

Marek Skierkowski

Biblijne poznanie Jezusa Chrystusa dzisiaj : kwestie metodologiczne

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 5, 87-111

2010

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. MAREK SKIERKOWSKI

BIBLIJNE POZNANIE JEZUSA CHRYSTUSA DZISIAJ KWESTIE METODOLOGICZNE

Chociaż poznanie biblijne nie stanowi jedynej drogi prowadzącej do Jezusa Chrystusa, to jednak jest ono drogą naprawdę podstawową i niezastąpioną. W chrystologii fundamentalnej chodzi o inspirowane mocą Ducha Świętego rozpoznanie tożsamości Jezusa Chrystusa w relacji do Boga Izraela. Poznanie biblijne ma zatem „strukturę trynitarną” – i na tym ostatecznie polega jego metodologia. W niniejszym opracowaniu pragnę zająć się tą właśnie metodologią biblijnego poznania Jezusa Chrystusa ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu dzisiejszego.

1. STAROTESTAMENTALNY MODEL OBJAWIANIA SIĘ BOGA

O czym traktuje Stary Testament? Najbardziej ogólna odpowiedź brzmi: o Bogu, który objawił się Izraelowi dla jego zbawienia. Bóg Starego Testamentu pozostaje zasadniczo „ukryty” (por. Iz 45,15), ale tradycja Izraela zna osoby, które w pewnych momentach historii przeżyły intensywne doświadczenie Jego obecności (teofanie). Według Rdz 17 (tradycja kapłańska – P z V w.) i 18 (tra-

Ks. dr hab. prof. UKSW MAREK SKIERKOWSKI – kierownik Katedry Chrystologii Fundamentalnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

dycja Jahwistyczna – J z X w.), Bóg „ukazał się” Abramowi (Abrahamowi)¹. Podobnego spotkania doświadczyli potem także dwaj inni patriarchowie, mianowicie Izaak i Jakub (por. Rdz 26 – tradycja J; 32 – tradycja J; 35 – tradycja P). Według Rdz 17,1 Bóg do pewnego stopnia przedstawił się: „Jam jest Bóg Wszechmogący/Wzniosły [El Szaddaj]”. Jak napisał G. Odasso, „patriarchowie stanowią pod względem teologiczno-biblijnym przejście od świata innych religii do świata naznaczonego Objawieniem, które dla chrześcijan osiągnie swój szczyt w zmartwychwstaniu Chrystusa”².

Gerhard von Rad (zm. 1971) uwrażliwił świat naukowy na fakt, że Wyjście Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza stanowi zasadniczy klucz do zrozumienia teologii Starego Testamentu.

¹ Zgodnie z Rdz 17,1–3: „A gdy Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał mu się Pan i rzekł do niego: «Jam jest Bóg Wszechmogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny, chcę bowiem zawrzeć moje przymierze pomiędzy Mną a tobą i dać ci niezmiernie liczne potomstwo». Abram padł na kolana”. Z kolei w Rdz 18,1–8 znajdujemy niezwykle opis: „Pan ukazał się Abrahamowi pod dębami Mamre, gdy ten siedział u wejścia do namiotu w najgorętszej porze dnia. Abraham spojrzawszy dostrzegł trzech ludzi naprzeciw siebie. Ujrzawszy ich podążył od wejścia do namiotu na ich spotkanie. A oddawszy im pokłon do ziemi, rzekł: «O Panie, jeśli darzysz mnie życzliwością, racz nie omijać Twego sługi!» [...]. Gdy oni jedli, stał przed nimi pod drzewem”.

² G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Kraków 2005, s. 95. I dalej: „Objawienie Boga, którego adresatami byli patriarchowie, nie oznaczało dla nich wejścia w zupełnie nowy, a więc zupełnie nieznaną świat religijny. Bóg, który im się objawił, był im znany. W Jego silnym, oślepiającym blasku, który kontempłowali w nowy sposób, rozpoznawali blask Boga, którego od zawsze czcili jako króla wszystkich bogów i wszystkich stworzeń, jako stwórcy całego świata; jako tego, który, przynajmniej w Kanaan, był znany pod imieniem El. Ich Bóg był Bogiem, którego wcześniej znali, z którym jednak czuli się zjednoczeni w nowy sposób, zważywszy, iż to właśnie ten Bóg, objawiając się, wszedł w ich życie i swoją obietnicą otworzył przed nimi przyszłość pełną nadziei” (s. 106).

„Od dawien dawna – pisał niemiecki protestant – żywa była w Izraelu pamięć o Synaju jako miejscu szczególnego objawienia Jahwe. [...] Późniejszy Izrael zaczął wysławiać na wiele głosów wyprowadzenie z Egiptu i ocalenie nad Morzem Sitowia, przewyższając tym samym akty uwielbienia jakichkolwiek innych czynów Boga”³. O ile patriarchowie nie znali jeszcze prawdziwego imienia Boga, o tyle Mojżesz już je zna: „Ja objawiłem się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi jako Bóg Wszechmocny [El Szaddaj], ale imienia mego, Jahwe, nie objawiłem im” (Wj 6,3). Jak komentował Joseph Ratzinger:

Pojęcie chce dać poznać istotę rzeczy, jaką ona jest sama w sobie. [...] Imię ustanawia stosunek międzyludzki. Sprawia, że daną istotę można wzywać, i stąd powstaje współegzystencja z tym, komu nadałmy imię. [...] Gdy Bóg [...] nadaje sobie imię, to nie tyle wyraża swą istotę, ile sprawia, iż można Go nazwać, oddaje się ludziom w ten sposób, że pozwala się wzywać. Czyniąc to, wchodzi w ich egzystencję, staje się osiągalny, jest dla nich obecny⁴.

Teofania synajska, której towarzyszył widzialny znak „krzewu gorejącego”, oznaczała ostatecznie niezwykle ujawnienie się niewidzialnego Boga wybranemu świadkowi, mianowicie Mojżeszowi:

Mojżesz [...] przyszedł do góry Bożej Horeb. Wtedy ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia, ze środka krzewu. Mojżesz widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. [...] Gdy zaś Pan ujrzał, że Mojżesz podchodził, żeby się przyjrzeć, zawołał do niego ze środka krzewu: „Mojżeszu, Mojżeszu!”. On zaś odpowiedział: „Oto jestem” [...]. Powiedział jeszcze Pan: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba [...]. Tak powiesz Izraelitom: JESTEM, Bóg ojców waszych, Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg Jakuba posłał mnie do was. To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia” (Wj 3,1–15)⁵.

³ G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 21–24.

⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 122–123.

⁵ Dużo światła na naturę spotkania Boga z Mojżeszem rzuca wyda-

Na Synaju Bóg nie tylko pozwolił się poznać, ale także oddał się w ludzkie ręce, w tym sensie, że Jego obecność można było ująć w słowa i przywoływać w biegu historii.

Później do głosu dochodzą prorocy. Początek profetyzmu wiąże się z osobą Samuela, a więc przypada na połowę XI wieku przed Chr. (1 Sm 3,1–21). Seria proroków potrwa aż do V/IV wieku, kiedy prorocтво zacznie milknąć, a Izraelici przeżyją przygnębienie: „I będą szukać wszędzie Słowa Jahwe, ale go nie znajdą” (Am 8,12). Każdy prawdziwy prorok odznacza się niezwykle mocną świadomością Bożego powołania. Prorocy są pewni, że Bóg ujął ich swoją ręką (Iz 8,11; Ez 3,14), wskutek czego zostali oni „poświęceni”, aby wypełnić specjalną misję. Prorok jako „sługa słowa” (Jr 18,18) ma głosić orędzie w imieniu Boga: „Idź i mów do tego ludu!” (Iz 6,9). Prorocy – jak wyjaśnia L. Stachowiak – „otrzymują dwa typy objawień: obrazowe, zwane wizją, lub pozawizualne, słowo słyszane. [...] Prorok przechodzi nader łatwo od przeżyć opierających się na doświadczeniu obiektywnym do czysto subiektywnych”⁶. Nietrudno zauważyć, że i tym razem

rzenie opisane w Wj 33,18–23: „I rzekł [Mojżesz]: «Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę». [Pan] odpowiedział: «Ja ukazę ci mój majestat i ogłoszę przed tobą imię pana [...]. Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu». I rzekł jeszcze Pan: «Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale. Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę rękę moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę rękę, ujrzysz Mię z tyłu, lecz oblicza mojego tobie nie ukazę»”.

⁶ L. Stachowiak, *Ogólna charakterystyka proroków*, [w:] tenże (red.), *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 248. Spotkanie Boga z prorokiem niezwykle sugestywnie oddaje 1 Krl 19,11–13: „Wtedy [Pan] rzekł [do Eliasza]: «Wyjdź, aby stanąć na górze wobec Pana!» a oto Pan przechodził. Gwałtowna wichura rozwalająca góry i druzgocąca skały [szła] przed Panem; ale Pan nie był w wichurze. A po wichurze – trzęsienie ziemi; Pan nie był w trzęsieniu ziemi. Po trzęsieniu ziemi powstał ogień; Pan nie był w ogniu. A po tym ogniu – szmer łagodnego powiewu. Kiedy tylko Eliasz go usłyszał, zasłoniwszy twarz płaszczem, wyszedł i stanął przy wejściu do groty”.

spotkanie Boga z prorokiem ma charakter teofanijny – Bóg oddziałuje na proroka w akcie całkowicie personalnym, a on potem ujmuje to Objawienie w słowa przystępne dla swoich słuchaczy (por. Iz 8,11–20).

Z biegiem czasu „przyjście” słowa Bożego zaczyna korespondować z „odkrywaniem” przez ludzi Bożej mądrości w świecie. Ten sam Bóg, który daje światło prorokom, sprawia, że człowiek na bazie własnego doświadczenia odkrywa właściwy sens swojej egzystencji realizującej się w Bożej obecności (por. Prz 2,6; 20,27). Mędrzec izraelski, znany od dawna, przynajmniej od czasów Salomona (X w.; por. 1 Krl 5,12–13), dorównuje w VI wieku prorokowi: „nie odejdzie [...] ani rada od mędrca, ani słowo od proroka” (Jr 18,18)⁷. Dominująca, w związku z zanikiem charyzmatu prorockiego, w ostatnich trzech wiekach ery przedchrześcijańskiej literatura apokaliptyczna stanowi odnogę tej właśnie starej tradycji mądrościowej (np. Dn; Iz 24–27; Jl 3–4; Ez 30; 37; 40–48; Za 9–14). Tradycja sapiencjalna nie ma charakteru ściśle teofanijnego, ale nie sposób jej zrozumieć poza kontekstem wcześniejszych teofanii – i w tym sensie wpisuje się ona pośrednio w teofanijny charakter Objawienia Bożego.

Objawienie Starego Testamentu kończy się wielką obietnicą pełnego zbawienia w przyszłości. Ostateczna, czyli eschatologiczna interwencja Boga, za pośrednictwem Mesjasza (por. m.in. 2 Sm 7; Iz 7), doprowadzi do nastania świata zmartwychwstania (por. Iz 25,6–8; 26,19; Mdr 2; Dn 12,2; 2 Mch 7), umożliwiająca-

⁷ Jak wyjaśnia L. Bouyer, „rozum ludzki, nie odrywając się w swym działaniu od grzesznej osobowości, jest nie tylko ograniczony w swych możliwościach, ale okazuje się ciągle omylny, nawet w przedsięwzięciach, które wydają się nie przekraczać jego wrodzonych zdolności. Pozostaje on jednak stworzonym uczestnictwem w niestworzonej inteligencji, tej samej, której spojrzenia przekazało nam słowo, spojrzenia, które nas przewyższają i będą przewyższać, poprawiając przy tym niektóre z błędów naszego rozumu, wciąż jeszcze chwiejnego i ograniczonego, tam nawet, gdzie mógłby owocnie działać sam” (L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzieża, P. Rak, Kraków 2000, s. 89–90).

go zawarcie „nowego przymierza” między Bogiem i człowiekiem (por. Jr 32,40; Ez 11,19; 36,26)⁸. Jednakże już teraz „ukryty Bóg” został zlokalizowany w przestrzeni życiowej Izraelity. Obecność Boża została uchwycona w słowach, Izraelici odczuwają Boga „obok siebie”, znają Go do pewnego stopnia i wiedzą, że to On właśnie kieruje biegiem ich historii; w ten sposób ta historia staje się historią zbawienia. Nietrudno dostrzec, że Żydzi zintegrowali trzy najważniejsze modele działania Boga w świecie⁹, a mianowicie przez Jego bezpośrednie interwencje, ustanowiony przez Niego ład i aktywną, miłującą obecność. Poszczególne teofanie oznaczają „błysk rozpoznania” Boga, który od zawsze działał w świecie (por. Dz 17,27), ale teraz Jego obecność okazała się dla ludzi bardziej jaśniejąca i bardziej intensywna. W tym sensie dzieje Izraela są nie tylko „miejsmem” poszczególnych teofanii¹⁰, ale także – w całej swojej rozciągłości – stają się zewnętrznym elementem wskazującym na obecność Boga wśród swego ludu (są niejako odpowiednikiem owego „krzewu gorejącego” z teofanii synajskiej).

2. JEZUS HISTORYCZNY

Richard Bauckham w kilku swoich studiach zwrócił uwagę na to, że Jezus był pojmowany przez pierwszych chrześcijan konsekwentnie w ramach radykalnego żydowskiego monoteizmu. „Pisarze Nowego Testamentu – stwierdza brytyjski uczonek – wyraźnie i świadomie włączają Jezusa w unikalną tożsamość Boga Izraela. To włączenie życia ludzkiego, haniebnego śmierci i wywyższenia Jezusa, w Boską tożsamość objawia tę Boską tożsamość –

⁸ Por. J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, Warszawa 1999, s. 370–410.

⁹ Por. M. Kehl, *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 357–374.

¹⁰ Por. T. Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 7.

mianowicie to, kim Bóg jest – w nowy sposób”¹¹. Rzecz charakterystyczna – św. Paweł przyrównał moment otrzymania przez siebie wiary w Jezusa jako Syna Bożego (por. Dz 9,20) do dzieła stworzenia, a konkretnie do dnia stworzenia światła: „Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Jezusa Chrystusa” (2 Kor 4,6). Wielokrotne ukazywanie się Chrystusa zmartwychwstałego (chrystofanie) oznaczają narodziny wiary chrześcijańskiej w sercach uczniów. Co w takim razie objawił Jezus o sobie podczas życia ziemskiego, w okresie przedpaschalnym? Kim naprawdę był Jezus historyczny?

Jeśli chodzi o źródła, należy najpierw zauważyć, że sam Jezus nie pozostawił po sobie żadnych pism – a więc nie mamy bezpośredniego dostępu do Jego pojmowania Boga, ludzi, świata i siebie samego. Źródła o Jezusie są świadectwami uczniów, w dodatku napisanymi po grecku, a nie w języku, którym Jezus mówił na co dzień, czyli po aramejsku. Te świadectwa stanowią pewną reliktywę życia Jezusa z perspektywy wiary paschalnej. Za Jego życia na pewno napisano tylko tabliczkę umocowaną do krzyża: „Król Żydów” (por. Mt 27,37). Jak zauważył Hans Waldenfels:

Pisma Nowego Testamentu zostały sporządzone przez uczniów Jezusa i wierzących w Chrystusa po zmartwychwstaniu. Pisma te pozostają głównie w służbie przepowiadania Jezusa, już to pogłębiając i umacniając wierzących w ich przekonaniu, już to wzywając jeszcze niewierzących do naśladowania drogi Chrystusa. [...] Wraz z lekturą Pisma Świętego, zwłaszcza Nowego Testamentu, poddajemy się świadomie lub nieświadomie wpływowi ludzi, którzy uwierzyli w Jezusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Inaczej mówiąc: dostajemy się w obszar wpływu Kościoła [...]. Ktokolwiek czyta Nowy Testament, nie może zasadniczo uwolnić się od jego paschalnej perspektywy – niezależnie od tego, w jakiej pozostaje do niej relacji, czy przyjmuje ją, czy też stara się uniezależnić od niej, czy po prostu

¹¹ R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, Grand Rapids–Cambridge 2008, s. 57.

treściowo zaprzecza. [...] Jeśli ktoś szuka w Piśmie Świętym Jezusa, spotyka Jezusa Chrystusa, to znaczy Jezusa jako Chrystusa, Jezusa z Nazaretu, tak jak był On w popaschalnej wspólnocie chrześcijańskiej widziany, rozumiany i uznawany¹².

Niezwykle skąpe źródła pozachrześcijańskie pozwalają jedynie sprawdzić i potwierdzić niektóre detale historyczne znane z Ewangelii kanonicznych (Józef Flawiusz, Tacyt i Mara bar Serapion przekazują, że Jezus został zgładzony; pisarze rzymscy winią za tę śmierć Piłata; Mara i Talmud – wskazują na winę Żydów; Józef Flawiusz – obciąża zarówno władze rzymskie, jak i żydowskie; Józef Flawiusz i literatura rabiniczna wspominają o cudach Jezusa; Józef Flawiusz określa Jezusa człowiekiem mądrym, a Mara – mądrym królem). Nie wszystkie źródła pozachrześcijańskie są niezależne od źródeł chrześcijańskich, np. Pliniusz Młodszy prawdopodobnie wie o Jezusie od chrześcijan, których jako namiestnik przesłuchiwał. Podobnie apokryfy Nowego Testamentu, spośród których najwcześniejsze sięgają końca I wieku i stanowią na ogół dość swobodną modyfikację przekazów autentycznych. Jedna ilustracja: *Ewangelia Tomasza* zdradza charakter ahistoryczny i ezoteryczny, czyli późniejszy; najbardziej jest ona zależna od Ewangelii według św. Mateusza, potem – od Ewangelii według św. Łukasza, najmniej – od Ewangelii według św. Marka, wreszcie w formie jedynie słabego echa – od czwartej Ewangelii. W procesie poznania życia i tożsamości Jezusa pozostajemy zatem ostatecznie zależni głównie od czterech Ewangelii kanonicznych, a następnie od pozostałych pism Nowego Testamentu.

Jak wiadomo, w latach 1774–1778 Gotthold E. Lessing wydał kilka fragmentów rękopisów, które pozostawił po sobie Hermann Samuel Reimarus, profesor języków orientalnych z Hamburga (*Fragmente eines Ungenannten*). W jednym z nich („O celu Jezusa i Jego uczniów”) Reimarus opowiedział się za odseparowaniem prawdziwego – jego zdaniem – Jezusa historycznego od zafałszo-

¹² H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj*, tłum. A. Paciorek, Katowice 1993, s. 224–225.

wanego Chrystusa przepowiadanego przez Kościół. „Znajduję wielki powód – pisał – aby odseparować całkowicie to, co Apostołowie mówią w swoich pismach, od tego, co sam Jezus faktycznie mówił i czego nauczał”¹³. Czym był ten „wielki powód”, skoro Lessing zaczął nawet mówić o „okropnej, szerokiej czeluści”, oddzielającej „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary Kościoła”? Otóż Jezus miał uczyć jedynie o sprawach moralnych i nadejściu ziemskiego królestwa Bożego. Dopiero gdy w Jerozolimie skrytykował żydowskie autorytety za to, że swym postępowaniem opóźniają przyście tego królestwa, został aresztowany i skazany na śmierć. Jego okrzyk na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”, dobitnie świadczy o doznanej klęsce, ponieważ zapowiadane przezeń królestwo nie nadeszło¹⁴. Jednak uczniowie Jezusa, wykorzystując istniejące w apokaliptyce żydowskiej przekonanie o podwójnym przyściszu Mesjasza (raz w upokorzeniu, a raz w chwale), wykradli Jego ciało i ukryli je. Potem, w dzień Pięćdziesiątnicy, poczeli głosić, że On zmartwychwstał, duchowo odkupił ludzkość i wkrótce przyjdzie ponownie¹⁵.

Te prowokacyjne idee uruchomiły lawinę. W tworzonych z ogromną intensywnością racjonalistycznych żywotach Jezusa ich autorom nie chodziło wprost o atak na Nazarejczyka, ale o takie Jego przedstawienie, aby mógł zostać zaakceptowany przez ludzi oświeconych. Od końca XIX wieku bibliistyka zaczyna stosować rozróżnienie między „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”. Rozróżnienie to, stanowiące tytuł jednego z dzieł Straussa (1865), szczególnie popularne stało się po publikacji przez Martina Kählera wykładu *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (został on wygłoszony w 1892 roku, a opublikowany cztery lata później). Zdaniem autora tego wystąpienia, „tak zwany historyczny Jezus” skrywa „prawdziwego Chrystusa wiary i historii”: „Wyznać Go jako Chrystusa, oznacza wyznac Jego wy-

¹³ Korzystam z tłumaczenia angielskiego: H. S. Reimarus, *Fragments*, London 1971, s. 64.

¹⁴ Zob. tamże, s. 150.

¹⁵ Zob. tamże, s. 248–250.

jątkowe, suprahistoryczne znaczenie dla całej ludzkości”¹⁶. Niedługo potem jednak Rudolf Bultmann (zm. 1976) począł twierdzić, że Ewangelie dotyczą przede wszystkim sytuacji pierwotnego Kościoła, a nie okoliczności życia Jezusa, stanowią więc „tradycję niekontrolowaną”¹⁷. W związku z tym o Jezusie historycznym wiemy zasadniczo jedynie, że istniał¹⁸, natomiast to, „co napisano [...] o życiu Jezusa, o Jego osobowości, wewnętrznym rozwoju itp., jest – o ile nie są to krytyczne badania – fantastyczne i powieściowe”¹⁹.

Przekonanie: nie – wobec Jezusa (historycznego), tak – wobec Chrystusa (wiary), wywołało ogromną opozycję, zarówno ze strony katolików, jak i protestantów. Jednak największa reakcja na sceptycyzm Bultmanna przysłała z kręgu jego uczniów, którzy ponownie podnieśli kwestie historyczne związane z Ewangeliami. Rozpoczęło się „nowe”, drugie poszukiwanie Jezusa historycznego (*die neue Frage; the New Quest*). W październiku 1953 roku Ernst Käsemann wygłosił w Marburgu wykład *Das Problem des historischen Jesus*²⁰, w którym wskazał zarówno na konieczność, jak i możliwość poznania Jezusa historycznego. Po kilku latach amerykański reprezentant nurtu postbultmannowskiego James M. Robinson, wydając książkę *A New Quest of the Historical Jesus* (1959), mógł już stwierdzić, że „nowe poszukiwanie” stało się faktem; jest ono historycznie możliwe i teologicznie uzasadnione²¹. Ta faza

¹⁶ Korzystam z tłumaczenia angielskiego: M. Käehler, *The so-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ*, Philadelphia 1966, s. 65.

¹⁷ Zob. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

¹⁸ Zob. tenże, *The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus*, [w:] *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, red. C. E. Braaten i R. A. Harrisville, New York 1964, s. 20.

¹⁹ Korzystam z tłumaczenia angielskiego książki *Jesus*: R. Bultmann, *Jesus and the Word*, New York 1958, s. 8.

²⁰ Zob. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, „*Zeitschrift für Theologie und Kirche*” 51 (1954), s. 125–153.

²¹ Zob. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959, s. 73–92.

przyniosła mnóstwo znakomitych publikacji o Jezusie i wypracowała niezwykle przydatne kryteria autentyczności Jego słów i czynów. Na podstawie tych kryteriów dokonywano „depaschalizacji” Ewangelii, aby dotrzeć do Jezusa historycznego. Jak zauważył H. Seweryniak, w „nowym poszukiwaniu” ukazywano przede wszystkim oryginalność Jezusa na tle Jego żydowskiego środowiska²².

Jednakże z biegiem czasu zanegowano procedurę badawczą „nowego poszukiwania”, twierdząc, że jej zwolennicy w samym punkcie wyjścia zakładają kościelny obraz Jezusa i „wyrrywają” Założyciela chrześcijaństwa z Jego rodzimego kontekstu. W konsekwencji, przede wszystkim w krajach anglojęzycznych, zrodziła się kolejna, „trzecia faza poszukiwania” Jezusa historycznego – *Third Quest*. Jej twórcy badają Jezusa z czysto historycznej perspektywy oraz akcentując Jego żydowskość, umieszczają Go wyraźnie w jakimś nurcie ówczesnego judaizmu. Historyczne źródła znowu mają być kryterium decydującym: „wszystko musi być mierzone przez te źródła i każda myśl im poddana”²³. Zwolennicy *Third Quest* zdają się także ze zdwojoną siłą powtarzać słynną tezę Juliusa Wellhausena: *Jesus war kein Christ, sondern Jude* („Jezus nie był chrześcijaninem, lecz Żydem”)²⁴. Jakie są wyniki tych poszukiwań? Nietrudno zauważyć, że z początku wizerunki Nazarejczyka znacznie odbiegały od chrystologicznej wiary Kościoła, później jednak niektórzy uczeni doszli do obrazu Jezusa bliższego ujęciu tradycyjnemu. Najpierw raczej „wpasowywano” Go w judaizm, redukując znacznie Jego tożsamość, późniejsza zmiana wiązała się w dużym stopniu ze zwroceniem większej uwagi nie tylko na życie i śmierć Jezusa, ale także na Jego powstanie z martwych²⁵.

²² Por. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 175.

²³ G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, s. 31.

²⁴ J. Wellhausen, *Einleitung in die ersten drei Evangelien*, Berlin 1911, s. 102.

²⁵ Zob. G. Theissen, A. Merz, dz. cyt.; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, London 1996; tenże, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis

Okazuje się, że poprawna procedura badawcza musi utrzymywać owocne napięcie między Jezusem oddziałującym na wiarę pierwszych chrześcijan a Jezusem umieszczonym w odpowiednim kontekście judaistycznym. Im lepiej wykaże się zarówno osadzenie Jezusa w judaizmie, jak i Jego oddziaływanie na pierwotne chrześcijaństwo, tym wiarygodniej odtworzy się historyczny wizerunek Założyciela chrześcijaństwa. Wpływ Jezusa na wiarę pierwszych uczniów nie skończył się wraz z Jego śmiercią, lecz znalazł swą intensyfikację w wydarzeniach paschalnych, przede wszystkim w zmartwychwstaniu owocującym Ześłaniem Ducha Świętego. A zatem perspektywa paschalna nie tyle „zaciemnia” Jezusa historycznego, ile raczej Go „rozświecła”. Zadanie teologii fundamentalnej sprowadza się dziś do pytania: Jak wykazać, że Chrystus ukazwany w wierze Kościoła jest tym samym Jezusem, który wędrował po palestyńskich ścieżkach, aczkolwiek objawionym już w pełni i poznanym znacznie głębiej dzięki światłu paschalnemu? Jeśli pierwsi uczniowie „spaschalizowali” życie Jezusa, to tylko dlatego, że „otworzyły się im oczy” (Łk 24,31), dzięki którym mogli przeniknąć znaczenie zapamiętanych zdarzeń. Jednakże wydarzenia popaschalne nie zostały pomieszczone z wydarzeniami przedpaschalnymi. Pierwsi chrześcijanie spojrzeli po prostu na życie Jezusa w świetle Paschy, ich oczy nie były już tylko cielesne, ale także duchowe, mianowicie oczy otrzymanej wiary paschalnej.

Richard Bauckham pokazuje, że między historią Jezusa i redagowaniem Ewangelii znajduje się nie anonimowy przekaz, lecz „trwała obecność i relacja naocznych świadków”²⁶. Jego zdaniem, jednym z niezbadanych w pełni fenomenów Ewangelii jest kwestia

2003; J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, t. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991; t. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994; t. 3: *Companions and Competitors*, New York 2001; J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003; G. Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Indagine storica*, Bologna 2002; M. Hengel und M. Schwemer, *Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007.

²⁶ Por. R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids–Cambridge 2006, s. 8.

imion. Osoby, które spotkały Jezusa, ale nie pozostały Jego uczniami, a także odbiorcy cudów pojawiają się na ogół bezimiennie, z kolei postaci znane również poza tradycją Jezusa (np. Kajfasz) i przede wszystkim grono Dwunastu oraz inni uczniowie mają imiona. W Ewangelii Janowej wprowadzają się imiona osób nieznanymi synoptykom (np. Nikodem) albo osób bezimennych u synoptyków (np. Malchos), ale są to przypadki odosobnione. Oznacza to, że zdecydowana większość imion w Ewangelii należy do pierwotnej tradycji i chodzi tu z pewnością o osoby znane w konkretnych środowiskach²⁷. Jaki jest zasadniczy cel podawania imion? Wskazanie, jaki naoczny świadek stoi za przekazem Ewangelii. Nie ulega wątpliwości, że pierwsi chrześcijanie byli zainteresowani przechowaniem historii Jezusa, głównie z tej racji, iż pojmowali ją jako eschatologiczny etap działania Boga Izraela wobec swojego ludu; dlatego tak wielką wagę przywiązywali do naocznych świadków. Dostosowania tradycji o Jezusie do życia pierwotnego Kościoła są umiarkowane i możliwe do odróżnienia. Środkiem kontrolującym przekaz jest uczenie się na pamięć (por. np. 1 Kor 11,23–25 z Łk 22,19–20), a więc także ujmowanie orędzia w sposób łatwy do zapamiętania już przez samego Jezusa.

Zdaniem R. Bauckhama, kategoria „naoczny świadek” pojmowanej jako „uczestnik wydarzeń” specyfikowała grupę autorytatywnych głosicieli chrześcijańskiego orędzia, której jądro stanowiło grono Dwunastu²⁸. W prologu do trzeciej Ewangelii znajduje się sformułowanie: „naoczni świadkowie od początku” (*ap arches autoptai*), którzy z tego powodu są „sługami słowa” (Łk 1,2). Odmienność w przekazie tradycji synoptycznej wiąże się – według brytyjskiego uczonego – z pięcioma czynnikami: 1) sam Jezus stworzył różne wersje pewnych tradycji zależnie od kontekstu; 2) pewne rozbieżności wynikają z przekładu na język grecki; 3) gatunek literacki danego przekazu pozwalał na twórczą modyfikację; 4) pogłębienie przekazu następowało w świetle paschalnym; 5) dokonywano wkomponowania poszczególnych elemen-

²⁷ Por. tamże, s. 45.

²⁸ Por. tamże, s. 123.

tów tradycji w narrację Ewangelii²⁹. U źródeł Ewangelii znajduje się zatem nie tyle „pamięć kolektywna”, ile raczej „osobiste wspomnienie” naocznych świadków³⁰.

W Ewangeliach synoptycznych dominuje grono Dwunastu z Szymonem Piotrem na czele – ma ono autorytatywny charakter, zostali oni ustanowieni, aby być z Jezusem (por. Mk 3,24). Tradycja przechowała ściśle nie tylko imiona Dwunastu, ale także ich doprecyzowujące epitety, dzięki którym byli rozróżniani i identyfikowani w środowisku³¹. Istnieli jednak również naoczni świadkowie, którzy towarzyszyli Jezusowi „przez cały czas”, „począwszy od chrztu Janowego” aż do Wniebowstąpienia (Dz 1,21–22), ale nie tworzyli grona Dwunastu. Warunek bycia przy Jezusie musiał spełniać Maciej, aby mógł stać jednym z Dwunastu w miejsce Judasza (por. Dz 1,26). Ewangelia według św. Marka uprzywilejowuje naocznego świadka Szymona Piotra, zarówno na początku (1,16–18), jak i na końcu swojej narracji (16,7; imię Szymon lub

²⁹ Por. tamże, s. 286.

³⁰ Por. tamże, s. 312–313. „Pamięć wspomnieniowa” (*recollective memory*) z natury rzeczy upodabnia się bardziej do „portretowania” niż „fotografowania”, oznacza zatem pewną rekonstrukcję oryginalnego wydarzenia, aczkolwiek i jednocześnie w pewnym sensie jego „skopowanie” (s. 325–330). Brytyjski uczony wymienia dziewięć cech charakteryzujących „pamięć wspomnieniową”: 1) odniesienie do wydarzenia unikalnego czy niezwykłego; 2) przywoływanie wydarzenia znaczącego dla świadka; 3) ujęcie wydarzenia, w które było się emocjonalnie zaangażowanym; 4) przechowywanie żywych obrazów; 5) zapamiętanie nieznaających szczegółów; 6) ukazywanie wydarzenia z jednego konkretnego punktu widzenia; 7) precyzyjne ułożenie wydarzenia; 8) uchwycenie sedna wydarzenia; 9) częste odtwarzanie w pamięci tego wydarzenia (s. 331–335). „Pamięć wspomnieniowa” rozciąga się pomiędzy dwoma biegunami: „przedmiotowością wydarzenia” i „podmiotowym wglądem” w jego znaczenie. Naocznym świadkom Jezusa w uchwyceniu znaczenia Jego życia pomagają zarówno wydarzenia paschalne, jak i studium Biblii; jednakże w Ewangeliach synoptycznych to znaczenie jest podane jeszcze w wymiarze dość ograniczonym (s. 353).

³¹ Por. tamże, s. 108.

Piotr pojawia się w Mk 26 razy, czyli raz na 432 słowa³²). Czwarta Ewangelia z kolei włącza świadectwo Szymona Piotra w świadectwo „umiłowanego ucznia” (1,37; 21,24). Analizując perspektywę Piotrową w Ewangelii według św. Marka, R. Bauckham (nawiązując do artykułu C. H. Turnera z 1925 r.) wskazuje dwadzieścia jeden przykładów, w których czasownik w liczbie mnogiej dotyczy niesprecyzowanego podmiotu, a bezpośrednio po nim następuje odniesienie w liczbie pojedynczej do czynności Jezusa (*the plural-to-singular narrative device*; zob. m.in. Mk 14,32: „A kiedy przyszedli do posiadłości zwanej Getsemani, rzekł Jezus”). Oznacza to, że tym niedokładnie określonym podmiotem są naoczni świadkowie Jezusa, a konkretnie grono Dwunastu z Piotrem na czele, które przechowało w pamięci doświadczone wydarzenia. Ta literacka konstrukcja pojawia się najczęściej wtedy, gdy dotyczy przybycia Jezusa na nowe miejsce nauczania. Dominantą Ewangelii Markowej jest patrzenie na życie Jezusa z perspektywy Piotra znajdującego się wśród Dwunastu. Piotr nie tyle przedstawia tu swoje „prywatne” wspomnienia, ile podzielaną z innymi naocznymi świadkami spośród grona Dwunastu tradycję o Jezusie³³. Swój wyjątkiem w tym względzie jest narracja pasyjna, w której pojawiają się postaci anonimowe. Niektóre z tych osób zostają zidentyfikowane w Ewangelii Janowej (J 12,3; 18,10). Anonimowość chroni je przed niebezpieczeństwem ze stron władz żydowskich, wskazując jednocześnie na wczesny czas redakcji narracji, kiedy żyli jeszcze ci, którzy aresztowali Jezusa i mogli zemścić się na Jego obrońcach.

Papiasz z Hierapolis (II w.), powołując się na świadectwo „prezbitera” (Jana?), wskazuje, że Ewangelia według św. Marka odzwierciedla nauczanie Piotra (zob. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* 3,39,15). Marek zostaje określony mianem „tłumacza” (*hermeneutes*) Piotra. Dwie kolejne Ewangelie synoptyczne bazują na Ewangelii według św. Marka, a także źródle Q i własnych źródłach ewangelistów. Czwarta Ewangelia jako jedyna rości sobie

³² Por. tamże, s. 125–126.

³³ Por. tamże, s. 179–180.

wyraźnie prawo do uznania jej za napisaną przez naocznego świadka, aczkolwiek anonimowego (por. J 21,24–25). Zdaniem R. Bauckhama, dwa zakończenia tej Ewangelii (J 20,30–31 i J 21,24–25) obramowują epilog, który harmonizuje z prologiem (prolog składa się z 496 sylab, a epilog – z 496 wyrazów). Pierwsze z obramowujących zakończeń odnosi się do perspektywy grupy uczniów Jezusa, drugie zaś do perspektywy jednego ucznia, mianowicie tego, którego Jezus miłował³⁴. Autor czwartej Ewangelii jawi się jako naoczny świadek Jezusa (por. J 1,14; 1,35; 13,23; 15,27; 19,35; 20,8), który utrzymywał także kontakt z przynajmniej niektórymi członkami grona Dwunastu (tymi, których imiona pojawiają się najczęściej w tej Ewangelii). Czwarta Ewangelia nie podaje pełnej listy grupy Dwunastu, sygnalizując tym samym, że opiera się na innym świadectwie niż Ewangelie synoptyczne³⁵. „Uczeń, którego Jezus miłował”, jest z jednej strony naocznym świadkiem kluczowych – a więc nie wszystkich – wydarzeń z życia Jezusa, a z drugiej strony – uczniem niemającym roli kierowniczej w pierwotnym Kościele i dlatego pozostającym anonimowym. On nie tylko relacjonuje fakty, ale także w duchu starożytnej historiografii przenika ich znaczenie. Czwarta Ewangelia przez swoją selektywność wydarzeń, ciągłość narracji, dramaturgię i długie mowy oraz troskę o uchwycenie znaczenia historii bardziej przypomina starożytne biografie grecko-rzymskie niż Ewangelie synoptyczne (niejako zbiór „fiszek”?). Interpretacja przedkładana przez ewangelistę jest autoryzowana na mocy jego bycia naocznym świadkiem Jezusa; w tym świadectwie fakt i interpretacja są złączone w sposób nierozzerwalny³⁶.

Richard Bauckham zwraca uwagę na przechowany przez Euzebiusza z Cezarei tekst Papiasza: „Skoro gdziekolwiek spotkałem którego z tych, co przestawali z prezbiterami, wypytywałem go o ich zdanie, co mówił Andrzej, co Piotr, albo Filip, albo Tomasz, albo Jakub, co Jan, albo Mateusz, albo inny z uczniów Pańskich,

³⁴ Por. tamże, s. 365–366.

³⁵ Por. tamże, s. 402–403.

³⁶ Por. tamże, s. 411.

ponadto co powiadają Arystion i Jan prezbiter, uczniowie Pańscy” (*Historia Kościelna* 3,39,4). Pierwszych sześciu uczniów pojawia się w czwartej Ewangelii w takim właśnie porządku („synowie Zebedeusza” dopiero w J 21,2), siódmy Mateusz (brak wzmianki w J) dopełnia listę z tej racji, że sam jest autorem jednej z Ewangelii. Są oni odróżnieni od innych dwóch uczniów Jezusa, m.in. Jana Prezbitera. „Prezbiter” przedstawia się także jako autor 2 J (1,3) i 3 J (1). Euzebiusz z Cezarei przytacza również świadectwo Polikratesa, biskupa Efezu (II w.), o Janie: „Jest jeszcze i Jan, który spoczywał na piersi Pana, który jako kapłan nosił diadem [*to petalon*], i męczennik [dosłownie: świadek], i nauczyciel, spoczywa on w Efezie” (5,24,3). Polikrates pragnie wymienić najważniejsze autorytety, które spoczywają w Azji Mniejszej, aby poprzeć lokalną tradycję liturgiczną w odniesieniu do czasu świętowania Wielkanocy. Już R. Eisler (w 1938 r.), odkrywając, że strój Jana jest arcykapłański, identyfikował go z postacią najwyższego kapłana z Dz 4,6. Zgodnie z J 18,15, „drugi uczeń”, czyli „ten, którego Jezus miłował”, „był znany arcykapłanowi”. Wszystko to oznacza przynajmniej tyle, że w Efezie utożsamiano autora czwartej Ewangelii z Janem ze środowiska kapłańskiego. Święty Ireneusz, wskazując, że Jan, uczeń Pana, spoczywający podczas Ostatniej Wieczerzy na Jego piersi, wydał Ewangelię w Efezie (*Adversus haereses* III,1,1), zdaje się bazować na świadectwie Papiasza (brzmienie zdań o Marku i Mateuszu). Wypowiadając się o tym Janie w innych miejscach swojego dzieła, identyfikuje on go także z autorem 1 J i 2 J oraz Ap, jak również przekazuje szczegół, że Jan Prezbiter dożył czasów rządów cesarza Trajana (od 98 r.). Sam Ireneusz nie utożsamia jednak nigdzie wprost ewangelisty Jana („ucznia Pana”) z Janem synem Zebedeusza; taka identyfikacja pojawia się dopiero w apokryfach z końca II wieku (*Dzieje Jana i List Apostołów*)³⁷.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że papież Benedykt XVI dużo uwagi poświęcił hipotezie H. Cazellesa, zgodnie z którą Zebedeusz mógł być kapłanem, mieszkającym poza okresem dyżurów

³⁷ Por. tamże, s. 463–468.

świętynnych (2 tygodnie w ciągu roku) w Galilei (w jego domu w Jerozolimie odbyła się Ostatnia Wieczerza?). Jednakże – zdaniem Benedykta XVI – czwartą Ewangelię zredagował ktoś inny, mianowicie „prezbiter Jan”: „Prezbiterowi Janowi możemy przypisać istotną funkcję przy redagowaniu definitywnej wersji Ewangelii, przy czym w pracy tej zawsze uważał się za powiernika tradycji otrzymanej od syna Zebedeusza”³⁸. Mimo to wydaje mi się bardziej prawdopodobne, że Jan Prezbiter, nie należąc do grona Dwunastu, pozostawał w bliskiej relacji z samym Jezusem i przynajmniej niektórymi członkami tego gremium (m.in. także z Janem synem Zebedeusza!). On właśnie pozostał pod krzyżem, gdy „wszyscy” członkowie grupy Dwunastu uciekli (por. Mk 14,50); na Golgocie został zdeklarowany lub potwierdzony jego status „ucznia umiłowanego”; on także jako pierwszy otrzymał Ducha Chrystusowego (por. J 19,30) i w tym właśnie Duchu zredagował swoją Ewangelię, która dopełnia, a nie unieważnia, przekaz Ewangelii synoptycznych.

Teologia poszczególnych ewangelistów nie odrywa się od naczonego świadectwa o Jezusie, lecz opiera się na nim. Jezusa historycznego nie trzeba zatem „poszukiwać” gdzieś pod tekstem Ewangelii, jest On bowiem tożsamy z Jezusem świadectwa Ewangelii. Wiara paschalna – jak podkreślił papież Benedykt XVI – „nie oddala [...] od rzeczywistości, lecz osiąga głębsze jej poznanie”³⁹. Świadectwo domaga się „pewnej dialektyki” między zaufaniem i krytyczną oceną; usunięcie tego zaufania, aby otrzymać czystą ocenę krytyczną, jest niemożliwe. Objawienie Boże w Jezusie Chrystusie zawiera w sobie także swoje właściwe rozumienie, przynajmniej załączkowe (nie ma Objawienia zupełnie niezinterpretowanego). Objawienie realizuje się naprawdę dopiero wtedy, gdy zostaje przyjęte przez człowieka; a więc w swej naturze obejmuje ono również pewien element subiektywny – recepcję przez żywą osobę (stąd nie może być zaakceptowane poza sferą perso-

³⁸ Por. Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 193.

³⁹ Tamże, s. 198.

nalnego zaufania). Popaschalny i przed-Pawłowy hymn zawarty w Flp 2,6–11 ukazuje nie tylko wiarę w bóstwo Jezusa, ale także podkreśla kenozę Jego ziemskiej egzystencji. Nie wolno zatem sądzić, że Jezus został w pełni rozpoznany już za życia. Wiara jest skutkiem Paschy, rodzi się w mocy Ducha Świętego, będącego pierwszym darem zmartwychwstałego Chrystusa, ale jednocześnie opiera się na historycznym wspomnieniu o Nim.

Gerd Theissen sugeruje, aby w procesie rekonstrukcji Jezusa historycznego rozpoznać Jego odrębność w samym wnętrzu żydowskiego kontekstu i uchwycić Jego wpływ na powstanie wiary pierwszych chrześcijan⁴⁰. Nicholas T. Wright określa tego typu procedurę mianem „kryterium podwójnego podobieństwa i podwójnej różnicy” (podobieństwa i różnice dotyczą zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa I w.): dane źródłowe o Jezusie są historycznie wiarygodne, gdy pasują do obydwu kontekstów (judaizmu i chrześcijaństwa) i jednocześnie są względem nich specyficzne⁴¹. Nie ulega wątpliwości, że dla wielu słów i czynów Jezusa można znaleźć paralele w świecie judaistycznym (czy hellenistycznym). Czasami są one niezwykle bliskie, czasami bardziej odległe⁴². Syn Boży, który stał się człowiekiem, musi być – rzecz jasna

⁴⁰ Zob. G. Theissen, D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Göttingen 1997, s. 209–214.

⁴¹ Zob. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, s. 131–132.

⁴² Wystarczy w ramach ilustracji przyjrzeć się wypowiedzi Jezusa, określanej w czasach nowożytnych mianem „złotej reguły”: „Wszystko, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie” (Mt 7,12); „Jak chcecie, żeby ludzie wam czynili, podobnie wy im czyńcie” (Łk 6,31). Na gruncie judaistycznym najprostsza wersja „złotej reguły” pojawiła się po raz pierwszy w Tb 4,15 (dla Żydów księga niekanoniczna, napisana w III–II w. przed Chr.): „Czym sam się brzydzisz, nie czyń tego nikomu!”. Filon Aleksandryjski (zm. ok. 45–50 r. po Chr.) zaś pouczał: „Czego ktoś nienawidzi znosić, niech nie czyni innym” (*Hypothetica* 7,6). Talmud tego typu powiedzenie przypisuje również słynnemu uczonemu z czasów Heroda Wielkiego (zm. 4 r. przed Chr.), mianowicie Hillelowi: „Co tobie niemiłe, nie czyń drugiemu” (*bSzabbat* 31,1). Nietrudno zatem

– „paralelny” w stosunku do ludzi. Jednakże zasadnicza „nowość” Jezusa jest już bez paralel, mianowicie Jego relacja do Boga Ojca (i zbawienia ludzi).

3. ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSYDUSA I ROLA DUCHA ŚWIĘTEGO

Źródła chrześcijańskie o Jezusie są „napromieniowane” wiarą paschalną, która nie tyle „skrywa”, ile raczej „rozjaśnia” Jezusa historycznego. Nietrudno jednak na ich podstawie wykryć, że w życiu Jezusa najbardziej podstawowe było głoszenie przez Niego – słowem i czynem – orędzia o królestwie Bożym (por. Mk 1,15). Zwrot „królestwo Boże” (greckie *basileia tou theou*; wraz z treściowymi ekwiwalentami, np. „królestwo niebieskie”) występuje w Ewangeliach 122 razy, z czego 90 razy w wypowiedziach Jezusa⁴³. Idea „królestwa Bożego” jest zasadniczo nieznaną Staremu Testamentowi (por. Mdr 10,10), a jednocześnie utworzona ze staro-

dostrzec, że istniała w judaizmie negatywna „złota reguła” („nie czyn”), a Jezus stworzył jej wersję pozytywną. Jednakże ta wersja pozytywna w kontekście całego przesłania Jezusa o królestwie Bożym jest niesłychanie nowatorska. Jezus przecież nauczał: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół” (Mt 5,44). Według Kpł 19,18 miłość miała dotyczyć bliźniego, a więc przyjaznego Żyda. Pisma qumrańskie nie pozostawiają w tej kwestii żadnej wątpliwości interpretacyjnej: „Kochać wszystkich Synów Światłości, każdego odpowiednio do jego działu w radzie Bożej. Nienawidzić wszystkich Synów Ciemności, każdego odpowiednio do jego winy” (1 QS 1,9–10). Tylko w dziele Józefa Flawiusza pojawia się delikatna sugestia, że Mojżesz nakazywał „być pobłażliwym nawet względem zdeklarowanych wrogów” (*Przeciw Apionowi* 2,211). Tymczasem Jezus, w kontekście swojej nauki o miłości nieprzyjaciół, wskazuje wręcz na siebie jako ideał tej miłości: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowałem: żebyście i wy tak się miłowali wzajemnie” (J 13,34).

⁴³ Por. J. Fuellenbach, *Regno di Dio*, [w:] *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 902.

testamentalnych komponentów: Boga jako króla i Jego królowania (różnica i podobieństwo wobec judaizmu). Z drugiej strony, pierwotny Kościół wiąże ideę „królestwa Bożego” z Jezusem, ale nie traktuje jej jako kluczowego terminu swojej teologii (podobieństwo i różnica wobec chrześcijaństwa). Jezus nie tylko uważał, że przychodzące królestwo Boże jest nierozzerwalnie związane z Jego osobą, ale również twierdził, iż to, jak ludzie odnoszą się do Niego samego, zadecyduje o ich ostatecznej relacji z Bogiem: „Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych” (Łk 12,8–9 i par.). Punktem kulminacyjnym autoprezentacji Jezusa jest Jego oryginalne odnoszenie się do Boga *Abba* (Mk 14,36). Papież Benedykt XVI napisał wręcz: „Dla zrozumienia Jezusa zasadnicze znaczenie mają powtarzające się wzmianki, że udawał się On «na górę» i tam całymi nocami modlił się, pozostając «sam» z Ojcem. Te lakoniczne wzmianki uchylają rąbka tajemnicy i pozwalają wnikać w synowską egzystencję Jezusa, w istotne źródło Jego działania, nauczania i cierpienia”⁴⁴. Jezus, oddzielając się wyraźnie od innych osób, stosuje rozróżnienie „Ojciec mój” i „Ojciec wasz” („Ojciec mój”: Mt 7,21; 10,32–3; 11,27; 12,50; 16,17; 26,39.42; Łk 2,49; 22,29; 24,49; J 5,17.43; 6,32.40; 8,19.49.54; 10,18.25.29.37; 14,7.20.21.23; 15,1.8.15.23.24; 20,17; „Ojciec wasz”: Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14.15.26.32; 7,11; Mk 11,25.26; Łk 6,36; 12,30.32; J 20,17). W tym kontekście niezwykle ciekawie brzmią słowa Jezusa, aczkolwiek już zmartwychwstałego, skierowane do Marii Magdaleny: „Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego” (J 20,17). Rozróżnienie „Ojciec mój” i „Ojciec wasz” wyraźnie wskazuje na inne synostwo Boże Jezusa – mianowicie ontyczne, i inne synostwo Boże uczniów – mianowicie przybrane (por. Ga 4,6; Rz 8,15). Jezus sytuuje się zatem wyraźnie na równi z Bogiem, Jego słowa i czyny znajdują swoje ostateczne wyjaśnienie właśnie w tej unikalnej relacji z Bogiem Izraela *Abba*. Wobec siebie Jezus stosuje konsekwentnie określenie „Syn”, które w świetle wydarzeń paschalnych przekształci się w tytuł „Syn Boży”. Według Mt 11,27 (i Łk 10,22) Jezus mówi: „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt

⁴⁴ Benedykt XVI/J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, s. 21–22.

też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27)⁴⁵. Nie ulega wątpliwości, że synowska relacja Jezusa do Boga Izraela jako Ojca spełnia wymogi podwójnego kryterium podobieństwa i różnicy (idee znane w judaizmie i chrześcijaństwie, ale w innym sensie).

W konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego II *Dei verbum* zostało stwierdzone, że Objawienie Boże dopełnia się „zwłaszcza przez śmierć i chwalebne zmartwychwstanie” Jezusa Chrystusa (nr 4). Pierwszy i najważniejszy owoc Jego życia, śmierci i zmartwychwstania stanowi dar Ducha Świętego udzielony ludziom. Nasze pełne poznanie Boga dokonuje się bowiem ostatecznie „w Duchu Świętym”: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Sam Jezus mówił: „Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,46); „Gdy przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13). Ojcowie Kościoła znakomicie uchwycili „teologiczną teorię poznania”. „Droga poznania Boga – pisał św. Bazyli Wielki (zm. 379) – biegnie od jedyne go Ducha poprzez jedyne go Syna do jedyne go Ojca” (*O Duchu Świętym* XVIII,47). Chrystologia fundamentalna musi zatem obejmować także pneumatologię, w tym sensie, że chrystologia popaschalna, tworzona w mocy Ducha Świętego, rozświetla chrystologię przedpaschalną. Wcześniej-sze pójście uczniów za Jezusem, którego odbierają oni jako stawiającego się na równi z Bogiem Izraela, staje się po Wielkim Piątku i Wielkanocy wiarą uzbrojoną w moc Ducha Świętego (por. Dz 1,8). Nic więc dziwnego, że ewangeliści opisują wydarzenia wielkanocne jako „teofanię trynitarną”: „wskreszenie umarłego Syna zostaje przypisane bezpośrednio działaniu Ojca, a w najściślejszym związku z tym wskreszeniem znajduje się wylanie Boskiego Ducha”⁴⁶. W narracjach wielkanocnych pojawiają się wy-

⁴⁵ Zob. także Mk 13,32; 12,1–12; tytuł „Syn” występuje ponadto 18 razy w J; 5 razy w Hbr; raz w 1 Kor 15,28 oraz 6 razy w 1–2 J.

⁴⁶ H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tłum. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 197.

raźne komponenty teofanijne: anioł i trzęsienie ziemi, grób i odwalony kamień, światłość i ciemność, bojaźń i radość, poznanie i nieuchwytność. Dzięki Duchowi Świętemu (por. 1 Kor 12,3) pierwsi chrześcijanie w mroku pustego grobu i świetle chrystofanii dostrzegają oczyma otrzymanej wiary Boską tożsamość Jezusa. To jest ten sam Mistrz, z którym wędrowali razem po palestyńskich ścieżkach, i ich wspomnienia z tego okresu są w nich wciąż żywe.

W ostatnim rozdziale Ewangelii wg św. Mateusza – zauważa G. O'Collins – najpierw niewiasty, a potem uczniowie oddają nabożną cześć Jezusowi (Mt 28,9,17). Św. Łukasz (Łk 24,3,34) i Jan (J 20–1 *passim*) rozpoznają boskość Jezusa objawioną w Jego nowym życiu. Jezusowa obietnica bycia z uczniami „aż do skończenia świata” (Mt 28,20) zapowiada objawienie Jego statusu „Boga z nami” (Mt 1,23). Między innymi poprzez motyw wniebowstąpienia Łukasz (Łk 24,51; Dz 1,9–11) i Jan (J 20,17) kojarzą zmartwychwstałego Jezusa z *miejszem*, o którym wiadomo już, że jest Jemu właściwe – chwałą niebieską⁴⁷.

Chrystofanie wielkanocne wskazują, że ich elementem wizualnym jest nie tylko człowieczeństwo uwielbione Chrystusa, ale – w dalszej perspektywie – także Jego człowieczeństwo przedpaschalne, czyli całe życie Jezusa. Oznacza to, że słowa i czyny Jezusa historycznego były naprawdę słowami i czynami Syna Bożego, a więc samego Boga, który stał się człowiekiem. Jak niegdyś Izraelici dzięki kilku teofaniom rozpoznali ukrytą obecność Boga w historii swego narodu, tak teraz odbiorcy chrystofanii dostrzegli Boską tożsamość Tego, którego bieg ziemskiej historii głęboko zapadł w ich pamięć.

Co to więc znaczy odkrywać chrystologię w mocy Ducha Świętego? *Katechizm Kościoła Katolickiego* określa Ducha Świętego „Interpretatorem Pisma Świętego”⁴⁸. Kiedy Piotr przemawia w dzień Pięćdziesiątnicy (por. Dz 2), to nie tylko pełen egzaltacji odnosi się do swoich wspomnień historycznych o Jezusie, ale także przy-

⁴⁷ G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 95.

⁴⁸ Śródtytuł przed numerami 109–119.

wołuje niezwykle obficie Pismo Święte. Właśnie uchwycenie najgłębszej tożsamości Jezusa Chrystusa możliwe było przez umieszczenie doświadczeń uczniów na fundamencie Biblii. Pierwotna chrystologia jest na wskroś „biblijna”: Jezus ukazuje się jako Mesjasz, Arcykapłan, Ostatni Adam, Słowo, Syn Boży i Pan. Pojęcia Starego Testamentu zyskują pogłębione znaczenie (np. Mesjasz jest cierpiący; Arcykapłan dotyczy osoby, która faktycznie nie wywodzi się z rodu kapłańskiego). Autorzy Nowego Testamentu są przekonani, że Jezus po swojej śmierci został wywyższony i zasiada po prawicy Boga, sprawując władzę nad światem (tzw. „postegzystencja”). Najczęściej przywołują oni lub czynią aluzję do Ps 110,1 (21 razy: Mt 22,44; 26,64; Mk 12,36; 14,62; 16,19; Łk 20,42–43; 22,69; Dz 2,33–35; 5,31; 7,55–56; Rz 8,34; 1 Kor 15,25; Ef 1,20; 2,6; Kol 3,1; Hbr 1,3.13; 8,1; 10,12–13; 12,2; 1 P 3,22 oraz prawdopodobnie Ap 3,21), czasami łącząc ten tekst z Ps 8,6 (Mt 22,44; Mk 12,36; 1 Kor 15,25–28; Ef 1,20–22; 1 P 3,22; zob. także Hbr 1,13–2,9). Następnie autorzy Nowego Testamentu podkreślają władzę Chrystusa nad „wszystkimi rzeczami” lub Jego udział w stworzeniu czy podtrzymywaniu w istnieniu „wszystkich rzeczy” (Mt 11,27; Łk 10,22; J 1,3; 3,35; 13,3; 16,15; Dz 10,36; 1 Kor 8,6; 15,27–28; Kol 1,16–17; Ef 1,22; Flp 3,21; Hbr 1,2.3; 2,8; zob. także Ef 1,10.23; 4,10; Kol 1,20). Ponadto Nowy Testament stwierdza, że Jezus jest wywyższony ponad moce anielskie (Ef 1,21–22; Hbr 1,4–14), nosi Boskie Imię (Hbr 1,4; Flp 2,9; Dz 2,17–21.38; 9,14; 22,16; Rz 10,9–13; 1 Kor 1,2; 2 Tm 2,22) i odbiera Boski kult (Flp 2,9–11; Ap 5; Mt 28,17; zob. także Hbr 1,6; J 5,21–23). Włączenie Jezusa w eschatologiczną tożsamość Boga oznaczało jednocześnie uznanie Jego preegzystencji (spojrzenie protologiczne – J 1,1–5; 1 Kor 8,6; Kol 1,15–16; Hbr 1,2–3.10–12; Ap 3,14)⁴⁹. Skoro w Starym Testamencie istotą monoteizmu było uznawanie Jahwe za Stwórcę i Rządcę całego wszechświata, prowadzącego swój lud do właściwego celu, pierwsi chrześcijanie bardzo wczesnie przypisują Jezusowi rolę Pośrednika stworzenia i Pana, który stanowi sens życia człowieka. W 1 Kor 8,6 znajduje się wielce wymowna reinterpretacja

⁴⁹ Por. R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel*, s. 20–30.

cja żydowskiego wyznania wiary Szema w celu wyrażenia istoty monoteizmu chrystologicznego: „Dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy”.

BIBLICAL KNOWLEDGE ABOUT JESUS CHRIST TODAY
SUMMARY

The article regards the biblical knowledge about Jesus Christ today. The author presents the ways God revealed himself in the times of the Old Testament. Only against this background it is possible to understand that the Christian sources about Jesus hold a lively tension between “historical Jesus” and “Christ of faith” pointing to “Jesus Christ of testimony”. The Gospels are closely based on the eyewitness testimony of the Twelve who personally knew Jesus and remembered his words and deeds. In the light of the paschal experience these same eyewitnesses fully recognized the divinity of Jesus and his central role in salvation.