

Andrzej Szostek

Chrystofanie w apokryfach

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 18, 121-148

1985

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ANDRZEJ SZOSTEK

CHRYSTOFANIE W APOKRYFACH

WSTĘP

Chrystofania, czyli ukazanie się Chrystusa różnym osobom po zmartwychwstaniu, w egzegezie i teologii biblijnej uznano za najsilniejszy dowód zmartwychwstania Jezusa, a jednocześnie za obiektywną przesłankę dla wiary chrześcijan, którzy idąc za wiarą tych, którym Zmartwychwstały się objawił, to jest Apostołów i uczniów, sami również uwierzyli, że Jezus żyje.

O. Xavier Leon-Dufour wylicza trzy aspekty wspólne tym wszystkim opisom: inicjatywę, rozpoznanie, posłannictwo¹. Pozwalają one pozytywnie wejść w intencje autorów. Pokazując, że Jezus wkracza tam, gdzie Go nie oczekują, Ewangelisci dają tym samym do zrozumienia, iż nie chodzi tu o subiektywne odczucie zainteresowanych, wynikłe ze wzburzonej wiary i wyobraźni. Temat inicjatywy Zmartwychwstałego² (co na swój sposób wyraża termin *ôphthé*, „dał się widzieć”, w 1 Kor 15) oznacza, iż opowiadania o ukazywaniu się przekazują doznania rzeczywiście przeżyte przez uczniów. Inicjatywa, z którą występuje Chrystus, ma przekonać uczniów o rzeczywistości ich spotkania z Mistrzem: wiara jest następstwem, a nie źródłem tego przeżycia spotkania z Chrystusem.

Opis coraz dokładniejszego rozpoznania Chrystusa pozwala stwierdzić paradoksalnie nowość sytuacji, w jakiej znalazł się Zmartwychwstały: wyjęty co prawda spod zwykłej, doczesnej egzystencji ludzkiej, a jednak wyraźnie obecny wśród ludzi. Misja, którą zazwyczaj są obdarzeni świadkowie chrystofanii, nadaje sens przyszłości i określa nowy sposób obecności Jezusa³.

Rozpoznanie to druga cecha charakterystyczna chrystofanii. Uczniowie odkrywają tożsamość bytu Istoty, która staje przed nimi. Sposób owego rozpoznania jest stopniowy; w człowieku, który przychodzi do nich, uczniowie widzą najpierw zwykłą osobę podróznego⁴, ogrodnika⁵; potem dopiero rozpoznają Pana. To rozpoznanie jest wolne, ponieważ uczniowie mogliby nie uwierzyć, na co wskazuje chwilowe co prawda niedowiarstwo Tomasza. Zmartwychwstały nie podlega normalnym warunkom ludzkiego życia, ale nie był też zjawą, stąd nacisk na kontakty fizyczne.

Opisy chrystofanii charakteryzuje również trzeci aspekt. Rozpoznając Pana, uczniowie uczestniczą w wizji, która będzie ich udziałem w niebie. Tak więc są naocznymi świadkami słyszanej obietnicy obecności z Chrystusem na zawsze⁶ i adresatami zaproszenia do kontynuacji dzieła Jezusowego przez misję w ścisłym sensie⁷.

¹ Zob. X. Leon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, 186.

² Por. Mt 28,9.17n; Mk 16,9.12.14; Łk 24,15—17.36; J 20,14n. 19.26; 21,4n; Dz 1,3; 9,3n; 26,6n; 26,12—14; Gal 1,15n; Flp 3,12.

³ Zob. X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, 127.

⁴ Por. Łk 24,15n; J 21,4n.

⁵ Por. J 20,15.

⁶ Por. Mt 28,20.

⁷ Por. Mt 28,19; Mk 16,15; Łk 24,48n; J 20,22.

Według Leona-Dufoura narratorzy nie chcieli sporządzić kroniki biograficznej opowiadania w czasie i przestrzeni. Według Łk 24,49 uczniowie mają pozostać w Jerozolimie aż do dnia Pięćdziesiątnicy, a to wyklucza wszelkie ukazywanie się w Galilei. Nie można uzgodnić tych rozbieżnych danych topograficznych.

Tak samo jest z chronologią. „Liczne dni”, o których mówią Dz 1,3, kłócą się z Łk 24, który bardzo wyraźnie umieszcza wniebowstąpienie w dniu Paschy. Nie zgadzają się również z J 20, który mówi o darze Ducha w samym dniu zmartwychwstania, aby następnie opowiedzieć o późniejszym ukazaniu się nad Jeziorem Tyberiadzkim⁸.

Przedstawienie chrystofanii było zatem istotną częścią apostołskiego kerygmatu. Treść nauki apostołskiej przekazana w końcu w tekstach Nowego Testamentu stała się podstawą wiary następnych pokoleń chrześcijan. Życie Kościoła i jego oficjalna nauka rozwijały się w stałym kontakcie z treścią apostołskiego nauczania. Rozwój nauki kościelnej, zwłaszcza chrystologii, oznaczał jednak nie tylko prosty przekaz wiary, ale także żywe dyskusje, ścieranie się różnych poglądów, ujawnianie i krytykę poglądów nieortodoksyjnych, ich zwalczanie i obronę. Obronę autentyczności chrystofanii znajdujemy już na kartach Nowego Testamentu, ale znajdujemy również w utworach, które z czasem zostały zaliczone do apokryfów.

Dla potrzeb naszej pracy o apokryfach należy przypomnieć to przede wszystkim, że należały one do literatury wczesnochrześcijańskiej, którą ks. M. Michalski określił jako „lekturę prostych wiernych”, czyli należały do utworów ludowego, nieoficjalnego pochodzenia.

Właśnie w tych utworach znalazły odbicie różne tendencje ujęcia chrześcijańskiej wiary. Właśnie w apokryfach możemy wyczytać, w jaki sposób przyjmowana była w różnych środowiskach nauka apostołska, a zwłaszcza treść związana z tradycją nowotestamentalną. Lektura najstarszych apokryfów ukazuje, że ich autorów interesowała również chrystofania. W niektórych z nich chrystofania jest centralnym punktem utworu. W jednych uderza wielkie podobieństwo do tradycji kanonicznej, to znaczy nowotestamentalnej, w innych wręcz nawet pobieżny przegląd opisu chrystofanii ujawnia interesujące różnice. Właśnie tego rodzaju problematyka stała się motywem podjęcia niniejszej pracy. Chodzi nam więc o pytanie: w jakim stopniu możemy w apokryfach znaleźć potwierdzenie i rozwinięcie tradycji kanonicznej opisu chrystofanii, a w jakim stopniu należy się liczyć z odejściem od tego przekazu wiary? Odpowiedź na te pytania pozwoli nam, być może, wyjaśnić bliżej nie tylko zagadnienie recepcji popularnej, to jest w środowisku ludowym wiary związanej z chrystofanią, ale również wskazać na środowiska, w których dane apokryfy powstały. Dotychczasowe, nieliczne opracowania tego zagadnienia wskazały, że mimo istniejących rozbieżności, zasadniczo opowiadania apokryficzne kontynuowały myśl zawartą w tradycji kanonicznej. Autor jednego z opracowań wyznaczył sobie za cel ujęcie w syntezę momentów z życia Chrystusa porozrzucanych w obfitej literaturze apokryficznej, aby naszkicować obraz cierpiącego i zmartwychwstałego Chrystusa apokryfów i wskazać na istotne różnice i podobieństwa pomiędzy nimi a postacią Zbawiciela z Ewangelii kanonicznych. W pierwszej części autor przeprowadza szczegółową egzegezę ewangelii apokryficznej Piotra, która jako jedyna zawiera względną całość opisu Męki

⁸ Por. J 21.

i Zmartwychwstania. W drugiej części przede wszystkim uwzględnia odchylenia od historycznego opisu Męki i Zmartwychwstania, znajdujące się w innych apokryfach wczesnego pochodzenia⁹.

Inny autor w jednym z rozdziałów swojej pracy, omawiając apokryfy dotyczące Męki i Zmartwychwstania, nie analizuje chrystofanii, lecz omawia zstąpienie Chrystusa zmartwychwstałego do otchłani, a także wstąpienie zmartwychwstałego Pana do nieba¹⁰.

Analizujemy wypowiedzi ściśle związane z chrystofanią i świadomie pomijamy bardzo ważny w apokryfach wątek zstąpienia Chrystusa do otchłani.

W analizie źródłowej bierzemy pod uwagę tylko najstarsze apokryfy i według powszechnej opinii patrologów najważniejsze. Wydaje się, że tylko na tym materiale źródłowym można prześledzić interesujące nas zagadnienia, to jest związek opisu chrystofanii apokryficznej z kanoniczną. W pracy wykorzystamy polski przekład apokryfów oraz dostępną literaturę przedmiotu.

Postawione problemy jasno porządkują układ naszej pracy. Praca obejmuje dwa rozdziały. W pierwszym rozdziale będziemy wykazywać związki chrystofanii apokryficznych z tradycją kanoniczną. W rozdziale drugim natomiast ukážemy, w jakim stopniu chrystofanie apokryficzne są oryginalne w stosunku do tradycji kanonicznej. Ponieważ niniejsza praca analizuje zarówno w pierwszym, jak i drugim rozdziale ten sam materiał źródłowy, to mimo prób skrócenia tekstu, nieuniknione były świadome powtórzenia, które mają dopomóc czytelnikowi w lepszej analizie danego fragmentu chrystofanii apokryficznej.

Apokryfy, jako literatura o charakterze ludowym, pozwolą nam również opisać i ocenić rezultat duszpasterskiej pracy Kościoła pierwotnego w zakresie nauczania i to w dziedzinie tak ważnej dla apostolskiej wiary, jaką jest przekonanie o Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa.

I. CHRYSTOFANIE APOKRYFICZNE W NURCIE TRADYCJI KANONICZNEJ

Świadectwa biblijne o pojawieniu się Zmartwychwstałego są wyjątkowo liczne. Gdyby je zebrać wszystkie razem, można by naliczyć w sumie aż dzieśięć¹¹. Równie liczne są chrystofanie w apokryfach.

Świadectwa te musiały jednak być przedmiotem dyskusji wyznawców chrześcijaństwa, a przede wszystkim Żydów¹². Śladem owej dyskusji może być uwaga w Ewangelii Mateusza (28,15) o wykradzeniu ciała Chrystusa z grobu: „I tak rozniosła się pogłoska między Żydami i trwa do dnia dzisiejszego”. Komentarz Ewangelii św. Mateusza wyjaśnia ten wiersz w następujący sposób: „Ewangelista po raz ostatni zwraca uwagę, że Żydzi — wyraz Żyd pojawia się tylko w Ewangelii Dzieciństwa (2,2) i w Ewangelii Męki i Zmartwychwstania (27,11; 29,37; 28,15) — stali się ofiarą prowadzącego na bezdroża przywództwa ich religijnych zwierzchników. Ale w tym zdaniu Ewangelista zamknął więcej współczucia dla narodu i szczerego żalu niż lekceważenia i obciążania go winą¹³. Z tego można wywnioskować, że opis św. Mateusza podejmuje już polemikę

⁹ Zob. H. Langkammer, *Mąka i zmartwychwstanie Chrystusa w świetle literatury apokryficznej*, RTK 10 (1963) z. 1, 43—50.

¹⁰ Zob. F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej*, Lublin 1982, 34—50, 121—127.

¹¹ Zob. K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie*, Katowice 1981, 64—69.

¹² Por. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, II, 81; Euzebiusz, *Hist. Kośc.* IV, 18.

¹³ *Ewangelia wg św. Mateusza*, opr. J. Homerski, Poznań 1979, t. III, 359.

z tymi Żydami, a przede wszystkim z religijnymi przywódcami żydowskimi, którzy zaprzeczają zmartwychwstaniu, i pragnie odeprzeć to oszczerstwo.

Do tej dyskusji i polemiki z propagandą żydowską włączyli się również autorzy apokryfów, którzy nie tylko opisują ukazanie się Zmartwychwstałego, nadsłuchując w dużym stopniu autorów ewangelii kanonicznych, a nawet opisując obszerne sam fakt zmartwychwstania, niedyskretnie przekraczając — jak słusznie zauważono¹⁴ — granice tajemnicy zmartwychwstania.

Jedną z apokryficznych relacji o chrystofaniach zawiera właśnie *Ewangelia Piotra*.

Pseudo-Piotr, podobnie jak Mateusz w swojej Ewangelii, główną uwagę kieruje na udowodnienie faktu zmartwychwstania Jezusa Chrystusa:

„Ale w nocy, gdy świecił Dzień Pański (niedziela), a grobu strzegły straże po dwóch, odezwał się wielki głos w niebie, i ujrzeli jak otwarło się niebo i dwóch mężczyzn zstąpiło stamtąd odzianych wielkim blaskiem i zbliżyło się do grobu, a ów kamień, który zamykał wejście, stoczywszy się sam odsunął się na bok, grób się otworzył i obydwaj młodzieńcy weszli doń. Gdy więc owi żołnierze ujrzeli to, obudzili centuriona i starszych, oni bowiem tam byli pełniąc straż, i gdy opowiedzieli im to, co ujrzeli, zobaczyli znowu trzech mężczyzn wychodzących z grobu: dwu podtrzymywało jednego, krzyż im towarzyszył, a głowy dwu sięgały do nieba, podczas gdy głowa tego, który był przez nich prowadzony, przewyższała niebiosy. I usłyszeli głos z nieba mówiący: Czy zwiastowałeś tym, którzy śpią? I dała się słyszeć odpowiedź z krzyża: Tak”¹⁵.

Zestawienie apokryficznego opisu zmartwychwstania u pseudo-Piotra z tradycją kanoniczną wykazuje wiele zbieżności. Tutaj chcemy zwrócić uwagę na pewne cechy wspólne, natomiast różnicami zajmiemy się w osobnym miejscu.

Podobieństwa zaznaczają się w tym, że oba źródła stwierdzają samo zmartwychwstanie, podobnie jak oba zgodnie potwierdzają fakt chrystofanii po zmartwychwstaniu.

Obie chrystofanie dokonują się w obecności świadków: w tradycji kanonicznej chrystofanii towarzyszy Anioł Pański¹⁶, zaś w wersji „Ewangelii Piotra” dwu mężów zstępujących z nieba¹⁷.

Jednakże w tradycji kanonicznej w Ewangelii św. Łukasza występują podobni dwaj mężowie w lśniących szatach¹⁸, którzy tłumaczą i wyjaśniają przybyłym niewiastom fakt pustego grobu. Komentarz Ewangelii według św. Łukasza omawia to zdarzenie w następujący sposób:

„Po skończeniu szabatowego odpoczynku, tj. w niedzielę bardzo wcześnie rano, kiedy jeszcze było ciemno, niewiasty poszły do grobu niosąc olejki, którymi chciały namaścić ciało Jezusa. Kamień od wejścia do grobu był odwalony, zobaczyły to z daleka. Kiedy przez niski otwór weszły do grobu, przekonały się, że ciała Jezusa tam nie było.

Choć jedno i drugie wskazywało, że coś nadzwyczajnego musiało się zdarzyć, co przy znajomości przepowiedni Jezusa o męce i śmierci (9,22.44; 18,31) mogło nasunąć myśl o Jego zmartwychwstaniu, to jednak one na tę myśl nie wpadły, a raczej stały bezradne. Wtedy to

¹⁴ M. Starowski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, Lublin 1980, t. II, 416—417.

¹⁵ EwPt IX 35 — X 42.

¹⁶ Por. Mt 28,2—3 „A oto powstało wielkie trzęsienie ziemi. Albowiem Anioł Pański zstąpił z nieba, podszedł, odsunął kamień i usiadł na nim. Postać jego jaśniała jak błyskawica, a szaty jego były białe jak śnieg”.

¹⁷ EwPt IX 36.

¹⁸ Por. Łk 24,4b „(...) nagle stanęło przed nimi dwóch mężczyzn w lśniących szatach (...)”.

nastąpiło objawienie: ukazali się dwaj aniołowie, którzy im powiedzieli o zmartwychwstaniu Jezusa. Pierwsze ich słowa (Dlaczego szukacie żyjącego pomiędzy umarłymi) były retorycznym pytaniem brzmiącym jak przysłowie, następne (Nie ma Go tu Zmartwychwstał! Wspomnijcie na to, co wam zapowiedział, będąc jeszcze w Galilei) objawiły cudowny fakt, potem zaś aniołowie przypomnieli Jezusową przepowiednię (9,22.44), w której przez słowa «trzeba» i «wydany» podkreślona została wola Boża, by Jezus był ukrzyżowany i zmartwychwstał.

Łukasz opuścił Markową informację, że Jezus polecił, aby apostołowie udali się do Galilei, bo tam się im ukaze (Mk 16,7), u niego bowiem wszystkie objawienia zmartwychwstałego Jezusa miały miejsce w Jerozolimie¹⁹.

Śmiało można przypuszczać, że chodzi o te same postacie, a ściślej, o aniołów, którzy w cudowny sposób są pomocni w zmartwychwstaniu Chrystusa. To dzięki ich ingerencji zostaje odsunięty kamień z grobu, co znajdujemy tak w tekście apokryficznym²⁰, jak i kanonicznym²¹.

Odkrywa w ten sposób tajemnicę zmartwychwstania przez ukazanie pustego grobu. Jednakże trzeba tutaj zaznaczyć, że wiedza o pustym grobie nie jest identyczna z wiarą w chrystofanie i z wiarą w zmartwychwstanie.

Na podstawie wypowiedzi ewangelicznych prawdziwy i niepodważalny jest nadto fakt, że wiara w zmartwychwstanie nie wynika po prostu z samego stwierdzenia faktu pustego grobu, co zostaje wyakcentowane przez to, że nikt z zainteresowanych nie doszedł do wiary w zmartwychwstanie jedynie w obliczu pustego grobu. Należy bowiem dodać, że uczniowie nie doszli do wiary w zmartwychwstanie nawet w obliczu chrystofanii, jak to zaznacza św. Mateusz²². Właściwe uzasadnienie wiary zarówno w tradycji kanonicznej, jak i apokryficznej opierało się jednak na ukazaniu się Zmartwychwstałego.

Powyższe porównanie pozwala na wyciągnięcie następujących wniosków: tradycja kanoniczna stwierdza sam fakt zmartwychwstania, którego dowodem są późniejsze chrystofanie, nie podając żadnego opisu zmartwychwstania. Natomiast „Ewangelia Piotra” wypełnia tę „lukę”, zamieszczając rozbudowane relacje o zmartwychwstaniu i towarzyszącej jej pierwszej chrystofanii. Nastąpiło tu nagromadzenie zdarzeń i symboli, które wydają się mieć swoje odpowiedniki w innych miejscach tradycji kanonicznej. Rozmowa prowadzona pomiędzy głosem z krzyża a głosem z nieba zdaje się nawiązywać do wydarzenia towarzyszącego Chrystusowemu chrztowi²³. Jednak przede wszystkim uderza apokaliptyczny charakter tego opisu. Szereg zwrotów występujących w *Ewangelii Piotra* spotykamy również w Apokalipsie św. Jana²⁴.

To nagromadzenie zdarzeń i symboli, dla których możemy znaleźć odpowiednik w innych miejscach tradycji kanonicznej, znanej odbiorcom, zdaje się potwierdzać tezę, że *Ewangelia Piotra* mogła być napisana w celach apologetycznych. Nagromadzenie tych treści musiało być argumentacją przemawiającą za zmartwychwstaniem, co było główną kontrowersją między chrześcijanami i Żydami. Autor *Ewangelii* — Piotr — na swój sposób więc włączył się do tej

¹⁹ *Ewangelia wg św. Łukasza*, pr. J. Homerski, Poznań 1974, t. III, cz. 3, 354—355.

²⁰ *EwPt IX 37*.

²¹ Por. Mt 28,2b „Albowiem Anioł Pański zstąpił z nieba, podszedł, odsunął kamień i usiadł na nim”.

²² Por. Mt 28,20 „Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata”.

²³ Por. Mt 3,17 „A głos z nieba mówił: Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie”.

²⁴ Por. Ap 1,10 „głos wielki”; Ap 4,1 „Niebiosa otwarte”; Ap 5,1 „siedem pieczęci”.

polemiki. Jakoby dla przeciwstawienia radości płynącej z faktu zmartwychwstania Jezusa oraz czynnego zaangażowania się wierzących niewiast i uczniów po stronie tak wielkiego wydarzenia zbawczego, Mateusz na podstawie tradycji, prawdopodobnie jerozolimskiej, ukazuje niepokój, bezowocny wysiłek i małość tych, którzy odrzucili Jezusa. Nie uwierzywszy w Niego, nie mieli spokoju za Jego życia, nie byli spokojni, gdy leżał w grobie, a już zupełnie przestali panować nad sobą, tracąc poczucie rzeczywistości, na wieść o Jego zmartwychwstaniu. Sklecieli niedojrzałe i krótkowzroczne kłamstwo (Jego uczniowie przyszedłszy w nocy, wykradli Go, gdyśmy spali) i przekupstwem chcieli zadać kłam temu wszystkiemu, co zaszło²⁵.

Pseudo-Piotr rozpracowuje materiał zawarty w tradycji kanonicznej, pomnaża szczegóły, aby pokazać, że tego rodzaju oszustwo było zupełnie niemożliwe. Uczyniono bowiem zabiegi i zachowano wszelkie ostrożności, by uniemożliwić zabranie ciała. Starsi żydowscy wraz z żołnierzami przytoczyli siedem pieczęci; rozbivszy namiot, trzymali straż przy grobie wraz z żołnierzami rzymskimi. Wcześniej rano, gdy zaświtał szabat, przyszedł tłumy z Jerozolimy i okolicy, aby obejrzeć grób zapieczętowany i przekonać się, jak dobrze był zapieczętowany. Wszystkie szczegóły opisu ukazują więc, że pseudo-Piotr w swojej chrystofanii nie tylko pragnął udowodnić, że żydowska plotka o wykradzeniu ciała Jezusa była fałszywa, ale również dobierał z tradycji kanonicznej te szczegóły, które miały wartość dowodową w środowisku żydowskim ewentualnie judeochrześcijańskim.

Na wyróżnienie zasługują tu przede wszystkim elementy apokaliptyczne.

Zbliżony sposób przedstawienia chrystofanii znacznie bardziej rozbudowanej w stosunku do tradycji kanonicznej znajdujemy w *Liście Apostołów*:

„Podczas gdy (niewiasty) smuciły się i płakały, zjawił się Pan i rzekł im: «Nie płaczcie. Ja jestem tym, którego szukacie; niech pójdzie tylko jeden z was do waszych braci i powie im: chodźcie, powstał nasz Mistrz z martwych». Przeszła Maria do nas i opowiedziała nam, a my rzekliśmy jej: «co nam i tobie niewiasto? Czyż Ten, który umarł i został pogrzebany może żyć?» Nie uwierzyliśmy jej, więc, że nasz Zbawiciel powstał z martwych. Potem wróciła ona do naszego Pana i powiedziała Mu: «Nikt z nich nie uwierzył mi w Twoje zmartwychwstanie».

Rzekł jej: «Niech idzie jakaś inna z was, aby im to powiedzieć». Przeszła Sara i przyniosła nam tę wiadomość, a zaprzeczyliśmy jej. Wróciła do naszego Pana i powiedziała Mu (to samo) co Maria.

Potem rzekł Pan do Marii i jej siostr: «Pójdźmy (więc) my do nich». Przeszedł i zastał nas ukrywających się; wątpiliśmy i nie wierzyliśmy, wydał nam się zjawą i nie wierzyliśmy, że to On. A to był On. Tak przemówił do nas: «Chodźcie, nie bójcie się, ja jestem waszym Mistrzem, którego ty, Piotrze, wyparłeś się trzy razy do czasu, kiedy kogut zapiął; czy i teraz jeszcze się Mnie wyprzesz?» Poszliśmy do Niego, zastanawiając się i wątpiąc, że to On. Rzekł do nas: «Dlaczego wątpicie? Dlaczego nie wierzycie? Czyż nie wiecie, że ja jestem, ja, który mówiłem wam o moim cielem, mej śmierci i mym zmartwychwstaniu? A żebyście wiedzieli, że to ja jestem, Piotrze, włóż swą rękę do przebicia mych rąk, a ty, Tomasz, do (przebicia) moich boków. Ty zaś, Andrzej, patrz, czy moja stopa depcze ziemię i czy zostawia ślad, gdyż napisane jest u proroka: zjawia zaś, zły duch, nie ma śladu na ziemi» (...)²⁶.

Pod względem treści ogólnej chrystofania zawarta w *Liście Apostołów* zasadniczo odpowiada tradycji kanonicznej. Najbliżej wydaje się tradycja przekaza-

²⁵ *Ewangelia wg św. Mateusza* appr. J. Homerski, t. III, 359.

²⁶ *ListAp* 10/21/ — 11/22/.

zana w Ewangelii Jana²⁷. Ten epizod jest właściwy czwartej Ewangelii, jakkolwiek także Synoptycy wiedzą o wahaniach na skutek usłyszanych opowiadań niewiast i wędrowców do Emaus (Mk 16,11.13; Łk 24,11.22—27.37—41), a nawet przekazują wyrzuty samego Jezusa, odnoszące się do braku wiary.

Jan przedstawia — być może z uwagi na poprzednią charakterystykę (J 11,16; 14,5) — jako specjalnie opornego Apostoła, Tomasza. Postać jego nosi wszelkie cechy realisty, który nie stawia na rzeczy niepewne. Jezus umarł na krzyżu i to było dla niego faktem. O tym, że żyje, chciał się przekonać osobiście, a nie z opowiadań innych. Chce stwierdzić przez ogląd śladów męki, że nie ulega złudzeniu. Okazja ku temu nadarza się za tydzień, kiedy uczniowie zebrani są w ten sam sposób co poprzednio, ale wraz z Tomaszem. Sposób chrystofanii jest takżde identyczny: drzwi zamknięte jak poprzednio, to samo wypowiedziane pozdrowienie: „pokój wam!”.

Jezus proponuje Tomaszowi bezpośrednio, dotykalne stwierdzenie swej identyczności. Dwa zwroty opowiadania Janowego zasługują na specjalne omówienie: wyznanie Tomasza („Pan mój i Bóg mój”) i błogosławieństwo dla tych, którzy nie widzieli, a mimo to uwierzyli („Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”). Tomasz stwierdza nie tylko rzeczywistość zmartwychwstania, którą podkreśla termin „Pan”, chrześcijański tytuł Jezusa, ale idzie jeszcze dalej: wyznaje Jego bóstwo: „mój Bóg”.

W tej dalekiej drodze, jaką odbył Tomasz od wątpliwości do pełnego wyznania, wydatnia się cały dynamizm zmartwychwstania, owa wielka nadprzyrodzona przemiana, jaka się odbywa w człowieku w zetknięciu z życiodajną rzeczywistością zmartwychwstania — z uwielbionym Jezusem. To co Jan powie pod koniec swego życia (1 J 5,20), stało się oczywiste dla wątpiącego ucznia pod wpływem osobistego spotkania z uwielbionym Słowem Bożym. Takie spotkanie nie jest tylko przywilejem bezpośrednich świadków zmartwychwstania, mimo że tylko oni widzieli Jezusa na własne oczy. Także późniejsze pokolenia chrześcijan spotkają się z Jezusem uwielbionym w Jego słowie życia, gwarantowanym przez autentycznych świadków, a nade wszystko przez Parakleta, Ducha Świętego²⁸.

W omawianym apokryfie najpierw Chrystus ukazuje się niewiastom, które zanoszą wieść o zmartwychwstaniu Apostołom. Ci jednakże słysząc, że powstał z martwych, nie chcieli wierzyć. Następnie ukazuje się Apostołom. Tu autor nawiązuje do tradycji jerozolimskiej w pismach kanonicznych; bowiem niewiasty w krótkim czasie powiadomiły Apostołów.

Ten sam schemat chrystofanii, występujący w „Liście Apostołów” i tradycji kanonicznej, podejmuje trudności związane z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa, a szczególnie wątpliwości Apostołów. Zostaje tu otwarcie wyrażona wątpliwość, nie tyle w ukazanie się Zmartwychwstałego, które jeszcze nie miało miejsca, lecz w samą treść tej wielkiej wieści.

Autor posługując się motywem wątplenia, niewątpliwie pragnie podkreślić krytyczną postawę uczniów wobec wieści o zmartwychwstaniu. Ponadto, być może, liczy się również z krytyczną postawą swoich czytelników nawróconych z pogaństwa. Chce im dać do zrozumienia, że uczniowie nie od razu, skoro tylko usłyszeli ową wieść, uwierzyli, nie dlatego jednak, że pochodziła ona od niewiast, które w judaizmie nie mogły być świadkami, lecz dlatego, że byli

²⁷ Por. J 20,11—18; J 20,26—29.

²⁸ *Ewangelia wg św. Jana*, opr. J. Homerski, Poznań 1975, t. IV, 392—393.

badawczy i krytyczni.

Wiara w zmartwychwstanie nie zrodziła się więc z religijnego entuzjazmu, lecz miała swoje uzasadnienie w faktach, których wymowie uczniowie nie mogli się oprzeć pomimo początkowego sceptycyzmu.

Relacja zawarta u św. Jana²⁹, w której mówi się o dwukrotnym ukazaniu się Jezusa uczniom, osiąga swój punkt kulminacyjny — a zarazem budzi największej wątpliwości — gdy przedstawia niedowierzającego Tomasza, nieobecnego podczas pierwszego ukazania się Pana i domagającego się dla swej wiary w Zmartwychwstałego namacalnych dowodów, których faktycznie dostarcza mu Jezus. Zmartwychwstały mówi do niego: „Podnieś tutaj swój palec i zobacz moje ręce. Podnieś rękę i włóż ją do mego boku i nie bądź niedowiarkiem, lecz wierzącym”. Tomasz wyznaje swoją wiarę wołając: „Pan mój i Bóg mój”, na co Jezus w słowach kończących tę relację odpowiada: „Uwierzyłeś dlatego, ponieważ mnie ujrzałeś! Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli”.

W tradycji kanonicznej Tomasz uzależnia swoją wiarę od jakiegoś znaku. Tomasz nie jest niewierzący, lecz krytyczny, skłonny jest uwierzyć. Żądanie znaku w ustach Tomasza brzmi podobnie do tego, które w Ewangelii św. Jana często stawiali Żydzi, którzy chcieli, by Jezus przekonał ich jakimś znakiem³⁰. Wydaje się, że ta postawa odróżnia Tomasza od pozostałych Apostołów, którzy nie domagali się takich znaków/Odrębność ta jest tylko pozorna. W rzeczywistości bowiem i Apostołowie nie uwierzyli samym tylko słowom niewiast o pustym grobie i zmartwychwstaniu. Znaczy to, że postawa Tomasza w zasadzie nie jest tak bardzo różna od postawy pozostałych Apostołów, którzy dopiero wtedy uwierzyli, gdy sami stali się naocznymi świadkami chrystofanii. I to prawdopodobnie pragnie podkreślić autor *Listu Apostołów*, opisując rozbudowaną scenę z Tomaszem.

W tym kontekście pojawia się w obydwu relacjach również myśl, że nawet uczniowie przyjęli wieść o zmartwychwstaniu jako coś niesłychanego, czego nie oczekiwali i co nie znajdowało się w ich duchowym horyzoncie. Stosownie do tego uczniowie mogliby wieść o zmartwychwstaniu przyjąć bez takich oporów, a mimo to przeważa u nich postawa krytyczna. Dla autora *Listu Apostołów* jak i tradycji kanonicznej wątplenie w obliczu zdarzenia Wielkiej Nocy w żadnym wypadku nie osłabia realistycznej wiary w zmartwychwstanie i nie pozbawia znaczenia chrystofanii, lecz jest pozytywnym argumentem przemawiającym na korzyść krytycznej, świadomej wiary, którą autorzy chcieliby przybliżyć czytelnikowi.

W dalszej części chrystofanii apokryficznej materiał kanoniczny zostaje poszerzony o nowe elementy. Scena z niedowierzającym Tomaszem³¹ zostaje rozbudowana, a ran Chrystusa dotyka nie tylko Tomasz, ale również inni Apostołowie. Wydaje się, że autor apokryficzny powtarza tę samą myśl i potwierdza jej wymowę przez dowód, który można by nazwać ilościowym. Być może za udziałem wszystkich Apostołów w scenie dotykania ran Chrystusa przemawiają jeszcze inne względy. Tym zagadnieniem j ednak pragniemy się zająć osobno.

Inną chrystofanię znajdujemy w apokryficznej *Ewangelii Nikodema*, która nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu Ewangelią, ale połączeniem *Dziejów Piłata* z innymi opracowaniami o podobnej tematyce.³²

²⁹ Por. J 21,19—29.

³⁰ Por. J 2,18; 4,48; 6,30.

³¹ Por. J 20,26—29.

³² Prawdopodobnie rola, jaką spełniał Nikodem w „Dziejach Piłata”, sugerowała jakiemuś

„Pewien kapłan Finees, nauczyciel Adas i Angajós przybyli do Jerozolimy z Galilei i powiadomili arcykapłanów, kapłanów i lewitów: Widzieliśmy Jezusa i jego uczniów, jak siedzieli na górze zwanej Mamilch i jak On mówił do uczniów: «Idźcie na cały świat, nauczajcie wszelkie stworzenia: kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony. Tym zaś, którzy wierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje będą wyrzucali czary, nowymi językami mówić będą, wezmą węże, a jeśli będą pili coś śmiertelnego, nie zaszkodzi im, na chorych ręce kłaść będą, a oni wyzdrowieją»³³.

Porównanie tego tekstu z Ewangelią św. Marka (16,14—19) nasuwa jedno zasadnicze stwierdzenie: chrystofania z *Ewangelii Nikodema* jest niemalże dokładnym odtworzeniem „ostatniego rozkazu”³⁴ kanonicznej wersji św. Marka.

Tekst nie mówi wyraźnie, że teraz już uczniowie uwierzyli. Wynika to jednak z polecenia misyjnego, które Jezus im przekazuje. Zlecenie misyjne Jezusa przekazane uczniom ma charakter uniwersalny. Jego treścią jest Ewangelia. To stwierdzenie każe nam przypuszczać, że autor apokryfu znał Ewangelię św. Marka i na niej się wzorował.

Przypuszczalnie nakaz: „Idźcie na cały świat, nauczajcie wszelkie stworzenia (...)” prezentuje najstarsze sformułowanie w tym względzie, świadczące o pewnym kierunku i etapie tradycji, z której się wywodzi. Już nie tajemnica ukrzyżowanego Jezusa stanowi punkt kulminacyjny kerygmatu,³⁵ lecz myśl o zwycięstwie Chrystusa i Jego władzy i mocy³⁶.

Szczególny akcent położony jest na cudach towarzyszących misji³⁷. Można więc przypuszczać, że pierwotny Kościół posiadał charyzmatyczne dary. Są one jednak skarbem i przejawem ludzi wiary, którzy są w stanie czynić znaki i cuda, wskazujące na uniwersalne panowanie Chrystusa, które głosi Ewangelia. Wiara Kościoła zasada się na wszechmocnym słowie Pana. Taka wiara zdolna jest rozkazywać złym duchom i usposabia ona do otrzymania Ducha, który udziela charyzmatykom „nowego” języka mowy, Ducha Bożego. Wierzący są w stanie podnieść zmię bez zwykłego skutku jadowitego ukąszenia tego, który by się podjął takiej czynności. Jest to aluzja do proroctwa Izajasza,³⁸ którym w innej formie posłużył się także Jezus³⁹.

Zwrot ten znany jest także w piśmiennictwie żydowskim⁴⁰. Można wierzącemu podać truciznę, a nie zaszkodzi mu⁴¹. Ostatnia obietnica odnosi się do nałożenia rąk chorym, którzy przez to doznają uzdrowienia. Na koniec chrystofanii Jezus zostaje wzięty do nieba. Być może autor apokryfu, „cytując” Marka, chciał się powołać na źródło kanoniczne, znane powszechnie, a tym samym podnieść autorytet swojego dzieła.

średniowiecznemu wydawcy tytuł: „Ewangelia Nikodema”. Treść łączy się ściśle z osobą prokuratora rzymskiego Piłata. Na Ewangelię Nikodema składa się cykl apokryfów, które omawia bliżej H. Langkammer, *Męka i Zmartwychwstanie Chrystusa*, 48.

³³ EwNik XIV 1.

³⁴ Por. Mk 16,15—19.

³⁵ Por. 1 Kor 2,7n.

³⁶ Por. 1 Tm 3,16.

³⁷ Por. Dz 2,1n; 3,1n; 9,32n; 16,16n; 19,13n; 28,3n.

³⁸ Por. Iz 11,8 „Niemowlę igrać będzie w norze kobry, dziecko włoży swą rękę do kryjówki zmiji”.

³⁹ Por. Łk 19,19 „W tej samej godzinie uczeni w Piśmie i arcykapłani chcieli koniecznie dostać Go w swoje ręce, lecz **bali** się ludu”.

⁴⁰ Test. XII, Levi 18.

⁴¹ Por. Dz. 28,3—6; Euzebiusz, *Hist. Kośc.* III, 39.

W przeciwieństwie do chrystofanii w *Ewangelii Nikodema*, nawiązującej bezpośrednio do tradycji kanonicznej, chrystofania zawarta w *Liście Piłata do Heroda*⁴² odbiega znacznie od tradycji kanonicznej :

„I przyszedł Pan, podniósł z ziemi mnie i moją żonę, a gdy spojrzałem na niego, ujrzałem, że na ciele Jego były jeszcze blizny. I włożył swe ręce na moje ramiona i rzekł: «Będą cię błogosławić wszystkie pokolenia i ludy, bo za twoich czasów Syn człowieczy umarł i zmartwychwstał i wstąpił do nieba i zasiadł na wysokościach, i poznają wszystkie pokolenia na ziemi, że jestem tym, który ma sądzić żywych i umarłych w dniu ostatecznym»”⁴³.

Jednakże i tutaj można dopatrzeć się pewnych cech wspólnych. Inicjatywa ukazania się Zmartwychwstałego podobnie jak w tradycji kanonicznej należy właśnie do samego Chrystusa. Chrystofania w cytowanym apokryfie ma stanowić rzeczywiste potwierdzenie zmartwychwstania. Chrystus ma na ciele widoczne rany, co więcej, sam dotyka rękami ramion Piłata, co można odczytywać podobnie jak kanoniczną scenę z Tomaszem⁴⁴. Słowa Chrystusa: „Będą cię błogosławić wszystkie pokolenia” (...) znajdujemy w tradycji kanonicznej w *Ewangelii św. Łukasza*⁴⁵.

Niewątpliwie kontekstem dla wysławienia Piłata mogło być wyznanie wiary, w którym Piłat występuje w wyrażeniu odnoszącym się do śmierci na krzyżu, ewentualnie historii wykradzenia ciała. Relacja apokryficzna, która zawiera uwolnienie Piłata od jakiegokolwiek odpowiedzialności za śmierć Jezusa pośrednio jest oskarżeniem pod adresem Żydów, zrzucając na nich całkowitą odpowiedzialność.

Kolejną grupę trzech chrystofanii zbieżnych między sobą, które pragniemy teraz omówić, znajdujemy w *Ewangelii Nikodema*, *Zemście Zbawiciela*, *Opowiadaniu Józefa z Arymatei*⁴⁶. Chrystofanie te dokonują się wobec Józefa z Arymatei⁴⁷, tego samego, który wyprosił ciało Jezusa i złożył je w grobie⁴⁸. Najdłuższy i najbardziej szczegółowy opis zawiera *Ewangelia Nikodema*. Zaś w opisie zawartym w *Opowiadaniu Józefa z Arymatei* występuje dodatkowa postać łotra ukrzyżowanego razem z Chrystusem, którą to postać znajdujemy również w tradycji kanonicznej⁴⁹. Opis chrystofanii podajemy według apokryficznej *Ewangelii Nikodema*:

„I rzekł Józef: W dzień przygotowania (do szabat) zamknęliście mnie koło godziny dziewiątej, i tak pozostałem cały dzień szabat. A o północy, gdy modliłem się stojąc, oto dom, w

⁴² Jest to apokryf znajdujący się w grupie utworów dopełniających cykl Piłata. Chodzi tutaj o korespondencję Piłata i Heroda, która została napisana jako rozwinięcie Łk 23,12, gdzie jest mowa, że Herod i Piłat stali się przyjaciółmi po procesie Chrystusa.

⁴³ List P Her.

⁴⁴ Por. J 20,26—29.

⁴⁵ Por. Łk 1,48b „Oto bowiem błogosławić mnie będą wszystkie pokolenia”.

⁴⁶ Teksty te należą do cyklu Piłata. EwNik jest utworem nie posiadającym w kodeksach tytułu, opisującym śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. ZmZb jest utworem niehomogenicznym, składającym się z wielu wątków. Jest wyraźnie skierowany przeciwko Piłatowi. JózAr jest jednym z dodatków do tego cyklu.

⁴⁷ Literatura apokryficzna stara się przekazać pełny obraz Józefa z Arymatei. wzmiankowane jedynie w ewangeliach kanonicznych (Mt 27,57; Mk 15,42; Łk 23,50; J 19,38). Wydarzenia Kalwarii i zmartwychwstanie Jezusa stanowią ośrodek misyjnego przepowiadania wspólnot chrześcijańskich; stąd też tradycja chrześcijańska troszczyła się, aby słuchaczom przedstawić wszystkich naocznych świadków tych wydarzeń, którym był m. in. Józef z Arymatei.

⁴⁸ Por. Łk 23,50—54; J 19,38—42.

⁴⁹ Por. Łk 23,39—43.

którym zamknęliście mnie, podniósł się W czterech kątach, i ujrzałem przed oczami światło, jakoby błyskawicy. I przeląkłszy się wielce upadłem na twarz. A ktoś ujął mnie za rękę i podniósł mnie z miejsca, na które padłem, a wilgoć wody spłynęła po mnie od głowy aż do stóp, a zapach mirry doszedł do moich nozdrzy. I ktoś otarł mi twarz, i rzekł do mnie: «Nie lękaj się Józefie, otwórz twe oczy i zobacz, kim jest ten, który z tobą rozmawia!» A spojrzawszy ujrzałem Jezusa, i zadrżałem, bo zdawało mi się, że to zjawia. A przecie, jak to dobrze wiecie, jeżeli się komuś pojawi duch, a usłyszawszy przykazania, wtedy szybko ucieka; toteż gdy zobaczyłem, że wypowiedział je ze mną, rzekłem doń: «Rabbi Eliaszu!» «Nie jestem bynajmniej Eliaaszem!» Rzekłem do niego: «Kim jesteś Panie?» Rzekł do mnie: «Ja jestem Jezus, o którego ciało poprosiłeś Piłata, i owinąłeś je w czyste prześcieradło, i położyłeś chustę na mojej twarzy, i złożyłeś mnie w nowym grobie, i złożyłeś wielki kamień przed wejściem do grobu!» I rzekłem do mówiącego do mnie: «Pokaż mi miejsce, w którym cię złożyłem!» I uniósł mnie i pokazał mi miejsce gdzie Go złożyłem: i leżało tam prześcieradło i chusta, która była na jego twarzy. Poznałem więc, że to był Jezus. I wziął mnie za rękę, chociaż drzwi były zamknięte, znalazłem się pośrodku mego domu, i złożył mnie na moim łóżku, i rzekł do mnie: «Pokój z tobą!» I ucałował mnie, i rzekł do mnie: «Aż do czterdziestego dnia nie wychodź ze swego domu, bo oto udaję się do braci moich w Galilei»⁵¹.

W chrystofaniach związanych z osobą Józefa z Arymatei znajdujemy wiele elementów nawiązujących do tradycji kanonicznej. Głównym motywem opisu apokryficznego stycznego z tradycją nowotestamentalną jest z pewnością sama postać Józefa z Arymatei. To on zajmuje się pogrzebem Jezusa⁵¹. Św. Jan podaje w swojej Ewangelii, że Józef z Arymatei był uczniem Jezusa, lecz ukrytym z obawy przed Żydami⁵². To w jakimś stopniu może tłumaczyć „areszt domowy” zastosowany wobec Józefa z Arymatei, co przedstawia powyższy apokryf⁵³. Inne punkty styczne to opis pustego grobu Chrystusa, dość wiernie odpowiadający opisowi Jana⁵⁴. Należy tu wyliczyć prześcieradło (płótno), w które było owinięte ciało Chrystusa, a także chustę, która była na Jego twarzy (głowie). Chrystofanii towarzyszy „światło jakoby błyskawicy” podobne do tego, jakie występuje w czasie, gdy Anioł Pański zstępuje z nieba⁵⁵. Nowy grób i wielki kamień to też elementy, które znajdujemy w tradycji kanonicznej⁵⁶. Również relacja o cudownym sposobie przemieszczania się Chrystusa z miejsca na miejsce, dla którego przeszkody fizyczne nie stanowiły żadnego utrudnienia, ma swoje odpowiedniki w tradycji kanonicznej⁵⁷. Dla uwielbionego ciała Jezusa nie istnieją przeszkody materialne w postaci zamkniętych drzwi. W pozdrowieniu Jezusa zmartwychwstałego „pokój z tobą” dopatrujemy się podobieństwa do pozdrowienia „pokój wam”, które ma miejsce w czasie chrystofanii opisywanej przez Ewangelistów⁵⁸. Pozdrowienie „pokój wam” nie jest tylko zwykłą formułą powitalną przejętą od Żydów, ale orędziem radości

⁵⁰ EwNik XV 6.

⁵¹ Por. Mt 27,57§61; Mk 15,42—47; Łk 23,50—56; J 19,38—42.

⁵² Por. J 19,38.

⁵³ EwNik XIV 5 „(...) I rzekli do niego: Odczuwaliśmy wielki smutek, bo poprosiłeś o ciało Jezusa i owinąwszy je czystym prześcieradłem, złożyłeś je w grobie. Dlatego też uwięziliśmy ciebie w domu, w którym nie było okien, i zamknęliśmy na klucz i położyliśmy pieczęcie, a strażnicy strzegli miejsca, w którym byłeś zamknięty (...)”.

⁵⁴ Por. J 20,5—7.

⁵⁵ Por. Mt 28,3a „Postać jego jaśniała jak błyskawica”.

⁵⁶ Por. Mt 27,60 „(...) i złożyli w swoim nowym grobie, który kazali wykuć w skale. Przed wejściem do grobu zatoczyli duży kamień i odszedł (...)”.

⁵⁷ Por. J 20,19.

⁵⁸ Por. J 20,19—21.

wyływającym z obecności Jezusa i gwarancją przezwyciężenia lęku i przygnębienia, które dominowały wśród uczniów. Można by się również doszukiwać związków formalnych pomiędzy chrystofanią, która dokonała się wobec Józefa z Arymatei, a opisem nawrócenia Szawła przed Damaśkiem⁵⁹. Występuje tu wspólny motyw oślepienia. Józef podobnie jak Szawel został oślepiiony silnym światłem i upadł na ziemię.

W zakończeniu chrystofanii apokryficznej Chrystus mówi o swoim pójściu do Galilei. Słowa te spotykamy także w tradycji kanonicznej podczas chrystofanii, jaką przedstawia św. Mateusz⁶⁰. Można przypuszczać, że autor przedstawianej chrystofanii pragnie w ten sposób opowiedzieć się za tzw. tradycją galilejską w odróżnieniu od tzw. tradycji jerozolimskiej⁶¹. Tak zwana tradycja galilejska jest starsza, a jej pierwsze ślady odnajdujemy w 1 Kor 15,3—7. Wzmianka o chrystofaniach stanowi w tym tekście fragment wczesnochrześcijańskiego wyznania wiary. W momencie utrwalania na piśmie tradycji galilejskiej przez Marka⁶² i Mateusza⁶³ tradycja jerozolimska nie była jeszcze znana. Zrodziła się dopiero później jako wyraz tendencji usiłujących podnieść rangę chrześcijaństwa jerozolimskiego. Chrystus zmartwychwstały ukaże się więc najpierw nie w Jerozolimie, tak Mu bardzo nieżyczliwej, lecz w Galilei. Polecenie udania się do Galilei jest więc jakby nakazem odłączenia się nowej społeczności wiernych od starego Izraela i zdania się całkowicie na wołę Chrystusa⁶⁴. Trzeba jeszcze zwrócić uwagę na czas, w jakim miała mieć miejsce omawiana chrystofania. Autor pokazuje, iż było to o północy, gdy kończył się szabat. Jest to prawdopodobnie najwcześniejsza czasowo umieszczona chrystofania, ze wszystkich, z którymi spotykamy się tak w tradycji kanonicznej, jak i w opisach apokryficznych.

We wspomnianym już wyżej apokryfie *Opowiadanie Józefa z Arymatei* znajdujemy jeszcze jedną chrystofanię, która rozwija wątek łotra:

„I gdy wędrowaliśmy do Galilei z Jezusem i łotrem, Jezus się przemienił; i stał się innym niż przed ukrzyżowaniem, ale stał się całkowicie światłem i aniołowie zawsze Mu służyli, a Jezus rozmawiał z nimi. Tak działo się przez trzy dni. A z Jezusem nie było nikogo z uczniów, był obecny natomiast jedynie łotr. A w połowie przaśników przyszedł uczeń Jego, Jan, a nigdy nie dowiedzieliśmy się, gdzie się był podział łotr. Zapytał więc Jan Jezusa: «Kim jest ów, że nie sprawiłeś bym go ujrzał?», a Jezus nic mu nie odpowiedział. Padł Mu więc do nóg i powiedział: «Panie, wiem, że od początku mnie umiłowalesz, dlaczego więc nie pokazałeś mi tego człowieka?» Rzekł doń Jezus: «Czemu szukasz rzeczy ukrytych? Czyż jesteś aż tak bardzo bez rozumu? Czy nie czujesz, jak zapach rajski napełnia to miejsce? Czy nie poznałeś kim on był? Łotr z czyja stał się dziedzicem rajcu. Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że on jeden (spośród ludzi) go posiadał aż do nadejścia wielkiego dnia». A Jan rzekł: «Uczyń mnie godnym, abym go ujrzał».

⁵⁹ Por. Dz 9,3 „Gdy zbliżył się w swej podróży do Damaszku, olśniła go nagle światłość z nieba”.

⁶⁰ Por. Mt 28,10 „Wówczas powiedział im Jezus: «Nie bójcie się! Idźcie, oznajmijcie moim braćiom, żeby poszli do Galilei, tam mnie zobaczą»”.

⁶¹ Niektórzy sądzą, że Mateusz dlatego wspomina podobnie jak Marek o chrystofaniach galilejskich, ponieważ koresponduje to doskonale z głównymi myślami ich ewangelii. Zob. M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris 1947, 447; J. Huby, *Evangile selon saint Marc*, Paris 1948, 439.

⁶² Por. Mk 16,17η.

⁶³ Por. Mt 28,16η.

⁶⁴ Zob. w związku z tym K. Romaniuk, dz. cyt., 71.

Gdy Jan to jeszcze mówił, ukazał się obydwu łotr. I wielki lęk ogarnął Jana, który padł na ziemię. Łotr bowiem nie był w tej postaci, jaką miał przed przybyciem Jana, ale wyglądał jak król mający wielką moc i odziany był w krzyż. I zabrzmiął głos wielkiego tłumy:

«Przyszedłeś do przygotowanego dla ciebie miejsca, do raju. My zaś otrzymaliśmy rozkaz od Tego, który cię posłał, aby ci służyć aż do wielkiego dnia». Na ten głos łotr i ja staliśmy się niewidzialnymi i znalazłem się w moim domu. Już nigdy więcej nie widziałem Jezusa⁶⁵.

Chrystofania wyraźnie nawiązuje do kwestii „dobrego łotra” z tradycji kanonicznej,⁶⁶ a szczególnie do słów wypowiedzianych tam przez Jezusa: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, dziś ze Mną będziesz w raju”. Chrystofania ukazuje, jak miały wypełnić się te słowa. W Ewangelii św. Łukasza Jezus zapewnia „dobrego łotra”, że „dziś” razem będą w raju. Z sytuacji, w jakiej znajdowali się zarówno Jezus jak i łotr, trzeba wnosić, że mówiono o życiu po śmierci. Łotr w ostatnich chwilach przed śmiercią żałował za swoje przewinienia, a Jezus obiecał mu przebaczenie oraz to, że z Nim razem będzie szczęśliwy. To szczęście łotra w pełni potwierdza autor cytowanego apokryfu.

Można również doszukiwać się pewnych związków pomiędzy przemienieniem się Jezusa opisywanym w chrystofanii a znanym nam z Ewangelii wydarzeniem na górze Tabor⁶⁷. Uderza zbieżność elementów w obu opisach. Od przemienionego Chrystusa bije światłość⁶⁸ albo Jezus staje się światłem⁶⁹.

Apokryf wspomina również w opisie chrystofanii o uprzywilejowanej pozycji Jana, nazywając go — jak w pismach kanonicznych — „ucznem umiłowanym”⁷⁰. Jednak analogia sceny z Janem do sceny spod krzyża, która opisana jest w tradycji kanonicznej, wydaje się dość odległa.

Ogólnie można stwierdzić, że autor apokryfu, posługując się pewnymi wątkami tradycji kanonicznej, stara się poprzez słowa wygłoszone przez Jezusa poszerzyć treści zawarte w tradycji kanonicznej i sankcjonuje niejako wydarzenia ludowe,⁷¹ nawiązujące do kwestii „dobrego łotra”⁷².

Trzy chrystofanie, które zamieszczone są w apokryficznej *Zemście Zbawiciela*⁷³, zawierają wspólną myśl.

Oto paralelne fragmenty:

„(...) Po zmartwychwstaniu widzieliśmy Go w ciele, tak, jakim był poprzednio (...);”

„(...) Później powstał z martwych i zstąpił do piekieł, uwolnił patriarchów i proroków, i cały rodzaj ludzki: następnie ukazał się swoim uczniom i jadł z nimi: wreszcie widziano Go wstępującego do nieba (...);”

⁶⁵ JózAr V 1—3.

⁶⁶ Por. Łk 23, 39—43.

⁶⁷ Por. Mt 17, 1—8.

⁶⁸ Por. Mt 17, 2 „Tam przemienił się wobec nich: twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło”.

⁶⁹ JozAr V 1, 1 „(...) stał się całkowicie światłem (...)”.

⁷⁰ Por. J 19, 26.

⁷¹ O znaczeniu przemienienia na Górze Tabor w tradycji ludowej chrystologii szerzej por. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I. *Vom der Apostolischen Zeit bis zum Konzil Chalcedon (451)*, Freiburg 1979, 174—176.

⁷² Por. Łk 23, 39—43.

⁷³ „Zemsta Zbawiciela” należy do Cyklu Piłata. Apokryf jest wyraźnie skierowany przeciwko Piłatowi. Pokazuje on, jak stało się zadość sprawiedliwości rzymskiej. Tak Tyberiusz, jak i jego wodzowie obudzeni pogwałceniem przez Piłata rzymskiej sprawiedliwości każą go uwięzić. Ale właściwymi winnymi są Żydzi, a nie Piłat i stąd spotyka ich straszliwa kara, opisana w utworze aż do bardzo realistycznie. Idealizowani, może lepiej „uświęceni” są: Tytus i Wespazjan oraz Tyberiusz; Tytus i Tyberiusz nawet przyjmują chrzest.

„(...) Trzeciego zaś dnia z całą pewnością powstał z martwych i ukazał się uczniom swoim w tym samym ciele, w którym się urodził, w końcu, po czterdziestu dniach widzieli go wstępującego do nieba (...)”⁷⁴.

Wszystkie trzy teksty chrystofaniczne nawiązują do tradycji kanonicznej mówiącej o realności ciała Chrystusa po zmartwychwstaniu, potwierdzają ten fakt wprost, mówiąc o ciele, „w którym Go widzieli poprzednio”, albo o ciele „w którym się urodził”, lub też bezpośrednio powtarzają fakt spożywania przez Chrystusa posiłku wraz z uczniami⁷⁵. Tak samo, jak w tradycji kanonicznej,⁷⁶ Jezus po czterdziestu dniach wstępuje do nieba. Można więc stwierdzić, że chrystofanie zamieszczone w apokryficznej *Zemście Zbawiciela* przez kilkakrotne powtórzenie relacji kilku świadków (Natana, Tytusa, Wespazjana) starają się potwierdzić rzeczywiste zmartwychwstanie Chrystusa w Jego realnym ciele.

Ciekawą strukturę ma *Ewangelia Bartłomieja*. Jest to właściwie ciąg chrystofanii dokonujących się w obecności Apostołów i także często Maryi. Podczas każdej chrystofanii Jezus pozwala zadawać sobie pytania i szeroko na nie odpowiada:

„(...) Bartłomiej zbliżył się więc do Pana i rzekł: «Chciałbym mówić z Tobą Panie». Jezus mu odpowiedział: «Wiem, że chcesz rozmawiać ze mną. Mów więc, co chcesz i pytaj, a ja ci odpowiem» (...)”⁷⁷.

Analizując chrystofanie opisane w *Ewangelii Bartłomieja*, można dostrzec podobieństwa z tradycją kanoniczną. Apokryf potwierdza sam fakt chrystofanii po zmartwychwstaniu i skład osób, wobec których one się dokonały. Potwierdza także „inność” ciała Chrystusa po zmartwychwstaniu:

„(...) Po meście zaś i zmartwychwstaniu wszyscy apostołowie wpatrując się w Niego nie śmieli Go pytać, gdyż Jego oblicze nie wyglądało tak, jak dawniej, lecz pełne było mocy (...)”⁷⁸.

W tradycji kanonicznej Jezus zmartwychwstały również ma „inne” ciało, dlatego w pierwszej chwili nie jest rozpoznawalny.

Szczegółowa analiza opisu chrystofanii w apokryfach pozwala nam zebrać wnioski dotyczące wspólnych tradycji chrystofanii w badanym materiale apokryficznym z tradycją kanoniczną. Ogólnie można stwierdzić, iż apokryfy dotyczące meści, zmartwychwstania i działalności Chrystusa po zmartwychwstaniu zawierają w sobie wszystkie elementy chrystofanii znanych nam ze źródeł kanonicznych. Podobny jest fakt zmartwychwstania, ukazania się niewiastom i apostołom, niedowierzenie Tomasza, wreszcie wniebowstąpienie Chrystusa w obecności świadków.

W analizowanych tekstach dostrzec można nawiązanie do dwu tradycji kanonicznych mówiących o chrystofaniach: tradycji jerozolimskiej i galilejskiej. Apokryfy powtarzają myśl zawartą w tradycji kanonicznej, rozbudowując wątek literacki przez zebranie z innych opisów poza chrystofaniami: i tak można

⁷⁴ ZemZb VI, VII, XXIX.

⁷⁵ Por. J 21,1—13.

⁷⁶ Por. Mk 16,19; Łk 24,50; Dz. 1,1—14.

⁷⁷ EwBat I 5—6.

⁷⁸ EwBat I 3.

stwierdzić, że centralne wydarzenia z życia Jezusa, zwłaszcza zmartwychwstanie, zostały opracowane za pomocą apokaliptycznych wyobrażeń i idei. Przy czym głównym założeniem redaktorów było podkreślenie bóstwa Chrystusa. Nie przeceniając roli apokaliptyki, jak to czynią niektórzy autorzy⁷⁹, można powiedzieć, że wywarła ona znaczny wpływ na środowisko, a więc i na pisma Nowego Testamentu. Zaś uzasadnienie tezy apokaliptyki należało do założeń pierwszej generacji chrześcijan, co w analizowanych tekstach jest widoczne w licznych aluzjach na temat intensywnego wyczekiwania paruzji.

Apokryfy w swojej warstwie historycznej, pomimo bogatej, często fantastycznej apokaliptycznej szaty, starają się potwierdzać realność wydarzeń nowotestamentalnych, szczególnie centralnego wydarzenia, jakim było paschalne przejście Chrystusa do nowego życia. Natomiast w warstwie teologicznej na ogół kontynuują myśl zawartą w przekazie kanonicznym, a więc starają się wykraczać przeciw Żydom, że zapowiedziany w Starym Testamencie Mesjasz przyszedł na świat w osobie Jezusa z Nazaretu i umotywował swe posłannictwo zmartwychwstaniem i swoimi objawieniami oraz licznymi cudami w okresie po zmartwychwstaniu. Jest tu więc wyraźne włączenie się myśli apokryficznej w polemikę z propagandą żydowską na temat wykradzenia ciała i potwierdzenie tożsamości ciała Chrystusa.

Tak więc w omawianych tekstach apokryficznych mamy do czynienia z wyraźną apologią młodego chrześcijaństwa, a więc z próbą uzasadnienia i umotywowania prawdziwości i słuszności twierdzeń oraz roszczeń religijnych wczesnego chrześcijaństwa. Niepodważalny walor apologetyczny interesujących nas apokryfów jest także zbieżny z tradycją kanoniczną, która nigdy nie rugowała apologii z zakresu swych zainteresowań.

Jednak opisy apokryficzne wychodzą daleko poza tradycję kanoniczną, dlatego owymi różnicami chrystofanii pragniemy się zająć.

II. ORYGINALNOŚĆ CHRYSTOFANII APOKRYFICZNYCH

Przeprowadzona analiza porównawcza wykazała, iż wiele chrystofanii apokryficznych zawiera w sobie elementy chrystofanii znanych nam ze źródeł kanonicznych. Mimo tych podobieństw wyraźne są również zasadnicze różnice.

Na podstawie różnic chrystofanii apokryficznych w stosunku do tradycji kanonicznej można nie tylko dokładniej opisać ich stronę literacką, uzupełniając w ten sposób opis kontynuacji tradycji kanonicznej, ale przede wszystkim — i o to nam głównie chodzi — można opisać ich treść teologiczną, kierunek religijnych rozważań autorów apokryfów.

Spróbujmy bliżej przyrzeć się różnicom, jakie spotykamy w momencie chrystofanii w apokryficznej *Ewangelii Piotra*:

„Aw nocy, gdy świecił Dzień Pański (niedziela), a grobu strzegły straże po dwóch, odezwał się wielki głos w niebie, i ujrzeni, jak otwarło się niebo i dwóch mężów zstąpiło stamtąd odzianych wielkim blaskiem i zbliżyło się do grobu, a ów kamień, który zamykał wejście, stoczywszy się sam odsunął się na bok, grób się otworzył i obydwa młodzieńcy weszli doń. Gdy więc owi żołnierze ujrzeni to, obudzili centuriona i starszych — oni bowiem tam byli pełniąc straż, i gdy opowiedzieli im to, co ujrzeni, zobaczyli znowu trzech mężczyzn wychodzących z grobu: dwu podtrzymywało jednego, krzyż im towarzyszył, a głowy dwu sięgały aż do nieba, podczas

⁷⁹ „Matka teologii chrześcijańskiej” por. E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, ZThK 59 (1962) 257—284.

gdy głowa tego, który był przez nich prowadzony, przewyższała niebios. I usłyszeli głos z nieba mówiący: «Czy zwiastowałeś tym, którzy śpią?» I dała się słyszeć odpowiedź z krzyża: «Tak»⁸⁰.

Podstawowa różnica, jaka nas uderza w powyższej chrystofanii, to opis samego zmartwychwstania. Ewangelie kanoniczne nie opisują samego faktu zmartwychwstania, lecz jego następstwo — pusty grób⁸¹, natomiast *Ewangelia Piotra* daje obszerny opis zmartwychwstania.

Chrystus na samym początku pokazuje się swoim wrogom⁸². Nie spotykamy także w tradycji kanonicznej dialogu pomiędzy personifikowanym krzyżem a głosem z nieba⁸³. W tradycji kanonicznej nie znajdujemy w ogóle symbolu krzyża w opisach po zmartwychwstaniu. Zdaniem niektórych autorów krzyż towarzyszący trzem mężom wychodzącym z grobu⁸⁴ może być pewnym nawiązaniem do znaku Syna Człowieczego w tradycji kanonicznej⁸⁵. Współczesną problematykę o Synu Człowieczym w ewangeliach synoptycznych można zarysować ująć w kilku punktach. Egzegeci, którzy uważają, że tytuł ten jest wyłącznym tworem gminy paschalnej, pozostają dłużni odpowiedzi, dlaczego pierwotny Kościół obrał takie określenie i jaki cel mu przy tym przyświecał, skoro dla gminy popaschalnej nie miało najmniejszego sensu nadanie Jezusowi ziemskiemu takiego tytułu. A przecież uważa się, iż inne tytuły chrystologiczne, jak Chrystus, Syn Boży, Pan, zawdzięczają swoje pochodzenie głównie teologicznej refleksji popaschalnej. Toteż inna grupa egzegetów sądzi, iż większość logiów o Synu Człowieczym pochodzi od samego Jezusa. Chciał on przez to zaznaczyć, że j akkolwiek rii e j est politycznym Mesjaszem, to j ednak j est tym, którego zapowiedziały pisma, z uzupełnieniem, że Jego mesjańskość odbiega od ideału mesjańskich postaci Starego Testamentu, gdyż Syn Człowieczy musi dojść do chwały poprzez uniżenie. Jeszcze inna grupa egzegetów sądzi, że od Jezusa pochodzą tylko te słowa o Synu człowieczym, które mają jakikolwiek związek z ziemskim Jezusem, a logie dotyczące przyszłej chwały Syna Człowieczego lub mówiące o Jego przyjsciu mają swoje źródła w gminie popaschalnej. Wreszcie według czwartej opinii Jezus mówiąc o Synu Człowieczym nie miał na uwadze siebie, lecz kogo innego, a dopiero gminy popaschalne utożsa miły „tego innego” Syna Człowieczego z wywyższonym Panem. W logiach o Synu Człowieczym można wyróżnić trzy grupy: jedna zawiera słowa o uniżeniu, druga o mocy, która przysługuje Jezusowi na Ziemi, a trzecia o Jego przyszłej chwale połączonej z władzą sędziowską. O autentyczności trzeciej grupy logiów o Synu Człowieczym decyduje fakt zmartwychwstania. Trudno bowiem zaprzeczyć, by Jezus tej świadomości nie posiadał za swojego życia⁸⁶.

Przedstawiony w chrystofanii Chrystus i krzyż kosmiczny stanowią oś wszechświata: niebios, ziemi i świata podziemnego. Nie chodzi tu jednak, jak się wydaje, o gnostycki *eon stauros*. Krzyż jest tu personifikowany i dlatego

⁸⁰ EwPt IX 34—X 42.

⁸¹ Por. Mt 28, 1—7; Mk 16, 1—8; Łk 24, 1—8; J 20, 1—8.

⁸² EwPt X 38.

⁸³ EwPt X 41—42.

⁸⁴ EwPt X 39. (Por. także F. Szulc, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej* (Lublin 1982, 43).

⁸⁵ Por. Mt 24, 30a „Wówczas ukaże się na niebie znak Syna Człowieczego” („Znak Syna Człowieczego” — będzie nim Chrystus objawiający się w triumfie Kościoła, wywyższony przez Boga, wyposażony w potęgę i chwałę albo krzyż) (według Ojców greckich); por. także H. Langkammer, *Początki chrystologii Nowego Testamentu*, Lublin 1977, 20—21.

⁸⁶ Zob. H. Langkammer, *Początki chrystologii*, 20.

wydaje głos⁸⁷.

Autor przedstawionej chrystofanii, ukazując krzyż w momencie zmartwychwstania; prawdopodobnie pragnie podkreślić, że krzyż i zmartwychwstanie to nierozdzielna jedność. Krzyż Chrystusa, narzędzie męki, uczestniczy w ten sposób w chwale Zmartwychwstałego, w chrystofanii Jezusa. Chrystofania wyjaśnia nam cudowny sposób odsunięcia kamienia,⁸⁸ różny od tego, jaki występuje u św. Mateusza⁸⁹. Tutaj kamień zamykający wejście odsuwa się „sam”⁹⁰ — podkreślając w ten sposób niesłychaną moc „mężów zstępujących z nieba” — na samo ich zbliżenie. W Ewangelii św. Mateusza anioł Pański zstępujący z nieba odsuwa kamień⁹¹. Również niespotykani są w tradycji kanonicznej dwaj mężowie zstępujący z nieba⁹². Można co prawda starać się doszukać związku, jaki istnieje między nimi a dwoma aniołami u św. Jana⁹³ czy dwoma aniołami w lśniących szatach u św. Łukasza,⁹⁴ jak to ukazaliśmy poprzednio, z tym jednak, że mężowie występujący w tradycji kanonicznej tylko zwiastują fakt zmartwychwstania Jezusa, a w chrystofanii apokryfu pomagają Zmartwychwstałemu wyjść z grobu.

Inną różnicą w apokryficznym opisie zmartwychwstania Chrystusa, która nadaje opowiadaniu większe znaczenie apologetyczne, jest to, że Jezus po swoim zmartwychwstaniu ukazuje się nie tylko uczniom i niewiastom, jak to ma miejsce w tradycji kanonicznej,⁹⁵ ale swoim wrogom oraz innym, którzy byli uprzedzeni do Chrystusa.

Zmartwychwstanie widzieli rzymscy żołnierze i starszyzna żydowska, która czuwała przy grobie. Gdy powiadomili o tym fakcie Piłata, ten uwierzył w Chrystusa. Starszyzna zaś żydowska, obawiając się, żeby wiadomość o zmartwychwstaniu nie rozjątrzyła tłumów, prosiła Piłata, by zakazał żołnierzom mówić komukolwiek o tym, co widzieli. I Piłat nakazał setnikowi i żołnierzom milczenie. Tym się tłumaczy, że tylko sami uczniowie dawali świadectwo zmartwychwstania.

Taka jest odpowiedź pseudo-Piotra na zarzuty tych, którzy jak Celsus twierdzili, że gdyby Jezus miał moc Bożą, to ukazałby się wszystkim, także i tym, którzy Go źle traktowali i potępiali⁹⁶. Wśród chrześcijan, autorów apokryfów tego typu istniało przekonanie, że Chrystus w chrystofanii swej powinien okazać przede wszystkim swoją moc w sposób oczywisty wobec świata ludzi niewierzących.

⁸⁷ W tym opisie *ĒwPt* jest szczególnie bliska homili paschalnej (Sch 27,97). O krzyżu por. J. D a n i e l o u, *Theologie du judeochristianisme*, Paris 1958, 303—315; tenże *Le symbolisme de la croix*, La maison Dieu 1963 (75), 23—36; J. Kudasiewicz, *Biblia dzisiaj*, Katowice 1969, 133—166.

⁸⁸ Kamień — Ewangelie ograniczają się do stwierdzenia, że był to wielki kamień; wariant tekstu do Łk 23,53: „(...) i złożywszy go przyłożyli do grobu kamień, którego za ledwie dwudziestu ludzi mogło zatoczyć” (K. A l a n d, *Synopsis*, 493). *ĒwPt* opisuje wysiłek wszystkich, którzy znajdowali się przy grobie, aby pokazać w wierszu 37, jak ten kamień, tak bardzo ciężki, został lekko odsunięty.

⁸⁹ Por. Mt 28,26.

⁹⁰ *ĒwPt* IX 37.

⁹¹ Por. Mt 28,2b „Albowiem anioł Pański zsałpił z nieba, podszedł, odsunął kamień i usiadł na nim”.

⁹² *ĒwPt* IX 36.

⁹³ Por. J 20,12.

⁹⁴ Por. Łk 24,4.

⁹⁵ Por. Mk 16,9; J 20,11—18; Mt 28,9n; Łk 24,34.

⁹⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*. S. Kalinkowski, z. 1 i 2, w: Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, t. XVII, Warszawa 1977, 138—140, 161, 170, 216—218, II 166.

Jak usprawiedliwić taką postawę autora? Trzeba ją ocenić w świetle ówczesnych pojęć. Wydaje się, że miał on silne przekonanie o prawdzie zmartwychwstania; wierzył, że zdarzenia, które były konieczne do odparcia przeciw wierze, dokonały się rzeczywiście. Poza tym jego pojęcia a historii nie były tak ściśle i rygorystyczne jak nasze, nie dbał przeto o szczegóły. Chodziło raczej o przekonanie niewierzących o prawdzie skądinąd pewnej.

Istotna różnica, jaka jeszcze występuje pomiędzy ewangeliami kanonicznymi a *Ewangelią Piotra*, to opuszczenie tego, że Jezus jest zbawicielem świata, a Jego ofiara krzyżowa ma charakter zadośćuczynienia za grzechy. Zmartwychwstanie jako zwycięstwo nad grzechem, śmiercią i szatanem łączy się ściśle z ofiarą soteriologiczną⁹⁷.

Poza tym w ostatnim wierszu analizowanego apokryfu⁹⁸ można dostrzec pewną aluzję do galilejskich chrystofanii, które opisuje tradycja kanoniczna⁹⁹.

W omawianej chrystofanii z „Listu Apostołów” wskazywaliśmy już na pewne różnice, które teraz pragniemy przeanalizować szczegółowo:

„(...) [Chrystus] Rzekł do nas: «Dlaczego wątpicie? Dlaczego nie wierzycie? Czyż nie wiecie, że to ja jestem, ja, który mówiłem wam o moim cielem, mej śmierci i zmartwychwstaniu? A że byście wiedzieli, że to ja jestem, Piotrze włoż swą rękę do przebiccia mych rąk, a ty Tomaszu, [do przebiccia] moich boków. Ty zaś, Andrzeju, patrz, czy moja stopa depce ziemię i czy zostawia ślad, gdyż napisane jest u proroka: zjawa zaś, zły duch, nie ma śladu na ziemi». My więc dotykaliśmy Go, [aby się przekonać], że naprawdę zmartwychwstał w cielem. Potem padaliśmy na twarz przed Nim, błagaliśmy i przepraszaliśmy Go za to, że nie uwierzyliśmy w Niego. Następnie powiedział nam nasz Pan i Zbawiciel: «Wstańcie, objawię wam to, co na ziemi i co nad niebiosami i wasze zmartwychwstanie, to w królestwie niebios, dla którego posłał mnie mój Ojciec, abym wprowadził [do niego] was i tych, którzy we mnie wierzą»¹⁰⁰.

W tradycji kanonicznej spotkanie zmartwychwstałego Chrystusa z niewiernym Tomaszem i uczniami następuje po ośmiu dniach od pierwszej chrystofanii. W omawianej chrystofanii apokryficznej to spotkanie realizuje się w dzień zmartwychwstania, kiedy niewiasty przychodzą do grobu.

Ta różnica czasowa może wpływać stąd, że autor ukazując dzień zmartwychwstania jako dzień spotkania z uczniami, pragnie podkreślić wielką troskę Chrystusa o swoich uczniów, którzy po Jego śmierci, bojąc się prześladowania, ukrywali się. Istotną jednak różnicę przedstawia scena z Tomaszem¹⁰¹, która zostaje rozbudowana, a ran Chrystusa dotyka nie tylko Tomasz, ale i inni Apostołowie — wymieniony jest Piotr. Jak już przedstawiliśmy, Tomasz w tradycji kanonicznej reprezentuje postawę wszystkich Apostołów. Tę myśl rozwija dalej autor apokryfu. Jednocześnie akcentuje nowe treści, ważne z punktu widzenia reprezentacji Apostołów. Mianowicie to Piotr wysuwa się na pierwszy plan jako reprezentant wszystkich Apostołów. To on ma włożyć rękę do przebitych rąk Chrystusa, aby w ten sposób rozwiązać wszelkie wątpliwości dotyczące prawdziwości zmartwychwstania. Tak więc nie tylko Tomasz, ale i Piotr

⁹⁷ Zob. H. Langkammer, *Męka i zmartwychwstanie*, 47.

⁹⁸ EwPt XIV 60.

⁹⁹ Por. J 21, 1n, „Potem ukazał się Jezus nad Morzem Tyberiadzkim. A ukazał się w ten sposób: Byli razem: Szymon, Piotr, Tomasz zwany Didymos, Natanael z Kany Galilejskiej, synowie Zebedeusza oraz dwaj inni z jego uczniów. Szymon Piotr powiedział do nich: «Idę łowić ryby». Odpowiedzieli mu: «Idziemy i my z tobą».

¹⁰⁰ ListAp 11/22—12/23/.

¹⁰¹ Por. J 20, 27—29.

ma namacalnie doświadczyć realności zmartwychwstania ciała Jezusa. Najprawdopodobniej wynikało to z antydoketyckiego przeznaczenia apokryfu i głębszego podkreślenia zmartwychwstania Chrystusa w rzeczywistym, ludzkim ciele. Również drugoplanowa postać apostoła Andrzeja, który ma sprawdzić, czy stopa Chrystusa depce ziemię i zostawia ślad, wskazuje na to, że Zmartwychwstały pragnie umocnić wiarę nie tylko Tomasza, ale i pozostałych uczniów, którzy po ukrzyżowaniu stali się zupełnie bezradni.

Mając na uwadze dalszy tekst tradycji kanonicznej, zastanawia nas, że nic nie mówi się tam, czy Tomasz faktycznie dotknął boku i ran Jezusa. Ewangelicście wydaje się wykonanie wezwania Jezusa widocznie mniej ważne niż — natychmiast dodany — okrzyk Tomasza: „Pan mój i Bóg mój”, którym potwierdza swoją wiarę w Zmartwychwstałego.

W przeciwieństwie dla autora omawianej chrystofanii ważniejszą rzeczą jest nie okrzyk Tomasza, ale to, że Apostołowie rzeczywiście dotykają Zmartwychwstałego, aby się przekonać, że naprawdę zmartwychwstał w ciele.

Rodzi się pytanie, dlaczego autor tak dobitnie podkreśla to, że uczniowie dotykają Zmartwychwstałego, a nie wystarcza mu tak jak Ewangelicście stwierdzenie: „Pan mój i Bóg mój”. Wydaje się, że chodzi o nową sytuację chrześcijaństwa, kiedy nie wystarczało lakoniczne stwierdzenie, ale potrzeba było konkretnych, namacalnych dowodów, które mogłyby być odpowiedzią w polemice z doketyzmem¹⁰² i gnostycyzmem¹⁰³, podającymi w wątpliwość autentyczność zmartwychwstania Chrystusa. H. Duensing¹⁰⁴ sądzi, że apokryf ten jest dokumentem walki pierwotnego Kościoła z gnostycyzmem (taki zamiar ujawniają Apostołowie na wstępie listu; w. 1), ale równocześnie świadectwem gnostyckiego wpływu na myśl chrześcijańską. Ph. Vielhauer¹⁰⁵ ukazuje założenia teologiczne apokryfu w powiązaniu z sytuacją gminy, która boryka się z propagandą gnostycką. Gmina chce zachować prawowierność, podobnie zresztą jak każda inna, ale podziela ze swoim przeciwnikiem również niektóre gnostyckie wyobrażenia. Pochodzący więc z tych kręgów apokryf jest polemiką wymierzoną przeciw doketycznej chrystologii i dualistycznej antropologii. Polemika ma bardzo oryginalny charakter, gdyż nie zmierza do zdyskredytowania adwersarza, ale odwołuje się do autorytetu pouczeń zmartwychwstałego Chrystusa. Pouczenia Zmartwychwstałego mają polemizować z naukami niejakiego Cerynta i Szymona. Reprezentowali oni gnozę¹⁰⁶ judeochrześcijańską. Chrysto-

¹⁰² Doketyzm — kierunek powstały w czasach poapostolskich, usiłujący problem dwu natur Chrystusa rozwiązać przez uznanie natury ludzkiej za pozorną (grec: *dokein* —wydawać się), zatem człowieczeństwo Chrystusa byłoby jedynie pozorne, gdyż w rzeczywistości nie mógł on narodzić się w ciele, ani ciało nie mogło umrzeć. Doketyczną chrystologię zwalcza już NT: 1 i 2 J, a może nawet i hymn w prologu J: „a Słowo stało się ciałem” (J 1,14) zob. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, 44.

¹⁰³ Gnostycyzm (grec.: *gnostikos* —poznawczy) — doktryny różnych sekt chrześcijańskich z II i III w., stanowiące próbę przekształcenia wierzeń religijnych w system filozoficzny. Charakteryzuje je: negacja rzeczywistości obecnej, konkretnej; usiłowanie dotarcia do strefy boskości na podstawie poznania filozoficznego i ascezy; dualizm absolutny lub względny (ten ostatni ma znaleźć krąg wraz z końcem świata); odrzucenie wszelkich norm legalnych. Podstawę gnostycyzmu stanowiła tajemna nauka, którą rzekomo Chrystus objawił apostołom ze zleceniem, aby przekazywali ją tylko wtajemniczonym; z tego też względu nauka ta nie została spisana. Zob. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 1983, 125.

¹⁰⁴ Por. *Epistola Apostolorum*, w: Hennecke-Schneemelcher, t. I, 126—127 (komentarz) 127—155.

¹⁰⁵ Por. R. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Vätern*, Berlin 1971, 683—687.

¹⁰⁶ Gnoza (grec: *gnosis* — poznanie) — pogład religijno-filozoficzny, wg którego człowiek przez poznanie samego siebie wyzwala się z więzów materii, ciała i świata, zbawiając się w ten

logia oparta jest tutaj na Janowym temacie: „Słowo stało się ciałem”. Człowieczeństwo Chrystusa wbrew doketyzmowi, widoczne jest wyraźnie w opisach narodzenia, męki, a przede wszystkim w opisach zmartwychwstania, które — wzbogacone w apokryfie o nowe elementy nie występujące w tradycji kanonicznej — przyczyniają się do lepszego zrozumienia chrystofanii i głębokiego umocnienia wiary prostych ludzi.

Podsumowując te spostrzeżenia, można stwierdzić, że autor chrystofanii, posiłkując się myślą gnostycką, zasadniczo opierając się na tradycji kanonicznej, wprowadza nowe elementy argumentujące zmartwychwstanie Chrystusa w rzeczywistym ciele. Nie stroni przy tym równocześnie od rozbudowania w tym kierunku myśli, której przykładem niech będzie długa mowa Chrystusa, wygłoszona podczas chrystofanii¹⁰⁷.

Przejdźmy do różnic kolejnej chrystofanii, jaka znajdujesię w apokryficznej *Ewangelii Nikodema*:

„Pewien kapłan Finees, nauczyciel Adas i Angajos przybyli do Jerozolimy z Galilei i powiadomili arcykapłanów, kapłanów i lewitów: «Widzieliśmy Jezusa i Jego uczniów, jak siedział na górze zwanej Mamilch i jak On mówił do swoich uczniów» (...)»¹⁰⁸.

Opis nie jest bezpośredni, lecz jest relacją kapłana Fineesa, nauczyciela Adasa i lewity Angajosa. Być może dobór tych postaci jest nieprzypadkowy, ale w jakiś symboliczny sposób mają one reprezentować uprzywilejowane religijne warstwy żydowskie, w tradycji kanonicznej sceptycznie nastawione do faktu zmartwychwstania Chrystusa. Postacie te nie występują nigdzie w tradycji kanonicznej. Jednak w dalszej części apokryfu te same postacie zostają przesłuchane przez Sanhedryn, który żąda bliższego wyjaśnienia chrystofanii, którą widzieli, ze szczególnym uwzględnieniem „wzięcia Jezusa do nieba”.

Przyjrzymy się bliżej temu przesłuchaniu:

„Mówi Annasz: «Oddzielcie ich jednego od drugiego i zobaczymy, czy świadectwo ich jest zgodne». I rozdzielili ich jednego od drugiego. I zawołali najpierw Adas, i rzekli doń: «Jak widziałeś Jezusa wziętego do nieba?». Rzekł Adas: «Gdy siedział jeszcze na górze Mamilch i pouczał swych uczniów, ujrzeliśmy, jak chmura zakryła Jego i Jego uczniów, i chmura podniosła Go do nieba, a Jego uczniowie padli na twarz na ziemię». I zawołali Fineesa kapłana i zapytali go tymi słowami: «Jak widziałeś Jezusa wziętego do nieba?» I odpowiedział tak samo. Zapytali następnie Angajosa i on odpowiedział im tak samo»¹⁰⁹.

Tradycja kanoniczna nie podaje, jak nastąpiło „wzięcie Jezusa do nieba”, stwierdzając tylko sam fakt, np. u Łk 24,51; „A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został wzięty do nieba”.

Przeciwnie w chrystofanii apokryficznej znajdujemy cudowny moment „wzięcia Jezusa do nieba”. Stało się to za przyczyną chmury, która najpierw zakryła Jego i Jego uczniów, a następnie podniosła Go do nieba.

Należy jeszcze wspomnieć o drobnych zmianach, jakie znajdujasię w omawianej chrystofanii. Chodzi o miejsce zdarzenia, którym według apokryfu jest

sposób bez pomocy Boga. Udział Boga w zbawieniu polega na daniu człowiekowi swojego Ducha, natomiast zły duch — demiurg wiąże człowieka z materią — ciałem. G. głosi więc skrajny dualizm. Zob. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, 62.

¹⁰⁷ListAp 13/24/— 21/32.

¹⁰⁸EwNik XIV 1.

¹⁰⁹EwNik XVI 6.

sób przekroczone tajemnice „wzięcia Jezusa do nieba”.

Należy jeszcze wspomnieć o drobnych zmianach, jakie znajdują się w omawianej chrystofanii. Chodzi o miejsce zdarzenia, którym według apokryfu jest góra Mamilch¹¹⁰, a którą niektórzy badacze poprzez wspólny źródłosłów związany z Molochem, którego kult mógł mieć jakiś związek z górą Oliwną¹¹¹, utożsamiają z tą ostatnią. Mielibyśmy więc potwierdzenie starochrześcijańskiej tradycji, uznającej górę Oliwną za miejsce wniebowstąpienia.

Podsumowując nasze spostrzeżenia, należy stwierdzić, że chrystofania w apokryficznej *Ewangelii Nikodema* pragnie zaakcentować to, że ogląd Chrystusa mają nie tylko Apostołowie, ale i osoby nie znane bliżej tradycji kanonicznej. Można by co prawda przypuszczać, że Finees, Adas i Angajos byli jednymi z tych pięciuset braci, którym ukazał się Jezus w tradycji kanonicznej¹¹², jednakże brak na to jakichkolwiek dowodów.

Jak już wspominaliśmy, inna chrystofania zawarta w *Liście Piłata do Heroda* odbiega znacznie od tradycji kanonicznej:

„I przyszedł Pan, podniósł z ziemi mnie i moją żonę. A gdy spojrzałem na Niego, ujrzałem, że na ciele Jego były jeszcze blizny. I rzekł «Będą cię błogosławić wszystkie pokolenia i ludy, bo za twoich czasów Syn Człowieczy umarł i zmartwychwstał i wstąpił do niebios i zasiadł na wysokościach, i poznają wszystkie pokolenia na ziemi, że jestem tym, który ma sądzić żywych i umarłych w dniu ostatecznym»”¹¹³.

Autor apokryfu rozbudowuje wątki, które w tradycji kanonicznej są ledwo zaakcentowane, tak jak to dzieje się w *Liście Piłata do Heroda* z jego żoną, która jest pierwszoplanową postacią w apokryfie, zaś w tradycji kanonicznej jest tylko wspomniana u Mateusza¹¹⁴.

Prokla, żona Piłata, dziesięciu żołnierzy i setnik Longin, spotykają zmartwychwstałego Jezusa w Galilei:

„(...) I ujrzeli Go, jak siedział na uprawnym polu, a wokół stał ogromny tłum, a On nauczał ich o wielkich dziełach Ojca tak, że wszyscy byli pełni zdumienia i zachwytu, że On, który cierpiał i został ukrzyżowany, On właśnie zmartwychwstał spośród umarłych.

Gdy wszyscy mu się bacznie przyglądali i patrzyli nań, On spojrzał i rzekł do nich tymi słowami: (...) Ja bowiem rozwiązałem męki śmierci: zabiłem smoka wielogłowego. A w moim przyszłym przyjściu, w którym każdy zbudzi się w tym samym ciele i z tą samą duszą, jaką ma teraz, odda chwałę Bogu Ojcu mojemu, który zostałem ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem

(...)”¹¹⁵.

Chrystus ukazuje się jej, a w dalszej części apokryfu także Piłatowi, po to, by mogli w Niego uwierzyć. Piłat, chociaż jest poganinem, zostaje usprawiedliwiony przez Chrystusa wraz ze swoją żoną, a nawet więcej, jest nazwany „błogosławionym”. Zmartwychwstały Chrystus zapowiada paruzję i zmartwych-

¹¹⁰ Mamilch — wydaje się, że chodzi tu o jakąś górę w Galilei. A. Resch przypuszcza, że okolice Jerozolimy zwano także Galileą, co zdawało się mieć potwierdzenie w itinerariach Antoniego z Cremona (XIV w.) i Breviarium de Hierosolyma (CCL 175, 112). Tradycja umieszcza wniebowstąpienie na Górze Oliwnej. Wersja grecka B mówi o Górze Oliwnej (XIV, 1). Wersja łacińska nazywają ją Mambre, czyli Malech (XIV, 1).

¹¹¹ Por. Rdz 49,1—3.

¹¹² Por. 1 Kor 15,6.

¹¹³ List PHer.

¹¹⁴ Por. Mt 27,19.

¹¹⁵ List PHer.

wstanie wszystkich w tym „samym cieie i z tą samą duszą”. Tego nie spotykamy w chrystofaniach kanonicznych. Autor pragnie podkreślić prawdopodobnie w tej chrystofanii powszechność usprawiedliwienia i zmartwychwstania wszystkich ludzi.

Czytając opis kolejnej chrystofanii, jaka dokonała się wobec Józefa z Arymatei, przedstawionej w apokryficznej *Ewangelii Nikodema*, dostrzegamy wiele różnic z opisami, które znamy z ewangelii kanonicznych. Już na samym początku, czytając chrystofanię apokryficznej *Ewangelii Nikodema*, znajdujemy pewną różnicę:

„(...)A o północy, gdy modliłem się stojąc, oto dom, w którym zamknęliście mnie, podniósł się w czterech kątach i ujrzałem przed oczami światło jakoby błyskawicy (...)”¹¹⁶.

Jakkolwiek Jezus po swoim zmartwychwstaniu ukazywał się w Wieczerniku swoim uczniom¹¹⁷, u żadnego z Ewangelistów nie zauważono podobnego opisu podnoszącego się domu.

W innym miejscu chrystofanii czytamy:

„(...)A ktoś ujął mnie za rękę i podniósł mnie z miejsca na które padłem, a wilgoć wody spłynęła po mnie od głowy aż do stóp, a zapach mirry doszedł do moich nozdrzy. I ktoś otarł mi twarz, i rzekł do mnie: «Nie lękaj się Józefie, otwórz twe oczy i zobacz, kim jest ten, który z tobą rozmawia» (...)”¹¹⁸.

Dostrzegamy tutaj, że autorowi zależało na tym, aby potencjalnemu czytelnikowi w jak najbardziej plastyczny sposób przekazać wizję spotkania Zmartwychwstałego z człowiekiem i w ten sposób osiągnąć pożądany skutek. Bo czyż nie robi na człowieku wrażenia scena, w której zmartwychwstały Chrystus zaleknionemu Józefowi podaje dłoń i ociera jego mokrą twarz.

Jednak mimo tak barwnego i przejmującego opisu nasuwa się pytanie, w jakim kierunku myślowym ukazał ten wątek, jeśli nie jest on tylko literackim ozdobnikiem?

Odpowiedzi na to pytanie mogą być różne. Być może autor chciał nawiązać do spotkania Jezusa z niewiastami — o czym czytamy w *Ewangelii Mateusza* (28,9) — i inspirowany tym opisem dał swoją wizję spotkania człowieka z Chrystusem po Jego zmartwychwstaniu. Faktem jednak jest, że podobnego opisu ukazania się Jezusa po zmartwychwstaniu nie znajdujemy u żadnego z Ewangelistów.

Można tu jeszcze zauważyć inne różnice. Przykładem tego może być następujący fragment *Ewangelii Nikodema*:

„(...)I rzekłem do mówiącego do mnie: «Pokaż mi miejsce, w którym cię złożyłem!» I uniósł mnie i pokazał mi miejsce gdzie Go złożyłem, i leżało w nim prześcieradło i chusta, która była na jego twarzy. Poznałem więc, że to był Jezus. I wziął mnie za rękę, a chociaż drzwi były zamknięte, znalazłem się pośrodku jego domu i złożył mnie w moim łóżku, i rzekł do mnie: «Pokój z tobą!» I ucałował mnie, i rzekł do mnie: «Aż do czterdziestego dnia nie wychodź ze swego domu, bo oto udaję się do braci moich w Galilei»”¹¹⁹.

¹¹⁶ EwNik.

¹¹⁷ Por. J 20,19.

¹¹⁸ EwNik.

¹¹⁹ EwNik.

Już na samym początku cytatu zauważamy, że podobnego opisu co do uniesienia kogoś na miejsce, gdzie „Gożłożono”, nie zawierają pisma kanoniczne. Podobna rzecz się ma do słów: „i złożył mnie w moim łożku”. Ciekawe jest również zakończenie owej chrystofanii. „I ucałował mnie i rzekł do mnie: «Aż do czterdziestego dnia nie wychodź ze swego domu, bo oto udaję się do braci moich w Galilei»”.

Wprawdzie drugi człon wyżej wymienionego cytatu ma cechy podobne z Ewangelią Mateusza (28,7), lecz jego pierwsza część nie ma swego odpowiednika w tekście kanonicznym.

Zajmijmy się teraz kolejną chrystofanią znajdującą się w apokryfie *Opowiadanie Józefa z Arymatei*, w której został rozwinięty wątek „dobrego łotra”. Oto początkowa treść tekstu:

„(...) Gdy wędrowaliśmy do Galilei z Jezusem i łotrem, Jezus się przemienił: i stał się innym niż przed ukrzyżowaniem, ale stał się całkowicie światłem i aniołowie zawsze mu służyli. A Jezus rozmawiał z nimi. Tak działo się przez trzy dni. A z Jezusem nie było nikogo z uczniów, był obecny jedynie łotr (...)”¹²⁰.

Niewątpliwie można dopatrzeć się tutaj podobieństwa do Ewangelii Mateusza (17,1—8), jednakże dostrzegamy tu wiele różnic. Pierwsza z nich dotyczy osób, które uczestniczyły w „przemianie Jezusa”. Żadna z Ewangelii nie wylicza tam łotra czy Józefa z Arymatei, a jedynie trzech Apostołów: „Piotra, Jakuba i brata jego, Jana”¹²¹. Również miejsce owego zdarzenia jest zupełnie inne. Pisma kanoniczne umieszczają to zdarzenie na górze Tabor¹²² jeszcze w czasie ziemskiej działalności Jezusa. Natomiast apokryf umieszcza ten fakt w czasie wędrówki drogą do Galilei.

Trzeba również zastanowić się nad czasem, w którym dzieje się akcja opisana w apokryfie. Otóż *Opowiadanie Józefa z Arymatei* umieszcza ten fakt już po ukrzyżowaniu, o czym świadczą słowa: „Jezus się przemienił i stał się inny niż przed ukrzyżowaniem”. Natomiast pisma kanoniczne umieszczają zdarzenie w czasie na długo przed ukrzyżowaniem w miejscu, gdzie Jezus dopiero co zapowiedział pierwszy raz swoją mękę¹²³. Odmienny jest również przedział czasowy, w którym trwało przemienienie Jezusa. Apokryf sugeruje okres trzech dni, co zawiera się w słowach: „(...) Tak działo się przez trzy dni (...)”. Natomiast przemienienie Jezusa ukazane w ewangeliach kanonicznych jest wydarzeniem czasowo o wiele krótszym, można powiedzieć jednorazowym¹²⁴.

Inną ciekawą różnicą pomiędzy chrystofanią apokryficzną a pismami kanonicznymi są osoby występujące w czasie trwania przemienienia. Chrystofania apokryficzna oprócz towarzyszących Jezusowi osób wymienia tylko aniołów, z którymi Jezus rozmawiał, a oni Mu służyli. Natomiast Ewangelie mówią o przedstawicielach Prawa (tj. Mojżesza), o przedstawicielach Proroków (tj. Eliasza) oraz o Ojcu Niebieskim¹²⁵.

Jednak powyższe różnice nie stają jedynymi. Ciekawą postacią w apokryfie jest łotr. Prawdopodobnie chodzi o owego „dobrego łotra”, którego przed-

¹²⁰ JózAr V 1.

¹²¹ Por. Mt 17,1.

¹²² Por. Mt 17,1—8 z przypisem; Mk 9,2—8; Łk 9,28—36.

¹²³ Por. Mt 16,21; 17.

¹²⁴ Por. Mt 17,5—8; Łk 9,36.

¹²⁵ Por. Mt 17,3; 5; Łk 9,30; 34.

stawia tradycja kanoniczna¹²⁶. Tradycja ta jednak nic nie mówi o spotkaniach Jezusa z łotrem przed ukrzyżowaniem czy już po zmartwychwstaniu, jak przedstawia to apokryf. Nic też pisma kanoniczne nie mówią, by Jezus prowadził jakąkolwiek rozmowę z Janem na temat łotra, co zostało przedstawione w chrystofanii apokryficznej.

Podsumowując powyższe spostrzeżenia, należy stwierdzić, że autor oprócz poszerzenia treści zawartych w tradycji kanonicznej wprowadza wiele nowych elementów i osób uczestniczących w chrystofanii, nawet tych, którzy zostali przekreśleni przez prawo, podkreślając tym niejako, że śmierć na krzyżu była odkupieniem całej ludzkości.

Inna chrystofania znajduje się w *Ewangelii Bartłomieja*. Chrystofania dokonuje się w czasie rozmowy Apostoła Bartłomieja i pozostałych uczniów z Jezusem po Jego zmartwychwstaniu. Wywiązuje się długi dialog, w którym Jezus na prośbę Bartłomieja udziela wszystkim wyczerpujących odpowiedzi na temat tego, co działo się z Nim od momentu, gdy: „zniknął z krzyża”, aż do zmartwychwstania. Jednak podobnego dialogu nie spotykamy w żadnym z pism kanonicznych. Są dialogi Jezusa z Apostołaami, na przykład u Jana (21, 15—19), jednakże nie dotyczą one spraw opisywanych w apokryfie.

Generalnie można stwierdzić, że opisy chrystofanii, a dokładniej mówiąc treści rozmów pomiędzy Chrystusem a Apostołaami, nasycone są obficie apokaliptyką i pierwiastkami tajemniczości. Pojawiają się postacie aniołów:

„(...) Gdy zniknąłem z krzyża, udałem się do piekła, aby wyprowadzić stamtąd Adama i wszystkich, którzy razem z nim byli, spełniając w ten sposób prośbę archanioła Michała (●●●I²⁷).

Powstaje pytanie, jak należy rozumieć myśl o „zniknięciu z krzyża”. Prawdopodobnie chodzi o to, że Jezus nie poniósł śmierci na krzyżu. Mielibyśmy tutaj elementy doketyzmu, który wykluczając realność ciała Chrystusa, mówił o „śmierci pozornej”. Z problemem „zniknięcia z krzyża” wiąże się sprawa ciała Zbawcy. Ciało to podobnie jak postać anioła w interpretacji gnostyków dawało możliwość zejścia w świat materialny, przez sferę archontów i pozostania nieosiągalnym wobec ich prześladowania. Z tym zagadnieniem łączy się również sens cierpień zbawcy poniesionych na krzyżu. W *Apokalipsie Jakuba* apostoł zwraca się do Jezusa:

„Słyszałem o cierpieniach, jakich doznałeś, i zasmuciłem się bardzo. Ty wiesz o tym, że współcierpię (...) Pan odrzekł: Jakubie, nie troszcz się z mego powodu, ani z powodu tego ludu. Jestem tym, który był we mnie. Nigdy w niczym nie cierpiałem ani nie uczynili mi męki”¹²⁸.

W *Drugiej nauce Seta* Zbawca mówi wyraźnie, jak odbyła się każń na jego osobie:

„Moja śmierć, o której myśleli, że mi ją wymierzili, okazuje się ich błędem i ich ślepotą. Podczas gdy przybijali swych ludzi do swych śmierci, kto inny, ich ojciec był tam, który gąbką i ocet wypił. To nie mnie uderzyli trzcina, ktoś inny niósł krzyż na ramionach, to znaczy

¹²⁶ Por. Łk 23, 39—43.

¹²⁷ EwBart I 9.

¹²⁸ Por. NHC, V, 31, 6—9.

Szymon. Innemu włożyli cierniową koronę na głowę. Ja zaś tryumfowałem na wysokości, ponad całym królestwem archontów i nasieniem ich błędu, ich próżnymi myślami i śmiałem się z ich niewiedzy¹²⁹.

W podobnym doketycznym ujęciu chrystologii możemy odnaleźć niektóre wypowiedzi w *Apokalipsie Piotra*¹³⁰.

We wszystkich tych tekstach przebijają myśl, że Jezus prawdziwy, żyjący nie poniósł śmierci, a prześladowcy go nie rozpoznali. Dał się poznać jedynie tym, którzy jak on są obcy dla świata¹³¹. W dalszej części omawianej *Ewangelii Bartłomieja* zmartwychwstały Chrystus opowiada o swoim zstąpieniu do otchłani.

Warto na koniec zwrócić uwagę na kilka mniej znanych apokryfów, ukazujących chrystofanie nieznane ewangeliom kanonicznym. Oto one:

*Legion Freera*¹³². Autor opisuje chrystofanię wobec Magdaleny, wobec „dwóch z nich” i trzecią wobec jedenastu. Chrystus Pan zarzuca im niewiarę. Apostołowie za tę niewiarę czynią odpowiedzialnym szatana i domagają się od Chrystusa natychmiastowej paruzji, którą autor określa jako objawienie sprawiedliwości Chrystusa (nawiązanie do zwrotów Starego Testamentu: Sdz 5,11; Joz 5,16).

Ewangelia nazwana *Mądrość Jezusa Chrystusa*¹³³ zredagowana jest według gnostyckiego schematu: ukazanie się Chrystusa po zmartwychwstaniu na górze w nadprzyrodzonej postaci, otoczonej światłem niezemskim: „nieś go nie może śmiertelne ciało, lecz czyste i doskonałe ciało swojego rodzaju, gdy się nam ukazał na górze, którą zowią Oliwną w Galilei”. Uczniowie są przerażeni, ale Chrystus Pan uspokaja ich i odpowiada na pytania otwierające tajniki objawienia.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na utwór *Wypowiedź o zmartwychwstaniu*, poruszający żywą w II wieku problematykę zmartwychwstania. Wszystkie niemal gnostyckie objawienia podkreślają, że udzielał ich Jezus zmartwychwstały. Tak dzieje się między innymi w *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu*, która koncentruje się na eschatologii¹³⁴. Gnostycki autor powołuje się na bezpośrednie objawienie Jezusa (49,37 i nn), cytując ewangelię (Mt 17,3 w wierszu 48,6), a następnie zestawia szereg aluzji i swobodnych cytatów z listów Pawła (45,24 i nn). W ten sposób stara się odpowiedzieć na pytanie o istnienie i znaczenie zmartwychwstania. I oto dochodzimy tutaj do paradoksalnej sytuacji. Gnostycy, którzy odrzucali wartość ciała, a więc i zmartwychwstania ciała, bronią zmartwychwstania! Oczywiście, ujęcie tego zagadnienia przez autora *Wypowiedzi o zmartwychwstaniu* nie pokrywa się z ujęciem chrześcijańskim. O zmartwychwstaniu wypowiada się dość mgliście. Dla gnostyków zmartwychwstanie po śmierci nie oznaczało zmartwychwstania ciała (47,28—48,3). Gnostyk bowiem posiadał wewnętrzne, pneumatyczne ciało („żywe członki”), które wyrażały jego jaźń¹³⁵.

¹²⁹ Por. NHC, VII, 55, 21—26, 20.

¹³⁰ Por. NHC, VII, 81, 3—22.

¹³¹ W. Myszor, *Gnostycyzm w tekstach z Nag-Hammadi*, Warszawa 1973, 153—154.

¹³² C. R. Gregory, *Das Freer-Logion*, Leipzig 1908; E. Hennecke, *Nautesiamentliche Apokryphen*, t. I, *Evangelien*, Tübingen 1959, 118—121.

¹³³ W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1972².

¹³⁴ M. L. Pell, *The Epistle to Rheginos; A. Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translation, Analysis and Exposition*, London-Philadelphie 1969.

¹³⁵ Przypomina to oczywiście odrzucony przez Pawła pogląd w 2 Tm 2,18. Niebezpiecznie jednak byłoby identyfikować taką opinię z gnostyką; anachronicznie a przede wszystkim dlatego,

Skoro gnostycy przyjmowali istnienie takiego ciała, czy nie należałoby tak wytłumaczyć zagadnienia ciała Zbawcy? Gnostycy broniąc zmartwychwstania ciała, zwalczyli jednocześnie pogląd o zmartwychwstaniu w innym ciele niż pneumatyczne, duchowe¹³⁶. W ten sposób gnostycy troszcząc się o werbalną zewnętrzzną przynależność do chrześcijaństwa, wyraźnie „zmartwychwstanie w tym ciele” interpretowali po swojemu¹³⁷.

Spójrzmy jeszcze wybiórczo na inne teksty, w których zamieszczona jest chrystofania. Do tego typu można zaliczyć: *Dialog Zbawiciela*¹³⁸ oraz *Pistis Sophia*¹³⁹. Zbawiciel po zmartwychwstaniu swoim przebywał z uczniami jedenaście lat. Tak mówi pierwsze źródło. Drugie mówi krótko o ukrzyżowaniu Chrystusa i zmartwychwstaniu trzeciego dnia.

W ewangelii apokryficznej zwanej *Dwie Księgi Jezu*¹⁴⁰, jak w wielu innych typu gnostyckiego, zmartwychwstały Chrystus nazwany został „Jezus żyjący”¹⁴¹ lub „Jezus ożywiciel” (ten, który ożywia).

W odchyleniach literackich od ewangelii kanonicznych przebijają apokryfów legendarny ton. Opis zmartwychwstania często jest tendencyjny. Wydaje się, że to odchylenie idzie w kierunku apologetycznym, to znaczy ciągłego udowadniania i uzasadniania autentyczności zmartwychwstania, a zatem i pełni bóstwa Chrystusa. Nie jest to sprzeczne z tradycją kanoniczną, tym niemniej akcenty w apokryfach są zupełnie inaczej rozłożone: ze szczególnym naciskiem na ich walor apologetyczny.

Analizując poszczególne chrystofanie apokryficzne, widzimy, jak bardzo odbiegają one od chrystofanii, jakie znajdujemy w tradycji kanonicznej. Bardzo często też autor apokryfu rozbudowuje tradycję kanoniczną, wprowadzając wiele nowych elementów.

Jedną z podstawowych różnic pomiędzy chrystofaniami apokryficznymi a chrystofaniami kanonicznymi jest zwiększona liczba osób, które oglądają zmartwychwstałego Chrystusa. Podkreśla się przy tym osoby, które są poganami (Piłat) czy złoczyńcami (łotr).

Można zastanawiać się, skąd te wszystkie różnice, skąd takie potrzeby ukazania Zmartwychwstałego. Otóż potrzeby autorów apokryfów były rozmaite. Wykazaliśmy, analizując poszczególne teksty, że mogło chodzić o potrzeby apologetyczne wynikające z konkretnych uwarunkowań, w jakich znaleźli się chrześcijanie pierwszych wieków. Trzeba było wykazać wyznawcom judaizmu, że Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał, trzeba było wiarę w zmartwychwstanie ciągle umacniać w samej gminie chrześcijańskiej. Należało wreszcie odpyrać zarzuty dotyczące Chrystusa i Jego zmartwychwstania pochodzące z kręgów pogańskich. Widać to wyraźnie w polemice chrześcijaństwa z Celsusem¹⁴².

Były więc apokryficzne opisy chrystofanii narzędziem w apologetycznej polemice z przeciwnikami pierwotnego chrześcijaństwa, a także środkiem do utwierdzenia ludowej pobożności. Wiele apokryfów odpowiadało na pytania,

że gnostycy mówili o zmartwychwstaniu ciała „pneumatycznego”. Zob. *Teksty z Nag-Hammadi*, PSP, t. XX, Warszawa 1979, 78.

¹³⁶ Por. EwPhil§23; *Pseudo-ertulian, Adversus omnes haereses* 4, 5, PSP, t. XXX, Warszawa 1982, 89.

¹³⁷ *Teksty z Nag-Hammadi*, PSP, t. XX, Warszawa 1979, 77—78.

¹³⁸ H. Ch. Puech, *Decouverte d'une bibliothèque gnostique en Haute-Egypte*, w: *Encyclopedie Francaise* Paris 1957, t. XIX, 42—47.

¹³⁹ C. Schmidt, *Pistis Sophia*, Kopenhagen 1925.

¹⁴⁰ M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, Brüssel 1930, t. III, 64η.

¹⁴¹ P. Alfarcic, *Les Ecritures manicheennes*, Paris 1919, 182—184.

¹⁴² Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 174, 150, 179, 185—192, 245, II 176.

na które pisma kanoniczne nie dają odpowiedzi. Stąd szczegółowe opisy samego zmartwychwstania, opisy piekła, opisy otchłani itp.

Często ludowy charakter chrystofanii apokryficznych, różniący tak bardzo obydwie tradycje, a także dotykane spraw, na które tradycja kanoniczna nie dała jasnej odpowiedzi lub nie dała jej wcale, pociąga za sobą konieczność wprowadzenia elementów apokaliptycznych, towarzyszących chrystofaniom apokryficznym, w przeciwieństwie do chrystofanii kanonicznych.

Wielki wpływ na to, że apokryficzne chrystofanie są w takiej, a nie w innej formie, miała gnoza i doketyzm. Kierunki te nie przyjmowały chrześcijańskiej koncepcji zmartwychwstania. Autorzy chrystofanii pragnęli tak przedstawić ukazywanie się Zmartwychwstałego, aby odeprzeć wszelkie zarzuty dotyczące tego faktu. Tak więc podkreślają realność ciała Chrystusa zmartwychwstałego (dotykają Go, jedzą z Nim, wkładają ręce do ran), aby w ten sposób odpowiedzieć na zarzuty doketyzmu i wy akcentować rzeczywistość ciała Chrystusa.

Trzeba jednak również zaznaczyć, że judaistyczna koncepcja zmartwychwstania nie znała myśli o wyjściu z grobu przed dniem ostatecznym. Może to tłumaczyć postawę uczniów w Wielki Piątek, którzy mimo zapowiedzi zmartwychwstania zupełnie o tym nie pamiętali. Prawdopodobnie słowa zapowiadające zmartwychwstanie nie zostają przyjęte w tym znaczeniu, o którym myślał Jezus. Nic więc dziwnego, że autorzy chrystofanii apokryficznych ukazują, że uczniowie głównie dzięki chrystofaniom po zmartwychwstaniu doszli do przekonania, że Bóg przez cudowne wskrzeszenie powołał Jezusa ze śmierci do nowego życia. Ponieważ autorzy przestrzegają swej redakcyjnej celowości, nic dziwnego, że opisy chrystofanii różnią się między sobą. Autorom nie chodziło o protokół, lecz o zbliżenie swoim adresatom, przede wszystkim tym z najniższych warstw społecznych wydarzenia wielkanocnego.

ZAKOŃCZENIE

Niniejsza analiza wybranych chrystofanii apokryficznych miała na celu znalezienie odpowiedzi na pytanie: o ile apokryficzne wersje chrystofanii pozostały wierne kanonicznym, o ile też od nowej tradycji odeszły, wykazującoryginalność własnych rozwiązań? Obszerny materiał rzeczowy wykorzystany w pracy nie pozwala odpowiedzieć na to pytanie jednym stwierdzeniem. Tym niemniej można wytyczyć pewne linie kierunkowe rozwoju tradycji pozakanonicznej. Zasadniczo strona literacka wersji apokryficznych chrystofanii zdaje się odchodzić od myśli zawartej w Piśmie Świętym. W chrystofaniach spotykamy nowe osoby. Dokonują się one w miejscach nieznanymi z tradycji kanonicznej lub znanych z innych pozachrystofanicznych, często starotestamentalnych opisów. Warstwa fabularna wydarzeń wydaje się być fantastyczna, rozbudowana w kierunku literackim. Ta forma przekazu myśli wydaje się wskazywać na popularny charakter apokryfów zawierających chrystofanie. Barwne opisy, dynamiczna akcja w sposób doskonały przemawiają do prostego odbiorcy. Z tego względu nie może to w żaden sposób obniżać wartości chrystofanii apokryficznych, które zapewne stanowiły w środowisku ludowym dobry materiał katechetyczny, o charakterze wręcz pogładowym. Również dla współczesnego badacza może stanowić doskonały materiał dla badań percepcji doktryny chrześcijańskiej w najniższych warstwach społecznych. Oczywiście oprócz katechetycznego waloru nie można apokryficznym wersjom chrystofanii w żaden sposób odmówić wartości apologetycznej.

Jest to oczywiście apologia zupełnie odmienna od tej, którą przeprowadzono w sferach ludzi wykształconych.

Tak więc apokryfy umieszczają często chrystofanie w centrum swych zainteresowań, zdają się wskazywać odbiorcy na fakt zmartwychwstania Chrystusa, którego miały być potwierdzeniem. Zmuszały ludzi wierzących do odpowiedzi na wezwanie Pana, który zwyciężył śmierć i przeszedł do nowego życia.

O wiele więcej trudności sprawia ocena waloru doktrynalnego przedstawionego w apokryficznej wersji chrystofanii. Trudno jest przebić się w analizach przez ich symbolikę, niezwykle zresztą bogatą. Forma apokaliptyczna dopuszcza zazwyczaj wiele możliwych interpretacji, które praktycznie są nie weryfikowane. Poza tym ocena doktrynalna musi uwzględnić fakt, że analizowane teksty powstały w okresie, kiedy dopiero zaczynała się kształtować chrześcijańska wykładnia wiary, kiedy brak było jeszcze precyzyjnej terminologii teologicznej, a trudności w kontaktowaniu się gmin rozproszonych wokół całego basenu Morza Śródziemnego uniemożliwiały jeszcze precyzyjne ujednoczenie wykładu wiary. Tym niemniej trzeba stwierdzić, że apokryficzne wersje chrystofanii w swej warstwie doktrynalnej, szczególnie dotyczy to chrystologii, wydają się być zasadniczo wierne tradycji kanonicznej. Jednak można się doszukiwać, czy raczej domyślać, pewnych wpływów pozakanonicznych.

Analiza tekstów wykazała, że niektóre apokryfy mogły powstać z pośredniej albo bezpośrednio, być może nie uświadomionej przez autorów, inspiracji doketyzmu czy też gnozy. Tym niemniej zasadniczo jest pielęgnowana i potwierdzona myśl o autentycznym zmartwychwstaniu Chrystusa we własnym, rozpoznawalnym ciele. Jest to już ciało uwielbione, które to uwielbienie miało znaleźć pełne potwierdzenie wniebowstąpienia Chrystusa.

Trzeba także stwierdzić, że pozwalają one w dość niewielkim stopniu uchwycić środowisko ich powstania. Tym niemniej należałoby się raczej opowiedzieć za pochodzeniem ludowym, popularnym chrystofanii, o walorze wybitnie apologety cznym, jednak z pewnymi domieszkami gnozy czy też doketyzmu. Dla wyprowadzenia pełniejszych i lepiej uzasadnionych wniosków należałoby przeprowadzić analizę także innych źródeł pochodzenia ludowego. Jednak wychodziłoby to znacznie poza wyznaczony zakres niniejszej pracy.

Można wyrazić nadzieję, że ten aspekt zagadnienia, w naszych rozważaniach ledwo zaakcentowany, zostanie podjęty przez innych autorów.

CHRISTOPHANEN IN DEN APOKRYPHEN

Zusammenfassung

Die Apokryphen als Volksliteratur können eine Quelle für die Untersuchung unter anderem der Erfolge des kirchlichen Unterrichts der ungebildeten Menschen sein. In dem Artikel versuchte man, anhand der Überprüfung der apokryphen Evangelien, die mit der kanonischen Tradition des Neuen Testaments übereinstimmende Christophanielehre sowie die von der neutestamentlichen Tradition abweichenden Anschauungen zu untersuchen. Von der literarischen Seite gesehen weichen die apokryphen Evangelien von der kanonischen Tradition ab durch die Entwicklung einiger Fäden, Einführung neuer Personen, zusätzliche Erläuterung der im Neuen Testament enthaltenen Elemente. Auf der doktrinären Ebene dagegen, zeigte die Analyse im allgemeinen die Beständigkeit der kanonischen Überlieferung, obwohl auch Fäden von gnostischer, doketischer oder polemischer Bedeutung aufzufinden sind. Es muss jedoch bemerkt werden, dass Apokryphen von unmittelbar gnostischer Herkunft nicht untersucht wurden.