

TAJEMNICA JEZUSA

Nawet apostołom trudno było zrozumieć, kim jest Jezus z Nazaretu. W czasie ziemskiego życia Jezusa stopniowo poznawali oni coraz lepiej kim On jest, ale musieli przy tym przewartościować wiele fałszywych wyobrażeń mesjańskich. Trzeba było wznieść się ponad obiegowe mniemania, aby móc przyjąć, że Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym. Ostatecznie nastąpiło to dopiero po przeżyciach wielkanocnych i zesłaniu Ducha Świętego.

Po dwudziestu wiekach refleksji teologicznej Osoba i posłannictwo Jezusa są nadal przedmiotem kontrowersji. W ostatnich dziesiątkach lat szczególnie dyskutowany był problem, czy Ewangelie ukazują nam prawdziwy obraz Jezusa, czy Chrystus, w którego wierzymy, jest identyczny z Jezusem, który żył na ziemi, czyli inaczej mówiąc, czy poprzez Ewangelie można dotrzeć do historycznego Jezusa. Można więc powiedzieć, że Jezus pozostaje nadal tajemnicą dla teologów, którzy próbują zrozumieć Jego Osobę i posłannictwo niejako własnymi siłami, bez odwoływania się do *Magisterium Ecclesiae*.

Tak złożoną i mocno dyskutowaną problematykę trudno wyczerpująco przedstawić w niewielkim artykule. Toteż niniejsze opracowanie będzie jedynie bardzo ogólnym szkicem, który spróbuje ukazać proces krystalizowania się wiary w Jezusa w Kościele pierwotnym oraz zreferuje najbardziej zasadnicze etapy współczesnej dyskusji na Jego temat. Na podstawie tekstów Ewangelii ukazany zostanie najpierw w najogólniejszy sposób stan niepokoju, nerwowego napięcia i niepewności, jaką wśród mieszkańców Palestyny wywołała publiczna działalność Jezusa. Nie tylko przeciwnicy Jezusa, lecz także Jego uczniowie nie wiedzieli dokładnie, Kim On właściwie jest (część I). Sam Jezus unikał wyraźnego określenia swej godności, choć miał świadomość, że jest Mesjaszem i Bogiem. Po zwróceniu uwagi na bardziej wymowne teksty Ewangelii świadczące o tej świadomości Jezusa przedstawiony zostanie następnie — znowu w wielkim skrócie — proces dojrzewania wiary w Jezusa w pierwotnym Kościele, tak jak można to odtworzyć na podstawie Dziejów Apostolskich i listów św. Pawła (część II). Przechodząc do czasów współczesnych zasygnalizowane zostaną wątpliwości szkoły historii form co do wartości historycznej Ewangelii i możliwości odtworzenia na ich podstawie ziemskiego życia i osobowości Jezusa. Wspomniane też zostaną prace egzegetów protestanckich i katolickich podważających słuszność poglądów twórców *Formgeschichte*. Nieco obszerniej omówione zostanie dzieło E. Schillebeeckxa pt. „Jezus“ (część III). Ostatnia część artykułu pragnie pokazać, w jaki sposób na drodze naukowej, przy zastosowaniu metody historyczno-literackiej, dochodzi się do słów i czynów historycznego Jezusa (część IV).

I. NIEPEWNOŚĆ SŁUCHACZY JEZUSA

1. CZY JEST ON TYM, KTÓRY MA PRZYJŚĆ?

Przez wszystkie cztery Ewangelie przewija się zasadnicze pytanie: kim jest Jezus z Nazaretu? Nie dawało ono spokoju przeciwnikom Jezusa i intrygowało szerokie warstwy ludu. Jan Chrzciciel posyła swoich uczniów do Chrystusa z zapytaniem: „Czy ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” (Mt 11, 3; Łk 7, 19). Dzisiejszy czytelnik oczekuje jasnej, nie pozostawiającej wątpliwości odpowiedzi. Zamiast niej napotykamy liczne cytaty ze Starego Testamentu (np. Iz 61, 1) oraz wypowiedzi, w których Jezus stanowczo odcina się od proroków i wybitnych osobistości Starego Przymierza. Ciągłe powtarzają się stwierdzenia, że Jezus jest większy od wybranych mężów Starego Testamentu. Jezus jest:

- większy niż Abraham (J 8, 58);
- większy niż Mojżesz (Pwt 18, 15—18; Mk 9, 4; Mt 17, 3; Łk 9, 30); Jezus koryguje autorytet Mojżesza jako prawodawcy, a tym samym stawia siebie ponad niego (Mt 19, 8—9);
- większy niż Dawid (Mt 12, 35—37; 22, 42—43) i „więcej niż Salomon“ (Łk 11, 31; Mt 12, 42);
- większy niż Eliasz (Ml 3, 1. 23 nn.; Mk 9, 4; Mt 17, 3; Łk 9, 30; Mk 9, 11 n.; Mt 17, 10 n.);
- większy niż Jonasz (Mt 12, 41; Łk 11, 32);
- większy niż Jan Chrzciciel (Mt 3, 14; J 1, 27).

Wszyscy, którzy przed Nim pojawili się, byli tylko Jego heroldami, mieli za zadanie przygotować Mu drogę. Z przyjściem Jezusa rozpoczyna się nowa epoka zbawienia (Mk 2, 19). „Szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło zobaczyć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli“ (Mt 13, 16 n.; Łk 10, 23 n.). Jezus jest znakiem łaski i miłosierdzia Bożego, ale także znakiem zbliżającego się sądu: „Ma On wiadło w ręku dla oczyszczenia swego omlotu: pszenicę zbierze do spichrza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym“ (Łk 3, 17).

2. SPORY O MESJAŃSKĄ GODNOŚĆ JEZUSA

Wyobrażenia o mającym nadejść Mesjaszu nie były jednolite w judaizmie. Ujawniły to zwłaszcza teksty znalezione nad Morzem Martwym. W Qumran oczekiwano Mesjasza kapłańskiego, który miał pochodzić od Aarona, oraz Mesjasza politycznego, będącego potomkiem Dawida. Fakt, że Jezus pochodził z rodu Dawida (Mt 1, 1—16) i urodził się w Betlejem, które było miastem Dawidowym, mógł utrudnić zrozumienie Jego prawdziwej godności mesjańskiej. Gdyby otwarcie proklamował się Mesjaszem, oczekiwano by od Niego, jako od Syna Dawida, uwolnienia z niewoli politycznej. Różni fałszywi mesjasze, jacy w tym czasie się pojawiali, często rzucali hasło walki wyzwolenczej spod okupacji rzymskiej. Zachodziło niebezpieczeństwo, że także Jezus mógł być uznany za Mesjasza politycznego. To było zasadniczą przyczyną unikania przez Niego otwartych roszczeń do godności mesjańskiej.

Powodowało to jednak ożywione dyskusje na temat osoby Jezusa. Odzwierciedlają to teksty J 7, 1—53 i J 10, 22—38. Faryzeusze i uczeni w Piśmie odrzucając Jezusa argumentowali: „Czyż Mesjasz przyjdzie z Galilei? Czyż Pismo nie mówi, że Mesjasz będzie pochodził z potomstwa Dawidowego i z mia-

steczka Betlejem? Zbadaj, zobacz, że żaden prorok nie powstaje z Galilei“ (J 7, 41 n. 52; por. J 7, 26 n.). Faryzeusze są przekonani, że tylko prosty, niewykształcony lud mógł widzieć w Jezusie Mesjasza. Uważają, iż dla ludzi wykształconych teologicznie jest oczywiste, że Jezus z Nazaretu nie może być obiecany Mesjaszem. „Czy ktoś ze zwierzchników lub faryzeuszów uwierzył w Niego? Nie; jedynie ten motłoch, który nie zna Prawa“ (J 7, 48 n.).

Jezus posiadał mesjańską świadomość (Mk 14, 61 n.), ale unikał nazywania siebie Mesjaszem, żeby nie powodować nieporozumień co do swej osoby i posłannictwa. Dlatego prawdopodobnie dość często stawiano Mu pytanie: „Dokąd będziesz nas trzymał w niepewności? Jeśli ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie“ (J 10, 24). Dopiero na końcu swej publicznej działalności Jezus otwarcie wysuwa roszczenia do godności mesjańskiej. Było to podczas uroczystego wjazdu do Jeruzolimy (Mk 11, 1—11 par.) i w czasie procesu przed Kaifaszem (Mk 16, 61 n. par.).

3. JEZUS Z NAZARETU — SYNEM BOŻYM

Żydzi byli monoteistami, uznającymi tylko jednego prawdziwego Boga. Określenie „Syn Boży“ mogło być przez nich odniesione do każdego człowieka i wyrażało stosunek stworzenia do Stwórcy, który jest Ojcem wszystkich ludzi. Bardzo powoli docierał do ich świadomości fakt, że Jezus używając tego określenia w stosunku do siebie, ma na myśli zupełnie inne synostwo. Szczególnie gdy nauczał o Ojcu, Jego obraz Boga mógł nasuwać myśl, że słowa „mój Ojciec“ mają w ustach Jezusa zupełnie inne znaczenie niż w ustach wszystkich innych ludzi podczas ich modlitwy. W przypadku Jezusa było to synostwo naturalne, gdyż był On prawdziwym Bogiem. Trzeba było jednak zdobyć się na całkowity przełom w swoim myśleniu, aby obok jedyne, prawdziwego Boga Jahwe, uznać Boga także w Jezusie z Nazaretu.

Apostołowie, a nawet Maryja, nie od razu uznali Jezusa za Boga. Był to proces długotrwały, wielokrotnie ich kielkująca dopiero wiara narażona była na różne próby. Ten proces kształtowania się ich wiary zakończył się dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa. Wiara w Jezusa jako w Boga wyrażona została najpełniej w Ewangelii Jana.

4. EWANGELIA JANA O TAJEMNICY JEZUSA

Mowa Jezusa podczas święta Namiotów (J 7, 15—24) obraca się wokół tematu Jego autorytetu. Głosi On: „Moja nauka nie jest moją, lecz tego, który mnie posłał“ (J 7, 16). Pytanie o pochodzenie i autorytet nauki Jezusa sprowadza się ostatecznie do pytania o pochodzenie i autorytet Jego samego. Nauki Jezusa nie można oddzielić od Jego Osoby. Uznanie Jego nauki wiąże się nierozdzielnie z uznaniem Jego Osoby, jako posłanej przez Ojca.

Także podczas dyskusji z Żydami na temat znaczenia pochodzenia od Abrahama (J 8, 31—59), Jezus wskazuje na swoje Boskie posłannictwo. „Ja bowiem od Boga wyszedłem i przychodzę. Nie wyszedłem od siebie, lecz On mnie posłał“ (J 8, 42).

Jeszcze głębiej sięgają wypowiedzi Jezusa w J 10, 32—38. Żydzi zarzucają Jezusowi bluźnierstwo: „Nie chcemy cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga“ (J 10, 33). Jezus uważa się za „Syna Bożego“ (J 10, 36) i stwierdza, że „Ojciec jest wé mnie, a ja w Ojcu“ (J 10, 38).

Znakiem potwierdzającym godność Jezusa w Ewangeliach synoptycznych był głos z nieba podczas Jego chrztu i przemienienia. Podobną scenę zawiera

Ewangelia Jana. Na krótko przed opisem męki Jezusa czytamy: „Wtem rozległ się głos z nieba: »I uwielbiłem i znowu uwielbię«. Tłum stojący usłyszał to i mówił: »Zagrzmiało!« Inni mówili: »Anioł przemówił do Niego«. Na to rzekł Jezus: »Głos ten rozległ się nie ze względu na mnie, ale ze względu na was« (J 12, 28—30).

Wypowiedzi Nowego Testamentu o Chrystusie osiągają swój szczyt w Janowym Prologu. Szczególne znaczenie ma zdanie J 1, 14; „Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas“. Chwała Boża, związana dotąd nierozdzielnie ze świątynią, teraz objawia się w Jezusie z Nazaretu. Odtąd Boga nie należy szukać w świątyni jerozolimskiej (Mk 15, 38), lecz w Jezusie, Synu Bożym, który stał się człowiekiem.

II. KRYSTALIZOWANIE SIĘ WIARY W JEZUSA

1. MESJAŃSKA ŚWIADOMOŚĆ JEZUSA

Chociaż Jezus unikał wyraźnych określeń mesjańskich, to jednak Ewangelie świadczą o tym, że akceptował je, gdy były Mu nadawane przez innych wyjaśniając, że Jego misja mesjańska nie ma charakteru politycznego, lecz religijny. Nawet w Ewangelii Marka, najbardziej zainteresowanej w zachowaniu tzw. sekretu mesjańskiego, tytuł Chrystus — Mesjasz występuje aż siedem razy (1, 1; 8, 29; 9, 41; 12, 35; 13, 21; 14, 61; 15, 32). Nie pojawia się on wprawdzie w ustach samego Jezusa, ale gdy jest On tak nazywany przez innych, nie wyraża sprzeciwu, lecz bądź nakazuje milczenie, bądź wyjaśnia, na czym polega prawdziwa Jego godność.

Szczególne znaczenie w kompozycji Ewangelii Marka ma scena zawierająca wyznanie Piotra w mesjańską godność Jezusa (8, 27—30). Jezus akceptuje nadany Mu tytuł, ale jednocześnie dokonuje korekty tego wyznania wiążąc je z zapowiedzią swej męki (Mk 8, 31). W scenie przed Sanhedrynem (Mk 14, 53—65) arcykapłan pyta, czy Jezus jest Mesjaszem, Synem Błogosławionego, a Jezus znowu nie wyrzeka się tego tytułu, lecz wyjaśnia, jak bardzo różni się od postaci Mesjasza politycznego. Jest Synem Człowieczym, który ukaże się jako sędzia zasiadający po prawicy Bożej.

Jezus miał więc świadomość mesjańską, którą ujawniał swoją nauką i czynami. Uczniowie poznawali Go coraz lepiej i wzrastała w nich wiara w Jezusa — Mesjasza, która jednak dopiero po zmartwychwstaniu stała się wiarą pełną i mocną (por. Łk 24, 44 n.).

2. BOSKA ŚWIADOMOŚĆ JEZUSA

Swoje synostwo Boże wyraził Jezus najpełniej w tzw. hymnie chwalebny (Mt 11, 25—30; Łk 10, 21 n.), który nazywany jest często tekstem Janowym, gdyż swoim stylem przypomina bardzo Ewangelię Jana. Jest to jedyny hymn, jaki wkładają w usta Jezusa synoptycy. Nie można mówić o żadnej ich zależności od Jana.

Jezus zwraca się do Boga słowem *Abba*, które jest formą zdrobniałą i należałoby je przetłumaczyć: „tatusiu“. Już sam ten zwrot wiele mówi o Jego stosunku do Boga, gdyż żaden Żyd nie zwracał się do Boga w ten sposób. Jezus przeciwstawia następnie „mądrych i roztropanych“, „prostaczkom“, tj. ludziom prostym, ale gotowym do uwierzenia i po dziecięcemu otwartym. „Objawienie“ nie polega jedynie na zakomunikowaniu ludziom Bożych tajemnic. Biblijne pojęcie objawienia obejmuje przede wszystkim zbaw-

czą działalność Boga w świecie, i to zarówno Jego słowa jak czyny. W pojęciu objawienia mieści się miłość i miłosierdzie Boże. Jezus nie przyniósł jedynie poznania Boga. W Nim działa zbawiający Bóg.

Mówiąc „wszystko przekazał mi mój Ojciec“ Jezus chciał powiedzieć, że całe zbawcze zadanie przekazał Mu Ojciec. Nie ma innej drogi prowadzącej do zbawienia poza tą, którą wskazał i realizował sam Chrystus. „Ja jestem drogą i prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze mnie“ (J 14, 6). „Beze mnie nic nie możecie uczynić“ (J 15, 5).

Pomiędzy Ojcem i Synem zachodzi równość i jedność. Poprzez sposób, w jaki tutaj mówi się o synostwie Bożym Jezusa, zostają przekreślone wszystkie starotestamentalne wyobrażenia o Bogu. W ten sposób może znać Boga tylko ten, kto odwiecznie uczestniczy w chwale Bożej. Jezus odsłania rąbek tajemnicy swojej Osoby, która nie może być pojęta bez uznania tajemnicy Trójcy Świętej.

Hymn chwalebny zawiera wypowiedź odsłaniającą tajemnicę Osoby i posłannictwa Jezusa. Jest On kimś więcej niż posłańcy Boży, jak Mojżesz i prorocy. Uczestniczy w odwiecznym życiu Bożym, jako „odblask Ojca“ posiada głębokie, Boskie poznanie, gdyż jest odwiecznym Słowem wiecznego Ojca.

3. NAJSTARSZE PRZEPOWIADANIE APOSTOŁÓW

Momentem przełomowym dla wiary uczniów było zmartwychwstanie Jezusa i dar Ducha Świętego. Łk 24, 45 stwierdza, że Jezus ukazujący się apostołom „oświecił ich umysł, aby rozumieli Pisma“, natomiast zgodnie z Dz 2, 4 w dzień Pięćdziesiątnicy „wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym“. Doświadczenie powielkanocne wraz z doświadczeniem życia ziemskiego Jezusa skłoniły uczniów, by ujrzeć w Nim Ukrzyżowanego, który zmartwychwstał i przynosi ostateczne zbawienie.

Najstarsze przepowiadanie apostoelskie koncentrowało się na śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Zasadniczym elementem pierwszego przemówienia Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego są słowa: „Jezusa Nazarejczyka..., który został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci“ (Dz 2, 22—24). Ta myśl powtarza się w mowach Piotra (por. Dz 3, 12—26; 4, 8—12; 5, 29—32; 10, 34—43) i Pawła (por. Dz 13, 16—41).

Choć mowy Piotra z Dziejów Apostolskich odnoszą się do działalności apostołów w czasie bezpośrednio następującym po Zesłaniu Ducha Świętego, to jednak najstarszym tekstem o męce i zmartwychwstaniu Jezusa jest pochodzący z r. 57 1 Kor 15, 3—8. Jest to wyznanie wiary, które Paweł otrzymał drogą tradycji (w. 3a). Zwięzłe formuły wiary były obok hymnów najstarszą formą nauczania apostoelskiego. Wyznanie wiary z 1 Kor 15, 3—8 zawiera trzy stwierdzenia: Jezus umarł (w. 3b), został pogrzebany (w. 4a), zmartwychwstał (ww. 4b—8). Trzecia prawda została rozwinięta i uzasadniona przez powołanie się na liczne chrystofanie i osobite przeżycia apostołów. Przekaz Pawła zawiera też rys soteriologiczny. Cierpienia i śmierć Jezusa były ofiarą ekspiacyjną za grzechy: „Chrystus umarł za nasze grzechy“ (w. 3). Motyw zastępczej śmierci Jezusa występuje w teologii Pawła dość często (por. np. 1 Tes 5, 10; Ga 3, 13).

Wszystkie najstarsze wyznania wiary cechuje krótkość. Ich treść dotyczy najbardziej elementarnych prawd chrystologicznych. Szereg tekstów zawierających bardzo wczesne sformułowania opuszcza motyw śmierci, a mówi tylko o wskrzeszeniu Jezusa z umarłych przez Boga (por. Rz 4, 24; 8, 11; 10, 9;

1 Kor 6, 14; 2 Kor 4, 14; Ef 1, 20; Kol 2, 12; 1 Tes 1, 10; 2 Tm 2, 8; 1 P 1, 21; Dz 13, 30. 37).

Obok formuł wiary z najstarszej liturgii pochodzą aklamacje, uwypuklające w formie niezwykle krótkiej akt samego wyznania i związane z jakimś tytułem chrystologicznym (np. Rz 10, 9; 1 Kor 8, 6), oraz doksologie, które są bardziej rozbudowane. Pochodzenia liturgicznego są też najstarsze hymny chrystologiczne (np. Ef 2, 14—17; Flp 2, 6—11; Kol 1, 15—20; 1 Tm 3, 16), które w uroczysty sposób opiewają historycznego i wywyższonego Chrystusa i Jego dzieło.

Usiłując wyrazić bogatą osobowość Jezusa odnoszono do Niego różne tytuły, które zresztą On sam sobie przypisywał lub przynajmniej akceptował w czasie swego ziemskiego życia. Dla pierwotnej wspólnoty chrześcijan Jezus jest więc „Panem“, „Synem Człowieczym“, „Synem Dawida“, „Mesjaszem“, „Synem Bożym“, „Nauczycielem“, „Sługą Bożym“, „Prorokiem“. Określenie „Mesjasz“ — po grecku „Chrystus“ — było najpierw tytułem chrystologicznym, ale później ze względu na to, że najtrafniej wyrażało zbawcze dzieło Jezusa, stało się Jego imieniem. Wiązało się zarówno z ziemskim jak i popaschalnym Jezusem. Tytuł „Syn Boży“, znany także już w Starym Testamencie, stosowany był najczęściej w kręgach judeochrześcijańskich i wyrażał jednorazową i swoistą relację Jezusa do swego Ojca. Stanowił fundament dla dalszych refleksji chrystologicznych, które ostatecznie skryształizowały się w dogmacie soboru nicejskiego (r. 325) o substancjalnej równości Ojca i Syna i dogmacie soboru chalcedońskiego (r. 451) o prawdziwym bóstwie i prawdziwym człowieczeństwie Jezusa.

III. WĄTPLIWOŚCI WSPÓLCZESNYCH TEOLOGÓW

1. SZKOŁA HISTORII FORM

Wątpliwości i niepewność współczesnych egzegetów i teologów w odniesieniu do Osoby Jezusa dadzą się sprowadzić do problemu, czy Chrystus naszej wiary odpowiada historycznemu Jezusowi, czy Ten, w którego wierzymy jako w Chrystusa i Boga, jest identyczny z Jezusem z Nazaretu, który przed 2000 lat żył na palestyńskiej ziemi.

W ten sposób problem ten został po raz pierwszy sformułowany w 1892 r. przez M. Kählera. W swoim dziele *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* wystąpił on z hipotezą podważającą możliwość odtworzenia dziejów Jezusa. Aby zrozumieć tezę M. Kählera, trzeba w samym tytule dzieła rozróżnić pomiędzy „Jezusem“ i „Chrystusem“ oraz pomiędzy określeniami *historische* i *geschichtliche*. „Jezus“ oznacza dla Kählera człowieka z Nazaretu — tak jak go przedstawiają biografie, natomiast „Chrystus“ zakłada już wiarę Kościoła w Zbawiciela. Termin *historisch* oznacza dla niego nagie fakty z przeszłości, natomiast *geschichtlich* wskazuje na specjalne znaczenie, jakie mają te fakty. Zdaniem M. Kählera „Jezus historyczny“ (*historische*) jest przeciwieństwem „biblijnego Chrystusa“ (*geschichtliche*), proklamowanego przez apostołów. Tylko ten biblijny Chrystus jest dla nas zrozumiałym, bo patrząc na Jezusa, patrzy się nie na Jezusa historycznego, lecz na Chrystusa głoszonego przez kerygmat. Kto bowiem poznał Jezusa i z nim się związał, nie jest już bezinteresownym obserwatorem, lecz świadkiem, wyznawcą Chrystusa. Stąd według Kählera rzeczywisty Chrystus — to Chrystus ke-

rygmatu, a Chrystus kerygmatu to Chrystus wiary, Chrystus zaś wiary to Chrystus wywyższony, osoba objawiającego się Boga¹.

W ten sposób zapoczątkowany został proces dehistoryzacji Jezusa, której w sposób radykalny dokonali twórcy metody historii form: K. L. Schmidt, M. Dibelius i R. Bultmann². Wszyscy oni wyodrębniali w Ewangeliach mniejsze jednostki literackie, choć w różny sposób je klasyfikowali i nazywali. Usiłowali określić, w jakich warunkach politycznych, kulturalnych, gospodarczych one powstały (*Sitz im Leben*) dochodząc do przekonania, że zostały ukształtowane w środowisku pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, a nie w środowisku, w którym żył Jezus. Wyszuli tzw. postulat socjologiczny, twierdząc, że wspólnota, społeczność jest twórcza w pełnym tego słowa znaczeniu, a ewangelisci lub redaktorzy Ewangelii nie powinni być uważani za prawdziwych autorów, gdyż byli tylko kompilatorami, którzy zebrali jedynie jednostki literackie, skomponowane przez wspólnotę. W rezultacie twórcy *Formgeschichte* zanegowali wartość historyczną Ewangelii, twierdząc, że są one świadectwami wiary i życia pierwotnego Kościoła, a nie świadectwami historycznymi. Na ich podstawie nie możemy wiele powiedzieć o życiu i osobowości Jezusa, gdyż brak kontynuacji pomiędzy historycznym Jezusem z Nazaretu a Chrystusem, w którego wierzyła wspólnota Kościoła.

Najbardziej radykalny w ocenie historyczności materiału i form ewangelicznych jest R. Bultmann. Prawie wszystko w Ewangeliach pochodzi — według niego — od pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, którą z tej racji należy uważać za twórcę tego obrazu Jezusa, jaki znajdujemy na kartach Ewangelii. Wspólnota ta jest też niejako „murem“, który oddziela nas od Jezu-

¹ Zob. M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Theologische Bücherei 21), wyd. E. Wolf, München 1961³. Por. J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, w: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, wyd. H. Ristow — K. Matthiae, Berlin 1962, 15.

² Metoda historii form zapoczątkowana została dziełami: K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin 1919; M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

Wśród obfitej literatury dotyczącej tej metody warto odnotować szczególnie: O. Cullmann, *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, RHPR 5 (1925) 459—477; 564—579; M. Goguel, *Une nouvelle école de critique évangélique. La „Form- und Traditionsgeschichtliche Schule“*, RHR 44 (1926) 114—160; L. Cerfaux, *L'histoire de la tradition synoptique“ d'après Rudolf Bultmann*, RHE 28 (1932) 213—265; E. Florit, *La „storia delle forme“ nei vangeli in rapporto alla dottrina cattolica*, Bb 14 (1933) 212—248; tenże, *Il metodo della „storia delle forme“ e sua applicazione al racconto della Passione*, Roma 1935; M. Braun, *Formgeschichte* (Ecole de la), w: DBS 3, 312—317; St. E. Donlon, *The Form-Critics, the Gospels and St. Paul*, CBQ 6 (1944) 159—179; 306—325; P. Benoit, *Réflexions sur la „Formgeschichtliche Methode“*, RB 53 (1946) 481—512; X. Léon-Dufour, *„Formgeschichte et Rédaktionsgeschichte“ des évangiles synoptiques*, RSR 46 (1958) 237—269; R. Schnackenburg, *Formgeschichtliche Methode*, w: LThK 4, 211—213; tenże, *Zur Formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung*, ZKTh 85 (1963) 16—32; F. Mussner, *Formgeschichte*, w: *Enciclopedia de la Biblia* 3, Barcellona 1963, 607—609; K. Romaniuk, *Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu*, Poznań 1966, 34—37; K. Koch, *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchener Verlag 1967²; H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Leipzig 1967, 128—213; J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1969, 53—75; E. V. McKnight, *What is Form Criticism?*, Philadelphia 1975⁴.

sa historycznego. W późniejszych pracach³ Bultmann pozostał wierny swoim pierwotnym przekonaniom. Chrystologię zainicjował kerygmat popaschalny, a historyczna postać Jezusa — w którą Bultmann nie wątpi — nie miała istotnego znaczenia dla wiary pierwotnego Kościoła. Ewangelie są świadectwami wiary i życia pierwotnego Kościoła, a nie świadectwami historycznymi. Na ich podstawie o życiu i osobowości Jezusa nie możemy wiedzieć prawie nic, ponieważ źródła chrześcijańskie nie interesowały się tym, są bardzo fragmentaryczne i przeniknięte legendą, a inne źródła dotyczące Jezusa nie istnieją⁴. Zgodnie z poglądami R. Bultmanna, cokolwiek mówi się o Chrystusie popaschalnym za pomocą form literackich, zwłaszcza wyznań i tytułów chrystologicznych, jest kerygmatem ubranym w szaty mitu, który trzeba odmitologizować, by każdej epoce odsłonić jego właściwe znaczenie⁵.

2. REAKCJA EGZEGETÓW PROTESTANCKICH

Poglądy Bultmanna spotkały się z krytyką i to najpierw wśród protestantów, w dodatku uczniów Bultmanna. Pierwszy wystąpił E. Käsemann. W czasie konferencji odbywającej się w 1953 r. głosił on, że pierwotna wspólnota chrześcijańska nie mogła i nie chciała ograniczać się do wiary popaschalnej i oddzielać Jezusa historycznego od Chrystusa wiary. Istnieje kontynuacja między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu i dojście do Jezusa historycznego i jego przepowiadania jest możliwe⁶. Stanowisko G. Bornkamma, który również jest uczniem Bultmanna, a jako profesor w Heidelbergu jest następcą Dibeliusa, lapidarnie ujął B. Rigaux stwierdzając, że Bornkamm odrzuca poglądy tych, którzy całkowicie przeczą historyczności Jezusa i nie podziela ich przekonania, że wystarczy poprzestać na Chrystusie wiary⁷.

J. Jeremias w dziele poświęconym przypowieściom Jezusa stwierdza możliwość nawiązania kontaktu z Jezusem historycznym mówiąc, że każda przypowieść była wygłoszona w określonym momencie życia Jezusa, w specyficznych okolicznościach⁸. Jego zdaniem początkiem chrześcijaństwa nie jest kerygmat ani wielkanocne przeżycia uczniów, lecz wydarzenie historyczne, jakim było wystąpienie Jezusa z Nazaretu i głoszona przez Niego dobra nowina. Do Jezusa historycznego prowadzą nas nie tylko źródła, lecz i kerygmat, który powołuje się na wydarzenie historyczne⁹.

Do nauczania samego Jezusa starał się dotrzeć N. Perrin ustalając kryteria autentyczności logiów Jezusa¹⁰. Jego zasada, że każdą wypowiedź Jezusa z Ewangelii synoptycznych należy uznać za nieautentyczną, jeśli nie spełnia czterech warunków, a mianowicie: powinna być poświadczona przez więcej niż jedno źródło, mieć charakter logionu bardzo starego, odmiennego od

³ Zob. zwłaszcza R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1962³; tenże, *Jesus*, Tübingen 1958; tenże, *Zur Frage der Christologie (Glauben und Verstehen 1)*, Tübingen 1964⁵.

⁴ Por. R. Bultmann, *Jesus*, dz. cyt., 11.

⁵ Por. H. Langkammer, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976, 175.

⁶ Por. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, ZThK 51 (1954) 133.

⁷ Por. B. Rigaux, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, RB 65 (1958) 490. Chodzi zwłaszcza o poglądy wyrażone w dziele G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1971⁹.

⁸ Por. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965⁷, 17.

⁹ Zob. J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte*, art. cyt., 18 n.

¹⁰ Por. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967.

innych, lecz zgodnego z nauką Jezusa, oceniona została jednak za zbyt minimalistyczną przez innych autorów poszukujących takich kryteriów. Ogólnie biorąc, wychodzą oni z przeciwnego założenia przyjmując, że należy suponować, iż powiedzenie jest autentyczne, o ile nie wykaże się jego nieautentyczności. Opowiadają się też za kryteriami mniej drastycznymi¹¹.

Usiłując rozwiązać problem Jezusa historycznego na gruncie interpretacji egzystencjalnej E. Fuchs¹², G. Ebeling¹³ i J. M. Robinson¹⁴ wychodzą od analizy wiary samego Jezusa. Fuchs oskarżył Bultmanna o psychologizowanie koncepcji wiary, gdy głosił on, że Jezus zachowywał się jak człowiek, który ośmielił się działać w imieniu Boga. Fuchs doszedł do wniosku, że „tak zwany Chrystus wiary to nikt inny, tylko historyczny Jezus”¹⁵. Natomiast Ebeling kerygmatyczną koncepcję wiary przedstawioną przez Bultmanna proponuje odnieść do Jezusa historycznego¹⁶. Nie wystarczy koncentrować swojej uwagi na wezwaniu do decyzji, zawartym w kerygmacie, lecz trzeba śledzić, w jaki sposób Bóg przemawia w Jezusie i przez Niego oraz jak Bóg siebie określa i pojmuje w Słowie, które stało się człowiekiem — Jezusem i które Jezus głosił jako mający władzę¹⁷. Przedstawicielem kierunku interpretacji egzystencjalnej jest również Robinson. Twierdzi on, że dialektyczne napięcie pomiędzy terażniejszością i przyszłością, wynikające z eschatologicznego oczekiwania, jest wspólne dla Jezusa historycznego i dla kerygmy. Interpretacja istnienia wyrażona w orędziu Jezusa jest identyczna z zawartą w kerygmie. Dlatego nowotestamentalna chrystologia, odpowiadająca określonym warunkom historyczno-religijnym, jest wyrazem szczególnej interpretacji istnienia tej, która poprzez przepowiadanie Jana Chrzciciela stała się rzeczywistością w Jezusie¹⁸.

Należy też tu wspomnieć o tym, że wielu egzegetów protestanckich zwróciło uwagę, iż tytuły nadawane Jezusowi przez wspólnotę pierwotną nie są jej tworem, lecz pochodzą od samego Jezusa i dzięki nim dowiadujemy się z Ewangelii nie tylko o istnieniu Jezusa, lecz także o Jego osobowości¹⁹.

¹¹ Por. ostatnie prace poświęcone kryteriom: D. G. A. Calvert, *An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus*, NTS 18 (1971) 208—219; R. S. Barbour, *Traditio — Historical Criticism of the Gospels*, London 1972; D. Lührmann, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesu-worte: Eine Problemskizze*, w: *Jésus aux origines de la Christologie*, Louvain, 1975, 59—72, F. Lambiasi, *Autenticità storica del Vangelo. Studio di criteriologia*, Bologna 1978².

¹² Por. E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus*, ZThK 53 (1956) 210—229.

¹³ Por. G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, ZThK 55 (1958) 64—110; tenże, *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 203—254.

¹⁴ Por. J. M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960.

¹⁵ Zob. E. Fuchs, art. cyt., 220.

¹⁶ Zob. G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, art. cyt., passim.

¹⁷ Zob. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit R. Bultmann*, Tübingen 1963², 63; por. H. Langkammer, dz. cyt., 177.

¹⁸ Por. recenzję cytowanego dzieła J. M. Robinsona, którą napisał F. Mussner w TThZ (1960) 384.

¹⁹ Zob. O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958, 15; H. Riesenfeld, *Observations on the Question of the Self-Consciousness of Jesus*, SEA 25 (1960) 23—36. Por. też inne prace poświęcone tytułom chrystologicznym Jezusa: J. Dupont, *Nom de Jesus*, w: DBS 6, 514—541; V. Taylor, *The Names of Jesus*, New York 1953; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 83), Göttingen 1963; G. Jay, *Son of Man, Son of God*, London 1965; W. Kramer, *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50), London 1966; L. Sabourin, *The Names and Titles of Jesus*, New York 1967; G. Segalla, *Cristologia del Nuovo Testamento*, w: *Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, 13—142; H. Langkammer, dz. cyt., 29—131.

3. STANOWISKO EGZEGETÓW KATOLICKICH

Również egzegeci katolicycy zajęli się problemem historyczności Jezusa zdając sobie sprawę z tego, że jest on kluczem do naszej wiary w Chrystusa. W 1957 r. F. Mussner postawił pytanie, czy możemy dotrzeć do Jezusa historycznego, a jeśli tak, to w jakim stosunku pozostaje on do Chrystusa wiary. Czy istnieje identyczność pomiędzy Jezusem historii i Chrystusem wiary. W swoim artykule sformułował kryteria pozwalające dotrzeć do Jezusa historycznego²⁰. Badacze katolicycy wykazali, że metoda historii form, odpowiednio stosowana, jest drogą do słów i czynów Jezusa historycznego²¹.

Wiele wniósł do tego problemu H. Schürmann, który wskazał na przedpaschalną wspólnotę uczniów zgromadzonych wokół Jezusa jako na pomost pomiędzy okresem przedpaschalnym i popaschalnym. Istnienie tej wspólnoty w czasie ziemskiego życia Jezusa świadczy o tym, że już wtedy naśladowano i wierzano w Jezusa, a kontynuacją tej postawy był kerygmat popaschalnej wspólnoty chrześcijańskiej²². Schürmann zwrócił też uwagę na charakterystyczne cechy mowy Jezusa²³. Również X. Leon-Dufour, wychodząc od dzisiejszych Ewangelii, dociera do tradycji przedsynoptycznej po to, by spotkać tam Jezusa historii, który jest naszym Panem²⁴. Problem ten jest zresztą ciągle na nowo podejmowany i powstają coraz to nowe prace, usiłujące wskazać coraz to lepsze rozwiązania²⁵.

4. HIPOTEZA EDWARDA SCHILLEBEECKXA

Nieco upraszczając można powiedzieć, że zarysowały się dwie postawy wobec kwestii Jezusa: negacji możliwości dotarcia poprzez Ewangelie do Jezusa historii i twierdzenia, że jest to możliwe. Pojawiają się jednak także dzieła, które można by ustawić pomiędzy tymi dwoma przeciwnymi biegunami. Tak należałoby ocenić książkę wydaną w 1974 r. przez profesora teologii systematycznej w Nijmegen, Edwarda Schillebeeckxa, pt. „Jezus”²⁶.

W przedmowie autor określa swoje opracowanie jako niekonwencjonalną chrystologię, zaadresowaną do wszystkich interesujących się Jezusem. De-

²⁰ Zob. F. Mussner, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, BZ 1 (1957) 225—230. Ten sam artykuł został przedrukowany w dziele F. Mussner, *Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1967, 42—66.

²¹ Por. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, w: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, dz. cyt., 347—370; to samo w: H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 39—65; R. Schnackenburg, *Zur formgeschichtlichen Methode*, art. cyt., 16—32; A. Vögtle, *Formazione e struttura dei Vangeli*, w: *Discussione sulla Bibbia*, wyd. F. Montagini, Brescia 1966², 99 n.

²² Por. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge*, art. cyt., passim.

²³ Zob. H. Schürmann, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*, BZ 2 (1958) 54—84; ten sam artykuł w: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, dz. cyt., 83—108.

²⁴ Zob. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.

²⁵ Zob. np. W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966; S. Zedda, *I Vangeli e la critica oggi. Dal Cristo della fede al Gesù della storia*, t. 2, *Il Gesù della storia*, Treviso 1970; J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1970; w tłumaczeniu włoskim: *Dai Vangeli al Gesù storico*, Roma 1974; H. Zimmermann, *Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*, Stuttgart 1975².

²⁶ Zob. E. Schillebeeckx, *Jesus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974. Cytuję według niemieckiego wydania: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1977⁴.

klaruje, że będzie unikał fachowych, teologicznych określeń. Książka opiera się jednak na wynikach dociekań egzegetycznych i teologicznych, zawiera szereg analiz sytuacji, w której żyjemy, obserwacji dotyczących historii chrześcijańskiej wiary i teologii, krytycznych uwag pod adresem teologów i postulatów co do życia chrześcijan. Wymaga przygotowania teologicznego, by móc ją czytać i nawet znani teologowie przyznają, że pomimo uważnej lektury nie są pewni, czy wszystko zrozumieli²⁷. Także po przeczytaniu trudno dać jednoznaczną odpowiedź, jakim jest dziełem i z myślą o kim była pisana. Sam autor różnie to ujmuje. Wprawdzie we wstępie przedstawia swe opracowanie jako *Jesus-Interpretation*, jako chrystologię²⁸, ale później stwierdza, że jest to nie tyle „chrystologia“, co „teologia Jezusa“²⁹. Powtarzające się uwagi, że chodzi jedynie o „Prolegomenon“³⁰, zawężają zakres eksperymentu chrystologicznego³¹ i kierują uwagę na współczesny problem „wybawienia“, „emancypacji“, także samowyzwolenia czy „teologii wyzwolenia“³².

Dzieło Schillebeeckxa składa się z czterech części. Najpierw na sześćdziesięciu stronach zajmuje się autor problemami metody, hermeneutyki, kryteriami³³. Już jego rozważania o strukturach, metodzie historyczno-krytycznej i kryteriach mogą wydawać się zbyt trudne laikowi nie przygotowanemu teologicznie. Autor stara się dotrzeć do historycznego Jezusa. Historyczne szczegóły o słowach i czynach Jezusa mają dla niego wielkie znaczenie ze względu na to, że były one normą, do której odnosiły swą wiarę pierwotne gminy chrześcijańskie. Zbiera znane już skądinąd kryteria, pozwalające rozpoznać, czy dany logion lub wydarzenie jest autentyczne, klasyfikuje je i wyczerpująco przedstawia.

Już sama objętość drugiej części dzieła, noszącej tytuł „Ewangelia Jezusa Chrystusa“ i liczącej ponad 250 stron wskazuje, że jest to zasadnicza część pracy³⁴. Dzieli się na trzy odcinki zatytułowane: „Orędzie i życie Jezusa“, „Królestwo Boże, odrzucenie i śmierć Jezusa“, „Historia chrześcijańska po śmierci Jezusa: Królestwo Boże otrzymuje oblicze Jezusa Chrystusa“. Część ta nosi charakter dociekań historycznych, opartych na współczesnych, nowotestamentalnych badaniach egzegetycznych. Można jednak wysunąć zarzut, że zbyt mało uwagi poświęca autor nauce Jezusa. Mówi, że Jezus nauczał, ale nie podaje, czego nauczał, jaka była treść Jego przepowiadania. Dość dużo miejsca poświęca natomiast śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, które również należą do Jego zbawczych czynów. Autor, wierny swej metodzie, stara się dotrzeć do historycznego rdzenia ewangelicznych opowiadań o śmierci i zmartwychwstaniu. Nikt nie neguje dzisiaj, że Jezus został skazany i umarł na krzyżu. Bardziej skomplikowana jest sprawa zmartwychwstania. Po szczegółowej analizie perykop dotyczących zmartwychwstania³⁵ dochodzi do stwierdzenia, że z Ewangelii znamy jedynie fakt rozproszenia uczniów po śmierci Jezusa i powtórnego ich zgromadzenia wskutek pewnego przeżycia, dzięki

²⁷ Por. H. Zahrnt, *Neuer Zugang zu dem Mann von Nazareth?*, DAS nr 41 (12.X. 1975) 9; E. Schweizer, *Das Jesus-Werk von Edward Schillebeeckx*, NZZ nr 89 (16—17. IV. 1976) 35.

²⁸ Zob. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 3.

²⁹ Tamże, 486.

³⁰ Tamże, 29, 594.

³¹ Por. K. H. Neufeld, *Spuren von Jesus?*, SdZ 194 (1976) 691.

³² Por. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 29.

³³ Tamże, 37—91.

³⁴ Tamże, 95—351.

³⁵ Tamże, 292—335.

inicjatywie Piotra. Samo zmartwychwstanie nie jest opisane w Nowym Testamencie i jako wydarzenie metahistoryczne i metaempiryczne nie może być opisane. Ponowne zgromadzenie się uczniów nastąpiło dzięki ich nawróceniu polegającym na doświadczeniu wielkiej łaski, że zostały im odpuszczone grzechy związane z opuszczeniem Jezusa. Pierwszy nawrócił się Piotr, który głosił wyznanie chrystologiczne i stał się fundamentem wspólnoty chrześcijańskiej. Na tym polegało doświadczenie wielkanocne, którego skutkiem było przekonanie, że ukrzyżowany Jezus jest obecny i działa w swoich uczniach, jest Sędzią, który ma przyjść, że ukrzyżowany zmartwychwstał³⁶.

Dopiero w trzeciej części, noszącej tytuł: „Chrześcijańska interpretacja zmartwychwstałego ukrzyżowanego“, chodzi o właściwą chrystologię, w swej wczesnej formie³⁷. Na 150 stronach autor omawia najpierw najwcześniejsze przejawy refleksji chrześcijańskiej nad osobą Jezusa z Nazaretu jako Tego, który jest Zbawcą i przyszłym Sędzią świata („*Maranatha*“ oder *Parusie-Christologie*)³⁸, jako męża Bożego („*Theios Aner*“-*Christologie*)³⁹, jako zwiastuna i nauczyciela mądrości („*Weisheits-Christologie*“)⁴⁰, jako Ukrzyżowanego, który zmartwychwstał („*Pascha*“-*Christologie*)⁴¹, a następnie zajmuje się pierwszą identyfikacją osoby Jezusa, pomostem pomiędzy ziemskim Jezusem a wczesnochrześcijańską wiarą⁴². Wychodzi w tym wypadku od przedstawienia żydowskich wyobrażeń co do eschatologicznej postaci mającej przynieść zbawienie (eschatologiczny prorok, mesjański Syn Dawida, Syn Człowieczy) i mówi o odniesieniu wybranych żydowskich koncepcji eschatologicznych do osoby Jezusa w najwcześniejszym chrześcijaństwie. Analizę nowotestamentalnych formuł „powstał z martwych“ i „zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem“ poprzedza również relacja o późnojudajstycznych poglądach co do życia po śmierci⁴³. Ciągłe pogłębiającą się refleksję tradycji Nowego Testamentu nad osobą Jezusa sprowadza do trzech interpretacji synostwa Jezusa: 1 — Jezus jest „Synem Bożym“ jako „Mesjasz, syn Dawida“ (posłannictwo wobec Izraela) i jako „Syn Abrahama“ (posłannictwo wobec wszystkich narodów — genealogia Mateusza); 2 — Jezus jest w szczególny sposób Synem Bożym z racji zmartwychwstania, z racji zesłania Ducha podczas chrztu w Jordanie, z racji daru Ducha w momencie poczęcia i narodzenia; 3 — Jezus jest Synem Bożym w swojej preegzystencji⁴⁴. Ostatni rozdział tej części dotyczy refleksji nad osobą Jezusa w epoce już poapostolskiej, prowadzącej do zdefiniowania dogmatów chrystologicznych⁴⁵.

Stosunkowo krótka ostatnia część pracy nosi prowokujący tytuł: „Za kogo my Go uważamy“⁴⁶. Chodzi tu o stosunek do Jezusa Chrystusa dzisiaj.

³⁶ Tamże, 335—351. Por. S. Moysa, *Chrystologia Edwarda Schillebeeckxa*, CT 47 (1977) 1, 214. E. Schillebeeckx nie jest pierwszym teologiem katolickim, którego poglądy na temat zmartwychwstania Jezusa budzą zastrzeżenia. Także dzieło X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, należy uznać za co najmniej kontrowersyjne. Por. K. Sokołowski, *Z dyskusji nad zmartwychwstaniem Jezusa*, RBL 25 (1972) 219—229.

³⁷ Zob. E. Schillebeeckx, dz. cyt., 355—457.

³⁸ Tamże, 358—375.

³⁹ Tamże, 375—380.

⁴⁰ Tamże, 380—383.

⁴¹ Tamże, 383—388.

⁴² Tamże, 389—457.

⁴³ Tamże, 459—471.

⁴⁴ Tamże, 492 n.

⁴⁵ Tamże, 494—504.

⁴⁶ Tamże, 509—598.

Te zwięzłe, końcowe rozważania decydują o wartości całego eksperymentu Schillebeeckxa, gdyż sumarycznie zbierają wcześniejsze analizy, usiłując wyjść poza ramy klasycznej chrystologii. Trudno tu dokładnie zreferować zawile wywody Schillebeeckxa. Wynikiem jego rozważań jest wniosek, że Jezus w sposób jedyny i wyjątkowy przeżył wspólnotę z Ojcem, określaną jako *przeżycie Abba (Abba-Erfahrung)*. Samo człowieczeństwo Jezusa nie wystarcza do wytłumaczenia tego przeżycia. W Jezusie interwencja Boża w historię przybrała charakter jedyny i ostateczny. W niej ujawnia się Jego pochodzenie od Ojca, w którym realizuje się jako Syn Boży, a wszystko to dokonuje się w prawdziwym człowieczeństwie⁴⁷.

Niewątpliwie praca Schillebeeckxa jest niekonwencjonalną próbą reinterpretacji chrystologii. Można ją odczytać jako dzieło usiłujące współczesnemu człowiekowi przybliżyć Jezusa, zwłaszcza w jego człowieczeństwie. Czytelnika wątpliwego autor przekonuje zaraz w pierwszej części dzieła, że Jezus nie jest tworem ludzkiej wyobraźni, lecz osobą historyczną. Można mieć zastrzeżenia co do dwóch spraw. Niejasno jest przedstawiony problem zmartwychwstania Jezusa. Autor wyraźnie nie mówi też o bóstwie Chrystusa, choć temu nie zaprzecza i używa określeń równoznacznych z tymi, którymi się zwykle wyraża tę prawdę. Dlatego też dzieła Schillebeeckxa nie można uważać za ostateczny głos w dyskusji i należy oczekiwać podejmowania coraz to nowych prób lepszego naświetlenia tych problemów.

IV. DROGI DOJŚCIA DO JEZUSA HISTORII

Pomimo nie zawsze udanych prób rozwiązania problemu Jezusa, można jednak stwierdzić, że radykalizm twórców *Formgeschichte* został przewyżniony i dzisiaj zarówno autorzy katolicycy jak i protestancy przyznają, że istnieje kontynuacja pomiędzy Jezusem historii i Chrystusem wiary.

Warto teraz zasygnalizować, co — zdaniem egzegetów — wskazuje na łączność pomiędzy Jezusem historii a Chrystusem wiary, w jaki sposób dociera się do Jezusa historii. W proponowanych rozwiązaniach tego problemu zawierają się elementy, które dopomagają w znalezieniu pomostu wiodącego do historycznego Jezusa. Dochodzimy do Niego w różny sposób: poprzez tradycję ustną, przez stwierdzenie w Ewangeliach sytuacji typowej dla wspólnoty przedpaschalnej, przez stwierdzenie, że Ewangelie odzwierciedlają konkretną działalność Jezusa, dzięki wypracowaniu kryteriów pozwalających stwierdzić autentyczność słów i czynów Jezusa.

1. TRADYCJA USTNA — POMOSTEM PROWADZĄCYM DO JEZUSA

Wskazuje się na fakt, że Ewangelie zawierają nie tylko tradycję o Jezusie, lecz także tradycję Jezusa. W Ewangeliach mamy słowa samego Jezusa, przekazywane najpierw poprzez tradycję ustną, a w końcu spisane. Na wierne przekazanie słów Jezusa w tradycji ustnej wskazuje rytm tekstów ewangelicznych oraz stosowanie metod rabinistycznych w nauczaniu chrześcijańskim.

a. Teoria rytmu przekazu ustnego.

Została ona rozpracowana przez M. Jousse'go⁴⁸. W Ewangeliach doszu-

⁴⁷ Tamże, 579—594. Por. S. Moysa, art. cyt., 216.

⁴⁸ Zob. M. Jousse, *Études de psychologie linguistique. Le style oral rithmique et mnemotechnique*, Paris 1925; tenże, *Les rabbis d'Israël. Le récitatifs rithmiques parallèles*, Paris 1929.

kiwał się on fragmentów rytmicznych, które są powtórzeniem rytmicznych słów Jezusa. Rytm był stosowany jako środek mnemotechniczny szczególnie przez ludy, które nie znały pisma. Ułatwiał dosłowne zapamiętywanie nawet bardzo dużych utworów. Zdaniem Jousse'go rytm odegrał dużą rolę przy redagowaniu Starego i Nowego Testamentu. Jezus posłużył się metodami stosowanymi w Jego czasach w przekazywaniu literatury ustnej. Jan i Mateusz powtarzają dokładnie słowa Jezusa, Marek — słowa Piotra, a Łukasz — Pawła.

Wobec tej teorii wysunięto zastrzeżenie, że nie można jej odnosić do wszystkich narodów, ani do całej Biblii, bo w takim wypadku nie można byłoby mówić o redagowaniu Ewangelii, a jedynie o jej recytacji⁴⁹. W każdym razie w ten sposób nie zostały przekazane części narracyjne Ewangelii jak opisy cudów, dzieciństwa i męki Jezusa, ani ewangeliczne dialogi⁵⁰. Teoria ta zawiera jednak także elementy pozytywne: paralelizm biblijny traktuje nie tylko jako zwykłą formę literacką, lecz uzasadnia go spostrzeżeniami psychologicznymi, wyjaśnia niektóre aspekty problemu synoptycznego, tłumaczy istnienie w Ewangeliach fragmentów pochodzących z przekazu ustnego⁵¹. Przykładem tekstu, którego rytmika wskazuje na przekaz ustny, jest Mt 7, 7: „Proście a będzie wam dane; szukajcie a znajdziecie; kołaczcie a otworzą wam” lub np. Mt 5, 39—42; 7, 8; Mk 4, 22. Fragmenty Ewangelii odznaczające się właściwościami wskazującymi na przekaz ustny są gwarancją starożytności i oryginalności tekstu.

b. Stosowanie metod rabinistycznych w nauczaniu chrześcijańskim.

Badaczom protestanckiej szkoły skandynawskiej H. Riesenfeldowi i B. Gerhardssonowi zawdzięczamy poznanie metod i techniki ustnego przekazu w judaizmie w czasach nowotestamentalnych⁵². W swej pracy doktorskiej Gerhardsson analizuje najpierw metody nauczania i przekazu ustnego w judaizmie (część I), a następnie wykazuje, że w podobny sposób przekazywana była tradycja ewangeliczna w najstarszych wspólnotach chrześcijańskich (część II). Ówczesny judaizm w dwójaki sposób przekazywał Torę (Prawo): za pomocą pisma i drogą ustną. Przekazywaniu Prawa pisanego sprzyjało istnienie trzech instytucji: zawodowych pisarzy, których zadaniem była skrupulatna, wierna reprodukcja tekstu; szkół (*bet sefer*), w których chłopcy uczyli się czytać i recytować tekst święty; synagog, w których recytowano publicznie teksty, co jeszcze bardziej utrzymywało je w pamięci. Techniki przekazywania tradycji ustnej, która interpretowała Prawo, uczono w szkołach wyższych (*bet hammidrasz*). Naczelną zasadą tam stosowaną była troska o utrwalenie w pamięci możliwie najdokładniej słów (*ipsissima verba*) mistrza. W tym celu wielokrotnie głośno je recytowano, stosując różne środki mnemotechniczne, jak np. refreny, słowa wiążące, krótkie noty pisane (*simanim*, po grecku *hypomnemata*).

W podobny sposób przekazywano tradycję ewangeliczną we wspólnocie chrześcijańskiej, czego ślady odnajduje Gerhardsson w wypowiedziach patry-

⁴⁹ Por. J. Chaine, *La théorie du P. Jousse et leurs applications à la Bible*, RAP 50 (1930) 32—50. 172—192.

⁵⁰ Por. F. Puoz, *El ritmo oral en la exégesis evangélica*, EstB 6 (1947) 133—186; tenże, *Ritmo oral en los evangelios*, w: *Enciclopedia de la Biblia*, t. 3, Barcelona 1963, 294—297.

⁵¹ Por. J. Caba, dz. cyt., 416.

⁵² Zob. H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings*, TU 73 (1959) 43—65; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961.

stycznych oraz u Łukasza i Pawła. W epoce poapostolskiej mówi się o tradycji Jezusa i o Jezusie, zebranej przez tych, którzy spisywali *hypomnemata*⁵³. Kładzie się nacisk na istnienie nieprzerwanej tradycji, sięgającej pierwszych uczniów Jezusa. Ireneusz przekazuje tradycję pochodzącą od Jana⁵⁴ poprzez Polikarpa, Papiasz czyni to poprzez prezbiterów, którzy rozmawiali z apostołami⁵⁵. Łukasz przedstawia apostołów wychodzących z Jerozolimy (Dz 1, 8) dla „posługi słowa“ (Dz 6, 4), a ich orędzie nazywa „słowem Bożym“ (Dz 6, 2). Czasami u Łukasza „słowo“ oznacza coś, co ma własny, niemal osobowy byt (Dz 6, 7; 12, 24; 19, 20), podobnie jak Tora u Żydów. Także Paweł wspomina o zależności od tradycji (1 Kor 15, 3); jako Żyd zachowuje tradycje ojców (Ga 1, 13 n.; Flp 3, 5 n.), konfrontuje głoszoną przez siebie ewangelię z Jerozolimą, szczególnie z „filarami Kościoła“ (Ga 2, 3).

Gerhardsson uważa, że nie można wyprowadzać tradycji pierwotnego chrześcijaństwa jedynie z przepowiadania Kościoła, jak chciał Dibelius, lecz trzeba sięgnąć do Jezusa. Tradycja ewangeliczna swoje zainteresowanie kieruje na to, czego Jezus nauczał słowami i czynami; nauczanie Jezusa ujmuje syntetycznie, a jednocześnie je interpretuje⁵⁶.

Wysunięto zastrzeżenia, że zgodnie z tą teorią tradycja polegałaby jedynie na powtarzaniu, gdy tymczasem apostołowie oświeceni przez Ducha Świętego po wydarzeniach paschalnych także interpretowali słowa Jezusa. Stosowaniem rabinistycznych metod przekazu nie można też w sposób wystarczający wytłumaczyć problemu synoptycznego oraz wkładu poszczególnych ewangelistów w redagowane przez nich dzieła⁵⁷. Zwroć uwagę na taki sposób przekazu tradycji ewangelicznej dowodzi jednak, że nie była ona przekazywana w sposób dowolny. Była zbiorem wspomnień prawdziwych i obiektywnych, wprawdzie wyselekcjonowanych i zinterpretowanych, lecz dzięki stosowaniu ówczesnej techniki przekazanych wiernie i dokładnie⁵⁸.

2. EWANGELIE JAKO ODZWIERCIEDLENIE SYTUACJI TYPOWEJ DLA WSPÓLNOTY PRZEDPASCHALNEJ

Zdaniem niektórych badaczy sam sposób przekazywania tradycji ustnej prowadzi do Jezusa na wzór „mostu powietrznego“, któremu historyk nie może ufać⁵⁹. Trudność ma swoją przyczynę nie tylko w tym, że wspomnienia apostołów mogły ulec pewnym zmianom po doświadczeniu paschalnym. Trzeba uwzględnić fakt, że po upływie miesięcy i lat trudno o dokładne odtworzenie jakichkolwiek wspomnień. Dlatego zaczęto szukać pewniejszego pomostu, wiodącego od tradycji popaschalnej do jej przedpaschalnych początków.

a. Istnienie wspólnoty przedpaschalnej.

Wszyscy autorzy, także twórcy metody historii form, przyjmują istnienie grupy uczniów Jezusa. Wspólnota tych samych uczniów istniała zarówno w okresie przedpaschalnym jak i popaschalnym i ona decyduje o kontynuacji

⁵³ Por. Św. Justyn, *Apologia* 1, 66, PG 6, 429 A.

⁵⁴ Por. Św. Ireneusz, *Epistula ad Florinum*, PG 7, 1225—1228.

⁵⁵ Por. Euzebiusz, *Hist. eccl.* 3, 39, PG 20, 297 A.

⁵⁶ Obszernej syntezy dzieła Gerhardssona dokonał J. A. Fitzmyer, *Note. Memory and Manuscript. The Origins and Transmission of the Gospel Tradition*, ThS 23 (1982) 442—457. Zob. też recenzję P. Benoit w RB 70 (1963) 269—273 oraz omówienie w: J. Caba, dz. cyt., 419—422.

⁵⁷ Por. J. A. Fitzmyer, art. cyt., 455 n.

⁵⁸ Por. recenzję P. Benoit, RB 70 (1963) 273.

⁵⁹ Zob. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge*, art. cyt., 350.

tradycji między okresem przedpaschalnym a popaschalną gminą wierzących. Chociaż nie można dokładnie odtworzyć życia wspólnoty przedpaschalnej, to jednak przynajmniej w pewnym zakresie wiadomo, jak ono wyglądało.

b. Sytuacja wewnętrzna wspólnoty.

Formowanie się grupy wokół swego mistrza nie dokonuje się spontanicznie, lecz suponuje wiarę w jego osobę i słowa. W przypadku apostołów wiadomo, że Jezus był dla nich wielkim autorytetem. Szli jednak za Nim nie dlatego, że od razu rozpoznali Jego godność mesjańską, lecz ze względu na Jego naukę: Jezus mówił jak ktoś mający władzę (Mk 1, 22), jak prorok (Łk 7, 16); ogłosił, że wcielanie w życie Jego słów jest równoznaczne z budowaniem na skale, a lekceważenie ich oznacza ruinę (Mt 7, 24—27). Tak wielki szacunek przedpaschalnej wspólnoty dla słów Jezusa sprzyjał wiernemu ich zachowywaniu i przekazywaniu nawet w przypadku, gdy nie były one w pełni zrozumiałe. W ten sposób stwierdzamy, że istnieje ciągłość pomiędzy przedpaschalną i popaschalną tradycją słów Jezusa pomimo pogłębionego ich rozumienia. Jej gwarantem jest przywiązanie uczniów do słów i osoby Jezusa.

c. Sytuacja zewnętrzna wspólnoty.

Należy zwrócić tu uwagę na dwie sprawy: przedpaschalną działalność misyjną apostołów oraz na potrzeby życia wspólnoty.

W Ewangelii Mateusza mowa jest o posłaniu apostołów na misje jeszcze przed wydarzeniami paschalnymi (Mt 10, 5 nn.). Ta pierwsza misja przyczyniła się do uformowania się tradycji słów Jezusa, gdyż z pewnością Jezus nie posłał ich na misje zanim nie przekazał im dokładnie sprecyzowanego orędzia, które mieli głosić. W ten sposób nietrudno zrozumieć istnienie w Ewangelii zdań łatwych do zapamiętania ze względu na ich rytm i koloryt. Ewangelie podają także tematy, które uczniowie powinni rozwijać podczas swojej misji: mieli głosić nadejście królestwa Bożego (Łk 8, 1; 9, 2; 10, 9. 11; Mt 10, 7) i wzywać do pokuty (Mk 6, 12), naśladując w ten sposób przepowiadanie samego Jezusa (Mk 1, 14 n.; Mt 4, 17. 23; 9, 35; 24, 14). Natomiast przepowiadanie popaschalne koncentrowało się na osobie samego Chrystusa (Dz 8, 5; 19, 13; 2 Kor 11, 4; Fil 1, 15; 1 Tm 3, 16). Ta apostołska działalność przedpaschalna była doskonałą okazją do ukształtowania się tradycji przekazującej słowa Jezusa.

Jeśli chodzi o sprawę drugą, tj. o potrzeby życia wspólnoty, to należy stwierdzić, że także abstrahując od przedpaschalnej działalności misyjnej apostołów, uformowanie się tradycji słów Jezusa było możliwe. Ci, którzy szli za Jezusem, potrzebowali wskazań normujących odtąd ich życie: „Jeśli kto przychodzi do mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki...” (Łk 14, 26), „Zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (Łk 9, 60). Surowy styl życia, którego przykład dał Jezus nie mający gdzie „położyć swej głowy” (Łk 9, 58), domagał się słów, które zachęcały do wytrwania i wzywały, by ci, którzy przyłożyli rękę do pługa, nie oglądali się wstecz (Łk 9, 62).

Inne słowa Jezusa, choć zachowały swe znaczenie po zmartwychwstaniu Jezusa, powstały w środowisku wspólnoty przedpaschalnej, na co wskazuje ich treść. Takimi są np. wezwania do pracy bez oczekiwania na zysk (Łk 12, 23—31), czy do sprzedania mienia (Łk 12, 33), wskazania co do zachowania się w podróży (Łk 10, 4—7), słowa dotyczące tych, którzy „stali się eunuchami ze względu na królestwo niebieskie” (Mt 19, 11—13), wezwanie, by w społeczności być „sługą wszystkich” (Mt 9, 35).

Powołując się na cały szereg ewangelicznych wezwań H. Schürmann do-

wodzi, że tradycja przekazująca słowa Jezusa powstała w przedpaschalnym środowisku grupy Dwunastu skupionych wokół Jezusa⁶⁰. W ten sposób stosując metodę wypracowaną przez twórców *Formgeschichte* burzy się mur, którym chcieli odgrodzić Jezusa historii od Chrystusa wiary i dociera się do Jezusa historii.

3. EWANGELIE JAKO ODZWIERCIEDLENIE KONKRETNEJ DZIAŁALNOŚCI JEZUSA

H. Schürmann stosując metodę historii form poprzez tradycję sięga do sytuacji wspólnoty przedpaschalnej, która zapewnia kontynuację tradycji, ale nie usiłuje określić konkretnej sytuacji, w jakiej działał Jezus⁶¹. Natomiast tacy autorzy, jak J. Jeremias i J. Dupont, usiłują na podstawie tekstów Ewangelii ustalić nie tylko sytuację i typowe zachowanie się grupy uczniów, lecz także konkretne przejawy życia i działalności historycznego Jezusa. Także wielu innych badaczy w ten właśnie sposób dociera do Jezusa historii⁶².

a. Przypowieści.

W swojej pracy dotyczącej przypowieści Jeremias stwierdza, że Jezus mówił do ludzi z krwi i kości i dostosowywał sposób nauczania do swego audytorium. Każde Jego słowo zostało wygłoszone w ściśle określonych okolicznościach. Trzeba starać się odkryć, co Jezus chciał powiedzieć w danej, konkretnej sytuacji. Jaki efekt zamierzył osiągnąć⁶³. Wychodząc od interpretacji pierwotnego Kościoła Jeremias usiłuje odkryć sens pierwotny przypowieści, taki, jaki one miały w ustach Jezusa. Przypowieści — ogólnie biorąc — są odzwierciedleniem konfliktu pomiędzy Jezusem i Jego przeciwnikami, bronią, usprawiedliwiają i wyjaśniają główne idee orędzia Jezusa. Te wiodące idee nie są liczne i w nich ujawnia się oryginalny sens przypowieści. Dla niektórych z nich można dokładnie określić audytorium i konkretne okoliczności, w jakich zostały wygłoszone. I tak: przypowieści mówiące o zbawieniu zaoficerowanym szczególnie „biednym“, „dłużnikom“ i „grzesznikom“ mogą być uważane za usprawiedliwienie orędzia Jezusa wobec tych, którzy go krytykują⁶⁴. Należą do nich przypowieści: o zblakanej owcy i zagubionej drachmie (Łk 15, 1—10), o dwóch dłużnikach (Łk 7, 40—43), o potrzebujących lekarza (Mk 2, 16 n.), o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9—14), o dwóch nieposłusznych synach (Mt 21, 28—32), o niewdzięczności zaproszonych na ucztę (Mt 22, 1—10; Łk 14, 16—24), o synu marnotrawnym (Łk 15, 11—32), o robotnikach w winnicy (Mt 20, 1—15). Przypowieści o synu marnotrawnym, o zagubionej owcy i drachmie (Łk 15, 4—32) zawierają rys apologetyczny i bronią Jezusa przed zarzutem faryzeusza, że jada z grzesznikami (Łk 15, 1 n.; por. Mt 18, 1. 11—14)⁶⁵. Przypowieści o ziarnku gorczycy (Mk 4, 30—32; Mt 13, 31n.; Łk 13, 18 n.) i o kwasie (Mt 13, 33; Łk 13, 20 n.) są odpowiedzią na wątpliwości, jakie powstawały w związku z na pozór małą skutecznością misji Jezusa⁶⁶. Okazją do wygłoszenia przypowieści o siewcy (Mk 4, 3—8; Mt 13, 3—8; Łk 8, 5—8) mogła być również

⁶⁰ Tamże, *passim*. Por. także J. Caba, dz. cyt., 422—426.

⁶¹ Por. H. Schürmann, tamże, 352.

⁶² Zob. np. artykuły: J. Jeremiasa, H. Riesenfelda, O. Cullmanna, N. A. Dahla, W. Grundmanna opublikowane w: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, dz. cyt.

⁶³ Zob. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, dz. cyt., 18.

⁶⁴ Tamże, 124 n.

⁶⁵ Tamże, 132 n.

⁶⁶ Tamże, 145—149.

rzekoma nieskuteczność przepowiadania Jezusa (Mk 6, 5 n.) i opozycja wobec Niego (Mk 3, 6)⁶⁷. Przypowieści zawierające wezwanie do pokuty: o dzieciach przebywających na rynku (Mt 11, 16—19; Łk 7, 31—35), o oku, które jest światłem ciała (Mt 6, 22 n.; Łk 11, 34—36), o głupim bogaczu (Łk 12, 16—20), o nieurodzajnej fidze (Łk 13, 6—9), o talentach (Mt 25, 14—30; Łk 19, 12—27), o potrzebie czuwania (Mk 13, 33—37; Łk 12, 35—38), o przewrotnych rolnikach (Mk 12, 1—12; Mt 21, 33—46; Łk 20, 9—19) pragną przebudzić z uspienia naród, któremu grozi zguba i są skierowane w pierwszym rzędzie do jego przywódców, kapłanów i uczonych w Piśmie⁶⁸.

Zdaniem Jeremiasa można więc dotrzeć do pierwotnego sensu niektórych przypowieści i ustalić w przybliżeniu, w jakich okolicznościach zostały wygłoszone, choć nie jest możliwe dokładne określenie czasu i miejsca ich powstania.

b. Błogosławieństwa.

Jeszcze dokładniej w konkretnej działalności Jezusa ustawia Dupont błogosławieństwa⁶⁹. Po przestudiowaniu aspektu literackiego kazania na górze analizuje on jego orędzie w formie pierwotnej i w redakcji Łukasza i Mateusza. Treść doktrynalna błogosławieństw skierowanych do biednych, strapiionych, głodnych (Mt 5, 3. 5. 6) jest w swej istocie mesjańska i pozostaje w harmonii z Izajaszową obietnicą zbawienia, jakiego dostąpią biedni i strapieni z przyjściem Mesjasza (Iz 61, 1—3; 65, 13 n.). Wraz z proklamacją tych błogosławieństw zwiastowane jest nadejście królestwa. Te pierwsze błogosławieństwa pozostają w harmonii z początkiem działalności Jezusa, który głosił bliskość królestwa (Mt 4, 17)⁷⁰. Natomiast błogosławieństwo prześladowanych (Mt 5, 10—12) nie należy do tego samego kontekstu literackiego i psychologicznego, co błogosławieństwo biednych, strapiionych, głodnych, i odpowiada bardziej ostatniej fazie działalności Jezusa⁷¹.

W ten sposób poszukując pierwotnego sensu błogosławieństw dochodzimy też do stwierdzenia, że środowiska, w którym powstały, należy szukać nie w przepowiadaniu wspólnoty chrześcijańskiej, lecz w przepowiadaniu Jezusa⁷². Błogosławieństwa skierowane do biednych, strapiionych, głodnych odpowiadają centralnemu tematowi przepowiadania Jezusa, że nadeszło królestwo Boże. Błogosławieństwo prześladowanych ma związek z prześladowaniami wywołanymi przez przeciwników Jezusa (Mt 23, 29—36; Łk 11, 47—51) i z okolicznościami, w jakich zapowiada On prześladowania czekające uczniów (Mt 10, 17—20; Mk 13, 9)⁷³.

Sumiennosc i krytycyzm w przeprowadzanych analizach gwarantują wartość dzieła Duponta i jego głównej tezy o możliwości odczytania pierwotnego sensu błogosławieństw i określenia, w jakich okolicznościach zostały wygłoszone przez Jezusa.

⁶⁷ Tamże, 149 n.

⁶⁸ Tamże, 160—169.

⁶⁹ Zob. J. Dupont, *Les béatitudes. Le problème littéraire. Le message doctrinal*, Bruges 1954. Drugie wydanie, całkowicie zmienione: t. 1, *Les béatitudes. Le problème littéraire: les deux versions du Sermon sur la montagne et des béatitudes*, Bruges 1958; t. 2, *Les béatitudes. La bonne nouvelle*, Paris 1969.

⁷⁰ Por. J. Dupont, dz. cyt., Bruges 1954, 177—181.

⁷¹ Tamże, 178.

⁷² Tamże, 179.

⁷³ Tamże, 132—141.

4. KRYTERIA HISTORYCZNOŚCI

Nawiązanie kontaktu z Jezusem historycznym w każdym wydarzeniu i powiedzeniu znajdującym się w Ewangeliach stwarza szereg trudności, ponieważ każde z nich zostało nam przekazane poprzez tradycję, która na Jezusa patrzyła oczyma wiary. Dlatego poza omówionymi już sposobami docierania do historycznego Jezusa wypracowano szereg kryteriów, które pozwalają odróżnić autentyczne logia Jezusa i opisy faktów od wypowiedzi i relacji mniej pewnych. Do sformułowania tych kryteriów przyczynili się zarówno protestanci jak i katolicy⁷⁴. Ostatnio zajął się nimi F. Lambiasi w swej pracy doktorskiej, po raz pierwszy opublikowanej w 1976 r. w Bolonii. Referuje on najpierw historię badań nad kryteriami, które następnie próbuje usystematyzować. Omawia i ocenia kolejno kryteria: wielorakiego poświadczenia (s. 141—153), braku ciągłości w stosunku do judaizmu i Kościoła pierwotnego (s. 155—164), kryterium autentycznego środowiska Jezusa (s. 164—173), kryterium stylu Jezusa (s. 175—181) i inne. Ponieważ w niniejszej Księdze Pamiątkowej kryteriom historyczności poświęca swoją uwagę ks. biskup K. Romaniuk, nie ma potrzeby omawiania ich w tym miejscu⁷⁵.

ZAKOŃCZENIE

Można dostrzec pewną analogię pomiędzy procesem poznawania tajemnicy Jezusa w Kościele pierwotnym a usiłowaniami rozwiązania tego problemu w epoce współczesnej. Próby wyrażenia osobowości Jezusa poprzez najstarsze formuły wiary i tytuły chrystologiczne doprowadziły do sformułowania dogmatów chrystologicznych. Wątpliwości i wahania uczniów Jezusa i późniejszych Jego wyznawców zostały w ten sposób przezwyciężone, choć pozostała możliwość błędzenia dla tych, którzy nie uznali tych rozstrzygnięć za ostateczne.

Wątpliwości egzegetów i teologów XX wieku, zwłaszcza dotyczące historyczności Ewangelii i możliwości dotarcia do Jezusa historii, były impulsem dla intensywnych badań nad tymi problemami. Ich rezultatem jest wypracowanie szeregu metod pozwalających na stwierdzenie, że Ewangelie przekazują autentyczne słowa i czyny Jezusa, dzięki którym możemy poznać, za kogo siebie uważał i kim był Jezus z Nazaretu. W ten sposób sceptycyzm radykalnych badaczy można uważać za przezwyciężony, a relacje Ewangelii traktować jako w pełni zasługujące na zaufanie.

⁷⁴ Wśród nieco dawniejszych opracowań protestanckich sprawy kryteriów historyczności dotyczą w szczególności: E. Käsemann, art. cyt., 144 n.; N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, KD 1 (1955) 114—122; J. Jeremias, *Der gegenwärtige Stand der Debatte*, art. cyt., 20—23; H. K. McArthur, *Basic Issues. A Survey of recent Gospel Research*. Interpr 18 (1964) 47—51; N. Perrin, dz. cyt., 39—49. W pracach katolickich: B. Rigaux, art. cyt., 512—522; F. Mussner, art. cyt., 227—230; H. Schürmann, *Die Sprache des Christus*, art. cyt., 55; W. Trilling, dz. cyt., 50—59; L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition. Pour une histoire de Jésus*, t. 3, Desclee de B., 1968, 269—271; I. de la Potterie, *Comme impostare oggi il problema del Gesù storico?*, CivCat 120 (1969, II) 455—481; S. Zedda, dz. cyt., 2, 37—44. W ostatnim dziesięcioleciu kryteriom historyczności poświęcone zostały cytowane już w przypisie 11 prace D. G. A. Calverta, R. S. Barboura, D. Lührmanna, F. Lambiasiego.

⁷⁵ Zob. s. 102—105 niniejszej Księgi Pamiątkowej. Por. także R. Bartnicki, *Ewangeliczne zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania w świetle kryteriów autentyczności logiów Jezusa*, CT 51 (1981) fasc. 2, 53—57.