

KS. WINCENTY KWIATKOWSKI

## FORMALNA BUDOWA WŁASNEJ APOLOGII JEZUSA Z NAZARETU

**Treść:** I. Implikacje w deklaracyjnych wypowiedziach religijnych Jezusa z Nazaretu. II. Implikacje w motywacyjnych wypowiedziach religijnych Jezusa z Nazaretu.

W okresie kiedy myśl ludzka pochłonięta jest sprawami nowej, głębokiej i coraz bardziej zadziwiającej techniki, powstają również odpowiednie przemiany w innych dziedzinach wiedzy ludzkiej a nawet i w dziedzinie wiedzy humanistycznej. Do takiego ducha czasu mają również dostosować się badania religioznawcze, które zajmują odpowiednie miejsce w rozległej dziedzinie humanistycznej. Wielki rozwój badań religioznawczych, datujący się z końcem wieku XIX aż do chwili obecnej, a mianowicie, historii —, psychologii —, socjologii —, filozofii —, i fenomenologii religii, przyczynił się do opracowania zagadnień wstępnych do każdej z powyższych dziedzin tzn. do opracowania przedmiotu materialnego i formalnego w wymienionych wyżej dziedzinach oraz zastosowania w tych badaniach odpowiednich metod naukowych. Na podstawie badań introdukcyjnych można już apologetykę zaszeregować jako nową naukę religioznawczą, która z pozostałymi jest wewnątrznie zespolona w jedną całość organiczną. Historia bowiem religii stwierdza znamienity fakt, że zbadane w sposób historyczny różnorodne systemy form religijnych świa-

ta antycznego wykazują również swój rys obronny w tym sensie, że każdy z nich uzasadnia i broni swoich wierzeń w sposób najbardziej różnorodny poczynając od poziomu najbardziej naiwnego (sankcje i autorytet szczepu) a kończąc na dociekaniach filozoficznych i najbardziej krytycznych. Badania zaś eksperymentalne z zakresu psychologii religii wskazały na istnienie w przeżyciu religijnym charakterystycznego rysu obronnego własnych wierzeń i światopoglądu w tym sensie, że każdy kto doznaje w sobie przeżyć religijnych czy światopoglądowych chce i pragnie aby były one prawdziwe: nikt bowiem nie chce być wyznawcą religii fałszywej czy światopoglądu nieprawdziwego i w tym celu gromadzi sobie różne dowody na rzecz prawdziwości przeżywanego religii lub wyznawanego światopoglądu<sup>1</sup>. Na tak rozległej podstawie historycznej i psychologiczno-eksperymentalnej powstaje konieczność zbadania pod względem krytycznym wartości apologii religii jako pewnego systemu jej obrony, stworzonego zarówno przez poszczególne jednostki, które świadomie przeżywają swoją religię, jak również przez poszczególne religie świata antycznego i nowożytnego. Zlokalizowanie tej nowej dziedziny wiedzy w granicach nauk religioznawczych nie może budzić uzasadnionych wątpliwości. Nowa dziedzina religioznawcza zajmując się badaniem poszczególnych apologii religii z punktu widzenia krytycznego, otrzymuje słuszną sobie nazwę apologetyki jako nauki wykazującej krytyczną wartość apologii czyli obrony religii zwłaszcza chrześcijańskiej, która niewątpliwie zajmuje miejsce naczelne zarówno w Europie jak i na całym świecie.

Apologetyka naukowa występuje tu w dwóch postaciach: teoretycznej i stosowanej. Pierwsza zajmuje się krytycznym ustaleniem zasad ogólnych, które kierują i rządzą każdą obroną. Ustalenie takich zasad oraz ich krytycznej wartości nadaje apologetyce teoretycznej charakter powszechny usuwający

---

<sup>1</sup> Por. odpowiednią dokumentację, którą podaje np. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa<sup>2</sup> 1961, 1, 35. 202. 207. 211 ns. 215 itd.

wszelkie ograniczenia wyznaniowe, subiektywne oraz tendencyjne i wprowadza ją na poziom wybitnie naukowy do rzędu nauk samodzielnych typu aksjologicznego, z uwagi na to, że dziedzina religijna należy z natury rzeczy do dziedziny wartości. Apologetyka druga czyli stosowana zajmuje się sprawdzeniem zarówno ogólnych jak i szczegółowych zasad krytycznych w stosunku do obrony konkretnej religii, a mianowicie, w danym wypadku, do obrony jaką głosi religia chrześcijańska nie tyle przez swoich wyznawców ile raczej przez samego jej założyciela tj. Jezusa z Nazaretu.

Sama nazwa „apologetyka” wskazuje pod względem swej genezy semantycznej na ścisłą łączność z apologią, zwłaszcza w dziedzinie religijnej, a w szczególności z religią chrześcijańską i w hierarchii nauk religioznawczych zajmuje miejsce szczytowe<sup>2</sup>.

Natomiast nazwa „teologia fundamentalna”, używana do chwili obecnej w stosunku do dziedziny religioznawczej, którą przejęła apologetyka jest najbardziej niewłaściwą gdy chodzi o stronę obiektywną tej dziedziny religijnej, która winna być pozbawiona wszelkiej tendencyjności, wyznaniowości i subiektywizmu. Tendencyjność bowiem i wierzeniowość występująca w nazwie „teologia fundamentalna” polega na tym, by już z góry tzn. z tytułu jej definicji uzasadnić i usprawiedliwić prawdziwość wiary chrześcijańskiej. Ze względu jednak na wymagania metody naukowej nie wolno ani wprowadzać rozwiązania do samego zagadnienia, ani też łączyć zagadnienie z jego rozwiązaniem jak to właśnie czyni definicja teologii fundamentalnej, która ma na celu uzasadnienie wiarygodności (prawdziwości) religii chrześcijańskiej<sup>3</sup>. Takiego błędu metody-

<sup>2</sup> Por. np. St. L a m, *Encyklopedyczny słownik wyrazów obcych*, Warszawa 1939, 103, który określa apologetykę w sposób następujący: „apologetyka... nauka o obronie zasad wiary chrześcijańskiej”.

<sup>3</sup> Nie daje rozwiązania wyżej wymienionych trudności formalnych monograficzna praca A. Kolpinga, *Fundamentaltheologie I. Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1968, 24 ns. Zdaniem autora cel i zadanie teologii fundamentalnej pozytywnie polega na tym, żeby przedstawić założenia wiary (chodzi o wiarę katolicką),

cznego nie popełnia definicja apologetyki naukowej, która jako nauka aksjologiczna o krytycznej czyli obiektywnej wartości apologii religii ma swoje zastosowanie w każdej apologii religii i konsekwentnie ta definicja jest utrzymana na płaszczyźnie wyłącznie formalnej a więc i na płaszczyźnie naukowej. Apologetyka naukowa, zarówno w swej postaci teoretycznej jak i stosowanej, aby sprostać dzisiejszym wymaganiom czasu, winna coraz bardziej uściślać swoją metodę badań. Tego rodzaju ścisłość zaznacza się nie tylko w stosowaniu reguł rozumowania, wnioskowania i wynikania z przesłanek wyłącznie empirycznych lecz także w układzie samego materiału naukowego zarówno w sensie implikacji formalnej jak i w sensie implikacji materialnej. Przez implikację formalną rozumieć należy taki stosunek zachodzący między pojęciami lub zdaniami, według którego zakres treści jednego pojęcia lub zdania zawiera się lub mieści w zakresie treści drugiego i to nie pośrednio tzn. nie na podstawie sylogizmu, lecz w sposób bezpośredni tzn. na podstawie samej analizy pojęć lub zdań, kiedy wynikanie powstaje poza stosowaniem jakiegokolwiek sylogizmu. Prócz przedstawionego tu rozumienia implikacji formalnej istnieje jeszcze implikacja materialna polegająca na tym, że stosunek między pojęciami lub zdaniami określa się nie na podstawie wyłącznie ich wewnętrznej i szczegółowej analizy lecz na podstawie stwierdzonego historycznie faktu według którego treść jednego pojęcia lub zdania występuje równocześnie z pojęciem lub zdaniem drugiego<sup>4</sup>. Na podsta-

---

a negatywnie — żeby obronić wiarę wobec agresji i niezrozumienia na które jest wystawiona. Ze względu zaś na to drugie zadanie, teologia fundamentalna przybrała, zdaniem autora, nazwę apologetyki tj. nauki o apologii wiary podczas gdy apologia oznacza faktyczną jej obronę. Toteż w miarę jak obrona prawd wiary schodziła na drugi plan, wysuwała się na plan pierwszy potrzeba rozumowego uzasadnienia założeń wiary i stąd Jego zdaniem wyłania się nazwa teologia fundamentalna. Przeciwno takiemu ujęciu teologii fundamentalnej wypowiedział się metoda naukowa, która wymaga by nie wprowadzać do definicji nauki charakteru wyznaniowego, tendencyjnego czyli subiektywnego.

<sup>4</sup> Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa<sup>2</sup> 1961, 171, gdzie autor w skrócie ustala, że implikacja od łacińskiego implicare tj. wplątać, podciągać, dawać.

wie tak ujętego rozumienia implikacji powstaje w stosunku do apologii Jezusa z Nazaretu zagadnienie jej logicznej budowy, a mianowicie, czy ta apologia stanowiąca przedmiot apologetyki stosowanej jest zbudowana na modłę implikacji formalnej i materialnej.

Już od połowy XVIII w. powstał problem ogólny dotyczący źródeł historycznych o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu. Od tego czasu aż do chwili obecnej problem ten, mimo że występował w różnych na pozór sformułowaniach, pozostaje jednak w swej treści zasadniczej zawsze ten sam. Chodzi mianowicie o to, czy tym źródłem jest ostatecznie świadectwo wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej o Jezusie z Nazaretu tzw. świadectwo kerygmaticzne względnie historia przeplatana kerygmatem, czy raczej świadectwo świadków bezpośrednich tj. świadectwo historyczne o Nim. Przy zacieśnieniu problematyki źródeł do apologii Jezusa z Nazaretu powstaje konkretne zagadnienie, czy ta apologia ma charakter historyczny, czy może opiera się jedynie i wyłącznie na źródłach kerygmaticznych a więc wyznaniowych i subiektywnych. Najnowsze badania nad kwestią źródeł kierowane najdalej posuniętym obiektywizmem w stosunku do najstarszych pism chrześcijaństwa tj. ewangelii synoptycznych opisują życie i działalność Jezusa z Nazaretu posługując się metodą historyczną, która ostatnio została wzbogacona metodą morfologiczną i redakcyjną. Dzięki takiemu wzbogaceniu metody historycznej w badaniach krytycznych nad ewangeliami została już usankcjonowana zupełnie zrozumiąca różnica między formą literacką

---

oznacza pod względem formalnym określony stosunek między następnikiem i poprzednikiem, a pod względem materialnym wyraża zdanie dwuczłonowe złożone z poprzednika, które jest zawsze i wyłącznie prawdziwe iłkroć nie ma pierwszego bez drugiego. W tym też sensie wypowiedział się K. P a s e n k i e w i c z, *Logika ogólna*, Warszawa 1968, 88, że jednym ze znaczeń terminu „implikacja”, którym tu się posługujemy, jest inferencja bezpośrednia czyli taka, w której wynikanie powstaje na podstawie zasady ogólnej. Tak np. kerygmaticzna forma treści implikuje wydarzenie historyczne wtedy i tylko wtedy, gdy ta forma wykazuje charakter świadectwa. Istnieje bowiem zasada ogólna, że każde świadectwo historyczne wskazuje na odpowiadające mu wydarzenie historyczne.

utworu a jej treścią historyczną. Na podstawie powyższej różnicy najnowsze badania krytyczne nad stroną literacką ewangelii synoptycznych wykryły w nich, ze względu na rytmizację treści i jej wiązania asocjacyjne, pierwotną katechezę apostołską czyli najstarszy kerygmat chrześcijański, który z uwagi na swoją formę nie wyklucza bynajmniej treści wskazującej na zawarte w niej świadectwo historyczne. Badania nad stroną literacką utworów ewangelicznych ujawniły słuszne przejście z płaszczyzny literackiej na płaszczyznę historyczną ze względu na przyczynowy związek między formą utworu ludowego i jej tzw. siedliskiem życiowym (*Sitz im Leben*). Każda bowiem forma literacka utworów ludowych, do których należą ewangelie synoptyczne, jest uwarunkowana powstającymi w danej grupie społecznej względnie pierwotnej gminie chrześcijańskiej, różnymi jej potrzebami jak np. misyjnymi, polemicznymi, apologetycznymi, doktrynalnymi, moralnymi i katechetycznymi. Potrzeby te jako konkretny sposób bytowania gminy wskazują również na konkretne osoby, które je wyrażają i które je realizują, a więc zarówno, na apostołów w stosunku do pierwotnej gminy chrześcijańskiej jak i na samego Jezusa w stosunku do grupy dwunastu. Wreszcie wymieniona różnica między kerygmatem a jego treścią prowadzi nie tylko do rzeczywistości samej formy literackiej z jej siedliskiem życiowym, lecz także do implikatywnego powiązania jego treści z ewentualnym wydarzeniem historycznym, o ile ta treść występuje w charakterze zeznania świadka bezpośredniego. Najnowsze więc badania historyczno-krytyczne nad ewangeliami synoptycznymi, wsparte metodą historyczno-morfologiczną tj. historyczno-literacką, rozwiązały problem źródeł w sensie dojścia do poznania osoby Jezusa nie tylko na płaszczyźnie samej wiary czyli kerygmatu apostołów lub gminy, lecz także na płaszczyźnie historycznej zarówno w znaczeniu przyczynowym (siedlisko życiowe) jak i w znaczeniu formalnym czyli implikatywnym (zeznania świadków). W świetle podanych wyżej wyników najnowszej metody badań nad ewangeliami synoptycznymi zostało już zdystansowane stanowisko tych autorów, którzy utrzymywali, że początki chrześcijaństwa gubią się

i znikają w mrokach wiary i legendy. W chwili obecnej wszyscy uczeni bez różnicy poglądów zgodnie na ogół przyjmują, że co najmniej niektóre wypowiedzi Jezusa z Nazaretu zawarte w źródłach ewangelii synoptycznych (M i Q) względnie w znajdującej się tam najstarszej katechezie apostołskiej, są autentyczne. Oczywiście, takie minimum autentycznych wypowiedzi Jezusa nie jest bynajmniej przesądzone, lecz można i należy rozszerzać stopniowo, byleby nie na podstawie wywodów zgoła subiektywnych lecz na podstawie dość żmudnej mikroanalizy historyczno-literackiej ewangelii synoptycznych, polegającej na wyodrębnieniu tego co w znajdującej się tam katechezie apostołskiej jest historyczne, od tego co jest tam niewątpliwie kerygmatyczne. Na podstawie wyżej wymienionych osiągnięć metody historyczno-morfologicznej z których zostały usunięte różnorodne naleciałości niekrytyczne, opierać będziemy poznanie autentycznych wypowiedzi Jezusa wchodzących do Jego własnej apologii.

W rozwiązaniu naszego zagadnienia posługiwać się będziemy przyjętą, zrozumiałą i niezbędną w apologetyce metodą dialogową w sensie zarówno pozytywnym jak i ekumenicznym. Skoro bowiem wszelki błąd jest późniejszy od prawdy jako jej zaprzeczenie lub zniekształcenie, nie można nigdy ograniczać się do samego odrzucania, negowania i piętnowania błędu bez regenerowania jednocześnie prawdy i wskazania na nią. Ujęcie zaś pozytywne metody dialogowej w apologetyce należy jeszcze wzbogacić i uzupełnić ujęciem ekumenicznym, które polega na tym, że dla stron dyskutujących ustala płaszczyznę wspólnie wymierzalną. Ta metoda może być zacieśniona w apologetyce naukowej do wypowiedzi Jezusa z Nazaretu, które przez wszystkich egzegetów uznane są za autentyczne.

Pozostaje wreszcie uwzględnić podział pracy wynikający z podjętego wyżej zagadnienia. Wśród autentycznych wypowiedzi Jezusa z Nazaretu występuje pewna ich grupa zwana przez egzegetów biograficzną, która zawiera wypowiedzi Jezusa o sobie ujawniające niewątpliwie Jego świadomość religijną tzn. Jego poznanie refleksyjne zarówno indywidualnego jak i społecznego stosunku do Boga. W tej grupie przy dalszej

jej analizie należy wyodrębnić wypowiedzi Jezusa deklaracyjne (jako roszczeniowe) oraz postulowane przez nich wypowiedzi motywacyjne. Między jednymi a drugimi zachodzi stosunek implikacji: kto bowiem deklaruje własne roszczenia, zwłaszcza niezwykle, zaciąga tym samym obowiązek by je udokumentować w sposób rozsądny. Jedne i drugie wypowiedzi Jezusa implikatywnie ze sobą zespolone wchodzą do zakresu materialnego przedmiotu apologetyki stosowanej z którego powstaje w sposób również implikatywny jej przedmiot formalny tj. krytyczna ocena motywacyjnych wypowiedzi Jezusa (Łk. 24, 36—43; J. 20, 27—29). Stąd wynika dwustopniowy podział apologii sięgający każdego założyciela religii i konsekwentnie samego Jezusa z Nazaretu jako założyciela religii chrześcijańskiej.

#### I. IMPLIKACJE W DEKLARACYJNYCH WYPOWIEDZIACH RELIGIJNYCH JEZUSA Z NAZARETU

Stosowanie do podwójnego oblicza natury ludzkiej, która się przejawia bądź w istnieniu i działaniu jednostkowym, bądź też w istnieniu i działaniu grupowym, powiedzieć można, że wypowiedzi Jezusa o sobie pod względem religijnym, jako określające swój stosunek do Boga, wykazują w sposób implikatywny podwójne oblicze: religijno-indywidualne i religijno-społeczne.

##### *1. Implikacje zawarte w religijno-indywidualnych wypowiedziach Jezusa z Nazaretu*

Nowoczesna egzegeza biblijna stwierdza z całą pewnością naukową, że deklaracyjne wypowiedzi Jezusa z Nazaretu o swoim stosunku do Boga można odnaleźć w najstarszych źródłach (M i Q) ewangelii synoptycznych, względnie w najstarszej ich warstwie tj. w katechezie apostołskiej. W swej dalszej analizie wypowiedzi te implikują w sposób bardziej szczegółowy i konkretny przypisywanie sobie przez Jezusa pewnych nieprzeciętnych funkcji do spełnienia, względnie przypisywanie sobie szczególnego pochodzenia.

A. Jezus z Nazaretu na przestrzeni swej działalności publicznej od Kafarnaum aż do jej chwili końcowej przed trybunałem Kajfasza bardzo często bo aż w 83 tekstach synoptycznych ujawnia swoją świadomość religijno-indywidualną o charakterze funkcyjnym, przypisując sobie zwrot biblijny bar (e) naša względnie ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. W synoptycznym przekazie nie przechowała się wypowiedź w której występowałoby formalne oświadczenie Jezusa: Ja jestem Synem Człowieczym. Tego rodzaju zmienność zwrotów (Syn Człowieczy = Ja) narzuca się jednak czytelnikowi ewangelii synoptycznych w sposób zrozumiały i bezpośredni na podstawie językowych, literackich względnie logicznych połączeń zachodzących w tych zwrotach. Na wymiennosc bowiem obydwóch zwrotów wskazują względy literackie jak: porównanie równoległych tekstów synoptycznych w których Jezus wypowiada się o swoim powołaniu i posłannictwie, gdyż tam gdzie w jednej ewangelii np. Mt. 16, 13 używa zwrotu Syn Człowieczy, to w innych np. Łk. 9, 18 = Mk 8, 27 używa osobowego zaimka „mnie”. Również względy logiczne wymagają by, występujące w wypowiedziach Jezusa o Synu Człowieczym, różnorodne treści (eschatologiczna, apokaliptyczna, soteryczna) sprowadzić do wspólnej dla nich osoby samego Jezusa, podkreślając tym sposobem jedność czyli tożsamość między Jezusem a Synem Człowieczym i konsekwentnie jednolitość samego nauczania. Zaprzeczenie tej jednolitości oraz znajdującej się u jej podstaw jedności czyli tożsamości między osobą Jezusa a osobą Syna Człowieczego doprowadziłoby te wypowiedzi o różnorodnej treści do całkowitego ich rozpadu i konsekwentnie do ich zupełnego wyobcowania z mesjańskiej świadomości Jezusa. Zwłaszcza wypowiedzi Jezusa treści soterycznej o cierpiącym Synu Człowieczym np. Mt. 26, 23 należy logicznie odnieść do osoby Jezusa i rozumieć je jako literacki przerzut z osoby pierwszej na trzecią, dyktowany być może względami pedagogicznymi ówczesnego nauczania. Na takiej właśnie podstawie literackiej i logicznej wyłania się implikacja materialna a nawet i formalna, że tym Synem Człowieczym o którym mówił Jezus na płaszczyźnie literackiej w osobie trzeciej, nie mógł

być nikt inny jak tylko On sam. Po stwierdzeniu faktu literackiego i zawartej w nim implikacji, że Jezus z Nazaretu posługiwał się bardzo często zwrotem Syn Człowieczy i że tym zwrotem wskazywał zawsze na swoją osobę, nasuwa się dalsze pytanie co ten zwrot w wypowiedziach Jezusa znaczył, tym więcej, że ani sam Jezus nie daje żadnych pod tym względem wyjaśnień, ani też Jego słuchacze nigdy nie pytali o wyjaśnienie tego zwrotu. Odpowiedzi na to pytanie należy niewątpliwie szukać w literaturze St. Testamentu, która dla obydwu stron była wspólną bazą duchową i uchodziła za obowiązujące źródło wiedzy religijnej. Stosownie do przyjętych tu postulatów metody ekumenicznej należy uwzględnić znaczenie biblijnego zwrotu Syn Człowieczy w ramach ogólnego zagadnienia nadziei mesjańskich w Starym Testamencie. W tym ogólnym zagadnieniu nie będziemy poruszać zawitych tekstów egzegetycznych ani też nie będziemy uwzględniać poglądów niepewnych albo wyłącznie indywidualnych w egzegezie biblijnej lecz ograniczymy się do stanowiska przyjętego przez wszystkich egzegetów biblijnych zarówno katolickich jak i niekatolickich, zarówno konserwatywnych jak i najbardziej postępowych. W rozległej problematyce mesjanizmu biblijnego wszyscy egzegeci zgodnie utrzymują, że wśród różnych rysów (rzutów) jakie się zaznaczają w tym skomplikowanym fakcie biblijnym nadziei mesjańskiej miejsce poczytne zajmuje kierunek zwany mesjanizmem królewskim, który głosi wiarę i nadzieję przyjścia mesjasza jako idealnego króla przyszłości powołanego do zrealizowania doskonałego przymierza Boga ze swoim ludem i zapoczątkowania panowania Boga jako panowania sprawiedliwości, pokoju oraz innych dóbr religijnych i społecznych. Tego rodzaju biblijny mesjanizm królewski ulegając dość głębokim przeobrażeniom, przybrał w swojej końcowej fazie pod wpływem księgi Daniela 7, 13 postać osoby Mesjasza dążącej do zostania bytem niebieskim<sup>5</sup>. Spośród tak nielicznych tekstów Starego Testamentu nie ulega wątpliwości,

---

<sup>5</sup> Por. J. Coppens, *Le messianisme royal*, Nouvelle Revue Théologique 90 (1968) 30. 48.

że Jezus w swej wypowiedzi przed trybunałem Kajfasza o Synu Człowieczym (Mt. 19, 28 = Mk 14, 61 ns. = Łk. 18, 86) czyni dość wyraźną aluzję do tekstu Dan. 7, 13. W wizji bowiem Daniela ukazuje się również w obłokach niebios postać podobna do Syna Człowieczego, która staje przed tronem Starodawnego (na czele narodu Świętych) i otrzymuje władzę królewską na wieki. W myśl przyjętej i stosowanej tu metody dialogowej w sensie pozytywnym i ekumenicznym należy pominąć znikającą już dyskusję między skrajnymi poglądami egzegetów, a mianowicie czy treść zwrotu Syn Człowieczy w księgach Starego Testamentu wykazuje rys wyłącznie indywidualny w znaczeniu specjalnego króla Mesjasza, czy raczej wyłącznie rys zbiorowy jako synonim narodu lub królestwa. Nie da się jednak zaprzeczyć, że w ujęciu Jezusa z Nazaretu zwrot ten wyrażał sens pośredni tj. osobę króla szczególnego, niesamodzielnego lecz pochodnego z przysługującą mu władzą nad powierzonym mu ludem.

B. Pierwsza grupa wypowiedzi Jezusa o swej godności królewskiej, wskazująca na jego świadomość funkcyjną implikuje drugą grupę wypowiedzi, które ujawniają świadomość genetyczną czyli świadomość własnego pochodzenia. Do tej grupy należy włączyć wypowiedzi Jezusa z Nazaretu o charakterze substytucyjnym i porównawczym.

W licznych wypowiedziach substytucyjnych czyli zastępczych Jezus przypisuje sobie rysy: najwyższego prawodawcy, który bądź reformuje prawo Starego Zakonu, bądź promulguje w sposób zupełnie niezależny to, co uważa za słuszne (Mt. 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44); najwyższego sędziego, który według opisu podanego w mowie eschatologicznej Jezusa dokona wymiaru sprawiedliwości na sądzie ostatnim (Mt. 24, 30; Łk. 21, 27; Mk 13, 26); Pana miłosierdzia, odpuszczającego grzechy nie na podstawie otrzymanego pełnomocnictwa lecz z własnego autorytetu (Mk 2, 5; Mt. 9, 2; Łk. 5, 20; 7, 36—50; Mt. 26, 7—13) i Pana sabatu czyli władcy mogącego bądź całkowicie bądź częściowo uchylić święte prawo sabatu (Mt. 12, 8; Łk. 6, 5; Mk 2, 28). Powyższe rysy występujące w religii żydowskiej

jako wybitnie monoteistycznej, przysługują w przekonaniu powszechnym ówczesnego judaizmu wyłącznie samemu JHWH. Otóż takie wypowiedzi Jezusa o charakterze substytucyjnym, przy ich zestawieniu z Jego wewnętrzną postawą pełną czci, szczerzej uległości i głębokiej pokory względem Boga jako swego Ojca, tworzą zgoła oryginalne zagadnienie dla psychologii i historii religii, skoro w tych wypowiedziach wprowadza siebie samego na miejsce Boga<sup>6</sup>.

Źródła ewangelijne M i Q względnie zawarta w nich najstarsza katecheza apostołska, przekazują liczne wypowiedzi w których Jezus z Nazaretu porównuje siebie okazyjnie z przeciętnym ogółem ludzi względnie z wybitnymi jednostkami narodu żydowskiego, z miejscem sprawowania kultu religijnego przez Żydów w Jerozolimie, co więcej, z aniołami jako duchowymi jestestwami nadludzkimi a nawet z samym JHWH jako swoim Ojcem.

W pierwszym porównaniu Jezus wyróżnia siebie od przeciętnego ogółu ludzi, czego dowodem są używane przez Niego zwroty: mój Ojciec Niebieski (ὁ πατήρ μου) względnie wasz Ojciec Niebieski (ὁ πατήρ ὑμῶν), którymi Jezus stale znaczy swój, jako odrębny od innych, stosunek do Boga (Mt. 10, 32 ns.; 11, 27; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 18, 10; 19, 35; 20, 23; 25, 34; 26, 29. 42; Mt. 5, 16. 45. 48; 6, 1. 8. 14 ns.; 26, 32; 10, 20. 29; 18, 14; 23, 9), nawet w modlitwie Pańskiej wyłącza Jezus siebie ze wspólnego dla wszystkich zwrotu Ojcze nasz, ponieważ takim właśnie zwrotem mają modlić się inni (Mt. 6, 9; Łk. 11, 2). Gdy zaś Jezus wzywał innych do żalu i pokuty za grzechy własne, jak również do otrzymania odpuszczenia grzechów, sam jednak nigdy ani nie pokutował, ani wzbudzał żalu za swoje grzechy, ani też nigdy nie dążył do uzyskania dla siebie odpuszczenia grzechów (Mt. 4, 17 = Mk 1, 15; Mt. 6, 14 = Mk 11, 25 ns.; Mt. 18, 21 = Łk. 23, 28).

W porównaniu drugim Jezus podporządkowuje sobie wybitne osobistości występujące w historii Izraela (Abrahama, Mojżesza, Salomona, Jonasza). Jezus jest większy od Abra-

<sup>6</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apolgetyka totalna*, dz. cyt 2, 142—145.

hama, który uchodził za Ojca narodu żydowskiego i nawet za przyjaciela samego JHWH (Iz. 41, 8; Jak. 2, 36). W polemice zaś z faryzeuszami Jezus podkreśla wyraźnie, mimo groźby ukamienowania przez nich, że jest wyższy od Mojżesza, uznanego przez Żydów za swego wodza duchowego i pierwszego prawodawcę (J. 8, 58). Jezus bowiem zmienia wielokrotnie własnym autorytetem i na własną odpowiedzialność postanowienia prawa Mojżeszowego (Mt. 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43), które cieszyło się u nich nie tylko wielką powagą i autorytetem, lecz było nawet przedmiotem bałwochwalczego kultu i apoteozy. W stosunku do Salomona, którego Żydzi nazywali królem królów, potężnym wśród potężnych i mądrym między mądrymi, Jezus uważa go za mniejszego od siebie (Mt. 12, 42b; Łk. 11, 31b). Wreszcie w myśl oświadczenia Jezusa (Mt. 12, 39—41; Łk. 11, 29 ns. 32) jest mniejszym od Niego również prorok Jonasz, który działając w Niniwie symbolizującej największą stolicę świata pogańskiego, nawrócił ją w ciągu trzech dni, wobec bezskutecznych prób nawrócenia przez proroków miasta Jerozolimy, stolicy monoteizmu Izraela.

W porównaniu zaś trzecim, a mianowicie, z miejscem gdzie JHWH przebywa wśród Żydów czyli ze świątynią jerozolimską, Jezus występuje w charakterze osoby nadrzędnej jako wyższe i bardziej święte miejsce obecności jedyne Boga dawcy wszelkich dóbr nadprzyrodzonych (Mt. 12, 6 tekst pozbawiony pierwotnego kontekstu).

W czwartym porównaniu z aniołami jako istotami nadludzkimi, Jezus, mówiąc o dacie końca świata, poznanie której jest zakryte przed ludźmi, przed aniołami a nawet przed Synem (Mk 13, 32) zaznacza w świetle wyżej wymienionej kolejności, że jest osobą nadrzędną w stosunku do aniołów.

Wreszcie w porównaniu ostatnim Jezus przyporządkowuje siebie swemu Ojcu w głośnej wypowiedzi zawartej w tekście zwanym przez egzegetów „Janowym” z uwagi na to, że umieszczony u synoptyków (Mt. 11, 27; Łk. 10, 21 ns.) wykazuje zbieżność samej treści z czwartą ewangelią. W świetle wnikliwej analizy literackiej Iersela, różnica pod wzglę-

dem formy literackiej z wypowiedziami Jezusa w czwartej ewangelii zaznacza się jedynie ze względu na formę literacką, która u synoptyków ma charakter raczej zamknięty i zakończony, gdy natomiast w ewangelii Jana forma literacka wypowiedzi Jezusa ma raczej charakter otwarty, tzn. bez formalnego zakończenia i bez zamkniętej struktury. Tak np. Mt. 11, 27a znajduje swój formalny odpowiednik literacki w końcowym zdaniu 27d stanowiąc z nim zamkniętą całość, w której środkowe zdania 27b i 27c uchodzą za równoważne<sup>7</sup>. Ze względu na rozbieżność obydwu synoptyków w przytoczeniu bezpośredniego kontekstu, należy zgodnie ze stanem dzisiejszej egzegezy powiedzieć, że tzw. tekst „Janowy” jest wyizolowany ze swego pierwotnego i oryginalnego czyli historycznego kontekstu<sup>8</sup>. Toteż nie ma obecnie podstawy krytycznej, by ustalać sens oryginalny tekstu „Janowego” w świetle kontekstu bezpośredniego jaki podają synoptycy tzn., że nie należy go łączyć ani z hymnem chwalebny Jezusa ani też z Jego wypowiedzią soteryczną. W nowoczesnej egzegezie wysuwa się na miejsce godne uwagi hipoteza Iersela według której tekst „Janowy” byłby bezpośrednią odpowiedzią na pytanie nazaretanczyków skierowane do Jezusa o pochodzeniu Jego autorytetu doktrynalnego: cóż to za mądrość, która Mu jest dana (Mk 6, 1—3; Mt. 13, 54; Łk. 4, 16—30) względnie analogiczne pytania Żydów w Kafarnaum i w Jerozolimie (J. 6, 42; 7, 27—29). Pytania te dotyczące ziemskiego życia Jezusa wraz z udzieloną przez Niego odpowiedzią w tekście „Janowym” stanowiły pierwotnie jedną całość literacką. Jedność ta została później naruszona wskutek tego, że tekst „Janowy” był już sam w sobie bardzo doniosły dla potrzeb nauczania kerygmatycznego i łatwo mógł być odłączony od swego historycznego kontekstu pod względem swej

<sup>7</sup> Por. B. M. F. von Iersel, „Der Sohn” in den synoptischen Jesusworten, Leiden<sup>2</sup> 1964, 150 ns.

<sup>8</sup> Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1963, 197, nazywa tekst „Janowy” ciałem obcym (*Fremdkörper*) które zajmuje miejsce zgola odrębne wśród synoptycznych świadectw świadomości Jezusa o sobie.

budowy literackiej<sup>9</sup>. Tekst „Janowy” należy zaliczyć do tekstów najbardziej typowych i charakterystycznych u synoptyków. Można w nim odróżnić szereg zdań łączonych ze sobą trzykrotnie spójnikiem w sensie asocjacyjnym a rytm względnie paralelizm wyrazowy i zdaniowy nadaje temu tekstowi specyficzną melodię. Obydwa rysy asocjacyjny i rytmiczny tekstu wskazują niewątpliwie na jego pochodzenie z systemu pamięciowego, używanego wtedy na wschodzie. Taka charakterystyczna budowa tekstu „Janowego” zawierająca ślady jego pochodzenia z ustnego nauczania utrwalonego w pamięci słuchających, stwierdza tym samym, jego pochodzenie z ustnej katechezy apostołskiej, która jest odbiciem nauczania samego Jezusa, udzielającego odpowiedzi pytającym go nazaretańczykom. W świetle tak rozpoznanej formy literackiej tekstu „Janowego” przez nowsze badania historyczno-morfologiczne nasuwa się już bardziej krytyczna niż w dawniejszej egzegezie tradycyjnej interpretacja tego tekstu stosownie do zasady przyjętej przez zwolenników kierunku historyczno-morfologicznego, a mianowicie, że do obiektywnego zrozumienia treści tekstu można dojść jedynie poprzez dokładne poznanie jego formy literackiej (per formam ad normam).

Myśl główna tekstu „Janowego” (Mt. 11, 27) jest ujęta na modłę semickiego paralelizmu wyrazowego i zdaniowego o poznaniu Syna czyli Jezusa przez Ojca czyli Boga, które pokrywa się i jest równorzędne z poznaniem Ojca przez Syna. Bóg i Jezus łączą się tu razem w swoim poznaniu wspólnym i równorzędnym. To zaś implikuje, że osoba Syna, której przysługuje wspólne i równorzędne poznanie z osobą Ojca, jest równa osobie Ojca czyli jest Boska, ponieważ poznanie wspólne i zasadniczo jednakowe może istnieć jedynie między osobami równymi. W tym kierunku historyczno-morfologicznym posuwa się obecnie rozwój egzegezy tradycyjnej, która interpretuje wypowiedź Jezusa o wzajemnym poznaniu Ojca i Syna w świetle ideologii semickiej i wykrywa sens następujący. Skoro wewnętrzna, wyłączna, oryginalna i nie przysługująca

<sup>9</sup> Por. B. M. F. von Iersel, dz. cyt. 154—157.

żadnemu stworzeniu wspólnota witalna zachodzi między Ojcem a Synem, to powiedzieć należy, że wskazuje ona, zgodnie z ideologią semicką na jedność ich życia wewnętrznego (J. 10, 30) polegającą ostatecznie na przekazaniu Synowi natury pochodzącej od Ojca. Po tej linii kroczy zasadniczo dzisiejsza egzegeza tradycyjna, aczkolwiek już uznaje, że związek między tym tekstem a hymnem chwalebny i dziękczynny jest wyłącznie asocjacyjny<sup>10</sup>.

W przeciwstawnej egzegezie racjonalistycznej tego tekstu zasługują na podkreślenie jej dość charakterystyczne wahania. O ile bowiem dawniejsza krytyka racjonalistyczna XIX wieku uznawała samą wypowiedź Jezusa za autentyczną pod względem treści, to racjonalistyczna egzegeza XX wieku odrzuca jej autentyczność dopatrując się tu wyłącznie wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej. O ile zaś dawniejsza egzegeza racjonalistyczna odrzucała metafizyczny wykład bezpośredni tekstu „Janowego” to współczesna egzegeza racjonalistyczna podziela już wykładnię metafizyczną jako bezpośrednią tego tekstu. Wreszcie o ile na początku w. XX krytyka racjonalistyczna usiłowała interpretować tekst „Janowy” na tle środowiska hellenistycznego, to obecnie, ze względów metodycznych nie ulega już żadnej wątpliwości, że tekst „Janowy” sięgający źródła Q tj. tradycji wspólnej dla Mt. i Łk. należy interpretować zdaniem tejże krytyki na tle środowiska palestyńskiego. Takie skrajne wahania w egzegezie racjonalistycznej, słuszny rzucają nań cień subiektywizmu i aprioryzmu, zmuszając ją do dalszych poszukiwań i rozwiązań obiektywnych. Potrzeba dalszych poszukiwań i konsekwentnie rozwiązań zgoła odmiennych od dotychczasowego stanowiska krytyki racjonalistycznej powstaje stąd, że nowsze badania historyczno-morfologiczne stwierdziły szereg faktów literackich, które z natury rzeczy rzucają nowe światło na tekst „Janowy” Faktem bowiem jest, że rytm i rytmizacja jaką wy-

---

<sup>10</sup> Por. B. M. F. von Iersel, dz. cyt. 153; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt., 2, 151. 161—163.

kazuje tekst „Janowy” są w świecie antycznym wyrazem funkcji mnemotechnicznej niezbędnej do utrwalenia wartości kulturalnych w pamięci ludzkich pokoleń. Faktem jest również, że głośne recytacje i schematy rytmiczne służyły do poprawnego szerzenia idei religijnych przez proroków i rabbi żydowskich, pełniąc funkcję taką, jaką obecnie pełni u nas audycja radiowa. Faktem jest następnie, że rytmizacja i piśmiennictwo w świecie starożytnym były sobie przeciwstawne, gdyż w miarę jak się upowszechniało piśmiennictwo zanikała już rytmizacja w miejsce której weszło pismo jako jeden ze środków utrwalających i przekazujących myśl ludzką w przestrzeni i w czasie. Wreszcie faktem jest, że budowa rytmiczna tekstu „Janowego” nie może być argumentem na rzecz pochodzenia tego tekstu w czasie późniejszym jako wyraz późniejszego tworu poezji religijnej. Rytm tekstu „Janowego” powstał z zastosowania klucza strofy czterowerszowej: Mt. 11, 27a + 27b + 27c + 27d. Ta czterozdaniowa strofa rytmiczna stanowi jedną całość zamkniętą, której naruszyć niepodobna ani przez pominięcie w strofie któregośkolwiek ze zdań wymienionych ani też przez dodanie zdania nowego (Norden). Dzielić tedy tekst „Janowy” na drobne atomy literackie i interpretować je oddzielnie od całości równałoby się antymetodycznemu kaleczeniu źródeł<sup>11</sup>.

Ze szczegółowej analizy w paragrafie 1 wypowiedzi Jezusa wskazujących na Jego świadomość funkcyjną i genetyczną nasuwa się już bezpośredni wniosek, że Jezus uważał siebie za przyporządkowaną Bogu jako swemu Ojcu, osobę, która w Izraelu ma wykonywać funkcję Mesjasza czyli króla szczególnego, odpowiadającego ówczesnemu oczekiwaniu i nadziei narodu żydowskiego.

## 2. Implikacje w deklaracyjnych wypowiedziach religijno-społecznych Jezusa z Nazaretu

Przystępując do zbadania dalszych implikacji znajdujących się w wypowiedziach Jezusa religijno-społecznych stanowią-

<sup>11</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt. 2, 155.

cych nieodzowny korelat Jego świadomości religijno-indywidualnej posługiwać się będą metodą historyczną względnie historyczno-literacką i tymi samymi źródłami, którymi dla ewangelii synoptycznych są M i Q, względnie zawarta w nich katecheza palestyńska i hellenistyczna, sięgające warstwy świadków bezpośrednich. Już od samego początku działalności publicznej Jezus wysuwa ideę implikowaną w swojej świadomości mesjańskiej względnie królewskiej, głosząc w jednakowej redakcji ze św. Janem Chrzcicielem: czyńcie pokutę, albowiem zbliżyło się panowanie Boga (Mt. 4, 17; Mk 1, 25). Odtąd ta idea staje się istotnie codzienną w publicznym nauczaniu Jezusa i uchodzi, zdaniem wszystkich egzegetów, za kluczową i niezbędną do zrozumienia tego nauczania. Nikt ze słuchaczy nie pyta Jezusa o wyjaśnienie użytego tu zwrotu, królowanie czyli panowanie Boga (Malkhuth JHWH). Słuchacze ci, wychowani we współczesnej sobie literaturze judaistycznej znają dobrze i biegle ten zwrot, zarówno w formie abstrakcyjnej jak i konkretnej (Mlk JHWH) z ksiąg St. Testamentu, z ksiąg apokaliptyki żydowskiej i z literatury rabinistycznej łącznie z literaturą qumrańską. Te trzy typy literatury były w obiegu w środowisku ówczesnego judaizmu, dlatego też należy zapoznać się z treścią idei teokratycznej, która się znajdowała w codziennym obiegu oraz codziennej praktyce religijnej a której treść była przeplatana rysami biblijnymi, apokaliptycznymi i rabinistycznymi, by poznać co z tej treści zatrzymał Jezus z Nazaretu, co przekreślił i co nowego wniósł do niej.

W literaturze biblijnej St. Testamentu konkret mlk JHWH (Bóg-król), powtarzający się w 53 tekstach, oznacza, że Bogu przysługuje prawo panowania nad Izraelem, nad wszystkimi narodami ziemi, a w niebie nad świętymi oraz nad bóstwami pogańskimi. Powyższe prawo panowania polega na tym, że Bóg występuje bądź przez swego zastępcę, bądź osobiście jako sędzia sprawiedliwy nad Izraelem i nad wszystkimi narodami oraz jako wybawiciel Izraela a przez niego innych narodów w dziedzinie doczesnej i duchowej. Funkcje powyższe, suwe-

rena i wybawiciela powstają ostatecznie z twórczej wszechmocy Boga. Syntetyczne ujęcie konkretnej formuły mlk JHWH oparte na tak licznych tekstach St. Testamentu prowadzi z natury rzeczy do połączenia jej treści z używaną o wiele rzadziej formułą abstrakcyjną malkhuth JHWH (panowanie Boga). Abstrakt ten, spotykany w nielicznych, zaledwie 6 tekstach St. Testamentu, oznacza nadzwyczajną interwencję Boga do dziejów Izraela i innych narodów, o charakterze partykularnym lub powszechnym, doczesnym lub duchowym, w okresie terażniejszym lub przyszłym zarówno historycznym jak i pozahistorycznym.

W ostatnich dwóch wiekach przed Chrystusem idea teokratyczna w literaturze apokaliptycznej występuje, tak jak w psalmach biblijnych w dwóch zasadniczych ujęciach: jako idea wybitnie nacjonalistyczna i jako idea ogólnoświatowa. Charakterystyką odmiany nacjonalistycznej idei teokratycznej w apokaliptyce żydowskiej jest myśl, że JHWH jest de jure królem Izraela, ale de facto, zostanie nim dopiero w przyszłości jako jego wybawiciel, przy czym wybawienie dokona nie przez swoich zastępców lecz osobiście. Charakterystyką zaś jej odmiany ogólnoświatowej jest idea Boga jako króla nieśmiertelnego w terażniejszości i przyszłości, zarówno historycznej jak i poza historycznej. W przyszłości bowiem historycznej JHWH jako król wszystkich narodów zostanie ich sędzią, tworząc na Syjonie w Izraelu ośrodek swego panowania. W przyszłości zaś pozahistorycznej czyli po sądzie ostatnim, JHWH zostanie na zawsze królem wszystkich narodów.

W literaturze rabinistycznej gdy chodzi o jej teksty liturgiczne przeważa w nich rys nacjonalistyczny panowania Boga, natomiast w tekstach talmudycznych znika on prawie zupełnie w miejsce którego wchodzi abstrakt (malkhuth JHWH), który oznacza dobrowolne poddanie się człowieka pod panowanie Boga bez jakichkolwiek ograniczeń narodowych w bieżącej terażniejszości wraz z perspektywą na przyszłość historyczną. Takie ujęcie religijno-moralne i indywidualne panowania Boga odznacza się wysokim wymaganiem stawianym względem każdej jednostki ludzkiej co wraz z religijnym nastawieniem

eschatologicznym tego ujęcia należy do rzadkich wydarzeń w późniejszym judaizmie<sup>12</sup>.

Jezus z Nazaretu nie podziela stanowiska zasadniczego apokaliptyki żydowskiej, ponieważ zajmuje stanowiska wręcz jej przeciwne, a mianowicie, że panowanie Boga już zaistniało na płaszczyźnie historycznej. Na takie ujęcie wskazuje wyraźnie głośna wypowiedź Jezusa o egzorcyzmach (Mt. 12. 27 ns. i teksty równoległe) gdy odpiera zarzut faryzeuszów, że dokonuje egzorcyzmów w zмовie z Belzebubem i jednocześnie oświadcza, że „jeśli wyrzucam czarty mocą Boga to przyszło do was panowanie Boga, a tym samym skończyło się już panowanie Belzebuba” (Mk 3, 26). Innymi słowy w miarę jak Jezus usuwa panowanie szatana względnie zło na świecie, wprowadza na to miejsce panowanie dobra czyli Boga. Myśl powyższa, że panowanie Boga utwierdza się kosztem panowania zła, stanowi zupełnie oryginalny rys w analizowanej wypowiedzi Jezusa. Również odpowiedź Jezusa na pytanie faryzeuszów, kiedy lub w jakich okolicznościach nastanie panowanie Boga (Łk. 17, 20) podkreśla, że panowanie Boga w Was jest, czyli wskazuje że istnieje ono jako czynne w bieżącej terażniejszości dążąc jednocześnie do swego dalszego ujawnienia się w przyszłości. Wreszcie takie ujęcie panowania Boga potwierdza przypowieść Jezusa o siewcy (Mt. 13, 3b—9. 18—23; Mk 4, 3—9. 13—21; Łk 8, 5—8. 11—15) w której interpretowana przez samego Jezusa myśl główna kreśli genezę duchową panowania Boga w każdym poszczególnym człowieku przez pokonywanie oporu wewnętrznego w stosunku do ewangelii a więc panowanie to jest związane dość ściśle z życiem ziemskim człowieka. Mimo że Jezus podtrzymuje ujęcie historyczne idei teokratycznej jako związanej z życiem człowieka na ziemi, to jednak nadaje temu ujęciu znaczenie całkiem specyficzne. Jakkolwiek sens historyczny panowania Boga w wypowiedziach Jezusa zbiega się z pojmowaniem tej idei przez świat judaistyczny to jednak różni się od niego tym, że u Jezusa

---

<sup>12</sup> Por. szczegółową dokumentację jaką podaje W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt., 2, 250—286.

okres terażniejszy panowania Boga jest jednocześnie okresem przyszłym a zrealizowana rzeczywistość dynamiczna tego panowania wciąż wymaga dalszej realizacji.

Obok historycznego ujęcia, jako rozwojowego, idei panowania Boga, Jezus uwydatnia rys pozahistoryczny czyli eschatologiczny jako zgoła definitywny tej idei. Tak np. wypowiedź Jezusa do setnika z Kafarnaum o symbolicznej uczcie w której wezmą udział patriarchowie żydowski wraz z ludami pogańskimi zamiast usuniętego z niej ludu izraelskiego, przedstawia zgodnie z symboliką biblijną przyszłe a więc pozahistoryczne panowanie Boga. Również w ostrzeżeniu Jezusa przed uleganiem zgorszeniu (Mt. 18, 8—10; Mk 9, 46 ns.) panowanie Boga oznacza ostateczną nagrodę po śmierci. Obydwa ujęcia (historyczne i eschatologiczne) panowania Boga nie są ani falsyfikatem ewangelistów ani przeżyciem gminy, ani też nie powstały z rozwoju świadomości religijnej samego Jezusa, jak utrzymuje krytyka racjonalistyczna zgodnie ze swymi założeniami filozoficznymi, które nie mają oparcia w źródłach historycznych.

Wreszcie ujęcie historyczne panowania Boga wskazuje w pierwszym rzucie na jej oblicze wybitnie społeczne. Głównym bowiem ośrodkiem tej idei w judaizmie był naród izraelski poprzez który rozszerzało się ono na inne narody. Dopiero dalszym rozwojem tego rysu jest rys indywidualny jaki występuje w późniejszej literaturze rabinistycznej. Natomiast w wypowiedziach Jezusa dotyczących idei teokratycznej zaznacza się w jej ujęciu historycznym oblicze zarówno od strony społecznej jak i indywidualnej. Tak np. rys społeczny idei teokratycznej obok indywidualnego występuje w wypowiedzi Jezusa o pokorze potrzebnej uczniom (Mt. 18, 1; Mk 9, 33; Łk. 9, 46) z okazji ich sporu na temat godności jakie dla nich zaistnieją gdy wkrótce nastanie na ziemi panowanie Boga. Rys społeczny w idei panowania Boga występuje w przypowieściach Jezusa dogmatycznych zarówno galilejskich jak i jerozolimskich, tak np. w przypowieści o kielkującym i wzrastającym posiewie (Mk 4, 26—29) kreśli Jezus w myśli głównej przypowieści w sposób oryginalny rozwój samodzielny

panowania Boga na ziemi, niezależny od widzialnej w nim obecności Mesjasza, którą tak bardzo podkreślał współczesny Jezusowi judaizm zarówno apokaliptyczny jak i rabinistyczny. Panowanie Boga szerzy się więc wśród ludzi od początku aż do końca wskutek swej siły wewnętrznej i niezależnie od zewnętrznej, widzialnej i bezpośredniej interwencji Mesjasza. Obecność Mesjasza i jego działalność będą konieczne dopiero w końcowym okresie panowania Boga kiedy nastąpi apoteoza tego panowania. Analogiczną myśl kreśli Jezus w innej przypowieści o ziarnku gorczyczym (Mt 13, 31 ns.; Mk 4, 30—32; Łk. 13, 18 ns). Myśl główna tej przypowieści wskazuje na rozpiętość rozwoju panowania Boga od minimum do maximum dzięki swej sile wewnętrznej jaką ono posiada. W tym obrazie zawiera się jednocześnie oblicze społeczne idei panowania Boga umożliwiające ówczesnemu środowisku w sposób popularny zrozumienie takiego rozwoju. Wreszcie przypowieść o kwasie chlebowym w swej myśli głównej kreśli niewspółmierność między znikomym początkiem idei panowania Boga realizowanej przez Jezusa a jej olbrzymią siłą wewnętrzną, która przenika, przekształca i zdobywa dla siebie całą ludzkość. Taka perspektywa realizacji panowania Boga ujawnia jednocześnie oblicze społeczne jako sprawdzian do oceny charakterystycznego rozwoju tej idei<sup>13</sup>. Wyświetlony rys historyczny i społeczny tej idei w świadomości Jezusa religijno-społecznej, bez śladu jakiegokolwiek w niej ewolucji, implikuje formalnie dwie dalsze strony tejże idei, a mianowicie, jej stronę oddolną i odgórną.

A. W najstarszej literaturze St. Testamentu występuje nazwa Izrael na oznaczenie ludu żydowskiego stanowiącego stronę oddolną idei teokratycznej. Nazwa ta w tych pismach oznacza związek sakralny dwunastu szczepów żydowskich i jest wyrazem świadomości religijnej i kultowej Izraela osnu-

---

<sup>13</sup> Por. tamże, 2, 290 ns. 294—307. Krytyczną interpretację wymienionych wyżej dogmatycznych przypowieści Jezusa o panowaniu Boga przeprowadzam według reguł omówionych.

tej na ich wierze i religijnym przeświadczeniu, że ten związek powstał z woli samego JHWH. Wiara ta i przeświadczenie religijne Izraela streszczają się w głośnym zdaniu, że JHWH jest jedynym Bogiem Izraela a Izrael jest jego ludem (Wyjśc. 6, 7; Kapł. 26, 12; Ps. 95, 7). Zebrania kultowe ludu izraelskiego nosiły nazwę qahal, kniśta, względnie *ἐκκλησία* i *συναγωγή*, wkrótce jednak te nazwy zostały użyte na oznaczenie permanentnego zebrania kultowego czyli gminy religijnej Izraela. W świetle analizy filologicznej wyraz qahal, używany w księgach St. Testamentu, tłumaczy LXX po grecku przez *ἐκκλησία* a polskie przekłady St. Testamentu oddają wyrazem — Kościół. Wyraz ten powtarza się w St. Testamencie 42 razy w formie czasownika a w formie rzeczownika — 128. W formie czasownika oznacza zbierać się lub zwołać zebranie z czyjegoś rozkazu w formie zaś rzeczownika, który występuje zamiennie z rzeczownikiem edah —, oznacza zebranie ale nie zawsze w odniesieniu do ludzi. Otóż qahal jako rzeczownik wyrażający zebranie w odniesieniu do ludzi oznacza bądź aktualnie odbywające się zebranie zwołane z czyjegoś rozkazu, bądź zebranie habitualne czyli gminę jako wspólnotę lub stowarzyszenie niekoniecznie zwołujące swoich członków na zebranie. Pojęcie *ἐκκλησία* w sensie odbywającego się zebrania w celach religijnych występujące w LXX, składa się z czterech dość charakterystycznych rysów: z nakazu zwołania, z obecności JHWH, z odczytywania przepisów prawa do wiadomości ludu i ze składania ofiary, której znaczenie miało tu charakter zasadniczy. Toteż i w pojęciu *ἐκκλησία* używanym w N. Testamencie jako odpowiedniku starotestamentalnego qahal najbardziej zasadniczym rysem jest celebrowanie eucharystii jako ofiary Nowego Przymierza na zebraniu chrześcijan gdy jest ono zwołane przez wezwanie apostołów, gdy ono słucha przekazywanej mu ewangelii o zbawieniu i gdy uświadamia sobie obecność Boga Wcielonego, świątyni Boga Żywego. Badania więc historyczno-filologiczne wykazały, że nazwy *ἐκκλησία* i *συναγωγή* oznaczają w LXX w swoim rozwoju historycznym każdorazowe zebranie kultowe ludu izraelskiego, następnie żydowską

gminę lokalną, wreszcie gminę Izraela jako całość czyli gminę JHWH<sup>14</sup>. Z chwilą ukonstytuowania się państwa i królestwa Izraelskiego świadomość religijno-narodowa Izraela jako ludu JHWH (qahal JHWH) ulega dalszym przeobrażeniom. Gdy królowie Izraelscy oddalają się coraz bardziej od wzoru swoich poprzedników (Dawid, Salomon) a państwo Izraela chyli się ku upadkowi, ulega dalszym przemianom świadomość królewska Izraela. Świadomość tę przerzucają prorocy w przyszłość mówiąc o słudze JHWH (Iz.) lub o Synu Człowieczym (Dan.) i budzą wśród ludu oczekiwanie przyszłego króla jako Mesjasza czyli przedstawiciela ludu mesjańskiego tj. ludu nowego Izraela. Tym sposobem przekształca się stopniowo świadomość królewska w Izraelu w świadomość ludu mesjańskiego czyli ludu nowego Izraela. W stosunku do Izraela posłannictwo sługi JHWH polegać będzie na przywróceniu do życia religijnego tzw. szczątków Izraela przez zawarcie z nowym Izraelem nowego przymierza. Idea Izajaszowa o szczątkach Izraela wprowadza nowe pojęcie o Izraelu w miejsce pojęcia dotychczasowego. Szczątki Izraela oznaczają tu tych spośród ludu izraelskiego, którzy się nawrócą do JHWH i dostąpią zbawienia w „one dni” tj. w okresie mesjańskim a wybrani spośród innych zostaną zespoleni razem w jedną gminę, przeto co było przeznaczeniem całego ludu sprawować będą tylko jego szczątki, zaś olbrzymia część całego ludu zginie, owe zaś pozostałe szczątki będą prawdziwym Izraelem. Do grupy szczątków Izraela wchodzi każdy, kto wierzy w JHWH i uznaje go za swego króla. Taka świadomość judaizmu o szczątkach Izraela przechowała się poprzez faryzeuszów, niektóre grupy uczniów Jana, poprzez eseńczyków i gminy z Damaszku oraz gminy Qumran aż do czasów Jezusa, jak o tym wspomina św. Paweł w liście do Rzym. 11, 5<sup>15</sup>.

Dalszą organizację strony oddolnej idei teokratycznej, w przeciwstawieniu do współczesnego sobie judaizmu, który

<sup>14</sup> Por. K. L. Schmidt, *εκκλησια*, art. w *Theologisches Wörterbuch*, Stuttgart 1957 (Nachdruck z wyd. 1938) 3, 503—539.

<sup>15</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka Totalna*, dz. cyt. 2, 309. 313—315.

był przeświadczony, że lud JHWH w okresie mesjańskim składać się będzie z samych Izraelitów lub z samych sprawiedliwych, Jezus wyznacza w dwóch równoległych przypowieściach o kąkolu i niewodzie w których przedstawia odmienną jej budowę. W obydwóch bowiem przypowieściach (Mt. 13, 24—30. 36—43; 13, 47—52) sprawiedliwi wraz z grzesznikami znajdują się pod panowaniem JHWH aczkolwiek między nimi jako dobrymi a złymi czyli między najbardziej przeciwstawnymi sobie stronami trwać będzie długa, uciążliwa i wielostronna walka. Eliminacja zła spod panowania Boga nastąpi dopiero w okresie eschatologicznym tego panowania tzn. gdy ono rozciągać się będzie nad społecznością samych świętych i sprawiedliwych. Żeby jednak usunąć uprzedzenia ówczesnego judaizmu wobec takiej budowy strony oddolnej w idei teokratycznej, Jezus wygłasza znowu dwie równoległe przypowieści o skarbie ukrytym i o perle wartościowej (Mt. 13; 44—46). W tych przypowieściach Jezus podkreśla mimo wszystko najwyższą wartość panowania Boga, która występuje w podjętej motywacji przez znalazcę skarbu i perły by oddać wszystko za wszystko. W dalszej rozbudowie strony oddolnej panowania Boga Jezus mimo gromadzenia razem sprawiedliwych z grzesznikami nie ubiega się bynajmniej o pozyskanie dla siebie tłumów z tytułu chociażby ewentualnego pośpiechu jaki byłby konieczny ze względu na krótki czas którym rozporządzał w swojej pracy nauczycielskiej. Taka w pewnym stopniu obojętność względem liczebności swego audytorium wskazuje na inne zamiary Jezusa w budowaniu strony oddolnej idei teokratycznej. Ewangelie bowiem wyraźnie stwierdzają, że Jezus najwięcej czasu i uwagi poświęca grupie dwunastu, którą ściśle łączy ze sobą by mu stale towarzyszyła, wybiera ją bezpośrednio z licznego grona uczniów by stanowiła prawdziwego przedstawiciela Jego osoby. Grupa ta nie była bynajmniej orszakiem reprezentacyjnym, który z natury rzeczy przestaje istnieć gdy znika z niego osoba Jezusa. W zamiarach szczególnych Jezusa ma doniosłe znaczenie nie tyle sam fakt wyboru uczniów skoro to czynili inni, Jan Chrzciciel, rabbi żydowscy itd. ile raczej zacieśnienia tej grupy do liczby dwu-

nastu jako liczby symbolicznej (Mt. 19, 28; Łk. 22, 30) oznaczającej dwanaście pokoleń izraelskich a więc nowego Izraela, nowy lud JHWH w przeciwstawieniu do dotychczasowego Izraela na czele którego stali faryzeusze. Symboliczna liczba grupy dwunastu, która również uświadamiała sobie ten symbolizm, ujawnia nam substytucyjne zamiary Jezusa by dotychczasowego Izraela czyli dotychczasową gminę JHWH zastąpić nowym Izraelem, nową gminą JHWH, która w świetle idei Izajaszowej o „szczątkach” stanowić będzie nowy i prawdziwy lud Izraelski. Stąd pochodzą liczne ostrzeżenia Jezusa substytucyjne w stosunku do Izraela (Mt. 8, 11 ns.; Łk. 13, 28; Mk 12, 1—1; Łk. 20, 9—19; Mt. 21, 33—44; o królewskiej uczcie weselnej Mt. 22, 1—14; o uczcie bogatej Łk. 14, 15—24). W miarę pogłębiającego się napięcia duchowego między Jezusem a faryzeuszami ostrzeżenia substytucyjne Jezusa padają coraz wyraźniej jako definitywne postanowienie wchodzące do religijnego programu Jezusa. Występujący w tych zamiarach Jezusa uniwersalizm zewnętrzny czyli ekstensywny lub programowy prowadzi z natury rzeczy do uniwersalizmu wewnętrznego czyli tzw. intensywnego lub doktrynalnego. Taki program religijny pragnie realizować Jezus według odpowiedniej kolejności: najpierw wśród Izraela a przez Izraela wśród wszystkich innych narodów bez wyjątku. Wroga postawa Izraela zmusiła Jezusa do realizowania swego programu przez zastąpienie narodu wybranego nowym Izraelem, który jako nowa gmina JHWH nie ma żadnych ograniczeń ani uprzywilejowań pod względem etnicznym i przestrzennym<sup>16</sup>.

B. Po zorganizowaniu strony oddolnej idei teokratycznej w nowy lud Boży Jezus organizuje jego stronę odgórną i w jej organizowaniu pójdzie po linii judaizmu biblijnego według którego idea Mesjasza (religijnego) opierać się będzie również

---

<sup>16</sup> Tamże, 2, 317. 322. 326—328. 335. 339 ns. 342. Historyczne ujęcie strony oddolnej idei teokratycznej uzupełnić można teologicznym jej ujęciem z Konstytucji dogmatycznej *Lumen Géntium*, 9. Por. *Sobór Watykański Drugi, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tłum. autoryzowane, Paris 1967, 89 ns.

na idei substytucyjnej aczkolwiek w znaczeniu nieco innym. Implikacja jest tu zachowana w tym sensie, że stroną odgórną jest tak, jak i oddolną grupa dwunastu lecz nie w sensie symbolicznym jako symbol dwunastu pokoleń izraelskich lecz w sensie rzeczywistym i konkretnym jako podmiot pełnej władzy zwierzchniej względnie jako dwa podmioty inadequate nie różne pełnej władzy zwierzchniej co ujawniają dokładniej tzw. organizacyjne wypowiedzi Jezusa, które pod tym względem są w ewangeliach nieliczne i uboczne bo znajdują się tylko na peryferiach głównego i zasadniczego zagadnienia (chrystologicznego). Ta władza ze względu na swój cel do którego jest podporządkowana i któremu służy w realizowaniu go przez członków danej społeczności implikuje w sobie władzę zarówno rządzenia jak i nauczania.

1. Wypowiedź organizacyjną strony odgórnej zawiera tekst obietnicy prymatu władzy Szymonowi Piotrowi (Mt. 16, 18 ns.). Tekst ten pod względem literackim jest ściśle związany ze stylem pierwszej ewangelii wyróżniającej się tak jak i sam tekst licznymi aramajzami oraz swoim nastawieniem antyfaryzeistycznym. Jezus odrzucony przez faryzeuszy również odwraca się od nich i z dala od Jerozolimy, jako ośrodka najbardziej gwałtownej przeciw Niemu propagandy, przebywa na przeciwległym krańcu Palestyny u samych źródeł Jordanu. Sponując autentyczność i historyczność tego tekstu oraz jego szczegółową analizę literacką zawierającą trzy obrazy (skały fundamentalnej, przekazania kluczy, związywania-rozwiązywania) możemy stwierdzić, że w każdym z nich, Jezus, po wyznaniu przez Piotra jego godności mesjańskiej, zamierza przekazać Szymonowi-Piotrowi wprost i bezpośrednio władzę zwierzchnią w Kościele. Zwrot: „wprost i bezpośrednio” użyty przez I Sobór Watykański na oznaczenie sposobu przekazania władzy prymatu Piotrowi przez Chrystusa (DBUR 1822 ns.) wyraża od strony negatywnej myśl, że władzę prymatu otrzymał Piotr nie w charakterze przedstawiciela pewnej grupy w gminie chrześcijańskiej np. apostołów, ani też poprzez jej pośrednictwo (DBUR 1823) a od strony pozytywnej, że do samego Piotra przemówił Jezus w trzech przenośniach i jemu samemu

powierzył władzę nad swoją całą trzodą. Taką myśl pozytywną powtarza również II Sobór Watykański w konstytucji dogmatycznej o Kościele zredagowanej w stylu biblijnym jako ekumenicznym, gdy orzeka że Chrystus samego Piotra ustanowił opoką oraz klucznikiem Kościoła i jemu powierzył urząd pasterza całej trzody<sup>17</sup>. W obrazie pierwszej przenośni Jezus korzysta z przysługującego Mu królewskiego prawa zbudowania względnie odbudowania świątyni. Stosunek między skałą a wznoszonym na niej budynkiem czy świątynią nie jest stosunkiem zwykłego następstwa, ponieważ kontekst bezpośredni mówi o sile wewnętrznej i odporności budynku. W myśl powyższego obrazu zachodzi tu stosunek między indywidualną osobą Piotra a zbiorową osobą Kościoła, który to stosunek wytwarza jedność wewnętrzną i odporność zewnętrzną dla całej gminy. Skoro zaś taki stosunek powstaje tylko i wyłącznie z działania każdej władzy rządzenia w społeczności przeto Jezus ma zamiar obdarzyć wprost i bezpośrednio Szymona Piotra władzą rządzenia w swoim Kościele.

Identyczną myśl wyraża drugi obraz przekazania kluczy Piotrowi, ponieważ symbolika przekazania kluczy (domu, twierdzy, miasta itd.) oznaczała zarówno w judaizmie jak i w symbolice ogólnoludzkiej przekazanie i posiadanie władzy. Wreszcie trzeci obraz związywania-rozwiązywania oznacza na tle ówczesnej literatury rabinistycznej decydować in foro interno i externo w sposób autorytatywny we wszystkich sprawach odnoszących się do suwerennego prawa panowania JHWH nad jednostką i nad zbiorowością a więc i tu obraz ten wyraża zamiar Jezusa przekazania władzy rządzenia w Kościele wprost i bezpośrednio Piotrowi. Obydwie przenośnie powtarzają w trzech różnych obrazach jednakową treść zasadniczą tj. zamiar Jezusa, by powierzając Szymonowi Piotrowi wprost i bezpośrednio władzę rządzenia w tworzonej przez siebie gminie, uczynić go w niej swoim zastępcą.

2. Urzeczywistnienie zaś na płaszczyźnie historycznej powziętego przez Jezusa zamiaru, by Szymonowi-Piotrowi powie-

---

<sup>17</sup> Tamże, 22.

rzyć zastępstwo zwierzchnie w swojej gminie, wymaga jeszcze zbadania tekstu J. 21, 15—18. Autentyczność literacka tego tekstu, stanowiącego część rozdziału dodatkowego ewangelii opiera się na jej analizie literackiej łącznie z rozdziałem dodatkowym. Analiza stwierdza, że sposób mówienia i wyrażania się ewangelii jest ściśle zespolony ze sposobem mówienia i wyrażania się jej rozdziału dodatkowego, wskutek czego nie ma żadnej podstawy krytycznej do zakwestionowania jego jedności literackiej z całą ewangelią. Na tej podstawie utrzymuje dzisiejsza krytyka literacka ewangelii, że jej rozdział dodatkowy został napisany prawdopodobnie po śmierci Jana Apostoła przez jego ucznia lub jego uczniów (Boismard). W ten sposób analiza literacka prowadzi do rozpoznania autora rozdziału dodatkowego w zasięgu warstwy świadków bezpośrednich. Najważniejszym tematem dla autora rozdziału dodatkowego była wypowiedź Jezusa o losach „ucznia umiłowanego” Temat ten w kolejności opisanych wydarzeń zajmuje miejsce ostatnie: cudowny połów ryb, przekazanie władzy zwierzchniej Szymonowi-Piotrowi, losy Szymona-Piotra i los „ucznia umiłowanego”.

Obraz pasterza trzody użyty w przekazaniu władzy Piotrowi zapożycza Jezus w linii prostej z judaistycznej symboliki biblijnej, gdzie JHWH występuje jako dobry pasterz ludu izraelskiego obok jego zastępcy Mesjasza, również jako dobrego pasterza, który zgromadzi szczątki Izraela. Podjęta więc przez Jezusa starotestamentalna symbolika pasterza trzody jest po prostu przedłużeniem obrazu Mesjasz — gmina JHWH w sensie pełnego kierownictwa gminą JHWH przez Mesjasza — pasterza (J. 10, 11, 17). Trzykrotne powtórzenie pytania Jezusa rzuca światło na ustosunkowanie się Szymona Piotra do swego mistrza i na sposób korzystania z udzielonej przez mistrza władzy, ponieważ uczucie miłości czyli przywiązania mistrza do swojej trzody ma znaczenie zasadnicze gdy chodzi o władzę zwierzchnią, którą Jezus ma powierzyć Szymonowi Piotrowi, a mianowicie, by Piotr z udzielonej mu władzy korzystał w duchu służby dla całej trzody nie zaś w duchu jurydyzmu czyli w duchu panowania nad trzodą. Zbyt formali-

stycznie stosowane przepisy prawne w Kościele, które nie kierowałyby się duchem Ewangelii tj. duchem miłości, prawdy, roztropności i sprawiedliwości wytworzyłyby według wypowiedzi Pawła VI (z dnia 27. stycznia 1969) skutki ujemne jak: tłumienie świadomości moralnej, hamowanie rozwoju chrześcijańskiej ascezy, zwiększanie przeszkód w badaniach teologicznych, co z kolei odbiegałoby od wezwania soboru Watykańskiego II do odnowy religijno-moralnej. Taki rys charyzmatyczny prymatu władzy Piotra został w czasach ostatnich dość obszernie rozbudowany przez teologów prawosławnych zwłaszcza paryskiego teologa Afanasjewa, który uważa taki rys jako podbudowę prymatu władzy. Bez tego bowiem rysu prymat władzy w Kościele przekształca się w laicki jurydyzm, który o ile może mieć zastosowanie w państwie świeckim o ustroju monarchicznym to nie może mieć miejsca w żadnym wypadku w społeczności religijnej<sup>18</sup>. Jezus zatem przekazuje Szymonowi Piotrowi imiennie władzę zwierzchnią nad całą swoją trzodą nie tylko w znaczeniu prawnym lecz i w znaczeniu moralnym, ponieważ posługuje się tu symboliką biblijną, która obejmuje nie tylko obraz pasterza trzody, lecz i obraz dobrego jej pasterza. Powierzył mu zatem władzę i nad swoimi uczniami pozbawionymi już widzialnej obecności mistrza. Tak jak Jezus ma nie tylko władzę nad trzodą, występując w roli jej pasterza, lecz i okazuje jej swoją miłość jako jej pasterz dobry, tak też i Szymon Piotr, którego Jezus czyni pasterzem swojej trzody, otrzymuje nie tylko prawo do władzy zwierzchniej nad nią, lecz i obowiązek ustosunkowania się do niej w sposób służebny (J. 10, 11). Innymi słowy, Mesjasz (Jezus) jako pasterz dobry, względnie Piotr jako jego zastępca, ma za zadanie odnaleźć owce zabłąkane (Mt. 10, 6; 18, 12) i bronić swojej trzody z narażeniem nawet własnego życia (1 Sam. 17, 34; J. 10, 12).

Tak jak przeñośnia skały fundamentalnej i przekazania kluczy tak też i przeñośnia pasterza trzody wyraża wspólną im

---

<sup>18</sup> Por. N. Afanasjew, *L'Église qui préside dans l'Amour, dans la Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchatel 1960, 21. 62.

myśl zasadniczą. Wszystkie bowiem trzy przerośnie pochodzą w różnych odstępach czasu, od Jezusa, wykonującego swój urząd mesjański czyli królewski, czy to w budowaniu świątyni (Zach. 6, 12 ns.), czy to w przekazywaniu kluczy swego królestwa (Iz. 22, 22), czy też w przekazaniu władzy pasterskiej nad swoją trzodą (Ez. 34, 23 ns.). Przerośnie te wskazują na Szymona Piotra, któremu Jezus wprost i bezpośrednio przekazuje zastępczą władzę suwerenną nad swoją gminą, królestwem i trzodą. Wreszcie wszystkie trzy przerośnie uwydatniają najwyraźniej rysy zawarte dość ogólnie w Danielowym obrazie Syna Człowieczego (7, 13). O ile bowiem w tym obrazie postać podobna do Syna Człowieczego występuje na czele gminy JHWH, jako poniekąd grupowa, to wspólnie z obrazami trzech przerośni widać już o wiele lepiej w jakiej mierze postać ta zbliża się do gminy JHWH, lub też jak gmina ta zbliża się do postaci Syna Człowieczego<sup>19</sup>.

Ze stwierdzonych wyżej myśli organizacyjnych Jezusa według klucza substytucyjnego, a dotyczących strony oddolnej i odgórnego panowania Boga, powstają trzy dalsze implikacje wymagające szczegółowego omówienia.

Przekazanie przez Jezusa zwierzchniej władzy Piotrowi jako swemu zastępcy jest w pewnej mierze przekształceniem idei chrystokratycznej w petrokratyczną. Nasuwa się tu jednak dalsze zagadnienie, w jakim sensie idea petrokratyczna stanowi wyróżnienie Piotra: czy w sensie wyłącznie indywidualnym jako jego przywilej wyłącznie osobisty, czy w sensie dziedziczenia tego przywileju przez jego prawowitych następców. Analiza literacka tekstu Mt. 16, 18 ns. zwłaszcza pierwszej przerośni o skale fundamentalnej rzuca już dostateczne światło na poruszone zagadnienie. Zawiera ona wyraźnie trzy fragmenty kompozycyjne, które pod względem swej treści są połączone ze sobą wewnątrznie mimo że pod względem ich formy literackiej połączenie między nimi jest asocjacyjne czyli zewnętrzne. W literaturze judaistycznej spójnik hebrajski

<sup>19</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt. 2, 385, 387—389.

(wau) użyty dwukrotnie w tej przerośni ma sens dwojaki: asocjacyjny (oraz ii) albo przyczynowy (albowiem, ponieważ). Otóż spójnik  $\Gamma$  (wau) ma w tej przerośni sens przyczynowy ze względu na to, że skała fundamentalna sprawia jako skutek trwałość wzniesionego na niej budynku. Idea trwałości zawarta w obrazie skały fundamentalnej występuje w sposób bardziej określony w trzecim fragmencie przerośni, gdzie obraz bram Hadesu jako symbol potęgi śmierci wskazuje na bezowocne wysiłki niszczycielskie w stosunku do budynku wzniesionego na skale. Na przyczynowe połączenie między fundamentem a budynkiem wskazuje kontekst dalszy z obrazem architektonicznym użytym w programowej mowie Jezusa gdzie od jakości fundamentu (skała, piasek) jest uzależniona trwałość wybudowanego na nim domu (Mt. 7, 14—28). Otóż obraz takiej trwałości budynku wzniesionego na skale nie da się w żaden sposób pogodzić z wyróżnieniem Piotra przez Jezusa w sensie przywileju wyłącznie osobistego, który ginie z chwilą śmierci jego posiadacza, co też potwierdza trzecia przerośnia o pasterzu i trzodzie gdzie nie da się pomyśleć o trzodzie bez jej pasterza, do tego bowiem stopnia obydwie pojęcia są między sobą korelatywne. Przerośnia więc skały fundamentalnej wskazująca na władzę zwierzchnią Piotra jako na element ustrojowy Kościoła, implikuje stałą i zasadniczą trwałość niewzruszalną tego elementu<sup>20</sup>. Kościół jest niezniszczalny czyli winien trwać ustawicznie, ponieważ posiada ustrój zasadniczy, który nie może ulec zniszczeniu. Stąd też

---

<sup>20</sup> Za takim ujęciem wypowiada się H. Fries, *Die Kirche als Träger und Vermittler der Offenbarung*, rozpr. w pracy zbiorowej pt. *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg 1962, 22 ns. utrzymując, że idea sukcesji Piotrowej nie zawiera się wyraźnie czyli formalnie w tekście obietnicy prymatu lecz tylko w sposób implikatywny. Przerośnia bowiem skały fundamentalnej wskazuje nie tyle na sam fundament, ile raczej na wykonywaną przez niego funkcję (Vögtle), tym więcej, że budowa Kościoła nie jest pomyślana jako zakończona, lecz jako znajdująca się w stanie rozbudowy. Pomijając ujęcie obrazowe a ograniczając się do zawartego w nim sensu rzeczowego, słusznie utrzymuje H. Fries, że osoba ludzka winna być zawsze obecną i żywą gdy jest fundamentem żywej społeczności.

i sam podmiot takiego ustroju nie mógł być pomyślany jako jednorazowy (osoba fizyczna Piotra) lecz winien być podmiotem w sensie ciągłości moralnej czyli kolejno następujących osób fizycznych. Między Piotrem a jego prawowitymi następcami zachodzi formalnie ciągłość i jedność moralna stanowiąca z szeregu sukcesyjnych po Piotrze osób fizycznych, jedną osobę moralną. Tego typu sukcesja nie pochodzi z proroczych przewidywań Jezusa lecz jest wyrazem jego woli, która tu stanowi prawo sukcesyjne w stosunku do władzy zwierzchniej Piotra. To dziedziczenie może być albo dynastyczne, albo elekcyjne, zależnie od tego czy osoba następcy władzy zwierzchniej pochodzi z rodu panującego czy ewentualnie z wyboru<sup>21</sup>.

Celem utrzymania porządku legalnego w Kościele prawo sukcesyjne prymatu władzy zawiera względnie implikuje warunki i tytuły prawne, które z woli Jezusa indywidualizują osobę prawowitego spadkobiercy władzy zwierzchniej Piotra w Kościele. Stwierdziliśmy bowiem prawo sukcesji czyli dziedziczenia władzy zwierzchniej w Kościele przez prawowitych spadkobierców Piotra. Z kolei nasuwa się zagadnienie, jakie są tytuły lub warunki prawne, które z bezpośredniej woli Jezusa indywidualizują osobę prawowitego spadkobiercy (po Piotrze) władzy zwierzchniej w Kościele. Rozwiązanie tego zagadnienia, które ma na celu utrzymać porządek prawny w Kościele jest implikowane w ustalonym już prawie sukcesyjnym prymatu. W myśl bowiem tego prawa powiedzieć trzeba, że nigdy nie może zabraknąć w Kościele osoby, spadkobiercy władzy zwierzchniej Piotra. Osoba ta musi być publiczną a nie prywatną, ponieważ musi być łatwo poznawalną w charakterze podmiotu władzy zwierzchniej. Chodzi tu przecież o dziedziczenie władzy zwierzchniej, czyli takiej, która podległym sobie członkom wyznacza określone zadania, potrzebne i konieczne do osiągnięcia wspólnego celu. Otóż jest faktem bezspornym, że w chwili obecnej jedynie biskup rzym-

---

<sup>21</sup> Por. K. Rahner — J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg — Basel — Wien 1961, 16; W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt. 391—393.

ski tj. osoba sprawująca władzę w diecezji rzymskiej świadomie i publicznie rości sobie tytuł do dziedziczenia władzy zwierzchniej w Kościele. W różnych i licznych bowiem wystąpieniach publicznych biskup rzymski głosi *urbi et orbi*, że uważa się za prawowitego następcę prymatu władzy św. Piotra i nikt obecnie ani tego tytułu nie kwestionuje, ani też nie wysuwa innego. Stąd już wynika, że tylko biskup rzymski, który rości sobie prawo do dziedziczenia władzy zwierzchniej w Kościele, jest rzeczywiście prawowitym następcą św. Piotra w prymacie tej władzy.

Poprawność logiczna tego wnioskowania, mimo pozornego przeskoku z płaszczyzny poznawczej na płaszczyznę ontyczną, znanego w logice pod nazwą *a dici ad esse*, jest zachowana dzięki temu, że uwzględniony tu został odpowiedni materiał psychologiczny i historyczny. Psychologia bowiem zainteresowania wykazuje nieodparte dążenie osoby zainteresowanej do ujawnienia innym wszystkich tytułów swoich roszczeń względem rzeczy, która budzi zainteresowanie. Otóż osoby wierzące, zainteresowane jak najbardziej sprawą własnego zbawienia a nawet zbawienia innych, ujawniają niewątpliwie wszystkie swoje tytuły prawne w celu obiektywnego zbadania, czy mogą w sposób prawowity rządzić Kościołem. Według bowiem ich przeświadczenia religijnego tylko tam istnieje Kościół Chrystusa jedyna instytucja soteryczna, gdzie jest Piotr i jego prawowici następcy. Natomiast osoby zainteresowane jedynie zaszczytem i zdobyciem dla siebie wielkiej godności, a więc uniezależnienia się od innych, nawet od wszelkiej zależności ludzkiej oraz zapewnieniem sobie panowania nad narodami świata również nie są wobec takiej perspektywy obojętne. Jeśli historię ludzkości można nazwać historią nieprzerwanych walk o drobne nawet zaszczyty i godności, to w razie gdy powstaje możliwość zdobycia godności papieskiej, walka o nią jest dla osób ubiegających się o zaszczyty wprost nieuniknioną koniecznością psychologiczną. Fakt sukcesji władzy zwierzchniej Piotra w osobie biskupa rzymskiego zdogmatyzował pierwszy sobór Watykański (DBUR 1826). Implikowana w swoisty sposób w prawie sukcesyjnym prymatu władzy myśl o legalnym

fakcie sukcesyjnym w osobie biskupa rzymskiego znajduje uboczne i pośrednie potwierdzenie w licznych świadectwach starożytności chrześcijańskiej<sup>22</sup>.

4. Ze względu na sposób przekazania władzy prymatu Piotrowi przez Chrystusa powstają dalsze implikacje wskazujące na cechy główne i podrzędne, zasadnicze i wtórne tej władzy. W drugim obrazie przenosi przekazania kluczy, Jezus mówi wprost i bezpośrednio do Piotra: cokolwiek zwiążesz... cokolwiek rozwiążesz (Mt. 16, 19). Wyraz *cokolwiek* określa tu zakres obiecanej Piotrowi władzy prymatu. Zakres ten nie podlega żadnym ograniczeniom ani zewnętrznym ze strony osoby mówiącej, ani też wewnętrznym poza samą logiką wypowiedzianych tu myśli czyli wynikającej z samej natury władzy zwierzchniej jako środka niezbędnego do urzeczywistnienia celu społeczności. Otóż władza zwierzchnia w każdej społeczności musi być z natury rzeczy wystarczająca do zrealizowania celu danej społeczności. Taka wystarczalność władzy zwierzchniej w społeczności otrzymuje miano pełni władzy (*potestas plena, plenitudo potestatis*) gdy ją porównamy z wszelką inną władzą tejże społeczności. Przeto pełnia władzy oznacza taką władzę, która może nakazać wszystko to co nakazać mogą inne władze w tejże społeczności, zarówno każda władza osobno jak i wszystkie razem. Idea pełni władzy różni się od źródła władzy tym, że pierwsza powstaje z porównawczego ujęcia władzy a druga z jej ujęcia przyczynowego. Pełnia władzy konkretnej może istnieć w podmiocie jednostkowym lub zbiorowym i wtedy jest podzielona na poszczególne części. Jezus ustanawia pełnię władzy konkretnie w podmiocie jednostkowym, ponieważ wprost i bezpośrednio przekazuje władzę zwierzchnią Szymonowi-Piotrowi. Widać to wyraźnie i formalnie w wypowiedziach Jezusa do Piotra (Mt. 16, 18 ns.; J. 21, 15—18) w których występują zaimki osobowe (*ty, tobie*) oraz czasowniki osobowe w liczbie pojedynczej (*zwiążesz — rozwiążesz, paś*). Z idei pełni władzy prymatu jako jego cechy

---

<sup>22</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt. 2, 390—418.

głównej i zasadniczej powstają drogą implikacji cechy wtórne i pochodne, a mianowicie, władza najwyższa, zwyczajna, bezpośrednia i biskupia.

W świetle wyżej wymienionego obrazu związywać-rozwiązywać, który oznacza decydować autorytatywnie in foro interno i externo, w odniesieniu do Szymona-Piotra, należy rozumieć identyczny obraz o związywaniu i rozwiązywaniu w odniesieniu do wszystkich apostołów łącznie z Piotrem (Mt. 18, 18). Zdaniem niektórych egzegetów katolickich (G a e c h t e r) tekst obrazu drugiego pochodzi od Jezusa przed Jego wypowiedzą do samego Szymona-Piotra. Nie ma tu żadnej kolizji z przyznaniem przez Jezusa takiej władzy dwunastu, kiedy w Kafarnaum w związku z wypowiedzią o wyroku kościelnym Jezus mówi do dwunastu w liczbie mnogiej: cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie (tj. przez JHWH) i cokolwiek rozwiążecie na ziemi będzie rozwiązane w niebie (Mt. 18, 18). Zamiany Jezusa organizacyjne strony odgórnej panowania Boga wprowadzają w pewien sposób wszystkich apostołów do udziału we władzy zwierzchniej św. Piotra w Kościele. W świetle obydwóch tekstów można by sobie przedstawić dwa inadequate różne podmioty władzy związywania i rozwiązywania: sam Szymon odrębny od dwunastu oraz Szymon łącznie z grupą pozostałą, czy też grupa dwunastu łącznie z Szymonem. Natomiast gdy faktycznie połączymy w jedną całość zharmonizowaną obydwie wyżej wymienione teksty należy mówić o jednym adekwatnym podmiocie władzy występującym w obydwóch tekstach, a mianowicie, o Piotrze i dwunastu względnie o dwunastu z Piotrem na czele. Na tej podstawie egzegetycznej wypowiada się również Sobór Watykański II w dogmatycznej konstytucji *De Ecclesia*. Wszyscy biskupi (ordo episcoporum) wraz z biskupem rzymskim jako swoją głową stanowią (jeden) podmiot najwyższej i pełnej władzy w Kościele powszechnym. Z wymienionej wyżej zasady sobór wysnuwa dwa wnioski: 1 — bez biskupa rzymskiego jako głowy wszystkich biskupów nie ma podmiotu władzy zwierzchniej; 2 — bez zgody biskupa rzymskiego podmiot władzy najwyższej i pełnej w Kościele nie może jej nigdy wykony-

wać<sup>23</sup>. Taka wielostronna myśl i wola Jezusa w planowaniu zasadniczego ustroju Kościoła, w świetle tekstów Mateusza, znalazła również swoje odbicie w nazwie *οἱ δώδεκα* jaką już od początku literatura N. Testamentu określała grono apostołów, nawet i wtedy gdy było ich jedenastu (J. 20, 24). Stąd wynika, że chodzi tu nie tyle o samą liczbę faktycznych apostołów ile raczej o jej funkcję zespalającą ich w jedność i pewną całość. Zwrot *οἱ εἰσὼδ κα* pokrywa się w późniejszej literaturze teologicznej i kanonistycznej z nazwą kolegium, której treść ogólna składa się z trzech elementów: ograniczonej liczby osób, ich jedności i całości oraz ich wspólnego działania. Z porównania obydwóch nazw można już mówić zamiennie o dwunastu apostołach lub o kolegium apostołów. Przy uwzględnieniu tekstów N. Testamentu pozostaje jeszcze ustalić sens specyficzny tego pojęcia w zastosowaniu do apostołów względnie ich następców. Chodzi tu o dalsze wyjaśnienie trzeciego elementu w pojęciu kolegium, a mianowicie, na czym polega wspólne działanie kolegium apostołów. Grono bowiem dwunastu, w świetle wyraźnych słów Jezusa, otrzymało zbiorowo władzę związywania i rozwiązywania czyli władzę zwierzchnią (Mt. 18, 18), która pod względem teologicznym bierze udział w zwierzchniej władzy Chrystusa o charakterze zbawczym czyli soterycznym a pod względem prawnym występuje w sposób solidarny. Można więc określić kolegium apostołów w sensie najbardziej specyficznym jako grupę kierowniczą o charakterze autorytatywnym, która wyposażona władzą soteryczną bierze na siebie odpowiedzialność za dalsze kierownictwo zbawczego dzieła Chrystusa<sup>24</sup>. Z powyższego określenia kolegium apostołów wynika, że pod względem swej budowy prawnej nie jest ono tzw. egalitarne lecz autorytatywne. Członkowie kolegium typu zarówno egalitarnego jak i autorytatywnego pełnią solidarnie funkcję kierowniczą przez zarząd i przewodniczącego jako jednego *inter pares*, względnie

<sup>23</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, dz. cyt. 109 ns.

<sup>24</sup> Por. P. Rusch, *Die kolegiale Struktur des Bischofsamtes*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 86 (1964) 257—269.

*super pares*, bez którego kolegium nie byłoby ani jednością ani całością. Wreszcie ze względu na to, że w kolegium apostołów chodzi o władzę kierowniczą całego Kościoła, przyjmując należy istnienie rzeczywistości teologicznej tzn., że władza kierownicza całego Kościoła nie jest władzą tylko w sensie jurydycznym lecz tzw. władzą zbawczą (*potestas salvifica*). Polega ona na kontynuowaniu misji zbawczej Chrystusa, która wpływając ostatecznie z eucharystii jako sakramentu miłości zajmuje w hierarchii wartości miejsce wyższe od pojęć jurydycznych i sięga nadprzyrodzonego życia łaski<sup>25</sup>. Pierwszy schemat *de Ecclesia* Soboru Watykańskiego I odrzucił co prawda ujęcie całego Kościoła jako kolegium czyli jako zrzeszenie równoprawnych jego członków ale nie przesądził bynajmniej kwestii jak należy rozwiązywać pozytywnie zagadnienie o kolegialnym ustroju całego episkopatu w ramach Kościoła powszechnego, mimo że wielu ojców soboru było przeciwnych kolegialnej strukturze urzędu biskupiego<sup>26</sup>. Toteż łatwo można zrozumieć dlaczego sobór Watykański I nie używał w swoich wypowiedziach zwrotu *collegium episcoporum* w miejsce którego posługiwał się zwrotem *corpus episcoporum*<sup>27</sup>. Dopiero Paweł VI w przemówieniu soborowym posługuje się, na tle rozległej terminologii prawodawstwa kościelnego i powstającej już odpowiedniej literatury teologicznej, zwrotem *collegium apostolorum* względnie *collegium episcoporum*, a konstytucja dogmatyczna *de Ecclesia* soboru Watykańskiego II powtrza nie tylko dawną terminologię soborową (*corpus episcoporum*) lecz także zwroty papieża jak: *collegium*, *ordo apostolorum* względnie *episcoporum*<sup>28</sup>.

5. Implikowana we władzy rządzenia władza nauczania umożliwia dalszą systematyzację materiału w apologetyce. W myśl tej zasady zbadać należy stronę odgórną w kerygmatycznych wypowiedziach Jezusa (Mt. 28, 18b). Siłą ekspansywną założo-

<sup>25</sup> Tamże, 281—284.

<sup>26</sup> Por. M a n s i, 51, 552 A; 51, 552 A. B.

<sup>27</sup> Por. M a n s i, 53, 321 D.

<sup>28</sup> Por. *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt. 108 (22).

nej gminy przez ustanowienie w niej władzy rządu jest ewangelia ujęta od strony kerygmatycznej do której ustrój gminy wchodzi jako element konstytutywny i jej podporządkowany a jedno i drugie służy chrześcijańskiej nauce o zbawieniu.

Z pośród kerygmatycznych wypowiedzi Jezusa wysuwa się na miejsce naczelnego jego nakaz kerygmatyczny u synoptyków (Mt. 28, 18b—20; Mk 16, 15; Łk. 24, 46—48) podany na tle obrazów zaczerpniętych ze świata judaistycznego (nauczyciel-uczniowie), ze świata hellenistycznego (król-herold) i ze świata rabinistycznego (świadkowie-świadeństwo). Analiza literacka tych wypowiedzi wykazuje, że Jezus odwołując się do swojej władzy królewskiej wyznaczył funkcję kerygmatyczną dla dwunastu oraz jej najbardziej charakterystyczne cechy, a mianowicie, że funkcja kerygmatyczna dwunastu odznacza się autorytetem ponadludzkim czyli boskim i wskutek tego ma charakter normatywny (nieomylny, niezmienny i integralny) względnie ta funkcja kerygmatyczna dwunastu występuje jako *lex testandi* (Łk. 24, 48) tj. jako prawo, które wprowadza funkcję świadków a składane przez nich świadectwo stanowi formę istotną chrześcijańskiego nauczania. W pełnieniu tej funkcji świadka autorytatywnego otrzymuje dwunastu charyzmat wyjątkowy tj. wyjątkową pomoc od Boga. W świetle więc wyżej wymienionych tekstów synoptycznych wszyscy uczniowie (apostołowie, grupa dwunastu) mają prawo a nawet obowiązek składać świadectwo o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dokończyć depozytu objawienia zarówno w nauczaniu ustnym jak i na piśmie a pod względem jurysdykcyjnym mają prawo a nawet obowiązek zakładać wszędzie gminy lokalne chrześcijan i włączać je do Kościoła powszechnego. Funkcja kerygmatyczna wykazuje w swojej analizie charakter: dynamiczny, publiczny, autentyczny, autorytatywny i normatywny. Dwa pierwsze są dość ogólne i zrozumiałe a trzeci wskazuje na osoby wyznaczone przez Jezusa do pełnienia funkcji kerygmatycznej. Wreszcie czwarty i piąty wymagają bardziej dokładnego wyjaśnienia. Charakter autorytatywny funkcji kerygmatycznej wyłącza się niewątpliwie z jej

nieodłącznego związania się z władzą zwierzchnią uczniów Jezusa. Skoro bowiem zachodzi tu obowiązek przyjęcia treści kerygmatu nasuwa się zagadnienie dalsze, skąd ten obowiązek pochodzi, czy bezpośrednio z władzy samego Jezusa, czy z władzy zwierzchniej dwunastu udzielonej im przez Jezusa? Otóż w myśl tekstu Mt. 28, 18b Jezus otrzymał pełnię władzy królewskiej po swoim zmartwychwstaniu i z niej udziela dwunastu uczniom władzę w takim zakresie by mogli należycie wykonać powierzoną im funkcję kerygmatyczną. W ten sposób można najlepiej wytłumaczyć fakt stosowania w nauczaniu chrześcijańskim od czasów najstarszych stylu dogmatycznego oraz udzielania dla nauczających misji kanonicznej uwydatniającej jedność nauczania pod względem przedmiotowym i podmiotowym. Ujęcie funkcji kerygmatycznej dwunastu jako jednego z przejawów władzy zwierzchniej wyjaśnia nam fakt znany w starożytności chrześcijańskiej, że religia Nowego tak jak i religia Starego Testamentu jest religią prawa (*lex fidei — lex operum*). Ujęcie nomologiczne religii chrześcijańskiej prowadzi dalej do uwydatnienia w niej rysu promulgacyjnego, który dopiero umożliwia przedostanie się norm prawnych do świadomości osób właściwych kształtując ich działanie. Akt promulgacyjny funkcji kerygmatycznej w głoszeniu ewangelii Jezusa nie podaje nowej treści ani też obiektywnej zmiany dotychczasowej treści lecz ponawia dawniejsze prawo wiary, wyjaśnia je i bardziej dokładnie redaguje. Władza ustawodawcza implikuje w pewnym sensie władzę wykonawczą w postaci władzy administracyjnej, sądowniczej i karnej. Do władzy więc wykonawczej należeć będą sposoby dotyczące szerzenia wiary, obrony decyzji doktrynalnych i wreszcie doktrynalna ocena (cenzura teologiczna) zdań odbiegających od kerygmatu ewangelijnego. Korelatem funkcji kerygmatycznej jako władzy nauczania ewangelijnego o charakterze autorytatywnym jest subordynacja doktrynalna u słuchających, jej naruszenie byłoby równoznaczne z naruszeniem najwyższego autorytetu Chrystusa<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt. 2, 442. 429. 436. 443—447. 449—452.

Nie wystarczy tu doktrynalna subordynacja negatywna (*silentium obsequiosum*) lecz potrzebna jest subordynacja pozytywna i conajmniej zewnętrzna jako najśłabszy wyraz przynależenia do społeczności, natomiast Sobór Watykański II wymaga od wiernych pozytywnej subordynacji wewnętrznej (*obsequium religiosum*) względem całej treści kerygmatu chrześcijańskiego<sup>30</sup>. Wystarczyć tu nie może tzw. teoria minimalizmu, irenizmu oraz dawne próby tzw. ekumeniczne, które zacieśniały treść nauczania chrześcijańskiego do niektórych prawd chrześcijańskich jako zasadniczych. W miejsce przekreślonego irenizmu, który narusza czystość doktryny katolickiej i zaciemnia jej sens pierwotny i pewny<sup>31</sup>, Sobór Watykański II usankcjonował ruch zwany ekumenizmem religijnym, którego zasady katolickie nakreślił w dekreście o ekumenizmie z dnia 21 listopada 1964 r. W rozdziale I tego dekretu Sobór wyszczególnia zasady katolickie na których opiera się ten kierunek spowodowany faktem, że wszystkie ugrupowania chrześcijańskie manifestują obecnie swoje pragnienie, by wrócić do jedności Kościoła Powszechnego. Zasada pierwsza w sformułowaniu negatywnym głosi, że w całej działalności skierowanej do popierania jedności chrześcijan należy unikać tego co jest niesłuszne i nieprawdziwe w stosunku do braci odłączonych oraz co utrudnia porozumienie z nimi. W sformułowaniu zaś pozytywnym ta zasada nawołuje do wszczęcia dialogu między zainteresowanymi ugrupowaniami chrześcijańskimi w duchu religijnym celem bardziej prawdziwego poz-

---

<sup>30</sup> „*Episcopi in communione cum Romano Pontifice docentes ab omnibus tamquam divinae et catholicae veritatis testes venerandi sunt; fideles autem in sui Episcopi sententiam de fide et moribus nomine Christi prolatam concurrere, eique religioso animi obsequio adhaerere debent. Hoc vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium singulari ratione praestandum est Romani Pontificis authentico magisterio etiam cum non ex cathedra loquitur;...*” Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt. 112 (25).

<sup>31</sup> Według encykliki Pawła VI, *Ecclesiam suam* z dnia 6 sierpnia 1964, irenizm tak jak synkretyzm jest ostatecznie przejawem jednej z form sceptycyzmu względem treści słowa Bożego, bądź względem jego działania.

nania doktryny i życia tych ugrupowań<sup>32</sup>. Wreszcie pozytywna subordynacja wewnętrzna może być albo bezwzględna albo względna zależnie od stanowiska władzy nauczania, która ją wymaga.

Władza kerygmaticzna udzielona dwunastu implikuje nie tylko charyzmat prawdy lecz także charyzmat nieomyślności. Pojęcie nieomyślności i uzasadnienia nieomyślnego nauczania apostołów oraz ich następców w Kościele jest implikowane w autorytatywnym charakterze dwunastu, gdy nauczają publicznie w sprawach wiary i moralności w sposób definitywny czyli nieodwoalny. Na pytanie, w jakim sensie charyzmat nieomyślności przysługuje grupie dwunastu, czy w sensie rozdzielczym czy zbiorowym, należy powiedzieć, że teksty synoptyczne wypowiadają się tu w sensie zbiorowym. Wyróżnienie zaś Piotra pod względem władzy zwierzchniej w grupie dwunastu jako części formalnej głównej w dziedzinie jurysdykcyjnej prowadzi logicznie do przyjęcia wyróżnienia Piotra jako części formalnej i głównej w dziedzinie również kerygmaticznej. Skoro bowiem sam Piotr otrzymał od Jezusa pełnię władzy zwierzchniej może żądać od wszystkich bezwzględnej i definitywnej subordynacji w dziedzinie kerygmaticznej. Zwierzchnia władza Piotra z implikowaną w niej funkcją kerygmaticzną, implikuje jeszcze charyzmat nieomyślności przysługujący formalnie i głównie tak jak i funkcja jurysdykcyjna i kerygmaticzna samej osobie Piotra. Stanowisko takie wyraził Sobór Watykański I w swoim orzeczeniu o nieomyślności biskupa rzymskiego nauczającego *ex cathedra*. Sprawdzianami dla wiernych takiego orzeczenia są: legalna osoba biskupa rzymskiego oraz jego wypowiedź definitywna<sup>33</sup>. Sobór Waty-

---

<sup>32</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, dz. cyt. 197—205.

<sup>33</sup> „...docemus et divinitus revelatum dogma esse, definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua Apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit;

kański II wypowiada się również o nieomyślności biskupa rzymskiego, lecz na płaszczyźnie praktycznej i duszpasterskiej. W miejsce bowiem ścisłego i zwięzłego zwrotu *ex cathedra* oraz wyjaśnienia tego skrótowego zawierającego cztery warunki potrzebne do obiektywnego zaistnienia nieomyślnego orzeczenia ogranicza się tylko do powtórzenia tych czterech warunków a więc, gdy biskup rzymski przemawia jako najwyższy pasterz (nauczyciel) wszystkich chrześcijan i gdy w sposób definitywny orzeka w sprawach wiary i moralności<sup>34</sup>.

6. W końcu pozostaje jeszcze wyświecić związaną z funkcją kerygmatyczną dwunastą jej treść ale nie pod względem obiektywnym lecz pod względem formalnym czyli w jaki sposób ta treść zgodnie z wolą Jezusa przechodzi od nauczających do słuchających, którzy winni ją przyjąć z niezachwianą wiarą. Z samego nakazu kerygmatycznego wiemy tylko ogólnie, że jego treść podlega dalszemu przekazowi bądź na modłę szkoły rabinistycznej w judaizmie (Mt. Łk.), bądź też na modłę instytucji herolda w hellenizmie (Mk.), słowem na modłę religijnej i dogmatycznej tradycji ustnej. W świetle listów św. Pawła ustna tradycja dogmatyczna zawiera w judaizmie swoją siłę dowodową polegającą nie tyle na rozumowaniu lub dowodzeniu, ile raczej na stwierdzeniu samego faktu, że jest ona przekazana. Do najbardziej charakterystycznych rysów św. Pawła o tradycji należy jej ujęcie jako depozytu (1 Tym. 6, 20). Według tego ujęcia ewangelia stanowi depozyt wiary czyli zamkniętą całość, która zasadniczo nie może podlegać żadnym zmianom obiektywnym. Udzielony tu nakaz św. Pawła, by

---

*ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones ex esse non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse*". DBUR 1839.

<sup>34</sup> „*Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum. Qua quidem infallibilitate Romanus Pontifex, Collegii Episcoporum Caput, vi muneris sui gaudet, quando, ut supremus omnium christifidelium pastor et doctor, qui fratres suos in fide confirmat (cf. Lc. 22, 32), doctrinam de fide vel moribus definitivo actu proclamatur*". Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje, dz. cyt. 114.

Tymoteusz strzegł depozytu (wiary) implikuje obowiązek pilnowania nie tylko jego zawartości ale i samej formy według której ta zawartość ma przedostawać się do świadomości innych. Ta forma na wzór rabinistyczny za którym idzie św. Paweł, przedstawia nieprzerwany łańcuch tradentów (Chrystus, Paweł, Tymoteusz i osoby wiarogodne), który pod względem historycznym i dydaktycznym nie nasuwa żadnych wątpliwości, przyczynia się obiektywnie do autentycznego wykładu ewangelii znajdującej się w świadomości chrześcijan a pochodzącej z tradycji pierwotnej. Teksty Pawłowe o tradycji stwierdzają, że głoszenie ewangelii odbywa się według metody już stosowanej w szkołach rabinistycznych i tę metodę poleca św. Paweł zatrzymać w gminie chrześcijańskiej na stałe. W ten sposób św. Paweł nadał ustnej ewangelii stereotypowe kształty tradycji dogmatycznej, która determinuje myśl oraz czyny wiernych w gminie. Pozostaje jeszcze zbadać dwa elementy składowe implikowane w ustnej tradycji dogmatycznej, jej element statyczny i element dynamiczny. Element statyczny tradycji dogmatycznej stanowi tu konkretny depozyt ewangelii przekazany przez Jezusa dwunastu uczniom czyli ich świadomości zbiorowej, jest zatem myślą żywą w której nie może być ani ułamka martwego i niepodlegającego żadnemu rozwojowi. Chodzi tylko o to w jakim stopniu odbywa się rozwój w elemencie statycznym tradycji z zachowaniem jej niezmienności i trwałości ze względu na to, że duchowe fakty kulturowe są przekazywane w czasie i przestrzeni nie podlegając żadnej zmianie zasadniczej. Taka zdolność zachowawcza (duchowych faktów kulturowych) ma swoje głębokie uzasadnienie w psychicznym życiu człowieka tj. w czynnikach krępujących i powstrzymujących go od wystąpień samodzielnych (stałe skłonności, przyzwyczajenia, nałogi, praca zawodowa). Na takiej podstawie empirycznej opiera się również stabilizacja tradycji chrześcijańskiej jako faktu kulturowego. W przekazie ewangelii jako tradycji zaznacza się zarówno u ewangelistów jak i u św. Pawła rys wybitnie zachowawczy nie tylko w przekazywanej treści (1 Tym. 6, 20) lecz i w sposobie jej przekazywania tak charakterystycznym dla ówczes-

nego nauczania według klucza pamięciowego. Przeświadczenie najstarszej gminy chrześcijańskiej o stałości i niezmienności depozytu wiary skłania Tertuliana do sformułowania głośnej zasady, że w depozycie wiary prawdą jest to co wcześniejsze, a fałszem to co późniejsze. Tego rodzaju stabilizacja depozytu wiary nie oznacza bynajmniej jego stagnacji i skostnienia czy po prostu schematyzmu, ani też jego zniekształcenia. Między tymi biegunami zachodzi dynamizm tzw. organiczny (św. Wincenty z Lerynu), redakcyjny (Möhler), legalny (Newman), homogenetyczny (Marin-Sola). Wreszcie, element dynamiczny<sup>35</sup> ustnej ewangelii jako ustnej tradycji dogmatycznej stanowi jej transmisję w przestrzeni i w czasie. Taki przekaz występujący w funkcji kerygmaticznej Kościoła przybiera kształty kultu, zbiorowej wiary (świadomości) Kościoła i jej charakteru metabiontycznego. Transmisja więc depozytu wiary przekazywana przez kult religijny, przez świadomość zbiorową Kościoła i przez jej charakter metabiontyczny zawiera w sobie siłę konserwatywną<sup>35</sup>.

Z przeprowadzonej dotąd analizy organizacyjnych wypowiedzi Jezusa, które są implikowane ostatecznie w Jego świadomości religijno-społecznej jako zastępcy JHWH już wiadać, w jaki sposób substytucyjny zamierza Jezus rządzić i nauczać autorytatywnie powierzony sobie lud boży.

## II. IMPLIKACJE W MOTYWACYJNYCH WYPOWIEDZIACH RELIGIJNYCH JEZUSA Z NAZARETU

Jezus podejmując uzasadnienie czyli motywację wyżej przytoczonych deklaracji niezwykle roszczeń religijnych, w myśl zasady, że kto składał jakiegokolwiek deklaracje o sobie zaciąga implikatywnie obowiązek ich obiektywnego<sup>35</sup> udokumentowania, przeprowadza ją na dwóch płaszczyznach: na płaszczyźnie motywacji personalistycznej i na płaszczyźnie motywacji dynamicznej.

<sup>35</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt. 2, 464, 472—487.

## 1. Implikacje w personalistycznych wypowiedziach motywacyjnych Jezusa z Nazaretu

W motywacji Jezusa na płaszczyźnie personalistycznej wysuwa się na pierwsze miejsce osoba Jezusa jako *medium demonstrationis*, przy czym przez osobę rozumiemy tu w sensie psychologicznym taką istotę, która świadomie i dobrowolnie przeżywa wartości tj. która ocenia i pragnie dla siebie tego co uważa za prawdziwe, dobre i piękne. Wśród wartości jakie przeżywa każda osoba istnieje niewątpliwie tzw. wartość nadrzędna w sensie nie tylko względnym lecz także bezwzględnym jako wartość najwyższa (*sanctum*) i kierunkowa, która nie jest podporządkowana żadnej innej, a podporządkowująca sobie wszystkie inne wartości. Otóż w świetle autentycznych wypowiedzi Jezusa z Nazaretu o sobie taką wartością najwyższą i kierunkową było spełnienie woli swego Ojca Niebieskiego powodowane szczerą i prawdziwą miłością do Niego. Przeżycie wartości najwyższej i kierunkowej przez każdego człowieka przekracza ramy czystego subiektywizmu i rzuca na charakter obiektywny osoby w myśl znanej zasady Sprangera „powiedz mi co przeżywasz (jako najwyższą i kierunkową wartość) a powiem ci kim jesteś”. Jezus przeżywając wartość najwyższą, nadrzędną i kierunkową był świętym w pełnym znaczeniu tego słowa nie tylko pod względem subiektywnym lecz także obiektywnym. Taki wynik motywacji personalistycznej wystarczyć jednak nie może gdy chodzi o stwierdzenie prawdziwości wysuniętych roszczeń (królewskich a nawet boskich) przez Jezusa z Nazaretu. Osoba bowiem święta w ścisłym znaczeniu tego słowa nie może co prawda innych oszukiwać i wprowadzać w błąd, jednak sama w sobie jest omylna, ponieważ nie ma nieograniczonego umysłu w wydawaniu swoich sądów o rzeczywistości obiektywnej. Pozostaje tedy jeszcze wyświecić czy i w jakiej mierze wyklucza ona nawet możliwość wszelkiej pomyłki w swoich wypowiedziach deklaracyjnych. Otóż biorąc pod uwagę wyżej wymienione deklaracje Jezusa z Nazaretu o wykonywanej stale przez siebie funkcji urzędu królewskiego, jak również i o swoim bos-

kim pochodzeniu, które stanowią niewątpliwie treść bezpośrednią Jego własnej świadomości, należy powiedzieć, że tak jak każdy człowiek o zdrowych zmysłach tak też i Jezus w stosunku do bezpośredniej treści swojej świadomości mylić się nie może. Tym sposobem w związku z wyżej wymienionymi wypowiedziami deklaracyjnymi Jezusa z Nazaretu dochodzimy do nieuniknionego dylematu: albo Jezus jest nadczłowiekiem albo „podczłowiekiem”, a ponieważ źródła historyczne nie dają żadnej podstawy krytycznej do pomniejszenia w czymkolwiek godności ludzkiej Jezusa z Nazaretu, ani też nikt ze współczesnych krytyków takiej hipotezy już nie wysuwa, przeto powiedzieć trzeba, że personalistyczna motywacja Jezusa z Nazaretu zachowuje tu swoją wartość dowodową i wykazuje swój sens jednoznaczny<sup>36</sup>.

## 2. Implikacje w motywacji tzw. dynamicznej Jezusa z Nazaretu

Podjmując uzasadnienie tzw. dynamiczne swoich roszczeń względem najwyższej wartości religijnej (Sanctum), Jezus opiera cały ciężar dowodzenia jako medium demonstrationis na działanym bezpośrednio przez Boga w charakterze głównej przyczyny sprawczej zjawisku zewnętrznym, widzialnym, nieprzeciętnym a nawet wyjątkowym wykraczającym obiektywnie poza prawa natury. Takie rysy wymienionego wyżej zjawiska, które nie wykluczają pośredniego działania sprawczej przyczyny narzędziowej, stanowią definicję cudu jaką daje nowoczesna apologetyka tzw. znaku<sup>37</sup>. Do podanego wyżej określenia cudu wchodzi też pojęcie prawa natury przez które w myśl dzisiejszych nauk przyrodniczych rozumieć należy stałą kolejność ściśle określonych zjawisk przyrody. Stała zaś kolejność w podanym przez nauki przyrodnicze określeniu prawa natury oznacza pewny wynik obserwacji zjawisk i opar-

<sup>36</sup> Por. tamże, 2, 163—175.

<sup>37</sup> Por. St. Grzechowiak, *Problematyka wiarogodności we współczesnej apologetyce*, Lublin 1967, 198—212 *O apologetyce znaku*. (praca doktorska w maszynpisie w archiwach biblioteki KUL).

tej na niej indukcji niepełnej, którą można tu w sposób następujący sformułować: ile razy zostało zaobserwowane zjawisko *a* tyle razy zostało zaobserwowane zjawisko *b*. Taka indukcja niepełna dopiero wtedy daje podstawę do logicznych sformułowań ogólnych jako powszechnego prawa natury gdy przyjmiemy założenie o panującej prawidłowości względnie jednostajności wśród zjawisk natury i działania przyrody. Sama zaś prawidłowość lub jednostajność w działaniu natury opiera się również na naszej obserwacji, jednak w razie jej zakwestionowania należałoby wyprowadzić wniosek zgoła niedorzeczny, a mianowicie, że wszystko w przyrodzie jest przypadkowe i chaotyczne. Prawidłowość i jednostajność zachodzące w działaniu praw natury wskazują na ich charakter deterministyczny, który się zaznacza najbardziej w istniejących tam zakazach. Wśród takich zakazów wymienić należy występujący w stosunku do makrokosmosu w teorii względności Einsteina zakaz przekraczania prędkości światła to znaczy, że większej prędkości w makrokosmosie poza prędkością światła nie można w żaden sposób osiągnąć. Innym zakazem występującym w stosunku do mikrokosmosu czyli w zakresie infraatomowym jest zasada Heisenberga nieokreśloności lub nieoznaczoności, która mówi, że nie można dokładnie wymierzyć jednocześnie dwóch wielkości: położenia i prędkości cząstki. Prócz deterministycznego charakteru praw natury przyjąć jeszcze należy ich charakter indeterministyczny, który sprawia, że nasze poznanie jest ograniczone rachunkiem prawdopodobieństwa. W świetle więc nowoczesnych badań przyrodniczych obecne ujęcie prawa natury zajmuje miejsce pośrednie między przestarzałą definicją praw natury w znaczeniu bezwzględnego determinizmu a ich charakterem zgoła indeterministycznym. Obydwa ujęcia skrajne i przesadne zostały zmodyfikowane przez utrzymanie determinizmu praw natury w zakresie makrokosmosu a ich indeterminizmu w zakresie mikrokosmosu. Takie nowoczesne ujęcie prawa natury nie przekreśla bynajmniej możliwości zaistnienia w nich wyjątku a więc cudu jako zjawiska empirycznego pochodzącego bezpośrednio z wyższej poza światowej energii. W świetle ujętego obiektywnie pra-

wa natury i konsekwentnie powstającego stąd obiektywnego pojęcia cudu przeprowadzić należy ocenę krytycznej wartości dokonanych przez Jezusa zjawisk cudownych i przytoczonych na umotywowanie w sposób bezwzględny swoich roszczeń deklaracyjnych. Liczne źródła chrześcijańskie przekazują na jednakowej płaszczyźnie literackiej i historycznej nie tylko same wypowiedzi Jezusa lecz także związane nieodłącznie z nimi opisy niezwykłych jego czynów czyli cudów jako znaków i dowodów prawdziwości Jego roszczeń religijnych<sup>38</sup>.

W dyskusji Jezusa z faryzeuszami (Mt. 12, 38—41 wraz z tekstem równoległym u Łk. 11, 29—32 i z tekstem zbliżonym lecz nie równoległym jednak opisującym powyższe wydarzenie Mk 8, 11—13) wyłania się z ich strony żądanie znaku lub „znaku z nieba”. Zmierza ono do tego, by Jezus dokonał cudu większego niż uzdrowienia cudowne, większego niż cuda przeciętnego proroka, słowem, by dokonał natychmiast cudu nadzwyczajnego dla zadokumentowania niedwuznacznej interwencji Boga i uwierzytelnienia szczególnego posłannictwa Jezusa. Charakter niezwykłego i wyjątkowego zjawiska w żądaniu Żydów zaznacza się w użyciu przez synoptyków (Mt. i Łk.) wyrazu *σημείον* w znaczeniu sprawdzianu rozpoznawczego, albowiem Mt. poza tym tekstem nie używa go wcale, a Łk. używa go w tymże znaczeniu jeszcze w jednym tekście (2, 12)<sup>39</sup>.

Jezus nie odrzuca bynajmniej żądań domagających się umotywowania Jego deklaracji roszczeniowych, uznaje bowiem te żądania jako słuszne, lecz tylko przeciwstawia się żądaniom przesadnym i narzucającym konkretny sposób takiej motywacji jako siły dla nich dowodowej. Widać to z głośnej dyskusji Jezusa z Żydami, którzy domagają się niezwykłego i natychmiastowego znaku z nieba mimo zdziałanych przez Jezusa dość licznie cudownych uzdrowień motywujących Jego poslan-

<sup>38</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, dz. cyt. 2, 509—528.

<sup>39</sup> Por. L. Fonck, *I miracoli del Signore nel Vangelo*, t. I, *I miracoli nella natura* (tłum. L. Rassi di Lucca), Roma 1914, 1, 74; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig-Regensburg<sup>4</sup> 1963, 212 ns.

nictwo, których rzeczywistości nie byli w stanie podważyć. Takie żądania są niezgodne z biblijnym ujęciem cudu jako niezależnej od człowieka bezpośrednio: interwencji wszechmocy Boga. Po odrzuceniu przesady w słus. nych skądinąd żądaniach Żydów Jezus zapowiada im dopiero w przyszłości „znak” analogiczny do znanego powszechnie w judaizmie „znaku” Jonasza proroka. Dwie są interpretacje egzegezy tradycyjnej dotyczące nieco przyćmionej analogii między znakiem Jonasza a znakiem Syna Człowieczego. Podstawą pierwszej wykładni tradycyjnej (Schlatter, Schniewind, Jeremias, Nikolainen, Michaelis, Cullmann) jest tekst Mateusza wyjaśniający w pewnym sensie tę analogię: tak jak Jonasz przebywał trzy dni i trzy noce w brzuchu potwora morskiego tak też Syn Człowieczy przebywać będzie w łonie (głębi) ziemi przez trzy dni i trzy noce. Wypowiedź więc Jezusa o znaku Jonasza implikuje według tej interpretacji nie tylko śmierć Jezusa lecz i Jego zmartwychwstanie. Odmowa bowiem nadzwyczajnego i natychmiastowego „znaku” wprowadzi Jezusa na drogę krzyża i śmierci a tym sposobem doprowadzi Go do Zmartwychwstania, które dopiero wtedy stanie się znakiem nadzwyczajnym, motywującym Jego szczególne posłannictwo<sup>40</sup>. Podstawą zaś drugiej i nowszej wykładni tradycyjnej jest tekst Łk. który uchodzi za pierwotny, bardziej zwięzły i krótszy od tekstu Mt. Ogranicza się bowiem wyłącznie do porównawczej afirmacji, że tak jak Jonasz był dla Niniwitów znakiem, tak też i Syn Człowieczy będzie znakiem dla Żydów (Łk. 11, 30). Byłoby jednak rzeczą nieprawdopodobną utrzymywać, że Łk. mając źródła wspólne z Mt. przedstawił je w sposób nie tyle oryginalny ile raczej przez zastosowanie własnego uogólnienia. Wychodząc tedy z założenia o pierwszeństwie Łk. przed Mt. pod względem źródłowej oryginalności tekstu należy wykluczyć jego rozumienie w sensie kerygmatycznym jako głoszenia pokuty zarówno przez Jonasza jak i przez Syna Człowieczego, ponieważ taki znak wtedy nie byłby cudem (czynem) lecz tylko „słowem”. Na czym bliżej

<sup>40</sup> Por. A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1929, 416.

to porównanie między znakiem Jonasza a znakiem Syna Człowieczego polega, nie wyjaśnia Łk., a Mt. nie daje oryginalnego wyjaśnienia, raczej należy tu dopatrywać się pewnej aluzji do ponownego przyjścia Syna Człowieczego w stanie uwielbionym, którego ujrzą Żydzi jako swęgo sędziego a wtedy będzie za późno żeby się nawrócić i uwierzyć. Dlatego też ta obietnica znaku, która spełnia żądania Żydów jest raczej groźbą i że obiecany im znak nie jest tak uformowany jak oni sobie tego życzyli <sup>41</sup>.

W myśl przyjętej tu pozytywnej metody ekumenicznej obydwie wykładnie motywujące deklaracje roszczeniowe Jezusa z Nazaretu wskazują implikatywnie zarówno *in recto* jak i *in obliquo* na zmartwychwstanie Chrystusa jako wydarzenie działane bezpośrednio przez Boga w charakterze głównej przyczyny sprawczej. Oczywiście, wydarzenie Zmartwychwstania Chrystusa jest samo w sobie wydarzeniem poza historycznym, ponieważ nie ma świadków ponownego połączenia się duszy z ciałem i w tym sensie słusznie utrzymuje Bultmann, że to wydarzenie nastąpiło poza światem i poza historią, natomiast gdy chodzi o poznanie tego wydarzenia w jego dostrzegalnych skutkach, któreby stanowiły dowód na istnienie takiego wydarzenia jako ich przyczyny to przesadnie sądzi Bultmann, że nawet poznanie takie jest również niehistoryczne <sup>42</sup>.

Najstarsze poznanie historyczne tego wydarzenia w jego skutkach przekazał nam św. Paweł w 1 Kor. 15, 3—8 zawierającym najstarszą i osobistą relację na piśmie świadka bezpośredniego. Z obszernej i wzrastającej w ostatnich dziesiątkach lat naukowej egzegezy tekstu 1 Kor. 15, 3—8 należy uwzględnić pracę Kremera <sup>43</sup>, który zebrał i usystematyzował olbrzymi materiał naukowy zwłaszcza czasów najnowszych, dotyczący analizy literackiej tzw. wydarzeń wielkanoc-

<sup>41</sup> Por. J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, dz. cyt. 213 ns.

<sup>42</sup> Por. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1965.

<sup>43</sup> Por. *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart <sup>2</sup> 1967.

nych (śmierć, pogrzebanie, zmartwychwstanie i chrystofanie) w wymienionym tekście św. Pawła. Apologetyka w myśl pozytywnej metody ekumenicznej winna te badania uwzględnić i liczyć się z najnowszymi wynikami naukowymi na tym odcinku. Zanim przystąpimy do interpretacji tego świadectwa należy przeprowadzić jego analizę literacką w myśl przyjętej w dzisiejszej egzegezie zasady: *per formam ad normam*. Rozpoczyna je św. Paweł od głośnej w szkołach rabinistycznych formuły rytualnej: przekazuję wam co otrzymałem. Formuła ta nadawała treści przekazywanej znaczenie dogmatyczne tj. że sięgała ona poprzez jej tradentów do samego objawienia woli JHWH. Koniecznym następstwem tradycji dogmatycznej jest bezwzględne przyjęcie jej przez słuchaczy bez jakiegokolwiek dyskusji. Zdanie następne, że Jezus umarł za grzechy według pisma zawiera podmiot i wraz z dopełniaczem orzeczenie, które wskazuje na wydarzenie już dokonane w przeszłości. Treść tego zdania wskazuje, że Chrystus tj. Mesjasz (por. J. 1, 41 = J. 4, 25) umarł (aoryst) nie za swoje grzechy lub z powodu swoich lecz w uzależnieniu od naszych grzechów<sup>44</sup>. Była to śmierć gwałtowna bo na krzyżu a więc ekspiacyjna czyli wynagradzająca o której często pisze św. Paweł w swoich listach np. w liście do Hebrajczyków 7, 27; 1, 3. Odpowiadała ona zbawczemu planowi bożemu nakreślonemu w pismach St. Testamentu np. o cierpiącym słudze JHWH u Izajasza. Ta śmierć Jezusa była dla św. Pawła faktem historycznym (aor.) o którym dowiedział się poprzez ogniwa przekazu od świadków bezpośrednich. W zdaniu dalszym, że był pogrzebany, które zawiera podmiot domniemany i wyraźne orzeczenie chodzi również o wydarzenie już dokonane (aoryst)

---

<sup>44</sup> Warto przypomnieć, że aoryst w j. greckim oznacza czas przeszły nieokreślony. Jest to według pojęcia greków czas przeszły bez bliższych określeń np. bez zaznaczenia czy to przeszłość dawna czy przed chwilą odbyta czynność. Aoryst wyraża czynność przeszłą dokonaną i służy do opowiadania wypadków minionych gdy opowiadający podnosi moment dokonania czynności nie zaznaczając momentu trwania, nie akcentując przebiegu czynności. Por. M. Auerbach — M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1954, 185.

i przygodne, ponieważ ciała skazańców według ówczesnego prawa rzymskiego nie miały być grzebane. Przeto o tym wydarzeniu, jako wyjątku, mógł wiedzieć św. Paweł również na podstawie relacji świadków bezpośrednich. Wreszcie w zdaniu, że zmartwychwstał trzeciego dnia według pisma o domniemanym podmiocie i wyraźnym orzeczeniu w czasie przeszłym (*perfectum*) wraz z dopełniaczami, chodzi także o wydarzenie już dokonane i przygodne, o którym wiedział św. Paweł bądź z relacji świadków bezpośrednich o chrystofaniach bądź też z własnego doświadczenia chrystofanii pod Damaszką. Zdania pierwsze i trzecie stanowią pewien paralelizm pod względem ich formy literackiej, bo tak jak w pierwszej wypowiedzi (3b) akcent znajduje się na fakcie śmierci Chrystusa tak też i w równoległym zdaniu trzecim (4b) akcent pada na wydarzenie zmartwychwstania. Ten literacki paralelizm zdaniowy wskazuje na jego pochodzenie przedpawłowe ze względu na otrzymaną przez Pawła tradycję. Zwrot „został wskrzeszony” (*perfectum passivum*)<sup>45</sup> znajduje się w tym samym szeregu jak i pozostałe wyrażenia: umarł, pogrzebany i ukazywał się. Zwrot „został wskrzeszony” jest zwrotem obrazowym gdyż oznacza pobudzenie do życia zmarłego i pogrzebanego w grobie. Wydarzenie takie mogło nastąpić jedynie wskutek pełnego i bezpośredniego działania bożego. Idea wskrzeszenia implikuje tu ideę pustego grobu w sensie miejsca nie zaś w sensie implikacji motywacyjnej zmartwychwstania. Wreszcie należy powiedzieć, że zwrot „dnia trzeciego” powstał nie tyle z motywów skrypturystycznych czy antropologicznych ile raczej z samego doświadczenia pierwszych uczniów o Zmartwychwstaniu Jezusa<sup>46</sup>. Wiersz 5 w pełnym swoim rytmie

<sup>45</sup> Należy zaznaczyć, że *perfectum* oznacza stan obecny będący wynikiem czynności przeszłej dokonanej czyli nastąpił stan rzeczy z istniejącym dalszym jego działaniem. Por. M. Auerbach — M. Golias, *Gramatyka grecka* 1954, 187.

<sup>46</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu*, *Studia Theologica Varsaviensia* 2 (1964) 9 ns., gdzie ten zwrot uchodzi jako wyraz tradycji tzw. utrwalającej obok tradycji pierwotnej, posługującej się zwrotem „po trzech dniach” i „trzech nocach”

można odtworzyć zdaniem wszystkich egzegetów w sposób następujący: i ukazał się Kefasowi a potem (ukazał się) jedenastu. Wiersz 6 występuje w najstarszym sformułowaniu przedpawłowym, ponieważ mowa jest tu o całej gminie chrześcijan jerozolimskich których prześladowcą był Paweł aż do chwili swego nawrócenia pod Damaszkiem. Jedynie wątpliwe pod tym względem w tym wierszu jest sformułowanie dotyczące samej liczby braci. Paralelizm zdaniowy zaznacza się między wierszem 5 i 7 przy czym w wierszu 5 wyraz sformułowany jako „jedenastu” oraz w wierszu 7 wyrazy: „wszystkim apostołom” pochodzi z okresu przedpawłowego. Wreszcie wiersz 8 o ukazaniu się Chrystusa pod Damaszkiem jest oczywiście sformułowany przez samego Pawła. Sześciokrotnie powtórzone wydarzenie ukazywania się Chrystusa czyli tzw. chrystofanie świadczą, że św. Pawłowi zależało na podkreśleniu tego właśnie wydarzenia. Formę bierną aorystu ὤσθη od czasownika ὁράω należałoby przetłumaczyć, że (Chrystus) był widziany przez Piotra, dwunastu, wszystkich apostołów, Jakuba i Pawła. W tym wypadku osoby powyższe występowałyby w formie czynnej, gdy natomiast Chrystus jako przedmiot przez nie widziany występowałby w formie biernej. Ze względu jednak na to, że w tekście nie ma zwrot ὤσθη ὑπο κρισίας lecz ὤσθη κηρᾶ należy dokładnie przetłumaczyć że „Chrystus ukazał się” albo „Chrystus pozwolił siebie (dał się) widzieć” Jest to bierna forma w sensie medialnym tzn. że ukazujący się występuje w formie czynnej gdy natomiast świadkowie występują tylko biernie. W takiej formie literackiej wypowiedzi się znana dla Pawła księga LXX na oznaczenie ukazania się pochodzącej od Boga bezpośrednio ponadziemskiej rzeczywistości. Tu trafnie spostrzega K r e m e r, że wyraz ten

---

(Mk 8, 31; 9, 31; 10, 34) i tzw. tradycji uzgadniającej, która posługuje się zwrotem „dnia trzeciego” (Mt. 27, 64) i „po trzech dniach” (Mt. 27, 63). Kwestia nad którą obecnie dyskutują egzegeci nowocześni sprowadza się do tego, czy zwrot „według pisma” należy łączyć z samym wskrzeszeniem czy raczej z wskrzeszeniem „dnia trzeciego”. Możemy tę kwestię w naszym wypadku pominąć jako nieistotną zanim nie zostanie należycie i krytycznie wyświetlona.

nie tyle uwydatnia sposób dostrzegania tej rzeczywistości (jej widzialność lub słyszalność) ile raczej obecność jej samej<sup>47</sup>. Tekst wyraźnie nie mówi w jaki sposób miały miejsce wymienione wyżej chrystofanie jednakże z kontekstu bezpośredniego, który wymienia chrystofanie na równej płaszczyźnie z pozostałymi wydarzeniami wielkanocnymi (śmierć, pogrzebanie i zmartwychwstanie) wykluczyć należy ujęcie chrystofanii w sensie wizji wyłącznie subiektywnej. Wizja natomiast obiektywna za którą przemawia zarówno tekst jak i kontekst ma tu charakter specyficzny z uwagi na to, że Ciało Chrystusa Zmartwychwstałego było różne od rzeczywistości ciała ziemskiego (1 Kor. 15, 20, 52 ns.). Jeżeli odróżnimy chrystofanie jako wydarzenia konkretne od osób do których były skierowane wtedy należy powiedzieć, że chrystofanie są aktualizowaniem samego Zmartwychwstania Chrystusa w poszczególnych wydarzeniach konkretnych a osoby do których były skierowane są świadkami wiarygodnymi tych wydarzeń. Chrystofania tedy Kefasowi ze względu na wiarygodną osobę świadka stanowi początek wiary gminy pierwotnej w zmartwychwstanie Chrystusa<sup>48</sup>.

Przeprowadzona wyżej analiza literacka tekstu wykazała, że zachodzą w nim połączenia asocjacyjne i rytmiczne na co wskazują paralelizmy wyrażeniowe i zdaniowe wraz z występującym w tekście jego charakterem stereotypowym. Taka budowa literacka tekstu świadczy o jego strukturze mnemotechnicznej, która miała miejsce w ustnym nauczaniu rabinistycznym w ogólności a w sposób szczególny w głoszeniu ewangelii przez świętego Pawła. W tym sensie rozumieć należy jak zaznaczyliśmy wyżej, wstępną i rytualną formułę nauczania rabinistycznego z którą św. Paweł zwraca się do Koryntian: przede wszystkim przekazałem wam to, co mnie samemu podano.

Na tle wymienionej wyżej analizy literackiej tekstu należy powiedzieć, że ten tekst zawiera sformułowanie pierwotnej

<sup>47</sup> Por. dz. cyt. 55 ns.

<sup>48</sup> Por. tamże, 57—59, 67.

katechezy apostołskiej o zmartwychwstaniu Chrystusa, która tu wykazuje różne stopnie jej rozwoju. Zwróciła już na to uwagę nowsza egzegeza według której tekst 1 Kor. 15, 3b—7 pod względem swej budowy literackiej nie jest jednolity lecz powstał z połączenia dwóch (3b—c + 6) względnie z trzech tradycji przedpawłowych: wcześniejszej i późniejszej (3b—5a + 5b — 6 + 7). Otóż jeśli do późniejszej tradycji przedpawłowej można by z całą pewnością odnieść imiona tych, którym się ukazał zmartwychwstały (np. Kefasowi, Jakubowi) to powiedzieć należy, że wymieniony wyżej tekst św. Pawła wykazuje istnienie najstarszej tradycji przedpawłowej zawartej w ww 3b — 5a. Św. Paweł oświadcza Koryntczykom, że swoją ewangelię którą im głosi, a więc i wyżej wymieniony tekst czerpie z katechezy i tradycji (1 Kr. 11, 12; 15, 1 ns.) posługując się wyraźnie w tych wypadkach zwrotem rabinistycznym otrzymać-przekazać.

Analiza literacka tego świadectwa wykazująca jego charakter przekazu implikuje szereg tradentów od których św. Paweł je otrzymał. Taki rys przekazowy tego świadectwa znajduje swoje potwierdzenie ze strony źródeł historycznych. Przy ustaleniu chronologii wydarzeń z życia św. Pawła punktem orientacyjnym jest pobyt św. Pawła w Koryncie gdy rządził Galio prokonsul rzymskiej prowincji Achaii. Jak wynika z odnalezionego przez Bourgueta napisu w Delphi cesarz Klaudiusz zamianował Galio, swego przyjaciela, prokonsulem Achaii z siedzibą w Koryncie, co jak wiadomo miało miejsce w kwietniu 51 względnie 52 lub w maju 52 względnie 53 roku<sup>49</sup>. Otóż przed trybunałem tego prokonsula został stawiony św. Paweł przez Żydów oskarżających go o naruszenie prawa Mojżeszowego, jednak prokonsul odrzucił to oskarżenie uwalniając św. Pawła (Dz. Ap. 18, 12—17), który udał się do Efezu gdzie przebywał przez trzy lata (Dz. Ap. 20, 31). W końcu tego pobytu napisał św. Paweł swój pierwszy list do Koryntian w którym przypomina im czego ich nauczał

<sup>49</sup> Por. H. Haag, *Bibel Lexikon*, Zürich — Köln 1956, 505 ns.

podczas pierwszego u nich pobytu gdy zakładał gminę chrześcijańską. Lecz i wtedy przekazał im otrzymaną przez siebie ewangelię wielkanocną. Data otrzymania przez św. Pawła ewangelii wielkanocnej sięgać musi (pierwszego) jego spotkania z apostołami. Najstarszą datą było spotkanie św. Pawła z Piotrem w Jerozolimie u którego przebywał w ciągu piętnastu dni a które miało miejsce w trzy lata po jego nawróceniu (Gal. 1, 18) tzn. około 38 lub 39 roku. Innymi słowy św. Paweł otrzymał ewangelię wielkanocną od świadka bezpośredniego w formie ustnego przekazu w pięć lub sześć lat po wydarzeniach wielkanocnych w postaci już pewnego recytatywu. Drugim bowiem punktem orientacyjnym co do historyczności w głoszeniu ewangelii wielkanocnej jest data śmierci Jezusa z Nazaretu względnie jego zmartwychwstania, którą należy wyznaczyć na okres rządów Piłata w Palestynie (26—36). Zdaniem H a a g e n a najbardziej prawdopodobną datą śmierci Jezusa jest rok 30<sup>50</sup>. Ewangelie zaś podają jeszcze bliższą datę w piątek 14 Nizan, która według tablic historyczno-astronomicznych przypada najprawdopodobniej na rok 33<sup>51</sup>. Można więc z całą pewnością utrzymywać, że 1 Kor. 15, 3—8 jest najstarszym świadectwem historycznym zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ został napisany około r. 56 przez św. Pawła jako świadka pośredniego, który otrzymał je na modłę ustnej recytacji od św. Piotra jako świadka bezpośredniego względnie gminy jerozolimskiej, około r. 39 czyli w sześć lat po wydarzeniu.

Po przeprowadzeniu analizy historyczno-literackiej najstarszej ewangelii wielkanocnej oraz po wykazaniu jej charakteru jako źródła historycznego pozostaje jeszcze krytyczna interpretacja tego źródła. Przez interpretację krytyczną należy rozumieć taką, która w niczym nie narusza źródeł historycznych. Idąc po linii takiej interpretacji wykluczyć należy interpre-

---

<sup>50</sup> Por. dz. cyt. 808.

<sup>51</sup> Por. E. Dąbrowski, *Encyklopedia biblijna*, Poznań — Warszawa — Lublin 1959, I, 555.

tację wyłącznie teologiczną tego świadectwa podaną w swoim czasie przez *Bultmana* oraz interpretację wyłącznie psychologiczną podaną przez jego ucznia *Marxena*. Zdaniem bowiem obydwóch apostołowie doszli do wiary w zmartwychwstanie Chrystusa jedynie dlatego, że daje ono zbawienie (*Bultmana*) względnie że dało ono im wizję Jezusa po jego ukrzyżowaniu (*Marxena*). Obydwie interpretacje jako wyłączne nie odpowiadają przeprowadzonej wyżej analizie literackiej tekstu pawłowego 1 Kor. 15, 3—8 albowiem 1 — charakter soteryczny zmartwychwstania w świetle interpretacji teologicznej jest powszechny czyli powtarzalny w stosunku do każdego kto pragnie zbawienia, gdy natomiast charakter wypowiedzi 1 Kor. 15, 3—8 dotyczy wydarzenia jednorazowego i niepowtarzalnego; 2 — według interpretacji psychologicznej charakter wyłącznie subiektywnej wizji u apostołów nie zgadza się ze źródłem, które wskazuje na wydarzenia obiektywne i zewnętrzne (chrystofanie) nie zaś jako subiektywne i wewnętrzne. Innymi słowy, interpretacja wyłącznie teologiczna i wyłącznie psychologiczna podkreśla doniosłe znaczenie samego wydarzenia względnie jego genezę psychologiczną co jest tak charakterystyczne dla szkoły historyczno-morfologicznej *Bultmana*, która stosuje metodyczny agnostycyzm historyczny tam gdzie chodzi o poznanie danego wydarzenia jako przyczyny. Oczywiście żadne świadectwa historyczne nie są w stanie udowodnić zmartwychwstania Chrystusa, które jest wydarzeniem przekraczającym przestrzenną rzeczywistość ziemską i niedostępną dla jakichkolwiek świadków wskutek braku odpowiednich obrazów i pojęć do zreferowania tego wydarzenia. W tym sensie zmartwychwstanie Chrystusa nie może być nigdy przedmiotem bezpośrednim naukowego dowodu historycznego na podstawie zeznań świadków bezpośrednich lecz może być tylko przedmiotem pośrednim polegającym na naukowym sprawdzeniu krytycznej interpretacji źródeł, która w tym wypadku interpretując źródła w sensie przyjęcia wiary i mocnego przekonania uczniów o somatycznym zmartwychwstaniu Jezusa w niczym tych źródeł nie narusza.

Również na tej samej podstawie powiedzieć należy, że wiara uczniów w chrystofanie, które ich przekonały, że ich Mistrz po śmierci żyje somatycznie, nie może być dla historyka przedmiotem bezpośrednim naukowego stwierdzenia lecz może być tylko przedmiotem jej naukowego sprawdzenia jako krytycznej interpretacji źródeł. Chrystofanie bowiem wskazują na płaszczyznę poza subiektywną ze względu na sposób w jaki się one odbywają, a mianowicie, że 1 — powstają nie z woli i pragnienia uczniów lecz z woli wyłącznie samego Jezusa zmartwychwstałego i to w sposób przez nikogo nie przewidziany i nieznaną dla uczniów; 2 — w chrystofaniach uczniowie z woli samego Jezusa otrzymują misję nauczania; 3— w chrystofaniach ukazuje się Jezus uczniom nie w swoim stanie chwalebny jak sobie wyobrażali uczniowie lecz w stanie w jakim przebywał i nauczał w Galilei. Wyjątek pod tym względem stanowi chrystofania pod Damaszkiem w której Jezus zmartwychwstały ukazał się św. Pawłowi w blasku swojej chwały tj. jako wyższy i nadludzki (Dz. Ap. 9, 3), podczas gdy w chrystofaniach opisanych w ewangeliiach Jezus występuje na jednakowej płaszczyźnie z uczniami i bierze udział we wspólnych posiłkach z nimi (np. Łk. 24, 30. 31. 36—43).

Krytyka interpretacji wyłącznie teologicznej i wyłącznie psychologicznej zmartwychwstania prowadzi do wniosku, że Jezus słusznie mógł się odwołać do tego wydarzenia jako do obiektywnych motywów swoich deklaracji roszczeniowych.

\*

\*

Rozwiązanie omówionego wyżej zagadnienia o formalnej budowie własnej apologii Jezusa z Nazaretu prowadzi do wyniku, że zasadniczym elementem formalnym tej budowy są implikacje. Nadrzędne wśród nich, w przedstawionym materiale, zawarte są w wypowiedziach roszczeniowych Jezusa z Nazaretu. One już bowiem implikują roszczenia funkcyjne i genetyczne, które jako jednostkowe implikują z kolei roszczenia społeczne zarówno od ich strony oddolnej jak i odgórną, a jedne i drugie

implikują roszczenia motywacyjne zarówno w sensie personalistycznym jak i dynamicznym. Taka budowa formalna apologii nadała jej ścisłość i zwartość dzięki której była w stanie przeciwstawić się najbardziej radykalnej krytyce w ciągu minionych tysiącleci. Jakikolwiek bowiem usterki w tej budowie zostałyby niewątpliwie wykryte przez radykalną krytykę która by nie tylko osłabiła jej budowę ale nawet całkiem ją zniszczyła. Ścisłość więc i jej zwartość należy zawdzięczać implikacjom, które są bezpośrednio podporządkowane naczelnemu prawu logiki, sformułowanemu przez K. Ajdukiewicza w sposób następujący: „...powiedzieć, że z klasy zdań **A** wynika w języku **J** bezpośrednio zdanie **B** to tyle właśnie, co stwierdzić, że odrzucenie zdania **B** przy równoczesnym uznawaniu zdań klasy **A** stanowi pogwałcenie znaczenia, jakie te zdania w języku **J** posiadają”<sup>52</sup>.

Takie rozwiązanie poruszonego w pracy zagadnienia przyczynia się niewątpliwie do dalszego uściślenia dotychczasowych metod w apologetyce naukowej i wymagań w dobie obecnej precyzyjnego myślenia logicznego. Realizuje ono zasadę soboru Watykańskiego I, że *recta ratio fidei fundamenta demonstrat* (DBUR 1832).

## Die formalen Elemente der persönlichen Apologie Jesu von Nazaret

### Zusammenfassung

Beobachtend die Entwicklung der humanistischen Wissenschaften, welche unter dem Einfluss der technischen Wissenschaften und der Naturwissenschaften zum Maximum Exaktheit in ihren Forschungen streben, bringt der Verfasser in dieser Arbeit auch die Forschungen aus dem Gebiet der wissenschaftlichen Apologetik auf eine gleiche Höhe. Zu diesem Zwecke bedient er sich mit der Definition der Begriffe aus der formalen Logik, nämlich: die materiale und formale Implikation und stellt dabei fest, dass die Elemente der persönlichen Apologie Jesu von Nazaret unter der formalen Hinsicht als logische Implikationen zu

<sup>52</sup> K. Ajdukiewicz; *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*. Język i Poznanie, Warszawa 1960, 1, 269.

verstehen sind. Der Verfasser vertritt hier seine Ansicht, dass sich mit der Untersuchung dieser Implikationen nicht die sg. Fundamentaltheologie befassen kann, welche zahlreiche Gegensätze aufweist wie auch konfessionelle und subjektive Voraussetzungen einführt, sondern die Apologetik, welche im eigentlichen Sinne des Wortes eine Wissenschaft der Apologien der Religionen beziehungsweise über die persönliche Apologie Jesu von Nazaret zu verstehen ist. In der eingehenden Analyse dieser Apologie registriert der Verfasser ca. 26 Implikationen (materiale und formale), beginnend von der formalen Implikation zwischen dem materialen und formalen Objekt der angewandten Apologetik oder zwischen materialen Objekt der persönlichen Apologie Jesu von Nazaret und ihrem formalen Objekt und endend mit der implizierten Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts. Dank solcher Geschlossenheit und solchen Zusammenhangs, welchen in der formalen Hinsicht die persönliche Apologie Jesu von Nazaret aufweist, darf man feststellen, dass sie ganze Jahrtausende erfolgreich überdauerte trotz unaufhörlicher Einwände von Seiten der am weitesten gehenden radikalen Kritik.

*W. Kwiatkowski*