

# Ryszard Paciorkowski

---

## "Saint Piere et les origines de la primauté romaine", M. Besson, Genève 1929 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 15/3, 377-386

---

1934

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.

## RECENSIONES.

**M. Besson, Saint Pierre et les origines de la primauté romaine**, Genève, Société anonyme d'éditions artistiques, 1929, in 4<sup>o</sup>. Str. 195, ilustracyj 132 oraz 9 kolorowych plansz.

Dzieło Mgr'a Bessona, luksusowo i artystycznie wydane, wzbudza wielkie zainteresowanie ze względu na nowe argumenty, jakie przytacza na tezę o prymacie. Jeśli pominiemy propagandowe recenzje, dotąd nie ukazała się jeszcze, o ile mi wiadomo, krytyczna ocena pracy Bessona, a jednak jest rzeczą ważną zdać sobie sprawę z obiektywnej wartości i ze znaczenia dla apologetyki nowych dowodów.

W przedmowie (7—9) zaznacza B., że praca jego ma charakter popularyzatorski, jest przeznaczona dla szerszego ogółu, a nie dla specjalistów (dlaczego? skoro podaje nowe dowody), nie przynosi ona nowego dorobku naukowego, pragnie tylko zapoznać wykształconych czytelników z zasadniczymi zagadnieniami, które dotyczą początków rzymskiego prymatu. Opracowując temat, Autor ma zamiar ściśle trzymać się historii. W argumentacji oprze się na źródłach pisanych i zabytkach starochrześcijańskiej sztuki; zamieszczone reprodukcje z wyjątkiem kilku, użytych jako motywy dekoracyjne, zapoznają czytelnika z temi dokumentami i posłużą nietylko do zilustrowania, ale i dopełnienia tekstu.

Rozdział I (11—26), zatytułowany: *Jésus-Christ l'unique pierre fondamentale*, spełnia rolę wstępu do dalszych rozważań. Sw. Piotr, któremu Chrystus Pan dał władzę prymatu, stanowi opokę Kościoła widzialną, fundament zaś Kościoła niewidzialny i, jak stwierdza Pismo św., jedyny — to sam Chrystus P. Odpowiedź na pytanie, kim jest Chrystus P., ów jedyny kamień węgielny Kościoła, stanowi kwestję zasadniczą, którą trzeba wyświetlić przed innymi. Przytacza tedy B. szereg znanych świadectw z N. Test., dotyczących Bóstwa Chrystusa P. i czyni wzmiankę o dogmatycznych pod tym względem orzeczeniach soborów IV w. Cały rozdział I, wraz z zamieszczonymi przy końcu książki uwagami o stosunku Biblii do magisterjum Kościoła, mógł być pominięty bez szkody dla podjętego przez B. tematu. Ponadto, treść tego rozdziału nie harmonizuje z jego tytułem. Należało przecież wyjaśnić, na jakich

przesłankach opieramy twierdzenie, że Chrystus P. jest jedynym fundamentem Kościoła, zwrócić uwagę, że Chrystus P. tak siebie nazwał, odpowiedzieć na pytanie, dlaczego fakt istnienia Boskiego kamienia węgielnego da się pogodzić z istnieniem fundamentu ludzkiego i jaki zachodzi między nimi związek? O tych kwestjach Autor albo wcale nie wspomina, albo tylko pobieżnie, natomiast cały prawie rozdział poświęca dowodzeniu Bóstwa Chrystusa P. z Pisma św. Dowody przedstawione są jasno i przystępnie, zgodnie z założeniem, wyrażonem w przedmowie. Nie wiem tylko, dlaczego zostały pominięte teksty: Mt. 26, 63—66 = Mr. 14, 61—64 oraz Jana 10, 30—33?

Już w rozdziale I da się zauważyć, że Autor w pracy swej korzystać będzie z materiału, dostarczonego przez archeologię. To nastawienie archeologiczne, o którym, już przy pierwszym zetknięciu się z książką, mówią zamieszczone ilustracje, wywarło jednak wpływ ujemny na całą pracę B.; nie będąc specjalistą w dziedzinie archeologii chrześcijańskiej, korzysta z wyników badań innych uczonych, ale korzysta jednostronnie, opierając się wyłącznie na pracach archeologów ze szkoły symbolistów. Wiemy jednak, że w ostatnich czasach powstała przeciw tej szkole reakcja. Nowe odkrycia, metody badania bardziej krytyczne zachwiały u podstaw wiele dawnych twierdzeń. Wysuwane racje przeciw poglądom symbolistów są poważne i trzeba się z nimi liczyć. Nikt nie przeczy, że w pewnych wypadkach należy przyjąć znaczenie symboliczne malowideł lub rzeźb w starochrześcijańskiej sztuce, ale też nie mamy podstaw do uogólniania tej reguły. Nie wolno zapominać o elementarnej zasadzie, która ma zastosowanie i w hermeneutyce biblijnej, że symbolizm wtedy tylko przyjąć możemy, gdy są na to dostateczne dowody, albo gdy jest oczywisty. Inaczej zamiast poznawać prawdę, będziemy się obracać w sferze fikcji. Przejawy myśli ludzkiej mają zazwyczaj znaczenie dosłowne, a tylko w pewnych wypadkach przenośne, symboliczne. Sztuka katakumbowa powstała i rozwinęła się nie w katakumbach, lecz w domach prywatnych i pierwotnych oratorjach; w katakumbach odnajdujemy tylko skrót tego, co tam występuje w pełnej kompozycji. Sztuka zaś domowa i bazylikowa miały charakter wyłącznie historyczny, a nie symboliczny.

Z innych jednak założeń wychodzi Autor i dlatego przy wzmiance o wierze pierwszych chrześcijan w Bóstwo Chrystusa P. i jej przejawach w starochrześcijańskiej sztuce zaznacza, że wiara ta nietylko odbiła się w kompozycjach odtwarzających główne sceny z życia Chrystusa P., ale i w symbolach Dobrego Pasterza, ryby, eucharystji i t. d. (12—13). Szereg reprodukcji symbolicznych podaje B. w tekście. Czy taka interpretacja jest krytyczna? W wizerunku Dobrego Pasterza wtedy tylko wolno widzieć Chrystusa P., gdy za tem przemawiają wyraźne dowody. Otóż

w najstarszych znanych nam freskach Dobrego Pasterza, pochodzących z II w., występuje nie jeden, ale dwóch pasterzy, w innych zaś freskach występuje ich kilku<sup>1)</sup>. Gdyby więc artysta chciał przedstawić Chrystusa P. jako Dobrego Pasterza, trudno wyłumaczyć, skąd powstaje kilkakrotne powtórzenie tego samego motywu na jednym i tym samym ornamencie, skoro względy kompozycyjne tej kwestji nie rozwiązują. Co więcej, jeśli identyczne wizerunki spotykamy na płaskorzeźbach o wiele starszych sarkofagów pogańskich, z których motyw ten przeszedł do sztuki chrześcijańskiej, należy powiedzieć, że najprawdopodobniej artysta chrześcijański miał tu na celu, tak jak i pogański, przedstawienie sceny z życia codziennego<sup>2)</sup>, która mogła się nadawać do wyrażenia treści chrześcijańskiej. Autor mimo wszystko reprodukuje kilka symbolów Dobrego Pasterza. Niektóre z nich mają wyobrażać nawet św. Piotra. Kryterjum w tym wypadku starszy wiek pasterza, rysy twarzy, a zwłaszcza broda, pasterz natomiast młody z owieczką na ramionach, to „oczywiście“ Chrystus P. (40). Połączenie symbolu Dobrego Pasterza z osobą Chrystusa P., jak i z osobą św. Piotra, prowadzi B. do dalszych refleksyj symbolicznych, mianowicie do wizji prymatu w starochrześcijańskiej sztuce.

Fakt, że w napisach katakumbowych spotykamy się często z rysunkiem ryby nie upoważnia nas, jak chce B., do upatrywania w tym symbolu Chrystusa P. Co owa ryba oznaczała, nie wiemy. Być może, że stanowiła jeden z motywów dekoracyjnych, jak tyle innych. Prof. F. J. Dölger, w swej słynnej monografji, IXOIE, Rom, 1910, Münster i. W., wykazał, że ryba dużą odgrywała rolę w kulcie wielu narodów. Rysunki ryb spotykamy na nagrobkach pogańskich w Rzymie, Afryce, Galji, Dalmacji. Wyobrażenia te nie są właściwe tylko chrześcijaństwu. Autor zna zasadniczą w tej materji pracę Dölgera, gdyż ją cytuje w dopisku (13), lecz jej nie uwzględnia i trzyma się odmiennej zupełnie opinji. Zdaje sobie jednak sprawę z trudności, na jakie napotyka interpretacja symboliczna, bo w objaśnieniu do jednej z reprodukcji, na której widać dwie ryby po obu stronach kotwicy, pisze: „*Le poisson est peut-être redoublé pour de simples raisons de symétrie*“ (14), Trudno zgodzić się na takie wyjaśnienie.

<sup>1)</sup> Por. G. Wilpert, Roma Sotteranea, Le pitture delle Catacombe Romane, Roma 1903, tav. 23, 25.

<sup>2)</sup> Por. ilustrację na str. 166. Znużony pasterz, siedząc, śpi wsparty na kij, przed nim pasą się owce. Czyż nie jest to proste wyobrażenie jednej ze scen z życia pasterzy? Dobry Pasterz oczy ma zamknięte, nie spogląda na swe owieczki, jak chce Autor, któremu ten szczegół potrzebny, gdyż w brodatym pasterzu pragnie widzieć św. Piotra, doglądającego swych owieczek. Zapewne niebardzo jest na rękę Autorowi i ta okoliczność, że na tej samej płaskorzeźbie z boku znajduje się inny brodaty pasterz, zajęty... dojeniem owcy.

nie. Jest rzeczą nieprawdopodobną, aby wizerunek Chrystusa P. artysta podważał dla symetrii, bo gdyby istotnie wchodziły tu w grę jedynie względy symetrii, czyż nie możnaby umieścić ryby pod lub nad kotwicą, względnie poprzecznie, i w ten sposób zachować prawa symetrii? Sam Autor uważa tłumaczenie przez symetrię za niewystarczające, gdyż czytamy dalej: „*Peut-être aussi les deux poissons représentent-ils les fidèles*“, a więc już nie Chrystusa P., a w takim razie, skąd wiemy, że w innym wypadku będzie to symbol Chrystusa P., a nie czego innego? Jakże raczej skłaniają nas do takiego twierdzenia? Można przecież wysuwać wiele nieuzasadnionych hipotez<sup>3)</sup>.

Z symboliką ryby łączy Autor symbol eucharystji. Mają nim być, zdaniem B., często spotykane w sztuce starochrześcijańskiej rysunki kosza z chlebami. Reprodukcję typowego fresku widzimy na planszy I, a podane wyjaśnienie zdaje się usuwać wszelkie wątpliwości: „*Les poissons, symbole du Christ, avec le pain et le vin eucharistiques*“. Autor reprodukuje połowę fresku, tymczasem na całym malowidle występują dwie ryby<sup>4)</sup>. Gdybyśmy rzeczywiście mieli tu wyobrażenie eucharystji, a nie rysunek powszechnie używanego „*cibi pauperum*“, w takim razie, gdzie się znajduje wino eucharystyczne, skoro tylko widać chleby, kosz i rybę? Przecież nie można wina upatrywać, wbrew logice, w czerwonych kreskach ornamentacyjnych na zewnętrznej stronie kosza, ani tembardziej w wyretuszowanej delikatnie butelce, która nie znajduje się na oryginalnej fotografii, ani na żadnym ze znanych fresków. Spotykane często nacięcia na chlebach w formie krzyża także niczego nie dowodzą, gdyż widzimy je i na płaskorzeźbach pogańskich, służyły bowiem do łatwiejszego przełamania chlebów, tak jak i dzisiaj<sup>5)</sup>.

Podobnie błędna i już oddawna przez archeologów zarzucona jest interpretacja, jaką podaje B. przy reprodukcji t. zw. *crux blasphematoria* (22).

Rozdział II (27—94) traktuje o prymacie w N. Test. Autor referuje świadectwa biblijne, omawiając szerzej teksty obietnicy i ustanowienia prymatu. Wykazuje pokrótce autentyczność historyczną perykopy Mt. 16, 17—20, wyjaśnia jej znaczenie, przytacza świadectwo Jana 21, 15—17, pomijając jednak kwestję autetycz-

<sup>3)</sup> Na tej samej rycinie i na podobnej (177) w rysunku kotwicy (czy koniecznie ma ona oznaczać nadzieję?) dopatruje się Autor wyobrażenia krzyża („*la tige en forme de croix symbolisait la croix du Christ*“, 178), poprzeczne górne ramię jest tylko składową częścią kotwicy.

<sup>4)</sup> Por. G. Wilpert, dz. cyt. tav. 27.

<sup>5)</sup> Przy końcu książki (191) zamieszcza Autor fresk ze słynnej Capella Graeca w katakumbach Pryscylli i nadaje mu błędną interpretację, utrzymując, iż jest to wyobrażenie ofiary Mszy św.; badania zaś krytyczne wykazały, że Capella Graeca służyła do uczt pogrzebowych, a znajdujące się tam malowidło, odtwarza jedną z takich uczt.

ności historycznej tego tekstu. Część tego rozdziału poświęcona jest zagadnieniu, czy prymat był osobistym przywilejem św. Piotra, czy też miał przejść i na jego następców. Opierając się na N. Test., dowodzi B., że Kościół pierwotny posiadał tę samą co do istoty, jak i dzisiaj, hierarchję, zwraca uwagę na rolę, jaką w tej hierarchji odegrał św. Piotr, zbija zarzut, który wysuwają protestanci przeciwko katolickiemu ujęciu Kościoła jako organizmu widzialnego, wreszcie podaje argument na trwałość instytucji prymatu. Dowód ten, przedstawiony na końcu, został potraktowany pobieżnie, chociaż powinien być omówiony szerzej, jak tego wymagało postawione zagadnienie. Uniwersalizm Kościoła, argumentuje B., rozciąga się na wszystkich ludzi nie tylko w przestrzeni, ale i czasie, wymaga przeto stałego trwania ustanowionej przez Chrystusa P. hierarchji, a ponieważ pierwszym i najważniejszym jej stopniem jest prymat, przeto nie może być czemś przejściowym, lecz musi być instytucją stałą (59). Powyższy wniosek niekoniecznie wypływa z podanych przez Autora przesłanek, prymat bowiem mógł być charyzmatem, udzielonym przez Chrystusa P. tylko św. Piotrowi, jak utrzymują protestanci. Że tym charyzmatem nie był, przeciwnie miał pozostać stałym urzędem w Kościele, należało dowieść z pozytywnej woli Chrystusa P., wyrażonej w perykopie o prymacie, gdzie jest mowa o ścisłym związku, jaki zachodzi między Kościołem a opoką.

Fakt, że prymat św. Piotra przeszedł na jego następców, nie przesądza jeszcze, kto ma być tym legalnym następcą. Dalsze rozdziały książki traktują o prymacie biskupa Rzymu. Za przejście do tych rozdziałów służy Autorowi dygresja, omawiająca szczegółowo („en détail“ 68), temat, czy św. Piotr był w Rzymie (60—94)? Ujęcie tej kwestji nasuwa pewne zastrzeżenia. Autor zwraca głównie uwagę na jeden dowód z archeologii (wykopaliska przy via Appia), traktując go zresztą dość pobieżnie, a usuwa na plan drugi nie mniej pewne i liczniejsze dowody historyczne. Zagadnienie pobytu św. Piotra w Rzymie należy zarówno do archeologii, jak i do historii. Byłoby metodyczniej ująć je najpierw historycznie, a potem w świetle archeologii, gdyż, jeżeli kiedy, to w tym wypadku, dane z archeologii możemy zrozumieć w kontekście historycznym, który zresztą naprowadził archeologję na drogę odkryć. Przeto po ustaleniu daty przybycia św. Piotra do Rzymu, okoliczności czasu i miejsca męczeństwa Apostoła, można było przejść dopiero do odpowiedzi na pytanie, co mówi o tem archeologia.

Autor zaczyna od katalogu pierwszych chrześcijan w Rzymie, według listów św. Pawła i powołuje się na zgodną opinię tradycji, która w św. Piotrze widzi założyciela Kościoła rzymskiego. Trudno zgodzić się na komentarz podanego katalogu. Zapominając o zasadzie, którą głosi na innem miejscu, że w kwestjach tego rodzaju „on ne peut pas conclure q' avec une extrême prudence“ (79),

B. przesadnie utrzymuje, że Narcyz jest bezwątpienia („sans doute”) słynnym wyzwoleniec Klaudjusza, a Arystobul wnukiem Heroda Wielkiego (64). Listę chrześcijan, których imiona podaje św. Paweł, uzupełnia Autor wzmianką o chrześcijanach z dwóch słynnych rodów rzymskich Acyljuszów i Flawjuszów i ich imiona łączy z najstarszemi, jakie znamy, cmentarzami Rzymu: Domitylli i Pryscylli (64—65). Tymczasem w tych katakumbach, jak wykazały badania, grzebani byli tylko niewolnicy i wyzwolenicy z rodziny cesarskiej. Błędne mniemanie niektórych archeologów, jakoby pochowani tu byli zmarli chrześcijanie z otoczenia cesarskiego, powstało stąd, że argumentowano ze znalezionych kilku marmurowych fragmentów, które jednak, jak się okazało, nie należą do tych cmentarzy i dostały się tam z zewnątrz. Niekrytycznym jest również identyfikowanie Pomponji Grecyny, znanej nam z Tacyta, z późniejszą chrześcijanką Lucyną, o której mówią katakumbowe napisy (64), gdyż w świetle dokumentów Lucyna występuje jako postać legendarna.

Pobytu św. Piotra w Rzymie dowodzi Autor z wykopalisk przy via Appia, świadectwa zaś tradycji podaje tylko na poparcie argumentu archeologicznego.

W r. 1915 pod bazyliką św. Sebastjana, albo Apostolorum, natrafiono na wyraźne ślady kultu św. Piotra i Pawła. Na ścianach zrujnowanego atrjum i t. zw. memorji (miejsce uczt pogrzebowych na cześć męczenników) znaleziono mnóstwo napisów z połowy III w. ku czci św. Piotra i Pawła. Archeologowie zgadzają się na to, o czym już dawniej mówiła tradycja, że przy via Appia spoczywały przez czas pewien ciała obu apostołów; nie wiadomo tylko, czy bezpośrednio po męczeństwie, czy dopiero później. Autor opowiada się za hipotezą, do ostatnich czasów najwięcej liczącą zwolenników, według której pierwotny grób św. Piotra był na Watykanie, skąd w 258 r. ciało Apostoła przeniesiono na via Appia. Zagadkowa data, Tusco et Basso consulibus (258), wzmiankowana przy męczeństwie apostołów w dawnych kalendarzach i martyrologiach, oznacza w tej hipotezie rok wydania edyktu cesarskiego, wznawiającego prześladowanie chrześcijan. Wobec tych prześladowań należało ukryć ciała apostołów w bezpieczniejszym miejscu i tem się tłumaczy tymczasowy grób św. Piotra i Pawła przy via Appia. Szkoda, że Autor, aczkolwiek zna odmienne zdanie prof. P. Stygera (71, dop. 3), nic o niem nie wspomina, choć jest ono więcej prawdopodobne i zgodne ze świadectwami tradycji<sup>6)</sup>. Prof. Styger, który kierował wykopa-

<sup>6)</sup> Por. Dr. P. Styger, *Il Monumento apostolico della Via Appia secondo gli ultimi scavi della basilica di S. Sebastiano (1915—1916)*, rozprawa w *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 2, 13, Roma 1917; tegoż autora, *Die erste Ruhestätte der Apostelfürsten Petrus und Paulus an der Via Appia in Rom*, art. w „*Zeitschrift für katholische Theologie*“, 45 (1921) 549—572.

liskami przy via Appia, przyjmując rozwiązanie, podane przez H. Delahaye'go, że datacja Tusco et Basso consulibus wskazuje na czas ustanowienia święta ku czci apostołów i nie ma związku z przeniesieniem ich relikwii, twierdzi, że apostołowie pierwotnie byli pochowani przy via Appia, a dopiero później złożono ich ciała tam, gdzie spoczywają obecnie. Twierdzenie to opiera się na świadectwie tradycji, która wyraźnie mówi, że przy via Appia ciała apostołów spoczywały wprawdzie pierwotnie na Watykanie (św. Piotr), względnie przy via Ostiense (św. Paweł); tam zaś znajdują się napewno już w r. 200. Grób apostołów przy via Appia wtedy tylko jest dla nas zrozumiały, kiedy przyjmujemy że był on grobem pierwotnym. Chowano jak najbliżej miejsca śmierci; widowisko zaś w ogrodach na Watykanie trwało przez szereg dni, przeto w takich okolicznościach nie było ani roztropnie, ani bezpiecznie chować w miejscu męczeństwa i dlatego złożono ciało Apostoła prowizorycznie gdzieindziej, oczekując stosowniejszej chwili, by je przenieść do stałego grobu. Chwilą taką mogła być śmierć Nerona, w każdym razie w 200 r. św. Piotr spoczywa już na Watykanie <sup>7)</sup>.

Na poparcie argumentu z archeologii (wykopaliska przy via Appia) podaje Autor krótki przegląd świadectw historycznych (80—94). Świadectwa te, choć przedstawione jasno, lecz z powodu zasadniczych braków w metodzie nie mają tej siły dowodowej, jakiej się spodziewać należało.

Rozdziały III i IV poświęcone są przejawom prymatu w początkach historii Kościoła. Rozdział III (95—128) obejmuje pierwsze trzy wieki, rozdział IV (129—174) świadectwa późniejsze do VI w.

Świadectwa te, opracowane systematycznie, ułatwiają czytelnikowi zorientowanie się w znanym mu skądinąd materiale. Nie wiemy, jakiego kryterium trzymał się Autor w wyborze dowodów. Mam wrażenie, że podał ważniejsze i bardziej charakterystyczne. Za mało jednak zostały uwzględnione apelacje do Rzymu. Wspomina wprawdzie B. o decyzjach synodu w Sardycy (r. 343), który określa prawnie słuszność apelacji do Rzymu od synodów prowincjonalnych, nic jednak nie mówi, jak wyglądały owe apelacje w tym czasie, a przecież świadectw historycznych nie brak (apelacje św. Atanazego, Eustacjusza, Piotra i inne). Argumentacja Autora obraca się głównie dokoła działalności ówczesnych papieży i poglądów pisarzy tego okresu na prymat.

Pod osobnym tytułem, *Cathedra Petri*, w rozdziale IV (146—156) rozpatruje B. zarzut, wysuwany przeciw prymatowi św. Piotra z faktu, że w świadectwach patrystycznych, zarówno jak i w starochrześcijańskiej sztuce, często obok św. Piotra wy-

<sup>7)</sup> Ostatnio prof. Styger opublikował w streszczeniu swe poglądy w art. *Nuove considerazioni intorno alla primitiva sepoltura di S. Pietro in Roma*, na łamach „Osservatore Romano” 72 (1932) nr. 47.



stępuje św. Paweł, wyróżniony z nim razem z pośród innych apostołów. Nie trudno domyślić się, że odpowiedź na zarzut ma w intencji Autora stanowić nowy argument na prymat. Jak B. formułuje ten dowód? Na płaskorzeźbach sarkofagów z IV w. znajduje się Chrystus P., św. Piotr i św. Paweł, zawsze jednak ci dwaj apostołowie stoją najbliżej Mistrza, jeden z prawej, drugi z lewej strony. Szczególne wyróżnienie św. Piotra, a nawet jego godność zwierzchnika w Kościele, wyraża wręczany przez Chrystusa P. św. Piotrowi zwój pisma, często z widocznym napisem: *Dominus legem dat* (nb. bez dodatku Petro). „Rola św. Piotra, pisze Autor, jest bardzo wyraźna: podobnie jak cesarz, wręczając prawo wielkorządcom, czyni ich swymi przedstawicielami w poszczególnych prowincjach, tak Chrystus P., wręczając prawo św. Piotrowi (?!), czyni go swym reprezentantem w kierownictwie Kościołem“ (149). Przypuśćmy, że chodzi tu rzeczywiście o przekazanie władzy (tradere nie jest równoznaczne z dare), wtedy jak wytłumaczyć, że na niektórych sarkofagach podobny zwój pisma otrzymuje św. Paweł, a nawet i inni apostołowie? Wyjaśnienie tych „wyjątków“ (150) jako niewygodnej kompozycji pewną swobodą artystów, którzy przekształcają dowolnie pierwotne idee jest przypuszczeniem gołosłownym, sarkofagi bowiem „wyjątkowe“ nie są bynajmniej późniejsze, jak sądzi B., lecz współczesne sarkofagom ze sceną św. Piotra. Główny jednak błąd w argumentacji leży w założeniu. Wymienione kompozycje mają związek nie z prymatem, lecz z eschatologią i przedstawiają sąd nad duszami w świetle Apokalipsy. Przekazanie pasące się owieczki, to nie wierni słuchający przepowiadania ewangelicznego (149), ale dusze zmarłych, które sądzi Chrystus P. wraz z apostołami.

Nie wytrzymuje też krytyki i inny argument B. z paralelizmu między Mojżeszem a św. Piotrem, jaki dostrzega Autor w literaturze i sztuce starochrześcijańskiej. Idąc za de Rossi'm i Wilpertem sądzi B., że wyobrażenia Mojżesza, spotykane często w starochrześcijańskiej sztuce, są symboliczne. Co więcej, w katakumbach św. Kaliksta znajduje się fresk<sup>8)</sup> z wizerunkiem dwóch „Mojżeszów“, jednego bez zarostu, drugiego z brodą, różniących się od siebie pod wieloma względami. Chodzi więc o dwie postacie, które niesposób utożsamiać. Jedna to Mojżesz, zdejmujący obuwie w chwili, gdy ręka Boża wychyla się z za chmury i wzywa go na górę Horeb. Postać druga, której nie można z pewnością identyfikować z poprzednią ze względu na odmienny wygląd, to symbol, oznaczający prawdopodobnie Mojżesza Nowego Prawa, t. j. św. Piotra (159).

Powyzsza argumentacja nie zgadza się jednak z rzeczywistością historyczną, bo ani sztuka starochrześcijańska, ani pisma Ojców Kościoła nie znają typologii: Mojżesz — św. Piotr. Malo-

<sup>8)</sup> Na str. 163 fresk ten mylnie jest odniesiony do katakumb Domitylli.

widła i rzeźby starochrześcijańskie nie wymagają bynajmniej interpretacji symbolicznej. Fresk z katakumb św. Kaliksta ilustruje, zdaniem archeologów, znaną legendę apokryficzną z życia św. Piotra (IV w.), jak również tę samą legendę ilustrują znane nam złoczone szkła z IV w. z wizerunkami św. Piotra, uderzającego laską o skałę, i z napisem *Petrus*, a które, zdaniem Autora (159), „sans aucun doute possible“ (!), wyrażają paralelizm: Mojżesz — św. Piotr<sup>9)</sup>. Racje przytoczone przez B. (165 n. s.) przeciwko interpretacji tych scen na tle legendy ze względu na różnice w pewnych szczegółach zarówno w tekście (krzyż-laska), jak i w kontekście (zestawienie ze sceną uwolnienia — ze sceną pojmania) nie uwzględniają kwestii źródeł, ponieważ nie znamy dokładnej redakcji legendy jak tylko z w. VI, a także nie biorą pod uwagę zasięgu praw artystycznych i technicznych, które nie zawsze liczą się ze względami chronologii. Świadcstwa patrystyczne, wymienione przez B. na poparcie paralelizmu: Mojżesz — św. Piotr (162—164) nie mają nic wspólnego z ideą prymatu. W tekście Pseudo-Ambrożego (*De Sacramentis* 5, 3; ML. 16, 446 n. s.) tak jak i w wielu innych świadectwach patrystycznych Mojżesz jest typem tylko Chrystusa Pana. U św. Augustyna (*Sermo* 352, 4; ML. 39, 1554) Mojżesz występuje wprawdzie jako, typ Piotra, ale „*ter illum (t. j. Christum) negantis*“ (!). W homilji św. Maksyma z Turynu (*Hom.* 68; ML. 57. 394) nie chodzi o depozyt nauki, który św. Piotr podaje wiernym, jak Mojżesz na pustyni wodę Izraelowi, ale wyznanie Piotra Mt. 16, 16. Arnobiusz Młodszy (*Comment.* in Ps. 106; Ml. 53, 490) parafrazuje tylko słowa: „*Posuit flumina in deserto*“, stosując je do Kościoła rzymskiego, skąd na całą ludzkość spływają źródła łask. Streszczając niejako całą tradycję, cytuje B. zdanie św. Makarego z Egiptu (*Hom.* 26, 23; MG. 34, 686), że św. Piotr jest następcą Mojżesza. Lecz w świetle najbliższego kontekstu widać, że autor homilji ma na myśli sukcesję w kapłaństwie, z którą wiąże się ściśle cierpienie.

Zaokrąglając dowody na prymat, B. dodatkowo jeszcze nadmienia o dogmacie nieomyłności św. Piotra, wyrażonym w płaskorzeźbach IV w. Na sarkofagu z Arles Chrystus P. wręcza zwój św. Piotrowi, a na sarkofagu rzymskim opiera rękę na ramieniu św. Piotra, który uderza laską o skałę. Chodzi właściwie o płaskorzeźbę z Arles, czy wyraża ona aluzję do nadprzyrodzonej pomocy dla św. Piotra przy wykonywaniu funkcji magisterskiej, jak utrzymuje Autor, idąc za Wilpertem, czy nie jest raczej ilustracją apokryficzną legendy, której treść nie doszła do nas, a której istnienie w rysach ogólnych przypuszcza nawet szkoła symboliczna? <sup>10)</sup>.

<sup>9)</sup> Por. reprodukcję na planszy III oraz na tytułowej karcie książki.

<sup>10)</sup> Por. obszerniej P. S t y g e r, *Die altchristliche Grabeskunst*, München, 1927, 50 nn., gdzie autor krytycznie omawia wartość argumentu Wilperta.

Kilka końcowych kart książki (175—190) B. poświęca zagadnieniu, jaki zachodził stosunek pomiędzy Biblią a autorytetem Kościoła w początkach chrześcijaństwa (corollarium: Czy Biblia jest normą wiary?) Wykazuje, że zarzut, jakoby autorytet nauczającego Kościoła wyparł z biegiem wieków pierwotną, jedyną regułę wiary, sola Scriptura, nie ma uzasadnienia w świadectwach historycznych. Na dylemat: Biblia albo Kościół, należy odpowiedzieć: Biblia i Kościół. Jeżeli już Autor poruszył zagadnienie, które bez szkody dla całości pracy mogło być pominięte, należało ująć je gruntowniej. Dowodząc swej tezy, B. nie powołał się na żaden tekst Pisma św., choć to najstarsze i najpoważniejsze źródło niejednokrotnie podkreśla konieczność istnienia autorytatywnego ustnego nauczania, a więc i żywego magisterjum. Uwzględnienie tego świadectwa tembardziej było wskazane, że, jak sam Autor zaznacza, zwolennicy zasady sola Scriptura argumentują z tekstów Pisma św., nadając im odpowiednią interpretację (176). Należało również dla jasności wykładu wprowadzić rozróżnienie między normą wiary dalszą i bliższą.

Trzeba przyznać, że książka Mgr'a Bessona napisana jest jasno i przystępnie i pod względem formy cel swój osiąga. Treść sama zmusza jednak do odmiennego sądu. Autor jednostronnie korzysta z dostarczonego mu z drugiej ręki materiału (por. np. większość reprodukcji z nieściśłą datacją i interpretacją), idzie za nieuzasadnionymi hipotezami szkoły symbolicznej i przedstawia je jako pewne. Pomijając już konsekwencje, jakie mogłyby wyniknąć, gdyby omawiana książka dostała się w ręce tych, którym zależy na zdyskredytowaniu katolickiej literatury naukowej, trzeba jeszcze podkreślić niebezpieczeństwo inne, o wiele groźniejsze. Wykształcony ogół, korzystając z książki, że względu na niedostateczne przygotowanie krytyczne nie potrafi odróżnić pomiędzy prawdziwymi a fałszywymi dowodami, a widząc znowu, że dowody przedstawione przez Autora nie odpowiadają rzeczywistości, straci zaufanie i do dowodów, których naukowa pewność została krytycznie ustalona.

Warszawa

Ks. Ryszard Paciorkowski.

**Feckes Carl, Das Mysterium der hl. Kirche.** Dogmatische Untersuchungen zum Wesen der Kirche. Paderborn, Schöningh 1934. Str. 222.

Idea kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa, rzucona w listach św. Pawła, rozwinięta szczególnie u św. Augustyna, ujęta w żelazne sylogizmy św. Tomasza i odrodzona raz jeszcze w „teologii trydenckiej“, staje się dziś znowu przedmiotem dociekań teologów, dziś, kiedy, po długich walkach eklezjologicznych, określenie kościoła przybiera nową formę, różną od sławnej definicji podanej przez św. Bellarmina (De Controversiis christianae fidei... T. II. l. 3. c. 2 (ed. Neapoli 1857, p. 75). —