

Eugeniusz Dąbrowski

Rodzaj literacki ewangelij synoptycznych

Collectanea Theologica 16/4, 531-566

1935

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RODZAJ LITERACKI EWANGELIJ SYNOPTYCZNYCH.

I.

DOTYCHCZASOWE PRÓBY OKREŚLENIA RODZAJU LITE- RACKIEGO EWANGELIJ SYNOPTYCZNYCH.

Określenie rodzaju literackiego ewangelij kanonicznych wogóle, a synoptycznych w szczególności, rzucić może wiele światła na znaczenie historyczne zawartych w nich opisów. Kwestji tej lekceważyć nie można pod tym jedynie pozorem, że ewangelje już od zarania chrześcijaństwa uważane były za księgi *sui generis*, że przedewszystkiem treść ich, a nie formę brano pod uwagę. Najprzód bowiem już w starożytności chrześcijańskiej spotykamy się z pewnym wysiłkiem zastosowania i do ewangelij ogólnie znanych kryterjów literackich. Wymownym tego przykładem jest św. Justyn i powszechnie znany tekst z jego Apologii: οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια οὕτως παρέδωκαν itd.¹⁾ Ἀπομνημονεύματα, jako rodzaj biografii pragmatycznej z najważniejszymi zdarzeniami z życia opisywanego bohatera i głównymi przynajmniej zasadami jego nauki, dobrze były znane w starożytności i niewątpliwie, stosowując ten termin do ewangelij, św. Justyn zamierzał podać pewną ocenę ich rodzaju literackiego. Inni pisarze chrześcijańscy, jak Ireneusz, Klemens Aleksandryjski poszli w tym względzie za poglądem Justyna²⁾. Ponadto, nawet w myśl nauki katolickiej o natchnieniu biblijnem, autorem ksiąg świętych, chociaż drugorzędny, jest człowiek. Pisane są te księgi w określonym czasie i miejscu

¹⁾ Por. Apol. 1, 66.

²⁾ Używając czasownika ἀπομνημονεύειν (por. Euzebjusz, Demonstr. evang. 3, 5, 109; MG. 22, 198 ns.; Klemens Aleks. u Euzebjusza, Hist. ecclesiast., 6, 14, 6; CB 2, 2, 550, chociaż bez nadawania mu tego technicznego znaczenia, jakie posiada u Justyna.

i z konieczności posiadają taką czy inną formę, nadaną im właśnie przez autora drugorzędnego. Zastosowanie tedy metody porównawczej w celu sprawdzenia, czy pogląd św. Justyna jest uzasadniony, czy np. wzorów dla formy zewnętrznej ewangelij nie należałoby raczej szukać na terenie literatury semickiej, wydaje się w najwyższym stopniu uzasadnione.

Opinia św. Justyna o rodzaju literackim ewangelij została ogólnie przyjętą w późniejszej egzegezie. Powtarzano ją niejednokrotnie, nie starając się nawet wnikać bliżej w jej treść. Sprzyjała temu okoliczność, że ewangelje zasadniczo traktowano jako spisane katechezę apostołską, a nie jako dzieła literackie. Nawet Richard Simon, któremu niekiedy, zwłaszcza przy rozpatrywaniu tekstu Justyna, nasuwają się pewne analogie z „Memorabilia“ Ksenofonta, głównie na podstawie tekstu Papjasza uważa ewangelje za spisane katechezę³⁾.

Powstający w końcu 18-go stulecia racjonalizm przez długi czas nie podejmował zagadnienia o rodzaju literackim ewangelij. Jeszcze Strauss pochłonięty całkowicie ideą powstania ewangelij w czasach po-apostołskich nawet ubocznie nie porusza tej kwestji⁴⁾. Pewien wyjątek stanowi w tym względzie jedynie Renan, który nietylko że omawia tradycyjne zestawienie ewangelij (ze względu na kompozycję literacką) z Ksenofontem oraz z djalogami Platona⁵⁾, ale usiłuje już scharakteryzować rysy indywidualności pisarskiej u synoptyków. Ewangelje Mateusza i Marka są, zdaniem jego, pozbawione wszelkich indywidualnych cech autorskich, natomiast w ewangelji Łukasza pokusić się można o charakterystykę kultury literackiej jej autora⁶⁾.

³⁾ „Ce témoignage de Papias confirme ce qu'on a dit cy — dessus, que les Evangiles ne sont que des recueils des predications des Apôtres, qui ont été mises par écrit sans s'arrester avec trop de scrupule au temps que les faits qu'on raconte sont arrivés“. Por. *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689, 21.

⁴⁾ Por. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835, 1, 62—76.

⁵⁾ Szczególnem jest u Renana, że w opisie Sokratesa Ksenofont ma odpowiadać raczej synoptykom podczas gdy Platon — czwartej ewangelji: „le premier (Xénophon) répondant par sa rédaction limpide, transparente, impersonnelle, aux synoptiques, le second (Platon) rappelant par sa vigoureuse individualité l'auteur du quatrième évangile“. Przytem, jeżeli chodzi o źródło informacji o Sokratesie, Renan pierwszeństwo oddaje Ksenofontowi. Por. *Vie de Jésus*, Paris, 1863, XXXV.

⁶⁾ Por. tamże, XVII.

Późniejsi krytycy różne zajmowali stanowisko odnośnie do omawianego zagadnienia. Niektórzy, jak np. B. F. Westcott, wszelkie zastanawianie się nad rodzajem literackim ewangelij i porównywanie ich ze starożytnymi biografiami uważali za daremny i zbyteczny trud⁷⁾. Inni jednakże, prowadząc w dalszym ciągu rozpoczęte już badania, usiłowali omawiane dotychczas jedynie przygodnie zagadnienia oprzeć na skrętnie zebranych materiale porównawczym. Na szczególną uwagę zasługują w tym względzie Th. Zahn i J. Weiss.

Bynajmniej nie jest rzeczą dziwną, że tak wybitny znawca historii i krytyki Nowego Testamentu jakim był Th. Zahn także i omawianiu literackiego charakteru ewangelij, poświęcił w swych dziełach wiele miejsca. Analogje staro-testamentalne do formy literackiej ewangelij zwróciły jego baczna uwagę⁸⁾. Jednakże pełny wyraz swemu pogładowi na ewangelje jako na rodzaj literacki dał Zahn przy analizie cytowanego już tekstu św. Justyna. Termin *ἀπομνημονεύματα*, jego zdaniem, był najtrafniej zastosowany przez św. Justyna do ewangelij, gdyż charakter wspomnień zawartych w ewangeljach stawia je w jednym rzędzie np. z *ἀπομνημονεύματα* Ksenofonta⁹⁾.

Zupełnie inne stanowisko odnośnie do ewangelij zajął J. Weiss. Nie mogą one, jego zdaniem, być zaliczone do „Memoirenliteratur“ przedewszystkiem dlatego, że w tego rodzaju dziełach osobiste wspomnienia są wysunięte na pierwszy plan: autor jako naoczny świadek z wyraźnym powołaniem się na źródła swej informacji opisuje te zdarzenia, które uważa za najważniejsze z życia swego bohatera. Otóż tego wszystkiego niema w ewangeljach kanonicznych¹⁰⁾. Nie można również, zdaniem Weissa, za-

⁷⁾ „The first step to a right understanding of the Gospels must be the abandonment of this point of sight“ t. j. uważanie ewangelij za rodzaj biografji. Por. An introduction to the study of the Gospels, London, 1888, 400.

⁸⁾ Por. Geschichtschreiber und seinen Stoff im Neuen Testament, art. w Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben 9 (1888) 581 nss.

⁹⁾ Por. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig, 1889, 1, 2, 471.

¹⁰⁾ „Dies Hervortreten des Verfassers mit seiner Person, ein unentbehrliches Merkmal der Memoirenliteratur, fehlt nun völlig bei Markus und im wesentlichen in unseren Evangelien überhaupt“. Por. Das älteste Evangelium, Göttingen, 1903, 9; tenże, Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte?, Tübingen, 1910, 127—128; Das Urchristentum, Göttingen, 1917 (wyd. pośmiertne R. Knopfa) 537—538.

liczać ewangelji do starożytnych biografij, gdyż brak im „Personalbeschreibung“. Główną przyczyną tego ma być okoliczność, że autorowie ewangelij patrzyli na Chrystusa podobnie, jak św. Paweł, który niewiele wiedział o Nim *κατὰ σάρκα*. Należy raczej ewangelje uważać za literaturę wyłącznie misyjną¹¹⁾.

Obok powyższych prób pewnego przynajmniej sklasyfikowania ewangelij pod względem literackim, nie brakło na początku 20-go stulecia głosów, które wślad za Westcottem wszelkie pod tym względem wysiłki uważały zgóry za skazane na niepowodzenie. Wymowny wyraz dał temu między innymi F. Blass, zaznaczając, że pomimo braku określonego charakteru literackiego zdobyły ewangelje świat cały, podczas gdy o wielu wybitnych dziełach starożytności słuch zaginął¹²⁾. Naogół jednakże w ciągu tego czasu przeważało zdanie, że pomimo pewnych analogij, jakich nietrudno się doszukać między ewangeljami z jednej strony, a literaturą pamiętnikową i biografjami starożytnymi z drugiej, ewangelje stanowią zupełnie nową formę literacką, całkowicie nieznaną w świecie starożytnym. Do powyższego wniosku doszli H. J. Holtzmann¹³⁾, G. Heinrici¹⁴⁾, P. Wendland¹⁵⁾, O. Stählin¹⁶⁾, J. Moffatt¹⁷⁾, R. Bultmann¹⁸⁾, C. A. Bernoulli¹⁹⁾, C. G. Monte-

¹¹⁾ Por. Das älteste Evangelium, dz. cyt. 15; Das Urchristentum, dz. cyt. 537.

¹²⁾ Por. Die Entstehung und der Charakter unserer Evangelien, Leipzig, 1907, 35—37.

¹³⁾ „Sie (t. j. Evangelien) stehen nach Form und Inhalt ganz einzigartig im Altertum da, bilden durchaus eine Gruppe für sich und sind in keine der überkommenen Schriftgattungen, auch nicht in die sonst am nächsten liegende der jüdischen Lehrgeschichten, einzureihen“. Por. Die Synoptiker, Tübingen³, 1901, 36 (Hand-Commentar zum Neuen Testament 1).

¹⁴⁾ „Der litterarische Charakter der Evangelien entspricht den Bedingungen ihres Ursprungs. Ein neues und eigenartiges Schrifttum liegt hier vor“. Por. Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften, Leipzig, 1908, 48.

¹⁵⁾ Por. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen³, 1912, 258—292.

¹⁶⁾ Por. O. Stählin — W. Schmid, Wilhelm von Christs Geschichte der griechischen Literatur, München⁵, 1913, 2, 955 (I. Müllera Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 7).

¹⁷⁾ Por. An introduction to the literature of the New Testament, Edinburgh³, 1920, 44—50.

¹⁸⁾ Por. Evangelien (gattungsgeschichtlich, formgeschichtlich), art. w Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen³, 1928, 2, 419; Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen³, 1931, 399 ns.

¹⁹⁾ Por. Johannes der Täufer und die Urgemeinde, Leipzig, 1918, 421.

fiore²⁰), L. Grandmaison²¹). Dlatego też za zgoła szczególny uważać można pogląd C. W. Votaw, który w pewien przynajmniej sposób łączy ewangelje ze starożytnymi biografiami jak np. z Βίαι Σοφιστῶν Filostrata²²).

Zagadnieniem o rodzaju literackim ewangelij zajęli się w ostatnich czasach zwolennicy Formgeschichtliche Methode, a zwłaszcza K. L. Schmidt. W specjalnej rozprawie p. t. Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte²³) zebrał Schmidt dotychczasowe wyniki badań w tym względzie oraz, opierając się na zasadniczych przesłankach Formgeschichtliche Methode, podał własną próbę rozwiązania omawianego zagadnienia.

Zasadniczym punktem wyjścia dla Schmidta jest tradycja presynoptyczna i jej dzieje. Sądzi on, zgodnie zresztą z naczelnymi zasadami Formgeschichtliche Methode, że zanim doszło do redakcji ewangelij, tradycja synoptyczna ulegała rozwojowi heterogenicznemu według pewnych praw, kierujących rozwojem legend wszystkich czasów. Spisanie w określonym momencie rozwoju istniejących już tradycji było zupełnie przypadkowym i dokonaniem przez anonimowych autorów. Ewangelje zatem są utrwalo-nemi na piśmie tradycjami, niemającymi bynajmniej na celu przechowania katechezy apostołskiej, (choć niewątpliwie przechowującymi wiele tej katechezy elementów), ale raczej spisaniem poglądami poszczególnych gmin, dotyczącymi Chrystusa i Jego dzieła.

Są to zatem księgi, przechowujące dzieło zbiorowe (Sammelgut) i to pochodzenia ludowego (Volksbücher), które z literaturą w dzisiejszym rozumieniu słowa (Hochliteratur) nie mają nic wspólnego²⁴). Zatem wszelkie dotychczasowe zestawianie ewangelij z literaturą pamiętnikową, z biografiami różnych odcieni, oparte były na nieporozumieniu. Co najwyżej, biorąc za punkt wyjścia charakter ewangelij jako literatury ludowo-popularnej (Kleinliteratur), pewnych analogij co do ich rodzaju literackiego

²⁰) Por. The synoptic gospels, London², 1927, 1, XXVII—XXIX.

²¹) Por. Jésus Christ. Sa personne, son message, ses preuves, Paris, 1928, 1, 52.

²²) Por. The Gospels and contemporary biographies, art. w The American Journal of Theology 19 (1915) 45—73; 217—249.

²³) W Eucharisterion dla H. Gunkla, Göttingen, 1923, 51—134.

²⁴) tamże, 76.

doszukiwaćby się należało w Acta Martyrum, w Apophtegmata Patrum, w legendzie Fausta czy też w legendach franciszkańskich. Tylko ten rodzaj porównań uznaje Schmidt za uzasadniony, gdyż daje nam wgląd w to, co w ślad za Gunkiem zwolennicy Formgeschichtliche Methode nazywają „Sitz im Leben“ czyli pozwala nam wejść w prawa, kierujące legendami religijnymi wszystkich czasów i niejednokrotnie determinujące zarówno treść pism religijnych jak i ich formę²⁵).

Występując zdecydowanie przeciwko zestawianiom ewangelij z formami literackimi znanymi w starożytności, zarówno na terenie hellenistycznym jak i judaistycznym („Rabbinica“) — Schmidt sądzi, że już możnaby zyskać lepszą podstawę do porównań przez zbadanie t. zw. Chassidica i ruchu stworzonego przez Baal Szem Tob'a. Dwie jednakże główne cechy charakterystyczne ewangelij mieć trzeba ustawicznie na uwadze przy zastanawianiu się nad ich rodzajem literackim.

1. Ewangelje nie są dziełem jednego człowieka, a zatem nie możemy się w nich doszukiwać jakichś rysów indywidualnych stanowiących określone „ja“ literackie.
2. Są to księgi religijne, do których kryterja o tradycjach religijnych wogóle stosowane być muszą.

Należyte uwzględnienie powyższych racyj nieuchronnie doprowadzi nas do wniosku, że ewangelje są księgami ludowymi, mającymi na celu zaspokojenie przede wszystkim potrzeb kultu²⁶).

Pogląd Schmidta, słusznie uważany za ostatni wyraz krytyki niezależnej w kwestji charakteru literackiego ewangelij, nietylko że nie roztrzyga tylokrotnie już omawianego zagadnienia, ale dzięki licznym fałszywym przesłankom, doprowadza do imbroglia, z którego niełatwo dojrzeć wyjście. Dlatego jest rzeczą konieczną rozpatrzyć krytycznie, co należy sądzić o dotychczasowych próbach określenia rodzaju literackiego ewangelij synoptycznych z uwzględnieniem zarzutów wysuwanych przez niektórych zwolenników Formgeschichtliche Methode wogóle, a przez Schmidta w szczególności.

²⁵) tamże, 127.

²⁶) „Die Evangelien sind kultische Volksbücher oder auch volkstümliche Kultbücher“ Por. tamże, 124.

II.

STOSUNEK EWANGELIJ SYNOPTYCZNYCH DO GRECKICH FORM LITERACKICH.

Dwa rodzaje literatury greckiej brano zwykle pod uwagę, gdy chodziło o wykreślenie stosunku do ewangelij synoptycznych: literaturę pamiętnikową i biografje w znaczeniu ściślejszem. Przytem w literaturze pamiętnikowej prawie wyłącznie ograniczano się do „Memorabilia“ Ksenofonta oraz niektórych djalogów Platona. Zaprzeczyć się nie da, że szczególnie analogja do Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους jest uderzająca, chociaż i djalogi Platona, rozpatrywane łącznie z dziełem Ksenofonta, odgrywają w tym względzie niemałą rolę. Przedewszystkiem ze względu na osoby bohaterów: Ksenofont i Platon mają na celu opisanie głównych zdarzeń i nauk z życia Sokratesa, synoptycy podają główne zdarzenia i nauki Chrystusa Pana. Analogja jest tem większą, że zarówno Chrystus Pan jak i Sokrates umarli za prawdę i nie pozostawili po sobie żadnych pism. Co więcej Ksenofont swoje „Memorabilia“ pisał około 380 r., Platon swoje djalogi około r. 380—350, tak, że przerwa między ich pismami, a życiem Sokratesa, była stosunkowo niewielka, (pierwsze pięćdziesięciolecie po śmierci). Wiadomości Ksenofonta i Platona o Sokratesie w niektórych szczegółach się uzupełniają: np. Ksenofont był w Persji w czasie procesu Sokratesa, ale natomiast świadkiem procesu był Platon. Każdego uderzyć musi podobieństwo w tym względzie do ewangelij synoptycznych. Zadaniem krytyki jest wydobyć z tych, zdaniem wielu autorów sprzecznych źródeł, prawdziwy obraz zarówno Sokratesa jak i Chrystusa Pana.

Jeżeli chodzi o osobę Chrystusa Pana, to niewątpliwie w ewangeljach synoptycznych zauważamy pewne różnice w szczegółach. Otóż nawet te różnice do pewnego stopnia łatwo wytłumaczyć przy zestawieniu ewangelij z „Memorabilia“ i z djalogami. Ksenofont i Platon w opisie osoby i działalności Sokratesa zgodni w rzeczach zasadniczych przedstawili swego bohatera w sposób jednakże różny: Ksenofont, sam żołnierz i człowiek czynu, przedstawia Sokratesa pełnego czynnej inicjatywy i borykania się z trudnościami życia. Platon natomiast uczynił zeń myśliciela, któremu wszelkie zagadnienia praktyczne były obce. Dla należytego zdania sobie sprawy z osoby Sokratesa, podobnie jak dla wy-

robienia sobie należytego poglądu na postać Chrystusa Pana, nie można wykluczać żadnego z dotyczących ich opisów²⁷⁾. Nie ulega wątpliwości, zaznacza Zahn, że w Kościele wieku drugiego ewangelje nie były nazywane ἀπομνημονεύματα. Jeżeli je tak nazywa św. Justyn, to czyni to ze względu na czytelników, chcąc im w ten sposób uprzystępnąć zrozumienie ich treści. Nazwa była trafną dlatego, że zarówno Ksenofont, jak i ewangelisci odtwarzają opisywane przez siebie postacie, głównie na podstawie wspomnień osobistych (swoich czy też czerpanych od świadków bezpośrednich), niewiele tylko czerpiąc z wiadomości postronnych²⁸⁾.

Niestusznie K. L. Schmidt występuje przeciwko opinii Zahna i innych dlatego, że autor ἀπομνημονεύματα jest indywidualnością literacką, podczas gdy ewangelje synoptyczne są według niego dziełami anonimowymi²⁹⁾. Znaczenia całego szeregu dokumentów historycznych, poświadczających nam autentyczność ewangelij: Mateusza, Marka i Łukasza, w żadnym wypadku lekceważyć nie wolno, tembardziej, że w nieprzerwalnych ogniwach sięgają one czasów apostołskich³⁰⁾. Niepodejrzany o stronniczość w tym względzie, a wybitny znawca dzieł starożytnych, Edward Meyer uznaje w zasadzie autentyczność ewangelji Marka i Łukasza³¹⁾.

²⁷⁾ Por. R. Simon, dz. cyt. 21; E. Renan, dz. cyt. XXXV.

²⁸⁾ Por. Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig, 1889, 1, 2, 471 ns.

²⁹⁾ Por. rozpr. cyt. 57.

³⁰⁾ Por. świadectwo Papiasza u Euzebjusza, Hist. ecclesiast. 3, 39 (CB. 2, 292); Ireneusz, Adv. haer. 3, 1, 2, (MG. 7, 844 ns.); Orygenes u Euzebjusza, Hist. ecclesiast. 6, 25 (CB. 2, 576); Klemens Aleksandryjski u Euzebjusza, Hist. ecclesiast. 6, 14 (CB. 2, 550); Euzebjusz, Hist. ecclesiast. 2, 15; 3, 4; 3, 24 (CB. 2, 140. 192—195. 246).

³¹⁾ Por. Ursprung und Anfänge des Christentums, Stuttgart und Berlin, 1921, 1, 1—4. 157—160. 237. Stanowisko Meyera wobec ewangelij wywołało burzę w szeregach zwolenników Formgeschichtliche Methode, a Dibelius nie wahał się nazwać to z patosem cofnięciem się do przestarzałych metod. Jest charakterystyczne w jakich punktach poglądów Meyera, zdaniem Dibeliusa, to cofnięcie się jest szczególnie niebezpieczne „Dieser Rückfall macht sich in dreifacher Hinsicht bemerkbar: er kommt zum Ausdruck einmal in der Einreihung auch des ältesten Evangeliums in eine literarisch zu komplizierte Schicht und in der aus dieser Einreihung sich ergebenden Quellenhypothese; er tritt zu Tage zweitens in der Postulierung persönlicher Erinnerungen in einer von allen persönlichen Momenten durchaus freien Tradition; und er äussert sich endlich in der urterminalenden Konstruktion eines Zusammenhangs zwischen den ursprünglich völlig isolierten Perikopen. Por. Eduard Meyer über die Evangelien, art. w Deutsche Literaturzeitung 42 (1921) 234.

Zestawienie ewangelij synoptycznych z *Ἀπομνημονεύματα* Ksenofonta zdaje się zyskiwać swe potwierdzenie jeszcze i w porównaniu form mowy, jakimi się często posługują. Zarówno w ewangeljach synoptycznych, jak i u Ksenofonta, spotykamy przedewszystkiem t. zw. apophtegmata t. j. formy mowy zbliżone do γνώμαι, a zawierające jakąś myśl genialną, zrozumiałą w przeciwstawieniu do γνώμη tylko w okolicznościach, w jakich była wypowiedziana. Oprócz apophtegmata ewangelje jak i dzieło Ksenofonta zawierają t. zw. χρείαι t. j. opowiadania zwykle dłuższe niż apophtegmata i związane niekoniecznie z jakimś wyrażeniem bohatera, ale raczej z pewnym faktem z jego życia lub też z obydwojoma czynnikami jednocześnie. Terminu apophtegma po raz pierwszy użył Ksenofont (Hell. 2, 3, 56). Arystoteles rozróżnia podwójne apophtegmata: ἀποφθέγματα λακωνικά oraz ἀποφθέγματα ἀσσεια (Rhet. 2, 12, 6; 3, 11, 6). Plutarch zidentyfikował apophtegmata z ἀπομνημονεύματα. Hermogenes zastąpił to ostatnie nazwą χρεία, dając jednocześnie jej określenie: ἀπομνημονεύμα λόγου τινός ἢ πράξεως ἢ συναμφοτέρου (Progymn. 3). Prof. Sinko przypuszcza, że najprawdopodobniej ze względu na dużą ilość apophtegmatów w dziele Ksenofonta nazwał on je *Ἀπομνημονεύματα*³²⁾. Przytoczę z nich dwa charakterystyczne w przekładzie Sinki:

„Gdy się pewnego razu ktoś gniewał o to, że mu pozdrowiony nie oddał pozdrowienia, rzekł Sokrates: Śmieszna rzecz, że jeśliś spotkał kogo, mającego gorsze ciało, nie gniewasz się, a złości cię, żeś się natknął na kogoś, mającego duszę zbyt prostaczą“ (3, 13, 1).

„Inny się skarżył, że jada bez apetytu. Akumenos (ślawny lekarz, ojciec Eryksymacha z „Biesiady“ Platońskiej), rzecze na to Sokrates, przepisuje na to dobre lekarstwo. — Jakież to zapytał tamten. — Przestać jeść, odpowiedział Sokrates, a gdy przestaniesz, będziesz z większą ochotą i taniej i zdrowiej jadał (3, 13, 2)³³⁾.

Nietrudno podobne przykłady zastosowania apophtegmatów znaleźć w ewangeljach synoptycznych:

„I przystąpił pewien uczony mówiąc doń: Mistrzu pójdę za tobą dokądkolwiek się udasz. Ale Jezus mu odpowie-

³²⁾ Por. Literatura grecka, Kraków, 1932, 1, 2, 513.

³³⁾ Por. tamże, 512.

dział: Lisy mają jamy, a ptactwo powietrzne gniazda, Syn zaś człowieczy nie ma, gdzieby głowę skłonił“ Mt. 8, 19—20).

lub też:

„A podczas gdy tych słów domawiał pewna niewiasta z ludu podniosła głos, mówiąc do Niego: Błogosławione łono, które cię nosiło i piersi któreś ssła. On zaś odrzekł: Istotnie, ale i ci też są błogosławieni, którzy słuchają słowa bożego i strzegą je“. (Łk. 11, 27—28).

Analogie tedy między ewangeljami synoptycznymi a „Memorabilia“ Ksenofonta, jako klasycznym przykładem greckiej literatury pamiętnikowej, są i liczne i niekiedy nawet uderzające. Pomimo to wszakże wbrew opinii Zahna, nazwa *ἀπομνημονεύματα*, zastosowana przez św. Justyna do ewangelij, nie wydaje się trafną i to z następujących względów.

Żadnych nie można wysnuwać wniosków co do rodzaju literackiego ewangelij na tej podstawie, że znajdują się w nich formy mowy takie jak *ἀποφθέγμα*, *χρεία* itp. Nie stanowią one bowiem cechy charakteryzującej wyłącznie literaturę pamiętnikową. Owszem są one ogólnie znane w środowiskach używających stylu oralnego. Znacznie więcej przykładów na *apophthegmata* możnaby przytoczyć ze współczesnej i bliższej ewangelistom literatury hebrajskiej. Poza to, jeżeli pewne szczegóły zbliżają ewangelje synoptyczne do „Memorabilia“ Ksenofonta, to nierównie więcej jest takich, które je nawzajem oddzielają. Do istoty bowiem *ἀπομνημονεύματα* należy nadać dziełu taką formę, ażeby czytelnik łatwo mógł wnioskować, że ma do czynienia ze wspomnieniami osobistymi w ścisłym znaczeniu słowa. Dlatego Ksenofont taki nacisk kładzie na źródła swej informacji, posługując się np. następującymi zdaniami: *ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς συνόντας τὰ μὲν ἔργω δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν, τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος, τούτων δὴ γράψω ὅποσα ἂν διαμνημονεύσω* lub też *λέξω δὲ πρῶτον ἅ ποτε αὐτοῦ ἦκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγόμενου* (1, 4, 2,) albo też *ἐγὼ δὲ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιαύτε διελέγετο, παρεγενόμην* itd. Zahn powołuje się na fakt, że niekiedy i Ksenofont opiera się na świadectwie innych³⁴⁾,

³⁴⁾ Por. dz. cyt. 1, 2, 472. Niekiedy dla uzupełnienia swych wspomnień musiał je Ksenofont zestawiać bądź to ze wspomnieniami innych, bądź też odwołując się nawet do istniejącej już literatury sokratycznej. Por. T. Sinko, dz. cyt. 1, 2, 507.

ale tego rodzaju wypadki, zresztą rzadkie, nie zmieniają ogólnego charakteru dzieła, dzięki temu, że we wszystkich wypadkach, których Ksenofont nie był świadkiem naocznym, powołuje się on na innych: λέγεται (1, 2, 30, 40); διετεθρόλητο (1, 1, 2) λέξω δὲ καὶ ἃ Ἐρμολογέουτος τοῦ Ἰππονήκου ἤκουσα περὶ αὐτοῦ (4, 8, 4) — tak, że wspomnienia osobiste zawsze są wysunięte na plan pierwszy, usprawiedliwiając w ten sposób ogólny tytuł dzieła: Ἀπομνημονεύματα.

Wspomnienia osobiste, odnośnie do ewangelij synoptycznych, mogłyby mieć zastosowanie tylko do części ewangelji Mateusza, gdyż ani Marek ani Łukasz osobistych wspomnień o Chrystusie nie mieli. I to jest zasadnicza różnica między ewangeljami a Ἀπομνημονεύματα Ksenofonta³⁵). Potwierdza ją tylko okoliczność, że Mateusz i Marek nigdy nie piszą w pierwszej osobie i nie wskazują źródeł swych informacji, a nawet Łukasz, który ewangelję swą rozpoczyna w sposób tak przypominający dzieła greckie, nie podaje nam ani swego imienia ani swego do Chrystusa Pana stosunku.

Ewangelje synoptyczne tedy nie są odmianą greckiej literatury pamiętnikowej. Nie da się jednakże zaprzeczyć, że św. Justyn miał na względzie „Memorabilia“ Ksenofonta gdy ewangelje nazywał ἀπομνημονεύματα³⁶). W tejże bowiem Apologii, w której znaj-

³⁵) Jan Weiss ἀπομνημονεύματα (zgodnie zresztą z T. Zahnem, dz. cyt. 1, 2, 471 dop. 2) tłumaczy nie przez „Denkwürdigkeiten“, ale przez „Erinnerungen“. Por. Das Urchristentum, dz. cyt. 538 dop. 1. Łacińskie tłumaczenie przeto „Memorabilia Socratis“ nie jest dokładne. Zaznaczyć jednak trzeba, że T. Sinko skłania się raczej do tłumaczenia „rzeczy godne pamiętania“: „Wolno natomiast przyjąć, że książkę, mającą jakiś inny tytuł np. Ἀπολογία Σωκράτους, dla odróżnienia od mniejszej Apologii, tak (t. j. ἀπομνημονεύματα) zatytułowano w czasie, gdy miejsce χρεία zajęło ἀπομνημόνευμα. I łacińskie *memorabilia* (tytuł użyty po raz pierwszy w wyd. Ioh. Leunclaviusa, Basileae, 1569), to *dicta et facta memorabilia*, jak swój zbiór zatytułował Walerjusz Maksymus. Tytuł łaciński, źle zrozumiany, dał nowoczesne wspomnienia, Pamiętniki, Denkwürdigkeiten, Mémoires o Sokratesie. Liczymy się z tą tradycją i zatrzymujemy tytuł wspomnień, choć to są tylko „rzeczy godne pamiętania“. Por. dz. cyt. 1, 2, 513. Zdaje się, że T. Sinko w swym tekście, zamiast „Denkwürdigkeiten“, powinien pomieścić „Erinnerungen“, gdyż ostatecznie sam się za „Denkwürdigkeiten“ oświadcza.

³⁶) Nazwa ἀπομνημονεύματα znajduje się u św. Justyna kilkakrotnie: w połączeniu z τῶν ἀποστόλων (Apol. 1, 66, 67, 101, 103; Dialogus cum Tryphone 104, 106 itd) lub bez (Dialogus cum Tryphone 105, 107). Można by przytem podkreślić, że św. Justyn zna różnicę między ewangelistami-apostołami, a ewangelistami-uczniami apostołskimi: Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολούθησαν συντεταχθῆναι. Por. Dialogus cum Tryphone 103, 8.

duje się znany jego tekst (Apol., 1, 66)), św. Justyn cytuje Ksenofonta (2, 10, 11), przeciwstawiając Chrystusa Sokratesowi. Jeżeli się jednak zwróci uwagę na charakter apologetyczny dzieł św. Justyna, które przecież miały na celu obronę chrześcijaństwa przed szerzącymi się uprzedzeniami i konsekwentnie uprzystępnienie zrozumienia nowej religii i jej pism światu pogańskiemu, to nie okaże się bynajmniej rzeczą dziwną, że św. Justyn nazywa ewangelje w sposób, który pozwalał i niechrześcijanom zrozumieć przynajmniej ich ogólny charakter³⁷). Nieuzasadnioną byłoby rzeczą, przy ogólnej przynajmniej analizie treści *Ἀπομνημονεύματα* i ewangelij, z użycia samej nazwy wysnuwać wnioski, że tworzą one jeden rodzaj literacki, chociaż przyznać należy, że z szeregu form literatury greckiej *Ἀπομνημονεύματα*, jako najbardziej do ewangelij zbliżone, odpowiadały szczególnie celowi św. Justyna.

Drugim rodzajem literatury greckiej, na który się niejednokrotnie powoływano przy określaniu literackiego charakteru ewangelij synoptycznych, jest biografja. Oczywiście że nie chodziło tu o biografję w tym znaczeniu, w jakim pojmowali ją wielcy historycy starożytności: czy to weźmiemy pod uwagę biografje pomieszczane w działach różnej treści (Herodot, Tucydides, Polybjusz, Liwjuusz, Tacyt, Dio Cassius) — czy też ograniczymy się do biografij poświęconych specjalnie jednemu bohaterowi, jaką jest np.: biografja Izokratesa, napisana w r. 365 przed Chr. przez Evagorosa. I w jednym i w drugim wypadku biografją nazywamy dzieło (lub też pewną część dzieła), które ma na celu podanie nam wszystkich wybitniejszych zdarzeń i faktów z życia jakiejś osoby, z uwzględnieniem dat, perspektywy historycznej i stosunku opisywanej osoby do otaczającego ją świata. Jest rzeczą jasną, że w tym znaczeniu ewangelij synoptycznych biografjami nazwać nie można, bo nie podają one wszystkich wybitniejszych zdarzeń z życia Chrystusa Pana i nie liczą się z perspektywą historyczną, a daty i stosunek do otaczającego świata odgrywają w nich rolę raczej drugorzędną. Oprócz jednakże biografji w znaczeniu powyższym, w czasach, w których powstawały nasze ewangelje, znany był rodzaj biografij popularnych bardziej przystosowanych

³⁷) O tem, że ewangelje są wspomnieniami apostołów świadczą i inni pisarze pierwszych wieków chrześcijaństwa: Papjusz *ὅσα ἐμνημόνευσεν... ὡς ἀπομνημόνευσεν* (Euzebjusz, Hist. ecclesiast. dz. cyt.); św. Ireneusz: *Μάρκος... ἀπομνημονεύσαι λέγεται* (Demonstr. evang. 3, 5, 89; MG. 22, 198).

do umysłu przeciętnego człowieka. Ograniczano się w nich do podania doraźnie zebranych, zależnie od celu autora, pewnych faktów i nauk, bądź to z życia wybitnych polityków (Solon, Katon, Cycero), bądź też uczonych (Epiktet, Apolonjusz z Tjany). Votaw zwraca uwagę, że biografja popularna różniła się od biografji w znaczeniu ścisłym, nietylce celem, (gdyż ten był zawsze jednaki), ile kompozycją, t. j. pewną selekcją faktów i nauk³⁸⁾.

Jeżeli chodzi o ewangelje synoptyczne, to szczególnie popularne biografje uczonych brane były pod uwagę, a to dlatego, że oprócz ogólnych zarysów zdarzeń z ich życia często znajdują się w nich logja, zawierające najbardziej charakterystyczne momenty nauki. Przytem dla porównania z ewangeljami przytaczano najczęściej: Arjana *Ἐπικτητοῦ Διατριβαί* oraz *Ἐγχειρίδιον*, Filostrata *τὰ ἐς τὸν Τύανα Ἀπολλώνιον* oraz *Βίαι Σοφιστῶν*, wreszcie już w daleko mniejszym stopniu biografję Pitagorasa, napisaną przez Porfirjusza, a uzupełnioną przez Jamblicha lub też biografje filozofów i sofistów Eunapjosa³⁹⁾. Co dotyczy biografji Epikteta przez Arjana, to sam Votaw zaznacza, że nie może ona służyć za analogję do naszych ewangelij, gdyż Arjan zarówno w swych *Διατριβαί* jak i w swem *Ἐγχειρίδιον* ograniczył się tylko do nauki Epikteta z pominięciem zdarzeń z jego życia⁴⁰⁾. Bardziej już zasługujące na uwagę jest porównanie ewangelij z życiem Apolonjusza z Tjany Filostrata. I tu jednakże występują tak znaczne różnice, że o właściwej analogji mowy być nie może. Częstokroć nadużywano porównania Chrystusa Pana z życiem Apolonjusza z Tjany, zapominając, że Apolonjusz nie był twórcą religii, ale obiegającym świat ówczesny retorem. Ponadto, chociaż nie przechowało się żadne z jego pism, wszakże wiadomo, że napisał on 4 księgi o astrologji i jedną księgę poświęconą rytuałowi ofiarnemu. Nie jest to zatem rodzaj nowego Sokratesa, o którym wiadomości podawałoby jedynie jego uczniowie. Filostrata życie Apolonjusza jest na tak niepewnych oparte źródłach, że niewiadomo, jaką wartość historyczną przypisać mu należy. Jest rzeczą wiadomą, że Filostrat opierał się na tradycji, ale zbieranej doraźnie w miastach grecko-

³⁸⁾ Por. art. cyt. 55.

³⁹⁾ Por. G. Heinrich, *Die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung vom Werke Jesu* (Biblische Zeit- und Streitfragen S. 8, H. 11), Berlin, 1913, 6—7.

⁴⁰⁾ Por. art. cyt. 55 ns.

rzymskich i to dopiero w 150 lat od śmierci Apolonjusza. Wiarygodność podobnych informacji musi z konieczności podlegać wielu zastrzeżeniom. Wielką wagę przywiązywano również do dziennika podróży ucznia Apolonjusza Damisa, ale niektórzy autorowie do tej informacji Filostrata odnosili się z wielką nieufnością. Co więcej E. Meyer wysunął uzasadnioną hipotezę, że Damis i jego pamiętniki (dziennik podróży) są literackim wymysłem Filostrata, co ostatecznie przekreśla wszelkie porównania z ewangeljami⁴¹).

Rozróżnienie przez F. Leo podwójnego typu biografii klasycznej: perypatetycznej i aleksandryjskiej,⁴²) wielu uczyniło do asumpt do upatrywania w ewangeljach pewnego rodzaju biografii perypatetycznej, której klasycznym przedstawicielem jest Plutarch, (typ aleksandryjski reprezentuje raczej Swetonjusz⁴³). Wystarczy wszakże porównać np. ewangelje Marka czy Mateusza ze schematem biograficznym, podanym przez F. Leo (wstęp z zaznaczeniem pochodzenia opisywanego bohatera, charakterystyka rodziców, okoliczności narodzin; treść zasadnicza: bieg życia ułożony według następujących po sobie wydarzeń, przerywany od czasu do czasu uwagami moralnymi; zakończenie: pamięć opisywanego bohatera u potomnych. Luźne uwagi o dalszych losach jego rodziny), aby zauważyć zasadnicze różnice. Ewangelja Marka np. nie mówi o pochodzeniu Chrystusa Pana, ani Mateusz ani Marek nie wspominają o jego wyglądzie zewnętrznym i wychowaniu. W ewangelji Łukasza spotykamy się wprawdzie z ciąglem posługiwaniem się chronologią, dwukrotnie (2, 40. 51) jest w niej wspomniany rozwój Chrystusa — dziecięcia oraz przytoczone są pewne szczegóły z jego młodości. Te ostatnie zresztą w dużej ilości znajdują

⁴¹) Por. Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos, art. w *Hermes* 52 (1917) 371—424.

⁴²) *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901.

⁴³) „Sueton und Diogenes Laertius beschreiben, kurz gesagt, das *ἥθος* ihrer Helden, Plutarch erzählt die *πράξεις* und läßt aus ihnen das *ἥθος* hervorgehen. Für Sueton sind die *πράξεις* nur das Gerüst, an das er seine Charakterschilderung anlehnt, für Plutarch ist in der Erzählung der Taten und Leiden die Charakterschilderung bereits enthalten. Sueton gibt eine wissenschaftlich geordnete Übersicht der Eigenschaften der zuvor an seine historische Stelle gerückten Mannes; Plutarch gestaltet die Erzählung des Lebens zum Gesamtbilde der Persönlichkeit“. Por. F. Leo, dz. cyt. 187.

się i u Mateusza, co wszystko wspólne jest ewangeljom z biografją nietylko w znaczeniu perypatetycznym ale i aleksandryjskim — jednakże żadna z ewangelij nie daje nam dokładnego opisu postaci Chrystusa Pana, tego co J. Weiss nazywa „Personalbeschreibung“, a co zasadniczo wyróżnia ewangelje synoptyczne od biografij wszelkich typów⁴⁴).

Zresztą ze wszystkiego, co o genezie ewangelij synoptycznych na podstawie dokumentów wiemy, łatwo wywnioskować, że w pierwotnym chrześcijaństwie nie było zasadniczo zainteresowań biograficznych odnośnie do życia Chrystusa Pana. Celem nauczania apostołskiego, które zdaniem nieomal wszystkich uczonych leży u podstaw kompozycji ewangelij synoptycznych była σωτηρία w Jezusie Chrystusie, ugruntowana na dogmacie (Ukrzyżowanie, Zmartwychwstanie) i moralności (mowy Chrystusa, kazanie na górze). Nie przypadkiem jeno, zaznacza Burkitt, w Oxyrhynchu znaleziono tylko logia Chrystusa, a ewangelja Piotra, która wywołała tyle dyskusji zajmuje się przedewszystkiem męką Chrystusa⁴⁵). Stąd pochodzi, że opis zdarzeń z życia Chrystusa Pana u wszystkich synoptyków, nawet u Łukasza jest dość fragmentaryczny, że połączenia pomiędzy poszczególnymi epizodami są ogólnikowe a niekiedy sztuczne, że naogół mowy Chrystusa podane są raczej w porządku logicznym niż historycznym.

III.

STOSUNEK EWANGELIJ SYNOPTYCZNYCH DO SEMICKICH FORM LITERACKICH.

Ze względu na podkreślaną często łączność powstającego chrześcijaństwa ze światem semickim — zachodzi pytanie, czy ewangelij synoptycznych nie należy zaliczyć raczej do którejś ze znanych form literatury semickiej.

⁴⁴) Chodzi tu oczywiście o metodę kompozycyjną biografij. Gdyż pod wieloma innymi względami, szczególnie gdy chodzi o prawdę historyczną, o czas, miejsce i inne okoliczności zdarzeń z życia Chrystusa Pana, to ewangelij nawet porównać nie można z taką np. biografją Pitàgorasa, Apolonjusza z Tjany czy sofistów. Sam Heinrici jest zdania, że w biografjach tych przejście od faktów do rzeczywistych bajek jest tak naturalne, że trudno je niejednokrotnie uchwycić. Die Bodenständigkeit der synoptischen Überlieferung vom Werke Jesu, dz. cyt. 8.

⁴⁵) Por. The Gospel history and its transmission, Edinburgh, 1907, 61

W związku z omawianiem rodzaju literackiego ewangelij H. Gressmann zwrócił uwagę na t. zw. historję Achikara, której do-
szło do nas kilka recenzyj (arabska, syryjska, ormiańska, słowiań-
ska i t. d.)⁴⁶⁾ oraz pewne fragmenty znalezione na Elefantynie (to
ostatnie świadczyłoby o rozpowszechnieniu się legendy o Achi-
karze już w 5-ym w. przed Chr.). Głównie o aramajskie frag-
menty chodziło Gressmannowi jako o punkt porównawczy do
ewangelij, a to dlatego, że, jego zdaniem, aby zdać sobie sprawę
z literackiego charakteru ewangelij, trzeba sięgnąć do aramajskich
książek popularnych (aramäische Volksbücher) z okresu przed-
chrześcijańskiego. Źródła aramajskie bowiem odegrały decydującą
rolę przy kompozycji ewangelij. Niestety owe aramajskie Volks-
bücher zaginęły i znalezione na Elefantynie resztki powieści
o Achikarze właśnie z tego względu zasługują na baczną uwagę⁴⁷⁾.

Jak wiele innych poglądów Gressmanna, również i zesta-
wienie ewangelij z fragmentami aramajskimi wymienionej po-
wieści, nie posiada większego znaczenia. Podobieństwo do ewan-
gelij upatruje on głównie w połączeniu trzech elementów w opisie
aramajskim: logjów, przypowieści i zdarzeń⁴⁸⁾. Zdarzenia jednakże
znikomą w tem dziele odgrywają rolę, a dwa pozostałe elementy,
rozpatrywane zarówno samoistnie jak i łącznie, stanowią cechę
charakterystyczną literatury orjentalnej wogóle. Między innymi
obfitują w nie księgi rabinistyczne, w historycznej perspektywie
bliżej stojące ewangelij, aniżeli legenda o Achikarze.

Zresztą powieść o Achikarze, zdaniem wszystkich uczonych,
należy do literatury dydaktycznej, mającej na celu pouczenia mo-
ralne, nieprzekraczające elementarnych pojęć życia codziennego⁴⁹⁾.
To determinuje jej rodzaj literacki jako zbiór przysłów i przestróg
o charakterze ogólnym, pozostającym w bardzo nieznacznym kon-
tacie z ewangeljami.

Analogiczne stanowisko należy zająć wobec opinji H. v.
Sodena, według którego ewangelje powstały bezpośrednio z apo-

⁴⁶⁾ Por. F. Nau, *Histoire et Sagesse d' Ahikar l' Assyrien*, Paris, 1909, 74—109.

⁴⁷⁾ Por. *Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften 7) Berlin, 1918, 4.

⁴⁸⁾ Por. tamże, 4.

⁴⁹⁾ Por. F. Nau, dz. cyt. 6 ns.

kaliiptyki żydowskiej. Miałyby one być rodzajem apokalips historycznych, uwzględniających w pewnej mierze i ziemskie życie Chrystusa. Przedewszystkiem jednak mają na celu opis zjawienia się Mesjasza na sąd przy końcu świata⁵⁰).

Nietrudno zauważyć, że u podstaw podobnych poglądów tkwi błędny kierunek w nowoczesnej egzegezie Nowego Testamentu oznaczany mianem eschatologizmu. Schweitzera, Loisy'ego, a w dużej mierze i M. Goguela zaliczyć należy do tego kierunku badań ewangelij. Nie tu miejsce na krytyczne rozpatrywanie eschatologizmu. W każdym razie uważanie ewangelij za historyczne apokalipsy jest jednym z jego przejawów.

Do jakiego stopnia błędem jest porównywanie ewangelij z apokalipsami, świadczy choćby ogólne porównanie ich treści i formy. Na podstawie licznych znanych dotychczas apokalips można wykreślić pewien właściwy im schemat: treścią apokalips jest wyłącznie koniec kosmosu, eschatologiczne dzieje ludzkości; ich formę stanowią prawie wyłącznie wizje, język metaforyczny i tajemniczy⁵¹).

Ezoteryzm należy do najbardziej charakterystycznych cech właściwości apokaliiptyki. Gdyby szło o porównanie, to powyższe właściwości w pewnym stopniu posiada tylko eschatologiczna mowa Chrystusa, będąca nieznaczną częścią ewangelij. Zasadnicza treść synoptyków (*dicta et facta Domini*) jak i ich forma (język prosty, poza niektórymi przypowieściami pozbawiony wszelkich cech ezoteryzmu) stoi w dużym przeciwstawieniu do schematu apokaliiptycznego.

Pewne podobieństwo formy literackiej ewangelij synoptycznych można stwierdzić przy porównaniu z niektórymi księgami Starego Testamentu. M. J. Lagrange⁵²) formę zewnętrzną ewangelji Marka łączy już nie z całymi księgami, ale z historją Eljasza w trzeciej księdze Królewskiej. (3 Król. 17, 1—4 Król. 2, 12). Analogie ze Starym Testamentem istotnie zasługują na pewną

⁵⁰) „Denn unsere Evangelien sind sehr verwickelte, aus vielen und ungleichartigen Elementen zusammengefügte Schöpfungen... der Gesamt-aufriß verrät jedoch deutlich das apokalyptische Schema als Grundlage“. Por, Die Entstehung der christlichen Kirche, Berlin, 1919, 66.

⁵¹) Por. J. B. Frey, Apocalyptique, art. w Vigouroux — Pirot, Dictionnaire de la Bible, Supplément, 329, 333, 337.

⁵²) Por. Évangile selon saint Marc, Paris⁴, 1929, CXXIX.

uwagę. Księgi Starego Testamentu, z wyjątkiem Ezdrasza i Nehemjasza, nie podają imion ich autorów. Z podobnym faktem spotykamy się w ewangeljach synoptycznych, w których osoba autora nigdzie nie jest wymienioną. Poza to wiele z historycznych opisów w księgach Starego Testamentu poprzedziła ustna tradycja, co było niewątpliwie ograniczeniem indywidualności autora przy opracowywaniu tematu. Jak będzie powiedziane niżej, pierwszorzędnym źródłem autorów ewangelij była również tradycja ustna. I tu ustają już wszelkie analogie. A nawet i co do ustnej tradycji należałoby zaznaczyć, że w Starym Testamencie jest nam przeważnie nieznaną okres czasu, dzielący opis od momentu historycznego, w którym jakiś fakt miał miejsce. W ewangeljach okres ten z dużym prawdopodobieństwem oznaczony być może⁵³). Różnice między księgami Starego Testamentu a ewangeljami dotyczą głównie logjów. W księgach historycznych Starego Testamentu logja odgrywają znikomą rolę. W ewangeljach synoptycznych stanowią one element równorzędny ze zdarzeniami (*facta Domini*). Przy określaniu rodzaju literackiego ewangelij obydwie te czynniki należyte znaleźć muszą uwzględnienie.

Słusznie zaznaczył Wendland, że dla zrozumienia produkcji literackiej pierwotnego chrześcijaństwa, jest rzeczą konieczną wniknąć najprzód w tradycję ustną, która tę produkcję wyprzedziła⁵⁴). A tradycja ta w swoim pierwszym stadium była wyłącznie aramajską i na ewangelje synoptyczne wywarła taki wpływ, że zaprzeczyć niepodobna, iż jako całość należą one raczej do literatury semickiej, niż do greckiej. W myśl tedy podkreślanej przez zwolenników Formgeschichtliche Methode „Sitz im Leben“, jeżeli już nie co do charakteru literackiego ksiąg, to przynajmniej

⁵³) Na podstawie sprawdzianów zarówno zewnętrznych jak i wewnętrznych powstanie ewangelij synoptycznych należy pomieścić przed śmiercią św. Piotra i Pawła t. j. przed rokiem 67. Schaefer — Meinertz przyjmują, że ewangelja Mateusza, z kanonicznych najdawniejsza, została napisana ok. 60 r. po Chr. Por. Einleitung in das Neue Testament, Paderborn³, 1921, 35. Prawdopodobniejszem wszakże jest zdanie Lagrange'a, Sickenbergera i in., że aramajski tekst Mateusza znanym był już daleko wcześniej i powstał w gminie jerozolimskiej. Por. M. J. Lagrange, Évangile selon saint Matthieu, Paris³, 1927, CLXXVI; Sickenberger, Kurzgefasste Einleitung in das Neue Testament, Freiburg Br., 1925, 55 ns.

⁵⁴) Por. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, dz. cyt. 261.

co do zawartych w nich form nauczania, analogji szukać trzeba raczej na terenie literatury semickiej. Doprowadzi nas to niezawodnie do wniosku, że ewangelje synoptyczne posługują się formami mowy znanymi dobrze z tradycji aramajskiej, jak tefilla, maśal, ma'ase, a nawet formy mowy identycznej z tem co Grecy nazywali apophtegmata biograficzne. Fiebig⁵⁵⁾, a za nim Ranft⁵⁶⁾ w sposób uderzająco przesadny podkreślali zależność form nauczania Chrystusa od ustnej tradycji aramajskiej. Zaprzeczyc się wszakże nie da, że istnieje między nimi łączność jaknajściślejsza. Odnalezienie w ewangeljach synoptycznych form ustnej tradycji aramajskiej pozwoli nam określić ich stosunek do katechezy apostołskiej, która ich kompozycję poprzedziła, a konsekwentnie i ich charakter czy rodzaj literacki. Zasadniczo bowiem nieprawdziwe jest twierdzenie Votaw, (które go doprowadziło do zupełnie błędnych wniosków), że ewangelje nie powstały w Palestynie, ale poza jej granicami w języku greckim i dla narodów o greckiej kulturze⁵⁷⁾. Raczej należałoby powiedzieć, że ewangelja Matetusza powstała w Palestynie dla wyłącznego użytku gmin aramajskich; ewangelje natomiast Marka i Łukasza, chociaż pisane były w języku greckim, jednakże w oparciu o tradycję aramajską, która i na ich formę zewnętrzną wywarła pewien wpływ⁵⁸⁾. Inne mi słowy przeniesienie tradycji z terenu palestyńskiego na teren hellenistyczny nie stanowi przyczyny powstania ewangelji jako rodzaju literackiego. Mogło ono conajwyżej wpłynąć, mniej lub więcej wydatnie, zarówno na jej formę jak i na treść.

IV.

ZALEŻNOŚĆ EWANGELIJ SYNOPTYCZNYCH OD PIERWOTNEJ KATECHEZY APOSTOLSKIEJ.

Wellhausen wyraził powszechnie dzisiaj panujące przekonanie, gdy pisał, że tradycja ustna nie wystarczy do wytłuma-

⁵⁵⁾ Por. Rabbiniſche Formgeſchichte und Geſchichtlichkeit Jeſu, Leipzig, s. a. 37—43.

⁵⁶⁾ Por. Ursprung des katholiſchen Traditionsprinzips, Würzburg, 1931, 239—241.

⁵⁷⁾ „The Gospels arose, not in Palestine, but in these gentile countries“ — „the Gospels therefore were written outside of Palestine, in the greek language, for the gentile peoples“. Por. art. cyt. 46.

⁵⁸⁾ Zagadnienie wpływu tradycji aramajskiej na ewangelje synoptyczne omówił T. W. Manson, The Problem of aramaic sources in the Gospels, art. w The Expository Times 47 (1935) 7—11.

czenia wszystkich podobieństw zachodzących między synoptykami⁵⁹). Nie mniej jednak nawet najbardziej zagorzali zwolennicy teorii dwóch źródeł przyznać muszą, że dopiero po należytem zbadaniu tej tradycji, po możliwie dokładnej rekonstrukcji pierwotnej katechezy apostołowskiej, jednym słowem, po wnikliwym poznaniu tego, co prehistorją synoptyków nazwaćby można, problemat synoptyczny znajdzie swe właściwe rozwiązanie. Zwolennicy Formgeschichtliche Methode mają tę niezaprzeczną zasługę, że na presynoptyczną tradycję tak baczną zwrócili uwagę. I pomimo tego, że dotychczasowe ich badania niezawsze idą we właściwym kierunku (znikają im np. z oczu apostołowie, jako strażnicy tradycji ewangelicznej i autorowie ewangelji, a pozostają tylko gminy, przetwarzające tę tradycję w dowolny sposób⁶⁰) w zagadnieniu rekonstrukcji pierwotnej katechezy apostołowskiej niepoślednią odegrać mogą rolę.

Również i przy omawianiu rodzaju literackiego ewangelij synoptycznych tradycja ustna wyprzedzająca redakcję ewangelij, musi być braną pod uwagę. Na uzasadnienie takiego poglądu możnaby przytoczyć wiele racyj, z których jednak najważniejszymi są:

- 1) według dokumentów historycznych (Papjusz, Ireneusz, Klemens Aleks. Orygenes) ewangelje powstały w bezpośredniej zależności od nauczania apostołowskiego;
- 2) analiza wewnętrzna treści ewangelij wskazuje, że u ich podstaw leży katecheza apostołowska.

Rekonstrukcją pierwotnej katechezy apostołowskiej zajmowali się przede wszystkim ci uczeni, którzy ustną tradycję uważali za bezpośrednie źródło ewangelij synoptycznych, a więc Gieseler, Storr, Eckermann, a zwłaszcza Herder. Rekonstrukcję Herdera możnaby bez przesady nazwać jedną z najważniejszych w tym względzie. Treść pierwotnej katechezy określał Herder głównie na podstawie Dz. Ap. 2, 22—39.

⁵⁹) Por. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin², 1911, 32. Na powyższe zdanie Wellhausena, oczywiście, zgodzić się można z tem tylko zastrzeżeniem, że nie docenił on należyście znaczenia osobistych wspomnień ze strony autorów ewangelij.

⁶⁰) Zwrócił na to uwagę J. M. Creed w recenzji cytowanej pracy Schmid'a „I think his love of clean — cut issues leads him to underestimate the possible extent of individual reminiscence. There were apostles as well as churches“. Por. *The Journal of theological Studies* 30 (1928) 317.

Katecheza apostołska, zdaniem Herdera, wyszła z kół zbliżonych do domu Jana Marka w Jerozolimie. Głoszona była zawsze w zależności od apostołów, którzy decydowali o jej treści i formie. Szczególniej Piotrowi mamy, jeśli chodzi o jej treść, wiele do zawdzięczenia. Od apostołów dopiero katechezę tę przejęli t. zw. ewangeliści, których zadaniem w pierwotnym Kościele było nieustanne przypominanie słów i czynów Chrystusa. W najczystszej formie katecheza apostołska przechowała się w ewangelji Marka, głównie jakoby dlatego, że w ewangelji tej niema jeszcze historii dzieciństwa⁶¹).

Po Herderze katechezą apostołską zajął się Krummacher, usiłując, przez badanie formy poszczególnych opisów i przejawiającej się w niej indywidualności autora, dotrzeć do najdawniejszego typu ewangelizacji. Z jego poglądów możnaby nawet wysnuć pewne prawa rozwoju tradycji, o których zwolennicy *Formgeschichtliche Methode* mówią *ex professo*, z tą oczywiście różnicą, że Krummacher w ewangeljach kanonicznych dopatruje się już wpływu indywidualności ich autorów, podczas gdy według Dibeliusa, Bultmanna i innych nie można właściwie mówić o autorach ewangelij, ale jedynie o redaktorach, którzy poszczególne złożyła tradycji w jedną ujęli całość (Sammler, Bearbeiter⁶²).

Katecheza apostołska powstała w środowisku, w którym sposób ustnego przekazywania nauki był nie tylko znany, ale oparty na szeregu nakazów⁶³). Szczególnem zadaniem tradycji

⁶¹) Por. *Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien*, Riga, 1796.

⁶²) Por. *Über dem Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht*, Leipzig, 1805. Według Dibeliusa zrozumienie ewangelij synoptycznych zaczyna się od chwili, gdy pojmujemy, że zawierają one dobro zbiorowe (Sammelgut), że ich autor nie jest autorem w ścisłym znaczeniu, ale jedynie redaktorem, którego głównem zadaniem był rozkład materiału. To dopiero pozwoli nam zrozumieć, co znaczą takie literackie osobistości jak „Mateusz“, „Marek“ i t. d. Por. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen², 1933, 2 ns.

⁶³) Znawcy literatury talmudycznej dyskutują wprawdzie, czy istniał formalnie wydany i powszechnie uznany zakaz jakiegokolwiek (nawet prywatnego) spisywania halachot. Za takim pełnym zakazem oświadczył się J. S. Bloch, *Einblicke in die Geschichte der talmudischen Literatur*, Wien, 1884, 2. Strack natomiast, z większem prawdopodobieństwem przyjmuje tylko zakaz spisywania dla celów publicznego użytku, natomiast robienie notatek z halachy dla prywatnego użytku w rodzaju stenograficznych skrót-

aramajskiej po zburzeniu świątyni było podtrzymywanie ducha religijnego i narodowego w rozproszonym narodzie. Analogicznie w chrześcijaństwie, z chwilą na szeroką skalę zakrojonej propagandy chrześcijańskiej w imperjum rzymskim powstała potrzeba ustalenia norm nauczania, zawsze w łączności z osobą Chrystusa i Jego czynami. Nie trzeba dodawać, że przyczyną ewangelizacji był wyraźny nakaz Chrystusa (Mt. 24, 14; 26, 13; Mk. 13, 10; 14, 9), jej środkiem ustne nauczanie, a celem — głoszenie nauki soterycznej (σωτηρίαν) wszystkim narodom (Dz. Ap. 1, 8).

W Nowym Testamencie na oznaczenie nauczania, głoszenia i przekazywania nauki Chrystusa niema jednego terminu technicznego, ale prawie równie często dla tego celu służą następujące cztery wyrażenia:

1. διδάσκειν, uczyć, nauczać hebr. i aram. דַּבֵּר; אָוֵרִי, אָוֵרִי, hebr. אָוֵרִי; aram. אָוֵרִי, אָוֵרִי.
2. εὐαγγελίζεσθαι, ogłaszać wesolą nowinę; hebr. i aram. בִּשְׂרָה. Łk. 20, 1; Dz. Ap. 15. 35: διδάσκειν καὶ εὐαγγελίζεσθαι.
3. κηρύσσειν, ogłaszać, aram. אָכַר, אָכַר. Mt. 11, 1: διδάσκειν καὶ κηρύσσειν.
4. λαλεῖν, mówić; hebr. i aram. אָמַר, אָמַר.
5. μαρτυρεῖν, co jest specjalnie charakterystyczne dla głosicieli ewangelji.

Powyższym pięciu czasownikom odpowiadają następujące rzeczowniki:

1. oznaczające przedmiot nauczania: διδασκαλία, εὐαγγέλιον, κήρυγμα λόγος, μαρτυρία.
2. oznaczające podmiot nauczania: διδάσκαλος, ἀπόστολος, εὐαγγελιστής, μαρτύρ.

Początkowo nauczanie było wyłącznie przywilejem apostołów t. j. tych, którzy byli świadkami życia i działalności Chrystusa. Warunek dawania świadectwa o rzeczach *widzianych* i *słyszanych* był nieodzownym dla apostoła (Dz. Ap. 1, 21-22). W następstwie

tów lub szyfrowych znaków t. zw. simanim, dla łatwiejszego spamiętania całości przy publicznym wykładzie miało być według niego dozwolone. Por. Einleitung in den Talmud und Midraś, München⁵, 1921, 14. Dotychczas w talmudzie utrzymały się pewne mnemotechniczne znaki, pochodzące z czasów ustnej tradycji, jak t. zw. simanim (Por. teksty przytoczone przez E. Pinnera, Berachot, Berlin, 1842). Tu należą również niektóre Middot, a mianowicie Gematria (od γεωμετρία lub γραμματεία) Notarikon (= skrót) oraz tajemne alfabety jak Atbasz, Albam i Atbach. Por. H. Strack, dz. cyt. 107.

dopiero jak już z samej nazwy wywnioskować można, opowiadaniem życia i działalności Chrystusa zajmowali się *εδραγγελισται* (Dz. Ap. 21, 8; Ef. 4, 11; 2 Tym. 4, 5), a naukami innymi, moralnymi zwłaszcza, *διδάσκαλοι* (Dz. Ap. 13, 1; 1 Kor. 12, 28, 29; Er. 4, 11; 2 Tym. 1, 11; 4, 3; Jak. 3, 1). Zawsze jednak działać oni mogli w zastępstwie i z upoważnienia apostołów.

Rekonstrukcja historyczna najdawniejszej formy katechezy apostołowskiej nie należy bynajmniej do rzeczy łatwych. Z tekstu do Gal. 6, 6 wynika, że znanym był naówczas urząd katechisty t. j. nauczyciela nauki chrześcijańskiej. W liście do Rzymian 6, 17 Paweł wspomina o *τύπος διδαχῆς*, a więc o pewnym ogólnie przyjętym i ustalonym sposobie apostołowskiego nauczania. Naprowadzałyby to na myśl, że sami apostołowie określili, jakie prawdy należy podawać przy pierwszym zetknięciu się z niechrześcijanami. Nie należy jednak zbyt tego jednego typu nauki podkreślać, gdyż na jego rozróżnienie wpływać musiał sam fakt, do kogo apostołowie z ewangelizacją się zwracali: do Żydów, czy do pogan. Innymi słowy rozróżnienie katechezy chrześcijańsko-judaistycznej i chrześcijańsko-hellenistycznej jest wynikiem zetknięcia się chrześcijaństwa także i z narodami o kulturze hellenistycznej. W Dziejach Apostołów mamy zachowane pewne wzory ewangelizacji zarówno Żydów jak i pogan. Że Paweł, przy nawiedzaniu gmin żydowskich na diasporze, a wkońcu przy ewangelizacji pogan, trzymał się mniej więcej jednego typu nauczania, jest rzeczą prawdopodobną. Zachowane jednak jego mowy w Dz. Ap. 14, 15-17; 17, 24-31, ze względu na niezwykłość okoliczności, w jakich wygłoszone były, nie mogą być za typ jego nauczania uważane. Na większą uwagę zasługują już mowy Piotra: Dz. Ap. 2, 14-36; 3, 13; 10, 34, które nam podają zasadnicze cechy Kerygma apostołowskiego: zwiastowanie o Jezusie Chrystusie, który przez cuda dowiódł, że Bóg był z Nim; zamordowanym przez Żydów ale zmartwychwstałym, aby zbawienie nieść światu. Apostołowie są świadkami i dzieł przezeń dokonanych i szafarzami przezeń wysłużonej łaski. Te są główne rysy Kerygma Piotra. Przemawiając do Żydów powoływał się oczywiście Piotr często, na teksty Starego Testamentu, co przy ewangelizacji gmin hellenistycznych byłoby niezrozumiałe. Rzeczywiście Paweł, powołując się na głoszenie ewangelii Koryntjanom (1 Kor. 15, 1-11), przytacza analogicznie do Piotrowego Kerygma już z pominięciem

tekstów staro-testamentalnych: *παρέδωκα γάρ ὑμῖν... ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν... ...καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται... ...καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα (3—4)*. Prawie wszystkie rysy tego Kerygma (umarł, pogrzebany, zmartwychwstał, ukazał się) wspólne są Pawłowi z Kerygma Piotra. Niektórzy autorowie, biorąc pod uwagę treść powyższego Kerygma, doszli do wniosku, że główną treścią katechezy apostołskiej był cykl wielkiego tygodnia ewangelji. Wszystkie inne zdarzenia, dotyczące życia Chrystusa miałyby drugorzędne jeno posiadać znaczenie⁶⁴). Niewątpliwie, że śmierć Chrystusa *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* w nauczaniu apostołskim pierwsze musiała zajmować miejsce tak samo, jak złączony z nią ściśle fakt zmartwychwstania. Nie można jednak pojąć katechezy apostołskiej bez odpowiedniej parenezy, w której znowu nauka Jezusa, Jego logia, decydującą musiały odgrywać rolę. Cud zmartwychwstania, jako uderzający, był przez apostołów wysuwany na pierwszy plan. Nie znaczy to jednakże, aby w katechezie apostołskiej inne cuda Jezusa żadnej nie odgrywały roli⁶⁵). Już nie przy pierwszym zetknięciu się z Żydami czy poganami, o jakim Dzieje Apostolskie, a w dużej mierze i Paweł wspominają, ale przy pogłębianiu znajomości nauki chrześcijańskiej, cała treść ewangelji musiała być braną pod uwagę: obok cyklu wielkiego tygodnia, cykl dzieciństwa Jezusowego, oraz cykl działalności publicznej, zwłaszcza w Galilei⁶⁶). Wskutek ciągłego powtarzania w poszczególnych gminach nauk

⁶⁴) Por. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, dz. cyt. 20 ns.

⁶⁵) Por. E. Levesque, *Nos quatre évangiles, leur composition et leur position respective*, Paris 1923, 5—33.

⁶⁶) Por. E. Mangelot, *Les évangiles synoptiques*, Paris, 1911, 12—19. Ograniczanie katechezy apostołskiej do cyklu wielkiego tygodnia byłoby niczem nieuzasadnioną jednostronnością. Troska apostołów przy wyborze Macieja, aby następca Judasza mógł świadczyć o całym życiu Chrystusa: *ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ Βαπτίσματος Ἰωάννου ἕως τῆς ἡμέρας ἣς ἀνελήμφθη ἀπ' ἡμῶν* (Dz. Ap. 1, 22) pośrednio wskazuje i na treść nauczania apostołskiego. Zresztą, jak zaznacza T. Zahn, nauczanie apostołskie, ograniczające się wyłącznie do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, byłoby pod wieloma względami dla słuchaczy niezrozumiałe. Wymagało ono uprzedniego określenia stanowiska Jezusa w historii żydowskiej, Jego pochodzenia od Dawida, działalności zakończonej założeniem Królestwa Bożego na ziemi, wreszcie wskazania przyczyny ciągłych konfliktów z faryzeuszami. Por. *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig³, 1907, 2, 164.

i życia Jezusa, jest rzeczą prawdopodobną, że utworzyły się pewne schematy ewangelizacji, być może nawet pisane (choćby kwestja ta jest nie do rozstrzygnięcia), z których korzystali zarówno εὐαγγελισταί jak i διδάσκαλοι. Niektóre przynajmniej z tych schematów były różne dla gmin judeo-chrześcijańskich i dla gmin hellenistycznych, co podyktowane było potrzebą różnicy w samej argumentacji. W gminach pogańskich wreszcie, wskutek tego, że ewangelizował je zarówno Piotr jak i Paweł dały się odróżnić także przynajmniej dwa typy nauczania. Jeżeliby tedy chodziło o formy katechezy apostołskiej, to spodziewałby się należało i to niezależnie od wiadomości historycznych, jakie w tym względzie posiadamy, że istniały przynajmniej trzy: jedna dla gmin palestyńskich, druga, pochodząca od Piotra, przeznaczona dla ewangelizowanych przezeń terenów, z Rzymem oczywiście na czele i trzecia Pawłowa, dla Syryjczyków i Greków, którą ze względu na ośrodek działalności Pawła antyocheńską nazwałby można. Jak z licznych tekstów Dziejów Apostołów i listów św. Pawła wynika, ta potrójna forma katechezy z natury rzeczy musiała być różną pod względem treści:

1. W katechezie skierowanej do Żydów w Palestynie, ze względu na świeżość wypadków mniejszą rolę odgrywały zdarzenia z życia Chrystusa, nawet okoliczności Jego śmierci — natomiast logja i stosunek Chrystusa do religii żydowskiej, a więc godność mesjańska wysunięte w niej były na pierwszy plan.
2. W katechezie skierowanej do Żydów na djasporze należało już słuchaczy zapoznać z poszczególnymi zdarzeniami z życia Chrystusa, a więc:
 - a. z pochodzeniem Jezusa od Dawida, Dz. Ap. 13, 22. 32-37;
 - b. omówić Jego stosunek do prorocत्व i do Prawa żydowskiego. Gal. 4, 4;
 - c. opisać nauczanie w Palestynie, Rz. 15, 8; Żyd. 1, 1; 7, 26;
 - d. wreszcie podać cykl męki od pojmania w Getsemani do Wniebowstąpienia: Dz. Ap. 13, 27, 28, 30-37; 17, 3, 18, 31; Kol. 3, 1; Er. 1, 20; Filip. 2, 9; Żyd. 5, 7.
3. Wkońcu w katechezie skierowanej do pogan ewangelję Chrystusa poprzedzało wyłożenie pojęcia Boga (Dz. Ap. 14, 15-17; 17, 22-32), oraz tych zdarzeń z życia Chrystusa, które miały bardziej uniwersalistyczny charakter. Zdarzenia z życia Chry-

stusa w naturalnym biegu rzeczy musiały mieć za przedmiot Jego przygotowanie do działalności publicznej (Jan Chrzciciel-Chrystus), okres nauczania w Galilei, podróż do Galilei oraz mękę. Słusznym, zdaje się, byłoby przypuszczenie, że logja Chrystusa normujące życie moralne Jego wyznawców i w tej formie katechezy znalazły właściwe zastosowanie.

Otóż historyczne dokumenty, świadczące o genezie ewangelij kanonicznych taki właśnie stan rzeczy suponują: zdaniem Ireneusza, Orygenesza i innych Mateusz spisał katechezę palestyńską i przeznaczył ją dla Żydów (τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύουσιν); Marek zaś i Łukasz, jak świadczą ci sami autorowie oraz Klemens Aleksandryjski i Euzebjusz spisali: Marek rzymską katechezę Piotra, jako jego ἐρμηνευτής; Łukasz zaś hellenistyczną katechezę Pawła pod jego auspicjami. Fatalnością Formgeschichtliche Methode jest, że pomimo licznych dokumentów historii, jej zwolennicy uważają ewangelje kanoniczne za dzieła anonimowe, będące wyrazem nietyle kierowanej przez apostołów katechezy, spisanej pod ich auspicjami, ale wyrazem wiary i kultu ogółu, pozostawionego samemu sobie i nie uznającego żadnego kierownictwa ze strony apostołów. Tak jednak pojęta organizacja gminy w pierwotnym chrześcijaństwie jest fikcją, której każdy wiersz listów Pawła kłam zadaje. Ewangelje kanoniczne, bezpośrednio czy pośrednio, są dziełem apostołów, osobiście czuwających nad nieskazonością nauki Jezusa. Heterogeniczny rozwój tradycji ewangelicznej za ich życia jest nie do pomyślenia, — jeżeli się zwróci uwagę, że zadaniem ich było świadczyć o tem, co widzieli i słyszeli „ὁ δυνάμεθα γὰρ ἡμεῖς ἃ εἶδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν“ (Dz. Ap. 4, 20).

Wobec niedającej się zaprzeczyć łączności nauczania apostołskiego z genezą ewangelij synoptycznych, powstaje pytanie, czy ewangelje te nie są spisana właściwie katechezą apostołską, co byłoby już do pewnego stopnia określeniem ich rodzaju literackiego. E. Jacquier określa ewangelje jako pisma apologetyczne, oparte na zdarzeniach historycznych, właśnie dlatego, że są one odtworzeniem katechezy apostołskiej, będącej apologią wiary w Jezusa Chrystusa⁶⁷⁾.

⁶⁷⁾ „Les évangiles sont des écrits apologétiques, basés sur des faits historiques, et ils sont tels parce qu'ils reproduisent la catéchèse apostolique, laquelle était une apologie de la foi en Jésus Christ“. Por. La crédibilité des évangiles, Paris, 1913, 19.

Jest rzeczą zrozumiałą, że tego rodzaju określenie, jako zbyt ogólne, jest nie do przyjęcia. Nie liczy się ono z indywidualnymi właściwościami autorów ewangelij, a konsekwentnie z różnicami, które właśnie pod względem literackim nietrudno dostrzec przy porównaniu poszczególnych ewangelij synoptycznych.

V.

RODZAJ LITERACKI EWANGELIJ SYNOPTYCZNYCH.

Rodzaju literackiego ewangelij synoptycznych nie można ustalić jedynie na podstawie analizy terminu greckiego *εὐαγγέλιον*, głównie dlatego, że odnosi się on do treści ksiąg, a nie do ich formy. W odniesieniu do formy ksiąg, zawierających wieść o zbawieniu, po raz pierwszy terminu *εὐαγγέλιον* użył św. Justyn w cytowanym już tekście. Couchoud bezpodstawnie już z samej nazwy *εὐαγγέλιον* określa charakter literacki ewangelij Marka⁶⁸). Do jakiego stopnia jest to fałszywe, świadczą następujące okoliczności:

1. W okresie hellenistycznym termin *εὐαγγέλιον* oznacza dobrą wieść bez względu na jej charakter, polityczny czy religijny⁶⁹) Według napisu greckiego z Prieny, pochodzącego z 9 r. przed Chr., narodzenie Augusta znamionowało dla całego świata początek dobrych wieści⁷⁰). Bezpośrednim tedy przedmiotem terminu *εὐαγγέλιον* może być jakiś fakt niekoniecznie natury religijnej.
2. W znaczeniu chrześcijańskim *εὐαγγέλιον* odnosi się do życia i działalności Chrystusa, niosącego darowanie win i zakładającego Królestwo Boże na ziemi. Przedmiotem tedy terminu *εὐαγγέλιον* w chrześcijańskim ujęciu jest ziemskie

⁶⁸) „Il ne se donne pas pour une histoire, une chronique, un récit, une vie. Il s'intitule Bonne Nouvelle. . C'est un mot mystique pour designer une chose mystique, la chose specifiquement chrétienne“. Por. Le mystère de Jésus. Paris, 1924, 113,

⁶⁹) Por. J. S c h n i e w i n d, Evangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium, Gütersloh, 1, 1927; 2, 1931 (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 13, 25) Por. zwłaszcza 2, 116—129; M. Burrow s, The Origin of the term „Gospel“, art. w Journal of Biblical Literature 44 (195) 21—33; G. F r i e d r i c h, *Εὐαγγέλιον*. art. w G. Kittel'a, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1935, 2, 718—735.

⁷⁰) Por. Deissmann, Licht vom Osten, Tübingen, 1908, 266—268.

życie Chrystusa o tyle, o ile jest ono początkiem nowej epoki już w znaczeniu religijnem.

Przeciwstawianie zatem historii — ewangelji, jak to czyni Couchoud, jest nieuzasadnione, gdyż nawet pewne zdarzenia historyczne, dzięki swemu znaczeniu mogą być również i w dziedzinie religijnej wieścią radosną i początkiem nowej epoki. Termin *εὐαγγέλιον* nie stanowi sam przez się podstawy do określania rodzaju literackiego ewangelij. Oprócz stwierdzonej już zależności ewangelij synoptycznych od pierwotnej katechezy apostołskiej — trzeba nadto wziąć pod uwagę zamiar poszczególnych autorów ewangelij, w ten czy inny sposób przejawiający się w ich dziełach.

A. Ewangelja św. Marka.

J. H. Moulton — G. Milligan w ocenie charakteru literackiego pism Nowego Testamentu na jednym krańcu stawiają ewangelję Marka, a na drugim list do Żydów⁷¹). Podobne stanowisko zajął już dawniej F. Blass, który ewangelji Marka wogóle odmówił charakteru literackiego ze względu na jej niedbały początek⁷²).

I istotnie przyznać trzeba, że w ewangelji Marka nie spotykamy nic, coby świadczyć mogło o indywidualnej pracy jej autora. Rozpoczyna się ona w sposób, który musiałby wywołać zdziwienie w każdym dziele, opartem bądź to na osobistych wspomnieniach, bądź też na osobiście zebranych materiale. Nie spotykamy także u Marka żadnych śladów posługiwania się dokumentami pisanymi. Nicolardot usiłował wprawdzie wykazać, że Marek posługiwał się logjami⁷³), ale trudno dzisiaj podtrzymywać tę hipotezę, zwłaszcza po tem, co już powiedziane było w tym względzie przez Stantona⁷⁴). Kompozycja ewangelji Marka

⁷¹) Por. The Vocabulary of the greek Testament, London, 1914—1929, XXIX ns.

⁷²) Por. Textkritische Bemerkungen zu Markus, rozpr. w Beiträge zur christlicher Theologie 3 (1899), 3, 52. Dlatego Blass nie zalicza tej ewangelji do rzędu *σύγγραμμα* ale do *δρόμνημα* t. j. do rzędu commentarii, na podobieństwo Cezara commentarii de bello gallico. Analogja zachodzi również i w tem, że, według Blassa, podobnie jak pamiętniki Cezara, również i ewangelja Marka była początkowo bez tytułu autora. Dodano go później, dla odróżnienia od innych. Por. tamże, 52.

⁷³) Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes, Paris, 1908, 215 ns.

⁷⁴) Por. The Gospels as historical documents, Cambridge², 1923, 2, 180—203; 370 ns. Również i A. Meyer w krytyce powstania ewangelji Marka wyklucza wszelkie dokumenty pisane. Por. Die Entstehung des Markus-Evangeliums, Tübingen, 1927, 36 (Festgabe für A. Jülicher).

wskazuje raczej na to, że jej autorowi przyświecał wyłączny cel utrwalenia na piśmie katechezy apostołskiej. Dokumenty historyczne a i rola, jaką w tej ewangelji odgrywa Piotr, potwierdzają tylko, że Marek spisał właściwie ustne nauczanie Piotra.

Z biografią w znaczeniu klasycznym, zarówno w sensie perypatetycznym jak i aleksandryjskim ewangelja ta niema nic wspólnego. Zainteresowania geograficzne, chronologiczne są zupełnie obce jej autorowi. Nie liczy się on również z istotnym następstwem zdarzeń z życia Chrystusa, ale pomieszcza je raczej w porządku schematycznym. Niejednokrotnie podkreślano, że mowy Chrystusa drugorzędne w tej ewangelji mają znaczenie. Należałoby jednak tego rodzaju twierdzenia stawiać ostrożnie, gdyż ostatecznie prawie jedna czwarta ewangelji poświęcona jest tym mowom. To prawda, że czynnik dydaktyczny schodzi u Marka na drugi plan, że nawet mowy omawiane są nie pod względem dydaktycznym, ale raczej stawiane na jednym poziomie ze zdarzeniami z życia Chrystusa. Jednakże autor liczy się z nauką moralną Chrystusa i podkreśla naczelną zasadę Jego etyki.

Jeżeli chodzi o postać Chrystusa Pana, to opisana jest ona w sposób, będący jaskrawym zaprzeczeniem wszelkiej biografji. Marek nic nie wspomina o pochodzeniu Chrystusa, nie zna imienia Jego matki i domniemanego ojca. Chrystus poczyna dla niego istnieć od chwili, gdy, przyszedłszy nad Jordan, otrzymuje Chrzest z rąk Jana. Skoro się zwróci uwagę na troskę apostołów po Wniebowstąpieniu Chrystusa, aby wybrać kogoś, któryby mógł świadczyć o zdarzeniach ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου (Dz. Ap. 1, 22), to bardziej jeszcze uwidacznia się łączność Marka z katechezą apostołską.

Możnaby tedy z pewnemi zastrzeżeniami zgodzić się na zdanie Wendlanda, że Marek nie jest pisarzem w ścisłym znaczeniu słowa⁷⁵⁾. Jest on raczej uważnym katechistą, który skrzętnie od Piotra zebrane wiadomości połączył w pewną całość. Czy przyświecały mu jakie cele wybitnie dogmatyczne? Wiele się o tem mówiło od czasów Wredego, w ogniu ścierających się poglądów padła niejedna trafna uwaga. Zdaje się jednaże, że utrwalenie katechezy Piotra było wyłącznym celem Marka, a konsekwentnie i te idencje teologiczne ich są wspólne. Ewangelja Marka jest tedy spisana katechezą i to już w pewnym stopniu

⁷⁵⁾ Por. Die hellenistisch-römische Kultur, dz. cyt. 267.

określa jej rodzaj literacki. Gdyby chodziło o bliższe jeszcze sprezyzowanie charakteru dzieła, to możnaby to uczynić jedynie na podstawie przeważającego czynnika w tej ewangelji. W katechezie apostołskiej bowiem należałoby rozróżnić cztery zasadnicze czynniki: katechezę historyczną, dotyczącą czynów, a zwłaszcza cudów Chrystusa; katechezę dogmatyczną, obejmującą powstające credo apostołskie; katechezę liturgiczną, dotyczącą nauki o chrzcie bierzmowaniu i eucharystji oraz katechezę moralną, zawartą głównie w logjach Chrystusa⁷⁶). W ewangelji Marka jednakże żaden z tych czynników nie stanowi zasadniczego rysu dzieła. Tak, że nawet, gdyby ją zaliczyć do rzędu ksiąg historyczno-doktrynalnych omawiających podstawy nowej religji, to nie byłoby to określeniem odpowiadającym wszystkim wymaganiom krytyki historycznej.

B. Ewangelja św. Mateusza.

Może w żadnej z ewangelij synoptycznych nie zaznaczył się tak silnie indywidualny wpływ jej autora, jak w ewangelji Mateusza. Chodzi tu oczywiście o kompozycję dzieła, z pominięciem cech wyłącznie językowych. Te ostatnie bowiem, jako pochodzące od tłumacza, nie mogą być brane pod uwagę przy omawianiu rodzaju literackiego pierwszej ewangelji. Możnaby jedynie wspomnieć, że grecka proza Mateusza ustępuje jedynie prozie Pawła i Łukasza.

Zwolennicy *Formgeschichtliche Methode* przedstawiają nam autorów ewangelji jako zwykłych kompilatorów, którzy dla misyjnych celów utrwaliłi na piśmie tematy wiary pierwotnych gmin chrześcijańskich. Wystarczy jednak zapoznać się ze sposobem redakcji ewangelji Mateusza, aby dojść do przekonania, że nie chodzi tu o kompilację w zwykłym znaczeniu słowa. Z kontekstem historycznym Mateusz liczy się zasadniczo tylko w opisie zdarzeń z dzieciństwa Chrystusa, poprzedzonym genealogją, ułożoną według najlepszych wzorów semickich. W samej treści swego dzieła pomija w przeważnej mierze dane topograficzne czy chronologiczne, układając materiał wokół pięciu grup mów Chrystusa, kończących się prawie identycznymi słowami (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1;). Charakterystyczny jest przytem termin *πάντας* pomieszczony w ostatniej grupie. Zdarzenia z życia Chrystusa między poszczególnymi grupami mów pozostają w pew-

⁷⁶) Por. F. Prat, *La théologie de St. Paul*, Paris², 1925, 2, 38—42.

nym związku logicznym z ich ideą przewodnią. Jasnym jest tedy, że przy zastosowaniu takiej metody kontekst historyczny znikomą musiał odgrywać rolę.

Ewangelji swej Mateusz nadał jednolitą formę, zdeterminowaną wyraźnie przez przyświecający mu cel, tak że indywidualność autora przejawia się na każdej karcie jego dzieła, w każdym opisywanym zdarzeniu. Czy opierał się jednak na dokumentach pisanych, czy też wyłącznie na informacji ustnej i wspomnieniach osobistych? T. zw. prehistorja synoptyków staje się mitem lub fantazją, gdy tylko, z pominięciem ustnej tradycji, na podstawie wyłącznie wewnętrznych sprawdzianów, chciano określać dokumenty, stanowiące rzekomo źródła dla ewangelij synoptycznych. Przy dzisiejszym stanie badań, pomimo najnowszych hipotez w tym względzie (Streeter, Bussmann) o źródłach synoptyków nie jesteśmy w stanie nic powiedzieć. Być może, że na terenie Palestyny już dosyć wczesnie pojawiły się wybrane ustępy ze Starego Testamentu, mogące służyć jako dowody w dyskusji z Żydami⁷⁷⁾. Być może, że Mateusz spożytkował je w swojej ewangelji. W ręku jednak takiego autora musiały one ulec różnorodnym zmianom, a rekonstrukcja ich między innymi i na podstawie ewangelji Mateusza jest zgóry skazana na niepowodzenie.

Mateusz pisał swą ewangelję dla chrześcijan pochodzących z judaizmu. W jej kompozycji miał nie tyle na celu utrwalenie aramajskiej katechety apostolskiej, ile wykazanie mesjańskiej godności Chrystusa. Życie i nauka Chrystusa są przezeń wyłącznie pod tym kątem widzenia omawiane. Osoba autora schodzi tu na dalszy plan (nigdy nie przemawia w pierwszej osobie), a szczegóły z życia Chrystusa i Jego nauki są rozpatrywane na tle dokładnej znajomości religijno-moralnych problemów judaizmu, z wyraźnym celem odpowiedzi na trudności. Mateusz — to apologeta wytrawny, któremu znajomość otaczającego powstające chrześcijaństwo świata znacznie ułatwiła zadanie. Jego dzieło jest pierwszym dziełem apologetycznym dotyczącym chrześcijaństwa. Z biografii Chrystusa a zwłaszcza z Jego nauk przechował pierwszy ewangelista tylko to, co bezpośrednio dotyczyło naczelnej idei, do której zmierzał od pierwszej karty swojej ewangelji.

⁷⁷⁾ Por. J. A. Findlay, *The first gospel und the book of testimonies*, w *Amicitiae Corolla* ku czci J. K. Harrisa, London, 1933, 57—71.

C. Ewangelja św. Łukasza,

W niektórych częściach ewangelji Łukasza indywidualność literacka jej autora zaznaczyła się w sposób bardziej jeszcze wyraźny, niż w ewangelji Mateusza. Łukasz jako lekarz otrzymał wychowanie hellenistyczne, co się w jego dziele przejawia. Zwrócić na to uwagę i św. Hieronim, który zapytany przez papieża Damazego o znaczenie słów hosanna wskazuje na trudność tłumaczenia niepodanego nawet przez Łukasza *qui inter omnes evangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus et qui evangelium graecis scripsit*⁷⁸⁾.

Hellenistyczna kultura Łukasza przejawia się w całej jego ewangelji. Wzorem autorów greckich Łukasz rozpoczyna od prologu nazwanego przez Nordena najbardziej greckim fragmentem w Nowym Testamencie⁷⁹⁾. Zdarzenia ewangeliczne pomieszcza w ramach chronologicznych, posługując się przytem synchronizmami, wymownie świadczącymi zarówno o jego wykształceniu, jak i celu jego ewangelji. Z Dziejów Apostolskich i z listów św. Pawła wiemy, że Łukasz przebywał dłuższy czas przy boku Apostoła narodów. Katecheza św. Pawła, tak w swej formie judaistycznej jak i hellenistycznej, musiała zatem być mu dokładnie znaną. Łukasz jednak nie poprzestaje na niej, ale zbiera skrzętnie materiały do swej ewangelji, chcąc ją oprzeć na jaknajszerszych podstawach. Trudno jest wyrazić do jakich źródeł czyni on aluzję w swym prologu, czy do całych ewangelij, czy też tylko do pewnych fragmentów, dotyczących życia Chrystusa. Niektórzy sądzą, że ma on tu na względzie wyłącznie drobne fragmenty, zawierające jedno lub najwyżej kilka zdarzeń z życia Chrystusa⁸⁰⁾. Jest to jednakże nieprawdopodobne właśnie ze względu na *ἀνατάξασθαι διήγησιν* i t. d.⁸¹⁾. Chodziło zatem o mniej więcej całkowity opis życia i nauki Chrystusa.

W ewangelji swej posługuje się Łukasz językiem, który swą czystością przewyższa nietylko innych ewangelistów, ale, zdaniem

⁷⁸⁾ Por. Epist. 19.

⁷⁹⁾ Por. Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig, 1898, 2, 485.

⁸⁰⁾ Por. J. W. A. E b r a r d, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, Frankfurt³, 1868, 1, 145 ns.

⁸¹⁾ Wykazał to w swym świetnym pod względem filologicznym komentarzu do prologu Łukasza W. Grimm, Das Proömium des Lucasevangeliums, art. w Jahrbücher für deutsche Theologie 16 (1871) 36.

J. Weissa, nawet prozę Pawła⁸²). W topografii Palestyny podaje nazwy greckie, unikając słów należących do βάρβαρος γλώσσα. Usiłuje jaknajbardziej zbliżyć się do klasycznego języka Grecji. Prof. Zieliński pisze o Łukaszu, iż „wyróżnia się (on) swą stylistyczną surowością: jego, wykształconego lekarza greckiego, wyraźnie dotknął attycyzm epoki“⁸³), a Norden na całym szeregu przykładów wykazuje attycystyczne tendencje Łukasza⁸⁴).

W opisie postaci Chrystusa zwraca uwagę na rozwój psychologiczny, liczy się z topografią Jego działalności, lubi dialogi Uniwersalizm będący charakterystyczną cechą jego ewangelji nie jest omawiany z punktu widzenia apologetycznego jak np. mesjanizm Mateusza, ale zdaje się wyrastać bezpośrednio z podstaw nowej religii. Od początku zresztą przyświeca mu cel uporządkowania istniejącego już materiału, dotyczącego Chrystusa, w oparciu zarówno o tradycję ustną, jak i dokumenty pisane. Owszem, jak podkreśla Meyer, fakt, że Łukasz uważał za stosowne opisać nie tylko osobę i dzieła Chrystusa (ewangelja), ale i pierwotną historję stworzonego przezeń ruchu (Dzieje Apostolskie), świadczy, iż chciał on stanąć na poziomie dzieł historycznych swojej epoki⁸⁵).

Czy jednak to wszystko ma wskazywać, że ewangelję Łukasza zestawić należy z wielkimi historykami starożytności: Polybuszem, Liwjuszem i in.?

E. Meyer skłonny jest do przyjęcia takiego właśnie poglądu⁸⁶). Ale skoro się zwróci uwagę na to, że Łukasz przy pisaniu ewangelji opierał się na ustalonych już formach ustnej tradycji, której aramajskie pochodzenie jest niezaprzeczalne oraz że, pomimo tendencji attycystycznych, aramajski koloryt tej tradycji uwidacznia się niejednokrotnie, to pogląd Meyera natrafi na duże trudności. Już w piątym wierszu ewangelji, gdy po skończeniu prologu przystępuje Łukasz do zasadniczego tematu swego dzieła, referuje właściwie katechezę apostolską: ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις jest dosłownym tłumaczeniem semickiego u a j e h i b i m e i t . d .

⁸²) Por. J. We i s s, Die drei älteren Evangelien, dz. cyt. 407.

⁸³) Por. Literatura starożytnej Grecji epoki powszechnej, Warszawa, 1931, 136.

⁸⁴) Por. Die antike Kunstprosa, dz. cyt. 485—492.

⁸⁵) Por. Ursprung und Anfänge des Christentums, dz. cyt. 1, 2.

⁸⁶) Por. tamże, 1, 1—11.

Przykładów podobnych przytoczyćby można bardzo wiele. Stusznosc tedy przyznać trzeba Meyerowi, jeżeli chodzi o Dzieje Apostolskie, stojące rzeczywiście na poziomie starożytnych dzieł. Natomiast w ewangelji zależność od ustnej tradycji apostołskiej jest tak wielka, że pomimo ram historycznych, w jakich życie Chrystusa w ewangelji tej jest pomieszczone, jej rodzaj literacki w daleko większym stopniu jest zdeterminowany przez katechezę apostołską, niż przez nieliczne fragmenty, przypominające dzieła historyków starożytności. Na tej podstawie ewangelję Łukasza należy raczej zaliczyć do dzieł historyczno-dydaktycznych, co wydaje się najbardziej zgodne z zamiarem jej autora.

Zakończenie.

Katecheza apostołska leży u podstaw ewangelij synoptycznych. Świadczy o tem nie tylko tradycja chrześcijańska, ale i analiza samego tekstu ewangelij, a zwłaszcza owe krótkie, aforystyczne formuły, nawet jeżeli chodzi o zdarzenia z życia Chrystusa, których dalszą ilustrację stanowić mogą *παράδοσεις* z 1 Kor. 11, 23-25. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tradycja ewangeliczna musiałaby ulec pewnemu przynajmniej zniekształceniu w miarę, jak się oddalano od opisywanych wydarzeń, gdyby już wcześniej nie pomyślano o jej utrwaleniu. Pracy tej dokonywują apostołowie lub ich bezpośredni uczniowie, co pierwszorzędne ma znaczenie przy ocenianiu wartości historycznej opisywanych wydarzeń. Ewangelje synoptyczne jednakże nie są poprostu tylko spisana katecheza. Niemałym błędem ze strony K. L. Schmidta jest uogólnienie ewangelji jako rodzaju literackiego, bez należytego uwzględnienia różnic pomiędzy poszczególnymi ewangeljami, świadczących o indywidualnym wpływie ich autorów. Przy każdej ewangelji z osobna, w celu określenia ich rodzaju literackiego, należy zbadać zamiar jej autora, czy miał on na względzie podanie głównie nauki, czy też czynów Chrystusa, czy czyni to w sposób kunsztowny, czy też prosty bez literackiego opracowania. Niezawodnie doprowadzi nas to do rozróżniania nawet wśród synoptyków różnych typów literackich. Na pierwszym planie pod względem literackiego opracowania należy pomieścić ewangelję Mateusza; ewangelja Łukasza pośrednio niejako zajmuje miejsce, a ewangelja Marka w kompozycji swej i wystawieniu jest tak

prosta, jak prostą i zrozumiałą była katecheza Piotra, której jest wiernem oddaniem. Wszystkie trzy ewangelje synoptyczne zarówno, pomimo różnicy typów literackich, dzięki swej treści, zawierają istotne i autentyczne rysy „dobrej nowiny“, czemu zawdzięczają swą nazwę.

Warszawa.

Ks. Eugenjusz Dąbrowski.

SUMMARIUM.

Dąbrowski E. Caractère littéraire des évangiles synoptiques.

La détermination du caractère des évangiles synoptiques dont, jadis se sont particulièrement occupés Th. Zahn et J. Weiss, a été reprise dans les derniers temps par les partisans de la „Formgeschichtliche Methode“ et principalement par K. L. Schmidt. Dans une dissertation étendue, intitulée: „Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte“, Schmidt s'est efforcé de prouver que les évangiles sont des traditions rédigées par écrit et ne se proposant aucunement de conserver la catéchèse apostolique, (quoi qu'ils aient, sans aucun doute, conservés beaucoup d'éléments de la dite catéchèse), mais bien plutôt les idées, relatées par écrit, sur le Christ et Son oeuvre, de divers groupements.

Ce seraient donc, selon Schmidt, des livres qui ont conservé des oeuvres collectives (Sammelgut) et d'origine populaire (Volksbücher) qui, dans l'acception actuelle de l'expression, n'auraient rien de commun avec la littérature (Hochliteratur). Ainsi toutes les comparaisons précédentes des évangiles avec la littérature mémoriale, avec les biographies de différents genres, se sont basées sur un malentendu. Tout au plus, si nous admettons en conclusion le caractère des évangiles comme une manifestation de la littérature populaire (Kleinliteratur) conviendrait-il de rechercher, quant à leur nature littéraire, certaines analogies dans les Actes des Martyrs, dans les Apophtegmes des Pères, dans la légende de Faust et dans les légendes franciscaines.

Les évangiles synoptiques, en réalité, ne sont pas une variation de la littérature mémoriale grecque, non plus qu'une biographie, au sens péripatéticien ou alexandrin. On ne peut pas déterminer leur caractère littéraire en se fondant sur les modèles de la littérature grecque. Sous ce rapport, les formes de la littérature sémitique qui nous sont connues, telle l'histoire d'Ahikar, l'apocalyptique juive et certains fragments même des livres du Vieux Testament, comme par exemple, l'histoire d'Elie, ne sauraient non plus nous servir. Cependant, il importerait de souligner que les analogies mises en relief par M. J. Lagrange, de l'évangile de Marc et de l'histoire d'Elie, sont des plus éloquents.

Le caractère littéraire des évangiles synoptiques est en quelque sorte déterminé par deux facteurs:

1. par la dépendance de la catéchèse apostolique, ce qui, pour une grande quantité de savants ne fait aucun doute,

2. par l'influence individuelle des auteurs des évangiles. Cette influence individuelle, en s'appuyant sur l'analyse intrinsèque du sujet des évangiles, est aisée à constater dans les différents évangiles synoptiques respectifs. Telle est la raison pour laquelle il devient impossible de donner raison à Jacquier, lorsqu'il écrit que, à vrai dire, les évangiles ne sont que la reproduction de la primitive catéchèse apostolique.

La fatalité de la „Formgeschichtliche Methode“ en général, et de Schmidt en particulier, est que, en dépit des éloquents confirmations hi-

storiqnes, il considère les évangiles comme des ouvrages anonymes, quelquefois fruits du labeur de plusieurs auteurs, ce qui, en fin de compte, lui a permis de les comparer, non sans maladresse, à des légendes à la formation desquelles ont collaboré les siècles. Les documents historiques authentiques désignent les apôtres ou leurs disciples comme les auteurs des évangiles et cette circonstance doit servir de confirmation quant à l'appréciation de leur caractère littéraire. L'analyse intrinsèque du fond des évangiles synoptiques divers, ne fait que prouver cet état des choses. L'examen de la tradition historique et du fond des différents évangiles synoptiques conduit à l'infaillible conclusion que l'évangile en soi ne constitue pas un genre littéraire entièrement original, inconnu du monde antique, et ceci en dépit des opinions de H. J. Holtzmann, de G. Heinrici, de P. Wendland, de O. Stählin, de J. Moffatt, de R. Bultmann et autres. Ce genre doit plutôt être déterminé en corrélation avec le but lumineux des différents évangiles synoptiques; ceci conduit à distinguer divers types littéraires parmi les évangiles synoptiques.

1) L'évangile de Matthieu constitue la première apologétique chrétienne et la connaissance du monde juif qui l'entourait a singulièrement facilité à son auteur, sa tâche. Des biographies du Christ et de Son enseignement surtout, le premier évangéliste a seulement retenu ce qui concernait l'idée dominante de son évangile. Matthieu, en principe, ne tient compte du contexte historique qu'uniquement dans la description des événements de la vie cachée du Christ, précédée d'une généalogie établie d'après les modèles sémitiques les plus parfaits. La composition artistique se révèle dans la coordination des matériaux autour des cinq groupes de prédications du Christ qui se terminent par des paroles presque identiques. En outre, caractéristique est l'expression „Πάντας“, placée dans le dernier groupe (26, 1).

2) L'évangile de Marc prouve le moindre individualisme de son auteur. Sa composition témoigne plutôt que le but visé par l'auteur était exclusivement de perpétuer par l'écriture la catéchèse apostolique. Les documents historiques et le rôle que joue Pierre dans ledit évangile, confirment uniquement que Marc a consigné en réalité par écrit les enseignements oraux de ce dernier. Cet évangile, dans l'acception classique, n'a rien de commun avec la biographie. On pourrait, certaines restrictions faites, consentir à l'opinion de Wendland qu'au sens rigoureux du mot, Marc n'est pas écrivain. C'est bien plutôt un catéchiste attentif qui a réuni soigneusement les enseignements recueillis des lèvres de Pierre pour en composer un certain tout.

3) L'évangile de Luc est l'oeuvre d'un écrivain minutieusement informé du mode d'écrire grec. Le prologue de cet évangile a été appelé par E. Norden, le plus grec fragment du Nouveau Testament. Par la pureté de sa langue, non seulement il apparaît comme supérieur aux autres évangélistes, mais selon l'avis de J. Weiss, à la prose de Paul lui-même. Les tendances à l'atticisme de Luc ont été démontrées par Norden par toute une série d'exemples.

Et cependant, E. Meyer se trompe quand il compare l'oeuvre de Luc à celles des plus grands historiens de l'antiquité, tels que Polybe, Tite-Live et autres. Luc s'est basé pour écrire son évangile sur les formes déjà établies de la tradition orale dont la source araméenne est hors de doute. Il rapporte en réalité la catéchèse apostolique, mais il le fait avec art, en se fondant sur les documents synchroniques. Le genre littéraire du troisième évangile est déterminé par la catéchèse apostolique à un degré infiniment plus ample que par les fragments remémorant les ouvrages historiques de l'antiquité. Aussi convient-il de ranger plutôt l'évangile de Luc parmi les oeuvres historiques didactiques, ce qui apparaît comme étant le plus conforme à l'intention de l'auteur.