przewodnictwo w Kościele jerozolimskim, stał na czele Kościoła powszechnego, lecz wówczas pytaniem jest, dlaczego również Paweł nie zależał od Jakuba. Paweł bezsprzecznie uznawał autorytet zwierzchni Kościoła w Jerozolimie w zakresie świadectwa, ale to nie oznaczało zależności od Kościoła jerozolimskiego ani jego samego, ani Kościołów przez niego założonych. Kiedy w liście do Galatów wylicza swoje wizyty w Jerozolimie, wyraźnie daje do zrozumienia, że w swej działalności apostoelskiej wcale nie zależy od Kościoła w Jerozolimie. Jest nawet mało prawdopodobne, by Paweł uważał za swój obowiązek udać się do Jerozolimy, by tam zdać sprawę ze swej działalności misjonarskiej. Jego wizyta w Jerozolimie była motywowana innymi racjami (Ga 2, 1—10). Natomiast w świetle źródeł nie sposób mówić o zależności Pawła od Kościoła w Jerozolimie, jak też o pretendowaniu tego Kościoła do sprawo-

<sup>26</sup> N. Afanasjew, *Apostoł Piotr...*, art. cyt., 18n.; por. O. Cullmann, *dz. cyt.*, 38.

<sup>27</sup> N. Afanasjew, *tamże*, 19.

wania władzy zwierzchniej nad Pawłem i założonymi przez niego Kościołami. Paweł, utrzymuje Afanasjew, nie mógł zależeć od Kościoła w Jerozolimie, ponieważ nigdy nie był jego członkiem. Nie mógł zależeć od niego jako apostoł, ponieważ jego apostołat, jak to sam stwierdził, jest nie z ludzkiego ustanowienia czy zlecenia, lecz pochodzi od samego Jezusa Chrystusa i Boga Ojca (Ga 1, 1)<sup>28</sup>.

Wszystko wskazuje na to, pisze Afanasjew, że pomysł Cullmanna o zależności Piotra od Jakuba był mu potrzebny do uzasadnienia racji celów pobytu Piotra w Rzymie i jego męczeństwa, podobnie jak teoria apostołat-episkopat, lansowana przez teologię nieortodoksyjną, jest rezultatem spekulacji teologicznych zmierzających do udowodnienia monarchicznego charakteru episkopatu jako pierwotnego. Tymczasem dla Kościołów pierwotnych biskup był przewodniczącym w Kościele lokalnym, a nie we wszystkich pozostałych<sup>29</sup>.

Wreszcie, w związku z omawianą tu misją judeochrześcijańską, nasuwa się jeszcze jedno pytanie, mianowicie co zdołał Piotr jako głowa tej misji? Zdaniem Afanasjewa jest bardzo wątpliwe, by Kościół antiocheński został założony przez Piotra, z czym zresztą zgadza się również Cullmann. Jeszcze bardziej wątpliwe jest, zdaniem Afanasjewa, by Piotr założył Kościół w Rzymie, bowiem co prawda istnieje taka tradycja, ale jej początków należy dopatrywać się dopiero w drugiej połowie II wieku. Podobnie, wbrew twierdzeniu Dionizego Korynckiego, Piotr nie założył Kościoła w Koryncie, ponieważ dokładnie wiadomo, że założył go św. Paweł. Co się tyczy Kościoła w Aleksandrii, współcześnie wysunięto hipotezę, według której Kościół ten znajdował się pod wpływem judeochrześcijańskim oraz że założył go św. Marek Ewangelista<sup>30</sup>. Należy zauważyć, dodaje Afanasjew, że żaden z Kościołów, z wyjątkiem rzymskiego i antiocheńskiego, nie pretendował do tego, by w Piotrze dopatrywać się swego założyciela. Tym samym więc wysunięta kwestia dotycząca działalności Piotra jako głowy misji judeochrześcijańskiej, pozostaje otwarta. Czyniąc nawet poprawkę na niepełność danych, którymi dysponujemy, musimy mimo to przyznać, że misyjna działalność Piotra nie może być porównywana do działalności Pawła. Biorąc pod uwagę ten fakt, zupełnie niezrozumiałe się staje, mówi Afanasjew, że również w ujęciu Cullmanna to Piotr, a nie Paweł, winien być uznawany za „skagę” Kościoła. Wiadomo przecież, że przeciwnicy autentyczności tekstu Mt 16, 16 n. posługują się jako głównym argumentem tym właśnie

<sup>28</sup> Tenże, *L'Eglise...*, art. cyt., 40n.; por. C. Besobrasov, art. cyt., 263.

<sup>29</sup> N. Afanassjeff, *L'Eglise...*, art. cyt., 41; tenże, *Apostoł Piotr...*, art. cyt., 20.

<sup>30</sup> Tamże.

faktem historycznym, że utrwalona w źródłach działalność Piotra zupełnie nie odpowiada temu, co rzekomo zostało mu obiecanie w wypowiedzi Jezusa. Zdaniem Afanasjewa książka Cullmanna tego argumentu nie zbija<sup>31</sup>. Zresztą według Afanasjewa teologia katolicka nie jest w lepszej sytuacji, bowiem również ona nie udziela jasnej i wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, jak i w czym wypełniła się dana przez Jezusa Piotrowi obietnica, według której miał on być „skałą” Kościoła. Jeżeliby się nawet zgodzić z tym, że Piotr przekazał swoją władzę biskupowi rzymskiemu, to i wówczas nie można by znaleźć uzasadnienia dla tego rodzaju obietnicy, bowiem w najlepszym przypadku mogłaby ona dotyczyć kompetencji kluczy i władzy związywania i rozwiązywania, a nie roli skały. Tak więc, zdaniem Afanasjewa, również w katolickiej teologii słowa: „Tyś jest Piotr, a na tej skale zbuduję Kościół mój”, chociaż wypisane na frontonie bazyliki św. Piotra, pozostają zagadką<sup>32</sup>. Interpretacja kolejnego wiersza omawianego tekstu ma służyć pełniejszemu uzasadnieniu powyższego stwierdzenia.

## 2. „... A na tej skale zbuduję Kościół mój” (Mt 16, 18 b)

Nie sposób mówić o „zbudowaniu” Kościoła z pominięciem kwestii czasu, w jakim się ono dokonało<sup>33</sup>. Zdaniem Cullmanna „czas Kościoła” zaczyna się z chwilą śmierci ostatniego apostoła, podczas gdy działalność apostołska odnosi się do „czasu Wcieleńia”<sup>34</sup>. W szczególności, przyjmując za podstawę obraz Kościoła jako budynku, obraz stosowany w Piśmie św. Starego Testamentu, Cullmann rozróżnia w ustanowieniu Kościoła dwa momenty lub dokładniej dwa okresy. Okres pierwszy odnosi się do działalności apostołów, kiedy Kościół opierał się na Piotrze, zaś okres drugi dotyczy epoki tworzenia się Kościoła, stanowiąc początek „czasu Kościoła” w sensie właściwym. W pierwszym okresie Kościół pojawił się jako wydarzenie historyczne niepowtarzalne, jednorazowe (*evenement unique*). W związku z tym schematem Afanasjewa zauważa, że rozróżnienie powyższe może mieć miejsce jedynie w przypadku swoistego rozumienia pojęcia Kościoła, dodając zarazem, że w ramach eklezjologii eucharystycznej nie można oddzielić ustanowienia Kościoła od jego utworzenia, ponieważ pojmowanie Kościoła jako Ciała Chrystusa nakazuje ujmowanie obu tych elementów jako aktu całościowego<sup>35</sup>.

Afanasjew przypomina, że w chwili wypowiedzania przez

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, 15.

<sup>34</sup> O. Cullmann, *La Tradition. Problème exégétique, historique et théologique*, Paris 1953, 30—31.

<sup>35</sup> N. Afanasjew, *Apostoł Piotr...*, art. cyt., 16.

Jezusa słów obietnicy, zgodnie z jej sensem, Kościoła jeszcze nie było. Konsekwentnie więc trzeba powiedzieć, że do czasu spełnienia się obietnicy nie można mówić o działalności uczniów Jezusa polegającej na „budowaniu” Kościoła. Oni co prawda byli z Jezusem, mówi Afanasjew, ale nie byli „w Chrystusie”. Po raz pierwszy uczniowie Jezusa byli „w Chrystusie” podczas Ostatniej Wieczerzy i dlatego ustanowienie Eucharystii należy uznać niejako za akt ustanowienia Kościoła, którego realizacja dokonała się w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy przez fakt sprawowania przez Piotra po raz pierwszy Eucharystii, został na nim zbudowany Kościół. Przez ten fakt zaktualizował się w lokalnym Kościele jerozolimskim Kościół Boży w Chrystusie. Fakt ten stanowi jednocześnie spełnienie obietnicy danej przez Jezusa Piotrowi w Cezarei Filipowej. Oczywiście, aktualizowany najpierw w Kościele lokalnym w Jerozolimie, Kościół Boży w Chrystusie powinien być odtąd aktualizowany w mnóstwie kolejnych Kościołów lokalnych. Należy tu dodać również i tę uwagę, pisze Afanasjew, że jeżeli w Piśmie św. znajdujemy obraz Kościoła jako budynku, nie może to upoważniać do mniemania, że „dom Boży” ciągle jeszcze jest i do końca czasów będzie nie dokończony, bowiem „budynek” ten już został zbudowany, ukończony, z tym tylko, że przybywa mu wiernych. W związku z tym również autorytet „Pasterza” nie wymaga od nas przyjęcia tego obrazu jako ciągle budującej się twierdzy<sup>36</sup>.

Autentyczność analizowanego tekstu jest kwestionowana, zdaniem Afanasjewa, głównie na tej podstawie, że Jezus nie mógł w tej wypowiedzi mieć na myśli Kościoła, ponieważ skądinąd wiadomo, że nie zamierzał On za swego życia go zakładać. Przy tej okazji autor przypomina znane powiedzenie Loisy’ego, że Jezus głosił Królestwo Boże, gdy tymczasem w jego miejsce pojawił się Kościół<sup>37</sup>.

Pierwsza trudność, jaką w związku z tym dostrzega Afanasjew, dodając, że nie jest ona istotną, jest natury filologicznej. Począwszy od tego, stwierdza autor, że grecki termin *ekklesia* pojawia się po raz pierwszy w liście św. Pawła do Tesaloniczan (1 Tes 1, 1), przy czym nie wiadomo wcale, czy Paweł użył go istotnie po raz pierwszy, bowiem nie jest wykluczone, że już przedtem był on stosowany, poprzez fakt, iż nie ustalono dotąd, gdzie i kiedy termin ten powstał, a skończywszy na tym, że z całą pewnością termin ten nie pochodzi od Jezusa, ponieważ Jezus nie mówił po grecku, lecz po aramejsku. Powstaje więc pytanie, czy w ogóle jest możliwe znalezienie ekwiwalentnego odpowiednika greckiego terminu *ekklesia* w języku aramejskim. Otóż zdaniem Afanasjewa współczesna literatura teologiczna nie zna synonimu tego terminu,

<sup>36</sup> Tamże, 16 n.

<sup>37</sup> Tamże, 9.



zaś rozbieżność opinii teologów wyraża się w tym względzie w fakcie, iż według jednych owym odpowiednikiem jest pojęcie *qehalla*, według innych *kenischta*, lub też *zibbura*. Znamienne jest tu stanowisko Cullmanna, który nie opowiada się definitywnie za żadnym z tych terminów, uznając, że u podstaw wszystkich leży pojęcie ludu Bożego. Konsekwentnie widzi on możliwość zamienienia greckiego słowa *ekkleśia* na zwrot „lud Boży”<sup>38</sup>. W jego interpretacji przeto odnośny tekst otrzymałby brzmienie: „... a na tej skale zbuduję lud Boży”, czyli że — stosownie do tej wykładni — Jezus mówił do Piotra o zamiarze ustanowienia w oparciu o jego osobę ludu Bożego. Cullmann zauważa przy tej okazji, że pojęcie ludu Bożego było dobrze znane słuchaczom Jezusa, niemniej według niego wypowiedź Jezusa zawierała nowy element, zgodnie z którym można stwierdzić, że eklezjologia Jezusa miała swe korzenie w jego chrystologii. Należy to rozumieć w ten sposób, że Jezus założył fundament swojej mesjańskiej wspólnoty, której „budowa” winna się rozpocząć po jego śmierci i zmartwychwstaniu<sup>39</sup>.

Tymczasem według Afanasjewa idea przeciwstawienia królestwa Bożego, które ma nastąpić, Kościołowi w sensie ludu Bożego, okazuje się tworem współczesnej wyobraźni, bowiem w świadomości Jezusa obie te rzeczywistości wcale się nie wykluczały. Wbrew temu Cullmann utrzymuje, że istniała istotna różnica między eklezjologią Jezusa a eklezjologią pierwszych chrześcijan. Autor ten uznaje za Kümmele, że dla pierwszych chrześcijan Kościół był zapowiedzią królestwa Bożego, a dla Jezusa zapowiedzią tą był On sam. Według wspomnianego autora różnica ta była na tyle istotna, że nieuznanie jej prowadzi do sprzeczności, zaś jej respektowanie kwestionuje autentyczność omawianego tekstu. Natomiast Cullmann uważa, że różnica ta niekoniecznie implikuje sprzeczność, ponieważ realizacja „przyszłego” w osobie Jezusa w rzeczywistości prowadzi do jego realizacji w Kościele i odwrotnie. Stąd też wnioskuje, że utworzona przez Jezusa za jego życia grupa wierzących wraz z Nim samym stanowiła zapowiedź tego, co określa się mianem *ekkleśia*<sup>40</sup>.

Mając na uwadze, że w judaistycznej świadomości lud Boży w sensie *qehalla* był rozumiany jako jedna całość, obejmująca wszystkich jego członków, mówi Afanasjew, Cullmann powinien być, stosownie do swej podstawowej idei Kościoła, przydać taki właśnie charakter mesjańskiej społeczności, którą zamierzał założyć Jezus. Innymi słowy, wypowiedź Jezusa zawarta w Mt 16, 16 n. winna być odnoszona do Kościoła powszechnego<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Tamże; por. O. Cullmann, *Saint Pierre...*, dz. cyt., 171.

<sup>39</sup> N. Afanasjew, *Apostoł Piotr...*, art. cyt., 9.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

Pojmowanie Kościoła jako ludu Bożego przeniknęło co prawda już niemal całą literaturę teologiczną, niemniej pytaniem jest, pisze Afanasjusz, czy w pierwotnym chrześcijaństwie nauka o Kościele powszechnym była pierwszoplanowa, tym bardziej że, jak już wcześniej wspomniano, nigdy nie można mieć pewności co do adekwatności tłumaczenia greckich czy aramejskich terminów. Afanasjusz w skłonny jest sądzić, że terminu *ekklesia* Kościół pierwotny w Jerozolimie po prostu nie znał, czego dowodem, jego zdaniem, może być następujący zwrot z Dziejów Apostolskich: „Pan zaś przymnażał im tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2, 47), przy czym tekst grecki zawiera zwrot *epi to auto*, oddany w tłumaczeniu przez użycie zaimka „im”. Jeśli zważyć, mówi Afanasjusz, że Łukasz korzystał z najstarszych źródeł redagując pierwsze rozdziały Dziejów, należałoby przyjąć, że w nich właśnie znalazł ten zwrot *epi to auto*, a to oznaczałoby, że pierwsi jerozolimscy chrześcijanie nie znali ani greckiego słowa *ekklesia*, ani jego aramejskiego odpowiednika. Użycie tego terminu przez Szczepana w jego mowie nie może niczego dowodzić, tak jak nie wiemy, czy mowę tę wygłosił on po grecku, czy po aramejsku, nie mówiąc o tym, że w mowie tej słowo *ekklesia* zostało użyte w sensie starotestamentalnego *qehalla*. Również fakt użycia zwrotu *ekklesia* w Septuagincie kwestii nie rozwiązuje, ponieważ nie dowodzi on, iż Jezus rzeczywiście użył tego słowa <sup>42</sup>.

Afanaszjusz w przypominając, że Cullmann proponuje w związku z tym zmianę terminu *ekklesia* na „lud Boży”, ale jednocześnie uznaje, że taka interpretacja musi budzić zasadnicze zastrzeżenia. Przede wszystkim bowiem powstaje pytanie, czy Jezus mógł w swej wypowiedzi „zbuduję mój lud Boży” w ogóle użyć zaimka dzierżawczego „mój” w odniesieniu do ludu Bożego, ponieważ taka wykładnia nie odpowiada judaistycznym wyobrażeniom o narodzie wybranym, należącym do Boga. Cullmann usiłuje uniknąć tej trudności twierdząc, że Jezus jako Mesjasz mógł mówić o swoim Kościele, który stanowi nowy lud Boży. Zdaniem Afanasjusza w tego zwrotu (nowy lud Boży) Cullmann używa nie w sensie ścisłym, lecz w przenośni, bowiem dosłowne jego tłumaczenie nie ma podstaw w Piśmie św. i nie odpowiada jedności Kościoła, a konsekwentnie też Bożej ekonomii zbawienia. W Piśmie św. bowiem zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, nie ma mowy o dwóch ludach Bożych, lecz jest mowa o dwóch stanach jednego ludu Bożego, którym odpowiadają dwa Testamenty, dwa Przymierza. Przymierzu synajskiemu odpowiada stan ludu Bożego do czasów przyjscia Chrystusa, zaś przymierzu zawartemu na Golgocie — stan ludu Bożego po Pięćdziesiątnicy. Z tego względu Afanasjusz uważa, że nie można odnosić pojęć „zbudować”, „ustanowić”, „założyć” do

<sup>42</sup> Tamże, 10n.

ludu Bożego utworzonego przecież już na Synaju, a konsekwentnie uznaje, że dokonane przez Cullmanna tłumaczenie tekstu w sensie „na tej skale zbuduję mój lud Boży” jest niewłaściwe i chybiłone. Ze swej strony Afanasjew wyjaśnia, że Chrystus zamierzał ustanowić mesjańską społeczność, określoną przez Niego nie znanym nam słowem aramejskim, którą miał stanowić nie nowy lud Boży, lecz lud Boży ustanowiony przez Boga w Starym Testamencie, z tym tylko, że w osobliwym stanie<sup>43</sup>.

Uwagę Afanasjewa zwraca kolejno fakt, że w swym dziele Cullmann nie mówi o Kościele jako Ciele Chrystusa, tym więcej, że autor ten często używa wspomnianego zwrotu w swej wcześniejszej książce<sup>44</sup>. Afanasjew przypuszcza, że Cullmann nie chciał w tym przypadku po prostu ryzykować, mając na uwadze, że wówczas trudno by było wykazać istnienie tego pojęcia w ówczesnej świadomości judaistycznej. Wszakże, zdaniem autora, nie można zbyt łatwo uzależniać autentycznych wypowiedzi Jezusa od tego, co stanowiło treść świadomości judaistycznej, tym bardziej, że sam Cullmann przyznaje, że do swej wypowiedzi w Cezarei Filipowej Jezus wprowadził nowe elementy w porównaniu z zastaną w tym zakresie świadomością swoich słuchaczy. Odnośnie do pojęcia Ciała Chrystusa Afanasjew zauważa, że jest ono osobistym tworem św. Pawła, dodając, iż nie można zgodzić się z tym, że Paweł zaczerpnął je z popularnej filozofii stoickiej. Nie mówiąc o tym, że między stoicką nauką o *soma* a nauką św. Pawła zachodzi istotna różnica, zdaniem Afanasjewa jest mało prawdopodobne, by św. Paweł wprowadzał stoicką ideę do nauki chrześcijańskiej, zwłaszcza dlatego, że tego rodzaju postępowanie byłoby wręcz niecelowe. Dostatecznie wiele obrazów zawartych w Starym Testamencie miał do swej dyspozycji, zauważa autor, żeby przedstawić organiczną jedność Kościoła. Jego zdaniem, naukę tę mógł Paweł otrzymać od Chrystusa w czasie objawienia na drodze do Damaszku, bądź też przejąć z tradycji Kościoła jerozolimskiego. W obu wszakże przypadkach, zauważa Afanasjew, trzeba powiedzieć, że koncepcja ta pochodzi po prostu od Chrystusa. Stwierdzenie powyższe znajduje swoje uzasadnienie w następujących tekstach, których zresztą autentyczność uznaje również Cullmann: „Zburzcie tę świątynię, a ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo” (J 2, 19) i w nieco innej formie u Marka 14, 58: „Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony” (por. Dz 6, 14, gdzie jest mowa o tym, że Jezus zburzy to miejsce i pozmienia przekazane przez Mojżesza zwyczaje). Zdaniem Afanasjewa nie może tu chodzić o zburzenie świątyni w 70 r., jak to sugeruje Cullmann, skoro Ewangelista dodaje

<sup>43</sup> Tamże, 11.

<sup>44</sup> Por. O. Cullmann, *Christ et le Temps*, Paris 1947.

wprost, że „On zaś mówił o świątyni swego Ciała” (J 2, 21). Mając na uwadze, że w świadomości judaistycznej idea świątyni odgrywała nie mniejszą rolę niż idea ludu, co więcej, że obie one były ze sobą ściśle powiązane, Afanasjew nie widzi żadnych przeszkód, by uznać, iż Chrystus mógł rzeczywiście mówić o swoim ciele jako świątyni, w której Bóg przebywa wraz ze Swoim ludem. Przy takim założeniu nietrudno już przeprowadzić linię wiodącą do Pawłowej nauki o Kościele jako Ciele Chrystusa, tyle że nie bezpośrednio, lecz poprzez Ostatnią Wieczerzę, podczas której Chrystus użył słowa „ciało”, jak to potwierdzają synoptycy i św. Paweł. Powyższe stwierdzenie prowadzi Afanasjewa do wniosku, że w tekście Mt 16, 18 Jezus mówił o społeczności mesjańskiej (*ekklesia*), którą okazuje się lud Boży zebrany w Jego Ciele, podobnie jak lud Starego Przymierza był zebrany w jerozolimskiej świątyni. Afanasjew wyjaśnia, że społeczność Chrystusa różni się od starotestamentalnego *qehalla* nie tym, że stanowi ją nowy lud Boży (lud pozostaje jeden, jedyny), lecz tym, że zmieniło się miejsce zebrania *ekklesia* tego ludu. Przy takim rozumieniu słowa *ekklesia*, zauważa autor, zwrot Jezusa „mój Kościół” nie stwarza żadnych trudności interpretacyjnych, bowiem społeczność czy wspólnota, którą Jezus miał na myśli wypowiadając powyższe słowa, to rzeczywiście Jego Ciało. Tym samym też znika zupełnie pozorna sprzeczność zachodząca między eklezjologią Chrystusa a eklezjologią pierwotnej gminy, o której wzmiankowano wyżej. Konsekwencją wszakże rozumienia słowa *ekklesia* jako ludu Bożego zebranego przez Boga w Ciele Chrystusa, zaznacza autor, jest konieczność przyjęcia nowego typu eklezjologii, zwanej eucharystyczną<sup>45</sup>. Przemilczanie przez Culmana idei Kościoła jako Ciała Chrystusa w omawianej książce jest zdaniem Afanasjewa tym bardziej dziwne, że ten sam autor w innym swoim dziele mówi wprost o Kościele jako „eucharystycznym Ciele Chrystusa” (*Corps eucharistique du Christ*)<sup>46</sup>.

Należy za Afanasjewa wyjaśnić, że w świetle eklezjologii eucharystycznej w tekście Mt 16, 18 jest mowa nie o Kościele powszechnym, lecz o Kościele jako Ciele Chrystusa, które przejawia się w pełni w każdym zgromadzeniu eucharystycznym Kościoła lokalnego. Mnogość Kościołów lokalnych, dodaje autor, nie podważa jedności Kościoła, podobnie jak mnogość zgromadzeń eucharystycznych nie podważa jedności Eucharystii. Tę Eucharystię, jak to już powiedziano, sprawował, zdaniem autora, po raz pierwszy św. Piotr podczas Pięćdziesiątnicy i wtedy właśnie został na nim zbudowany Kościół, który wówczas aktualizował się konkretnie w Kościele jerozolimskim. Inaczej mówiąc, według Afanasjewa Kościół jako

<sup>45</sup> N. Afanasjew, *Apostoł Piotr...*, art. cyt., 12n.; por. tenże, *Trapienia Gospodnia*, Paryż 1952.

<sup>46</sup> Tenże, *Apostoł Piotr...*, art. cyt., 13.

Ciało eucharystyczne rzeczywiście jest zbudowany na Piotrze, który przewodnicząc apostołom i małej grupie wyznawców przewodniczył pierwszemu zgromadzeniu eucharystycznemu. Autor dodaje, że gdyby Piotr nie podjął się tej funkcji, wówczas jego miejsce zająłby ktoś inny, komu by Chrystus dał analogiczną obietnicę jak Piotrowi. Gdyby zaś się okazało, że takiego nie ma, wówczas trzeba by powiedzieć, że w ogóle nie ma Kościoła odpowiadającego woli Bożej. Wolą Bożą bowiem, kontynuuje Afanasjew, której wyrazem była obietnica dana Piotrowi, było zbudowanie Kościoła na Piotrze jako na skale, a obietnica ta została spełniona przez fakt zesłania Ducha Św., co też oznacza, że bez Piotra nie byłoby Kościoła w ogóle. Autor zauważa przy tym, że gdyby rola Piotra skończyła się w momencie powstania Kościoła, to mimo to Piotr pozostałby „skalą” Kościoła, bowiem dalsza historia nie może niczego istotnego ani dodać, ani ująć, w odniesieniu do tego, co zaistniało w dzień Pięćdziesiątnicy, kiedy Kościół został zbudowany w całej swej pełni i w całej swej jedności na Piotrze<sup>47</sup>.

Poprzestając, zgodnie z wstępną zapowiedzią, na oddzielnym omówieniu dwu elementów przerośni skały w interpretacji niektórych współczesnych eklezjologów prawosławnych, należy obecnie stwierdzić jeszcze, jakie zachodzą relacje pomiędzy przytoczoną wykładnią tekstu Mateuszowego a zagadnieniem sukcesji w prymacie Piotrowym.

### 3. Interpretacja przerośni skały a idea sukcesji w prymacie

Podjmując kwestię Piotrowego następstwa Afanasjew przypomina stanowisko Cullmana, według którego obietnica prymatu była dana Piotrowi osobiście i to Piotrowi jako apostołowi. Ażeby powyższe uściślenie stało się dość jasne, trzeba mieć na uwadze, z jakim naciskiem Cullman podkreśla niepowtarzalność apostołstwa jako zjawiska jednorazowego w historii ustanawiania Kościoła. Toteż autor ten konsekwentnie utrzymuje, że biskup nie jest apostołem, lecz po prostu biskupem, nie jest następcą apostołów, ponieważ ich działalność, jedyna w swoim rodzaju, skończyła się wraz z ich śmiercią. Afanasjew zauważa, że u podstaw tego

<sup>47</sup> Tamże, 21. O prymacie w świetle eklezjologii eucharystycznej W. Hryniewicz pisze m.in.: „Według reprezentantów tego kierunku (m.in. N. Afanasjew, A. Schmemmann, J. Meyendorff, P. Evdokimov, J. Zi-zioulas) eklezjologia pierwotna, istniejąca w Kościele do III w., była eklezjologią eucharystyczną, opartą na idei pełni Kościoła w każdym Kościele lokalnym, zgromadzonym wokół Eucharystii pod przewodnictwem lokalnego biskupa. Przyznają oni otwarcie, że prawosławna polemika antyrzymska, zaprzeczająca istnienie jakiegokolwiek prymatu w Kościele, nie była słuszna (*Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, ZN KUL 16, 1973, nr 1, 69). Pod. A. Stawrowsky, *Essai de Théologie irénique. L'orthodoxie et le catholicisme*, Madrid 1966, 218.

stanowiska leży przyjęta przez Cullmanna przesłanka, że apostołstwo odnosi się do „czasu Wcielenia”, a nie do „czasu Kościoła”<sup>48</sup>. Wiadomo, że według niego apostołowie to ci, którzy widzieli zmartwychwstałego Chrystusa i otrzymali od Niego specjalną misję podczas wydarzeń paschalnych (z wyjątkiem św. Pawła). Polemizując z tym stanowiskiem Afanasjewa zwraca uwagę, że skoro w świetle Dziejów Apostolskich działalność apostołów zaczęła się w dzień Pięćdziesiątnicy, to Cullmann pomieszał w tym przypadku Jezusową obietnicę daną Piotrowi z jej spełnieniem. Przy tej okazji warto za autorem zaznaczyć, że zbyt często w ogóle zapomina się o tym, że za ziemskiego życia Jezusa Dwunastu nie było jeszcze apostołami, lecz jedynie było im obiecane, że „będą łowić ludzi”. Obietnica ta spełniła się dopiero w dzień Pięćdziesiątnicy, kiedy to w Duchu Św. i przez Ducha Dwunastu stało się apostołami, czyli wówczas, kiedy przez tegoż Ducha zaktualizował się Kościół. Z powyższego zaś jasno wynika, że apostołstwo ma charakter wybitnie eklezjalny i jako szczególny rodzaj służby może być realizowane jedynie w Kościele, dla którego zostało ustanowione. Z tego właśnie względu trzeba powiedzieć, pisze Afanasjew, że apostołstwo nie może być odnoszone do „czasu Wcielenia”, jak tego chce Cullmann, a zarazem nie może ono być niejako wykluczane z „czasu Kościoła”, jeśli się już w ogóle przyjmie tego rodzaju terminologię i rozróżnienie. Powiedzmy za Afanasjewa wem raz jeszcze, że św. Piotr stał się apostołem wraz z pozostałymi członkami grona Dwunastu w dzień Pięćdziesiątnicy<sup>49</sup>.

Afanaszew przyznaje Cullmannowi rację, gdy ten utrzymuje, że apostołstwo jako takie jest niepowtarzalne, jak również wtedy, gdy Cullmann mówi, że Jezusowa obietnica, iż Piotr będzie „skałą” Kościoła, została dana Piotrowi osobiście, w tym sensie, że nikt nie może przejąć po nim tej funkcji, w miarę jak Kościół został zbudowany na Piotrze raz na zawsze. Jednocześnie jednak uważa, że powyższe stwierdzenie wcale nie oznacza, iż Piotr nie miał z woli Jezusa mieć następców i że *de facto* ich nie ma, stąd też dziwić musi, że Cullmann z takim uporem nie chce uznać w biskupach następców apostołów<sup>50</sup>. Przypomina przy tym, że sam Cullmann przyznaje, iż kierownicza funkcja (*stuzienie uprawienia*) Piotra jako przedstawiciela Kościoła jerozolimskiego jest sukcesywnie kontynuowana w Kościele przez biskupów. Co więcej, dodaje Afanasjew, Cullmann gotów jest nawet przyznać, że w Kościele powszechnym może być tylko jedna głowa, która by stała na jego czele, z tym jednak, że kierownictwo to nie miałoby żadnego odniesienia do pierwotnego Kościoła, do Piotra. Wreszcie też

<sup>48</sup> Por. przypis 34; N. Afanasjew, *Apostoł Piotr...*, art. cyt., 21.

<sup>49</sup> *Tamże*, 17.

<sup>50</sup> *Tamże*, 21.

Cullmann nie przeczy istnieniu następstwa w biskupstwie, które swymi początkami sięga czasów apostoelskich, ale zdaniem Afanasjewa a nie w tym leży problem. Według niego problem polega na tym, czy istnieje jakikolwiek związek pomiędzy apostołami a tymi, którzy ich reprezentowali jako przedstawiciele Kościoła, a w szczególności, i to jest w tym przypadku najważniejsze, czy istnieje jakikolwiek związek między Piotrem a tymi, którzy po nim spełniali misję przedstawicieli Kościoła. Rozstrzygając ten problem wbrew Cullmannowi utrzymuje Afanasjew, że apostołowie i biskupi odnoszą się do jednego i tego samego „czasu” i dlatego sukcesję w apostołstwie należy uznać po prostu za rzeczywistość<sup>51</sup>.

Autor przypomina, że zdaniem Cullmanna a tekst obietnicy prymatu nie może implikować idei sukcesji, ponieważ zgodnie z wolą Jezusa Kościół został zbudowany na Piotrze jednorazowo, raz na zawsze. Według zaś Afanasjewa w wypowiedzi Jezusa pod Cezareą Filipową rzeczywiście nie ma mowy o sukcesji, ale ten fakt nie może jeszcze stanowić ostatecznego argumentu przeciw niej, bowiem idea ta może się zawierać w samym pojęciu Kościoła zbudowanego na Piotrze jako na „skale”. Nawiązując do stwierdzenia Cullmanna, że Chrystus przedłuża budowanie Kościoła na Piotrze, Afanasjew uważa, że stwierdzenie to może doprowadzić do rozwiązania kwestii sukcesji w prymacie Piotra pod warunkiem, że będzie się go szukać w Kościele, a nie poza Kościołem. Rozwiązanie to mianowicie okazałoby się niewłaściwe, gdyby je rozumieć w tym sensie, iż Chrystus przedłuża budowanie Kościoła, bowiem Kościół rozumiany jako Jego Ciało został już zbudowany, natomiast może okazać się słuszne tylko w tym sensie, że Kościół Boży w Chrystusie według planu Bożego powinien się przejawiać nie w jednym Kościele lokalnym, lecz w mnóstwie takich Kościołów. Niemniej według autora niedopuszczalne jest stawianie kwestii konkretnego podmiotu fizycznego sukcesji po Piotrze, czyli pytanie o to, komu Piotr przekazał swoje prerogatywy. Uważa on bowiem, że powierzoną przez Chrystusa misję spełniał Piotr osobiście, stosownie do obietnicy osobiście od Jezusa otrzymanej i z tego właśnie względu nie mógł on jej nikomu przekazać. Nie mógł Piotr tego uczynić, ponieważ Chrystus zbudował na nim swój Kościół raz na zawsze, a ponadto dlatego, że jego własna rola była bierna, jeśli się zważy, że to nie on, lecz Chrystus jest budowniczym Kościoła<sup>52</sup>.

Również eklezyjalnie, a nie personalnie, należy zdaniem Afanasjewa rozpatrywać sprawę następstwa w pasterskiej funkcji Piotra, ponieważ właściwym podmiotem zasady następstwa jest nie konkretna, pojedyncza osoba, lecz po prostu Kościół. Tak więc biskup uczestniczy w sukcesji apostoelskiej nie jako osoba prywatna,

<sup>51</sup> Tamże, 22.

<sup>52</sup> Tamże, 22n.

lecz jako przedstawiciel Kościoła, na czele którego stoi. W związku z tym Afanasjew uważa, że interpretacja Cullmanna, według której Piotr opuszczając Jerozolimę przekazał przewodnictwo nad Kościołem jerozolimskim Jakubowi, jest niewłaściwa, ponieważ Kościół pierwotny nie znał takiego sposobu działania, a to z tego względu, że wszystko, co działo się w Kościele, od samego początku działo się przez Kościół. W tym kontekście Afanasjew dodaje, że ustanowione przez Chrystusa pasterzowanie w Kościele (J 21, 15—17) nie może być niepowtarzalne, bowiem do natury i przeznaczenia tej funkcji należy jej przechodzenie na inne osoby. Byłoby wręcz wbrew woli Jezusa, gdyby funkcja ta miała się zakończyć w Kościele ze śmiercią Piotra i innych apostołów. Na tej podstawie trzeba powiedzieć, że prawo sukcesji w tym zakresie nie może ulegać żadnej wątpliwości. Ponadto Afanasjew opowiada się za istotną tożsamością funkcji pasterskiej sprawowanej przez samych apostołów i tych, którzy po nich zostali ustanowieni przedstawicielami Kościoła<sup>53</sup>.

W związku z funkcją pasterską przechodzącą od Piotra do przedstawicieli Kościoła powstaje kwestia, czy również do nich odnosi się obietnica dana bezpośrednio Piotrowi, a dotycząca kluczy królestwa niebieskiego i władzy związywania i rozwiązywania. Według Afanasjewa rozwiązanie tej kwestii zależy w znacznej mierze od określenia relacji zachodzącej między tekstem obietnicy prymatu (Mt 16, 17 n.) a tekstem zawierającym jej spełnienie (J 21, 15—17). Już wyżej wspomniano, że zdaniem Afanasjewa obietnica dana Piotrowi, chociaż była zaadresowana do niego osobiście, została mu dana w Kościele i dla Kościoła, a nie poza czy ponad Kościołem, co należy rozumieć w ten sposób, że najpierw musiał być zbudowany Kościół, a dopiero później Piotr mógł dysponować kluczami i używać władzy związywania i rozwiązywania. Wszakże, zauważa Afanasjew, jeżeli rola Piotra jako „skały” pozostaje niepowtarzalna, to inaczej rzecz się ma z władzą kluczy, która ze swej natury musi być kontynuowana. Ten fakt, zdaniem autora tłumaczy to, że władzę kluczy przekazał Jezus Dwunastu, mimo iż, zgodnie z Jego wolą, nie mieli oni stanowić „skały” Kościoła, funkcji zarezerwowanej dla Piotra<sup>54</sup>.

Wydaje się, że do tej pory w dostatecznym stopniu zostało uwydatnione, iż według Afanasjewa, aczkolwiek tekst Mt 16, 17—19 nie zawiera wprost idei sukcesji, to jednak ją zakłada, w miarę jaką implikuje pojęcie Kościoła jako Ciała Chrystusowego w jego eucharystycznym aspekcie. Zdaniem Afanasjewa implikacja ta jest jeszcze bardziej ewidentna w tekście zawierającym fakt spełnienia przez Chrystusa obietnicy danej Piotrowi (J 21, 15—17). Uzna-

<sup>53</sup> Por. W. Hryniewicz, *Sukcesja apostolska w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, *Collectanea Theologica* 44(1974) z. 1, 30—32.

<sup>54</sup> N. Afanasjew, *Apostół Piotr...*, art. cyt., 23n.



jąc ten fragment Ewangelii św. Jana za jeden z najbardziej zagadkowych w Piśmie św. Afanasjusz ogranicza się w swej wypowiedzi do ukazania go w eucharystycznym aspekcie. Aspekt ten, jak sądzi, uwydatniają zwłaszcza dwa czasowniki: *agapao* i *méno*, z czego wszakże nie wynika, że „śniadanie” było tu już uczną eucharystyczną, która miała miejsce, jak już wzmiankowano, po raz pierwszy w dniu Pięćdziesiątnicy. Ponadto szczególną wymowę ma według autora znajdujące się w kontekście przenośni pasterza-owiec przeciwstawienie śmierci Piotra „pozostaniu” Jana. Afanasjusz jest zdania, że jeżeli owo „pozostanie” ma w wypowiedzi Jezusa odniesienie do życia umiłowanego ucznia, to również zapowiedziana tu śmierć Piotra zawiera swój dopełniający sens. Przesłanką w dotarciu do tego sensu jest dla autora stwierdzenie, że wyrażony trzykrotnie przez Chrystusa mandat „Paś baranki (owce) moje” miał być realizowany z woli Chrystusa również po śmierci Piotra, bezpośredniego adresata owego nakazu. Ta wola Chrystusa nie zostałaaby jednak spełniona, gdyby po śmierci Piotra zaprzestano sprawować Eucharystię, bowiem nie ma Kościoła tam, gdzie nie ma Eucharystii. Z powyższego wynika, że słowa Chrystusa „aż Ja przyjdę” oznaczają, że z Jego woli kolejni ludzie powinni zajmować miejsce Piotra w zgromadzeniu eucharystycznym. Dlatego, zdaniem autora, ostatecznie zapowiedź śmierci Piotra zawarta w tekście J 21, 18 ma dwojaki sens: najpierw miała ona unaocznnić, jaką śmiercią on „uwielbi Boga”, a następnie miała ona wskazać na konieczność zajęcia miejsca po jego śmierci przez jego następców. Łatwo zauważyć, że w wywodzie autora omawiana tu przenośnia pasterza-owiec implikuje ideę sukcesji w pasterskim posługiwaniu, zważywszy wiecznotrwały charakter tego posługiwania z jednej strony, a śmiertelność Piotra z drugiej. Stosownie do tej interpretacji autor powie, że to miejsce, jakie podczas Ostatniej Wieczerzy zajmował Chrystus, zajął Piotr na zebraniu eucharystycznym jako wieczerzy eklezjalnej, podobnie jak miejsce Piotra jest kolejno zajmowane przez innych. Jest zrozumiałe, że w miarę powstawania nowych Kościołów wzrasta też liczba tych, którzy zajmują to miejsce, ale, jak zaznacza autor, samo to miejsce pozostaje jedynym, tak jak jedynym w Kościele było miejsce Chrystusa. Z tego względu autor uważa, że nie może być jednocześnie tylko jednego następcy św. Piotra, bowiem wówczas trzeba by założyć, że Eucharystia sprawuje się tylko w jednym miejscu, jak to było w świątyni w Starym Testamencie, do której wyłącznie mogły być przynieszone ofiary. Tak pojęta sukcesja była, zdaniem autora, realizowana jeszcze za życia Piotra, kiedy to jego miejsce zajął Jakub, brat Pański, a w innych miejscowościach przedstawiciele Kościołów lokalnych, z tym jednak, że za życia Piotra ci przedstawiciele byli do pewnego stopnia jego zastępcami, zaś po jego śmierci stali się jego następcami. Ostatnia uwaga nawiązuje do faktu, że z woli Chrystusa Kościół

nie może istnieć bez Piotra, ponieważ na nim został zbudowany jako na „skale”. Piotr więc trwa w Kościele, jak trwa skała, a jego miejsce, na którym zasiadają jego następcy, pozostaje w Kościele „aż On przyjdzie”. W przeciwieństwie do niego, jak o tym mowa w tekście, o Janie powiedziano, że „pozostanie”, co według Afanasjewa oznacza, że Jan miał pozostać bez następców, bowiem również bez nich Eucharystia będzie sprawowana aż do czasu, kiedy „On przyjdzie”<sup>55</sup>.

Afanasjew nie ukrywa, że najpoważniejsza kwestia, jaka wyłania się przed nim w związku z mocno kontrowersyjną dla niego książką Cullmanna poświęconą św. Piotrowi, sprowadza się do pytania, czy św. Piotr był rzeczywiście przedstawicielem Kościoła rzymskiego, a jednocześnie do zagadnienia relacji biskupa rzymskiego do św. Piotra.

Wiadomo, że Cullmann uważa za rzecz oczywistą, iż św. Piotr przebywał w Rzymie, jak też że tam poniósł śmierć męczeńską. Zastanawiające jest wszakże przy tym jego twierdzenie, że Piotr nie był biskupem rzymskim. Stanowisko takie, wyjaśnia Afanasjew, może być o tyle zrozumiałe, że terminu „biskup” Kościół rzymski nie znał aż do połowy II w., a może i jeszcze później. Wszakże, według Afanasjewa, dopóki nie posiadamy bezpośrednich dowodów na to, że Piotr nie był pasterzem Kościoła rzymskiego, nie wolno zbyt pochopnie kwestionować jego biskupiej posługi w Kościele rzymskim. Zdaniem Afanasjewa nie wolno w tym przypadku przejść do porządku dziennego nad informacją Porfiriusza, według którego Piotr został ukrzyżowany, kiedy w przeciągu kilku miesięcy był pasterzem Kościoła w Rzymie. Podobnie, zdaniem autora, nie można, jak to czyni Cullmann, zlekceważyć świadectwa św. Piotra, wyrażonego w jego pierwszym liście, rozdziale piątym, w którym Piotr nazywa się apostołem, a w cytowanym miejscu zwraca się do prezbiterów jako ich zwierzchnik, pisząc: „Starszych więc, którzy są wśród was, proszę ja, również starszy, a przy tym świadek Chrystusowych cierpień...”<sup>56</sup>. Po takim oświadczeniu Piotra, pisze Afanasjew, nie sposób twierdzić, że św. Piotr nie był pasterzem konkretnego Kościoła, inaczej mówiąc prezbiterzy, o których mowa w tekście, byli przedstawicielami Kościoła lub Kościołów, podobnie jak Piotr, pisząc ten list, był takim samym przedstawicielem Kościoła, pozostając apostołem. Jeśli się przyzna, że list ten został napisany w Rzymie, zauważa autor, istnieje konieczność uznania, że w czasie pisania tego listu Piotr rzeczywiście był przedstawicielem Kościoła rzymskiego. Zdaniem autora alternatywą nieuznania, iż autorem tego listu był apostoł i przedstawiciel Kościoła rzymskiego, jest podważenie lite-

<sup>55</sup> Tamże, 24n.

<sup>56</sup> Tamże, 26.

rackiej i historycznej autentyczności tego listu. A f a n a s j e w dostrzega w samym Piśmie św. potwierdzenie nie tylko faktu pobytu św. Piotra w Rzymie, ale i jego biskupiego pasterzowania w tym Kościele. Wszakże autor dodaje, iż z tego nie wynika, że Piotr był założycielem Kościoła rzymskiego, ani też, że był jego pierwszym przedstawicielem. Jego zdaniem późniejsza tradycja kościelna postawiła Piotra na czele biskupów rzymskich, ale też sprawowanie przez Piotra jego władzy pasterskiej w Kościele rzymskim przez dłuższy czy krótszy czas, nie ma z historycznego punktu widzenia żadnego znaczenia <sup>57</sup>.

Konsekwentnie wszakże wylania się pytanie, jaki związek ma fakt sprawowania przez Piotra funkcji pasterzowania w Kościele rzymskim jako biskupa z pozycją biskupa rzymskiego jako taką. Mając na uwadze, że zgodnie z eklezjologią eucharystyczną każdy biskup sprawujący Eucharystię zajmuje miejsce Piotra i w ten sposób jest jego następcą, trzeba to samo powiedzieć o biskupie rzymskim, który uczestniczy w sukcesji apostoelskiej na tej samej zasadzie, na jakiej wszyscy pozostali biskupi są następcami św. Piotra. Inna odpowiedź, pisze A f a n a s j e w, byłaby możliwa tylko wówczas, gdyby Piotr przed swoją śmiercią przekazał w jakiś szczególny sposób biskupowi rzymskiemu coś więcej niż pozostałym biskupom. Pomijając fakt, że takie rozwiązanie kwestii nie ma żadnych podstaw historycznych, A f a n a s j e w zauważa, że św. Piotr po prostu nie mógł tego uczynić, ponieważ zarówno jego apostołat, jak i jego rola „skały” Kościoła, były ze swej natury jednorazowe i niepowtarzalne. Jednocześnie jednak autor zdaje sobie sprawę z tego, że dane historyczne nie pozwalają na minimalizowanie znaczenia tego faktu, iż po śmierci Piotra jego katedrę objął biskup rzymski. Dlatego też przyznaje, że co prawda każdy biskup w swoim Kościele jest następcą św. Piotra, to biskup rzymski jest nim bardziej konkretnie (*boleje konkretno*) niż pozostali biskupi. Konsekwentnie też trzeba powiedzieć, że katedra Kościoła rzymskiego jest w szczególny sposób katedrą św. Piotra. Obejmując ją biskup rzymski realizuje posługę pasterzowania, która wywodzi się od Piotra, a przez niego od Chrystusa, czyniąc to właśnie bardziej konkretnie niż inni biskupi, którzy na wspomnianej zasadzie również zajmują katedrę Piotra. A f a n a s j e w stwierdza dalej, że szczególna rola Kościoła rzymskiego nie mogła nie przydać szczególnego autorytetu temu Kościołowi wśród wszystkich pozostałych Kościołów lokalnych, lecz zarazem dodaje, iż ta rola nie zmieniałaby się w przypadku, gdyby Piotr nie tylko nie był biskupem rzymskim, ale gdyby nawet w ogóle w Rzymie nie był. Tego zdania, mówi A f a n a s j e w, są również niektórzy teologowie katolicy, ale niestety nie motywują go racjami historycznymi <sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> Tamże, 27n.

Afanasje w stwierdza następnie, że jakkolwiek historyczna rola Kościoła rzymskiego, której nie może zaprzeczyć żaden historyk, nie stanowi tego rodzaju argumentu, co np. dane z Pisma św., to jednak nie wolno jej w określonym wywodzie eliminować, dodając zarazem, że tego ewenementu nie są w stanie w sposób zadowalający wytłumaczyć i wyjaśnić racje historyczne i czysto empiryczne. W związku z tym autor przychyła się do koncepcji K. L. Schmitta, który opracowując hasło *ekklesia* (Th. W. N. T. III, 527) dostrzega w wyjątkowej roli św. Piotra wyraz Bożego „wybraństwa”. Przyznając, że samo to pojęcie jest dla nas wręcz niewyjaśnialne, przed którym z całą pewnością winniśmy się skłonić, Afanasje w konsekwentnie dodaje, że również szczególna rola Kościoła rzymskiego powinna być rozumiana jako swojego rodzaju „wybraństwo” Boże. Zdaniem autora wszakże nie wolno przeoczyć faktu, że dar ten otrzymały także inne Kościoły, wśród których był też Kościół w Konstantynopolu. Pierwszeństwa tego Kościoła wśród Kościołów prawosławnych, zauważa autor, również nie sposób do końca wyjaśnić w oparciu o przesłanki czysto empiryczne<sup>59</sup>.

Jeśli mowa o roli Kościoła rzymskiego, a zarazem o relacji tego Kościoła do Kościołów lokalnych, czyli o hierarchii Kościołów, zdaniem Afanasje w decydujące kryterium stanowi tu autorytet zaświadczenia (*swidietielstwowania*). Inaczej mówiąc, na czele hierarchii Kościołów stał ten Kościół, który w tym względzie posiadał najwyższy autorytet, do tego stopnia, że stanowił on centrum, wokół którego jednoczyły się wszystkie Kościoły lokalne. W oparciu o to stwierdzenie, mówi Afanasje w, trzeba przyznać, że takim Kościołem, poczynając od końca I w. był Kościół rzymski, czemu nie może zaprzeczyć żaden historyk. Wszakże, dodaje autor, pierwszeństwo to nie oznaczało władzy Kościoła rzymskiego i jego biskupa w stosunku do pozostałych Kościołów lokalnych z ich biskupami, ponieważ taka władza w Kościele Bożym w Chrystusie po prostu nie istnieje. Afanasje w wyjaśnia, że w ramach eklezjologii eucharystycznej taka władza oznaczałaby po prostu władzę nad Chrystusem i Jego Ciałem. Mając na uwadze absurdalność takiego rozwiązania kwestii Afanasje w dopowiada, że to nie była władza, lecz dar pierwszeństwa w dawaniu świadectwa, wynikający z pierwszeństwa autorytetu, za którym z miłością i w sposób wolny postępowały wszystkie Kościoły lokalne. Jednocześnie pierwszeństwo Kościoła rzymskiego nie wykluczało pierwszeństwa innych Kościołów, opartego na ich autorytecie w węższych kręgach Kościołów lokalnych. Jeżeliby nie było tego rodzaju pierwszeństwa, wyjaśnia Afanasje w, nie mogłoby też być mowy o pierwszeństwie Kościoła rzymskiego, ponieważ wówczas nie byłoby w ogóle hierarchii Kościołów<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Tamże, 28.

<sup>60</sup> Tamże, 29.

Dotychczasowe wywody Afanasjewa dotyczące omawianej tu kwestii zamkną jeszcze tylko dwie uwagi. Najpierw, zdaniem autora, pierwszeństwo Kościoła rzymskiego, pochodzące niewątpliwie z woli Bożej, wcale nie wynika z tekstu Mt 16, 17—19, ponieważ ono nie należy do momentu założenia Kościoła, lecz do jego historii. Ono pojawia się na przestrzeni dziejów i to nie od razu, ale w trudnych do bliższego określenia etapach. Po wtóre, pierwszeństwo Kościoła rzymskiego, którego żaden historyk nie może nie uznać, nie może być utożsamiane ze współcześnie pojmowanym prymatem biskupa rzymskiego, bowiem oba te pojęcia należą do różnych płaszczyzn. Pierwszeństwo, które przysługiwało Kościołowi rzymskiemu w ciągu całego okresu „przednicejskiego”, miało mianowicie charakter charyzmatyczny (*blagodatnyj*), a prymat urzędowy ustanowiony przez Rzym w świecie katolickim oparty jest na prawie. Idea prawa, która leży u podstaw współczesnej nauki o prymacie, sięga swymi korzeniami niechlubnych tradycji imperium rzymskiego, a rozwinęła się w ramach eklezjologii uniwersalnej. Podporządkowana tej idei i takiej eklezjologii interpretacja tekstów prymacjalnych, kończy Afanasjew, przedstawia współcześnie taką naukę o prymacie, w której nie sposób nie dostrzec idei rzymskiego imperium wyrażonej językiem Kościoła<sup>61</sup>.

#### PRIMACY TEXTS IN THE INTERPRETATION OF ORTHODOX THEOLOGIANS

The author of this article as a follower of „ecumenical apologetics” sees the necessity of carrying out research work in the sphere of the relations between classical christian apologetics and its three variant, i.e., catholic, protestant and orthodox. He undertakes thos task in the herewith work only in reference to the orthodox version of these elements of classical apologetics which concern merely the unitary subject of the supremacy of the Church. The aim of this work, therefore, is to indicate the most elementary ideas and motives which have been employed by the orthodox ecclesiasts in the contemporary interpretation of primacy texts, especially in the text including the promise of the primacy given to Saint Peter by Jesus of Nazareth. Thus, for this reason, the main subject of this paper constitutes the definite interpretation of the metaphor of the „rock”, while the metaphors of the keys and the shepherd and sheep-herd have been discussed marginally. The author has particularly concentrated himself on the remarks made by N. Afanasiev on this topic, while, at the same time, the former restricted himself to a certain systematization of the discussed subject-matter leaving the adoption of a critical standpoint until subsequent papers. The following conclusion may be drawn from the presented argumentation, namely, according to the orthodox theologians the contemporary „Roman” doctrine about the primacy of the Pope has not sound fundations neither in the papers of the New Testament nor in the oldest documents concerning the Roman Church.

<sup>61</sup> *Tamże*, 29—30.