

JAN STĘPIEŃ

BIBLISTYKA DZISIAJ W 40 LAT PO OGŁOSZENIU ENCYKLIKI DIVINO AFFLANTE SPIRITU

Encyklika Piusa XII *Divino afflante Spiritu* (Pod natchnieniem Ducha Świętego) z 30 września 1943 r. była wydarzeniem o wyjątkowej doniosłości dla biblistyki katolickiej. Po raz pierwszy podkreślona tu została potrzeba posługiwania się tekstem pierwotnym Pisma Świętego. Skończyła się dominacja łacińskiej Wulgaty i rozpoczął się okres wnikliwych badań nad określeniem sensu wyrazowego słów biblijnych przy pomocy reguł hermeneutycznych ogólnych i specjalnych, właściwych egzegezie katolickiej.

Bibliści mogli odtąd swobodnie zająć się wreszcie tym, co stanowi element podstawowy Ksiąg Świętych, tj. ludzkim językiem, jakim Bóg przemówił do nas przez pisarzy natchnionych. Jako szczególne zadanie biblistyki współczesnej Pius XII wysunął głębsze poznanie właściwości autorów natchnionych, a głównie określenie przy pomocy historii, archeologii, etnologii i innych gałęzi wiedzy starożytnej rodzaju literackiego, jakim się hagiografowie w danej księdze czy tekście posługiwali.¹

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, co mówi dziś do nas Bóg, trzeba najpierw określić, co chciał powiedzieć autor natchniony — człowiek, żyjący w konkretnych warunkach historycznych, dzielący ze współczesnymi mu ludźmi określoną wizję świata, wrażliwość moralną i znajomość języka, którym przekazywał objawienie Boże². Musimy sięgnąć do ludzkiego słowa, do filozofii języka.

Trwająca przez lat czterdzieści intensywna praca na tym polu zaowocowała obficie. Nie sposób ogarnąć w jednym artykule choć-

¹ J. Stępień, *Divino afflante Spiritu* (encyklika), *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Poznań-Warszawa-Lublin 1959, I, 285—287.

² Te doniosłe wypowiedzi encykliki zostały przyjęte i przez konstytucję *O Objawieniu Bożym (Dei Verbum)* na Sob. Wat. II, 18. XI. 1965 r. *Sobór Wat. II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst łacińsko-polski*. Paryż 1967, 338—357).

by najważniejszych tylko osiągnąć na wszystkich odcinkach nauki biblijnej. Ograniczę się więc tylko do dwóch dziedzin, które najbardziej — jak się zdaje — interesują dziś i biblistów i teologów. Są to: nowa hermeneutyka biblijna i rysujące się tendencje w dzisiejszej teologii biblijnej.

I. NOWA HERMENEUTYKA BIBLIJNA

Zacniemy od przypomnienia rzeczy powszechnie znanej, że wszystkie wypowiedzi słowne, a więc i wypowiedzi Pisma świętego, posiadają formę zdań. Przyjmuje się ogólnie, że zdanie jest artykulacją słowną jakiegoś zamierzonego sensu.

1. Analiza i synteza

Każde zdanie powstaje na skutek dwojakiego procesu: analizy i syntezy. W pierwszym procesie podmiot jest określany przez słowa jako orzeczenia, jest rozbierany i wykładany. To analiza. W drugim — myśl zostaje zintegrowana i uformowana w zdaniu przy pomocy spójników, odpowiedniego zestawienia słów, akcentów itd., zależnie od właściwości danego języka. I to jest synteza. Jest to w rzeczy samej wykład lub egzegeza istniejącej uprzednio myśli³.

Aby ją dziś odnaleźć, należy dokonać funkcji analogicznych do tych, które towarzyszą formowaniu zdania, tj. analizy i syntezy, tj. ponownego zintegrowania tych elementów w całość zdania, względnie wypowiedzi złożonej z kilku zdań.

Wielu biblistów uprawiających tzw. „naukową egzegezę” w oparciu o krytykę historyczną zajmowało się do niedawna chętniej analizą, kwestionując możliwość pełnej i rzetelnej syntezy, tj. dotarcia do poświadczanego objawienia. Ale przecież pierwszym i głównym zadaniem egzegezy jest ustalenie przy pomocy metody filologicznej i historycznej treści wypowiedzi biblijnej, tj. objawienia Bożego w postaci historycznej. I nie jest ważne, czy uzasadnienie tego, że wypowiedź Pisma św. zawiera objawienie Boże, należy do egzegezy, jak sądzi K. Rahner⁴, czy do teologii fundamentalnej, jak utrzymuje W. Warnach⁵. Ważne jest

³ W. Warnach, *Satz und Sein*, Studium Generale 4 (1951) 161—175; tenże, *Was ist exegetische Aussage?* Catholica 16 (1962) 104—106.

⁴ K. Rahner, *Exegese und Dogmatik*, Stimmen der Zeit 86 (1960/61) 256 n.

⁵ W. Warnach, *Was ist exegetische Aussage?* art. cyt., 108.

tylko to, że egzegeta katolicki nie może poprzestać na samej tylko analizie słów wypowiedzi biblijnej (badanej z uwzględnieniem historii form, tradycji, redakcji i struktur językowych), ograniczając się do historycznego wydarzenia. On winien poprzez to wydarzenie historyczne dotrzeć do objawiającego się Boga⁶. To oczywiście wymaga wiary.

Jak więc wyglądać powinna dzisiaj naukowa egzegeza katolicka?

2. Egzegeza wiary

Znaczącym głosem w toczącej się na ten temat dyskusji jest artykuł Salvatore Alberto Panimolle opublikowany w „Rivista Biblica” 29 (1981) nr 1. 79—88 pt.: *Per una lettura „spirituale” della Bibbia: verso l’unita dell’eggesi* (O lekturę duchową Biblii: w kierunku jedności egzegezy). Autor artykułu solidaryzuje się z tymi, według których zadanie egzegety nie ogranicza się do funkcji historyczno-informacyjnej, lecz jest przede wszystkim teologiczno-kerygmaticzne. Polega ono na tym, aby słowo Boże, wypowiedziane w określonych okolicznościach przełożyć na dzisiejsze czasy, uczynić dostępnym, słyszalnym dla człowieka współczesnego. Egzegeta ma służyć w przekazywaniu przez Kościół prachrześcijańskiego kerygmatu. Egzegeza, pisze Panimolle, winna być zintegrowana w wizji eklezjologicznej całości.⁷ Zgodnie z przyjętą powszechnie trójwymiarową zasadą hermeneutyki, przedstawiałaby się ona następująco.

1^o Od strony mówiącego podmiotu, tzn. od strony egzegety. Minęły — i chyba bezpowrotnie — czasy, kiedy przez niektórych profesorów ceniony był w sposób szczególny wykład „z dystansu”, wolny od osobistego zaangażowania. Jest prawdą powszechnie dziś uznaną, że w objaśnianiu jakiegokolwiek tekstu ukazuje się zawsze sam wykładowca. W zależności od tego, kim jest, jak myśli i jak czuje, określa on wypowiedzi kogoś innego. Potwierdza to codzienne doświadczenie, kiedy to mówiąc o innych, mówimy o sobie.

Pełnię Bożego Słowa można ujrzyć tylko na sposób nasz, w perspektywach i ująć ją tylko przy pomocy naszych pojęć. Ten subiektywny element w egzegetycznej wypowiedzi jest nie do uniknięcia. I choć najczęściej mimowolny, stanowi pierwszy wy-

⁶ tamże; podobnie H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie das Neuen Testaments*, BZ, NT 1 (1957) 10n.

⁷ S. A. Panimolle, *Per una lettura „Spirituale” della Bibbia: verso l’unita dell’eggesi*, Rivista Biblica 29 (1981) Nr 1, 82.

miar naukowej egzegezy. Dlatego trudno nie zgodzić się z Salvatore Alberto Panimolle, że wiara egzegety jest najważniejszym dlań darem Ducha św.⁸

H. Urs von Balthasar zwracał słusznie uwagę w 1970 r., że utknęliśmy na mieliźnie racjonalizmu i że najwyższy czas wrócić po omacku na stromą skałę misterium⁹.

2^o Drugi wymiar hermeneutyki dotyczy możliwie najwierniejszego ukazania i objaśnienia obiektywnej treści Pisma św. To misterium Boga i Jego zbawczego dzieła w Jezusie Chrystusie; to dzieje stworzenia i zbawienia; to działanie z historycznymi ludźmi; to słowa i czyny Boga, w rozumieniu i ujęciu pisarzy natchnionych. Wypowiedzi ich nie są mitologią, którą wiara winna usunąć, lecz stanowią samą podstawę wiary. Są one jednocześnie wezwaniem Boga skierowanym do ludzi wszystkich czasów i miejsc w ich konkretnej sytuacji historycznej, a więc bezpośrednio i do nas.

3^o Tu dotykamy trzeciego wymiaru egzegezy, która ze swej istoty skierowana jest do społeczności, aby jej przekazać orędzie Boże zawarte w Piśmie św. Ten społeczny, eklezjologiczny i służebny charakter egzegezy jest dziś akcentowany szczególnie mocno. Wykład Pisma św. nie może więc być traktowany jako prywatna sprawa biblisty. On jest charyzmatem, a więc z łaski udzielonym uzdolnieniem do wypełniania posługi dla zbudowania Kościoła. Prawdziwa, rzetelna egzegeza idzie od Boga i kieruje się na Kościół. Stąd wielka odpowiedzialność egzegety za jego badania, za każde słowo napisane i wypowiedziane przy objaśnianiu Ksiąg świętych¹⁰.

3. Sens integralny Pisma św.

Z tym łączy się ściśle dyskutowane żywo (w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych) zagadnienie sensu

⁸ Por. S. A. Panimolle, art. cyt., 82. Nie można więc zgodzić się z R. Bultmannem, według którego interpretacja Biblii nie wymaga innych pomocy, jak te, które się stosuje przy każdym dziele literackim.

⁹ „Siamo arenati sulle spiagge del razionalismo, ritorniamo a tastoni alla roccia scoscesa del misterium”. R. Urs von Balthasar, *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Brescia 1970, 9.

¹⁰ W. Warnach, art. cyt., 112 n.; J. Kudasiewicz, *Współczesna hermeneutyka biblijna a przepowiadanie*, w: *Współczesna biblistyka polska* pod red. ks. J. Łacha i M. Wolniewicza, Warszawa 1972, 172—196.

pełnego lub integralnego (*Vollsinn, sensus plenior*), który należy do sensu wyrazowego, określonego konkretnym kontekstem, ale nie wynika bezpośrednio z poszczególnego tekstu. Ten właśnie sens wielu egzegetów uważa za sens właściwy, przez Boga zamierzony, sens podstawowy¹¹. Niektórzy nazywają go „sensem duchowym” jak np. H. de Lubac¹², H. Urs von Balthasar¹³, J. Gribomont¹⁴ albo sensem *teologicznym*, lub *zbawczo-historycznym* (*heilsgeschichtliche Schriftdeutung*), jak np. J. Daniélou¹⁵.

Otóż możliwość tego sensu uznają prawie wszyscy egzegeci katoliccy. Ale niektórzy wysuwają wątpliwości odnośnie jego konkretnego stwierdzenia, jego dokładnej naukowej rozpoznawalności. R. Schnackenburg twierdzi, że sensu pełnego nie da się rozpoznać przy pomocy środków czysto egzegetycznych.¹⁶ Myśli, oczywiście, o środkach stosowanych powszechnie w problematyce wyłącznie historyczno-krytycznej.

W egzegezie jednak katolickiej, która nie może ograniczać się jedynie do problematyki historyczno-krytycznej, obowiązują dodatkowo jeszcze inne środki-kryteria. Są nimi — analogia wiary i Urząd Nauczycielski Kościoła.

W. Warnach słusznie przypomina, że zamierzony przez Boga sens pełny występuje konkretnie w rozumieniu i w mowie ludzkiego autora, i że nasza interpretacja jest z konieczności egzegezą egzegezy. Jeśli więc chcemy uchwycić ową „teologiczną różnicę” między Słowem Bożym Objawienia i „ludzkim słowem Biblii”, trzeba zbadać dokładnie sposób myślenia i mówienia au-

¹¹ J. Coppens, *Le problème du sens plénier*, Eph. Théol. Lov. 34 (1958) 5—20; R. E. Brown, *The sensus plenior of Sacred Scriptura*, Baltimore 1955; B. Hessler, *Zur Frage nach dem Volsinn der Heiligen Schrift*, Wissenschaft und Weisheit 21 (1958) 134—141; P. Benoit, *La plénitude de sens des Livres Saints*, Rev. Bibl. 67 (1960) 164—176; 186—192. W. Warnach, *Was ist exegetische Aussage*, art. cyt., 119—128; H. Muszyński, *O integralny sens Pisma św. Z zagadnień współczesnej hermeneutyki biblijnej*, w: *Warszawskie Studia Biblijne*, Warszawa 1976, 11—17.

¹² H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950, 379—446; *Eregèse Médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, I 1/2 i II, 1, Paris 1959—1961.

¹³ H. Urs von Balthasar, *Die Schrift als Wort Gottes*, Schweizer Rundschau 1940, 10.

¹⁴ J. Gribomont, *Le problème d'un sens plénier*, w: *Problèmes et méthode d'érégèse théologique*, Bruges — Paris 1950, 11—31.

¹⁵ J. Daniélou w Theol. Digest 4 (1959) 243 nn.

¹⁶ R. Schnackenburg, *Der Weg der Katholischen Eregese*, BZ NF 2 (1958) 167 n.

torów biblijnych.¹⁷ Oto istota problemu całej hermeneutyki i jednocześnie współczesnej egzegezy.

Według H. G. Gadamera każdy wykład jest umotywowany i zakłada pewne *przedrozumienie* (*Vorverständnis*¹⁸). Chodzi tu o pewne wyobrażenie o rzeczy, o której się mówi. Ale ważniejszy jeszcze jest etap dalszy: to posługiwanie się takimi pojęciami, które prowadzą do zrozumienia zamierzonego sensu i do jego ukazania. Te pojęcia muszą nam być znane, a jednocześnie muszą odpowiadać ukazywanej treści. Stoi zatem przed egzegezą podwójne zadanie:

1. możliwie najwierniej ukazać treść objawienia przekraczającą wszelkie ludzkie myślenie;

2. przełożyć ją na język współczesny i to jeszcze z uwzględnieniem, że objawienie Boskie zostało nam przekazane w interpretacji pisarzy biblijnych. Jak to czynić? Pamiętajmy, że i hagiografowie borykali się z trudnościami przekazania pewnych rzeczywistości ludzką mową po prostu niewyraźnych. Ich formy myślowe i językowe, właściwe czasom, w których żyli, mamy przełożyć na język dzisiejszy i tak przekazać objawienie Boże. Jaka filozofia jest w stanie dostarczyć tu pojęć adekwatnych, skoro właściwa treść Pisma św. przekracza wszystkie kategorie pochodzące z poznania naturalnego.

Właśnie z tym zagadnieniem łączy się problem mitu w Piśmie św. i tzw. demitologizacji.¹⁹ Dyskusja nie jest jeszcze zakończona zarówno po stronie katolickiej, jak i niekatolickiej. Dziś nie kwestionuje się wielu słusznych założeń demitologizacji, której domagał się R. Bultmann od 1941 r. Chodzi tylko o określenie, czym jest mit, co to jest mitologiczne ukazanie czegoś.

Jeśli bowiem przyjmujemy pozytywne znaczenie mitu²⁰, przypię-

¹⁷ W. Warnach, art. cyt., 122.

¹⁸ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, 44.

¹⁹ H. W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*, 5 tomów, Hamburg 1948—1955; G. Steege, *Mythos, Differenzierung — Selbst — interpretation*, Hamburg 1953, szczególnie 21—27; K. Goldammer *Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien*, Studium Generale 8 (1955) 378—393. Dyskusję na temat mitu w St. T. do r. 1963 ujął zwięźle Albert Strobel O M J, *Wort Gottes und Mythos in A.T.*, Catholicum 17 (1963) 180—196.

²⁰ B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926; K. Beth, *Mythologie und Mythos (Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens VI)*, Berlin — Leipzig 1934 — 35, kol. 720—752; Fr. Medicus, *Das Mythologische in der Religion*, Zürich 1944; E. Buess, *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, München 1958; H. Cazelles, DBS VI, 251—256 (*Les mythes du „milieu Biblique“*). H. Schlier,

sując mu zadanie przekazania prawdy o tym, co niewypowiedzialne, a co dla człowieka stanowi najwyższą rzeczywistość (Fritz Medicus), to trudno odmówić pisarzom natchnionym prawa posługiwania się takim właśnie rodzajem literackim.

Mit w tym ujęciu nie jest produktem ani czystej wyobraźni, ani czystego rozumu, lecz owocem intuicji, zakotwiczonej w najgłębszych pokładach duszy.²¹

II. TENDENCJE W DZISIEJSZEJ TEOLOGII BIBLIJNEJ

Przyjmuje się dziś powszechnie, że ideą łączącą księgi święte Starego i Nowego Testamentu jest historia zbawienia. Prorocy i apostołowie interpretują tam działania Boga w historii, działania, których centrum stanowi wydarzenie Chrystusa. Dlatego chrystologia wysuwa się na czoło całej dzisiejszej teologii biblijnej i nie tylko biblijnej. Zagadnienie główne — to odpowiedź na pytanie: kim jest Jezus? Zrozumiała więc jest trwająca nadal dyskusja na temat: *Jezus historii a Chrystus wiary*.

1. Jezus historii — a Chrystus wiary

O Jezusie dowiadujemy się z przepowiadania apostołowskiego, które umownie nazwano kerygmatem. W. Trilling zwrócił słusznie uwagę, że pojęcie kerygmatu trzeba koniecznie uzupełnić pojęciem świadectwa (martyrion) i poświadczenia i to w sensie dwójakim: jako aktualnie obecnego poświadczenia (w sensie formalnym) i jako historycznego przeżycia — świadectwa (w sensie materialnym). Poświadczenie wiąże kerygmat nierozzerwalnie z historycznymi faktami i strzeże od mitu i gnozy, a kerygmat jako zjawisko aktualizuje, uobecnia to, co się stało dawniej. Zawsze chodzi o to, co historycznie przeżyte, o dzieło zbawcze Boga w Chrystusie, w przeszłości i teraźniejszości.²²

Na pierwszy plan wysuwa się cel religijny; zbawczy sens przekazywanej treści. Historia jest historią zbawienia i to jest wzorem dla wszelkiego chrześcijańskiego przepowiadania i teologii. Apostołskie świadectwo o Chrystusie — to świadectwo, że Jezus

Das Neue Testament und der Mythos, w Hochland 48 (1955) 1956, 206; J. Henniger S. V. D., *Le Mythe en ethnologie*, DBS VI, 225—246.

²¹ Tak też sądzi m. i. J. Henniger, *Le Mythe en ethnologie*, art. cyt., 245; W. Knewels, *Wesen und Sinn des Mythos*, Studium Generale 15 (1962) 668—686; A. Strobel, art. cyt., 187 n.

²² W. Trilling, *Jesusüberlieferung und apostolische Vollmacht*, Miscellanea Erfordiana, 12 Leipzig 1962, 79 n.

jest Chrystusem (1 J, 5, L: J 20, 31), albo że Jezus jest Panem (1 Kor 12. 3; Rz 10, 9; Flp 2. 11), tzn. że Chrystus wiary jest Jezusem historii.

Z tej boskoludzkiej jedności w porządku wiary, pisze Trilling, wypływa w porządku wiedzy dla chrześcijańskiej teologii potrzeba połączenia oka historii z okiem wiary. Tylko dwojgiem oczu ujrzeć można element historyczny i boską tajemnicę wiary; misterium Chrystusa w historycznej rzeczywistości.²³

Forma i rozwój przepowiadania oraz nauka o Jezusie jako Chrystusie wiąże się z pełnomocnictwem apostołskim. Ono jest podstawą służebnego i suwerennego ukształtowania przekazu o Jezusie. Dzięki temu stały się możliwe wszystkie formy interpretacji o charakterze parenetycznym i dydaktycznym, o tendencji prawnonormatywnej i kultycznej, które odnajdujemy w ewangelijnym przekazie o Jezusie. Wszystko to jest owocem apostołskiego jednorazowego pełnomocnictwa²⁴.

Jak wobec tego przedstawia się historyczność przekazu o Jezusie?

Trzeba pamiętać, że apostołowie głosili wiarę w Mesjasza, który nie był dla nich postacią mityczną, lecz żyjącym w określonym czasie człowiekiem, Jezusem z Nazaretu, a więc osobą historyczną. To odnosi się i do tych świadków, którzy jak Paweł nie znali „historycznego Jezusa”, a więc nie mogli być świadkami naocznymi. A Paweł także wie, że Chrystus jego wiary jest historycznym Jezusem, wywyższonym Panem (por. Rz 1, 3 n.; Gal 4, 4)²⁵.

Treść apostołskiego przepowiadania stanowią historyczne wydarzenia. Historyczność poświadczonych faktów jest od tej nauki apostołskiej nieodłączna. Potwierdzają to i badania naukowe, obejmujące całość historii Jezusa. I historia ta nie ogranicza się do egzystencji Jezusa, do Jego działalności jako wędrującego nauczyciela i do Jego ukrzyżowania, pozostawiając wszystko inne dowolnej interpretacji pierwotnego Kościoła. Takie stanowisko burzyłoby jedność historii i wiary, stwierdzoną apostołskim przepowiadaniem.

Z drugiej strony jest rzeczą niemożliwą dać pozytywny naukowo-historyczny dowód na potwierdzenie każdego drobiazgu i każdego wydarzenia z życia Jezusa. W zasadzie zakłada się historyczność wszystkich wydarzeń, ponieważ jako takie zostały potwierdzone w przepowiadaniu apostołskim. Kto w poszczególnym wy-

²³ tamże, 84.

²⁴ tamże, 87.

²⁵ W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Leipzig² 1967, 162.

padku przeczy historyczności, winien to uzasadnić. Ale nawet gdyby to zdołał uczynić, to nie podważa przez to historyczności przekazu jako całości.

Nierozzerwalna więź między wiarą i historią nie może być nigdy pominięta. Dlatego zadaniem nie tylko apologetyki, lecz i teologii i teologicznej egzegezy (a dzisiaj tylko taką winniśmy uprawiać), jest zdaniem W. Trillinga, wydobyć z apostołskiego słowa jądra historycznego. Nie po to, aby uzyskać obraz „historycznego Jezusa”, co było celem teologii protestanckiej XIX w. („Leben — Jesu — Forschung”), ani nie po to, aby dotrzeć do słów samego Jezusa, jak o to zabiegał J. Jeremias i wielu współczesnych, lecz po to, aby lepiej zrozumieć teologiczną treść apostołskiej nauki, która jest normą i miarą przekazu o Jezusie. Historyczność przekazu o Jezusie to dla teologa nie tylko problem historyczny, ale i teologiczny²⁶.

2. Tajemnica Jezusa

W dyskusji na temat „Jezus historii” („Jesus der Geschichte”) i „Chrystus wiary” („Christus des Glaubens”) F. Mussner zwrócił słusznie uwagę na „tajemnicę Jezusa” („Geheimnis Jesu”) ²⁷. Ta tajemnica tkwi nie w świadectwie apostołskich świadków, lecz w istocie historycznego Jezusa. Tą istotą jest swoista dialektyka albo napięcie między odsłanianiem i zasłanianiem: obok tajemnych epifanii mesjańskiej chwwały Jezusa, spotykamy tuż zaraz całkowitą Jego anonimowość (por. Mk 9, 8 par.). Otóż wydaje się, że ta „dialektyka” życia Jezusa jest przez wielu współczesnych autorów nie doceniana.

Kiedy Bóg według świadectwa Biblii odsłania się i objawia, to jednocześnie pozostaje nadal ukryty („deus revelatus” pozostaje mimo to „deus absconditus”).

Potwierdza to najlepiej życie Jezusa. Nic przeto dziwnego, że pytanie o „samoświadomość Jezusa” („Selbstbewusstsein Jesu”) pozostaje do dziś bez jednoznacznej odpowiedzi. Taka jednoznaczna odpowiedź jest historycznie po prostu niemożliwa.

Z tego jednak nie wynika, że badania na tym odcinku nie mają

²⁶ W. Trilling, *Jesusüberlieferung*, art. cyt., 88 n.

²⁷ Fr. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ NF 1 (1957), 224 nn.; 240 nn.; K. Schubert, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, Wien-Freiburg — Basel 1962 i *Vom Messias zum Christus*, Wien-Freiburg-Basel 1964.

sensu. Mają. I należy je podejmować, ale trzeba pamiętać, że dotyka się tutaj tajemnicy, która przekracza miarę ludzką²⁸.

Dotyczy to i mesjańskiej świadomości Jezusa. Ludzie muszą się wypowiedzieć w sposób decydujący co do osoby Jezusa i Jego tajemnicy. I pod tym względem sytuacja nasza dziś nie różni się od sytuacji ludzi współczesnych Jezusowi. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o dowody historyczne. Nauka historii potrzebna nam jest tylko po to, aby w granicach jej możliwości uwierzytelnić przekazy, na których opieramy naszą decyzję wiary; aby wzmocnić rozstrzygającą ciągłość między świadomością Jezusa i chrystologią pierwotnego Kościoła. Dziś można stwierdzić, że Jezus miał świadomość, iż Jego życie i Jego dzieło mogą być zrozumiane prawidłowo w kategoriach żydowskiego oczekiwania Mesjasza. Ta prawidłowość jednak nie ma mocy logicznie wiążącej; ona się otwiera tylko wierze²⁹.

W tym także kierunku idą wypowiedzi W. Thüsinga, zawarte w jego ostatnim dziele: *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, które ma się składać z trzech tomów. Na razie w r. 1981 ukazał się tom I³⁰. Thüsing widzi ostateczną jedność teologii Nowego Testamentu w ciągłości z Jezusem Chrystusem. Korzystając z najnowszej metody strukturalistycznej odnajduje Thüsing w przekazach Nowego Testamentu różne struktury, z których formuje dwie grupy kryteriów; jedna dotyczy Jezusa, a druga — wiary w Jego zmartwychwstanie.

Do pierwszej grupy kryteriów zalicza struktury teologiczne przepowiadania, które ukazują działalność i życie Jezusa z Nazaretu. Zmartwychwstanie Jezusa jest bazą dla drugiej grupy kryteriów, którą stanowią struktury chrystologii i soteriologii.

W trzeciej części ukazuje autor jedność w napięciu między oczyma Bożymi i ludzkimi, odpowiadającą napięciu między życiem Jezusa i wydarzeniem wielkanocnym, podkreślając jego znaczenie dla wiary, dla życia chrześcijańskiego i dla teologii.

3. Cierpiący Bóg

Nietrudno zauważyć, że zarówno dzisiejsi bibliści, jak i teologowie uwzględniając najnowsze osiągnięcia nauki, ale szanując

²⁸ W. Trilling, *Fragen*, dz. cyt., 166—170.

²⁹ N. Brox, *Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus*, w: K. Schubert, II, dz. cyt., 193; W. Trilling, *Fragen*, dz. cyt., 170.

³⁰ W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, I: *Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Düsseldorf 1981.

także wiarę swoją i innych, nie rezygnują z poszukiwań twórczych, mających na celu ułatwienie odpowiedzi na aktualne wciąż pytanie Jezusa: *A wy za kogo mnie uważacie?* (Mk 8, 29; Mt 16, 15; Łk 9, 20). Badania te zajmują się także próbą ukazania nie tylko działalności, ale i życia Jezusa z Nazaretu (W. Thüsing).

Potwierdza to także ciekawa praca André Leclère, która ukazała się ostatnio w 1982 r. w „Nouvelle Revue Théologique” pt. *Jésus Christ Sauver*³¹. Autor podkreśla, że natura ludzka Jezusa nie jest abstrakcyjna, lecz przez Maryję związana z całą ludzkością, ze wszystkimi ludźmi, wśród których miejsce szczególne zajmują celnicy i grzesznicy (Łk 7, 34). Rzecz znamienna — Jezus solidaryzuje się właśnie z nimi, z tymi wzgardzonymi przez otoczenie z powodu osobistych błędów lub przesądów. Oddaje się w końcu w ręce grzeszników, aby grzeszników zbawić, manifestując pełne oddanie ludziom — aż do miłości nieprzyjaciół i pełne oddanie Bogu — Jego odwiecznym planom zbawienia.

Połączenie bóstwa i człowieczeństwa w osobie Jezusa pozwala nam poznać w Nim nie tylko aspekt ludzki. Jezus był człowiekiem w sytuacji jedynej, sobie tylko właściwej i właśnie dzięki temu objawiony nam został przez swoje zmartwychwstanie jako ten, który nie jest tylko człowiekiem, lecz stanowiąc jedno z Bogiem, jest samym Bogiem.

Człowieczeństwo Jezusa aż do śmierci na Golgocie — to nie zasłona Jego Bóstwa, lecz przeciwnie: to cudowne objawienie istoty Boga, który jest miłością. W męce Syna sam Ojciec cierpi ból opuszczenia: w śmierci Syna śmierć dotyka Boga samego i Ojciec, który „nie oszczędził” swego własnego Syna (Rz 8, 32), cierpi z powodu Jego śmierci w Ich wspólnej miłości do ludzi³².

Oto misterium cierpienia i misterium Boga. Oto rysujące się tendencje współczesnej biblistyki.

³¹ A. Leclère S. J., *Jésus — Christ Sauver*, Nouv. Rev. Theol. 114 (1982) Nr 2, 161—174.

³² tamże, 165—171.