

Werner, Wiktor

Walki metamorfoz, czyli dyskusja nad genezą chrześcijaństwa w powojennej humanistyce

Kwartalnik Historii Nauki i Techniki 47/2, 7-46

2002

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Wiktor Werner

Instytut Historii UAM

Poznań

WALKI METAFOR, CZYLI DYSKUSJA
NAD GENEZĄ CHRZEŚCIJAŃSTWA
W POWOJENNEJ POLSKIEJ HUMANISTYCE

WPROWADZENIE. O METAFORZE WSTĘPNEJ

W zbiorowej świadomości naszej kultury początki uważane są za chwile najważniejsze i najdelikatniejsze zarazem, za moment niezwykle istotny dla późniejszego kształtu zarówno ludzkich jednostek, jak i zjawisk historycznych. Badając początki państwa polskiego historyk może często doznać wrażenia, że bada coś więcej niż średniowieczny epizod dziejów Polski, a mianowicie że zbliża się do poznania istoty polskiej państwowości. Dlatego dyskusja nad koncepcją normańskiej genezy państwa polskiego i księstw ruskich nierzadko łączyła się z dyskusją nad zdolnością Słowian do tworzenia organizmów państwowych, czy słowiańską myślą cywilizacyjną. Przeszłość spletała się w problemie genezy z teraźniejszością w tym sensie, że geneza zjawiska istniejącego i obecnego w świadomości jest problemem aktualnym wtedy, gdy powszechnie uznaje się początki za chwile dla tego zjawiska najważniejsze.

Zjawiskiem szczególnie żywo obecnym w polskiej świadomości zbiorowej jest chrześcijaństwo; dyskusja nad jego genezą jest więc dyskusją dotyczącą nie tylko przeszłości tej religii, lecz także jej teraźniejszości i przyszłości. Jest dyskusją o jego „prawdziwej” naturze, o uniwersalnej i ahistorycznej (niezmiennej w czasie) istocie chrześcijaństwa.

Gorąca dyskusja na temat genezy chrześcijaństwa miała miejsce w polskiej humanistyce od końca lat 50. (publikacje księdza Dąbrowskiego) do końca lat 80. (spadek zainteresowania tą tematyką) z kulminacją na przełomie lat 70. i 80. (publikacja *Opowieści ewangelistów* Zenona Kosidowskiego i odpowiedź Józefa Kudasiewicza). Jej społeczną podstawą był podział polskiego środowiska historyków religii i religioznawców na tzw. badaczy laickich, związanych z państwowymi (finansowanymi przez państwo) ośrodkami badawczymi, i badaczy związanych z ośrodkami autonomicznymi, a mianowicie z KUL-em i akademiami teologicznymi. Podziałem tym nie będziemy się zajmować w niniejszym artykule.

Tematem tego artykułu będzie natomiast metaforyczna podstawa dyskusji nad genezą chrześcijaństwa. Cóż to takiego? Nauki humanistyczne można uznać za aprioryczne w tym sensie, iż badacz przystępując do zgłębiania jakiegokolwiek problemu powinien wiedzieć, co takiego będzie badał. Ta wstępna wiedza jest mu potrzebna by sformułować pytania badawcze, dokonać selekcji a wreszcie krytyki i interpretacji źródeł.

Badacz genezy chrześcijaństwa przystępuje zatem do pracy uzbrojony w aprioryczną wiedzę czym takim jest chrześcijaństwo w szczególności, a religia w ogólności. Wiedza ta ma charakter metaforyczny, gdyż redukuje postrzeganie nieskończonego i wieloaspektowego zjawiska do jakiegoś konkretnego, ograniczonego i badawczo uchwytne aspektu, np. aspektu społecznego, doktrynalnego czy rytualnego. Podstawą dyskusji o genezie chrześcijaństwa są właśnie wstępnie koncepcje dotyczące tego, czym jest religia i jak ona powstaje.

W dyskusji, jaka miała miejsce w Polsce, najbardziej widoczne były dwa sposoby pojmowania chrześcijaństwa. Po pierwsze, jako religii objawionej, a więc stworzonej z objawienia przez konkretną, obecną jednocześnie w rzeczywistości transcendentnej i historycznej osobę – Jezusa z Nazaretu. Można ten sposób nazwać metaforą genezy scentralizowanej. Punktem centralnym jest tu działalność, nauka i zmartwychwstanie Chrystusa a później pierwszych apostołów i uczniów mistrza z Nazaretu, które ufundowały nową religię. Okoliczności historyczne nie warunkują, jak się wydaje, powstania chrześcijaństwa a jedynie nadają zewnętrzną, historyczną formę temu zjawisku (np. fakt, że Jezus mówił po aramejsku a *Ewangelia* spisana jest po grecku).

Po drugie, deklaracje dyskursu laickiego, a szczególnie materialistycznego (którego najsilniejszą opcją jest dyskurs marksistowski), jasno określają zbiorowy charakter genezy chrześcijaństwa. Zdają się kreować metaforyczny model genezy rozproszonej, w której rola jednostki jest bardzo ograniczona.

1.1. MODEL GENEZY ROZPROSZONEJ

Jaskrawym przykładem zastosowania modelu genezy rozproszonej jest dyskurs marksistowski.

Metoda badawcza, jaką proponuje Marks, odnosi się nie tylko do badań nad religiami pierwotnymi czy plemiennymi, lecz również, a może przede wszystkim, do badań nad chrześcijaństwem. Żadna zatem jednostka (w domyśle Jezus z Nazaretu) nie może być na tyle wybitna, by być odpowiedzialną za powstawanie takiego zjawiska, jak religia, która ze swej istoty jest zjawiskiem społecznym, psychicznym i masowym.

Różnorodność religii jest z tego punktu widzenia pozorna, gdyż ich geneza i istota jest wspólna i można je wyprowadzić z badanych przez historiografię marksistowską prawidłowości rozwoju społecznego. Chrześcijaństwo nie różni się w niczym od innych religii – jest zjawiskiem uwarunkowanym społecznie, psychicznie i historycznie.

Specyfikę marksistowskiej metody opisu powstania i wczesnego rozwoju chrześcijaństwa spróbujemy prześledzić na przykładzie artykułu Józefa Kabaja *Chrześcijaństwo pierwotne* z jego książki *Rys historyczny głównych religii świata*¹. Autor deklaruje także swoją przynależność do dyskursu marksistowskiego. Artykuł ten ma silnie wyodrębnioną warstwę retoryczno-perswazyjną i pod tym względem można go zaliczyć nawet do publicystyki „naukowej”.

Jeżeli zwrócimy uwagę jedynie na deklarację metodologiczne polskich badaczy religii, możemy dojść do wniosku, że po wojnie w polskiej historiografii i religioznawstwie miała miejsce ostra polaryzacja na opcję marksistowską i kościelno teologiczną.

Warto zatem zweryfikować to twierdzenie, porównując wybrane prace polskiej historiografii religii z mało znanym, aczkolwiek bardzo wyrazistym pod względem ideologicznym i metodologicznym artykułem. W ten sposób zobaczymy czy polska historiografia, która zdaje się sygnalizować swoją materialistyczną wizję świata, zawsze przyjmowała opcję marksistowską, czy może realizowały zupełnie inną strategię badawczą i narracyjną (ewolucjonistyczną, umiarkowanie materialistyczną?). Zakładam bowiem, że nawet jednoznacznie brzmiące deklaracje stosowania marksistowskiej metodologii nie przypisują danej pracy do opcji marksistowskiej, o ile późniejszy rozwój narracji wykracza poza ramy metodologiczne tego dyskursu².

Model genezy rozproszonej zostaje podkreślony za pomocą zanegowania kluczowej roli Jezusa z Nazaretu w genezie chrześcijaństwa:

„Nauka stwierdza fakt istnienia w ostatnich wiekach przed nową erą i w pierwszych wiekach nowej, wielu zorganizowanych ruchów społeczno-religijnych, spośród których najtrwalszym – po wielu zachwianiach – okazał się ruch tradycyjnie związany przez jego przywódców, zwolenników i kontynuatorów z najprawdopodobniej historyczną osobą Jezusa Nazareńskiego”³.

Tekst demitologizuje (stara się zdemitologizować) dwa węzłowe punkty doktryny chrześcijańskiej:

1. wyjątkowość tej religii – gdyż miało istnieć wiele takich ruchów religijnych, z których przypadkowo (co podkreśla wzmianka o wielu zachwianiach) przetrwał jeden;
2. pochodzenie tego ruchu od osoby Jezusa z Nazaretu.

Zostaje ono podważone (nie wprost) w dwóch punktach: po pierwsze, był on najprawdopodobniej, tylko postacią historyczną (zatem nie jest jeszcze zamknięta dyskusja nad mitycznym pochodzeniem biblijnego opisu tej postaci, jej nierealnością); po drugie, jedynym argumentem za związkiem chrześcijaństwa z Jezusem jest zdanie samych chrześcijan, których twierdzenia (na co zwrócono uwagę wcześniej) nie mogą być wiarygodne. Zastosowany tu został zabieg dystansowania się tekstu przez cytowanie poglądów grupy już wcześniej zdyskredytowanej poznawczo (nauka twierdzi jedno a chrześcijanie drugie). Ponadto związek z Jezusem ma charakter (jedynie) tradycyjny, zatem zasiedziały, przyjęty na podstawie wielokrotności powtarzania (legendarny), a nie pewności dowodów.

Teza o legendarnym charakterze postaci Jezusa z Nazaretu nie była zbyt popularna w polskiej historiografii religii, przed wojną propagował ją głównie Andrzej Niemojewski wywodzący postać Jezusa z mitu astralnego⁴. Po wojnie w latach sześćdziesiątych Zygmunt Poniatowski jako jeden z pierwszych badaczy w krajach socjalistycznych sformułował tezę (jeszcze wówczas kontrowersyjną) o konieczności uznania historycznego istnienia Jezusa z Nazaretu, stwierdzając jednak zarazem nieistotność tego zagadnienia dla ustalenia okoliczności genezy chrześcijaństwa⁵.

Cytowany tekst realizuje właśnie wspomnianą zasadę by nie wiązać takiego zjawiska jak powstawanie religii z żadną jednostką, gdyż jednostkowa wola i czyny nie mogą „stworzyć” ani założyć religii – jest to zastrzeżone dla zjawisk o charakterze masowym, silnie rozciągniętych w czasie.

Żadna jednostka nie może być uważana za założyciela religii, gdyż żadna jednostka nie jest odpowiedzialna za stosunki społeczno-ekonomiczne panujące w danym momencie historycznym, a to one właśnie generują kolejne religie. Tego typu deklaracje metodologiczne możemy znaleźć w wielu pracach polskich, laickich historyków religii; Zygmunt Poniatowski i Henryk Chyliński w napisanym wspólnie artykule stwierdzają:

„Kwestia historyczności Jezusa nie jest – jak wiadomo – kwestią centralną w problematyce pochodzenia chrześcijaństwa, albowiem zgodnie z dyrektywami marksizmu zasadniczą kwestią w genezie chrystianizmu jest uchwycenie warunków historycznych i prawidłowości powstawania nowej religii, a nie sprowadzenie owej genezy do działalności choćby najwybitniejszej jednostki”⁶.

W rozdziale o pierwotnym chrześcijaństwie z *Zarysu dziejów religii* Zygmunt Poniatowski rozszerza tę deklarację o stwierdzenie uniwersalności materializmu historycznego:

„[...] przyczyn powstania i rozwoju każdej religii należy szukać nie w działalności jednostki, lecz w konkretnej sytuacji społeczno-ideowej istniejącej w danym okresie. Koncepcja marksistowska łączy zagadnienia genezy chrześcijaństwa z ogólnymi prawidłowościami powstawania wszelkich religii”⁷.

Podobnie Józef Keller dystansuje problem badań nad historycznością Jezusa z Nazaretu od problemu badań nad genezą chrześcijaństwa:

„Uznanie (bądź odrzucenie – *W.W.*] jednak historyczności Jezusa nie oznacza uznania go za »założyciela« czy »twórcę« chrześcijaństwa, jak to głosi wersja wyznaniowa, gdyż religia o takim zasięgu nie mogła być przez nikogo „założona”. Wyrosła ona z warunków społeczno-ekonomicznych, politycznych i ogólnokulturowych ówczesnego świata. W tym świetle tedy odpowiedź na pytanie, czy Jezus istniał, czy nie istniał, nie ma decydującego znaczenia dla genezy chrześcijaństwa. Z tych też racji problem Jezusa przestał odgrywać w nauce marksistowskiej pierwszoplanową rolę”⁸.

Ponieważ Jezus (tak jak każda inna jednostka) dla badań nad genezą chrześcijaństwa przestał być zagadnieniem centralnym, stąd model genezy deklarowany przez badaczy związanych z materializmem historycznym (zarówno tych „umiarkowanych”, jak i silnie ideologicznych) możemy nazwać modelem genezy kumulacyjnej. Jego praktyczne zastosowania mogą wyglądać bardzo różnie.

Józef Keller w artykule o Jezusie⁹ konstruuje związek genetyczny (zapozyczenia) między postacią Jezusa a chrześcijaństwem:

„Podobnie jak inni mesjasze Jezus przegrał walkę z Sanhedrymem i faryzajzmem. Przeszedł jednak do historii jako symbol człowieka, który nie wahał się wystąpić w obronie sprawiedliwości. Symbol ten został zaanektowany przez rodzące się wówczas chrześcijaństwo (podkr. – *W.W.*)”¹⁰.

Związek ten czyni z postaci Jezusa protogenezę chrześcijaństwa, rodzaj jądra, wokół którego przypadkowo dokonała się kumulacja procesów, które w istocie wygenerowały nową religię. Na pytanie dlaczego owe procesy skumulowały się wokół takiego, a nie innego obiektu, historyk marksistowski nie odpowiada, zajmuje się bowiem badaniem natury procesów stanowiących prawdziwą, istotową genezę religii.

Silnie zorientowane ideologicznie narracje, opierające się na takim założeniu, często zajmują się Jezusem po to, by udowodnić jego niewielki wpływ na powstanie religii¹¹, bądź badają genezę chrześcijaństwa abstrahując zupełnie od tej postaci. Skrajnym przypadkiem jest chyba artykuł Jana Drabiny, w którym *jedyną* (sic!) wzmianka ogranicza się do zdania:

„Religia ta wzięła swoją nazwę od tytułu *Christos* nadawanego Jezusowi, postaci niewątpliwie historycznej, przez jego greckich wyznawców, którzy wkrótce swą liczebnością zdominowali ogół”¹².

1.2 REDUKCJONIZM CZY EWOLUCJONIZM? CHARAKTER ZWIĄZKÓW MIĘDZY ZJAWISKAMI RELIGIJNYMI A SPOŁECZNO-GOSPODARCZYMI.

Ważniejsze od problemu usytuowania majątkowego i wykształcenia pierwszych chrześcijan jest twierdzenie, że warunki bytowe generują religię obiektywnie, choć w sposób pośredni – wywołują bowiem reakcję psychiczną, której istotą jest poszukiwanie stabilności i pewności (nieosiągalnych pozornie w ziemskich warunkach bytowania) w iluzorycznym świecie nieziemskim¹³. Warunkiem *sine qua non* zastosowania marksistowskiej teorii powstawania religii jest zatem wykazanie, że świat Cesarstwa Rzymskiego doby Oktawiana Augusta był światem niestabilnym, że powszechne (i wspólne dla wszystkich warstw społecznych) było w nim odczucie niepewności jutra, które to odczucie przecież nie tylko było warunkiem jej powstania, lecz jest także warunkiem jej trwania¹⁴. W cytowanym tekście Józefa Kabaja przedstawia się ten fakt w trybie stwierdzenia oczywistości, tak niepodważalnej, że nie warto wdawać się w szczegóły „znane z kursu historii powszechnej”. Tekst uchyla się w ten sposób nie tylko od opisywania szczegółów, które mogły być kłopotliwe, ale unika także angażowania się w poważną dyskusję na temat sytuacji społecznej i mentalnej na przełomie er. W złotym wieku *Imperium Romanum*, w czasach *Pax Augusta*, w okresie stabilności gospodarczej i politycznej. Dyskusja ta nie toczyła się bynajmniej jedynie między marksistami i niemarksistami, ale i w łonie radzieckiego marksizmu. Podstawowe pytanie brzmiało: dlaczego chrześcijaństwo, które ze swego wrodzonego (zdefiniowanego przez „klasyków”) charakteru odbijało stan rozpadu świata antycznego (wywołujący owo poczucie niepewności i bezyśły), powstało: „w okresie rozkwitu tych porządków, a przynajmniej, w najlepszym razie – w okresie gdy do pełnego krachu było jeszcze daleko?”¹⁵.

Odpowiedzi mogą być różne, najczęściej wyjaśnieniem tego paradoksu jest stwierdzenie, że symptomy kryzysu niewidoczne jeszcze na Zachodzie uzewnętrzniały się już we wschodnich prowincjach – takich, jak Palestyna¹⁶. W polskiej historiografii religii przeważnie sygnalizuje się tylko te dylematy, odciągając od nich uwagę czytelników akcentowaniem kryzysu ideologicznego i religijnego Państwa Rzymskiego¹⁷. Był to zabieg nie tylko o kosmetycznym charakterze, gdyż w ten sposób w polskiej historiografii religii w nieco luźniejszy sposób wiązano przeobrażenia religijne z aktualną sytuacją gospodarczą Imperium. Mogło to wskazywać na odrębność metodologiczną od marksizmu, szczególnie w wykładni radzieckiej. Także i w tekście Józefa Kabaja chrześcijaństwo jest wyprowadzone z kryzysu religijnego i ideologicznego w Imperium, a nie z zaburzeń społeczno-gospodarczych. Zjawiska niereligijne są tu zatem katalizatorem, a nie determinantami przemian religijnych. Poczucie niepewności i niestabilności świata (zjawisko psychiczne) wywołuje potrzebę nowych kategorii religijnych. Efektem potrzeby są gorączkowe poszukiwania:

„W takich warunkach psychicznych jedni ludzie przechodzą na pozycje nihilistyczne bądź hedonistyczne, inni zaś – na drogę poszukiwań nadprzyrodzonych środków i sposobów wyjścia z impasu. Jeszcze inni popełniają samobójstwa lub wyczekują końca świata. W takich czasach notuje się eksplozję magii, spirytyzmu i tym podobnych. Tak było i podówczas: rozprzestrzeniła się ideologia eskapizmu, rozpowszechniały się teorie eschatologiczne, intensyfikowały się rozważania o śmierci, końcu świata i życiu pozagrobowym. Nastąpiła epoka powszechnego irracjonalizmu. Nastawiano chętnie ucha opowieściom o cudotwórcach, uzdrowiaczach, wskrzesicielach, wróżbitach. Była to wreszcie epoka ożywienia mesjanistycznych ruchów społeczno i narodowo-wyzwoleńczych”¹⁸.

Akcentowanie religijnego i ideologicznego kryzysu w Państwie Rzymskim w czasach powstawania i rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa jest dość charakterystyczne dla polskiej historiografii religii. Tworzy to kontrast z deklaracyjną warstwą tekstu, gdzie autorzy prezentują swoje marksistowskie podejście do religii jako „produktu ubocznego” opisywanych tu procesów gospodarczych i społecznych: rozkładu gospodarki opartej na niewolniczej sile roboczej. W warstwie opisowo-narracyjnej mamy jednak do czynienia z przetrzuceniem punktu ciężkości na kryzys religijny i ideologiczny poprzedzający kryzys gospodarczy, którego miał być wynikiem! W ten sposób ujawnia się (nieświadoma?!) niechęć polskiej historiografii religii do redukcji genezy religii chrześcijańskiej do pochodnej zjawisk niereligijnych (takich, jak specyfika i rozkład gospodarki latyfundijskiej).

Na przykład Zygmunt Poniatowski wyraźnie doszukuje się przyczyn powstania chrześcijaństwa w wewnętrznym rozkładzie religii politeistycznych i powstania przez to zapotrzebowania na nowe wartości religijne:

„Kryzys dotychczasowych lokalnych religii oraz procesy dyfuzji międzypan-teonowych składały się na ogólny obraz kryzysu religijnego. Jedną z jego przyczyn był upadek autorytetu bóstw podbitych przez Rzym narodów, drugą zaś – lokalny koloryt dotychczasowych religii [...] Religie te wytworzyły w przebiegu swego rozwoju skomplikowane systemy rytualne, czasem nader uciążliwe, nieprzyjemne, czy nawet oburzające, czy śmieszne dla wyznawców innych religii”¹⁹.

„Religia rzymska była obciążona tradycjami dawnego przedcesarskiego kultu rolników nadtybrzańskich, a jej przykrojeni na miarę lokalną bogowie nie cieszyli się popularnością nawet wśród samych mieszkańców Italii”²⁰.

Opis ten sugeruje *implicite* istnienie potrzeb religijnych nieuwarunkowanych jedynie ciężką sytuacją ekonomiczną, co znacznie wykracza poza wzorce dyskursu marksistowskiego. To samo twierdzenie, ale już *explicitie*, wyraża Maria Jaczynowska:

„Potrzeba innej, nowej religii była tak silna w społeczeństwie wieku II i III, że wyrażała się zarówno w religiach wysublimowanych teologicznie i etycznie, jak i w wierzeniach prymitywnych”²¹.

Analizowany tekst także akcentuje w genezie chrześcijaństwa powiązanie z poprzedzającymi chrześcijaństwo innymi zjawiskami religijnymi: kryzysem politeizmu i religii lokalnych. Nadaje to obrazowi genezy chrześcijaństwa zupełnie inny wymiar. Religia ta nie powstaje już jako sublimacja pragnienia wolności niewolników i biedoty świata rzymskiego, lecz rodzi się ze zjawiska należącego do tej samej kategorii. Jest więc (ewolucyjnym?) rozwinięciem starych wierzeń, ich nowszą, pełniejszą (ewentualnie bardziej dostosowaną do warunków kulturowych) wersją. Byłaby to bardzo znacząca konsekwencja. Twierdzenie, że religia może powstać wyłącznie z innej religii, a z drugiej strony może zostać wyparta także jedynie przez religię, bynajmniej nie jest marksistowskie – nie powstydziliby się go żaden myśliciel chrześcijański. Taka teoria leży też u podstaw dynamiki hierofanii (objawienia *sacrum* w świecie *profanum*) Mircei Eliadego – wielkiego przeciwnika marksizmu. *Hierofania* u Eliadego może być zastąpiona tylko przez inną, bardziej żywotną *hierofanię*, tworząc w ten sposób ciągły dynamiczny łańcuch nieskończonych przemian gwarantujący nieśmiertelność religii²². Wróćmy do cytowanego tekstu J. Kabaja:

„Pretendentów do roli Mesjasza – Zbawcy (po grecku *Christos Soteris*), czyli Pomazańca Bożego, było wielu w samym tylko kręgu palestyńskim; na przeszczeniu zaś interesującego nas przedziału czasowego – Juda, Antronges i inni. Żaden z nich nie spełnił jednak pokładanych w nim nadziei i nie wykazał się dostatecznymi prerogatywami boskimi. Kończyli życie najczęściej kamienowani, karani surowo jako burzyciele porządku”²³.

Dychotomia sensu: zauważenie wielości pretendujących do miana Mesjasza zdaje się jeszcze raz sygnalizować, że Jezus z Nazaretu nie był w swoich czasach kimś wyjątkowym, zwłaszcza że swoje doczesne życie zakończył w sposób „nie lepszy” niż wymienieni „pretendenci”; ukrzyżowanie było wszak czymś znacznie bardziej hańbiącym niż ukamienowanie. Jednakże z zacytowanego fragmentu wyciągnąć można i taką konsekwencję, że skoro Jezus nie był jedynym „kandydatem” do miana Mesjasza, lecz to miano uzyskał, to może dysponował „boskimi prerogatywami, na których zbywało „konkurencji”?

Należy zwrócić tu uwagę, że powstanie chrześcijaństwa (konkretnie rzecz biorąc pojawienie się Jezusa z Nazaretu) przedstawione jest jako kontynuacja pewnej linii rozwojowej judaizmu. Procesu na wskroś religijnego. Ponadto Jezus nie jest w tym tekście nazywany „pretendentem” do roli Mesjasza – czy zatem należy do innej kategorii jakościowej niż pozostali?

Istotny jest tu problem uwarunkowania ruchów mesjańskich – kwestia czy należy wyprowadzać je wyłącznie z aktualnej sytuacji polityczno-ekonomicznej, czy z przeobrażeń w światopoglądzie religijnym? Znany historyk religii Józef Keller również boryka się z tym dylematem i choć zdaje się być zwolennikiem materialistycznych koncepcji wyjaśniania historii to jednak wiąże ruchy mesjańskie z ewolucją świadomości religijnej (uwarunkowaną pośrednio sytuacją polityczną):

„Szczególnie wśród Żydów z diaspory, którzy przyjęli język grecki, Bóg żydowski stawał się stopniowo Bogiem uniwersalnym, przez co jego więź z własnym narodem coraz bardziej się rozluźniała. Rozluźnianie więzi Jahwe z narodem żydowskim prowadziło do rozwoju idei pośredników – mesjaszy, którzy wypełnili lukę rodzącą się między Bogiem i narodem nie tylko w sensie religijnym, ale i społeczno-politycznym”²⁴.

Pośrednik miał zatem wywiązać się z obietnicy – złożonej przez Jahwe – uczynienia narodu wybranego narodem królującym na ziemi. Jego zadaniem miało być przejęcie przywództwa nie tylko duchowego, ale (lub przede wszystkim) politycznego, tak jak ongiś przewodził narodowi sam Jahwe wyprowadzając lud Izraela z Egiptu.

Narracja J. Kellera napomyka tu o jednym „wzorcu” mesjańskim – wybawiciela obdarzonego władzą nie tylko duchową, ale i doczesną, władnego wyzwolić Izrael spod rzymskiej okupacji. W innych tekstach traktujących o genezie chrześcijaństwa wywodzi się Jezusa raczej z tradycji mesjaństwa wyłącznie duchowego, przynoszącego wyzwolenie moralne, tradycji kulturowanej przez Jana Chrzciciela i esseńczyków²⁵. Piszę na ten temat w swoim *Wczesnym chrześcijaństwie* Jan Wierusz-Kowalski:

„Te dwie postacie (Jezusa z Nazaretu i Jana Chrzciciela – *W.W.*) łączyło na pewno coś więcej niż tylko węzły pokrewieństwa. Jan Chrzciciel, a później Jezus, należeli do tych kręgów, które skupiały ludzi ożywionych nadzieją odbudowania nowego Izraela nie drogą powstań i buntów z góry skazanych na niepowodzenie, ale poprzez walkę o przywrócenie rangi wartościom moralnym. [...] Nie było różnicy poglądów co do treści mesjanizmu. Odmienne natomiast były koncepcje roli, jaką miał spełnić Mesjasz, a jeszcze większe kontrowersje toczyły się wokół charakteru samej postaci. Jedni wyobrażali go sobie jako człowieka obdarzonego niezwykłą mocą, drudzy jako istotę niebiańską, inni jako męczennika lub króla. [...] W niektórych kręgach esseńskich zarysowała się postać Mesjasza, sługi bożego, cierpiącego dla zbawienia narodu. W swej wizji mesjańskiej autor Księgi Daniela (około 150 r. p.n.e.) opisuje zjawienie się na obłokach niebiańskich Syna Człowieczego. Takim to wyrażeniem posługuje się Jezus dla oznaczenia własnej osoby”²⁶.

Łatwo można tu zauważyć zaakcentowanie zupełnie innych elementów w linii rozwojowej, która doprowadziła do powstania chrześcijaństwa – bo i tu mamy do czynienia z konstrukcją takiego *continuum*. Męczeńska śmierć jest rozważana jako oczekiwana ofiara za naród, a zatem w kryteriach religijnych – a nie w kryteriach politycznych jako klęska w działalności wyzwoleniczej. Ponieważ autor wspomina jako jeden z ważniejszych celów działalności publicznej Jana i Jezusa odrodzenie moralne, działalność ta, także z perspektywy jej ziemskiego, tragicznego finału, nie może być uważana za irracjonalną. Jej cel bowiem może być realizowany nawet, a zwłaszcza po śmierci przywódcy, którego

męczeństwo jest wkalkulowanym ryzykiem (lub nawet wkalkulowaną ceną²⁷). Narracja Jana Wierusz-Kowalskiego opisuje zjawiska religijne w kryteriach racjonalnych – jako działalność nastawioną na realizację racjonalnie uchwytnego celu w określonych warunkach, które wymagają poniesienia określonych kosztów. Autor ten odstępuje zatem od marksistowskiej koncepcji redukcji zjawiska religijnego do subiektywnej, irracjonalnej reakcji na sytuację zewnętrzną. W jego ujęciu religia rozwija się w określonych warunkach historycznych, ale rozwija się według własnej logiki, dla realizacji własnych wartości.

Wróćmy jednak do analizowanego tekstu Józefa Kabaja. Tekst ten prowadzi nas w kierunku ważnego dla zrozumienia genezy chrześcijaństwa pojęcia synkretyzmu religijnego:

„Była też na terenie imperium rzymskiego żywa inwazja bóstw soterycznych, takich jak: Mitra, Izyda, Serapis i tak dalej, a w konsekwencji następowało przemieszanie wyobrażeń i kultów. Dawało to efekty synkretystyczne w postaci nie-raz dość daleko posuniętych modyfikacji tradycyjnych systemów religijnych”²⁸.

Tekst wymienia skutki wzmiankowanego wcześniej kryzysu religijnego: wzrost popularności różnego rodzaju bóstw, z których wszystkie wymienione są pochodzenia wschodniego. Sformułowanie „przemieszanie wyobrażeń i kultów” prowadzi czytelnika już w kierunku problemu wyjaśnienia sukcesu chrześcijaństwa, będącego przecież tylko jednym z produktów skomplikowanych procesów religiotwórczych. Ta uwaga o synkretyzmie, uważanym tu za przemieszanie pojęć, naprowadza nas na konkretny sposób wyjaśniania sukcesu chrześcijaństwa w świecie śródziemnomorskim. Rozwinięcie judaizmu o elementy filozofii greckiej (np. pojęcie *logosu*) i *de facto* synteza różnych religii mogła zaspokajać potrzeby ludzi wywodzących się z wielu kultur.

Zatem droga do chrześcijaństwa wiodła przez kontakty kulturowe żydowsko-greckie i zjawisko hellenizacji judaizmu. Hellenizacji, która dotknęła nie tylko najwyższe, arystokratyczne warstwy, lecz nie ominęła także i ludu. W narracji Kosidowskiego to właśnie lud kreuje obraz Jezusa człowieka – Boga, zgodnie ze swoimi wyobrażeniami. Postawiony zostaje znak równości między dogmatyką chrześcijaństwa a mitologiami religii politeistycznych. Ich geneza jest taka sama, powołują je do życia te same procesy, a więc także ich istota jest identyczna.

Podstawowym warunkiem zrozumienia genezy chrześcijaństwa ma być tutaj analiza uwarunkowań społeczno-ideowych świata hellenistycznego i *Imperium Romanum*, stanowiących rodzaj religiotwórczego tygla, w które wpadły różnego rodzaju „tradycyjne systemy religijne”. Efektem tego stopienia miało być powstanie szeregu różnego rodzaju zjawisk religijnych (zmodyfikowanych systemów) – jednym z nich było, według analizowanego tekstu, chrześcijaństwo.

Pozostaje zatem kwestia odpowiedniego rozłożenia akcentów. Znany historyk religii Józef Keller silnie akcentuje rolę warunków ideologicznych powodujących głębokie przeobrażenia świadomości religijnej mieszkańców świata antycznego:

„W początkach drugiego wieku p.n.e. rozpoczął się kryzys religii narodowych wskutek wchłaniania mniejszych organizmów państwowych przez wielkie imperia hellenistyczne. Wspólnota państwowa z natury rzeczy zmierzała do ukształtowania wspólnoty kulturowej, a więc i wspólnoty religijnej. Religia judaistyczna, jak wiele innych religii, znajdowała się pod presją takiego właśnie nacisku. [...] Bóg Żydowski stawał się stopniowo Bogiem uniwersalnym, przez co jego więź z własnym narodem coraz bardziej się rozluźniała”²⁹.

Ponieważ przemiany polityczne (tu: rozpad państw monokulturowych i pojawienie się wielkich imperiów) wpływają na powstanie i narastanie sytuacji kryzysowej, możemy uznać narrację Józefa Kellera za przynależną do dyskursu materialistycznego. Jednak przemiany polityczne nie kreują (generują) tu bezpośrednio powstania nowej wartości religijnej (chrześcijaństwa).

Wydarzenia polityczne wpływają na zmiany w świadomości społecznej, te z kolei zmieniają oczekiwania religijne społeczeństw – to zaś wywołuje dopiero kryzys starych wartości religijnych i wytwarza zapotrzebowanie na wartości nowe. Sytuacja polityczna nie generuje zatem zmian w religii a jedynie wytwarza warunki, w których ta zmiana się dokonuje.

Nakreślony zostaje tutaj związek generowania między starym systemem (zastana sytuacja religijna) poddanym działaniu nowych czynników z tej samej kategorii (nowych sytuacji religijnych), które generują powstanie syntezy obu wartości.

Przedstawiona tu triada ma w istocie bardziej heglowski niż marksowski charakter, choć narracja Józefa Kellera zdaje się funkcjonować pod egidą materializmu, a nie idealizmu.

Nakreślone w tej narracji związki generowania biegną od jednego zjawiska religijnego do drugiego, a zjawiska społeczne są tylko katalizatorem przemian religijnych. Wpływają silnie na ich dynamikę, lecz ich wpływ na merytoryczny (doktrynalny) charakter przemian pozostaje niedookreślony.

Podobnie sprawa wygląda w ideologicznym tekście Józefa Kabaja, pomimo licznych i nierzadko natrętnych aluzji materialistyczno-marksistowskich. Związek generowania łączy chrześcijaństwo z poprzedzającym je czasowo judaizmem, czyli zjawiskiem religijnym, a sytuacja niereligijna (społeczno-polityczna) wyzwała jedynie potrzebę przewartościowań w łonie starej bazowej religii.

Powstawanie nowej religii, czy raczej wyłanianie się jej z zastanej sytuacji religijnej (judaizmu) odbywa się natomiast w określonych warunkach społeczno politycznych, które wpływają na dynamikę przemian. Tekst deklaruje także ich wpływ na charakter owych przemian, a zatem stara się powrócić do założeń dyskursu marksistowskiego. W tym wypadku specyfika okoliczności, w jakich powstało i rozwijało się chrześcijaństwo, miała wywrzeć wpływ na jego immanentne cechy, przy czym jako główna okoliczność rozwoju chrześcijaństwa wymieniona jest specyfika diaspory:

„Czynnikiem kształtującym ewolucję judaizmu i powodującym przemiany w strukturze narodowościowej społeczności żydowskich było ich znaczne rozproszenie. [...] W diasporze, pomimo wysiłków utrzymania odrębności narodowej i kulturowej, mimo wszystkich obostrzeń rytualnych, Żydzi ulegali wpływom kultury hellenistycznej, a w ślad za nią przenikały do judaizmu tendencje synkretystyczne”³⁰.

Rozproszenie włącza tu „tradycyjny system religijny” w dynamiczny, lecz rozdarty konfliktami świat śródziemnomorski: hellenistyczny i rzymski. Judaizm wpada więc do tygla przemian, z którego wyjdzie jako zreformowana religia, lecz oprócz niego powstanie też w tym tygłu szereg zjawisk religijnych, z których część odłączy się od swej „religii-matki” i zacznie funkcjonować samodzielnie, a część pozostanie sektami w obrębie judaizmu (tak jak mistyczny dualizm eseneńczyków). Akcentowanie związków kultury greckiej z żydowską zwłaszcza w aspekcie pojęć religijno-filozoficznych jest tu niebagatelną poszlaką. Wskazywać ma „prawdziwą” przyczynę sukcesu chrześcijaństwa: jego synkretystyczny, „populistyczny” charakter, tak silnie podkreślany przez klasyków marksizmu z samym Engelsem na czele:

„Nowa religia światowa, chrześcijaństwo, powstała już niepostrzeżenie ze zmieszania uogólnionej teologii wschodniej, zwłaszcza żydowskiej ze zwulgaryzowaną filozofią grecką, zwłaszcza stoicką”³¹.

Ciekawe, że nawet Engels konstruuje związki generowania, których zwieńczeniem jest chrześcijaństwo, pomiędzy zjawiskami religijnymi i ideowymi (teologia wschodnia i filozofia grecka). Zatem nie dynamika rozwoju społeczno-gospodarczego wykreowała religię, nie rozpad gospodarki opartej na niewolniczej sile roboczej, lecz kryzys pojęciowy o niewątpliwie religijnym charakterze. Chrześcijaństwo wywodzi się z pojęć religijnych, a nie zjawisk pozareligijnych – akt powstania tej religii jest opisany w sposób racjonalistyczny, lecz nie redukcjonistycznie – materialistyczny. Czy zatem istnieje coś takiego jak materializm?³²

W świetle takich „idealistycznych” tendencji w twórczości samego Fryderyka Engelsa nie dziwią już analogiczne tendencje w tekście J. Kabaja, który kontynuuje opis procesu syntezy religijno-ideowej elementów judaizmu i hellenizmu, odwzorowując tym samym idealistyczną triadę heglowską:

teza (tu: judaizm) + antyteza (tu: hellenizm) → synteza (chrześcijaństwo):

„Poważną rolę w tym procesie odegrał też język. Doszło do tego, iż dokonano przekładu Starego Testamentu na grekę hellenistyczną [...]. Przełożenie typowo semickich pojęć na terminy greckiej cywilizacji okazało się bardzo doniosłym czynnikiem rozpowszechniania się judaizmu, a następnie ułatwiło chrześcijaństwu wejście i asymilację w grecko-rzymskim kręgu kulturowym”³³.

Tekst nawiązuje do problemu misyjnej „opcji” judaizmu, szczególnie żywej w diasporze, gdzie Żydzi żyjący w wielkich greckich i rzymskich miastach propagowali swoją wiarę wśród pogan, ich działalność misyjna przysparzała nie

tylko prozelitów, ale i sympatyków judaizmu, którzy nie przyjęli całkowicie nowej wiary ze względu na obowiązek obrzezania i konieczność przestrzegania wielu uciążliwych przepisów dotyczących koszerności jadła, natomiast podzielających główne zasady religijne i dopuszczanych do większości świąt i obrzędów religijnych.

Powyższemu zagadnieniu poświęca sporo miejsca Zygmunt Poniąkowski³⁴. Twierdzi on, że powstające chrześcijaństwo rozpowszechniające się początkowo w oparciu o system gmin żydowskich (*qahal*) istniejących w diasporze, aczkolwiek odrzucane nierzadko przez rdzennych Żydów, przemówiło silnie do prozelitów i „bojących się Boga” – sympatyków judaizmu. Chrześcijaństwo odpowiadało im jako „nowa wersja” judaizmu pozbawiona uciążliwych i drobiazgowych przepisów czystości rytualnej, bardziej otwarta, tolerancyjna względem wywodzących się z wielobóstwa neofitów. Z czasem, gdy odsetek Żydów stawał się w gminach wczesnochrześcijańskich (bądź protochrześcijańskich) coraz mniejszy, następowała coraz szybsza „dejudyzacja”³⁵ i tym samym separacja od pierwotnego podłoża. Pierwotnie jednak gminy protochrześcijańskie, gminy żydowskie i gminy prozelickie miały funkcjonować nierozdzielnie – co umożliwiało specyfika diaspory: brak jakiegokolwiek scentralizowania, sztywnych wyznaczników ortodoksji.

1.3. PROBLEM WYJAŚNIANIA SUKCESU CHRZEŚCIJAŃSTWA PRZEZ ODWOŁANIE SIĘ DO KONCEPCJI JEGO ISTOTY

Dyskurs marksistowski proponuje szereg opcji wyjaśniania tego faktu, tekst jednak nie korzysta z żadnej. Wyraźnie późniejsze postępy chrześcijaństwa są uważane za zjawisko wtórne i nieistotne względem jego (judejskiej) istoty, która ukształtowała się „w chwili narodzin”. Przy czym nie można ignorowania tego problemu wytłumaczyć „antyreligijnością tekstu”, jako że wyjaśnianie postępów chrześcijaństwa wcale nie musi mieć charakteru apologetycznego, choć nawet klasycy dyskursu nie uciekli przed stwierdzeniem, że chrześcijaństwo dysponowało cechami, które predysponowały je do przejęcia kontroli nad Imperium Rzymskim. Do najważniejszych z tych cech Fryderyk Engels zalicza rezygnację z charakterystycznej dla religii wschodnich bogatej obrzędowości, która niepotrzebnie komplikowała stosunki międzyludzkie:

„Wyznawcy różnych religii (Egipcjanie, Persowie, Żydzi, Chaldejczycy) nie mogli jeść ani pić razem, nie mogli dokonywać wspólnie żadnej najbardziej powszechnej czynności, ledwie mogli mówić ze sobą”³⁶.

Również tradycyjna religia rzymska nie była w stanie, jak pisze Engels, sprostać wymaganiom rzeczywistości politycznej i gospodarczej w Imperium. Nadbudowa (stara religia rzymska) nie nadała za bazą (stosunkami społeczno-gospodarczymi

i świadomością społeczną mieszkańców multinarodowego i multikulturowego Imperium), a zatem w tej „darwinowskiej walce o byt”³⁷ musiała ustąpić religii spełniającej cechy będące bardziej „na czasie”. Religia, która chciała zdominować świat antyczny początków naszej ery musiała:

1. nie utrudniać rozwoju stosunków produkcji w warunkach wielokulturowego Imperium;
2. nie być związana z konkretnym narodem, lecz przemawiać do wszystkich nacji Imperium;
3. zapewniać spokój społeczny – dowartościowując najniższe warstwy ludności, bez jednoczesnego podsycania ich dążeń rewolucyjnych.

Takie było jedynie chrześcijaństwo. Zatem tajemnic jego sukcesu należy dopatrywać w takim rozwoju świadomości i stosunków produkcji, który uniemożliwiał dalsze funkcjonowanie religii starych, a nie w immmanentnej, doktrynalnej przewadze chrześcijaństwa nad politeizmem i w działalności misyjnej samych chrześcijan.

Interesujący jest fakt, że w polskiej historiografii religii niezbyt często, przy wyjaśnianiu postępów chrześcijaństwa, możemy znaleźć odwołanie do wymienionych powyżej czynników pozareligijnych i ponadjednostkowych. Zygmunt Poniatowski, wyjaśniając przyczyny sukcesu misyjnego chrześcijaństwa, nie zrywa bynajmniej z ogólnymi zasadami metodologii marksistowskiej, lecz głównie akcentuje cechy określające je jako religię: doktrynę, wizerunek Jezusa:

„Aczkolwiek bogowie zstępujący na ziemię w celach zbawienia ludzkości od nędzy tego świata znani byli we wszystkich religiach [...] to jednak postać Jezusa nierównie silniej przemawiała do wyobraźni szerokich mas. Zbawiciele dotychczasowych religii byli bowiem na ogół niedostępni i niezrozumiali dla przeciętnego człowieka, groźni i wymagający, podczas gdy Jezus był prostym człowiekiem, synem cieśli, podległym smutkowi i cierpieniom, tak zrozumieliśmy dla uciśnionych”³⁸.

W narracji Poniatowskiego wyraźnie zaakcentowana jest przewaga doktryny chrześcijańskiej nad politeistyczną, bliskość postaci Jezusa w porównaniu wyniosłymi figurami antycznych bogów – podkreślona zostaje kwestia religijnej istoty chrześcijaństwa.

Innymi słowy, narracja dowodzi, że chrześcijaństwo zwyciężyło, bo było lepszą religią, a nie z przyczyny zmian w przebiegu procesów ekonomiczno-politycznych, który podważył podstawę trwania dawnych religii.

Historiografia krajów sfery wpływów Związku Radzieckiego przyjmuje często leninowską opcję marksizmu charakteryzującego się wyostreniem jego wymowy antyreligijnej, znacznie ponad wymowę tekstów klasycznych. Antyreligijność łączyła się tu ponadto z akcentowaniem bierności jednostki wobec „kierunku rozwoju historii” – stąd tendencja do wyjaśniania działań jednostek, a nawet całych społeczeństw jako wypadkowej przebiegu „obiektywnych procesów historycznych”. W historiografii religii daje to efekt w postaci lansowania

tezy, że chrześcijaństwo zwyciężyło z powodu „wyższej konieczności dziejowej” i teraz musi upaść z powodu tej samej konieczności.

W polskiej historiografii religii przeważa praktyka wyjaśniania zjawisk historycznych w kategoriach działań świadomych zarówno jednostek, jak i społeczeństw, których skutki podlegają jedynie weryfikacji tzw. obiektywnej strony procesu historycznego³⁹, same natomiast działania są wynikiem uwarunkowań subiektywno-racjonalnych, tzn. wynikają z wiedzy i mentalności działających a nie z „prawidłowości rozwoju historycznego”. Zatem przyczyną sukcesu chrześcijaństwa jest głównie samo chrześcijaństwo i działania chrześcijan, a nie obiektywna konieczność danej fazy rozwoju społeczno-gospodarczego.

1.4. PROBLEM GENEZY UKRYTEJ I GENEZY WIELOKROTNEJ. PORÓWNANIE ESSEŃCZYKÓW I CHRZEŚCIJAN.

Kwestia esseńska pojawia się wielokrotnie w polskiej literaturze historycznej i religioznawczej. Szczególnie akcentowany jest wątek podobieństw między liturgią i doktryną tych dwóch idei religijnych, esseńskiej i chrześcijańskiej. Henryk Chyliński w swej pracy *Wykopaliska z Qumran a pochodzenie chrześcijaństwa*, a także Zenon Kosidowski przedstawiają kilka stanowisk w sprawie esseńskiej, sami zdając się przychylić do tezy, że Jan Chrzciciel i spokrewniony z nim Jezus z Nazaretu byli esseńczykami. Esseńczykiem miał być także Jakub Sprawiedliwy – brat Jezusa. W ten sposób gmina esseńska była „kolebką chrześcijaństwa”, gdyż nie tylko pierwsza gmina chrześcijańska wzorowała się na wspólnocie esseńskiej, lecz również Jezus w swych naukach wywodził się z tradycji esseńskiej, niemniej Kosidowski akcentuje możliwość jego zerwania z essenizmem, który dopiero po śmierci Jezusa miał zdominować jerozolimską gminę. Essenizm miał się tu przejawiać w radykalności społecznej pierwszych chrześcijan (ubóstwo, wspólnota majątkowa), a jego głównym propagatorem miał być Jakub Sprawiedliwy⁴⁰.

Najbardziej znany polski badacz pism esseńskich, wybitny orientalista Witold Tyloch w swojej książce z 1963 r. *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym* w sposób bardzo wyraźny łączy genezę doktryny chrześcijańskiej z esseńczykami. Podkreśla więc podobieństwa nie tylko organizacyjnej natury, lecz zbieżności doktrynalne: dualizm widoczny wyraźnie u esseńczyków a występujący też u Jana Ewangelisty (zestawienia *Chrystus-Szatan, prawda-łamanstwo, światło-ciemność*) i w teologii paulińskiej (antytezy *ciało-duch, życie-śmierć*). Oczywiście zauważona jest zbieżność ceremoniału uczytu mesjańskiej z następstwem rytuałów błogosławienia chleba i wina. Zbieżność ta pozwala Witoldowi Tylochowi na sformułowanie wniosku, że:

„[...] znajdujące się w Ewangeliach opisy ustanowienia eucharystii mają swoje źródło w mesjanizmie jako odmianie essenizmu, a nie w chrześcijaństwie o tendencjach hellenistycznych. Opisana w Ewangeliach wieczerza, jak na to wskazuje wiele szczegółów, mogła być tylko ucztą esseńską. Nie była to więc uczta paschalna. Dopiero później przyobleczone te opisy w formy uczty paschalnej”⁴¹.

Zastanawiający jest ogólny wniosek co do genezy chrześcijaństwa, który następuje po prezentacji wyników badań porównawczych:

„Chrystus nie ustanowił więc eucharystii, a jego słowa nie miały na początku mocy sakramentalnej, dokonał tylko pewnego symbolicznego aktu, wiążąc go słowami wyjaśniającymi. Ponieważ opisy *ostatniej wieczerzy* przekazywano za pośrednictwem kultu dodano do nich później odpowiednie znaczenie”⁴².

Nietrudno jest dostrzec, że autor niniejszego tekstu dokonuje tu pewnego rodzaju demitologizacji genezy chrześcijaństwa. Podobnie postępuje większość polskich laickich badaczy początków tej religii. Jednak porównanie ich prac z deklaracjami dyskursu marksistowskiego wykazuje, że charakter owej demitologizacji nie jest ani konsekwentnie marksistowski (nawet w przypadku ideologicznego *de facto* tekstu J. Kabaja), ani nawet *stricte* materialistyczny.

Niewątpliwie mamy tu do czynienia z próbą racjonalnego uchwycenia problemu narodzin religii. Jednak nowa religia „rodzi się” z religii starych. Linia generatywna nie ma tu jednak redukcjonistycznego charakteru. Nie wywodzi zjawiska *sacrum* ze sfery zjawisk *profanum*, lecz podtrzymuje głęboko zakorzenione w kulturze i ludzkiej mentalności przekonanie o konieczności podobieństwa zjawiska generowanego do zjawiska generującego, tak samo jak dzieci muszą być podobne do rodziców. W ten sposób niemożliwa jest redukcja zjawisk jednej kategorii do zjawisk innej kategorii.

Nawet jeżeli zjawiska społeczno-polityczne są wymieniane w tekście jak zjawiska bardzo istotne dla procesu powstawania religii, to odgrywają w narracji jedynie rolę okoliczności (niewątpliwie istotnych) aktu generowania religii. Jednak bezpośrednio w procesie generowania nie biorą udziału, nawet jeżeli mają duży wpływ na jego dynamikę.

Taka konstrukcja narracji widoczna jest wyraźnie w artykule Witolda Tylocha z 1986 r. *Pochodzenie chrześcijaństwa*⁴³. Pierwszy paragraf nosi tytuł *Sytuacja historyczna i ideologiczna w imperium rzymskim*, w którym zarysowane zostają okoliczności procesu generowania zarówno te społeczno-polityczne, jak i ideologiczno-religijne. Jednak ich waga nie jest identyczna. Nie wszystkie okoliczności genezy mają bowiem znaczenie jako zjawiska katalizujące (umożliwiające) proces generowania. Autor jako pierwsze wymienia przemiany w gospodarce niewolniczej, *pax romana*, polityczne następstwa podbojów, nie wzmiankując przy tym ich ewentualnego wpływu na akt powstania nowej religii, co najwyżej nakreślając historyczne warunki jej rozwoju. Fakt powstawania (narodzin) nowych religii wspomniany jest w zestawieniu ze zjawiskiem synkretyzmu religijnego⁴⁴ oraz prozelityzmu judejskiego, który odnosi nas do tytułu

drugiego paragrafu, *Sytuacja historyczna i ideologiczna judaizmu*⁴⁵. Paragraf ten jest skonstruowany na podobnej zasadzie, najpierw ogólny opis społeczno-politycznych warunków, w których funkcjonował judaizm w świecie antycznym (od niewoli babilońskiej do czasów rzymskich), z dokładniejszym uwzględnieniem czynników sprzyjających bujnemu rozwojowi drobnych ugrupowań religijnych (specyfika diaspory: brak scentralizowanego ośrodka wiary pretendującego do miana jedyne go wyznacznika ortodoksji, pluralizm władz rzymskich, samodzielność gospodarcza i religijna rozproszonych gmin⁴⁶), a później płynne przejście do problematyki ideologiczno-religijnej. Dopiero od tych zjawisk autor wywodzi linie rozwojowe, które wygenerowały sukces chrześcijaństwa: zaadoptowanie greckich pojęć filozoficznych przez teologię żydowską przez Filona z Aleksandrii⁴⁷ – wpływające na spopularyzowanie judaizmu w świecie śródziemnomorskim.

Także akt powstania nowej religii musi pozostać w związku z inną religią: w tym wypadku z dysydenckimi ugrupowaniami wewnątrz judaizmu, z których najważniejszy dla problemu powstania chrześcijaństwa jest essenizm, o którym traktuje kolejny paragraf: *Esseńczycy – poprzednicy chrześcijaństwa*⁴⁸.

Już sam tytuł sugeruje w pewnym stopniu linię rozwojową, w której esseńczycy znajdują się przed chrześcijanami. Nie jest to jeszcze jednak ciąg przyczynowo-skutkowy, gdyż takie usytuowanie nie musi oznaczać, że chrześcijaństwo wywodzi się z essenizmu, a jedynie, że proces religiotwórczy powołał do życia najpierw esseńczyków a później chrześcijan, toteż oba te zjawiska mogą mieć jedynie wspólną genezę (a nie wywodzić się jedno z drugiego). W tym wypadku można by potraktować esseńczyków jako swego rodzaju pomost, formę przejściową pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem. Wskazywać na to mogą fragmenty, w których autor wymienia elementy judaizmu zmodyfikowane przez esseńczyków w myśl ich doktryny, co może sugerować, że w przypadku chrześcijaństwa te modyfikacje miały po prostu daleko głębszy i bardziej radykalny charakter⁴⁹. Sugerują to struktury opisu wątków temetycznych, w których poszczególne zjawiska uporządkowane są w następujący sposób:

oficjalny judaizm twierdzi x (teza) i esseńczycy twierdzą x' (teza zmodyfikowana)
→ chrześcijaństwo twierdzi x'' (teza ponownie zmodyfikowana).

Struktura ta rozbita jest między paragrafami. W omawianym paragrafie określone są głównie relacje pomiędzy essenizmem a judaizmem świątynnym (oficjalnym) z zamarkowanym jedynie problemem kontynuacji chrześcijańskiej:

„Dlatego uważając się za społeczność *wybrańców łaski* nazywali się Synami Światłości, swoją gminę zaś nazywali *Przymierzem Łaski, Zgromadzeniem Świętych*, lub *Zgromadzeniem Wybranych*. To ich *wybranie* nie było jednak skutkiem wybrania całego narodu, jak przyjmował oficjalny judaizm, ale następstwem przyłączenia się do gminy. Wybranie dotyczyło więc tylko członków esseńskiego zgromadzenia Synów Światłości. Esseńczycy wprowadzili więc koncepcję wybrania indywidualnego, którą później także przyjęło chrześcijaństwo”⁵⁰.

Dane wątki tematyczne znajdują kontynuację w kolejnych paragrafach domykających omawianą strukturę wyjaśniania:

„Szczególnie wiele przejęło chrześcijaństwo od eseneńczyków. Chrześcijaństwo, przejąwszy z judaizmu ideę wybrania, nie ograniczało jej, jednak tylko do jednego narodu, ale pojmując gminę czyli kościół od strony kultowej uznało swoich wyznawców za wybranych przez Boga i tworzących lud boży, który niezależnie od pochodzenia narodowego czy etnicznego łączy się w wierze w Jezusa Chrystusa”⁵¹.

Pierwsze zdanie nawiązuje dobitnie do zawiązanego wątku tematycznego, wątek przerwany jest na wzmiance o chrześcijaństwie i wznowiony przy eseneńczykach. Punktem centralnym staje się więc problem związków pomiędzy chrześcijaństwem i eseneńczykami (a nie między chrześcijaństwem i judaizmem omawianych jako zjawiska, których jednym łącznikiem zdaje się być essenizm).

W artykule Witolda Tylocha zasugerowane są związki metonimiczne, genetyczne opierające się na ciągłości przynależności konkretnych osób, kontynuacji i zapożyczeniach. Jednym z ważniejszych elementów związku eseneńsko-chrześcijańskiego jest tu ciągłość przynależności: „Uważa się zresztą, że po klęsce powstania przeciw Rzymowi i po zburzeniu w 70 r.n.e. świątyni jerozolimskiej przez Tytusa eseneńczycy przyłączyli się do szerzącego się wówczas chrześcijaństwa”⁵².

Natępnie wymieniany jest związek kontynuacji konkretnych idei: „W naukach Pawła widać wpływ prądów apokaliptycznych ówczesnego judaizmu oraz poglądów eseneńskich, znanych z dokumentów z Qumran, mających szczególnie wyraz w przeciwstawianiu ducha i ciała, światła i ciemności, kuszenia i łaski”⁵³. Zatem dychotomia wartości Pawła jest kontynuacją (modyfikacją) dualizmu eseneńczyków. Oprócz kontynuacji w tekście wymienionych jest wiele bezpośrednich zapożyczeń, takich jak obrzęd chrztu, uczta eucharystyczna, czy wreszcie także struktura organizacyjna kościoła pierwotnego wzorowana na strukturze organizacyjnej wspólnot eseneńskich⁵⁴.

Fundamentem merytorycznym artykułu jest analiza porównawcza religijnych tekstów eseneńskich i chrześcijańskich – nie jest to więc w żadnej mierze ujęcie redukcjonistyczne (tzn. sprowadzające religie do wypadkowej zjawisk niereligijnych). Artykuł ma charakter demitologizujący, to znaczy stara się wydobyc informacje o prawdziwej genezie religii na drodze analizy tekstów religijnych. Analiza polega tu na porównaniu dwóch rodzajów informacji szczegółowej (teksty eseneńskie i chrześcijańskie teksty kanoniczne).

Wyniki tego porównania (zaobserwowane podobieństwa) zostają odniesione do ogólnej wiedzy o genezie informacji (kiedy i przez kogo zostały spisane badane teksty, w jakiej kulturze powstały) oraz do ogólnej wiedzy o warunkach funkcjonowania informacji (miejsce tekstów w ówczesnej kulturze, sposoby ich replikowania, ewentualne redakcje, kryterium selekcji tekstów bądź ich fragmentów).

Poszczególne strony tej analizy porównawczej nie są równoprawne. Największą wartość poznawczą przypisuje się tekstom esseńskim. W grę wchodzi tu kilka powodów: są najstarsze, zatem w związku genetycznym odgrywają rolę generującego, a nie generowanego. Pomimo swej pierwotności stosunkowo niedługo funkcjonowały w kulturze (zostały przecież wydobyte z niebytu, wykopane z ziemi), a więc krócej podlegały manipulacjom i modyfikacjom, dlatego są najbardziej oryginalne, najbliższe pierwotnej istocie religii. Z tego względu w dokonywanej tu analizie porównawczej odgrywają rolę merytorycznej podstawy weryfikacji, podczas gdy teksty chrześcijańskie, kanoniczne są tu słabsze, gdyż są składnikiem weryfikowanym. Pisma esseńskie funkcjonują jako pierwotny wzorzec tekstów chrześcijańskich, a weryfikacja polega na wydzieleniu w nich pierwotnego rdzenia (esseńskiego) i późniejszych naleciałości wynikających ze sposobu, w jaki pierwotna informacja była redagowana.

Zastosowana tu struktura weryfikacyjna nie jest binarna. Oprócz podstawy weryfikacji (tekstów esseńskich) i składnika weryfikowanego (tekstów chrześcijańskich) istnieje jeszcze oczywiście wiedza dokonująca weryfikacji. Jest to wiedza ogólna o warunkach powstania i funkcjonowania informacji, inaczej mówiąc o świecie badanym. Wiedza ta nie tylko ustanawia układ podstawy weryfikacji – składnik weryfikowany, lecz przede wszystkim odgrywa rolę czynnika weryfikującego.

Zaprezentowany tu układ może występować w pracach diametralnie różniących się pod względem ogólnej wymowy i prezentowanych w nich tez. Może też występować w pracach różnych dyskursów – dużo tu bowiem zależy od odpowiedniego rozłożenia akcentów pomiędzy poszczególnymi składnikami procesu weryfikacji.

1.5. STRUKTURA WERYFIKACJI INFORMACJI W TEKSTACH SILNIE NACECHOWANYCH IDEOLOGICZNIE.

W pracach z silnym wątkiem ideologicznym widoczna jest tendecja do zmniejszania wartości poznawczej ksiąg kanonicznych *Nowego Testamentu*. Henryk Chyliński, nawiązując wyraźnie do niemieckiej metody historii form literackich⁵⁵ (*formgeschichte*), wykazuje ich wtórność względem ksiąg *Starego Testamentu*, starożytnych dzieł religijnej literatury żydowskiej i tekstów hellenistycznych⁵⁶. Przytacza popularną w szkole krytyki form teorię, że:

„[...] główne elementy ewangelicznej sylwetki Jezusa dadzą się skonstruować z cytatów Starego Testamentu. Innymi słowy, jeśli odejmiemy od ewangelicznych biografii Jezusa to, co należy do świętych ksiąg żydowskich, to niewiele zostanie jako rzeczywiście nowe, oryginalne”⁵⁷.

Wtórny charakter, według autora cytowanego tekstu, mają więc opisy narodzin, działalności publicznej, a szczególnie męki i śmierci Jezusa. Narodził się

w Betlejem, gdyż tak jest to napisane w księdze proroka Micheasza (5.1), scena Hołdu Trzech Króli według Izajasza (60.3, 53.8, 42.6, 49.6) i ucieczka do Egiptu wzorowane są na księdze Ozeasza (11.1), publiczne wystąpienie Jezusa w wieku lat 30 zgodne jest z zaleceniami Księgi Kronik (21.5), 40 dni pobytu na pustyni są wzorowane na Księdze Wyjścia (24.18, 34.28). Wreszcie wjazd Jezusa do Jerozolimy oparty jest na tekście Zachariasza (9.9). Cytatami są także konkretne wypowiedzi: w Getsemani *dusza moja zatroskana jest aż do śmierci* z Psalmu 43.5, sentencja wyroku z Psalmu 31.14. Ostatnie słowa Jezusa *w ręce Twoje oddaję ducha mego* – Psalm 31.6. Także poszczególne momenty Męki Pańskiej: żółć i ocet – Psalm 69.22; podział szat i ciągnięcie losów – Psalm 22.19, szyderstwa oprawców – Psalm 22.2⁵⁸.

To żmudne wyliczanie podobieństw może spełniać różne zadania w zależności od systemu pojęciowego, w jakim funkcjonuje. I tak, o ile w systemie chrześcijańskiej egzegezy pisma dowodzi wypełnienia Przymierza przez Jezusa Chrystusa, o tyle w systemie pojęciowym prezentowanej narracji przenosi problem wizerunku Jezusa z Nazaretu z płaszczyzny ontologicznej na płaszczyznę epistemologiczną. Jezus z Nazaretu, postać historyczna, nie ma wiele wspólnego z informacją o Jezusie Chrystusie zawartą w ewangeliach. Informacja ta ma bowiem wtórny charakter. Krytyka tej informacji ma za zadanie falsyfikację pozornej genezy informacji (zbawcze dzieło i życie Jezusa Chrystusa) oraz, oczywiście, określenie prawdziwej genezy informacji (synkretyczne połączenie wątków religijnych i filozoficznych z różnych źródeł przypadkowo i luźno związane z historyczną osobą przywódcy jednej z sekt judejskich). Fragmenty *Starego Testamentu* nie są tu więc prawdziwą podstawą weryfikacji a jedynie taką rolę symulują. Weryfikacja odbywa się tutaj w oparciu o ogólną wiedzę o pochodzeniu weryfikowanej informacji, która zakłada manipulowanie informacją przez jej autorów tak, aby osiągnąć określone cele ideologiczne (zaprezentowanie Jezusa z Nazaretu jako zapowiadanego w piśmie Mesjasza), aprioryczny charakter owej podstawy weryfikacji uwidacznia brak głębszej refleksji nad możliwością ontologicznego odniesienia ewangelicznego opisu. Refleksja ta nie jest tu potrzebna, bowiem na zapleczu pojęciowym prezentowanego tekstu stoi ogólna koncepcja materialistycznej genezy chrześcijaństwa.

Tego typu zabieg narracyjny – marginalizacja poznawczej roli tekstów kanonicznych *Nowego Testamentu*, tak by nie stały w sprzeczności z ogólną koncepcją genezy religii, daje się zaobserwować w tekstach o silnej orientacji ideologicznej. Widoczny jest zarówno w pracach szkicowych, w których nieliczne cytaty dostarczają jedynie dowodów na poparcie ogólnej koncepcji świata (tekst Józefa Kabaja), jak i bardziej rozbudowanych, tak jak cytowana już wcześniej praca Zenona Kosidowskiego *Opowieści Ewangelistów*. W tej pracy dużo miejsca zajmuje analiza porównawcza teksów kanonicznych (przejawiająca się w znacznej ilości cytowań). Interpretacja ma się tu opierać na konfrontacji

informacji szczegółowych – zawartych kanonicznych księgach *Nowego Testamentu* – z informacją ogólną, a mianowicie wiedzą o świecie, w którym powstała i funkcjonowała informacja szczegółowa.

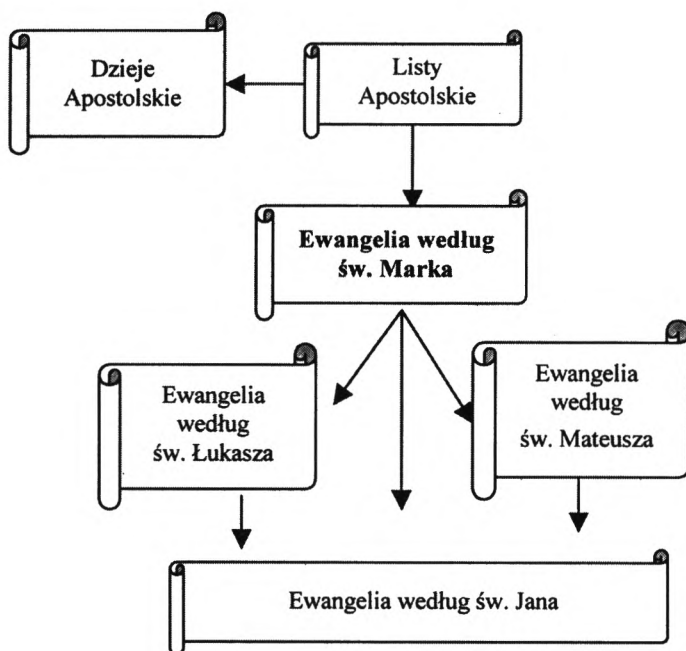
Efektom analizy porównawczej jest tu stwierdzenie zgodności bądź rozbieżności, przy czym zbieżność tłumaczona jest w sposób liniowo-genetyczny jako efekt zapożyczeń, który nie zwiększa wiarygodności informacji szczegółowej:

„Co do tych zbieżności (między ewangeliami synoptycznymi – *W.W.*) to dziś wiemy już, że nie świadczą one bynajmniej o tym, że są to zeznania wiarygodnych świadków, którzy niezależnie od siebie znali prawdziwą historię Jezusa. Jest bowiem rzeczą ostatecznie ustaloną, że Mateusz i Łukasz pełną garścią zapożyczali się u Marka, że jego ewangelię prawie w całości przeszczepili do swojej relacji. Są to więc podobieństwa pozbawione wartości jako dowód prawdy”⁵⁹.

Z kolei różnice między synoptykami i Janem mają charakter twierdzeń wzajemnie się wykluczających:

„Różnice są tak drastyczne, tak wybitnie merytoryczne, że mamy prawo zapytać, kto właściwie mówi prawdę. Jeżeli bowiem Marek, Mateusz i Łukasz mówią prawdę, to w takim razie nie może mówić prawdy Jan, no i na odwrót”⁶⁰.

Jednocześnie autor przyznaje znacznie wyższą pozycję w strukturze weryfikacji ewangelii synoptycznym niż janowej jako silnie przesiąkniętej ideami hellenistycznymi, bardziej oderwanej od „rzeczywistości”, w której Jezus jest „zupełnie wyzuty z wszelkich cech realizmu”.



Stąd struktura weryfikacji zdaje się wyglądać następująco:

Najsłabszym poznawczo tekstem w tej strukturze jest *Ewangelia według św. Jana*. Weryfikowana jest za pomocą informacji szczegółowych zawartych w ewangeliach synoptycznych na zasadzie weryfikacji wykluczającej. Oznacza to, że każda informacja szczegółowa zawarta u Jana, a nie umieszczona u synoptyków, uznana zostaje za „niewiarygodną” w tym sensie, że mającą charakter wyłącznie wyznaniowo-katechetyczny, prezentujący poglądy religijne (co tu znaczy: subiektywne) autora czwartej Ewangelii.

Nie znaczy to jednak, że informacje zawarte w ewangeliach synoptycznych są wiarygodne (w rozumieniu Kosidowskiego: oddające wiernie historię Jezusa z Nazaretu), nie są takimi dlatego, że są zapożyczone z *Ewangelii według św. Marka*: „Okazuje się, że z 661 wersetów Marka – Mateusz powtarza u siebie aż 600. Ponadto jeszcze około 550 wersetów zapożyczył on z dwóch innych źródeł. W rezultacie tylko 436 wersetów jest jego autorstwa”⁶¹.

Nie jest to żadną gwarancją rzetelności. Kosidowski, cytując pionierów szkoły krytyki form, wykazuje słuszność swojej zasady bardzo ograniczonego zaufania wobec tekstów ewangelicznych. *Ewangelia według św. Mateusza* jest w tej narracji rojącą się od nieścisłości i sprzeczności zbieraniną plotek⁶².

Nie lepiej przedstawia się tu historyczną wartość *Ewangelii według św. Łukasza*. Jest ona także zależna od relacji Marka: „Łukasz wtopił w swój tekst prawie całą Ewangelię Marka, tak że przejęty w ten sposób materiał stanowi mniej więcej jedną trzecią część jego Ewangelii”⁶³.

Pozostała część Ewangelii jest, zdaniem Kosidowskiego, tworem „świadomego swego rzemiosła propagandzisty”⁶⁴, spójną, zrećnie opowiedzianą, mityczną opowieścią pełną: „rozbrajająco naiwnych, kolportowanych przez prostaczków pogłosek”, „typowo ludowych, uroczych baśni, w których dzieją się *dziwy nad dziwami*”⁶⁵. Kosidowski weryfikuje informacje zawarte w Ewangelii w oparciu o pojęcie „ludowego zapotrzebowania na opowieść o życiu Jezusa”⁶⁶, zakłada, że autorzy (nie dotyczy to tylko Łukasza) Ewangelii, stojąc przed tym zapotrzebowaniem a nie dysponując rzetelnymi przekazami na temat życia Jezusa z Nazaretu, kształtowali dowolnie swoją opowieść w oparciu o inspiracje płynące ze *Starego Testamentu* (Mateusz), opowieści gminne, a nawet biografie Józefa Flawiusza (Łukasz – epizod z dzieciństwa Jezusa)⁶⁷ czy z najrozmaitszych utworów literatury hellenistycznej⁶⁸.

Tym samym, sugerowana wcześniej struktura weryfikacji informacji (patrz powyżej) jest niepełna, gdyż Ewangelia Łukasza jest weryfikowana nie tylko przy pomocy Marka (uznawanego tu za wzorzec dla pozostałych synoptyków). Ogromną rolę w weryfikacji relacji Łukasza odgrywają teksty niechrześcijańskie uznane (głównie na podstawie podobieństwa poszczególnych motywów) za wzorcowe.

Podstawą dla stwierdzenia takiej współzależności nie są tylko badania nad samymi tekstami, występuje tu zakładana *a priori* koncepcja genezy tych tekstów. Ponieważ mamy tu do czynienia z tekstami fundamentalnymi dla określenia

początków religii, teoria pochodzenia Ewangelii musi się wiązać z teorią genezy chrześcijaństwa.

Nie sposób przecenić roli ogólnej teorii genezy religii w badaniach nad materiałem źródłowym dotyczącym genezy tejże religii. Teoria ta jest aktywnym składnikiem ustalającym relację pomiędzy tekstami w strukturze weryfikacyjnej i wprowadzającym do tej struktury nowe elementy.

Czynnik ten w dużym stopniu potrafi zmodyfikować zastaną, funkcjonującą w nauce strukturę weryfikacji – tak, aby uzasadniała przyjętą wcześniej koncepcję genezy. Jeżeli bowiem zastana koncepcja weryfikacji (stosowana w niemieckiej szkole krytyki form, do której odwołuje się Kosidowski) przyznaje większą wartość poznawczą *Ewangelii według św. Marka* niż pozostałych synoptyków i Jana, to Kosidowski, opierając się na „mitycznej teorii genezy chrześcijaństwa” zmienia zasadę weryfikowania informacji. Teksty kanoniczne weryfikują się wzajemnie, lecz jedynie w aspekcie negacji – to znaczy informacja zawarta u Jana a nie występująca u synoptyków nie jest wiarygodna, podobnie jak informacja z Mateusza, czy Łukasza a nie występująca u Marka. Nie oznacza to jednak, że współwystępowanie danej informacji u wszystkich ewangelistów jest w tej narracji argumentem za jej prawdziwością, zwłaszcza jeżeli nie można jej znaleźć w *Dziejach* i *Listach Apostolskich*.

Po dokonaniu redukcji informacji związanej z osobą Jezusa z Nazaretu do wzmianki o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu zawartej w *Listach Apostolskich* następuje jej weryfikacja względem ogólnej koncepcji genezy chrześcijaństwa.

O ile informacje z Ewangelii i *Dziejów Apostolskich* uznawane były za nierzetelne ze względu na swoje rozbudowanie, bogactwo wątków, to informacja z *Listów* jest niewiarygodna ze względu na lakoniczność – gdyż gdyby wiedział coś więcej, to „na pewno” by to napisał, a skoro nie napisał, to jedyne czym dysponował to niesprawdzone pogłoski⁶⁹, bądź jego własne subiektywne domniemania i przeżycia psychiczne: „To bowiem, co w swojej relacji zaledwie wspomina w dwóch lakonicznych określeniach w istocie rzeczy działo się w nim samym, było wewnętrznym, nie osadzonym w realiach życia, czysto osobistym przeżyciem”⁷⁰.

W ten sposób drogą weryfikacji negatywnej (żadna informacja zawarta w kanonicznym tekście religijnym nie zostaje zweryfikowana pozytywnie – potwierdzona) narracja doprowadza nas do przyjętej zawczasu koncepcji genezy chrześcijaństwa. Proces powstawania nowej religii związany jest tu nie tyle z działalnością publiczną Jezusa z Nazaretu, co z procesem deifikacji, który nastąpił już po jego śmierci na krzyżu⁷¹. Jezus nie tworzy tu chrześcijaństwa, lecz zostaje przez chrześcijaństwo stworzony jako Chrystus, podczas gdy jego „prawdziwe” historyczne ja ginie w pomroce dziejów: „To co przekazuje nam o nim Nowy Testament jest już rezultatem jego całkowitej mitologizacji, zacierającej prawie wszystko, co było w nim z rzeczywistego życia”⁷².

Narracja zatem powraca do pojawiającego się od początku wątku „prawdziwej genezy chrześcijaństwa”, która tkwi w hellenistycznej kulturze Imperium:

„Ów burzliwy świat krzyżujących się prądów religijnych i filozoficznych był macierzystym światem także pierwszych pokoleń wyznawców Jezusa Chrystusa. W tych warunkach nie jest do pomyslenia, aby mogli oni nie ulegać jego wpływom, jego przemorzonej, naelektryzowanej atmosferze duchowej. [...] Nic przeto dziwnego, że *helleniści* pozbawieni wiadomości o tym, co naprawdę działo się w Palestynie, zaczęli budować swoją własną wizję Zbawiciela, przy czym tworzywym były dwie nakładające się na siebie tradycje: judaistyczna i hellenistyczna.[...] Chryścianizm, jak to wyżej zaznaczyliśmy, był zatem zbiorowym dziełem, tych bezimiennych, świeżo pozyskanych prozelitów, którzy z dala od Jerozolimy zamieszkiwali miasta i miasteczka ogromnego obszaru opawanego przez hellenizm”⁷³.

Narracja potwierdza zakładaną *a priori* koncepcję, w której religia powstaje jako spontaniczny twór świadomości zbiorowej. Kosidowski pojmuje zbiorową świadomość jako składowisko zwulgaryzowanych idei filozoficznych i popularnych motywów mitycznych, takich jak: zmartwychwstanie, narodziny z dziewicy, przebóstwienie. W procesie powstawania chrześcijaństwa, jak przedstawia go Kosidowski, idee te koncentrują się wokół konkretnej osoby – czy raczej symbolu związanego z konkretną osobą. Narracja Kosidowskiego udowadnia, że związek pomiędzy cechami Jezusa z Nazaretu a cechami Chrystusa jest symboliczny i nieuchwytny badawczo. Natomiast religię kształtują tu te same procesy, które tworzą przedmiot tej religii – postać Chrystusa.

Postać ta nie tworzy religii, lecz jest przez nią tworzona, chociaż jest tu postacią centralną – przypadkowym jądrem kumulacji procesów religiotwórczych.

2.1. KONCEPCJA GENEZY SCENTRALIZOWANEJ.

Teksty, których podstawą jest metafora scentralizowanej genezy chrześcijaństwa – genezy związanej z życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu opisanymi w Ewangeliach – stosują dwie podstawowe strategie dowodzenia słuszności swojego modelu genezy. Oddzielnie zostanie omówiona strategia prezentowana przez Czesława Bartnika, która unika konfrontacji scentralizowanego modelu genezy chrześcijaństwa z modelem rozproszonym, przenosząc rozważania nad początkami tej religii z obszaru szeroko pojętej humanistyki na obszar teologii katolickiej.

2.2 STRATEGIA AKCENTUJĄCA HISTORYCZNĄ MOŻLIWOŚĆ ZAJŚCIA WYDARZEŃ ZBAWCZYCH. STRATEGIA ONTOLOGICZNA

Ksiądz Eugeniusz Dąbrowski, w drugiej części pierwszego tomu swojej klasycznej książki *Nowy Testament na tle epoki*⁷⁴ poświęconej historii Judei i Palestyny w czasach hellenistycznych i rzymskich, zdaje się jedynie dostarczać opisu „tła” dla wydarzeń opisywanych w *Nowym Testamencie*. Do tego opisu relatywnie rzadko wciąga cytaty z *Biblii*, a korzystając głównie z dzieł Flawiusza wzmiankuje jedynie czasami istnienie „pierwszego planu”, który jednak w tej narracji często schowany jest za „tłem”⁷⁵. W dwóch miejscach jednak przeprowadza dokładną weryfikację historycznych informacji płynących z *Nowego Testamentu*.

Bardzo dokładnie analizowana jest wiarygodność pochodzącej z *Ewangelii według św. Łukasza* informacji o spisie ludności. Analiza rozpoczyna się od cytowania teorii E. Schürera z *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*⁷⁶, który twierdzi, że rzymski spis w Palestynie nie mógł być dokonany w czasach Heroda. Dąbrowski twierdzi, że spoiwem tej teorii jest pogląd o samodzielności rządów Heroda, któremu władze rzymskie nie mogły, bądź nie chciały, narzucić obowiązku przeprowadzenia spisu⁷⁷. Pogląd ten zostaje podważony dzięki wskazaniu na ograniczenia suwerenności Heroda jednakże nie w sprawie spisu, lecz w innych kwestiach:

„Znane nam są nie tylko kompetencje Heroda, ale i ich ograniczenia. Mówić w ich świetle o Palestynie jako o kraju niezależnym byłoby przesadą. Właściwie bowiem Herod był wasalem Rzymu i August nie omieszkął mu tego przypomnieć z powodu wszczętej bez pozwolenia wojny z Nabatejczykami. [...] Zresztą czyż właśnie w tym roku 8 nie zażądał [August] od mieszkańców Palestyny przysięgi na wierność cesarzowi?”⁷⁸

Możemy zaobserwować tu sposób ustalania faktów na podstawie stwierdzonych logicznych powiązań pomiędzy poszczególnymi zjawiskami. Dąbrowski na tej podstawie formułuje trzy rodzaje twierdzeń:

1. Twierdzenie mocne ustalające fakt

❖ Ponieważ Herod nie decydował o wojnie bądź pokoju z sąsiednimi ludami, to nie był władcą samodzielnym.

2. Twierdzenie słabsze ustalające jedynie możliwość zaistnienia danego faktu

❖ Ponieważ nie był władcą samodzielnym, to nie decydował też (mógł nie decydować) o przeprowadzaniu spisów ludności.

3. Twierdzenie wskazujące na spójność logiczną i faktograficzną ewangelicznego opisu wydarzeń, a także wykluczające niemożliwość zaistnienia opisywanych w ewangeliiach wydarzeń:

❖ Jeżeli August nakazywał Herodowi, aby zmusił własny lud do złożenia przysięgi wierności władcy innego państwa (Rzymu), to nakazywał (mógł nakazać) także przeprowadzenie spisu.

Następnie Dąbrowski potwierdza, często przytaczany przez przeciwników uznawania historiograficznej wartości Ewangelii, argument: „To prawda, że o spisie z ostatnich lat życia Heroda nic nie mówi Józef Flawiusz, skądinąd tak wyczerpujący informator tego okresu. Dowiadujemy się o nim z *Ewangelii wg św. Łukasza* (2,1 – 5) i to dzięki pośrednim obliczeniom chronologicznym. Znany jest natomiast Józefowi Flawiuszowi inny spis z lat 6 – 7 po Chr., tj. już po depozycji Archelausa.”⁷⁹

Pojawia się tutaj specyficzny zabieg retoryczny związany z omawianym przytoczeniem argumentów oponentów w zestawieniu z faktem, który będzie podstawą wysunięcia kontrstwierdzenia: „Uderzająca jest jednak data tego drugiego spisu: 6–7 po Chr. Wiemy bowiem z papyrusów z Oxyrhynchos, że spisy ludności odbywały się w Egipcie cyklicznie, tj. co 14 lat. Przeprowadzano je przy tym nie jak w Italii, opierając się na *tributum capitis* i *tributum soli*, tj. w miejscu zamieszkania czy posiadania majątku, ale w miejscu pochodzenia, do czego przynależność rodowa czy plemienna stwarzała naturalną podstawę [...] Pierwszy znany nam tego typu spis odbył się w Egipcie w latach 10–9 przed Chr. Nic nam nie wiadomo, czy odbywał się on tylko w jednej prowincji, czy też rozszerzony został i na kraje sąsiednie. Nie jest też rzeczą niemożliwą, że w krajach sąsiednich odbyć się mógł wcześniej bądź później. W każdym razie cykl egipski zastosowany do Palestyny wskazywałby na 8 rok przed Chr., skoro skądinąd wiadomo, że następny odbył się w roku 6 – 7 po Chr.”⁸⁰

W tym wypadku Dąbrowski wyprowadza twierdzenie z dwóch faktów:

1. Flawiusz wspomina o spisie z lat 6–7 n.e.
2. W Egipcie spisy odbywały się cyklicznie co 14 lat.

Zatem jeżeli spisy w Palestynie odbywały się w innych latach niż w Egipcie, lecz przeprowadzano je w tych samych odstępach czasu (co 14 lat), to spis poprzedzający wymieniony przez Flawiusza odbył się w latach 8 – 7 p.n.e.

Przyjmując zatem cykliczność i regularność przeprowadzania spisów, które jest założeniem niesprzecznym z wiedzą o działaniu rzymskiej administracji, uznajemy już nie tylko możliwość przeprowadzenia spisu w latach 8–7 p.n.e., ale wręcz fakt jego przeprowadzenia, gdyż w obrębie tego założenia fakt spisu jest faktem logicznie koniecznym: Jeżeli bowiem spisy odbywały się co 14 lat i późniejszy spis miał miejsce w latach 6–7 n.e., to wcześniejszy musiał się odbyć w latach 8–7 p.n.e.

W podobny sposób Dąbrowski ustosunkowuje się do kolejnej kontrowersji wokół spisu, a mianowicie do kwestii nakazu skierowanego do każdego spisywanego, aby zgłosił się do miejsca swego pochodzenia rodowego. W pracach negujących historiograficzną realność opisu ewangelicznego pojawiają się bowiem stwierdzenia o niemożliwości takiego zorganizowania spisu, gdyż naturalnym i oczywistym sposobem wydaje się jego organizacja w miejscu zamieszkania, a nie pochodzenia obywateli⁸¹.

Dąbrowski obala tu twierdzenie o niemożliwości zaistnienia spisu przeprowadzonego w oparciu o przynależność rodową w oparciu o fakt zaistnienia takiego spisu w sąsiedniej prowincji rzymskiej – Egipcie. Ponadto wzmacnia twierdzenie o wiarygodności ewangelicznego przekazu na temat spisu zsynchronizowaniem dwóch faktów: spisu i wspomnianej już przysięgi wierności cesarzowi, do złożenia której zostali zmuszeni mieszkańcy Palestyny:

„Zastanawiająca jest w tych obliczeniach zbieżność z przysięgą na wierność składaną w tymże 8 roku Augustowi. Nie można się po prostu oprzeć przypuszczeniu, że dwa te akty pozostawały ze sobą w jakimś związku. Rozstrzygających dowodów przytoczyć na to nie można, wolno jednak zdążając w kierunku wskazanym przez dokumenty historyczne szukać połączeń dwóch tak znamienitych aktów w rządzonej przez Heroda Palestynie. W pewnym stopniu zwrócił na to uwagę M.J. Lagrange pisząc: *August żądając tej przysięgi kładł już rękę na terytoriach zależnych od Heroda, a złożenie przysięgi było tylko wynikiem albo stanowiło rodzaj spisu.*”⁸².

Potwierdza to jeszcze spójność i historyczną zasadność informacji zawartej w Ewangelii. Dostarcza bowiem historycznego tła dla tego wydarzenia, które zostaje usensownione historycznym faktem takiej a nie innej polityki rzymskiej. Spis przestaje zatem istnieć jedynie jako tło wydarzenia transcendentnego – narodzin Pańskich a zyskuje swoje historyczne uzasadnienie nabierając dzięki temu realności. Tym samym narodziny Jezusa Chrystusa w Betlejem, a nie w Nazarecie zostają opisane w świetle nie tylko swoich uwarunkowań religijnych, ale także i historycznych zyskując tym samym na realności.

Spis zarządzony przez cesarza Augusta jest bowiem w Ewangelii opisany jako okoliczność historyczna narodzin Jezusa, niemniej jako okoliczność, która zdecydowała o jego narodzinach w Betlejem, a nie w Nazarecie. Ma to wymowę nie historyczną, lecz transcendentną, koresponduje bowiem z przepowiednią Micheasza dotyczącą miejsca narodzin Mesjasza⁸³. Ponieważ trudno podejrzewać administrację rzymską o urządzenie spisów w sposób dogodny dla realizacji celów transcendentnych, takie wydarzenie – jeżeli ma się je uznawać za realne wydarzenie historyczne – powinno mieć uzasadnienie w rzeczywistości historycznej.

Narracja *Nowego Testamentu* w ujęciu Dąbrowskiego wyraża prawdę transcendentną, lecz niezależnie od tego dostarcza też prawdziwej wiedzy historycznej. Aby to jednak udowodnić, należy wykazać, że opisane w niej wydarzenia historyczne mają swój sens historyczny, który można rozpatrywać w izolacji z ich znaczeniem transcendentnym. W *Nowym Testamencie* możemy w myśl tej interpretacji znaleźć opis rzeczywistości z dwóch perspektyw – transcendentnej, która jest tu perspektywą pierwszoplanową i historycznej, która znajduje się w tle. Jednak, co stara się udowodnić Dąbrowski, tło i pierwszy plan nie stanowią odrębnych światów a jedynie różne perspektywy tej samej rzeczywistości.

W swojej strategii narracyjnej Dąbrowski koncentruje się na dostarczeniu takiego opisu historii Palestyny w czasach Jezusa, który byłby niesprzeczny z opisem *Nowego Testamentu*, stąd jego strategia ma charakter ontologiczny. Przedstawia historyczne uzasadnienia dla opisu genezy chrześcijaństwa, który możemy znaleźć w *Ewangelii*. W ten sposób wykazuje niesprzeczność historycznych realiów życia Jezusa Chrystusa z jego transcendentnym znaczeniem konstytuującym nową religię.

2.3. STRATEGIA AKCENTUJĄCA HISTORIOGRAFICZNĄ WIARYGODNOŚĆ PRZEKAZU BIBLIJNEGO. STRATEGIA EPISTEMOLOGICZNA

Nietrudno zauważyć, że najsłabszym punktem tego systemu jest założenie o rzetelności informacyjnej *Nowego Testamentu*. Strategia ontologiczna wykazuje wprawdzie logiczną i historyczną możliwość zajścia opisywanych tam wydarzeń historycznych, lecz przyjąć ich faktyczne zaistnienie możemy jedynie, gdy uznamy *Nowy Testament* za wiarygodne źródło historyczne przedstawiające życie i czyny Jezusa z Nazaretu, który położył fundament pod nową religię – chrześcijaństwo.

Dokładniej rzecz biorąc, założenie dotyczy wiarygodności *Nowego Testamentu* jako tekstu o genezie chrześcijaństwa, o jego początkach. Jeżeli uznamy *Nowy Testament* za niewiarygodne źródło informacji o początkach chrześcijaństwa, to upada cała religijna koncepcja genezy tej religii. Stąd strategia narracyjna piśmiennictwa teologiczno-historycznego koncentruje się na problemach epistemologii. Stara się udowodnić, że informacje zawarte w *Ewangelii* faktycznie dotyczą genezy chrześcijaństwa. Inaczej mówiąc, że geneza chrześcijaństwa związana jest z wydarzeniami opisywanymi w *Nowym Testamencie* (głównie w *Ewangelii*), a nie z procesami pozareligijnymi nie mającymi odzwierciedlenia w *Piśmie Świętym*.

Zagadnieniu historycznej podstawy wiary chrześcijańskiej poświęcona jest bogata twórczość księdza Józefa Kudasiewicza. Jego strategia narracyjna opiera się na dwóch niezależnych filarach: twierdzeniu o historycznym istnieniu Jezusa z Nazaretu – założyciela chrześcijaństwa i twierdzeniu o wiarygodności *Ewangelii* jako świadectwa o jego nauce i życiu.

Twierdzenie pierwsze jest dla cytowanego autora faktem historycznym a nie jedynie wyznaniem wiary, stąd w swojej narracji dokumentuje ten fakt wskazując na źródła pozachrześcijańskie: Flawiusza, Tacyta, *Talmud*⁸⁴. W ten sposób fakt historycznego istnienia Jezusa zostaje uniezależniony od problemu interpretacji *Ewangelii* jako tekstów historycznych bądź świadectw jedynie religijnej, wyznaniowej natury. Fakt ten jest oczywisty w sytuacji gdy uznajemy *Ewangelie* za teksty faktograficznie wiarygodne, lecz nie jest od tej sytuacji uzależniony, gdyż nie podlega automatycznemu odrzuceniu w przypadku uznania ich za teksty o charakterze wyznaniowym. Istnieje tu niezależnie jako fakt historyczny i historycznie potwierdzony niezależnie od perspektywy religijnej, a zatem

nie jest już jedynie twierdzeniem religijnym pozostającym w sferze wiary, lecz faktem naukowym egzystującym w obszarze wiedzy – jedynie jego ocena może mieć religijny, bądź niereligijny charakter.

Uzasadniając twierdzenie drugie, o historiograficznej wiarygodności ewangelii, Józef Kudasiewicz realizuje ustalenia soborowej *Konstytucji o Objawieniu Bożym*⁸⁵, która w paragrafie 19 stwierdza: „Święta Matka – Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery wspomniane ewangelie, których historyczność bez wahania stwierdza, podają wiernie, to co Jezus, Syn Boży żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście uczynił i uczył aż do dnia, w którym został wzięty do nieba (por. Dz 1,1–2)”⁸⁶.

Komentując ten zapis, autor podkreśla, że fakt historyczności Jezusa jest fundamentem wiary chrześcijańskiej, ale równie ważne jest uznawanie historiograficznej rzetelności *Ewangelii* jako świadectw o życiu Jezusa. Historyczność znaczy tu: informująca o wydarzeniach historycznych, których istnienia nie można podważyć bez względu na światopogląd a co najwyżej można je w różny sposób komentować. Pojęcie historyczności *Ewangelii* odnosi się także do intencji ich autorów zmierzającej do przedstawienia autentycznych wydarzeń z życia Jezusa i jego nauki a nie jedynie do ułożenia wyznania wiary⁸⁷. U zarania chrześcijaństwa ma stać fakt historyczny stwierdzony naukowo, potwierdzony w źródłach, przyjmowany nie tylko przez wiarę, ale i przez rozum⁸⁸.

Józef Kudasiewicz w swojej narracji zakłada ciągłość związku genetycznego: prawdziwe słowa i czyny Jezusa z Nazaretu → Ewangelia. Związek ten ma charakter ciągły choć złożony. Podstawą Ewangelii jest oczywiście nauka Jezusa z Nazaretu, nie jest on jednak jej bezpośrednim twórcą. Natomiast dobiera on sobie grono zaufanych uczniów, którym przekazuje swoją naukę, uczniowie ci po śmierci swojego mistrza tworzą wspólnotę wiernych, która pielęgnuje naukę swojego mistrza, i w obrębie której powstaje Ewangelia⁸⁹.

Kontynuacja oparta jest tu na zasadzie wspólnego centrum; Jezus był centrum wspólnoty uczniów, wokół których skupiła się wspólnota pierwszych chrześcijan – załazek przyszłego Kościoła. *Continuum* personalne jest tu zarazem *continuum* informacyjnym, gdyż wiąże się z przekazem nauki najpierw na linii Jezus → uczniowie, później uczniowie Jezusa → wspólnota pierwotna; dla potrzeb rozrastającej się wspólnoty wiernych powstaje właśnie Ewangelia. Jest ona niewątpliwie związana z potrzebami i świadomością wspólnoty wiernych, jednak jej właściwym „kontekstem życiowym” jest kontekst historyczny Jezusa i jego uczniów. W tym bowiem kontekście miały miejsce opisywane w Ewangelii wydarzenia oraz powstała utrwalona w niej nauka. W narracji Józefa Kudasiewicza synchronia *continuum* personalnego i *continuum* informacyjnego jest podstawą jego argumentacji, gwarantem wierności w przekazie nauk Jezusa i relacji o Jezusie.

Geneza Ewangelii jest tu zatem rozpatrywana równoległe z genezą Kościoła i religii chrześcijańskiej i podzielona na trzy składowe:

1. Nauczanie i publiczna działalność Jezusa, równoległe punkt wyjścia tradycji ewangelicznej i absolutny fundament religii chrześcijańskiej⁹⁰.
2. Przepowiadanie Apostołów, przy czym Jezus staje się jego głównym elementem. Centralną treścią tego przepowiadania jest zdarzenie zbawcze: śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie. Obok tego syntetyczny obraz życia Jezusa i jego nauka. Słów i czynów nie powtarzano w sposób mechaniczny, lecz interpretowano w świetle czynu zbawczego⁹¹. Równoległe tworzenie się wokół Apostołów pierwszej wspólnoty wiernych, powstawanie formalnego i organizacyjnego kształtu nowej religii, pierwsze rytuały, kształtowanie się odrębności od judaizmu.
3. Utrwalenie tradycji na piśmie, etap spisywania Ewangelii. Nie tyle mechaniczna kompilacja, co twórcza adaptacja i interpretacja tradycji: „Potrzeby wspólnoty wywierały pewien wpływ na pracę redakcyjną ewangelistów. Każdy z nich miał nie tylko swój określony cel, ale i również swoich własnych adresatów, z których problemami i potrzebami się liczył. [...] Dzięki tej pracy każdy ewangelista mógł w sposób szczególny oświetlić pewien aspekt nauki czy osoby Jezusa; mógł w sposób szczególny zostawić swoje oryginalne znamię na materiale, jaki otrzymał z tradycji.”⁹². Równoległe etap różnicowania się wspólnoty na różne kościoły, a zarazem ujednolicanie liturgii, kalendarza, obrzędowości i przede wszystkim wyznania wiary, czemu zapis Ewangelii miał być niezwykle pomocny. Ostatni etap genezy chrześcijaństwa jako samodzielnej religii.

Autor szkicuje nam dwie linie rozwojowe Kościoła i Ewangelii. Ich wspólną genezę stanowi życie i nauka Jezusa z Nazaretu. Ciągłość linii rozwojowej Kościoła jest tu gwarantem ciągłości przekazu tradycji ewangelicznej. Ciągłość przekazu nauki Jezusa jest gwarantem ciągłości Kościoła. Jednak autor stara się unikać tworzenia systemu samopotwierdzającego się, uzasadniając istnienia obu ciągłości kontekstem historyczno-kulturowym, *Sitz im Leben*.

Wierne, lecz nie mechaniczne, zachowanie nauki Jezusa jest dobrze usytuowane – jak wielokrotnie podkreśla Kudasiwicz – w kontekście relacji mistrz – uczeń w żydowskiej kulturze *Sitz im Leben* Jezusa i jego uczniów; podobnie zorganizowanie się uczniów w zhierarchizowaną wspólnotę oddaje charakter funkcjonowania ówczesnych szkół rabinackich zdolnych wiernie przechowywać naukę swych założycieli nawet przez wiele wieków bez jej zapisywania⁹³. Kolejność argumentacji wygląda tu zatem następująco:

1. Opis świata zawarty w Ewangeliach jest zgodny z kontekstem historyczno-kulturowym czasów Jezusa na co wskazuje typowo palestyński koloryt Ewangelii zarówno z odniesieniem do realiów jak i sposobu przekazu informacji.
2. Jeżeli opis ewangeliczny zgodny jest z kontekstem historycznym (*Sietz im Leben*) Palestyny czasów Jezusa, to Ewangelie są wiarygodnym źródłem historycznym.
3. Jeżeli Ewangelie są wiarygodnym źródłem historycznym, to zawarty w nich opis życia i nauk Jezusa jest zgodny z rzeczywistością historyczną.

W cytowanej narracji problemy egzegezy *Nowego Testamentu* łączą się z badaniami historycznymi nad kontekstem historycznym genezy Ewangelii i genezy chrześcijaństwa, ich *Sitz im Leben*. Zaciera się tu granica pomiędzy teologią, hermeneutyką biblijną i historiografią, gdyż cytowany autor wychodząc od deklaracji teologicznych zawartych w *Konstytucji o Objawieniu Bożym* przeprowadza badania na kontekstem historycznym tekstów biblijnych. Celem badań jest dotarcie do prawdziwej genezy chrześcijaństwa „ukrytej”, czy „zaszyfrowanej” w tekstach *Nowego Testamentu*. Jednak charakter tej genezy zawiera się już w tekście teologicznym będącym punktem wyjścia badań. Dociekania historyczne służą zatem obiektywizacji teologicznego, związanego z konkretnym wyznaniem punktu wyjścia. Stąd nieprzypadkowy jest wybór jako metody badań historyczno-literackich krytyki form używanej często do lansowania materialistycznej, socjocentrycznej koncepcji genezy chrześcijaństwa⁹⁴. Wybór tej metody ma wykluczyć wyznaniowy, silnie nacechowany ideologicznie charakter badań i zapewnić naukową bezstronność osiągniętych wyników. Bezstronność ta nie jest tu wyrazem naukowych ambicji autora, lecz warunkiem koniecznym katolickiego wyznania wiary. Historyczna autentyczność, opisanej w *Nowym Testamencie* genezy chrześcijaństwa, jest fundamentem wiary, zaś wiara wymaga tu uzasadnienia nauki historycznej i takie uzasadnienie znajduje. Problem genezy *Nowego Testamentu* staje się tu problemem centralnym w badaniach nad genezą chrześcijaństwa.

Takie rozłożenie akcentów jest nieprzypadkowe, gdyż uznanie *Nowego Testamentu* za wiarygodne źródło historyczne do początków chrześcijaństwa znacznie ogranicza możliwość odwołania się do jakiegokolwiek pozachrześcijańskiej koncepcji genezy tej religii. Ograniczenie ma charakter merytoryczny, ponieważ Nowy Testament zawiera całkowitą i dość spójną koncepcję genezy chrześcijaństwa, toteż odrzucenie nawet niektórych jej elementów prowadzi do zanegowania wiarygodności relacji nowotestamentalnej. Istnieje także ograniczenie logiczne: jeżeli uznajemy na mocy naukowych badań historyczno-literackich Nowy Testament za zbiór dokumentów wiarygodnych historyograficznie (nawet z lokalnymi ograniczeniami tej wiarygodności), nie możemy uznać konkretnych zawartych w nim informacji za nieprawdziwe jeżeli nie chcemy popaść w logiczną sprzeczność. Z prawdziwych przesłanek nie możemy wyciągnąć na drodze logicznie poprawnego wnioskowania fałszywych wniosków.

Narracja księdza Kudasiwicza wskazując na mierzetelność naukową badań negującą wiarygodność ewangelicznego opisu Jezusa stara się zamknąć czytelnika w „logicznej pułapce”, bowiem uznanie zgodności opisu zawartego w Ewangelii z historycznym kontekstem *Sitz im Leben* Jezusa wyklucza możliwość uchylecia się od uznania ewangelicznego obrazu Jezusa za historyograficznie niewiarygodny a tym samym odrzucenia katolickiej koncepcji genezy chrześcijaństwa.

2.4. STRATEGIA SYNKRETYCZNA. CHRYSTOLOGIA POJMOWANA JAKO SYNTEZA TEOLOGII I HISTORIOGRAFII.

Dla naszych rozważań faktem niezwykle ważnym jest wzajemna zależność historycznych i teologicznych rozważań nad genezą chrześcijaństwa. Symbiozę historii i teologii uwidaczniającą się w Chrystologii ukazuje w swoich pracach książkę Czesław Stanisław Bartnik.

Jednym z elementów jego strategii narracyjnej jest przeciwstawienie logiki historii ludzkiej logice Królestwa Bożego głoszonej przez Chrystusa. Zbadajmy, czy jest to przeciwstawienie historii i eschatologii, czy też dwóch konkurencyjnych historii? Przeciwstawienie odbywa się na zasadzie wyodrębnienia par antynomicznych, przy czym pary są zestawione tak, że najpierw następuje prezentacja zasady charakterystycznej dla logiki „starej historii”, a później ma miejsce przeciwstawienie jej historii „Królestwa Bożego”: „Dotychczas historia podlegała takim prawom.... tymczasem w obliczu Królestwa Bożego ...”⁹⁵.

Zestawmy te przeciwieństwa:

„... nad światem panuje bogactwo [...], bogaci mają władzę nad innymi, [...] budują prawdziwą historię, dla uchwycenia sterów historii trzeba gromadzić jak najwięcej substancji, kapitału dóbr.”⁹⁶

Mechanizmy władzy i bogactwo jako rządzące historią ludzką zostają przeciwstawione prawom Królestwa Bożego:

„Królestwem Bożym kieruje inne prawo: Błogosławieni jesteście wy ubodzy, albowiem do was należy Królestwo Boże” (Łk 6,24)⁹⁷.

Podział ludzi na wielkich i znanych (bohaterów obecnych w historii) i małych (biernych wobec historii):

„Normalnie człowiek chce być znany w świecie, słyszany, głośny. [...] Zawierzył wiwatom, zgiefkowi, rozmachowi życia”⁹⁸.

... uznany zostaje za błędny z perspektywy eschatologicznej logiki dziejów:

„Syn Człowieczy przestrzega, że biada tym, którzy nie widząc finału dziejów, wznoszą okrzyki triumfu, albowiem doznają niemoły swojego głosu, pozorności swego znaczenia i bezowocności szumu”⁹⁹.

Kryteria oceny skuteczności działań ludzkich obecne w opisach historii „człowieka”:

„Dostatek i możność używania są najwyższym celem działań ludzi i historii stare.”¹⁰⁰

... są przedstawione jako nieważne wobec nadchodzącej historii „Syna Człowieczego”:

„Tymczasem słyszymy Biada wam którzy jesteście syści, albowiem głód cierpieć będziecie. (Łk 6,25). Błogosławione jest nienasycenie się materia, pragnienie, dążenie, [...] Syn Człowieczy nie objawił się nigdy jako bożek ofiarnej uczy”¹⁰¹.

Jeżeli w historii „starej” obecni byli jedynie wielcy i możni, podczas gdy małość i skromność czyniła człowieka anonimowym:

„Nic tak nie wyrzuca człowieka poza burtę historii, jak prostota, szczerść, niewinność...”¹⁰².

To w „historii nowej” wszelkie kryteria zewnętrzne takie jak władza czy osiągnięcia zostaną zastąpione kryterium wewnętrznym odwołującym się do idei człowieczeństwa:

„Prawdziwą historię widać tylko w lustrze zystego serca, w świetle szczerzej intencji, w blasku przejrzystości postępowania”¹⁰³.

Podsumujmy charakter tych antynomii. Etyczny charakter konfrontacji jest oczywisty, nie jest to jednak proste przeciwstawienie dobra i zła, gdyż autor nie neguje pozytywnego znaczenia: prawa, ładu, sprawiedliwości, odwagi, patriotyzmu. Czyżby więc przeciwstawienie rzeczywistości ziemskiej i pozaziemskiej, eschatologicznej? Dużo wskazuje właśnie na taki charakter tego zestawienia: logika ziemska → ← logika pozaziemska, „niebiańska”. Dlaczego jednak w takim razie w zestawieniu pojawiają się określenia „stare” i „nowe”. Określenia te wskazują na to, że porównujemy światy znajdujące się na jednej linii rozwojowej, gdzie świat nowy jest następcą, rozwinięciem świata starego. Nie jest to jednak także proste następstwo: historia stara → historia nowa, gdyż do opisu obu użyto czasu teraźniejszego, z tym że przy opisie logiki historii nowej pojawia się też czas przyszły. Mamy więc do czynienia ze światami współistniejącymi na jednej płaszczyźnie czasoprzestrzennej, konkurującymi ze sobą o miano świata „prawdziwego”. Świat stary jest „zastany”, a świat nowy stanowi jego antytezę – tworzy własną logikę dziejów. Punktem spotkania obu światów, genezą ich konfliktu jest, jak prowadzi nas do tego narracja, osoba Jezusa z Nazaretu; jest On, jak pisze Czesław Bartnik: „Pełnym i jednostkowym człowiekiem, Kimś podległym historii a zarazem Wywyższonym...”¹⁰⁴.

Moment pojawienia się Chrystusa w dziejach (w historii) ma być punktem przełomowym, początkiem nie tylko nowej religii, lecz także, jak pisze Czesław Bartnik, nowej i prawdziwej historii, a mianowicie historii zbawienia. Historia staje się tu szczególnym miejscem działań Boga, miejscem, w którym Bóg objawia się w postaci jednocześnie podległej historii i zmieniającej ją. Opis ucieleśnionej w życiu Jezusa z Nazaretu genezy chrześcijaństwa jest tu uniwersalnym znakiem początku świata, nowym stworzeniem, początkiem wszystkiego. Nie ma zatem w tym dyskursie historii bez teologii i teologii bez historii. Problem początków chrześcijaństwa nie może mieć tu wymowy „czysto” historycznej czy „czysto” teologicznej, gdyż dociekania teologiczne i egzegetyczne stają się badaniami historycznymi, ale badania historyczne nie są obojętne z perspektywy teologicznej.

Przedstawiona tu strategia narracyjna zamyka niejako dyskusje nad genezą chrześcijaństwa, akceptując fakt niemożliwości zgody między różnymi metaforami opisującymi akt narodzin religii. Czesław Bartnik wskazuje na teologiczny, a tym samym mienegocjowalny aspekt rozważań nad historycznymi początkami chrześcijaństwa.

PODSUMOWANIE. ROLA ZAŁOŻEŃ WSTĘPNYCH W BADANYCH TEKSTACH. KONCEPCJE GENEZY I ISTOTY

Przyjęcie *a priori* określonej koncepcji genezy religii, które zdaje się być zabiegiem nieuchronnym, umożliwiającym chociażby wstępną konceptualizację problemu, ma, jak to prześledziliśmy, poważne konsekwencje metodologiczne. Wpływa bowiem na całą strukturę przedstawiania problemu: sposób weryfikacji informacji źródłowej, określania charakteru związków pomiędzy opisywanymi zjawiskami. Wpływa wreszcie na postrzeganie późniejszego rozwoju danego zjawiska (jej historycznego trwania) w stałym związku z jego genezą. Oznacza to, że wszystkie historyczne formy danego zjawiska są postrzegane jako nieuchronna konsekwencja formy najpierwotniejszej z pominięciem wpływu historycznych okoliczności ich funkcjonowania. Koncepcja genezy danego zjawiska pozostaje natomiast w stałym związku z koncepcją istoty – zbioru immanentnych cech ukształtowanych w momencie powstania narodzin zjawiska i pozostających niezmiennie aż do momentu jego zaniku. Koncepcje te ogrywają rolę metamarracji kontrolującej rozwój narracji historycznej. Tworzą bowiem konieczność takiego uporządkowywania faktów, aby nie przeczyły zakładanym teoriom. Stąd niebanalną rolę odgrywa w narracji historycznej deklaracja ideologiczna historyka, która nawet jeżeli nie jest do końca szczerą, wikła autora w strukturę dyskursu ideologicznego, a ta zmierza do finalnego potwierdzenia twierdzeń początkowych.

Prace silnie zorientowane ideologicznie – to znaczy tworzone w stałym i nieweryfikowalnym związku z przyjętą *a priori* koncepcją genezy i istoty badanej religii, są widoczne w polskiej historiografii religii, trudno jednak powiedzieć, by ten sposób tworzenia narracji zmajoryzował polską historiografię. W wiodących tekstach (przeanalizowanych powyżej) widać znaczne odchylenia od marksistowskiej i dogmatycznie materialistycznej idei wyjaśniania zjawisk religijnych. Pojawiają się natomiast elementy rozwiązań ewolucjonistycznych i socjologizujących. Powyższa analiza porównawcza (tekst ideologiczny – teksty historiograficzne) wskazuje na zróżnicowane podejście do problemu genezy nawet pomimo wcześniejszych deklaracji metodologicznych, których charakter mógł być czysto formalny. Zróżnicowane podejście do zagadnienia religii i zróżnicowane instrumentarium badawcze nie oznacza jednak zróżnicowanych efektów badań. Przedstawione w analizowanych pracach opisy genezy religii bardzo silnie korespondują z widocznymi tam sposobami zdefiniowania tego zjawiska (materialistycznym, naturalistycznym i chrześcijańskim). Nie ulega zmianie ogólna tendencja, by z pojęciem istoty związać pojęcie genezy religii. Efekty badań nad genezą chrześcijaństwa determinowane są już na etapie wyboru konkretnej definicji religii, bowiem z definicją, jaką wybiera badacz, wiąże się idea istoty religii, ta zaś wywiera olbrzymi wpływ na konceptualizację idei genezy.

Praktyczne konsekwencje tej zależności pojęciowej są wielorakie. Odpowiada ona za wzajemną nieprzystawalność dyskursów dysponujących odmiennymi założeniami wstępnymi na temat chrześcijaństwa. Dyskursów tych nie można uzgodnić bynajmniej nie dlatego, że jeden z nich ma monopol na rzetelność naukową a inny na czczą ideologię. Nawet w dyskursach bardzo zbliżonych pod względem naukowego poziomu tekstów, metod argumentacji, metod badań nad tekstami niemożliwy jest generalny *consensus* tak długo, jak długo opierają się na różnych wstępnych metaforach religii. Możliwe są jedynie lokalne zbliżenia stanowisk w sferze detali. W sferze koncepcji ogólnej założenia wstępne tyraniżują cały dyskurs. Dlatego też próby uzgodnienia różnych koncepcji genezy chrześcijaństwa, jakie obserwowaliśmy w humanistyce polskiej w połowie lat 80., zakończyły się fiaskiem nie tyle z powodu złej woli, czy niskiego poziomu dyskusji (mam tu na myśli naukowy, a nie medialny aspekt tej dyskusji), lecz dlatego, że próbowano uzgodnić wnioski a nie założenia wstępne, że brak wspólnego fundamentu pojęciowego, a nie nacisk władzy państwowej, spowodował walkę metafor w polskiej humanistyce zajmującej się religią i dlatego zmiana sytuacji społeczno-politycznej nie może przywrócić zgody jeżeli nie nastąpi zbliżenie metafor opisujących religię.

Przypisy

¹ J. K a b a j : *Rys historyczny głównych religii świata*. Kraków 1978.

² Jest to zgodnie z obserwacjami Zybortowicza na temat metodologii syntez historiograficznych, których autorzy deklarują stosowanie optyki materializmu historycznego, niemniej swojej deklaracji nie realizują. Por. Z y b e r t o w i c z : *Między dogmatem a programem badawczym. Problemy stosowania materializmu historycznego we współczesnej historiografii polskiej*. Warszawa-Poznań 1990.

³ J. K a b a j , dz.cyt. s. 86.

⁴ Poglądy przedstawione w: A. N o w i c k i : *Wykłady o krytyce religii w Polsce*. Warszawa 1965 s. 116.

⁵ Z. P o n i a t o w s k i : *Zarys dziejów religii*. Warszawa 1964.

⁶ H. C h y l i Ń s k i , Z. P o n i a t o w s k i : *Problem historyczności Jezusa w świetle źródeł niechrześcijańskich*. „Euhemer” 1962 1(26) s. 9

⁷ Z. P o n i a t o w s k i : *Zarys ...*, s. 496

⁸ J. K e l l e r : *Chrześcijaństwo pierwotne*. W: J. K e l l e r [red.]: *Zarys dziejów religii*. Warszawa 1986 s. 579.

⁹ J. K e l l e r [red.]: *Od Mojżesza do Mahometa*. Warszawa 1973 s. 170–248.

¹⁰ Tamże, s. 247.

¹¹ Najlepiej znanym przykładem jest chyba praca Zenona K o s i d o w s k i e g o : *Opowieści ewangelistów* (Warszawa 1979) do której będziemy jeszcze niejednokrotnie wracać.

¹² Por. *Główne religie współczesnego świata*. Red. Jacek M a j c h r o w s k i . Warszawa 1987 s. 53–110.

¹³ Por. K. Marks, F. Engels: *O religii*. Tłum. J. Maliniak, S. Filmus. Warszawa 1962 s. 25–28.

¹⁴ Religioznawcy marksistowscy w sposób bardzo silny zidentyfikowali tu okoliczności powstania genezy z jej istotą: „Powstanie religii dokonuje się zawsze w historycznie określonych warunkach. Warunki te, utrwalone w religii określają jej charakter i pozostają w niej na stałe jako piętno przeszłości. Do warunków obiektywnych determinujących powstanie religii można zaliczyć stosunki ekonomiczne, sytuację polityczną, tradycje historyczne i kulturalne, które określają elementy systemu nowej świadomości religijnej”. Por. A. Suchow: *Historia religii – składnik historii społeczeństwa*. Tłum Piotr Zdąnowicz. „Euhemer” 1977/4 (106) s. 137.

¹⁵ Por. Z. Poniatowski: *S.I. Kowalew jako badacz pochodzenia chrześcijaństwa*. „Euhemer” 1962/3(28) s. 53.

¹⁶ Odpowiada tak na to pytanie między innymi Stanisław Kowalew: „Otóż właśnie we wschodnich prowincjach symptomy krachu gospodarki antycznej wystąpiły wcześniej niż na zachodzie – nie przypadkowo też chrześcijaństwo powstało w tamtych okolicach Imperium”. Tamże, s. 55.

¹⁷ Por. także Z. Poniatowski: *Zarys ...*, s. 498–503.

¹⁸ Por. J. Kabaj, dz.cyt. s. 87–88.

¹⁹ Por. także Z. Poniatowski, dz.cyt. s. 502

²⁰ Tamże, s. 503.

²¹ Por. M. Jaczynowska: *Religie świata rzymskiego*. Warszawa 1987 s. 222.

²² Por. M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Tłum Jan Wierusz-Kowalski. Łódź 1993 s. 55 i 94.

²³ Por. J. Kabaj, dz. cyt. s. 88.

²⁴ J. Keller, dz.cyt. s. 578

²⁵ Oczekiwaniom mesjańskim w gminie esseńskiej z Qumran poświęcony jest artykuł Witolda Tylocha: *Mesjasze gminy qumrańskiej*. „Euhemer”, 1986/1(50).

²⁶ J. Wierusz-Kowalski: *Wczesne chrześcijaństwo*. Warszawa 1985 s. 24–25.

²⁷ Koncepcja ta jest dość podobna do teologicznej koncepcji *ekonomii zbawienia*.

²⁸ Por. J. Kabaj, dz. cyt., s. 88.

²⁹ J. Keller, dz.cyt. s. 578.

³⁰ Tamże.

³¹ F. Engels: *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*. (brak miejsca i roku wydania) W: F. Engels, K. Marks, W. Lenin: *O religii*. Warszawa 1984 s. 314.

³² Zastanawia się nad tym Leszek Kolałkowski, zwracając uwagę na metafizyczny charakter marksizmu, który określa jako *soteriologiczną utopię*. Por. L. Kolałkowski: *Główne nurty marksizmu*. Londyn 1988 s. 340–350.

³³ Por. J. Kabaj, dz.cyt. s. 88–89.

³⁴ Z. Poniatowski, dz.cyt. s 530–540.

³⁵ Tamże, s. 541.

³⁶ F. Engels: *Bruno Bauer a wczesne chrześcijaństwo* W: K. Marks, F. Engels, W. Lenin, dz.cyt. s. 231.

³⁷ Tamże, s. 233

- ³⁸ Z. P o n i a t o w s k i , dz. cyt. s 504.
- ³⁹ Por. J. T o p o l s k i : *O wyjaśnieniu i narracji W: Swoistości poznania historycznego*. Poznań 1988 s. 12 i nast.
- ⁴⁰ Z. K o s i d o w s k i , dz. cyt. s. 338–341.
- ⁴¹ W. T y l o c h : *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*. Warszawa 1963 s. 61–62.
- ⁴² Tamże, s. 62.
- ⁴³ „Euhemer”, 1986/3–4 (141–142) s. 161–183.
- ⁴⁴ Tamże, s. 163–164.
- ⁴⁵ Tamże, s. 165–169.
- ⁴⁶ Tamże, s. 165–166.
- ⁴⁷ Tamże, s. 167.
- ⁴⁸ Tamże, s. 169–173
- ⁴⁹ Tamże, s. 172
- ⁵⁰ Tamże, s. 173
- ⁵¹ Tamże, s. 180
- ⁵² Tamże, s. 173.
- ⁵³ Tamże, s. 175.
- ⁵⁴ Tamże, s. 180–181.
- ⁵⁵ Por. H. C h y l i Ń s k i : *Wybrane problemy Nowego Testamentu*. Warszawa 1965 s. 6–9.
- ⁵⁶ Tamże, s. 13.
- ⁵⁷ Tamże, s. 14.
- ⁵⁸ Tamże, s 14–16.
- ⁵⁹ Z. K o s i d o w s k i , dz. cyt. s. 89.
- ⁶⁰ Tamże, s. 90.
- ⁶¹ Tamże, s. 64.
- ⁶² Tamże, s. 65.
- ⁶³ Tamże, s. 82.
- ⁶⁴ Tamże.
- ⁶⁵ Tamże, s. 81.
- ⁶⁶ Tamże, s. 86.
- ⁶⁷ Tamże, s. 87.
- ⁶⁸ Tamże, s. 89.
- ⁶⁹ Tamże, s. 294–295.
- ⁷⁰ Tamże, s. 295.
- ⁷¹ W istocie modyfikacja wcześniejszej teorii o Jezusie jako historyzacji mitu.
- ⁷² Z. K o s i d o w s k i , dz.cyt. s. 365.
- ⁷³ Tamże, s. 358–359.
- ⁷⁴ E. D ą b r o w s k i : *Nowy testament na tle epoki*. Poznań 1958.
- ⁷⁵ Por. E. D ą b r o w s k i : *Nowy Testament na tle epoki*. Tom I. *Geografia – Historia*, część 1. *Historia*, s. 165–264. W powyższym fragmencie opisującym historię Palestyny od śmierci Aleksandra Wielkiego do śmierci Heroda Wielkiego na 69 przypisów źródłowych do dzieł Flawiusza *De Bello Judaico* i *Antiquitates* występuje tylko siedem cytowań z *Biblii* (dotyczących głównie kwestii spisu ludności i mordu w Betlejem).

⁷⁶ Por. Tamże, s. 248 przypis 2.

⁷⁷ Argument ten wykorzystuje w polskiej historiografii Zenon K o s i d o w s k i pisząc: „Otóż spis ludności, przeprowadzony przez rzymian nie mógł się odbyć w Judei za panowania Heroda. Formalnie był on suwerennym władcą i przyjacielem Rzymian, a oni w swej mądrości politycznej nie mieli zwyczaju mieszać się do tego rodzaju spraw wewnętrznych swoich klientów i sprzymierzeńców”. Por. Z. K o s i d o w s k i : *Opowieści Ewangelistów*. s. 205

⁷⁸ E. D ą b r o w s k i , dz.cyt. s. 248.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 248–249.

⁸¹ Także i ten argument stosuje Zenon K o s i d o w s k i : „[Rzymianie] jako praktyczni administratorzy uważaliby za absurd powodować niepotrzebnie taką „wędrowkę ludów“. Po prostu tak jak to się dzisiaj robi, spisywali ludzi tam, gdzie w danej chwili mieszkali, gdzie mieli swoje nieruchomości i płacili podatek”. *Opowieści*, s. 205.

⁸² E. D ą b r o w s k i , dz.cyt. s. 249.

⁸³ *Księga Micheasza* 5.1.

⁸⁴ Por. J. K u d a s i e w i c z : *Biblia, historia, nauka*. Kraków 1986 s. 263–278.

⁸⁵ Tamże, s. 286 i nast.

⁸⁶ KO, 19 (*Konstytucja o Objawieniu*), cyt. za tamże, s. 288.

⁸⁷ Tamże, s. 289.

⁸⁸ Tamże, s. 290.

⁸⁹ Tamże, s. 102–105.

⁹⁰ Tamże, s. 102.

⁹¹ Tamże, s. 103.

⁹² Tamże, s. 104–105.

⁹³ Tamże, s. 65–72.

⁹⁴ Tamże, s. 25–33.

⁹⁵ Por. C.S. B a r t n i k : *Historia ludzka i Chrystus*. Katowice 1987 s. 40–47.

⁹⁶ Por. C.S. B a r t n i k , dz. cyt. s. 41.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Tamże, s. 43.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Tamże, s. 38.

Wiktor Werner

THE BATTLES OF METAPHORS, OR THE DEBATE ON THE ORIGINS
OF CHRISTIANITY IN THE POLISH HUMANITIES
OF THE AFTER-WAR PERIOD

The article deals with the debate on the origins of Christianity that involved the Polish humanities in the years after World War Two. The author analyzes the metaphorical foundation of the texts through which the debate was conducted. The metaphorical foundation of a text consists of the preliminary assumptions concerning the phenomenon under investigation. In the case of studies on the origins of Christianity such a foundation embraced the concept of religion and the concept of Christianity that a given scholar adopted as true. In the Polish humanities of the after-war period there were essentially two ways of conceiving of the origins of Christianity, based on two different metaphors: the metaphor of diffuse origin and the metaphor of centralized origin. The metaphor of diffuse origin requires that religion be conceived of as a phenomenon of a social character, created by a community, and independent of anybody's individual will or action. This metaphor formed the basis for texts that belonged to Marxist discourse (which was an extreme example of using the metaphor), as well as for those representing naturalist-rationalist, sociological and psychological discourse. The metaphor of centralized origin treats Christianity as a revealed religion, whose emergence is connected with the life and activity of a particular individual, Jesus of Nazareth, described in the Gospels.

The texts based on the two metaphors are practically incompatible, even if they do not differ in the level of scholarship, rhetorical tools and tools for the interpretation of sources. That is the case because the different preliminary assumptions which they adopt influence the order of verification of the source texts and they determine what questions are asked of those source texts, thus having a major impact on the nature of the final conclusions.

