

Ks. WINCENTY KWIATKOWSKI

OD JEZUSA HISTORII DO CHRYSZTUSA KERYGMATU Z dziejów badań nad żywotem Jezusa (1903—1963).

Problematyka dotycząca badań nad żywotem Jezusa uległa w ciągu ostatnich lat sześćdziesięciu znacznym przemianom wśród krytyków racjonalistycznych a pod ich wpływem wśród krytyków tradycyjnych. Spośród czterech szkół, w których są zrzeszeni krytycy racjonalistyczni: historyczno-krytycznej, historyczno-religijnej, historyczno-eschatologicznej i historyczno-morfologicznej, najwięcej zbieżności z krytyką tradycyjną wskazuje szkoła historyczno-krytyczna, która wypowiada się za pozytywnym rozwiązaniem problematyki historycznej o żywocie Jezusa w przeciwstawieniu do sceptycyzmu i agnostycyzmu pozostałych szkół w rozwiązaniu tego zagadnienia. Do takich osiągnięć doprowadziły wyniki rozległych badań nad literacką kompozycją ewangelii synoptycznych. Celem rozwiązania powstającej tu kwestii synoptycznej została wysunięta przez protestancką krytykę biblijną w. XIX hipoteza dwóch źródeł M i Q. Na tej płaszczyźnie literackiej wyznaczającej dwa źródła ewangelii synoptycznych wyłania się stopniowo różnica między ewangeliami synoptycznymi, które zawierają wiarę ówczesnej gminy chrześcijańskiej a ich źródłami (M i Q), które tę wiarę poniekąd poprzedziły. Nic więc dziwnego, że różnica powyższa między ewangelią jako źródłem wiary a źródłem historii doprowadziła już z końcem w. XIX krytykę racjonalistyczną do przyjęcia różnicy między Chrystusem wiary a Jezusem historii. Krytyka biblijna ewangelii rozwijana przez szkołę racjonalistyczną kierując się hipotezą dwóch źródeł

opierała swoje badania na ewangelii Marka jako na źródle M. W świetle tego źródła protestancka krytyka biblijna nie uznaje Jezusa jako równego Bogu, ponieważ Jezus zabraniał nazywać siebie dobrym (Mk 10, 18) a kogokolwiek na ziemi nazywać ojcem (Mt. 23, 9) podporządkował siebie Bogu (Mk 13, 32) a w ostatniej modlitwie na krzyżu wskazał na opuszczenie siebie przez Boga (Mk 15, 34). Na tę różnicę między Chrystusem wiary a Jezusem historii wpłynęły ponadto badania protestanckiego racjonalizmu teologicznego, które w ogóle dopatrywały się różnicy między dogmatem i historią a w szczególności między dogmatem chrystologicznym i historią Jezusa.

Chrystus wiary oznacza tu wiarę w dwie Jego natury złączone hipostatycznie w drugiej osobie Trójcy św., w cudowne poczęcie z Maryi Dziewicy, w śmierć na krzyżu jako ofiarę ekspiacyjną, zstąpienie do otchłani, zmartwychwstanie dnia trzeciego, wniebowstąpienie oraz w przyjście na sąd ostatni. Protestancka dogmatyka kościelna wraz z teologią katolicką nie uznawała różnicy wprowadzonej przez kierunek racjonalizmu biblijnego do ewangelii między Chrystusem wiary a Jezusem historii względnie między ewangelią jako źródłem wiary a ewangelią jako źródłem historii, lecz utożsamiała Chrystusa wiary z Jezusem historii. Obok takiego stanowiska u schyłku w. XIX rozwijała się protestancka teologia krytyczna, która przechylając się na stronę racjonalizmu biblijnego, wykazywała że wiara w Chrystusa jako Boga i człowieka nie była pierwotną lecz powstała powoli z połączenia licznych idei religijnych o różnym pochodzeniu (apokaliptyka biblijna, judaizm rabinistyczny, gnoza i filozofia grecka) ze wspomnieniami gminy pierwotnej o życiu i działalności jej mistrza Jezusa z Nazaretu. Ta teologia ulegając wpływom rabinistycznym wyłączyła późniejsze rysy nadprzyrodzone tego obrazu jako „mityczne” by wrócić do pierwotnych źródeł historycznej rzeczywistości Jezusa. Badania jednak tego typu nie mogą uchodzić za historyczne lecz zasługują na miano badań racjonalistycznych ze względu na to, że kierują się świadomie czy podświadomie założeniami pozahistorycznymi, a mianowicie, że poznanie naukowe nie może wykraczać poza granice rzeczywistości zja-

wiskowej i że interpretacja faktów historycznych znajduje się w granicach świata wyłącznie immanentnego¹.

Szkoła historyczno-krytyczna, która w swojej zbieżności z krytyką tradycyjną rozwiązuje w sposób na ogół pozytywny zagadnienie żywota Jezusa, odróżnia w ewangeliach, idąc za pozostałymi szkołami, źródło wiary i źródło historii, względnie nakreślonego tam Chrystusa wiary i Jezusa historii (Holtzmann, Harnack). Radykalizujące badania Wredego nad drugą ewangelią doprowadziły go do wniosku, że i ta ewangelia nie stanowi wyjątku wśród pozostałych synoptyków, lecz tak jak tamte jest pokryta warstwą wiary lub teologii, poza którą przedostać się już nie można. Tu Wrede uTOROWAŁ drogę dla szkoły historyczno-religijnej, która z braku wszelkich źródeł historycznych dla żywota Jezusa utrzymywała, że podstawowym dogmatem chrystologicznym pierwotnej gminy chrześcijańskiej w Palestynie była wiara w Jezusa jako Syna Człowieczego, a w pierwotnej gminie hellenistycznej była wiara w Jezusa jako Pana².

Modernizm religijny na początku w. XX również podtrzymywał i pogłębiał rozluźnienie między Chrystusem wiary a Jezusem historycznym. Według bowiem encykliki Piusa X, „Pascendi dominici gregis” z dnia 8 września 1907 r., streszczającej religijną teorię modernistów, stosunek między wiarą a wiedzą historyczną polega na tym, że wiara dotyczy rzeczy niepoznawalnych dla wiedzy historycznej. Na pytanie tedy czy Jezus czynił cuda, przepowiadał przyszłość czy zmartwychwstał i wstąpił do nieba, wiedza historyczna zaneguje to co przekracza płaszczyznę zjawiskową, gdy natomiast wiara wszystko to przyjmie i potwierdzi³.

Późniejsze badania szkoły historyczno-krytycznej, podjęte

Por. O. Pflleiderer, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Berlin 1903, 3—5; W. Bülck, *Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens*, Berlin 1940, 3 ns.

² Por. Ks. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa³ 1961, 1, 77—80.

³ Por. DBUR 2084. 2029—2031.

przez Goguela, nie ograniczają się bynajmniej do zachowania różnicy między Chrystusem wiary a Jezusem historii, lecz posuwają się jeszcze dalej, by wykazać różnicę między Jezusem historii a Jezusem krytyki.

Goguel omawia źródła żywota Jezusa w świetle badań historyczno-krytycznych wraz z uzupełnieniem ich badaniami historyczno-morfologicznymi, które nakreśliły rolę tradycji ustnej jako dzielącej pisane ewangelie względnie ich źródła **M** i **Q** od kerygmatu Jezusa. Toteż zdaniem Goguela powiedzieć należy, że tradycję ustną, która była źródłem dla ewangelii, stanowiły przechowywane jako cenny skarb i przekazywane dla wiernych fragmentaryczne wspomnienia tych, którzy znali, umiłowali i ulegali wpływowi Jezusa wraz z dodanymi przez nich odpowiednimi uzupełnieniami. Ukształtowana w ten sposób pierwotna tradycja chrześcijańska poprzedzała nawet najstarszą ewangelię Marka, który po raz pierwszy utrwalił ją na piśmie i powiązał poszczególne jej fragmenty w opowiadania ciągłe⁴. Takie rozwiązanie literackiej kompozycji ewangelii zapożyczył Goguel ze szkoły historyczno-morfologicznej i w tym kierunku rozwijał swoje dotychczasowe badania, uzyskując nowe wyniki w stosunku do pierwszego wydania swojej pracy z r. 1932. Te nowe osiągnięcia połączył z dawną swoją hipotezą dwóch źródeł jako hipotezą roboczą, która daje tylko ramy ogólne do rozwiązania literackiej kompozycji ewangelii. Wychodząc z założenia, że wszelkie dane dotyczące żywota Jezusa przechowuje wyłącznie tradycja ewangelijna, Goguel utrzymuje, że przy opisie każdego z nich, kierować się należy metodą historyczną, ponieważ wszystkie szczegóły winny być ujęte w łączności z całą tradycją oraz z jej rozwojem. Stąd zrozumiałe jest stanowisko Goguela zwracającego uwagę w sposób szczególny na tradycję, z której jako z jedynego źródła można otrzymać dane o życiu Jezusa. Tradycja ustna w przeciwstawieniu do utworów literackich jest żywa czyli ruchoma i dynamiczna, ponieważ swoją treść przechowuje i przekazuje innym drogą ustną. Psychologia jednak swia-

⁴ Por. Jésus, Paris² 1950, 99.

dectwa stwierdza, że na tej drodze podlega ona stale wpływom uczuć i namiętności w jednostkach oraz sposobowi myślenia środowiska w zbiorowości. Świadectwo więc tradycji podczas swego trwania w pamięci, która je przechowuje i podczas transmisji ustnej, która je przekazuje innym, podlega działaniu dwóch praw odmiennych: zachowania treści i jej rozwoju wprowadzającego do niej, zdaniem Goguela, przemiany oraz zniekształcenia⁵.

Zaznaczyć trzeba, że Goguel porzuca tu płaszczyznę krytyki i przechodzi na płaszczyznę hiperkrytyki, ponieważ stwierdzając istnienie rozwoju tradycji religijnej przyjmuje jednocześnie, że podlega ona pewnym zmianom, jakkolwiek stąd jeszcze nie wynika, że te zmiany muszą być zawsze istotne i zasadnicze. Tak np. rozwój tradycji prowadzi od jej stanu **A** do stanu **B**, jednak stąd jeszcze nie wynika, że różnica między stanem **A** i **B** musi być zawsze zniekształcająca czyli zasadnicza.

Charakterystykę tradycji ewangelijnej przeprowadza Goguel niezależnie od jej formy i wartości historycznej, lecz ze względu na jej treść, którą stanowią opowiadania znajdujące się w stanie zgrupowanym a nie w stanie odosobnionym. Otóż, skoro opowiadania ewangelijne nigdy nie były i nie istniały w stanie odosobnionym lecz w stanie zgrupowanym nie można zdaniem Goguela utrzymywać, że te opowiadania przechowały swój sens historyczny. Rozwój bowiem tradycji ewangelijnej znajdował się pod wpływem dążenia ogólnego by grupować opowiadania, które były początkowo odosobnione i niezależne. Co prawda, zdarzało się nieraz, że opowiadania ewangelijne zgrupowane w jedną organiczną całość zostały później rozdzielone, ale ten odwrotny kierunek rozwojowy nie naruszał bynajmniej ogólnej tendencji dominującej nad rozwojem tradycji ewangelijnej⁶.

Takie stanowisko jest również przesadne, ponieważ zmiana formy przygodnej nie pociąga za sobą w sposób konieczny zasadniczej zmiany treści. Tak np. układ odmiennej redakcji kazania na górze Mt. i Łk. nie oznacza bynajmniej, że poszcze-

⁵ Por. Jézus, dz. cyt. 114.

⁶ Por. tamże, 114, 116.

gólne sentencje Jezusa wchodzące do tego układu są niehistoryczne.

Żeby rozpoznać prawdziwy charakter rozwoju tradycji ewangelijnej, należy zdaniem Goguela posługiwać się metodą analityczno-etiologiczną, tzn. należy analizować w sposób szczegółowy teksty równoległe w ewangeliach oraz wyznaczać przyczyny ewentualnych odchyień jakie w tych tekstach nastąpiły⁷.

Metoda analityczno-etiologiczna Goguela zbliża się poniekąd do metody analityczno-syntetycznej stosowanej przez szkołę historyczno-morfologiczną. Wiemy bowiem, że szkoła historyczno-morfologiczna badając tekst ewangelijny pod względem literackim odróżnia tam liczne formy np.: katecheza, kerygmat, egzorta, kontrowersja, apologia, mowa polemiczna, nowela, przypowieść, paradygmat, odpowiadające różnym potrzebom pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Wymienione wyżej formy literackie w tradycji ewangelijnej nie odtwarzają bynajmniej jej stanu rzeczywistego, ponieważ obok czystych form literackich, które najczęściej należą do abstrakcji, istnieją literackie formy mieszane w różnorodnych połączeniach, które odtwarzają stan rzeczywisty materiału ewangelijnego. Można więc korzystać z klasyfikacji tego materiału według znajdujących się w nim form literackich jako z pożytecznej hipotezy roboczej, ale nie można myśleć, że ta hipoteza odtwarza stan rzeczywisty materiału ewangelijnego tzn. że zawarta w tym materiale tradycja ewangelijna jest środkiem do odtworzenia jej historii. Przyjmując nawet założenie szkoły historyczno-morfologicznej, że między formą opowiadania ewangelijnego a określonymi potrzebami samej gminy zachodzi pewna korelacja, to jednak nie da się w żaden sposób wywnioskować logicznie, że potrzeby gminy pierwotnej wytworzyły jako skutek opowiadania o takiej formie i treści, ponieważ zachodząca w gminie potrzeba mogłaby wykorzystać już istniejące w tradycji ewangelijnej opowiadania. W tym wypadku forma literacka opowiadania ewangelijnego byłaby uwarunkowana po-

⁷ Por. Jésus, 117.

trzębami gminy pierwotnej, lecz nie została bynajmniej przez te potrzeby wytworzona⁸.

Goguel w swoim rozumowaniu nie popełnia żadnego błędu i wskutek tego metoda analityczno-etologiczna, jaką zastosował w swoich badaniach nad żywotem Jezusa, nie jest równoznaczna z metodą analityczno-syntetyczną szkoły historyczno-morfologicznej. Klasycznym przykładem rozwoju tradycji w opowiadaniach ewangelijnych jest wzmianka o czasie zmartwychwstania Jezusa. Według 1 Kor. 15,4 Jezus zmartwychwstał dnia trzeciego; natomiast według Mk 8,31 oraz 10,34 Jezus zmartwychwstał po trzech dniach względnie w trzy dni po swojej śmierci (9,31); wreszcie według Mt. 12,40 Syn Człowieczy będzie w łonie ziemi przez trzy dni i trzy noce. Teksty powyższe odtwarzają zdaniem Goguela trzy odmienne tradycje o czasie zmartwychwstania Jezusa: tradycję „utrwaloną” tj. tradycję w utrwalonej już od dawna formule zmartwychwstania Jezusa, przejętej przez św. Pawła od apostołów i przekazanej Koryntczykom; tradycję „pierwotną” czyli „ogólnikową” tj. tradycję o wiele starszą od poprzedniej i zawierającą sens bardziej ogólny lecz nierównoznaczny z sensem tradycji już utrwalonej i tradycję „uzgadniającą” tj. tradycję, która ma za zadanie zharmonizować proroctwa biblijne z tradycją już utrwaloną⁹.

Sprawozdawcze uwagi Goguela są dość dokładne, gdyż istotnie ewangelia Mt. zawiera wszystkie trzy formy tradycji o czasie zmartwychwstania Jezusa. Mt. 12, 40 przytacza tradycję uzgadniającą pobyt Jonasza we wnętrzu ryby z zapowiedzianym pobycem Jezusa w łonie ziemi przez trzy dni i trzy noce przed swoim zmartwychwstaniem. Tradycja ta odbiega od samej wiary ewangelisty wyrażonej w formie najczęściej używanego zwrotu „dnia trzeciego” (27, 64) względnie używanego rzadziej „po trzech dniach” (27, 63). Rozbieżność formy wskazuje, że tradycja „uzgadniająca” narzuciła ją ewangeliście, który pragnie uwzględnić szczegóły dotyczące historii Izraela. Słusznie więc sądzić można, że ta tradycja wyraża wypowiedź

⁸ Por. M. Goguel, *Jésus*, 118.

⁹ Por. tamże, 118.

samego Jezusa, który istotnie w formie obrazowej przedstawił swoją śmierć i zmartwychwstanie jako wielki znak dla współczesnych a zapoznany przez ogół swego narodu¹⁰. Tenże ewangelista przytacza prawdopodobnie tradycję „pierwotną” wyrażoną w słowach „po trzech dniach” (27, 63), wypowiedzianych wobec Piłata przez kapłanów i faryzeuszów, którzy powołują się na zapowiedź Jezusa o wielkim znaku. Zwrot literacki „po trzech dniach” względnie „po trzech dniach” i „trzech nocach” wskazuje na treść dość charakterystyczną, ponieważ według zwyczaju semickiego (Est. 4, 16) „trzy dni” nie oznaczają bynajmniej okresu pełnego, a „trzy noce” nie zwiększają okresu trzydniowego¹¹. Tradycję zwrotu „po trzech dniach” można nazwać „pierwotną” dlatego, że jest dość ogólną i nią wyłącznie posługuje się Mk, gdy przytacza trzy zapowiedzi Jezusa o czasie zmartwychwstania według zasadniczo jednakowej redakcji (8,31; 9,31; 10,34), mimo że ta formuła nie jest wyraźnie zgodna z faktami i być może dlatego *sin* zmienia ją na inną a pozostałe pisma opuszczają zastępując ją zwrotem bardziej dokładnym „dnia trzeciego” Mk zatrzymuje stale zwrot literacki „po trzech dniach” w swojej ewangelii być może dlatego, żeby zachować autentyczność wypowiedzi Jezusa *ante eventum*¹². Wreszcie Mt. 16,21; 17,23; 20,19 przytaczając zapowiedź Jezusa o swojej męce i zmartwychwstaniu, posługuje się zwrotem „dnia trzeciego”, który najczęściej wyraża tradycję tzw. „utrwalającą” Uwzględnia tę tradycję Łk. 9,22; 18,33; 24,7.46; Dz. Ap. 10,40, gdy przytacza obydwie zapowiedzi Jezusa o swojej męce i zmartwychwstaniu „dnia trzeciego”, jak również gdy przytacza *post eventum* wyjaśnienie prorocत्व biblijnych o cierpieniach Mesjasza i Jego zmartwychwstaniu „dnia trzeciego” Początki tej tradycji sięgają św. Pawła, który posługując się nią stale zaznacza wyraźnie, że ją przekazuje Koryntczykom jako już otrzymaną (1 Kor. 15,4).

¹⁰ Por. M—J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris 1923, 250.

¹¹ Por. tamże, 250; J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Regensburg³ 1954, 159.

¹² Por. M—J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris 1942, 217.

Nowoczesna tedy egzegeza ewangelii zarówno tradycyjna jak i racjonalistyczna szkoła historyczno-krytyczna zbiegają się wspólnie we wnikliwej analizie tekstu ewangelijnego, celem odtworzenia pierwotnej tradycji apostołskiej albo pierwotnej katechezy z uwzględnieniem hipotezy dwóch źródeł w ramach najbardziej ogólnych oraz metody historyczno-morfologicznej do należytego rozpoznania form literackich w ewangeliach. Wspólnym wynikiem tych badań na wyżej wymienionym odcinku zostało stwierdzenie, że istnieje najstarsza tradycja o czasie zmartwychwstania Jezusa występująca w trzech ujęciach i że te formy tradycji: „uzgadniająca”, „pierwotna” i „utrwalająca” następują po sobie kolejno. Można tylko dyskutować czy i w jakim stopniu zachodzi tu prawo kierujące rozwojem tej tradycji. Wydaje się jednak, że stanowisko Goguela, który dostrzega tu prawo ewolucyjne tradycji, jest nieudokumentowane, ponieważ nie można wyznaczyć tylko jednego kierunku w jakim rozwój ten winien się odbywać. Tym bardziej nie da się wykazać, że ten rozwój polega na przekształceniu względnie na zniekształceniu tradycji, ponieważ jak widzieliśmy wyżej, wszystkie trzy formy tradycji o czasie zmartwychwstania Jezusa, które zawiera ewangelia Mt. nie wykluczają się wzajemnie.

Krytyczne badania Goguela nad szczegółową analizą tekstu ewangelijnego oraz nad tekstem ewangelijnym w świetle metody analitycznej i porównawczej prowadzą do ustalenia pierwotnej tradycji apostołskiej i są bardzo pouczające. W świetle tych metod powiedzieć można, że pierwotna tradycja apostołska w swoich pierwszych początkach stanowiła luźne i niezależne od siebie opowiadania o życiu i działalności Jezusa, które dopiero w ewangeliach synoptycznych względnie w ewangelii Mk zostały złączone zewnętrznie i scalone w większe i pełniejsze zespoły literackie. Wyżej wymieniona metoda rzuciła nowe światło na dalszy rozwój tradycji apostołskiej, w której nastąpiło dopiero zharmonizowanie opowiadań ewangelijnych o życiu i działalności Jezusa z prorocत्वami St. Testamentu (Mt. 8, 16ns.; 12,15—21; 13,10—15.34ns. bez równoległych) oraz zaakcentowanie cudownej działalności Jezusa

i konsekwentnie usunięcie ograniczenia cudownej mocy Jezusa (Mk 5,35 i równoległe Mk 6,5ns. i równoległe; Łk. 5,17). Badań powyższe wywołały jeszcze dyskusję nad zagadnieniem, czy ciągłość opowiadania ewangelijnego powstaje wtedy, gdy już straciły na swej skuteczności opowiadania o paruzji, w miejsce której przywiązywano coraz więcej wagi do ujawnienia mesjanizmu w życiu Jezusa¹³.

W takich właśnie okolicznościach powstawała, zdaniem Goguela, ewangelia Mk. Odczuwano bowiem potrzebę by połączyć tradycję dotyczącą ziemskiego życia Jezusa w obraz jednolity i stworzyć opowiadanie ciągłe wraz z eksplikacją transcendentną mesjanizmu Jezusa a pośrednio religii chrześcijańskiej. Gdy zaś wymierali świadkowie historii ewangelijnej zanikało też rozpoznanie faktów, które były podstawą wiary. Celem zastąpienia wymierających świadków i nadania autorytetu tradycji ewangelijnej trzeba było utrwalić ją na piśmie. Taka ewolucja tradycji nastąpiła na ogół z przyczyn wewnętrznych działających jeszcze przed zredagowaniem najstarszych ewangelii. Dopiero w świetle takiego znaczenia ewolucji jaka się dokonała w tradycji ewangelijnej od Mk poprzez Jana aż do ewangelii pozakanonicznych, można zdaniem Goguela podjąć próbę by odtworzyć okres historii, w którym nie było jeszcze źródeł pisanych i dojść do faktów prawdziwych czyli rzeczywistych. Innymi słowy, należy liczyć się z tym, że tradycja ustna nie jest bynajmniej czynnikiem zachowawczym, który biernie przechowuje treść przekazywaną, lecz jest czynnikiem dynamicznym czyli żywym, którego właściwość polega na rozwijaniu się, przekształcaniu i dostosowywaniu się¹⁴.

Tu również przesadne stanowisko zajmuje Goguel, gdy utożsamia rys dynamiczny tradycji z jej zniekształceniem. Czynniki bowiem społeczne jak: gminy chrześcijańskie i ówczesne grupy przychylne i nieprzychylne dla Jezusa, stanowiły dostateczną gwarancję przeciwko utożsamieniu dynamiczności tradycji z jej zniekształceniem.

Taki rys dynamiczny tradycji chrześcijańskiej należy, zda-

¹³ Por. M. Goguel, *Jésus*, dz. cyt. 123 ns. 129.

¹⁴ Por. tamże, 129 ns.

niem Goguela, wzmocnić okolicznością wyjątkową a mianowicie, że szerzycielami tradycji ewangelicznej byli ludzie, którzy nie odczuwali w sobie żadnych zaniepokojień historycznych lub biograficznych, ponieważ nastawienie ich umysłu było obojętne dla ścisłości historycznej, a fakty nie interesowały ich jako fakty, lecz tylko jako objawienie rzeczywistości transcendentnej¹⁵.

Z przesadą w tym wypadku utrzymuje Goguel, że brak ścisłości historycznej prowadzi do zaniku wszelkiego zainteresowania faktami czy wydarzeniami. Tak np. z braku ścisłości historycznej co do czasu zmartwychwstania Jezusa, czy nastąpiło ono dnia trzeciego, czy po trzech dniach, czy nawet po trzech dniach i trzech nocach, jak również co do liczby aniołów (dwóch czy trzech) ukazujących się niewiastom względnie co do liczby niewiast (dwie czy cztery) idących do grobu nie wynika bynajmniej, że uczniowie nie interesowali się wcale samym wydarzeniem zmartwychwstania względnie pustego grobu lub chrystofaniami.

Goguel zwalcza tu jednak radykalne stanowisko ewolucjonizmu polegającego na przypisywaniu tradycji mocy twórczej i wywierającego wpływ na kierunek badań racjonalistycznych nad żywotem Jezusa. Z faktu bowiem, że tradycja przemienia a więc mnoży i dodaje nie wynika bynajmniej żeby przypisywać tradycji charakter twórczy, tj. by tradycja tworzyła to co sama przemienia i przekształca. Tak np. według Gougela nie ulega wątpliwości, że tradycja w swym rozwoju zwiększała rys cudowny historii żywota Jezusa. Byłoby jednak nie krytycznym utrzymywać, że podkreślanie rysu cudownego przez tradycję jest jej tworem wyłącznym. Tworzenie i rozwój są to dwa zjawiska odrębne do tego stopnia, że to co tłumaczy zjawisko rozwoju, nie musi tłumaczyć zjawiska tworzenia. Innymi słowy, obydwie fakty tworzenia i rozwoju są rozbieżne i to co służy do wytłumaczenia pierwszego nie nadaje się do wytłumaczenia drugiego¹⁶. Również, zdaniem Goguela, tradycja zwiększała co prawda opowiadania o uzdrowieniach do-

¹⁵ Por. Jésus, 129.

¹⁶ Por. tamże, 130.

konywanych przez Jezusa, ale nic nie upoważnia do twierdzenia, że tradycja w swoim stanie pierwotnym takich opowiadań wcale nie zawierała i że są one wyłącznie tworem wyobraźni. A więc nie można logicznie utrzymywać, że np. skoro tradycja stale podkreśla i wzmacnia rys cudowny Jezusa, to istniał okres w tejże historii, kiedy jeszcze tego rysu nie było. I odwrotnie, skoro pewne szczegóły są nieprzychylne dla apostołów i zostały później osłabione i wyeliminowane to nie wynika, że na początku szczegóły te były zgoła inne i przedstawiały apostołów jako ludzi pozbawionych inteligencji i charakteru, którzy nie rozumieli żadnej myśli Jezusa ani jakichkolwiek Jego zamiarów i którzy nie byli do niego szczerze przywiązani¹⁷.

Odrzucenie ewolucjonizmu skrajnego prowadzi Goguela do przyjęcia ewolucjonizmu umiarkowanego. Wyrazem tego ewolucjonizmu jest fakt szerzenia się religii chrześcijańskiej nie w sposób ciągły pod względem przestrzennym lecz przez najbardziej różnorodne przerzuty swoich ognisk od Jerozolimy aż do Rzymu na obszarze Morza Śródziemnego. Ta geograficzna różnorodność w szerzeniu się religii chrześcijańskiej wskazywała na niezależność poszczególnych ognisk chrześcijaństwa między sobą. Jeżeli zaś istniało między nimi uczucie głębokiej jedności duchowej, to ten stosunek był między nimi zmienny i okazyjny. Zdaniem więc Goguela zanim powstało zunifikowane chrześcijaństwo powszechne istniało już pierwotne chrześcijaństwo lokalne¹⁸.

Innym przejawem umiarkowanego ewolucjonizmu u Goguela jest fakt drugi, a mianowicie, że tradycja ewangelijna rozwijała się pierwotnie w różnych środowiskach w których powstawała religia chrześcijańska. Różnorodność środowisk względem powstających tradycji stanowiła drugi element konstytutywny religii chrześcijańskiej i jej aspekt zgoła nowy, tym więcej, że różnorodne typy powstającej tradycji chrześcijańskiej wzajemnie wpływały na siebie i wzajemnie się przenikały. Przyznaje jednak Goguel, że szczegół powyższy o znaczeniu niezmiernie

¹⁷ Por. Jésus, 143 ns.

¹⁸ Por. tamże, 131.

doniosłym dla badań historycznych nad pierwotnym chrześcijaństwem komplikuje ich przebieg i wyniki ¹⁹.

Słusznie na ogół uwydatnione przez Goguela dwa wyżej wymienione fakty dotyczące sposobu szerzenia się chrześcijaństwa i pierwotnej jego tradycji, prowadzą do zasadniczej trudności w poznawaniu źródeł szerzenia się chrześcijaństwa ze względu na znajdujące się w nich opowiadania o cudach. Rozwój bowiem, przedstawiony w tych źródłach, pochodzi nie z przyczyn immanentnych dla historii lecz transcendentnych jako realizacja planu boskiego, poprzez stałą interwencję Boga do dziejów ludzkich ²⁰.

Stanowisko Goguela pod tym względem nie różni się w zasadzie od dotychczasowego stanowiska krytyki racjonalistycznej, która ratując swój światopogląd uważa za niemożliwe cuda oznaczające naruszenie i zawieszenie praw natury.

Nowe refleksje jakie tu wprowadza Goguel zasługują na ich dokładną analizę. Przez cud rozumie Goguel zjawisko, które wychodzi poza zwykły bieg wydarzeń i podlega eksplikacji nie przez grę sił naturalnych lecz być może przez grę sił nadprzyrodzonych. Według tego ujęcia cud powstaje z subiektywnego wartościowania: nie ma zjawiska, któreby było obiektywnie cudownym, istnieje tylko zjawisko, którego prowizoryczne wytłumaczenie nazywa Goguel cudem, ponieważ do zakwalifikowania zjawiska obiektywnego jako cudu należało by poznać z całą pewnością wszystkie prawa natury oraz wszelkie możliwe ich połączenia. Innymi słowy w razie zaistnienia zjawiska, którego z jednej strony świadkowie obserwujący nie umieją wytłumaczyć w sposób naturalny, a z drugiej — przypisują jego sprawcy dysponowanie siłami nadprzyrodzonymi, wtedy powstaje prowizoryczne tłumaczenie tego zjawiska jako cudu. W tym ujęciu subiektywnym i prowizorycznym Goguel przyjmuje, że ewangelie zawierają opowiadania o cudach działywanych przez Jezusa ²¹.

Największą pozycję wśród opowiadań ewangelijnych o cu-

¹⁹ Por. Jésus, 131.

²⁰ Por. tamże, 141.

²¹ Por. tamże, 145 ns.

dach stanowią uzdrowienia dokonane przez Jezusa. Nie można też, zdaniem Goguela utrzymywać, że wszystkie opowiadania ewangelijne o uzdrowieniach są wyimaginowane i nie mają swego odpowiednika w samej rzeczywistości. Nie ma też nic dziwnego w tym, że Jezus uzdrawiał innych i że zostało Mu więcej przypisanych uzdrowień niż sam ich dokonał. Skoro musimy przyjąć dokonane przez Jezusa uzdrowienia, to jednak nie znamy bliżej samego mechanizmu jaki tych uzdrowień dokonywał. Można je wytłumaczyć tylko w sposób ogólnikowy tj. wpływem moralnym na ciało i dalsze próby poszukiwania rozwiązań w tym kierunku nie dają już żadnego rezultatu. Poza cudownymi uzdrowieniami ewangelie zawierają jeszcze opisy innych cudów dokonanych przez Jezusa. Jedne i drugie są nam przekazane przez tradycję, ale stąd nie wynika bynajmniej, że tradycja stworzyła opowiadania o cudach, ponieważ tworzenie i rozwój stanowią zjawiska między sobą odrębne. Większa część opowiadań ewangelijnych o cudach Jezusa pochodzi jednak z tradycji a nawet z tradycji pierwotnej, ponieważ nie można utrzymywać, że ta tradycja uznawała wszystkie fakty jako powstające jedynie i wyłącznie na skutek gry sił naturalnych. Uwzględniając zaś sposób myślenia i wartościowania środowiska współczesnego Jezusowi, nic dziwnego w tym, że wydarzenia z życia Jezusa były przedstawione na modłę opowiadań cudownych. Byłoby nawet rzeczą niezwykłą gdyby ewangelie nie zawierały żadnych opisów cudownych²².

Słusznie odróżnia Goguel w kwestii cudu dwie płaszczyzny: filozoficzną i historyczną. Na płaszczyźnie filozoficznej stanowisko Goguela w ujmowaniu cudu jest racjonalistyczne, ponieważ jego zdaniem cud jest wydarzeniem, które pochodzi z bezpośredniej interwencji Boga zawieszającej lub naruszającej prawa natury. Takie stanowisko prowadzi w swoich dalszych następstwach do agnostycyzmu, ponieważ dla rozpoznania cudu należałoby znać wszystkie prawa natury oraz wszystkie możliwe ich połączenia. Na płaszczyźnie historycznej Goguel pragnie wyzwolić cud spod wszelkich wpływów i ująć filozoficznych i utrzymuje, że cud jest stwierdzonym przez historię

²² Por. Jésus, 143—147.

zjawiskiem niezależnie od jego eksplikacji ostatecznej (filozoficznej lub teologicznej). Toteż historyk, jeżeli jest człowiekiem wierzącym, winien odróżniać między zadaniem uczciwego historyka a światopoglądem religijnym w myśl którego bezpośrednia interwencja Boga stanowi ostateczną eksplikację faktu historycznego. Takie ujęcie stosunku płaszczyzny historycznej do płaszczyzny filozoficznej cudu jest zdaniem Goguela najbardziej poprawne jako zapewniające swobodę badaniom historycznym a pozostawiające kwestię otwartą co do interwencji Boga o której historia wypowiedać się nie może z braku wszelkiej kompetencji. W ten sposób Goguel chce uniknąć tzw. kwadratury koła, krytyki racjonalistycznej, która usiłuje wykreślić pierwiastek nadprzyrodzony z historii ewangelijnej zatrzymując tam jednocześnie opisy cudów Jezusa czyli usiłuje tłumaczyć w sposób naturalny to co jest naturalnie niewytłumaczalne. I istotnie, gdy wytłumaczenie jakiegoś faktu wymyka się spod kompetencji historyka nie może historyk a priori negować jego możliwości tak jak przyrodnik nie może odrzucić zjawiska, którego sam nie jest w stanie wytłumaczyć²³.

Badania Goguela zamykają okres badań szkoły racjonalistycznej nad żywotem Jezusa, prowadzonych w ciągu 185 lat (Reimarus-Goguel) według metody historycznej, polegającej na protokolarnym poznaniu przeszłości tj. na rejestrowaniu faktów pod względem ich zewnętrznej obiektywności z uwzględnieniem ich kolejnego następstwa i wzajemnego stosunku przyczynowego. Zastosowanie powyższej metody do badań nad żywotem Jezusa doprowadziło w swoich wynikach do poznania Jezusa historycznego w dwóch równoległych ujęciach: pełnym i niepełnym. Ujęcie pełne polega na poznaniu Jezusa takiego, jakim był on w rzeczywistości, natomiast ujęcie niepełne oznacza poznanie życia Jezusa nie takiego jakim ono było samo w sobie, lecz na podstawie rekonstrukcji w myśl wyżej wymienionej metody historycznej. Ujęcie niepełne podlega dalszemu zwężeniu w szkole racjonalistycznej, która usuwa z żywota Jezusa wszelkie rysy nadprzyrodzone zarówno dogmatyczne jak i biblijne.

²³ Por. Jésus, 141 ns. 147

Okres dotychczasowych badań historyczno-krytycznych nad żywotem Jezusa nie doprowadził jednak do należytych wyników pozytywnych, ponieważ jak się okazało nie można Jezusa historycznego ujmować na płaszczyźnie wyłącznie historycznej z całkowitym pominięciem płaszczyzny filozoficznej, do takiego bowiem stopnia źródła zespalają w jedną całość zdziałane przez Jezusa cuda z Jego nauką i osobą. Krytyka zatem racjonalistyczna odrzucająca cuda Jezusa na płaszczyźnie filozoficznej oraz wszelki pierwiastek nadprzyrodzony w ewangeliach w myśl swoich założeń ideologicznych usuwa z życia Jezusa Jego charakter eschatologiczny, na który wskazują właśnie cuda Jezusa i konsekwentnie staje się nie tyle krytyką historyczną, ile raczej hiperkrytyką źródeł w stosowaniu przesadnej ich interpretacji.

Przełom pod tym względem w szkole racjonalistycznej nastąpił w pierwszych dziesiątkach w. XX kiedy powstał kierunek historyczno-morfologiczny w badaniach nad ewangeliami, sięgający swymi początkami badań Wellhausena nad St. Testamentem. Kierunek ten rozbudowany głównie przez Bultmanna utrzymuje, że dotychczasowa metoda historyczna zwana pozytywizmem historycznym w stylu w. XIX nie nadaje się wcale do badań nad żywotem Jezusa i Jego nauką. Metodę pozytywizmu historycznego należy zastąpić metodą historyczno-morfologiczną i egzystencjalną.

1. Według metody historyczno-morfologicznej ewangelie synoptyczne nie są dziełem piszącego krytycznie historię lecz stanowią formalnie tzw. literaturę „budującą” pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Nowa metoda korzysta z tej literatury do badań nad żywotem Jezusa w tym sensie, że poszukując w niej tzw. siedliska życia (Sitz im Leben) dla poszczególnych form literackich uważa je za źródła, które kształtują powstanie opowiadań ewangelijnych, logiów Jezusa oraz literackiego rodzaju ewangelii. W świetle takiej metody badań ewangelie synoptyczne są w pierwszym rzędzie źródłem dla historii pierwotnego Kościoła względnie pierwotnej gminy chrześcijańskiej a dopiero w rzucie następnym i poprzez historię Kościoła lub gminy dla historii Jezusa. Metoda historyczno-morfologiczna

analizując pisma N. Testamentu a zwłaszcza ewangelie synoptyczne stwierdza tam istnienie dość rozległej warstwy literackiej zwanej kerygmatyczną. Składa się na tę warstwę tradycja ustna głoszona przez gminę pierwotną jako pierwotne nauczanie chrześcijańskie występujące w postaci tzw. ustnej katechezy w której wypowiedzi Jezusa, autentycznie przekazane, otrzymywały znaczenie zasadnicze. W takiej scalonej katechezie po jej uprzednim rozdrobnieniu zaznacza się pełna postać Jezusa jako występująca na płaszczyźnie literackiej i sięgająca nawet do materiału tradycji ustnej. Katecheza ustna jako forma nauczania chrześcijańskiego, która prowadzi do wiary, wyodrębnia katechezę pierwotną od relacji wyłącznie historycznej z jednej strony a relacji wyłącznie literackiej z drugiej. Stąd słusznie utrzymuje Schnackenburg, wybitny krytyk tej metody, że apologetyk nie znajduje w źródłach wprost i bezpośrednio mówiącego i działającego Jezusa, lecz raczej kerygmat Kościoła pierwotnego a jednocześnie poprzez ten kerygmat patrzy wstecz na mówiącego i działającego Jezusa²⁴. Pozostając jednak na płaszczyźnie literackiej czyli na tzw. płaszczyźnie kerygmatycznej, na której krytyka dzisiejsza przeprowadza swoje refleksje nad ewangeliami synoptycznymi powstaje głośnie zagadnienie różnicy między Jezusem historycznym a kerygmatycznym. Ze względu jednak na to, że Kościół pierwotny lub gmina przekazywała swoim wiernym Jezusa kerygmatycznego, zanika zdaniem początkowych zwolenników tej metody, poznanie Jezusa historycznego na rzecz Jezusa kerygmatycznego. Zdaniem Bultmanna krytyczna analiza literacka wykazuje, że części istotne trzech ewangelii synoptycznych zostały przejęte z aramejskiej tradycji w najstarszej gminie palestyńskiej. W tych granicach można jeszcze odróżnić inne warstwy, w których to co gminę w sposób specjalny obchodzi, albo to, co ma na sobie rysy daleko posuniętego rozwoju musi być wyodrębnione jako warstwa wtórna. Tym sposobem można dojść drogą krytyczno-porównawczej analizy do warstwy najstarszej w sensie najczęściej względnym. Według

²⁴ Por. Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung, art. w Zeitschrift für katholische Theologie 85 (1963) 16—32.

Bultmanna nie ma tu żadnej pewności czy wypowiedzi wchodzące do tej najstarszej warstwy zostały rzeczywiście wypowiedziane przez Jezusa. Jest bowiem rzeczą możliwą, że i ta najstarsza warstwa powstała wskutek skomplikowanego procesu, którego już nie jesteśmy w stanie rozpoznać²⁵. Zdaniem Bultmanna zgoła niesłuszne są obawy i nie zasługujące wcale na jakiegokolwiek uwzględnienie co do kwestii historycznego istnienia Jezusa. Pewność naukowa dotycząca historycznego istnienia Jezusa i trwająca przez cały w. XIX, w okresie najdalej posuniętych badań krytyków racjonalistycznych nad żywotem Jezusa, uległa w połowie w. XX zmianie w tym tylko sensie, że na tle metody badań historyczno-morfologicznych sama kwestia historyczności Jezusa zeszła na plan dalszy, a na miejsce naczelne wysunęło się nowe ujęcie ewangelii synoptycznych jako wiary gminy ze względu na ich charakter kerygmaticzny a w związku z tym wysunęła się na miejsce naczelne wybitnie kerygmaticzna postać Jezusa²⁶.

Kerygmat chrześcijański, występujący w pismach N. Testamentu najczęściej w formie dialektycznej (Syn Człowieczy, — Syn Boży, poniżenie-wywyższenie, krzyż-zmartwychwstanie), oznacza zdaniem wszystkich egzegetów biblijnych głoszenie lub nauczanie w sposób specyficzny treści najbardziej charakterystycznej dla religii chrześcijańskiej i jest dla historyka przedmiotem krytycznych badań zwłaszcza interpretacyjnych. Sposób specyficzny tego głoszenia lub nauczania polegał w pierwotnej gminie chrześcijańskiej: 1 — na aktualnym głoszeniu słowa bożego w gminie przez głosiciela zwanego kerygmatykiem, jako upoważnionego ad hoc przez Boga; 2 — na składaniu przez kerygmatyka świadectwa wobec gminy mocą ducha, w miłości i nadziei nadprzyrodzonej ale w sposób obowiązujący i decydujący jako ewangelijne wezwanie do zbawienia; 3 — na treści religijnej najbardziej charakterystycznej dla gminy chrześcijańskiej w przekonaniu, że w osobie ke-

²⁵ Por. Jesus, Tübingen 1961, 15.

²⁶ Por. tamże; W podobny sposób wypowiada się J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich-Stuttgart 1960, 41. 48—53, że kerygmat o Jezusie zastąpił historię Jezusa.

rygmatyka występuje Bóg, jako obecny w aktualnym głoszeniu słowa Bożego, które odnosząc się do historii zbawienia w Jezusie Chrystusie staje się wydarzeniem eschatologicznym czyli powtarzającym się na nowo i będącym przedmiotem wiary oraz miłości²⁷.

Takie pojęcie kerygmatu w N. Testamencie wprowadza do badań z ostatnich lat sześćdziesięciu nad żywotem Jezusa nowe pojęcie Jezusa kerygmatycznego obok dawnych: Jezusa względnie Jezusa z Nazaretu, Jezusa historycznego, Chrystusa wiary oraz Chrystusa dogmatycznego. Najbardziej aktualne zagadnienie niepokojące obecnie wszystkich dotyczy zbadania stosunku zachodzącego między Jezusem kerygmatycznym czyli pewną interpretacją Jezusa historycznego a historycznym, oraz zbadania Jezusa kerygmatycznego bądź jako głoszącego kerygmat, bądź jako głoszonego przez Jego uczniów w kerygmacie.

W badaniach racjonalistycznych w. XIX nad żywotem Jezusa chodziło o wyzwolenie Jezusa historycznego spod warstwy kerygmatycznej pierwotnego chrześcijaństwa i o wyłaniające się stąd trudności w przeprowadzeniu różnicy między Jezusem a kerygmatem względnie między Jezusem historycznym a Jezusem kerygmatycznym. W odróżnieniu od Jezusa historycznego występuje Jezus kerygmatyczny oznaczający w pierwszym rzucie Jezusa jako głosiciela kerygmatu a w rzucie dalszym jako głoszonego w kerygmacie. Na pytanie czy Jezus głosił kerygmat różnią się między sobą szkoły racjonalistyczne w. XX w rozwiązaniu tego zagadnienia. Według Bultmanna i niektórych jego uczniów nie znamy autentycznego kerygmatu Jezusa natomiast według innych jego uczniów (Bornkamma, Fuchsa i Tödtta) jak również według szkoły historyczno-krytycznej oraz eschatologicznej autentycznym kerygmatem Jezusa jest jego wypowiedź o sobie jako Synu Człowieczym, który ma przyjść w niedalekiej przyszłości. Wskutek tego dalsze badania o charakterze historyczno-morfologicznym

Por. H. Schürmann, Kerygma, art. w *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i. B. 1961, VI, 122—125; R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg³ 1962, 8.

w. XX nad żywotem Jezusa poruszają kwestię nie tyle różnicy ile raczej zachodzącej jedności względnie ciągłości historycznej między Jezusem historycznym a Jezusem kerygmatycznym²⁸. Tak np. według Conzelmana powiedzieć należy, że obecne badania nad żywotem Jezusa zbliżają się coraz bardziej do swego punktu wyjściowego, ponieważ obraz Jezusa kerygmatycznego sprowadza się pod względem swoich rysów istotnych do Jezusa historycznego²⁹.

Bultmann zaś utrzymuje, że między działalnością Jezusa historycznego zwłaszcza jego nauczaniem a kerygmatycznym Jezusem pierwotnego chrześcijaństwa zachodzi ciągłość historyczna, którą należy ująć na modłę nieodzownych korelatów, ponieważ kerygmatyczna postać Jezusa sponuje działalność Jezusa historycznego bez którego nie ma wcale kerygmatu; do takiego bowiem stopnia zachodzi zrozumiała ciągłość historyczna między kerygmatem Jezusa wraz z jego treścią (eschatologiczną) a Jezusem historycznym wraz z treścią Jego działalności eschatologicznej³⁰. Ewangelie synoptyczne zawierają połączenie historii Jezusa z Jezusem kerygmatu, ponieważ

²⁸ Por. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, dz. cyt. 5 ns. 6; J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, dz. cyt. 53. 122 ns. 125.

²⁹ „Endlich kann so auch der Graben aufgefüllt werden, den die Formgeschichte aufgerissen hatte: derjenige nämlich zwischen der Lehre Jesu und dem Glauben der Gemeinde. Die Formgeschichte hatte kein anderes Verbindungsglied zeigen können als die Ostererlebnisse der Jünger. Die neue Hypothese glaubt zeigen zu können, dass der Glaube der Gemeinde in der Substanz, nämlich in der Auffassung der Person Jesu, auf diesen selbst zurückgeht. Damit kann eine geschichtliche Linie durchgezogen werden. Die grosse Aporie der bisherigen Leben — Jesu — Forschung ist beseitigt. Es ergibt sich der Eindruck, die Forschung sei auf einem weitgespannten Kreisbogen wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurückgekehrt: das Messiasbild der Dogmatik scheint in wesentlichen Zügen auf Jesus selbst zurückgeführt zu sein; der Glaube scheint damit ein historisches Fundament gewonnen zu haben. Jesus Christus, art. w *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen³ 1959, 3, 621.

³⁰ Por. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, dz. cyt. 6. 8—10. 18—22.

w kerygmacie ewangelijnym zawiera się in directe jako tam suponowany obraz osoby i działalności Jezusa historycznego. Dopiero na podstawie badań historyczno-krytycznych, historyczno-morfologicznych, krytyki literackiej, historii religii itp. można by ten obraz poznać directe. Takiej ciągłości historycznej nie narusza bynajmniej ani nawet w niczym nie ogranicza fakt, że Jezus jest żydem i należy do judaizmu, ponieważ zdaniem Bultmanna Jezus będąc żydem przekroczył i wyszedł poza granice religii żydowskiej³¹.

Można więc powiedzieć, że na przełomie w. XIX zagadnienie o Jezusie historycznym i Chrystusie wiary, które w krytyce racjonalistycznej stanowiło centralną kwestię w badaniach nad żywotem Jezusa nie zostało rozwiązane, jak widzieliśmy wyżej, na podstawie samej metody historycznej, a metoda historyczno-morfologiczna tejże krytyki doprowadziła w drugiej połowie w. XIX do dalszego odróżnienia w tym zagadnieniu dwóch innych: zagadnienia personalistycznego i zagadnienia merytorycznego czyli rzeczowego. Otóż, zdaniem tej krytyki posługującej się metodą historyczno-morfologiczną powiedzieć należy, że pod względem personalistycznym nie ma żadnej różnicy między Jezusem historycznym a kerygmatycznym, co więcej, zachodzi między tymi podmiotami implikacja jaka istnieje między nieodzownymi korelatami.

Pozostaje jeszcze do wyświetlenia drugie zagadnienie o stosunku merytorycznym czyli rzeczowym między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu, względnie zagadnienie ciągłości czy różnicy między głoszącym Jezusem a głoszonym Chrystusem czyli między świadkiem wiary a jej podstawą. Zdania krytyków racjonalistycznych, zwłaszcza kierunku historyczno-morfologicznego ze szkoły Bultmanna są pod tym względem wciąż rozbieżne. Zdaniem Bultmanna zagadnienie to nie ma nic wspólnego z poprzednim zagadnieniem personalistycznym o stosunku między Jezusem historycznym a Jezusem kerygmatycznym. Zagadnienie merytoryczne rozwiązuje Bultmann w sposób następujący: wydarzenia historyczne ziemskiego życia Jezusa uległy w większej części zapomnieniu

³¹ Por. tamże, 8—10.

i zostały zastąpione kerygmatem, który w pewnym sensie zniekształca obraz Jezusa historycznego. Kerygmat tedy o Chrystusie wchodzi tu w miejsce zapomnianych przez gminę wydarzeń z życia Jezusa historycznego³². Zagadnienie stosunku między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu w sensie ich ciągłości omówił w sposób monograficzny Bornkamm, który wykazuje, w sposób najbardziej zbliżony do stanowiska tradycyjnego, istnienie ciągłości między kerygmatem Jezusa a kerygmatem gminy a nawet ich wzajemne przenikanie w tym sensie, że przekaz o Jezusie jest wypełniony historią³³. W tym też kierunku rozwiązuje to zagadnienie Robinson, który przyjmując że uczniowie Jezusa głosili wspomnienia o szczegółach z Jego życia, dostrzega w tym fakcie zkerygmatyzowanie wspomnień o Jezusie. Tym sposobem przestaje już istnieć podwójny dostęp do osoby Jezusa: historyczny i kerygmatyczny w miejsce którego pozostał tylko dostęp kerygmatyczny. Ten dostęp zgodnie z ogólnym założeniem szkoły Bultmanna o kerygmacie, a mianowicie, że kerygmat nie przemawia przez fakty historyczne, które by można obiektywnie sprawdzić lecz wyłącznie przez głoszenie ich doniosłości wskazuje na egzystencjalne rozumienie całego życia Jezusa. Jezus historyczny należy tu do przeszłości a tylko Chrystus w kerygmacie spotyka się ze mną w teraźniejszości³⁴.

2. Badania historyczno-morfologiczne nad ewangeliami jako źródłami do poznania historyczności Jezusa rozwinięte w sposób szczególny przez Bultmanna stosującego filozofię egzystencjalną typu Heideggera, do egzegezy biblijnej, nie ograniczyły się bynajmniej do zmian dotyczących nowej budowy ewangelii kanonicznych pod względem literackim lecz wprowadziły zgoła nowe ujęcie istoty historii w miejsce dotychczasowego pozytywizmu historycznego. Zdaniem Bultmanna umysł ludzki inaczej ustosunkowuje się do otaczającej go przyrody w której

³² Por. Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, dz. cyt. 22.

³³ Por. Jesus von Nazareth, Stuttgart¹⁻³ 1960, 18.23.

³⁴ Por. J. M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, dz. cyt. 105 ns. 110 ns.

poznaje wszystko to co nie jest nim samym, a inaczej w stosunku do historii w której poznaje właściwie tylko samego siebie jako z nią zespolonego całym swoim bytowaniem. Wskutek takiej rozbieżności między poznaniem historycznym a przyrodniczym umysł ludzki nie daje nigdy obiektywnego lub neutralnego poznania historii, lecz prowadzi z nią ustawiczny dialog pytaniowy lub roszczeniowy. Takie ujęcie sposobu poznania w zastosowaniu do historii stanowi istotę metody egzystencjalnej dzięki której Bultmann pragnie pokonać dotychczasowy psychologizm panujący w badaniach historycznych w. XIX³⁵.

Różnica między dawną metodą historyczną względnie historycznego pozytywizmu a nową metodą egzystencjalną polega na zgoła nowym ujęciu historii. Historia bowiem w nowym ujęciu sprowadza się do zbadania samych wydarzeń, które następują po sobie w czasie i w przestrzeni. W tym ujęciu przedmiotem badań historycznych nie jest ani osoba Jezusa ani Jego żywot lecz kerygmat, tj. Jego nauka i wypowiedzi. Toteż zrozumiałe jest stanowisko Bultmanna, gdy zaznacza, że o ile stosunkowo bardzo mało wiemy o życiu i o samej osobie Jezusa to przeciwnie, wiemy dużo o Jego kerygmacie, nauce i wypowiedziach. Wbrew dotychczasowej technice pozytywizmu historycznego Bultmann nie uwzględnia już zasady powszechności w systemie myśli, w świetle której byłyby dostępne i zrozumiałe poszczególne i konkretne wypowiedzi Jezusa. Pozytywizm bowiem historyczny głosił zasadę, że to co jest jednostkowe i indywidualne uchodzi za przypadek poszczególny znanych już powszechnie praw psychologicznych, pod które trzeba było je podsumować; głoszona zaś nauka przez wybitną jednostkę jako system zdań otrzymuje w pozytywizmie historycznym wartość obiektywną dopiero wtedy, gdy się abstrahuje od konkretnej sytuacji życiowej w której znajduje się mówiący; wreszcie prawdziwość tych zdań mierzyć należy ideałem ogólnie ważnych systemów prawd o wiecznie ważnych zdaniach. Otóż ani życie Jezusa ani Jego nauka nie odpowiadały w świetle badań historycznych w. XIX wyżej wymienionym

³⁵ Por. Jesus, dz. cyt. 7—10.

trzem postulatami i wskutek tego nie doprowadziły do należytych wyników. Obiektywność zaś naukowa u historyka egzystencjalisty nie unikając bynajmniej subiektywizmu nawet podwójnego polega na wprowadzeniu totalnego nastawienia otwartego na to wszystko co ma mnie powiedzieć każde twórcze wydarzenie. Tu Bultmann wprowadza założenie egzystencjalne względem wymienionego wyżej prawa „żywej” obiektywności. Tym założeniem jest własny każdego udział w rzeczywistości historycznej w przeciwstawieniu do neutralnego stanowiska widza³⁶. Naukę głoszoną przez Jezusa usiłuje scharakteryzować Bultmann jako myśli najbardziej konkretne tzn. takie, które bądź dotyczą konkretnej sytuacji człowieka żyjącego w czasie, bądź stają się wykładnikiem własnej egzystencji znajdującej się w ruchu, w niepewności i w decyzji, bądź są wyrazem możliwości ujęcia takiej egzystencji, bądź też są próbą wyjaśnienia możliwości i konieczności własnego istnienia³⁷.

Badania historyczne w. XX polegają na uwzględnieniu tego co jest twórcze i oryginalne, a więc na tym co jest istotne w historii. Tego elementu nie uwzględniały badania historyczne w. XIX, które były skierowane na to co jest powszechne i ogólne, czyli na to co było odseparowane od samego wydarzenia. W ten sposób badania historyczne w. XIX naśladowały metodę badań przyrodniczych, które uwzględniały połączenia przyczynowe i sprawdzenia redukcyjne. O ile więc sprawdzianem badań historycznych w. XIX była dedukcja zasad rozumowych to takim sprawdzianem w badaniach w. XX jest tzw. spotkanie historyczne (badacza z historią)³⁸.

W języku filozofii egzystencjalnej posługującej się tzw. interpretacją egzystencjalną, przy jej zastosowaniu do historii jako badania dziejów ludzkich, nasuwa się potrzeba uwzględnienia osoby jako tworzącej ludzkie dzieje. W tym ujęciu osoba ludzka może być jednak zbadana nie sama w sobie, ani

³⁶ Por. Jesus, dz. cyt. 13 ns.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, dz. cyt.

też w samej swojej egzystencji lecz ze względu na sposób jej zachowania się i postępowania, czyli ze względu na możliwości realizowania przez nią swego sposobu bytowania w świecie. Spotkanie tedy badacza z historią oznacza według tej filozofii poznanie dziejów ludzkich a więc osób tworzących te dzieje jako realizujących swój sposób bytowania w przeszłości. W myśl takich założeń filozoficznych metoda egzystencjalna zastosowana do zbadania zagadnienia merytorycznego czyli rzeczowego o stosunku między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu w gminie chrześcijańskiej nie może doprowadzić, jak widzieliśmy wyżej, ani do poznania samej osoby Jezusa ani też do poznania jego czystej egzystencji. Za przedmiot swoich badań egzegetycznych względnie historycznych, według metody egzystencjalnej, uważa Bultmann nie osobę Jezusa lecz wykonywaną przez Niego funkcję kerygmatyczną zawartą w najstarszej tradycji palestyńskiej. Przedmiot ten „spotyka się” z nami jako fragment historii tradycji, który z przeszłości doszedł do nas i w jego zapytaniach szukamy spotkania z historią³⁹.

Nawiązując do podjętego przez Bultmanna na płaszczyźnie merytorycznej czyli rzeczowej zagadnienia o stosunku Jezusa historycznego do kerygmatu o Chrystusie w najstarszej gminie chrześcijańskiej można streścić w formie następującej. Rozwiązanie tego zagadnienia nie polega na tym, żeby kerygmat zastąpić głoszeniem historycznego Jezusa, ani też żeby prawdę kerygmatu udowodnić historycznie, lecz sprowadza się do tego, by wykazać czy i w jakiej mierze każdorazowy kerygmat wskazuje w płaszczyźnie merytorycznej (rzeczowej) na osobę Jezusa historycznego. Zacieśnione od takich rozmiarów zagadnienie wymaga licznych odróżnień: 1 — kerygmaty Jezusa połączone razem wskazują na Jezusa historycznego bez którego nie byłyby one wcale zrozumiałe; 2 — gdy chodzi o poszczególny kerygmat to nie można zdaniem Bultmanna utrzymywać, że każdorazowy kerygmat pochodzi od historycznego Jezusa, ponieważ to co ewangelie mówią nam o Nim jest

³⁹ Por. Jesus, dz. cyt. 15 ns.

nie innego jak wiara pierwotnej gminy chrześcijańskiej, która po doznaniach Wielkanocnych przerzuciła swoje wierzenia w życie Jezusa.

Ujęcie ewangelii jako przysłoniętych misyjnym kerygmatem gminy sprawia zdaniem Bultmanna, że nie uchodzą one już za źródła historyczne o Jezusie, lecz są dokumentami wiary i kerygmatu gminy chrześcijańskiej o Jezusie. Powstaje tu odnawiający się stale problem historyczności ewangelii, który przesuwają tylko swoją dokumentację ze względu na stały postęp badań nad tym zagadnieniem.

Wszczęta w badaniach w. XIX i XX nad żywotem Jezusa kwestia i dopatrywanie się w nich ostatecznie warstwy kerygmaticznej względnie warstwy wiary gminy pierwotnej stała się odtąd przedmiotem dalszych najbardziej wnikliwych badań historyczno-morfologicznych oraz historyczno-redakcyjnych nad ewangeliami synoptycznymi⁴⁰. Obydwie metody (historyczno-morfologiczna i historyczno-redakcyjna) badają ewangelie nie tak jak księgi napisane w dobie dzisiejszej przez ich autorów lecz jako twory końcowego wyniku w procesie przekazywania swojej tradycji. W myśl badań historyczno-morfologicznych nad synoptykami ostatecznie powiedzieć trzeba, że w końcowym procesie rozwojowym utworów ewangelijnych znajdujemy przerzuty wypowiedzi gminy na Jezusa a w tej liczbie Jego wypowiedzi mesjańskie o sobie⁴¹. Obecnie nie ulega żadnej wątpliwości że logia Jezusa zostały przejęte i przekazane przez pierwotną gminę chrześcijańską a wskutek tego można krytycznie utrzymywać, że wprost i bezpośrednio występuje tu nauczanie gminy jako pierwotny kerygmat chrześcijański. Ściśle jednak mówiąc nauczanie to pochodzi nie tyle od pierwotnej gminy chrześcijańskiej ile raczej od działalności nauczycieli stanowiących grupę świadków bezpośrednich, którzy przekazywali wypowiedzi Jezusa i Jego

⁴⁰ Por. Ks. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa³ 1961, 68 ns.

⁴¹ Por. R. Schnackenburg, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*, art. w *Zeitschrift für katholische Theologie* 85 (1963) 16—18.

czyny podobnie do rabbi żydowskich przekazujących słowa swoich mistrzów jako słowa święte i nietykalne. Pierwotnym początkiem tej tradycji była nauka apostołów (Dz. Ap. 2, 42) której treść zasadnicza polegała na opowiadaniu tego co głosił i zdziałał Jezus. Przekazywane tym sposobem logia Jezusa sięgają w rzucie wtórnym nauczania pierwotnej gminy chrześcijańskiej jako swego siedliska życiowego, a w rzucie pierwotnym sięgają directe samego Jezusa. Mimo że układ logiów w ewangeliach synoptycznych ulegał różnym zmianom to jednak samą trwałość form logiów Jezusa potwierdzają obserwacje, synoptycznych porównań⁴². Nawet Bornkamm uczeń Bultmanna przyznaje, że już Jezus w swoim nauczaniu posługuje się trwałymi formami literackimi nauczania, naśladując starotestamentalne proroctwa, księgi mądrości oraz sposób nauczania rabbi żydowskich⁴³. W ten sposób została już wytknięta droga aby przedostać się dalej niż do samej formy literackiej ewangelii synoptycznych względnie do siedliska życiowego (Sitz im Leben) tych form, aby poznać fakty znajdujące się po tamtej stronie wiary gminy pierwotnej⁴⁴.

Przedstawione wyżej dzieje badań nad żywotem Jezusa za okres ostatnich lat sześćdziesięciu (1903/1963) od Jezusa historycznego do Chrystusa wiary i od Jezusa kerygmatycznego do Chrystusa kerygmatu, dają obraz łuku, który początkowo odbiega od linii tradycji a opadając po sześćdziesięciu latach badań zbliża się coraz bardziej do poziomu stanowiska tradycyjnego. To stanowisko można zwięźle sformułować w sposób następujący: każda ewangelia jest ewangelią głoszącą Je-

Por. R. Schnackenburg, art. cyt. 20.

⁴² Por. G. Bornkamm, Evangelien, formgeschichtlich, art. w RGG¹³ 2 (1958) 752.

⁴³ Por. R. Marlé, Die Frage nach dem „historischen Jesus“, art. w Bibel und Leben 2 (1961) 143. Już bowiem H. Riesenfeld wykazał, że Jezus nie tylko stworzył same formy literackie w których przekazał swoją naukę lecz także świadomie utrzymywał formę i treść dotyczącą Jego dzieła; co więcej, Jezus zabiegał nawet o to by Jego uczniowie zachowali w pamięci istotne szczegóły przekazanego nauczania jako świadectwa o charakterze eschatologicznym. Por. według R. Marlé, art. cyt. 147.

zusa Chrystusa oraz ewangelią głoszoną nie tylko przez gminę lecz przede wszystkim przez samego Jezusa Chrystusa⁴⁵.

⁴⁵ Trafne refleksje egzystencjalne daje tu H. Duméry, wykazując w sensie ogólnym, że kerygmat ewangelijny jest zawsze świadectwem łączącym historię z wiarą. Gdy bowiem wierzący czyta ewangelię widzi Jezusa działającego, słyszy Go mówiącego oraz idzie za Nim. Akcja, która się tu rozwija, budzi echo tak rozległe u wierzącego, że powstaje w nim wprost i bezpośrednio kontakt z Jezusem. Taki kontakt między Jezusem a wierzącym odbywa się w ewangelii na płaszczyźnie świadectwa, które łączy w sposób nierozzerwalny wiarę z historią. Por. La foi n'est pas un cri suivi de foi et institution, Paris 1959, 19. 25.

Zusammenfassung:

Von Christus des Glaubens zum Christus des Kerygmas. Aus der Geschichte der Leben Jesu Forschung in den Jahren 1903—1963

Auf Grund des historischen Positivismus hat die Leben Jesu Forschung des XIX Jahrhunderts zum Agnostizismus (Wrede) und zu Hiperkritik (Goguel) geführt. Solche Ergebnisse niemanden befriedigen konnten. Deswegen lenkt Bultmann diese Forschung auf die andere Bahn, in dem er dazu die Formgeschichtliche und existenzielle Methode benutzt. Im Lichte der Formgeschichtliche Methode beweist Bultmann den kerygmatischen Charakter der Evangelien als Quellen Leben Jesu Forschung und befasst sich mit zwei hier entstehenden Probleme: über das Verhältnis zwischen dem historischen und kerygmatischen Jesus und über das Verhältnis zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Kerygma. Das erste Problem löst er im Sinne der historischen Kontinuität; das zweite aber — im Sinne der Verschiedenheit zwischen dem verkündenden Jesus und verkündeten Christus. Gegenwärtig darf man auf Grund der existentiellen Methode von einem kerygmatischen Zugang zu Jesus sprechen weil das Kerygma nicht auf die historischen Tatsachen sondern auf ihren Wert und Bedeutung hinweist. Spätere kritische Forschung nach der Formgeschichtliche und Redaktionelle Methode über den kerygmatischen Charakter der synoptischen Evangelien, weist nicht nur auf die Urgemeinde sondern auch auf Jesus hin als den Urheber ebenso der litterarischen Form der synoptischen Evangelien wie auch des Ganzen ihren Inhalts. Jesus selbst sorgt damit seine Jünger wesentliche Züge seiner Lehre treu aufzubewahren (Riesenfeld, Schnackenburg).