

KAZIMIERZ HOŁA

RACJONALISTYCZNE INTERPRETACJE APOSTOLATU NOWOTESTAMENTALNEGO

Treść: Wstęp; I. H. S. Reimarus: koncepcja eschatologiczna apostołatu; I. F. D. Schleiermacher: 1. Problematyka literacko-historyczna zagadnienia apostołatu; 2. Problematyka implikująca aspekty teologiczne zagadnienia apostołatu; III. D. F. Strauss: 1. Częściowa opozycja wobec tez Schleiermachera; 2. Zastosowanie teorii mitów do zagadnienia apostołatu; Zakończenie.

WSTĘP

Zagadnienie apostołatu w N. Testamencie wiąże się zarówno z problematyką chrystologiczną, jak i eklezjologiczną. Określenie bowiem znaczenia i roli apostołów zależy od odpowiedzi, kim był Jezus Chrystus, z kolei zaś pojęcie apostołatu nowotestamentalnego rzutuje na obraz Kościoła.

Analiza odnośnych tekstów N. Testamentu nasuwa szereg problemów egzegetycznych, które wynikają z faktu niejednolitego ujmowania apostołatu przez autorów natchnionych. W szczególności zarysowują się dwie odmienne koncepcje: Łukasza i Pawła. Według pierwszej z nich krąg apostołów zdaje się być zacieśniony do Dwunastu. Według drugiej natomiast krąg ten jest szerszy: obejmuje oprócz Dwunastu przynajmniej jeszcze Pawła, a prawdopodobnie także i innych uczniów. W związku z tym rodzą się pytania: 1) skąd pochodzi pojęcie chrześcijańskiego apostołatu, 2) w jakim stosunku pozostaje apostołat dwunastu uczniów Jezusa do apostołatu Pawła, 3) jak liczny był krąg apostołów za czasów Pawła i czy mogło nastąpić rozszerzenie pierwotnego ich kręgu, czy też zawężenie go do Dwunastu.

Pomimo odmiennie zarysowanych obrazów apostoła w Pismach Łukasza i Pawła wytworzyło się w Kościele katolickim dość jednoznacznie określone pojęcie nowotestamentalnego apo-

stolatu. Sprowadza się ono do czterech zasadniczych twierdzeń: apostołowie zostali ustanowieni przez samego Jezusa Chrystusa; z tego względu stanowili zamkniętą grupę; z Jego upoważnienia posiadali władzę rządzenia i uświęcania w Kościele; niektóre spośród darów związanych z urzędem apostołskim zostały dane nie tylko dla samych apostołów, lecz są przekazywalne i de facto są przekazywane w Kościele drogą sukcesji.

Reformacja zwróciła się przede wszystkim przeciwko prymatowi papieża, nie zakwestionowała jednak w zasadzie katolickiej koncepcji apostołatu. Uczynili to dopiero autorzy protestanccy głównie XIX i XX wieku, wywołując żywą, trwającą po dziś dzień dyskusję, do której włączyli się z czasem również uczeni katolicy. W toku dyskusji wysunięto wiele teorii, często wzajemnie sprzecznych, których konfrontacja przybliżyła rozwiązanie postawionych problemów. W naszych czasach ukazują się nadal zarówno poważne prace monograficzne, jak i drobniejsze rozprawy i artykuły poświęcone temu zagadnieniu. Daje się jednak odczuć brak publikacji, referujących wyczerpująco sam przebieg dyskusji, oraz poddających analizie i ocenie stanowiska w niej reprezentowane. Dotyczy to szczególnie pierwszej jej fazy, tj. okresu niemieckiego racjonalizmu¹. Brakowi temu usiłuje w pewnej mierze zaradzić niniejszy artykuł.

Na wstępie wypada poczynić kilka uwag na temat sposobu ujęcia problematyki, z jaką w pracy niniejszej mieć będziemy do czynienia. W opracowaniach zagadnienia nowotestamentalnego apostołatu wyróżnić można trzy zasadnicze płaszczyzny: literacką, historyczną i teologiczną. Pierwsza z nich sprowadza się do literackiej analizy wypowiedzi biblijnych dotyczących apostołów Jezusa i zmierza do wykrycia sensu owych wypowiedzi. Poprzedza ona ujmowanie zagadnienia na płaszczyźnie historycznej i teologicznej. Na płaszczyźnie historycznej rozpatruje się pytania związane z wydarzeniami z życia apostołów. Wreszcie na płaszczyźnie teologicznej bada się, jaka jest właściwa nauka Pisma św., czyli objawienia Bożego o apo-

¹ Krótki zarys przebiegu tej dyskusji daje jedynie artykuł: E. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese*, ZKTh 78 (1956) s. 170—193. Ze względu na charakter i rozmiary tej publikacji nie może ona wprowadzać głębiej w omawianą problematykę. Bardzo poobieżnie został potraktowany m. in. okres niemieckiego racjonalizmu XIX w. — tak np. o D. F. Straussie mamy tylko wzmiankę w kilku słowach — co stanowi dodatkową rację, by kierunek ten bardziej rzeczowo i obszerniej opracować.

stołach. Przede wszystkim więc dąży się do ustalenia, co w świetle objawienia stanowi istotę nowotestamentalnego apostołatu, oraz jakie są przymioty i prerogatywy apostołów. Trzeba jednak nadmienić że odpowiedzi na te i tym podobne pytania szukać można również bez odwoływania się do nadprzyrodzonego objawienia i tak postępowali często racjonalistyczni autorzy. W tym przypadku ujęcie zagadnienia apostołatu wyłącza oczywiście płaszczyznę teologiczną ograniczając się do rozważań o charakterze filozoficznym.

Ograniczone ramy objętościowe artykułu zmuszają do pewnego zawężenia zasięgu jego treści. Uwidocznili się to przede wszystkim w liczbie omawianych autorów. Pierwszym który rozpoczął dyskusję nad nowotestamentalnym apostołatem, był H. S. Reimarus, dlatego też nieodzowną rzeczą będzie najpierw poświęcić mu nieco uwagi. Właściwą dyskusję na temat apostołatu prowadzili jednak dopiero niemieccy racjonalisci XIX w.; toteż ich dorobek będzie stanowił główny przedmiot naszych dociekań. Ograniczymy się przy tym do dwóch najważniejszych przedstawicieli tego kierunku, tj. do F. D. Schleiermachersa i D. F. Straussa, bowiem konieczność zawężenia ram objętościowych artykułu nie dozwala omówić poglądów innych autorów; nie przyniesie to większego uszczerbku dla całości zagadnienia, gdyż wymienieni dwaj autorzy rozwijają w swych dziełach wszystkie istotne problemy związane z apostołatem, jakie w tym okresie zostały dostrzeżone.

I. H. S. REIMARUS: KONCEPCJA ESCHATOLOGICZNA APOSTOLATU

H. S. Reimarus wyprzedził o kilkadziesiąt lat właściwą dyskusję na temat nowotestamentalnego apostołatu. Był on, jak wiadomo, przedstawicielem racjonalistycznej metody tłumaczenia religii, jednakże wybitne jego uzdolnienia i zainteresowania historyczne pozwalają uznać go także za prekursora historycyzmu. W swych pierwszych dziełach, w których zaznacza się wpływ Ch. Wolfa i angielskiego deizmu, usiłował Reimarus uzasadnić rozumowo najważniejsze prawdy tzw. religii naturalnej. Główne jego dzieło nosi znamienity tytuł: *Apologie der Schutzschrift für die vernünftiger Verehrers Gottes* i skierowane jest przeciwko biblicyzmowi i ortodoksji. Dzieło to nie zostało nigdy ogłoszone drukiem; na podstawie odpisów i to nie pochodzących z pierwszej ręki opublikował

G. E. Lessing 7 fragmentów pt. *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten* (Berlin 1774—1778), z których ostatni pt. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*² stanowi pierwszą próbę trwających po dzień dzisiejszy badań krytycznych nad dziejami Jezusa³. W nim też znajdujemy po raz pierwszy w dziejach teologii odmienny od tradycyjnego pogląd na rolę apostołów N. Testamentu, rozpoczynający dyskusję wokół tego zagadnienia.

Jak wspomniano we wstępie, problematyka nowotestamentalnego apostołatu związana jest ściśle z tezą chrystologiczną. Powiązanie to daje się dostrzec już w eschatologicznej koncepcji Reimarus, według której stanowisko apostołów uzależnione jest od mesjańskiej roli Jezusa. Dla uchwycenia tego powiązania warto przeanalizować najpierw wypowiedzi Reimarus dotyczące roli Jezusa-Mesjasza, a następnie uwydatnić konsekwencje jakie stąd wyniknęły dla ujęcia stanowiska apostołów.

Reimarus sądzi, że Jezus uważał się za Mesjasza w sensie politycznym — tak jak pojmowała tę rolę większość ówczesnych Żydów. Nie wyjaśniał, czym jest lub na czym ma polegać głoszone przezeń królestwo Boże⁴, a nauczając o nim w przypowieściach, odwoływał się do panujących powszechnie wyobrażeń i przekonań żydowskich⁵. Gdy tedy sam lub przez swych uczniów głosił że królestwo Boże jest blisko, to Żydzi rozumieli tę wypowiedź w tym sensie, iż zgodnie z przepowiedniami proroków zjawi się wkrótce Pomazaniec czyli Mesjasz, tj. Król, który uwolni naród izraelski od wszelkich ucisków i zbuduje w nim swe wspaniałe królestwo. Naród ten od czasu niewoli z tęsknotą na to czekał⁶.

Sprowadzenie przez Reimarus roli Jezusa do roli przywódcy politycznego wpłynęło siłą rzeczy na przypisanie także innego znaczenia apostołom. Reimarus każe apostołom pełnić jedynie rolę heroldów Jego królestwa⁷. Uważa ponadto, że Jezus obiecuje im w swym przyszłym królestwie sędziowską godność i władzę nad dwunastu pokoleniami⁸.

² *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Herausg. von G. E. Lessing, Braunschweig 1778.

³ Por. F. Mussner, *Reimarus*. W: LThK 8 (2 1963) kol. 1137 n.

⁴ H. Reimarus, dz. cyt., s. 112.

⁵ Tamże, s. 108 n.

⁶ Tamże, s. 111.

⁷ Tamże, s. 114.

⁸ Tamże, s. 145.

Słuchacze hamburskiego profesora filozofii i teologii, słysząc tego rodzaju wywody na temat roli Jezusa i Jego apostołów, musieli chyba zauważyć, że to co zostało im przedstawione niezbyt zgadza się z opisami Ewangelii, zwłaszcza dotyczącymi ekspiacyjnej śmierci Jezusa i Jego zmartwychwstania oraz roli apostołów, jako świadków tego wydarzenia. Profesor jednak w swoisty sposób takiej trudności zaradził: skonstruował mianowicie hipotezę o świadomym oszustwie, dokonanym przez apostołów. Według tej hipotezy, Jezus w momencie sądu skazującego Go na śmierć, a tym bardziej Jego uczniowie, zawiedli się w swych nadziejach⁹. Po śmierci Jezusa apostołowie stracili do reszty nadzieję, jaką żywili do niego jako ziemskiego wybawiciela narodu żydowskiego; wymyślili przeto doktrynę o duchowym, cierpiącym Zbawicielu rodzaju ludzkiego¹⁰.

Hipoteza Reimarusu nawiązująca zresztą do hipotezy mitomanii świadomej wysuniętej już przez sanhendrynistów, nie wymaga tutaj bliższej analizy i oceny. Zbyt grubymi nićmi została ona uszyta, by mogła mieć choć pozory prawdy. Jest ona raczej dowolną konstrukcją myślową, niż pracą opartą o źródła. Również poruszony przy tej okazji problem apostołatu przedstawia się u uczonego hamburskiego niezwykle ubogo i jakby w krzywym zwierciadle, przy czym samo zagadnienie rozpatrywane jest jedynie na płaszczyźnie historycznej. Toteż nie widzimy potrzeby, by koncepcji Reimarusu poświęcać więcej uwagi. Zauważyć jednak trzeba, że w koncepcji tej spotykamy się po raz pierwszy z eschatologizmem, który wywarł później duży wpływ na kształtowanie się poglądów takich autorów protestanckich, jak J. Weiss, A. Schweitzer, A. Kattenbusch, A. Fridrichsen, O. Cullmann. Wreszcie za słuszne w systemie Reimarusu uznać należy to, że przyznał on dwunastu uprzywilejowanym uczniom Jezusa szczególne stanowisko, które otrzymali tylko dzięki Jego autorytetowi¹¹.

II. F. D. SCHLEIERMACHER

Między ostatnimi latami działalności Reimarusu, przypadającymi na schyłek XVIII w., a początkiem właściwej dyskusji nad apostołatem u konsekwentnych racjonalistów niemieckich

⁹ Tamże, s. 154.

¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹ Por. E. Kredel, art. cyt., s. 171.

XIX w. upłynęło kilkadziesiąt lat. Okres ten stanowi pierwszą fazę racjonalizmu, którą można by nazwać semiracjonalizmem, wyrażenie bowiem „starszy racjonalizm” jakiej się niekiedy używa¹², jest nietrafne, gdyż kierunek ten miał wielu zwolenników i później zarówno w okresie konsekwentnego racjonalizmu jak też przy jego schyłku, a nawet po nim. Wymieniony kierunek stanowi szczególnego rodzaju połączenie ortodoksji z racjonalizmem. Po raz pierwszy w dziejach historii teologii przejawia się potrzeba pisania żywotów Jezusa. Semiracjonalizm realizuje to w ten sposób, że pozostawia nienaruszoną sferę pojęć dogmatycznych o Jezusie, a usiłuje jedynie bliżej wyjaśnić Jego ziemskie ludzkie życie¹³. Do zagadnienia apostołatu nie wniósł ten kierunek nic nowego, nie będziemy się więc bliżej nad nim rozwodzić; należało jednak wspomnieć o nim, by wskazać na pewien rozwój, jakiemu racjonalizm podlegał poczynając od swego prekursora.

Pierwszym konsekwentnym racjonalistą, który poświęcił wiele uwagi zagadnieniu apostołów Jezusa, był F. D. Schleiermacher. Swe poglądy na ten temat szkicuje krótko już w rozprawie *Ueber die Schriften Lukas*¹⁴, następnie zaś kontynuuje je i rozwija szerzej w dziele *Das Leben Jesu*¹⁵. Schleiermacher jako pierwszy spośród teologów prowadził na Ewangelickim Fakultecie Teologicznym w Halle wykłady poświęcone życiu Jezusa już w r. 1819, chociaż dzieło będące owocem tych wykładów ukazało się dopiero po jego śmierci w r. 1864. Wpłynęły na to najpierw trudności związane z rekonstrukcją dzieła w oparciu o notatki uniwersyteckie profesora i jego uczniów, a następnie okoliczność, że pod koniec swojej działalności został on usunięty w cień przez D. F. Straussa, autora głośnego dzieła *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, wydanego po raz pierwszy w r. 1835¹⁶.

¹² Zob. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München 1966 s. 69.

¹³ Tamże, s. 69 n.

¹⁴ F. Schleiermacher, *Über die Schriften Lukas. Ein kritischer Versuch*, Berlin 1817. Dzieło to cytowane będzie dalej wg wydania: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, cz. 1. *Zur Theologie*, t. 2, Berlin 1836.

¹⁵ F. Schleiermacher, *Das Leben Jesu. Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832 gehalten. Aus Schleiermacher's handschriftlichen Nachlasse und Nachschriften seiner Zuhörer herausg. von K. A. Rutenik*, Berlin 1864.

¹⁶ Por. A. Schweitzer, dz. cyt., s. 100.

1. Problematyka literacko-historyczna zagadnienia apostołatu

Schleiermacher jako pierwszy z obozu racjonalistów zakwestionował autentyczność uroczystego powołania apostołów przez Jezusa¹⁷. Fakt ten był krokiem niesłychanej wagi. Po pierwsze, stanowił on negację jednego z podstawowych twierdzeń nauki katolickiej o apostołach, uznawanego do tego momentu także i przez teologię protestancką. Po wtóre wywarł wielki wpływ na kształtowanie się poglądów późniejszych autorów protestanckich, spośród których wielu odrzuca po dzień dzisiejszy historyczność powołania apostołów przez Jezusa, co staje się wciąż przyczyną licznych sporów polemik. Nasuwa się pytanie, jaką wartość posiada twierdzenie Schleiermachera. W tym celu należy przeanalizować tok rozumowań autora od strony metodologicznej, co pozwoli ustalić, czy wyprowadzony z nich wniosek jest słuszny.

Podstawę do twierdzenia o niehistoryczności powołania apostołów przez Jezusa stanowi dla Schleiermachera analiza literacka wprowadzenia do kazania na górze w Ewangelii Łukasza (Łk 6,12—17). Zdaniem jego, nieuzasadniony jest pogląd tych, którzy wprowadzenie do kazania na górze traktują jako wiarygodny opis wydarzeń, gdyż rodzaj literacki tegoż wprowadzenia nie upoważnia bynajmniej do tego. Oto tekst w tłumaczeniu polskim, stanowiący istotny zrab wnioskowania naszego autora.

Słowa *ekleksamenos ap'auton dodeka, hous kai apostolous onomasen* — *wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami* — nie upoważniają bynajmniej do tego (tj. do uznania ich za opis historycznego wydarzenia). Wyrażenie *ekleksasthai* — *wybrać* musi otrzymać swe bliższe określenie dopiero z kontekstu. Kontekst nie sprzyja jednak temu pogładowi, gdyż *ekleksamenos* — *wybrał* — oddzielone jest przez kontekst od *onomasen* — *nazwał* — a to ostatnie usytuowane jest w całkiem innym momencie czasowym, tak że można by przełożyć ten zwrot przez *których nazwał On również przedtem apostołami* lub *których nazwał On również później apostołami*. Jeśli jedno i drugie miało się dokonać razem, to musiałoby być powiedziane: *ekleksamenos dodeka kai onomasas auton apostolous* — *wybrał dwunastu i nazwał ich apostołami*. Zamiast tego *ekleksamenos* — *wybrał* — jest tak ściśle związane z *katabas* — *zszedłszy* (w. 17) oraz włączone między

¹⁷ F. Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lukas*, s. 62.

prosephonese — przywołał (w. 12) a *este* — stanął — (w. 17), że niemożliwe jest, by wyrażało wielki, uroczysty i znacznej wagi akt wyboru apostołów¹⁸.

Przytoczony tekst jest jasny i nie wymaga bliższego komentarza. Dostrzegamy w nim wprowadzenie słusznego w zasadzie i nieodzownego w dociekaniach egzegezy biblijnej rozróżnienia między płaszczyzną literacką a historyczną. Powstaje jednak pytanie, czy rozróżnienie to zostało przeprowadzone przez Schleiermachera w sposób konsekwentny i zadowalający oraz czy uprawniony był wniosek uczonego. Przyznać należy, że Schleiermacher miał rację, gdy zakwestionował pogląd tych, którzy wstęp do kazania na górze w Ewangelii Łukasza uznali za wiarygodny opis wydarzeń, mimo że jego rodzaj literacki do takiego sądu nie upoważnia. Dzisiejsza krytyka literacka Ewangelii potwierdza, że spostrzeżenie Schleiermachera było trafne, nie ulega bowiem wątpliwości, że wymienione wprowadzenie jest rezultatem zabiegów redakcyjnych Łukasza¹⁹. Ściśle jednak określenie granic płaszczyzny literackiej i historycznej nie powiodło się autorowi, który nie dostrzegł, że na podstawie redakcyjnego charakteru opisu powołania dwunastu apostołów u Łukasza można nie uznać za historyczne jedynie pewnych szczegółów tego aktu, tj. danych topologicznych i chronologicznych oraz faktu powołania przez Jezusa w jednym momencie Dwunastu. W tym niedopatrzaniu, będącym zresztą rezultatem niedostatecznej w owych czasach znajomości metod naukowej egzegezy biblijnej, leży też źródło dalszego błędnego rozumowania Schleiermachera. Dlatego jego wniosek, odrzucający sam fakt powołania Dwunastu szczególnym aktem woli Jezusa, poświadczony przez wszystkich synoptyków i św. Pawła, jest nieuzasadniony.

Nie ratuje tezy helleńskiego profesora dodatkowy argument, jaki przytacza on na poparcie swego stanowiska, a mianowicie, że przeciwko jego rozumowaniu, kwestionującemu autentyczność wyboru dwunastu apostołów przez Jezusa, można wysunąć zarzut w oparciu o Ewangelię Marka, w której jest mowa o ustanowieniu Dwunastu. Ewangelista ten w 3, 13 donosi, jak się wydaje, o tym samym, co Łukasz w swym wprowadzeniu do kazania na górze. Według Schleiermachera relacja Marka jest przejęta z przekazu Łukaszcowego, a więc Marek jest

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. J. Dupont, *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus?*, Louvain 1956.

prawdopodobnie pierwszym, który odnośny ustęp z Ewangelii Łukasza tak niewłaściwie zrozumiał²⁰. Aby uniknąć wszelkiego nieporozumienia Schleiermacher dodaje, że nie chce twierdzić, jakoby Marek przy redagowaniu swej Ewangelii miał całą Ewangelię Łukasza przed sobą; uważa jednak, że autor drugiej Ewangelii korzystał ze zbioru, który zawierał kazanie na górze²¹.

W przytoczonym argumencie Schleiermacher odwołuje się do teorii, jaką głosił odnośnie do problemu synoptycznego. Teoria ta, uznająca istnienie presynoptycznych jednostek literackich, zwanych *diegeseis*, i usiłująca w zachowanym do dzisiaj tekście Ewangelii Marka odróżnić właściwą Ewangelię od uzupełnień późniejszego „redaktora”, była, jak wiadomo, jedną z pierwszych prób rozwiązania problemu synoptycznego. Później okazało się jednak, że nie przedstawia ona większej wartości naukowej. Dlatego została porzucona i zastąpiona teoriami bardziej uzasadnionymi, wśród których największą rolę odegrała tzw. teoria dwóch źródeł. W oparciu o wnikliwe, trwające wiele dziesiątków lat badania nad problemem synoptycznym, uznaje się dzisiaj powszechnie tezę przeciwną do tej, jaką przyjmował Schleiermacher, mianowicie że Ewangelia Łukasza zależna jest od Ewangelii Marka²²; w szczególności widoczne jest również, że Łukasz korzystał z Ewangelii Marka przy redagowaniu sceny powołania Dwunastu, a nie na odwrót²³. Tak więc i dodatkowy argument, jakim Schleiermacher usiłował wzmocnić swą tezę o niehistoryczności powołania dwunastu apostołów szczególnym aktem woli Jezusa, stracił wszelką wartość.

Na płaszczyźnie literacko-historycznej rozpatruje Schleiermacher także trudność pogodzenia różnic w katalogach apostołów oraz związany z tym problem stałości apostołskiego kręgu. Zauważa, że niektórzy spośród Dwunastu mają odmienne imiona w różnych wykazach. W związku z tym stawia pytanie: czy posiadane przez nas opisy są zgodne między sobą tak, iż upoważniają do twierdzenia, że Dwunastu byli zawsze jedyni i tymi samymi osobami, czy też raczej istnieje możliwość, że wymienieni apostołowie nie byli tymi samymi osobami oraz że wykazy ich pochodzą z różnych czasów. Rozwiązanie tej trudności widzi autor w przyjęciu prawdopodobnej — we-

²⁰ F. Schleiermacher, dz. cyt., s. 62.

²¹ Tamże, s. 63.

²² Por. J. Gnilka, *Synoptiker*. W: LThK 9 (² 1964) kol. 1241.

²³ Por. J. Dupont, dz. cyt., s. 28—46.

dług niego — tezy o niestałości apostołskiego kręgu. Uważa więc, że możliwa jest druga z wymienionych wyżej ewentualności. Jeśli rzecz się tak przedstawia, nie ma — zdaniem jego — potrzeby uciekania się do tłumaczenia, że jakiś apostoł odpadł od Jezusa; jest natomiast możliwe, że obowiązki rodzinne i szczególne okoliczności mogły niektórych zmusić do porzucenia stałego towarzyszenia Jezusowi: wtedy miejsce tych, którzy odchodzili, mogli zająć inni²⁴.

Trzeba przyznać, że problem różnic między poszczególnymi wykazami imion apostołów stanowi rzeczywistą trudność. Różnice te dostrzeżono zresztą już w starożytności chrześcijańskiej, lecz mimo ponawianych w ciągu wieków wysiłków nie znaleziono do dziś zadowalającego całkowicie wyjaśnienia. Jaką zatem wartość przedstawia próba rozwiązania owej trudności przez Schleiermachera? Zanim będziemy mogli dać odpowiedź na to pytanie, musimy zdać sobie sprawę z tego, jak się przedstawiają w szczegółach owe zagadkowe różnice.

W N. Testamencie, jak wiadomo, mamy aż 4 wykazy imion apostołów, tj. Mt 10, 2—4; Mk 3, 16—19; Łk 6, 14—16; Dz 1, 13. Imiona dwóch pierwszych wykazów tj. Mateusza i Marka, z wyjątkiem drugiego imienia, tzn. przydomka, znajdującego się na jedenastym miejscu Szymona, są jednakowe. Różnica natomiast występuje między imieniem wymienionym na dziesiątym miejscu w wykazach Mateusza i Marka, a imieniem podanym na jedenastym miejscu w dwukrotnym wykazie Łukasza, mianowicie zamiast Tadeusza z wykazu Mateusza i Marka wymieniony jest u Łukasza Juda Jakubowy. Oprócz tego niektóre manuskrypty Mateusza i Marka określają Tadeusza imieniem Lebbeusz. Ponadto zachodzi jeszcze wątpliwość co do imienia Lewiego, w Ewangelii Mateusza bowiem osoba nosząca imię Lewi utożsamiona jest z Mateuszem, natomiast Mk 2, 14 mówi o Lewim synu Alfeuszowym, a więc nasuwa się przypuszczenie, że osobę tę utożsamia on z Jakubem Alfeuszowym: w takim jednak razie imię Lewi oznaczałoby w wykazach Mateusza i Marka dwie różne osoby.

Spśród wielu podejmowanych dotychczas prób rozwiązywania tego problemu na uwagę zasługują usiłowania wyjaśnienia niektórych różnic przez odwołanie się do redakcyjnych zabiegów ewangelistów. Tak np. E. Hirsch uważa, że Marek miał przed sobą wykaz dwunastu imion apostołskich i jedno z nich, mianowicie imię Judy, wymienione w znanych nam

²⁴ F. Schleiermacher, *Das Leben Jesu*, s. 369.

wykazach Łukasza, utożsamił z imieniem Judasza Iskarioty²⁵. Hipoteza ta jednak sprawia wrażenie zupełnie nieprzekonywającej, trudno bowiem sobie wyobrazić, że Marek, którego cechuje zawsze wielka troska o wierne oddanie w swej Ewangelii tradycji, mógł ulec tak fatalnej pomyłce, iż utożsamiał apostoła Judę ze zdrajcą Judaszem, wprowadzając jednocześnie na miejsce pierwszego z nich inną osobę, tj. Tadeusza. Jeszcze bardziej niezadowolające jest rozwiązanie podane przez Schleiermachera, gdyż nie widać dostatecznych podstaw do kwestionowania stałości apostołskiego kręgu, tak że cała ta teoria robi wrażenie dowolnej konstrukcji myślowej. Wszystko zatem zdaje się przemawiać za słusnością tradycyjnego poglądu, który — opierając się na poświadczonym zgodnie przez tradycję ewangeliczną fakcie istnienia dwunastu apostołów Jezusa — tłumaczy różnice między wykazami ich imion tym, że niektórzy spośród nich nosili dwa imiona. Przy tym założeniu jest więc możliwe, że wykazy Mateusza i Marka posługują się innymi imionami niż wykazy Łukasza, lecz w obu przypadkach chodziłoby o jedne i te same osoby.

2. Problematyka implikująca aspekty teologiczne zagadnienia apostołatu

W dociekaniach Schleiermachera poświęconych zagadnieniu apostołów znajdujemy problemy, które chociaż roztrząsane są przez niego na płaszczyźnie literacko-historycznej, to jednak implikują aspekty teologiczne. Problemy te z racji ich złożoności, a przede wszystkim ze względu na ich wagę dla całości zagadnienia nowotestamentalnego apostołatu, zasługują na szczególniejszą uwagę.

Schleiermacher wysuwa przede wszystkim sprawę odniesienia dwunastu apostołów do dwunastu pokoleń izraelskich. Jeżeli, jego zdaniem, weźmie się pod uwagę ustęp zawierający wypowiedź Jezusa o zasiadaniu dwunastu apostołów na dwunastu tronach, to nasuwa się wprawdzie myśl o odniesieniu dwunastu apostołów do dwunastu pokoleń, ale gdyby tak było w rzeczywistości, to należałoby też uznać, że Jezus pojął królestwo Boże jako ograniczone do dwunastu pokoleń, a więc

²⁵ Zob. E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, cz. 1. *Das Werden des Markusevangeliums*, Tübingen 1951 s. 21 n. Hipotezę tę uważa za prawdopodobną również katolicki autor W. Burgers; zob. jego artykuł: *De instelling van de Twaalf in het Evangelie van Marcus*, *ETHL* 36 (1960) s. 625—654.

do izraelskiej wspólnoty. Wówczas wspólnota ta byłaby załącznikiem wspólnoty chrześcijańskiej, a tym samym poganie musieliby najpierw wstąpić do żydowskiej wspólnoty, a dopiero potem zostać chrześcijanami. Ponadto, jak zauważa dalej Schleiermacher, musimy brać pod uwagę fakt, że za czasów Jezusa 12 pokoleń już nie istniało, wobec tego odniesienie dwunastu apostołów do dwunastu pokoleń nie miałoby żadnego sensu²⁶, tymi zatem, którzy przykładali wagę do liczby 12, byli ostatecznie sami apostołowie²⁷.

Można zauważyć, że przytoczone rozumowanie stanowi pewną formę wnioskowania dedukcyjnego, chociaż przedstawione jest w postaci skróconej, tzn. ukryta czyli domyślna jest w nim jedna z przesłanek, a nadto wniosek nie jest wyrażony jasno. Przesłanka wypowiedziana wyraża się w zdaniu, że gdyby 12 apostołów pozostawało w odniesieniu do dwunastu pokoleń izraelskich, to Jezus rozumiałby królestwo Boże jako ograniczone do żydowskiej wspólnoty; przesłanka ukryta sprowadza się do twierdzenia, że Jezus nie pojmował królestwa Bożego jako ograniczonego do żydowskiej wspólnoty. Wniosek więc brzmi, że dwunastu apostołów nie pozostawało w odniesieniu do dwunastu pokoleń izraelskich. Wniosek ten implikuje z kolei tezę, że Jezus nie mógł wypowiedzieć zdania o zasiadaniu dwunastu apostołów na dwunastu tronach w celu sądzenia dwunastu pokoleń izraelskich, gdyż zakładałoby to wspomniane odniesienie apostołów do pokoleń Izraela. Innymi słowy, wniosek ten implikuje odrzucenie autentyczności logionu o dwunastu tronach. Tak też należy odczytać wypowiedź Schleiermachera, że tymi, którzy przykładali wagę do liczby 12, byli sami apostołowie.

Chcąc ocenić wartość wniosku wyprowadzonego przez Schleiermachera musimy najpierw zbadać, czy rozumowanie jego jest zgodne z regułami poprawnego wnioskowania. Reguły te orzekają, że wniosek jest prawdziwy, jeśli wynika w sposób oczywisty z prawdziwych przesłanek. Jest rzeczą widoczną, że rozumowanie Schleiermachera nie spełnia tej zasady, albowiem fałszywa jest przesłanka pierwsza. Schleiermacher nie zbadał bliżej, jakiego rodzaju może być odniesienie dwunastu apostołów Jezusa do dwunastu pokoleń izraelskich. W szczególności nie wziął pod uwagę okoliczności, że misja Jezusa i apostołów tylko czasowo, w okresie Jego ziemskiego życia, była ograniczona i to pod pewnym względem do narodu izraelskiego. W takim razie jednak całe rozumowanie Schleiermachera jest so-

²⁶ F. Schleiermacher, dz. cyt., s. 371.

²⁷ Tamże, s. 272 n.

fizmatem i niczego nie dowodzi, co istotnie potwierdziła dziesięta egzegeza biblijna. Wspomniany problem był wielokrotnie roztrząsany od czasów Schleiermachera, a również i obecnie wielu egzegetów nim się zajmuje. Na podstawie ich prac uzasadniony jest wniosek, że archaiczność logionu Mt 19,28 i Łk 22, 28—30 jest gwarancją jego historycznej wartości²⁸. Jeśli zaś chodzi o treść w nim zawartą, to ma ona taki sens, że Jezus chciał prawdopodobnie rzeczywiście wyrazić tu myśl, iż Dwunastu będzie pełniło rolę asesorów Najwyższego Sędziego, wydającego wyrok nad narodem izraelskim na sądzie ostatecznym²⁹.

Poważniejszą trudność stanowi sprawa powołania przez Jezusa Judasza. Schleiermacher rozumuje w sposób następujący. Jeśli przyjmiemy, że Jezus wiedział wcześniej, jak Judasz postąpi i jaki będzie jego koniec, a mimo to zaliczył go w poczet swych uczniów, to czy możemy utrzymywać, że Jezus był przez to jakby współuczestnikiem postępków Judasza? Gdyby bowiem Judasz nie został włączony do grona apostołów, nie byłby sprawcą wydania Jezusa. Nie możemy wszakże utrzymywać, że Jezus nie wiedział wcześniej, jaką drogę obierze Judasz, gdyż byłoby to niezgodne z faktem posiadania przez Jezusa doskonałej znajomości wnętrza człowieka. Stajemy więc przed dylematem: albo Jezus nie wiedział, co się kryło w Judaszu, albo też świadomie i dobrowolnie czyniąc go apostołem, sam popchnął go przez to na zatracenie. A przecież ani jednej, ani drugiej możliwości nie możemy przyjąć. Problem ten, jak sądzi Schleiermacher, jest zupełnie nie do rozwiązania, jeśli powołanie apostołowskiego kręgu pojmie się w sposób przedstawiony nam przez Łukasza, czyli Jezus szczególnym aktem woli wybrał apostołów. Natomiast trudność ta upada, jeśli się uzna, iż krąg ten powstał inaczej, tj. że wybór apostołów nie był całkowicie zależny od Jezusa. Stosunek niektórych uczniów do Niego, decydujący o ich powołaniu na apostołów, ukształtował się stopniowo i niejako spontanicznie, przy czym jedni stawali się apostołami za zgodą Jezusa, inni zaś — z Jego przyzwoleniem. Jeżeli zaś chodzi o proroctwo dotyczące zdrady Judasza, to nie jest ono wypowiedziane w ten sposób, że faktycznie

²⁸ Por. B. Rigaux, *Die "Zwölf" in Geschichte und Kerygma*. W: H. Ristow — K. Matthiae (red), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 1961 s. 476 n.

²⁹ Zob. J. Dupont, *Le Legion de Douze Trônes* (Mt 19, 28; Lc 22, 28—30), Bb 45 (1946) s. 385—390.

odnosi się do Iskarioty, lecz zostało dopiero później (*ex post*) tak zinterpretowane³⁰.

Nasuwa się tu kilka uwag. Problem powołania Judasza na apostoła stanowi rzeczywiście poważną trudność, ale trudność ta wydaje się nie do rozwiązania tylko wtedy, gdy całą sprawę ujmuje się jedynie na płaszczyźnie naturalno rozumowej, tak jak to w oparciu o swe założenia filozoficzne uczynił Schleiermacher. Tymczasem rozwiązanie tego problemu może dostarczyć teologia, kierująca się światłem objawienia Bożego. W myśl jej zasad należy uznać, że Schleiermacher popełnił podstawowy błąd, traktując wiedzę Jezusa i sposób Jego postępowania na modłę wiedzy i postępowania każdego innego człowieka. W konsekwencji popełnił kolejny błąd, utrzymując, że gdyby Jezus sam, tj. aktem swej woli, powołał Judasza wiedząc o jego przyszłej zdradzie, to byłby przez to odpowiedzialny za jego ostateczny los, którym — jak z wypowiedzi Schleiermachersa można wnioskować — miało być wieczne potępienie. W świetle jednak teologii kierującej się objawieniem Bożym twierdzenia Schleiermachersa przedstawiają się jako błędne, gdyż Jezus nie był jedynie zwykłym człowiekiem. Stąd Jego sprzedającej wiedzy nie można traktować jako zwykłej wiedzy ludzkiej utrzymując, że Jezus kierując się swą wiedzą nie byłby powołał Judasza widząc jego przyszłą zdradę. Wiedza bowiem Jezusa, tzn. Jego wiedza ludzka — abstrahując od subtelnych rozróżnień teologicznych co do jej zakresów — była w każdym razie jakąś szczególną postacią uczestnictwa w wiedzy Bożej i dlatego nosiła pewne jej przymioty, a zwłaszcza w niczym nie naruszała wolności postępowania człowieka. Jezus mógł zatem powołać Judasza, mimo że wiedział z góry o jego zdradzie i przez to bynajmniej się do tej zdrady nie przyczynił ani też nie był odpowiedzialny za ostateczny los Judasza, nawet gdyby los ten był wiecznym potępieniem, czego jednak wcale nie można twierdzić. Nadmienić tu trzeba, że to, co zostało wyżej powiedziane o powołaniu Judasza, jest jedynie uchyleniem nieuzasadnionych wniosków Schleiermachersa, lecz nie rości sobie pretensji do tego, by cały problem w pełni rozwiązać. Mamy tu bowiem do czynienia z trudnością nie lada i wszelkie możliwe odpowiedzi nie są w stanie całkowicie rozproszyć nasuwających się wątpliwości. Ostatecznie bowiem zdrada Judasza sprowadza się do tajemnicy zła, której nigdy bez reszty wytłumaczyć na ziemi nie potrafimy.

³⁰ F. Schleiermacher, dz. cyt., s. 369 nn.

Pozostaje wreszcie do rozpatrzenia sprawa różnic między apostołami a innymi uczniami Jezusa, którzy apostołami nie byli. Z faktu wyboru nowego apostoła, Macieja, wnioskuje Schleiermacher, że istnieli uczniowie, którzy stale towarzyszyli Jezusowi od chrztu w Jordanie aż do Wniebowstąpienia, a jednak nie byli apostołami. Różnica między nimi a apostołami, zdaniem jego, sprowadza się do rozróżnienia między publicznym a domowym życiem. Twierdzi mianowicie, że wszyscy, którzy towarzyszyli ciągle Jezusowi w Jego publicznym życiu, stanowili Jego bliski krąg i dopełnienie liczby apostołów mogło nastąpić tylko z tego kręgu. Tym co wyróżniało apostołów od innych, była jedynie okoliczność, że stanowili oni z Jezusem wspólnotę domową³¹.

Również i tego rozwiązania Schleiermachera nie można uznać za słuszne. Pytanie, postawione przez niego co do różnic między apostołami a innymi uczniami Jezusa, należy do bardzo ważnych i istotnych w zagadnieniu apostołatu nowotestamentalnego, odpowiedź jednak, jaką dał na nie, jest niestety arbitralna i nieuzasadniona. Nikt wprawdzie nie neguje, że apostołowie mogli stworzyć z Jezusem rodzaj domowej wspólnoty, jednakże sprowadzanie apostołatu do takiej wspólnoty zupełnie pomija wyraźne wypowiedzi Ewangelii wskazujące na apostołów jako na autentycznych świadków zmartwychwstania Jezusowego. Ten zaś fakt, że apostołowie stanowią upęnomocnionych świadków Zmartwychwstałego, został w późniejszych badaniach uznany jednomyślnie za najistotniejszą cechę nowotestamentalnego apostołatu. Wobec tego należy przyjąć, że przeznaczenie do tej roli określało istotę ich apostołatu od początku, tzn. od momentu powołania przez Jezusa.

III. D. F. STRAUSS

Duży rozgłos i wpływy dostrzegalne nawet u niektórych dzisiejszych autorów protestanckich zdobył założyciel szkoły mitologicznej, twórca hipotezy mitomanii nieświadomej, D. F. Strauss. W jego badaniach nad życiem Jezusa dominuje metoda filozoficzna, opierająca się na systemie panlogizmu Hegla. Sam Strauss informuje nas, że już W. de Wette, J. Eichorn i inni wykorzystywali teorię mitów do tłumaczenia S. Testamentu. Natomiast do N. Testamentu była ona

³¹ Tamże, s. 374.

stosowana jedynie w odniesieniu do początków ziemskiej wędrówki Jezusa i jej kresu, pozostawiając nienaruszonym sam rdzeń ewangelijnej tradycji od chrztu w Jordanie aż po zmartwychwstanie. Główna trudność szerszego zastosowania teorii mitów do N. Testamentu polegała, zdaniem Straussa, na twierdzeniu, że dwie spośród Ewangelii, tj. Mateusza i Jana, są sprawozdaniem naocznych świadków. Poza tym już samo słowo „mit” odniesione do Ewangelii wywoływało w ówczesnej opinii sprzeciw i źgorszenie. Tymczasem — jak sądzi założyciel szkoły mitologicznej — nie da się za pomocą zewnętrznych kryteriów wykazać w odniesieniu do żadnego spośród ewangelistów, że był naocznym świadkiem lub że pozostawał do takich świadków w stosunku, który wykluczałby zastosowanie teorii mitów³². Na miejsce dawnego, supra-naturalistycznego i naturalistycznego sposobu traktowania dziejów Jezusa, wprowadza więc Strauss nowy, „mityczny” sposób. Uważa, że abstrahując od zwykłego, historycznego zarysu dziejów Jezusa na Jego osobę w Ewangeljach zostają przeniesione „mityczne”, tj. przede wszystkim mesjańskie, wyobrażenia i podania (Sagen) S. Testamentu. W rezultacie ewangelijne opowiadania wyrażają po prostu przeobleczenie na modłę historyczną prachrześcijańskich idei, co zresztą dokonało się w nieświadomym procesie tworzenia podania. Strauss nie chce przy tym bynajmniej ukazywać w Ewangeljach „historycznego jądra” lub — innymi słowy — historycznego Jezusa, ani też eliminować mitu, lecz przy pomocy filozoficznej interpretacji chce wydobywać na jaw ukryte w chrystologicznym „mięcie” wieczne prawdy³³.

1. Częściowa opozycja wobec tez Schleiermachera

Zagadnienie apostołów Jezusa porusza Strauss w swych obydwu życiorysach Jezusa, noszących tytuły: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*³⁴ i *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*³⁵. W pierwszym z tych dzieł, powołując się na Schleiermachera, podziela niektóre jego poglądy co do powołania apostołów. Zdaniem Straussa, opisy ewangelijne nie dają

³² Por. A. Schweitzer, dz. cyt., s. 115 n.

³³ Por. F. Mussner, *Strauss*. W: LThK 9 (² 1964) kol. 1108 n.

³⁴ Tübingen 1835. Cytować będziemy według wydania: Tübingen 3183B.

³⁵ Leipzig 1863. Korzystać będziemy z wydania: Bonn 14 1904.

nam faktycznie żadnego poręczenia, iż wybór ten dokonał się w jednym, uroczystym akcie. Opowiadanie bowiem Łukasza nie stanowi podstawy do przyjęcia wniosku o powołaniu apostołów przez Jezusa tuż przed kazaniem na górze. Z opisu Marka nie możemy się z kolei dowiedzieć, jaki był właściwy powód i sposób ich wyboru. Wreszcie Mateusz i Jan zakładają tylko wybór, ale nam go nie opisują³⁶. W przeciwieństwie do Schleiermachera uznaje jednak Strauss fakt ustalenia liczby dwunastu apostołów za życia Jezusa. Świadczą o tym, według niego, nie tylko Dzieje Apostolskie, w których Dwunastu występuje zaraz po wniebowstąpieniu jako określony przez tę liczbę krąg, lecz także i Paweł, opowiadający w 1 Kor 15,5 o zjawieniu się Zmartwychwstałego wobec Dwunastu. Strauss utrzymuje też, że Jezus ograniczył liczbę swych uczniów do dwunastu ze względu na odniesienie do liczby pokoleń izraelskich (Mt 19,28); zdaniem jego, starożytność chrześcijańska była przeświadczona o takim sensie liczby dwunastu³⁷.

Drugie dzieło Straussa poświęcone życiu Jezusa składa się z dwóch ksiąg: pierwsza z nich poświęcona jest rzeczywistej w jego rozumieniu historii w opowiadaniach ewangelijnych, druga zaś zajmuje się mitycznymi, jego zdaniem, dziejami Jezusa. W pierwszej księdze powtarza Strauss bez większych zmian swoje poprzednie twierdzenia na temat apostołów, a więc uznaje za historyczny fakt powołanie ich przez Jezusa w czasie Jego ziemskiego życia, jak również odniesienie ich liczby do dwunastu pokoleń izraelskich³⁸. Zaznacza jednak, że poszczególne sceny z opisów powołań apostołów w Ewangeliach powstały w formie podania (Sage) lub w wyniku twórczości literackiej (Dichtung). W przeciwieństwie do stanowiska zajętego w pierwszym dziele wysuwa wątpliwość co do historyczności rozesłania przez Jezusa Dwunastu na misję w czasie Jego ziemskiego życia. Za zajęciem takiego stanowiska przemawiają, zdaniem jego, trzy argumenty. Po pierwsze, dla niezbyt odległego obszaru, którego nie przekroczyli — według synoptycznego opisu — wysłani wtedy uczniowie, wystarczyła osobista działalność Jezusa. Po wtóre, wyobrażenia Dwunastu o królestwie Mesjasza były — co dla Jezusa nie mogło być zakryte — tak całkowicie ukształtowane na modłę żydowską, że

³⁶ D. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, s. 614.

³⁷ Strauss cytuje tu *List Barnaby 8, Ewangelię Ebionitów u Epifaniusza*, Haer. 30, 13; zob. D. Strauss, dz. cyt., s. 614, przyp. 4.

³⁸ D. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, s. 136 b.

w razie wysłania ich działaliby z pewnością przeciw Jego zamiarom. Po trzecie wreszcie, pouczenia, z jakimi Jezus miał ich rozesłać, są tak bardzo obliczone na późniejsze stosunki (co widać szczególnie w tym, że część tych pouczeń powraca w wielkich prorockich przemówieniach o uciskach ostatnich czasów przed zburzeniem Jerozolimy: Mt 10, 17—22; 24, 9—13; Mk 13,9 n.; Łk 21,12), że nasuwa to przypuszczenie o późniejszym przypisaniu najpierw Jezusowi zmartwychwstałemu, a następnie Jezusowi ziemskiemu wielu wydarzeń, jakie rozegrały się po Jego śmierci. W ten sposób przypisane zostało Jezusowi również rozesłanie apostołów, mianowicie rozesłanie ich na cały świat — Jezusowi zmartwychwstałemu (Mt 28,19), a rozesłanie na próbę — Jezusowi ziemskiemu³⁹.

Poglądy Straussa na temat apostołatu wyłożone w pierwszym jego dziele są w zasadzie zgodne ze stanowiskiem katolickim. Dotyczy to również podstawowych twierdzeń na ten temat w drugim dziele. Odbiega natomiast od tego stanowiska podanie w tym dziele w wątpliwość rozesłania na misję apostołów przez Jezusa w czasie Jego życia ziemskiego. Szczególny również problem do rozpatrzenia stanowi zastosowanie teorii mitów do ewangelijnych opowiadań, w danym wypadku mitu o nazwaniu przez Jezusa dwóch uczniów rybakami ludzi.

Odmienne od poprzedniego stanowisko Straussa w sprawie wysłania apostołów na misję nie harmonizuje z jego zdecydowanym opowiedzeniem się wówczas — wbrew Schleiermacherowi — za historycznością powołania przez Jezusa Dwunastu i odniesieniem ich liczby do dwunastu pokoleń izraelskich. Nie dał się tam znieść dialektycznym argumentom Schleiermache-ra i potrafił zdobyć się na zajęcie krytycznego stanowiska, odróżniającego płaszczyznę literacką ewangelijnych opisów i wkład redakcyjny ich autorów od tradycyjnego, historycznego podłoża. W drugim jednak swym dziele Strauss o tych zasadach jakby zapomniał. Bez znaczenia jest dla niego fakt, że o misji apostołów, niezależnie od różnych ujęć literackich, mówią jednoznacznie wszyscy synoptycy. Odrzucając bez żadnych racji wiarygodność tych świadectw, przytacza na poparcie swego stanowiska argumenty, które w rzeczywistości niczego nie dowodzą. Warto przyjrzeć się tym argumentom bliżej. Pierwszy z nich sprowadza się do twierdzenia, że dla szczupłego obszaru, na który mieli być wysłani na misję apostołowie, wystarczyła osobista działalność Jezusa. Można na to odpowie-

³⁹ Tamże, s. 140 b.

dzień, że mimo wszystko jeden człowiek, tj. Jezus, nie był w stanie w krótkim czasie objąć zasięgiem swej działalności całego kraju. Może przy tym chodziło również o to, by przez tę pierwszą misję zaprawić apostołów do ich przyszłej działalności. W każdym razie misja ta była pożyteczna i potrzebna. Argument drugi, że wyobrażenia Dwunastu o królestwie Mesjasza były całkowicie ukształtowane według pojęć żydowskich, a więc że apostołowie mogli działać przeciwko zamiarom Jezusa — jest mocno przesadzony. Nie bierze bowiem pod uwagę, że przed wysłaniem na misję Dwunastu pozostawało już dosyć długo pod działaniem swego Mistrza, który błędne czy wypaczone ich wyobrażenia ciągle prostował. Poza tym, jeśli nawet nie mieli oni może zbyt dużo do powiedzenia na temat królestwa mesjańskiego, to ważnym było już samo zapowiedzenie jego nadejścia, poparte charyzmatycznym działaniem przez uzdrawianie chorych, wypędzanie demonów i inne cudowne znaki.

Pomieszenie płaszczyzny historycznej z literacko-redakcyjną widoczne jest jednak najbardziej w argumentie trzecim. Strauss kwestionuje w nim historyczność rozesłania apostołów na podstawie występowania — według relacji synoptycznych — w odnośnej mowie Jezusa motywów eschatologicznych. Jest to dosyć typowy u racjonalistów i teologów liberalnych błąd w rozumowaniu, wytłumaczalny po części niezajomością metod właściwej, naukowej krytyki Ewangelii. Szczegółowa i wnikliwa analiza synoptycznych przekazów o wysłaniu przez Jezusa na misję Dwunastu, posługująca się metodami naukowymi, prowadzi do wniosku, że wysłanie to stanowi istotny element ewangelijnej tradycji. Niepodobna więc zakwestionować jego historycznej wartości bez generalnego odrzucenia wiarygodności Ewangelii. Niezależnie od tego widoczne jest, że między poszczególnymi relacjami synoptyków co do misji galilejskiej zachodzą znaczne różnice natury literackiej. W szczególności np. można przypuszczać, że Mateusz w rozdziale 10-tym swej Ewangelii — w którym jest mowa o misji galilejskiej — zgromadził wszystko to, co wiedział na temat misji apostołowskiej w ogóle i dlatego odnajdujemy tam elementy tak różne, jak misja galilejska, misja wśród pogan, perspektywa eschatologiczna⁴⁰.

⁴⁰ Zob. L. Cerfaux, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*. W: *Recueil L. Cerfaux*, t. 1, Louvain 1954, s. 425—468. Por. s. 425. 449. 463.

2. Zastosowanie teorii mitów do zagadnienia apostołatu

W drugiej części pracy o „mitycznych dziejach Jezusa”, w rozdziale poświęconym Jego uczniom, stosuje Strauss pojęcie mitu do ewangelicznej wypowiedzi Jezusa skierowanej do swych uczniów, Szymona i Andrzeja, że uczyni ich rybakami ludzi. Wypowiedź tę porównuje do uznanego przez siebie za prorocką legendę starotestamentalnego opowiadania o powołaniu Elizeusza (3 Krl 19,19) oraz do rzymskiej historii o powołaniu L. Cyncynata. Sądzi przy tym, że twierdzenie opowiadania biblijnego, iż Elizeusz był rolnikiem, oraz nowotestamentalnego, że Szymon i Andrzej byli rybakami, leżą w granicach historycznej możliwości. Trudność leży natomiast gdzie indziej. Mężowie ci nie byli powołani tak jak Cyncynat po próbie dzielności: Elizeusz zostaje prorokiem na bezpośredni rozkaz Boży, apostołowie-rybacy zaś na mocy mesjańskiego jawnowidzenia, dzięki któremu Jezus przenikał ludzi przy pierwszym z nimi spotkaniu. Mianowanie przez senat Cyncynata dyktatorem w chwili, gdy orał pole — chociaż zaskakujące, jest jednak w sposób naturalny uzasadnione. Natomiast tego uzasadnienia brak jest zarówno przy powołaniu ucznia proroka jak i apostołów, stąd — jak wnioskuje Strauss — nowotestamentalna scena biblijna jest legendarnym opisem. Dodaje jeszcze, że wielu spośród wybitnych uczniów Jezusa mogło być rybakami i dlatego mógł On później nazwać ich rybakami ludzi, czyniąc aluzję do uprawianego wcześniej zawodu. Mogło to jednak mieć miejsce dopiero wtedy, gdy upłynął pewien okres czasu od momentu, w którym opuścili swe dawniejsze rzemiosło i gdy po dłuższej z nimi znajomości Jezus uznał ich za zdatnych na apostołowski urząd. Nie musiała więc się rozegrać scena, o jakiej opowiadają Mt 4,18—22; i Mk 1,16—22⁴¹.

Powstaje pytanie, czy słuszne było zastosowanie przez Straussa pojęciu mitu do ewangelicznej relacji o nazwaniu przez Jezusa dwóch uczniów rybakami ludzi. Chcąc na nie odpowiedzieć należy rozpatrzyć problem stosowalności teorii mitów do N. Testamentu. Posłużmy się w tym celu związłym lecz wnikliwym opracowaniem tego tematu przez H. Friesa⁴².

Mit jest określonym wyrazem i specyficzną postacią religii oraz wynikającą z niej interpretacją świata przed lub poza

⁴¹ D. Strauss, dz. cyt., t. 2 s. 46 n.

⁴²H. Fries, *Entmythologisierung*. III. — *Grundsätzliche Überlegungen zur Entmythologisierung überhaupt*. W: LThK 3 (2 1951) kol. 901—904.

historycznym objawieniem. Stanowi zarazem najstarszą tradycję ludzkości a z teologicznego punktu widzenia jest pozostałością pierwotnego objawienia i przy tym oznaką rozmiaru upadku człowieka⁴³. Mit rozumiany jako religia daje się ująć w kilku podstawowych twierdzeniach. Wszystko, co istnieje i co się dzieje w przyrodzie i historii, ma za przyczynę boskie moce. Znajdują się one poza światem, lecz urzeczywistniają się i jawią zarówno w przyrodzie jak i w historii. W ten sposób kosmogonia i teogonia wzajemnie się dopełniają, a dzieje świata stają się dziejami bóstw. Człowiek jest otwartą areną owego kosmicznego działania. On też przez kosmologiczne, antropologiczne, soteriologiczne i eschatologiczne formy mitów składających się na mit w znaczeniu religii, może odbierać informacje o tym działaniu. Przymiotnik „mitologiczny” z kolei oznacza sposób pojmowania i wyrażania, właściwy mitom, określony przez specyficznie mityczne wyobrażenia świata. Mitologicznemu zaś sposobowi wyrażania się odpowiada wieloznaczne, zmienne myślenie i mówienie posługujące się obrazami i przypowieściami, świadome tego, że tajemnica Boża przetrasta wszystko, co można o niej obrazowo powiedzieć⁴⁴.

Ważną przy tym rzeczą jest uświadomienie sobie że mowa mitologiczna jest czymś różnym od mitu. Mit jako religia wyrażany jest oczywiście przy pomocy mitologicznej mowy; ale mowa ta może służyć także do przedstawienia rzeczy, będących przeciwieństwem mitu rozumianego w wyżej podanym znaczeniu. Z tego podstawowego rozróżnienia dają się wyprowadzić zasady dla problemu stosowalności teorii mitów do Bożego objawienia. Objawienie to, rozumiane jako dzieje zbawienia ludzkości i świadectwo o nim, już ze swej istoty jest w pewnym sensie „zdemitologizowane”. Jest ono świadomym odżegnaniem się od mitu, ponieważ zbawienie, o którym nam Boże objawienie mówi, jest „zdemitologizowane” (amityczne); dokonało się bowiem pod znakiem historii w odróżnieniu od niehistoryczności i cykliczności mitu⁴⁵.

Niezależnie jednak od tego wiele szczegółowych postaci mitów zawiera elementy prawdy, chociaż w szczątkowej i zniekształconej formie. Mogą one być odpowiednio skorygowane przez określenie, jaki jest rzeczywisty — wyrażający się przede wszystkim w akcie stworzenia i Wcielenia — stosunek Boga do świata. Następnie mogą być odniesione do historycznej

⁴³ Tamże, kol. 901.

⁴⁴ Tamże, kol. 901 n.

⁴⁵ Tamże, kol. 902.

postaci Jezusa Chrystusa i dostępując niejako godności wyrażania i przedstawiania na swój sposób Jego słów i czynów.

Jest prawdą, że objawienie Boże, jakim jest Pismo św. Starego i Nowego Testamentu, zostało przekazane w ramach dosyć wyraźnie zarysowanego mitycznego wyobrażenia świata. Mając jednak na uwadze zasadnicze rozróżnienie między mitem a mitycznym obrazem świata, należy podkreślić, że to, co wypowiedziane było w Biblii w mitycznych formach, nie tylko nie jest mitem, rozumianym jako religia, lecz nadto jest jego wyraźnym przeciwieństwem. Stosuje się tu maksyma: *forma mythica antimythica dicuntur — w formie mitycznej wypowiedziane są antimity*⁴⁶.

Dla Straussa mit jest wyrazem określonych koncepcji filozoficznych czy teologicznych i kryje w sobie ideę o ponadczasowej treści. Mimo to koncepcje te poszukują często, jego zdaniem, uzasadnienia na terenie historycznym, co prowadzi do transpozycji historii w sferę pozahistoryczną. Ewangelie, obok faktów historycznych, zawierają w sobie — według Straussa — również takie transpozycje, mówiące nam w rzeczywistości nie o tym, kim był Jezus, ale np. z czego utkany był płaszcz, jaki Nań narzucono. Tego rodzaju opisy były próbą zaspokojenia własnych tęsknot i marzeń piszącego⁴⁷. Dla dokonania się jednak tego procesu był potrzebny pewien okres czasu. Strauss sądzi więc, że Ewangelie pochodzą z II wieku po Chr. i wyznacza okres przeszło stuletni na kształtowanie się tzw. procesu mitycznego w Ewangeliach⁴⁸. Dzisiaj po przeszło sto lat trwających badaniach nad Ewanegiami, przyjmuje się jako pewnik, że Ewangelie synoptyczne — na których się twórca mitologicznej szkoły zasadniczo opierał — powstały nie w II, lecz w I wieku po Chr. najprawdopodobniej przed 70 r. Tym samym upada podstawa do przyjmowania odpowiednio długiego okresu nieodzownego — zdaniem Straussa — do tworzenia się ewangelijnych mitów. Fakt ten wraz z poprzednio wyłożonymi racjami wystarcza do uznania mitycznej koncepcji Straussa za chybioną. Nie widać również podstaw do uznania za mit ewangelijnego wydarzenia, jakim — według relacji dwóch synoptyków — było nazwanie przez Jezusa rybakami ludzi dwóch Jego uczniów w momencie ich powołania.

⁴⁶ Tamże, kol. 903.

⁴⁷ D. Strauss, dz. cyt., t. 2 s. 1 a; por. E. Dąbrowski, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Poznań³ 1960, s. 517 n.

⁴⁸ Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. 1, Warszawa³ 1961 s. 52 n.

ZAKOŃCZENIE

Dociekania na temat nowotestamentalnego apostołatu zapoczątkowane przez H. S. Reimarus, a następnie kontynuowane przez głównych przedstawicieli niemieckiego racjonalizmu XIX w. F. D. Schleiermachera i D. F. Straussa, przedstawiają wartość nie tylko z punktu widzenia historii egzegezy. Ze względu bowiem na samo zagadnienie apostołatu, stojące w centrum dzisiejszych zainteresowań eklezjologicznych i eku-manicznych, historia dyskusji na ten temat nabiera szczególnej aktualności.

Celem artykułu było ustalenie, czy i w jakim stopniu tezy niemieckiego racjonalizmu XIX w. przyczyniły się do rozwiązania podstawowych problemów, dotyczących nowotestamentalnego apostołatu oraz w jakim stosunku pozostają poglądy omówionych autorów do tradycyjnego stanowiska katolickiego. Na podstawie przeprowadzonej analizy rozwiązań proponowanych przez poszczególnych autorów zestawiono nie tylko negatywne ale i pozytywne wyniki ich rozważań. Okazało się, że zasługą krytyki racjonalistycznej było przede wszystkim dokonanie rozróżnienia między płaszczyzną literacką a historyczną w badaniach nad nowotestamentalnym apostołatem. Nie u wszystkich autorów rozróżnienie to zostało wyraźnie i konsekwentnie przeprowadzone. U niektórych dochodziło do pomieszania obu płaszczyzn. Pomimo to sam fakt wprowadzenia tego rozróżnienia jest pozytywnym osiągnięciem racjonalizmu. Oznaczał bowiem odkrycie wartościowej metody, której dalsze doskonalenie doprowadziło w XX w. do sformułowania słynnych Form- i Redaktionsgeschichte; te zaś stosowane we właściwych wymiarach, okazały się bardzo pomocne dla rozwiązywania problemów biblijnej egzegezy.

Zasięg problematyki, jaką w odniesieniu do nowotestamentalnego apostołatu zajęli się racjoniści, był raczej ubogi. Spro-wadzał się właściwie do problemu historyczności powołania Dwunastu przez Jezusa. Przy czym odpowiedzi, jakie w tej sprawie dawano, wykluczały się nawzajem. Dopiero rozwój badań zapoczątkowanych przez racjonalistów, objął swoim zasięgiem również inne problemy.

Stosunek racjonalistycznych autorów XIX w. do tradycyjnego stanowiska katolickiego wobec apostołatu można porównać obrazowo do wykresu sinusoidy, ilustrującej odchylenia poszczególnych autorów. Jedni z nich oddalili się od kierunku katolickiego, inni znów do niego się przybliżyli. Poznanie na-

stępných okresów dyskusji nad nowotestamentalnym apostolatem pozwoliłoby ocenić dalszy wkład myśli protestanckiej do badań nad tym zagadnieniem, w którym ostatnio obserwuje się zbliżenie stanowiska katolickiego do protestanckiego.

Rationalistische Interpretationen des Apostolats des Neuen Testaments

Zusammenfassung

Das Problem des neutestamentlichen Apostolats steht heute im Mittelpunkt des ekklesiologischen und ökumenischen Interesses. Dieses Problem wird bereits 2 Jahrhunderte lebhaft diskutiert und dies sowohl von protestantischen als auch von katholischen Theologen. Bisher erschien in der Literatur leider noch keine einzige Arbeit, die den Verlauf dieser Diskussionen gründlich und tief genug darstellt und beurteilt. Der Autor dieses Artikels macht diesen Versuch. Der Artikel enthält eine Darstellung und Beurteilung des Verlaufs der erwähnten, von H. Reimarus begonnenen und von ~~den Hauptvertretern des deutschen Rationalismus des XIX. Jahrhunderts~~ — F. Schleiermacher und D. Strauss — fortgesetzten Diskussion. Das Ziel, das der Autor dieses Artikels sich setzt, ist die Feststellung, ob und wie weit die Forschungen dieser Gelehrten uns der Lösung der grundsätzlichen Probleme des Apostolats näherbrachten und in welchem Verhältnis die Ansichten dieser Schriftsteller zu der traditionellen katholischen Einstellung stehen. ~~Im Laufe der vorgenommenen Analysen~~ stellten sich die positiven und die negativen Ergebnisse der Erwägungen der Rationalisten heraus. Als positives Ergebnis muss vor allem die Unterscheidung zwischen der literarischen und der historischen Ebene in den Forschungen über das neutestamentliche Apostolat angesehen werden. Dies war hauptsächlich Schleiermacher's Verdienst. Eine gründlichere Analyse seiner Erwägungen jedoch liess uns zu der Feststellung kommen, dass die Schlüsse, die er in Anlehnung an die Unterscheidung der beiden erwähnten Ebenen zog, unbegründet waren, d. h. vor allem das Anzweifeln des historischen Charakters der Berufung der 12 Apostel durch den besonderen Akt des Willens Jesu.

Die eigentliche Problematik der Frage über das neutestamentliche Apostolat wird von der theologischen Ebene her geboten. Diese Ebene wurde in den Erwägungen der Rationalisten noch nicht deutlich genug abgegrenzt, sie beschäftigten sich jedoch bereits mit gewissen Problemen, die theologische Aspekte implizieren. Dazu gehört u. a. das von Schleiermacher in allen Einzelheiten erörterte Problem der Be-

rufung des Judas zum Apostel durch Jesus sowie das Problem der Unterschiede zwischen den Aposteln und anderen Jüngern Jesu. Leider muss auch hier die von Schleiermacher vorgeschlagene Lösung des Problems als willkürlich und unzufriedenstellend betrachtet werden.

Ein ganz besonderes Problem stellt der von D. F. Strauss gemachte Versuch der Anwendung der Mythentheorie auf das Problem des Apostolats dar. Im Zusammenhang damit erörterte der Autor des Artikels zuerst die Frage, ob und wie weit die Mythentheorie auf das Neue Testament Anwendung finden kann. Danach unterzog er die Gestalt der Mythenhypothese Straussens einer kritischen Beurteilung, wobei er darauf hinwies, dass es keinerlei Begründung dafür gibt, die Erzählung von der Benennung zweier seiner Schüler als "Menschenfischer" durch Jesus zu den Mythen zu rechnen.

Das Verhältnis der Ansichten der protestantischen Autoren über das Apostolat zu der katholischen, traditionellen Einstellung kann man bildlich mit der graphischen Darstellung einer Sinusoide vergleichen: die einen entfernten sich immer mehr von dieser Einstellung, die anderen näherten sich ihr. Der deutsche Rationalismus des XIX. Jahrhunderts war in dieser Hinsicht die Zeit der grössten Entfernung, da seine Vertreter die grundlegenden Thesen der katholischen Lehre negierten. Erst die Forschungen über den weiteren Verlauf der Diskussionen zu dem neutestamentlichen Apostolat gestatten die Beantwortung der Frage, ob es eine Begründung gibt für die Feststellung, dass sich im XX. Jahrhundert die Einstellungen der Protestanten und der Katholiken einander grundsätzlich näherten.

K. Hota