

Piskorski, Dariusz

Uwagi na temat historii i znaczenia określenia "Jezus historyczny"

Studia Płockie 34, 87-99

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Dariusz Piskorski

UWAGI NA TEMAT HISTORII I ZNACZENIA OKREŚLENIA „JEZUS HISTORYCZNY”

Tytuł „Chrystus” już w najstarszych pismach Nowego Testamentu używany jest jako drugie imię Jezusa (por. np.: 1Tes 1,1; Gal 1,1; 1Kor 1, 2b). W Nowym Testamencie zwrot „Jezus Chrystus” pojawia się 137 razy, nie licząc tych miejsc, w których odnajdujemy go w odwróconej formie „Chrystus Jezus”, co dotyczy prawie wyłącznie listów Pawłowych. W wielu innych przypadkach wskazuje się na Jezusa za pomocą samego tylko tytułu „Chrystus”, który traktowany jest jako jego imię własne¹. Ta antyczna tradycja chrześcijańska nazywania Jezusa z Nazaretu „Chrystusem” rodzi się, jak wiadomo, z wiary, że jest on oczekiwanym Mesjaszem. Określenie „Jezus Chrystus” stanowi zwięzłą formułę wiary chrześcijańskiej, która konkretnej postaci historycznej przypisuje dzieło zbawienia o uniwersalnym znaczeniu: Jezus jest Chrystusem².

Przez wiele wieków używano zamiennie określeń: Jezus, Chrystus, czy Jezus Chrystus, naśladując w tym praktykę nowotestamentową. Sytuacja ta uległa jednak komplikacji na skutek nowożytnego sporu o „prawdziwego” Jezusa i o stosunek nowotestamentowej wiary w Chrystusa do jego autentycznych dzieł.

W niniejszym artykule przypomnimy te etapy wspomnianej debaty, w której wykrystalizowało się pojęcie „Jezus historyczny” oraz, w jego dalszej części, zwrócimy uwagę na dwie kwestie istotne dla poprawnego rozumienia tego określenia.

¹ Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, hasło *Χριστος*, nr 5395, 657-660.

² Doskonale odzwierciedla to struktura pierwszego wystąpienia Piotra (por. Dz 2, 22-36).

³ W niniejszym artykule, z powodu trudności dotarcia do wersji oryginalnej książki Reimarus, odwołuję się do jej włoskiego tłumaczenia: H. S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttele publicati da G. E. Lessing*, Napoli 1977.

Początek kontrowersji

W latach 1774-1778 opublikowane zostały, pod tytułem *Wolfenbütteler Fragmente eines Unbekannten*, obszerne fragmenty rękopisu zmarłego profesora języków orientalnych Hermanna S. Reimarus (1694-1768), związanego z nurtem teologii naturalnej Ch. Wolffa³. Reimarus proponuje w swym dziele historyczną rekonstrukcję życia Jezusa i jego uczniów. Ma ona charakter silnie polemiczny i odzwierciedla deistyczne przekonania autora, negującego możliwość Objawienia, w imię domniemanej wystarczalności i wyższości naturalnego poznania Boga w oparciu o dzieło stworzenia oraz cudów, jako burzących racjonalny porządek nadany światu przez Stwórcę⁴.

Według hipotezy Reimarus, Jezus nie pragnął wcale znieść starotestamentalnego prawa ceremonialnego, ani tym bardziej wprowadzać nowych artykułów wiary. Był on żydem głoszącym doktrynę moralną nakazującą miłość Boga i bliźniego, co stanowi esencję Starego Testamentu⁵. „Jego celem nie było cierpienie i śmierć, lecz ustanowienie ziemskiego królestwa i wyzwolenie Żydów z niewoli”⁶. Apostołowie widzieli w nim Mesjasza w tym właśnie doczesnym wymiarze. Po jego tragicznej śmierci stanęli oni wobec wyboru: bieda i niesława pretendentów do roli sędziów Izraela, zmuszonych teraz do powrotu do dawnego zawodu, albo władza i dobrobyt związany z funkcją nauczycieli wiary? Wybrawszy to drugie, ukryli ciało Jezusa, a po pięćdziesięciu dniach, kiedy to zwłoki, nawet w przypadku ich odnalezienia, nie byłyby już rozpoznawalne, zaczęli rozpowiadać o jego zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i rychłym chwalebny powrocie z mocą⁷.

Zgodnie z tą hipotezą, to nie Jezus, lecz apostołowie daliby początek doktrynie nowotestamentowej, w której przegrany Mesjasz polityczny stał się cierpiącym Zbawicielem całej ludzkości. Kerygmat jest ich dziełem i tylko w niewielkim stopniu został on zainspirowany prawdziwym życiem Jezusa. Zmiana doktryny wymagała analogicznej korekty faktów i w konsekwencji zarówno doktryna jak i historia Jezusa, w wersji przekazanej nam przez apostołów, nie odpowiada już rzeczywistości⁸.

Wprowadzony przez Reimarus rozłam pomiędzy autentycznymi dziejami Jezusa a tym, co o nim głosili apostołowie poddaje w wątpliwość możliwość dotarcia do prawdy na jego temat. Według Reimarus, pisma apostolskie z zasady nie interesują się życiem Jezusa, albowiem ich jedynym celem jest rozpowszechnienie nowej doktryny, a czterech ewangeliści, jedyni historycy, zmodyfikowali swoje opowiadania dla uzgodnienia ich z tą nową doktryną. Jednakże ci ostatni, z zaniedbania oraz z niemożliwości negocjowania faktów powszechnie znanych, nie zatarli wszystkich śladów ich dawnych przekonań, odzwierciedlających prawdziwe intencje Jezusa, którym dał on wyraz w swych czynach i słowach⁹.

⁴ Por. *ibid.*, 139-214.

⁵ Por. *ibid.*, 363-422.

⁶ *Ibid.*, 454. Tłumaczenia cytatów własne.

⁷ Por. *ibid.*, 434, 506-513.

⁸ Por. *ibid.*, 434.

⁹ Por. *ibid.*, 358, 435, 454.

Albert Schweitzer (1875-1965), w słynnym dziele *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*¹⁰, broni Reimarus przed krytyką ze strony współczesnych, wyrażając się z podziwem na temat jego historycznych i egzegetycznych intuicji. Jego zdaniem, myśl Reimarus wyprzedzała czasy, w których żył, stąd też nie doczekał się on uczniów, podobnie jak i nie posiadał prekursorów¹¹. Pomimo swego podziwu dla Reimarus, Schweitzer nie broni jednak jego hipotezy oszustwa. Stara się raczej usprawiedliwić stanowisko Reimarus w tej kwestii, wskazując na jego błędne rozumienie eschatologii Jezusa:

„Uważał on, że nauczanie Jezusa było zdominowane przez polityczno-dawidowy ideał mesjański. Cała reszta jest jedynie konsekwencją tego podstawowego błędu. Wyprowadzenie pierwotnego chrześcijaństwa z oszustwa było tylko hipotezą ratunkową”¹².

Schweitzer wskazuje również na niedostatki nauki z czasów Reimarus, która nie była w stanie pomóc mu w znalezieniu historycznego rozwiązania dla problemu, przed którym stanął: „potrzebowała ona więcej jak stu dwudziestu lat do zniwelowania przepaści, którą Reimarus musiał pokonać przy pomocy hipotezy ratunkowej”¹³.

Owa „spiskowa” teoria powstania chrześcijaństwa, jako pozbawiona konsystencji nie miała przed sobą przyszłości, ale postawione przez Reimarus pytanie o prawdę historyczną na temat Jezusa, wraz z zakwestionowaniem ciągłości pomiędzy jego życiem i nauczaniem a nowotestamentową doktryną chrystologiczną, nie pozostało bez wpływu na późniejsze poszukiwania. W XIX w. z liberalnego nurtu teologii protestanckiej wyłonił się projekt historycznej rekonstrukcji życia Jezusa (*Leben-Jesu-Forschung*). Stawiał on sobie za cel oczyszczenie obrazu Jezusa z przeinaczeń, jakie zdaniem zwolenników tegoż nurtu wkładły się weń pod wpływem kerygmatu pierwotnego Kościoła oraz późniejszych dogmatów chrystologicznych. Optymizm liberalnych badaczy życia Jezusa, przekonanych o możliwości odtworzenia, na drodze krytyki historycznej, biografii i psychologicznej ewolucji Jezusa, opierał się na przeświadczeniu o posiadaniu na jego temat świadectw historycznie „czystych”, za które uznawano ewangelię Marka oraz tzw. źródło Q. Mitycznemu rzekomo Chrystusowi kościelnego *Credo*, chciano przeciwstawić „Jezusa historycznego”, jako obiektywną prawdę na jego temat¹⁴.

¹⁰ Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w r. 1906 pod tytułem *Von Reimarus zu Wrede*.

¹¹ Por. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1926, 13-26.

¹² *Ibid.* 23.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Pojęcie „mitu” nowotestamentowego pojawia się już u D. F. Straussa, w książce z 1837 r. zatytułowanej: *Das Leben Jesu*. Za pomocą swej teorii „mitu”, który polegałby na przedstawieniu ideału religijnego pierwszych chrześcijan w formie opowiadań o charakterze historycznym, zamierzał on rozwiązać postawiony przez Reimarus problem rozdźwięku pomiędzy życiem Jezusa a jego ewangelicznym obrazem (por. id., *La vita di Gesù o esame critico della sua storia*, I, Milano 1863, 82-112 [włoskie tłumaczenie dzieła *Das Leben Jesu*]).

U podstaw przywołanych tu tendencji pierwszej fazy poszukiwań „Jezusa historycznego” łatwo zauważyć dwa podstawowe założenia. Pierwsze z nich, to ideologicznie zabarwione uprzedzenie do obrazu Jezusa Chrystusa dogmatycznie zdefiniowanego na podstawie nowotestamentowego kerygmatu; przekonanie o jego „mitycznym” charakterze, o pomieszaniu prawdy z wytworami fantazji, czy też naiwnej wiary pierwszych chrześcijan. Drugie, to przeświadczenie o możliwości dotarcia do realnego, autentycznego Jezusa, poprzez analizę historyczno-krytyczną zachowanych na jego temat świadectw. Badacze podzielający te założenia starali się dokonać historyczno-krytycznej weryfikacji nowotestamentowych świadectw na temat życia Jezusa, w przekonaniu, że to właśnie historiografia ukaże nam autentycznego, rzeczywistego Jezusa.

Krytyka „Jezusa historycznego” w imię autonomii wiary

W roku 1892 opublikowana została konferencja protestanckiego profesora teologii z Halle Martina Kählera (1835-1912) nosząca tytuł: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* („Tak zwany historyczny Jezus a rzeczywisty, biblijny Chrystus”)¹⁵. Kähler poddaje w niej ostrej krytyce projekt *Leben-Jesu-Forschung*:

„Jezus historyczny współczesnych pisarzy przesłania nam żyjącego Chrystusa. Jezus „życiów Jezusa” jest tylko nowoczesną odmianą płodów ludzkiej wyobraźni, nie lepszą od osławionego dogmatycznego Chrystusa chrystologii bizantyjskiej; obydwaj są jednakowo dalecy od rzeczywistego Chrystusa”¹⁶.

Kähler motywuje dwustopniowo swój surowy osąd projektu badań nad życiem Jezusa. Po pierwsze, stwierdza on faktyczne przekroczenie granic wiedzy historycznej, dostrzegane w pracach przedstawicieli tegoż nurtu. Świadectwa na temat Jezusa będące do naszej dyspozycji prezentują zaledwie fragmenty z jego życia i nie wykazują większego zainteresowania jego psychologicznym rozwojem,

¹⁵ Kähler ucieka się do gry słów pomiędzy *historisch* a *geschichtlich* trudnej do oddania w języku polskim. Prawdopodobnie, zastosowane tu rozróżnienie na *historisch* i *geschichtlich* – terminy używane zazwyczaj zamiennie w języku niemieckim – jest dziełem samego Kählera (por. E. Schott, *Historie und Geschichte. Anmerkungen und Erwägungen*, w H. Ristow – K. Matthiae [red.], *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1961, 102), choć zainspirowanym tendencjami żywymi w ówczesnych środowiskach akademickich.

¹⁶ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1961, 16. Tekst, z którego korzystamy stanowi trzecie wydanie edycji E. Wolfa, w której opublikowana została pierwotna wersja konferencji Kählera, z uwzględnieniem zmian wprowadzonych przez autora w jej drugim wydaniu (1896), poszerzonym o trzy nowe artykuły, poświęcone głównie uwagom krytycznym, z jakimi spotkała się jego konferencja. Dodany w nim traktat: *Besteht der Wert der Bibel für den Christen hauptsächlich darin, da, sie geschichtliche Urkunden enthält?* (81-123) stanowił pierwszy rozdział owego drugiego wydania przygotowanego przez Kählera. Jest on cenną pomocą dla bliżej zainteresowanych myślą tegoż autora.

nie dając w ten sposób wystarczających informacji do odtworzenia jego biografii, odpowiadającej zamierzeniom badaczy spod znaku *Leben-Jesu-Forschung*. Braki wiedzy zastępowane są wytworami wyobraźni biografów, odwołujących się do ogólnych standardów wiedzy psychologicznej oraz historycznej, do analogii z życia własnego i innych ludzi. W konsekwencji, tego typu badania stają się formą artystycznej twórczości, odsłaniającej raczej wewnątrz twórcy, niż prawdę na temat Jezusa¹⁷.

Po drugie, Kähler stara się wykazać brak uzasadnienia dla celu stawianego sobie przez przedstawicieli *Leben-Jesu-Forschung*. Starają się oni wydobyć z obrazu Jezusa Chrystusa przechowanego w Nowym Testamencie i tradycji kościelnej rzekomo ukrytego za nim, realnego Jezusa; dotrzeć do jego konkretnego życia, we wszystkich aspektach uznanych za godne zainteresowania¹⁸, tak, aby ów historyograficzny „życie Jezusa” mógł zastąpić dogmat o Chrystusie¹⁹. Kähler odpowiada, że tym, co budzi nasze zainteresowanie Jezusem przedstawionym w ewangeljach jest jego wyjątkowość dostrzegana oczami wiary, jego bycie „Bogiem objawionym”, naszym Zbawicielem. W celu dotarcia do tej prawdy nie jest potrzebna szczegółowa wiedza na temat faktów z jego życia. W przeciwnym razie, zakładając nawet, że nowoczesna historiografia byłaby w stanie osiągnąć postawiony sobie cel i dotrzeć do owego „prawdziwego” Jezusa, należałoby stwierdzić, że poprzednie pokolenia nie znały swego Zbawiciela, a my dzisiaj, wyzwoleni w ten sposób spod autorytetu Biblii, zostalibyśmy poddani autorytetowi rezultatów poszukiwań, które w rzeczywistości okazują się być odmienne u każdego z badaczy²⁰. Ich hipotetyczny charakter, nieusuwalne uzależnienie od ewentualnych przyszłych odkryć, doprowadziłyby nas do chronicznej niepewności²¹. Tak więc, „albo jesteśmy zmuszeni zrezygnować z objawionego Boga, albo musi istnieć... inna droga dotarcia do historycznego (*geschichtlichen*) Chrystusa”²².

Wielkość historyczna konkretnej postaci, kontynuuje Kähler, mierzona jest jej wpływem na dalszy bieg dziejów. W przypadku Jezusa tym decydującym historycznym efektem jest wiara jego uczniów, ich przekonanie, że jest on zwycięzcą grzechu i śmierci, wyrażone w określeniu „Chrystus Pan”. Wiara ta w żaden sposób nie odwołuje się do historiografii.

„Zmartwychwstały Pan nie jest Jezusem historycznym ukrytym za ewangeliami, lecz Chrystusem apostołskiego przepowiadania, całego Nowego Testamentu... I dlatego my także mówimy o historycznym (*geschichtlichen*) Chrystusie Biblii. Z pewnością, nie Jezus historyczny (*historische*), taki jakim był i jak żył, wzbudził w swych uczniach zdolną do złożenia świadectwa wiarę w siebie, lecz tylko bardzo chwiejne przywiązanie, skłonne do ucieczki i wyparcia się go”²³.

¹⁷ Por. *ibid.*, 20-30.

¹⁸ Por. *ibid.*, 30-31.

¹⁹ Por. *ibid.*, 50.

²⁰ Por. *ibid.*, 31-37.

²¹ Por. *ibid.*, 50-51.

²² *Ibid.*, 37.

²³ *Ibid.*, 41-42.

Dopiero z perspektywy dzieła w pełni dokonanego, po zakończeniu etapu ziemskiego życia Jezusa, w świetle zmartwychwstania oraz dzięki pomocy Ducha Świętego, uczniowie osiągnęli nowe poznanie Mesjasza, nie będące już poznaniem „według ciała” (2 Kor 5, 16). Chrystus realny, według Kählera, to Chrystus, który wkroczył w dzieje ludzkości wzbudzając wiarę milionów. „Rzeczywistym Chrystusem jest Chrystus przepowiadany”, ten, w którego się wierzy²⁴. I chociaż motywem wiary są zawsze osobiste doświadczenia, to jednak jej przedmiotem jest Chrystus Biblii. Jego wizerunek przekazany nam w ewangeljach ma charakter dogmatyczny, jest on formą przepowiadania o zbawczej roli Ukrzyżowanego. Dwa rozróżnialne w Nowym Testamencie sposoby świadczenia o Jezusie: prezentacja historyczna jego ziemskiego życia oraz proklamacja wiary w jego zbawczy sens, splatają się bez możliwości rozdzielenia. Z tego też powodu, w poszukiwaniu pełnego obrazu Chrystusa nie możemy zrezygnować ze źródeł, w których odzwierciedla się przepowiadanie motywowane wiarą. Co więcej, do percepcji dzieła Jezusa niezbywalnym jest również kontekst wiary starotestamentowej. Nie sposób byłoby zrozumieć i przedstawić Chrystusa historycznego (*geschichtlichen*) bez odwołania się do Starego Testamentu. Każda część Biblii przyczynia się do przedstawienia obrazu Jezusa Chrystusa. To właśnie, w myśli Kählera, oznacza „Chrystus biblijny”²⁵.

„Możemy i powinniśmy nauczyć się od Nowego Testamentu ujmować razem osobę i dzieło. Jego dziełem jest jego osoba w jej historyczno-ponadhistorycznym działaniu; odnośnie do niej nie jest potrzebne żadne udowodnienie za pomocą środków sztuki poszukującej historii (*der geschichtsforschenden Kunst*). Jest ona dostępna dla każdego w przemierzającym stulecia Kościele, w słowie wyznania i w życiu braci, we własnej silnej wierze, którą to On właśnie mu ofiarował. W ten sposób ów pełen życia dogmat o Zbawicielu gwarantuje niezawodność obrazu, który dostarcza nam biblijne przepowiadanie na temat Jezusa Chrystusa”²⁶.

Krytyka Kählera, któremu zawdzięczamy już samo rozróżnienie pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem wiary (kerygmatu), dotyka jak widać nie tylko aspektu historiograficznego, lecz również znaczenia ideologicznego projektu *Leben-Jesu-Forschung*²⁷. Z jednej strony wskazuje on na trudności w historyczno-krytycznej rekonstrukcji życia Jezusa, ignorowane przez *Leben-Jesu-Forschung*, z drugiej, na niecelowość tego typu zamierzenia. Programowa abstrakcja od wiary biblijnej, która uwydatnia realny, ponadczasowy, ciągle aktualny i skuteczny sens jego egzystencji, proklamując go jako Zbawiciela (*geschichtliche Christus*), nie tylko nie pomaga w lepszym poznaniu jego historii, lecz co więcej, pozbawia Jezusa jego historycznej wielkości, tego, co czyni go interesującym w naszych

²⁴ Por. *ibid.* 44.

²⁵ Por. *ibid.*, 54-68.

²⁶ *Ibid.*, 78.

²⁷ Ostatecznego rozrachunku *Leben-Jesu-Forschung* dokonał A. Schweitzer w cytowanej przez nas książce. Wykazując faktyczne niepowodzenie liberalnego projektu napisania biografii Jezusa, z niewyjaśnionych powodów, milczy on na temat krytyki tegoż zamierzenia przeprowadzonej przez Kählera.

oczach. Tego typu postępowanie, zdaniem Kählera, jest zupełnie niezrozumiałe w przypadku „teologów, którzy zajmują się „żywotem Jezusa” w służbie wyznania tejże wiary i po części uważają, że poprzez swoją pracę robią więcej dla jej utwierdzenia, niż mogłyby uczynić jakakolwiek dogmatyka”²⁸.

Kähler nie wyklucza możliwości konstruktywnego zastosowania metody historycznej, lecz zgodnie ze swym przekonaniem, iż jedynym autentycznym obrazem żywego, realnego Jezusa jest ten przedstawiony nam w Biblii (*geschichtliche, biblische Christus*), wyznacza jej zadanie przybliżenia nam tegoż Jezusa Chrystusa, w ramach wiary Kościoła²⁹.

W starciu z biografami Jezusa, niefrasobliwie przekraczającymi limity metody historyczno-krytycznej, Kähler, broniąc Chrystusa wiary Nowego Testamentu, położył nacisk na autonomię wiary względem wyników badań historycznych. Negatywną konsekwencją tego stanowiska była dewaluacja roli prawdy historycznej o Jezusie w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej. Fakt ten, który w myśli Kählera, dalekiego od negacji historyczności Chrystusa oraz absolutnego priorytetu jego osoby i dzieła względem wiary Nowego Testamentu (co widać już w samym określeniu *geschichtliche, biblische Christus*) postrzegany jest jako mankament, dla Rudolfa Bultmanna, protestanckiego egzegety i teologa z Marburga, stał się fundamentem nowej teologii demitologizacji.

Bultmann łączy w swej teologii krytycyzm względem programu *Leben-Jesu-Forschung*, w czym jest bliski Kählerowi i późniejszej teologii dialektycznej, z wywodzącym się z nurtu liberalnego projektem demitologizacji, któremu nadaje nowe znaczenie³⁰. Jego zdaniem, brak możliwości odtworzenia na podstawie

²⁸ M. Kähler, dz. cyt., 47.

²⁹ Por. *ibid.* W tej związanej prezentacji konferencji Kählera nie podejmujemy się analizy jej teologiczno-filozoficznych implikacji. Na temat myśli Kählera istnieje obszerna literatura, z której przypominamy niektóre tytuły: H. Leipold, *Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens. Eine Untersuchung zur Theologie Martin Kählers*, Gütersloh 1962; J. Wirsching, *Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Kählers*, München 1963; H. G. Link, *Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Kählers in Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Theologie und der Ritschl-Schule*, Neukirchen-Vluyn 1975; J. H. Schmid, *Erkenntnis des geschichtlichen Christus bei Martin Kähler und bei Adolf Schlatter*, Basel 1978; S. Sorrentino, *Coscienza storica e fattualità storica. La questione della storia nella lotta ideologica suscitata dall'approccio storico-critico (wstęp do włoskiej edycji dzieła Kählera)*, w M. Kähler, *Il cosiddetto Gesù storico e l'autentico Cristo biblico*, Napoli 1992, 7-57.

³⁰ Według Bultmanna kerygmat chrześcijański, przedstawiony w Nowym Testamencie w formie odzwierciedlającej antyczny, mityczny pogląd na świat, przyjmujący możliwość interwencji sił pozaświatowych (Bóg, aniołowie, diabeł), wymaga reinterpretacji w duchu odpowiadającym aktualnemu, naukowemu rozumieniu świata, które nie bierze pod uwagę tego typu czynników. Konkretniej, Bultmann proponuje reinterpretację egzystencjalistyczną kerygmatu. W tym celu adoptuje on i po części modyfikuje egzystencjalizm Heideggera. Por. R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*, w *id.*, *Glauben und Verstehen*, IV, Tübingen 19672, 143-146, 162-172; *id.*, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neuteamentlichen Verkündigung*, München 19852, 12-64.

zachowanych źródeł biografii Jezusa³¹ nie stanowi żadnego problemu, albowiem jego dzieje, poza samym faktem, że (*daß*) istniał, przepowiadał i umarł na krzyżu, nie mają znaczenia dla wiary chrześcijańskiej. Ta pojawia się wraz z kerygmatem pierwotnego Kościoła, który głosi zbawienie ofiarowane nam przez Boga w Chrystusie³². Przepowiadanie Jezusa, które znamy stosunkowo dobrze³³, w przeciwieństwie do innych aspektów jego życia i osobowości, „należy do założeń teologii Nowego Testamentu i nie jest jej częścią”, nie jest kerygmatem³⁴. Zbawienie oferowane nam przez Boga w Chrystusie nie dokonuje się poprzez obiektywne fakty historyczne, jako swoista historia zbawienia. Wcielenie Syna Bożego, jego śmierć odkupieńcza, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie, paruzja należą do mitu nowotestamentowego, który polega na sprowadzeniu tego, co boskie, a więc nadprzyrodzone i transcendentne, do wymiarów tego świata. Zbawienie osiąga się w drodze osobistego spotkania ze słowem Bożym (kerygmatem), które uzdalnia nas do radykalnego powierzenia się Bogu (do „autentycznej egzystencji”) i do ufności oczekiwania na to, co Bóg z nami uczyni w przyszłości, a czego obecnie nie możemy wiedzieć³⁵.

Broniona przez Kählera autonomia wiary względem wyników badań historyczno-biograficznych na temat życia Jezusa, przekształciła się u Bultmanna w autonomię wiary względem samego Jezusa. To specyficzne chrześcijaństwo bez Chrystusa Zbawiciela ukazało dobitnie konsekwencje, do których prowadzi marginalizacja w teologii znaczenia ziemskiego życia Jezusa. Ernst Käsemann, jeden z uczniów Bultmanna, w swej słynnej konferencji z 1953 r. wezwał do powrotu do problemu Jezusa historycznego. Wprawdzie zamiar teologii liberalnej okazał się nierealny, albowiem ewangelie nie przekazują nam „nagich” faktów, z których można by zrekonstruować historię (*Histotrie*) Jezusa, lecz jedynie fakty zinterpretowane w świetle wiary paschalnej jako wydarzenia zbawcze (*Geschichte*), to jednak pozostaje nam droga, której Bultmann nie potrafił docenić: ciągłość pomiędzy przepowiadaniem Jezusa a kerygmatem pierwszych chrześcijan³⁶.

³¹ Nierealność projektu *Leben-Jesu-Forschung*, już uprzednio dobitnie ukazana, przede wszystkim przez A. Schweitzera w cytowanej powyżej *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, znalazła potwierdzenie w rezultatach badań przy pomocy metody historii form (*Formgeschichte*), która w latach 1919 – 1921, m.in. przez samego Bultmanna, została zastosowana po raz pierwszy do Nowego Testamentu.

³² Por. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, w id. *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen 1967, 445-469.

³³ Por. id., *Jesus*, Tübingen 1958; id., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961, 1-34.

³⁴ Ibid., 1. Dla Bultmanna „Jezus nie był „chrześcijaninem”, lecz żydem” (id. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich – München 1986, 76).

³⁵ Por. id., *Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem Neuen Testament*, w id., *Glauben und Verstehen*, III, Tübingen 1965, 42-43; id., *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, w id., *Glauben und Verstehen*, III, 90.

³⁶ Por. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, w *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954), 125-153.

Konferencja Käsemanna dała początek nowej fazie poszukiwań „Jezusa historycznego” (tzw. *New Quest*), a obecnie jesteśmy świadkami trzeciej już fali historycznych badań na temat Jezusa z Nazaretu (tzw. *Third Quest*)³⁷.

Historyczny a realny Jezus

John P. Meier w pierwszym rozdziale swej monumentalnej rozprawy na temat historii Jezusa, wyjaśniając stosowaną na tym polu terminologię, stwierdza: „Jezus historyczny nie jest realnym Jezusem. Jezus realny nie jest Jezusem historycznym”³⁸. Meier wyjaśnia, że stwierdzenie to jest prawdziwe dla różnych stopni „realności” wiedzy historycznej. Rzeczywistość „totalna” jakiegokolwiek postaci, także współczesnej, tzn. wszystkie jej myśli, uczucia, doświadczenia, słowa i czyny, jest z zasady, a nie tylko praktycznie, nieosiągalna i to nawet dla niej samej. Jednakże w niektórych przypadkach historyk ma do dyspozycji obszerną i wiarygodną dokumentację, pozwalającą na nakreślenie możliwie kompletnego obrazu postaci „realnej”. Także w tym przypadku „realny” i „historyczny” będą się między sobą różnić, zarówno z racji na niepełność danych, jak i na subiektywny charakter historycznych interpretacji, lecz w dużym stopniu będą się one ze sobą pokrywać. W przypadku niemalże wszystkich postaci antycznych, z powodu niewielkiej ilości informacji, jakie się na ich temat zachowały, nawet ów względnie kompletny wizerunek biograficzny jest już w praktyce nieosiągalny, co dotyczy także Jezusa³⁹.

Powyższe uwagi wydają się być do tego stopnia oczywiste, że ich odnalezienie w tak poważnym dziele mogłoby dziwić, gdyby nie powszechne „przyzwyczajenie” do traktowania wiedzy historycznej, jako swoistego wehikułu czasu pozwalającego na bezpośredni ogląd przeszłości. Ma w nim swój udział, nie do końca jeszcze przezwyciężone, pozytywistyczne rozumienie nauk historycznych, odbijające się w używanej powszechnie terminologii. Nie tylko w języku polskim, w celu podkreślenia realności opisywanych postaci lub wydarzeń, ich autentycznej przynależności do tego, co rzeczywiście miało miejsce, mówi się o ich historycznym charakterze. W ten sposób to, co zostało określone jako historyczne rozu-

³⁷ Bliżej zainteresowanym tymże zagadnieniem zwracamy uwagę na nowo wydane dzieło zbiorowe: J. Schröter – R. Brucker (red.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin – New York 2002. Poszukującym informacji na temat cech charakterystycznych tzw. „trzeciego poszukiwania” Jezusa historycznego wskazujemy na interesujące opracowanie: G. Segalla, *La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno*, w: R. Gibellini (red.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Brescia 2003, 227-250. Czytelnik znajdzie tam również cenną bibliografię obejmującą zarówno główne dzieła nurtu *Third Quest*, jak i opracowania krytyczne na jego temat. W języku polskim, syntetyczną prezentację poszczególnych etapów poszukiwania Jezusa historii proponuje ks. H. Seweryniak w pierwszej części swej książki *Tajemnica Jezusa* (Warszawa 2001, 21-75).

³⁸ J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, I: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, 21.

³⁹ Por. *ibid.*, 21-24.

miane jest, w praktyce, jako rzeczywiste, realne, wiernie odtwarzające fakty z przeszłości, podczas gdy, w ścisłym tego słowa znaczeniu, określenie to odnosi się jedynie do stanu zachowanych na dany temat źródeł. W interesującym nas przypadku badań na temat Jezusa Chrystusa nieporozumienie, o którym mowa, rodzić może nieufność względem teologicznych stwierdzeń Nowego Testamentu na jego temat, niepodlegających weryfikacji przy pomocy kryteriów nauk historycznych. Gdy Jezus historyczny (nauk historycznych) utożsamiony zostaje z realnym Jezusem, Chrystus Biblii ryzykuje degradację do rangi tak czy inaczej zdefiniowanego mitu, tak jakby historiografia stanowiła jedyną i niezawodną formę wiedzy na jego temat. Jedynym antidotum na ów nieuzasadniony entuzjazm względem wiedzy historycznej wydaje się być ciągle przypominanie o jej niepełnym, hipotetycznym i częściowo subiektywnym charakterze.

Realność zagrożenia, o którym mowa, potwierdza fakt, że tendencji tej ulegają nie tylko dyletanci, lecz również poważni badacze. Praktyczną identyfikację pomiędzy realnym życiem Jezusa a historyczną wiedzą na jego temat dostrzega się u Reimarus, u przedstawicieli *Leben-Jesu-Forschung* i u Rudolfa Bultmanna. Liberalni biografowie Jezusa zaniechali koniecznego w tym względzie rozróżnienia motywowani pragnieniem przeciwstawienia ortodoksyjnej chrystologii takiego jego obrazu, który byłby jednocześnie przedmiotem historiografii, jak i realną postacią przemawiającą do współczesnej ludzkości. Bultmann natomiast, według którego chrześcijaństwo rozpoczyna się wraz z kerygmatem, nie rozróżnia pomiędzy rzeczywistym Jezusem, a jego historycznym obrazem, albowiem żadna z tych figur nie ma dla niego większego znaczenia. Podobny stan rzeczy dostrzegany jest również w późniejszej dyskusji wokół też Bultmanna prowadzonej przez autorów takich jak: E. Käsemann, S. Schulz, czy E. Fuchs⁴⁰. Nawet u Kählera, pomimo jego programowego krytycyzmu względem Jezusa historycznego, odnajdujemy, wyizolowane wprawdzie, użycie sformułowania „Jezus historyczny” (*historische Jesus*), którym normalnie określa on historiograficzne rekonstrukcje życia Jezusa, w sensie tego, co rzeczywiście miało miejsce za dni jego ziemskiej egzystencji: „Jezus historyczny (*historische*), taki jaki był i jak żył (wie er lebte und lebte)”⁴¹. Tego typu nieprecyzyjne, a przez to mogące wprowadzić w błąd, użycie określenia „Jezus historyczny” odnajdujemy również w wielu współczesnych publikacjach na ten temat, jak na przykład w znanym opracowaniu podręcznikowym G. Theissen i A. Merza: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch* (Göttingen 1996).

Trzy poziomy wiedzy na temat Jezusa Chrystusa

Idąc śladem terminologii przyjętej przez Kählera część autorów zachowała rozróżnienie pomiędzy etapem historiograficznej rekonstrukcji „nagich” faktów

⁴⁰ Na ten temat por. V. Fusco, *Gesù storico e Gesù terreno*, w *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 3, 211-217.

⁴¹ M. Kähler, dz. cyt., 42.

(*historisch* – faktografia, kronika), a etapem ich prezentacji jako wydarzeń mających znaczenie (*geschichtlich* – historia). Inni, jak Norman Perrin, przypominają, że wyjątkowość postaci Jezusa domaga się dodatkowego rozróżnienia pomiędzy wiedzą historyczną a tą, która opiera się na wierze w Chrystusa Pana. Według Perrina, właściwszym od dwustopniowego podziału dostrzeganego u Kählera, jest podział trójstopniowy (*three different kinds of knowledge*). Na dwóch pierwszych poziomach badawczych, faktograficznym (*historisch*) i historycznym (*geschichtlich*), Jezus jest postrzegany jako jedna z wielu postaci antycznych. Pierwszy z nich polega na odszukiwaniu i opisaniu zachowanych informacji na temat jego życia, drugi natomiast na uwydatnieniu tych aspektów jego egzystencji, które jeszcze dzisiaj okazują się interesujące i znaczące. Trzeci poziom odzwierciedla natomiast wyjątkowość postaci Jezusa i dotyczy wiedzy, do której dociera się poprzez wiarę w Chrystusa Pana i Zbawiciela⁴².

Tego typu systematyzacja różnych poziomów wiedzy, jaką na temat Jezusa można osiągnąć, opiera się bez wątpienia na realnych przesłankach. Jednakże w przypadku pierwszego rozróżnienia na faktografię i historię, nie wszyscy są przekonani o jego praktycznym znaczeniu. John P. Meier uważa, że choć jest ono teoretycznie uzasadnione, to jednak w praktyce nie przynosi ono wymiernych korzyści, a wręcz przeciwnie, komplikuje jedynie i tak już wystarczająco zawikłaną problematykę. Na poparcie swej tezy przytacza on serię przekonywujących argumentów⁴³.

Po pierwsze, rozróżnienie *historisch* – *geschichtlich* nie jest do końca jednoznaczne i bywało stosowane z odmienną motywacją. Kähler odwołuje się do niego w celu obrony tradycyjnej doktryny chrystologicznej o prawdziwym bóstwie i człowieczeństwie Jezusa przed atakami ze strony krytyki historycznej spod znaku *Leben-Jesu-Forschung*⁴⁴. Rudolf Bultmann przyjmuje wprawdzie to rozróżnienie i śladem Kählera podkreśla wagę kerygmatu, odrzucając jednocześnie możliwość uznania Jezusa historiografii jako fundamentu czy treści wiary, lecz, w przeciwieństwie do Kählera, drastycznie redukuje zbawczy sens dziejów Jezusa na rzecz kerygmatu. Inni, jak Paul Althaus, zachowują rozróżnienie *historisch* – *geschichtlich*, lecz odrzucają zarówno błędy *Leben-Jesu-Forschung*, jak i redukcjonizm Bultmanna. Przyznają oni, iż wiara chrześcijańska jest żywo zainteresowana tym, co wiedza historyczna może nam powiedzieć na temat Jezusa. To pozytywne odniesienie do historycznych poszukiwań na temat Jezusa, było nie do przyjęcia zarówno dla Bultmanna, jak i dla Kählera, którym to jednak poszukiwania te kojarzyły się z bezpodstawnymi pretensjami przedstawicieli *Leben-*

⁴² Por. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 234-238.

⁴³ Por. J. P. Meier, dz. cyt., 26-31.

⁴⁴ Otto Michel tłumaczy, że tradycyjne stanowisko Kählera w tej kwestii, wydające się być w sprzeczności z jego przekonaniem o niezobowiązującym charakterze orzeczeń soborowych, było podyktowane przeświadczeniem o „przeddogmatycznym” charakterze doktryny o prawdziwym bóstwie i człowieczeństwie Jezusa (por. O. Michel, *Der „historische Jesus” und das theologische Gewissensproblem*, w *Evangelische Theologie* 15 [1955], 352-353 [za J. P. Meier, dz. cyt., 36]).

Jesu-Forschung. Poza tym, nie wszyscy autorzy niemieccy, zajmujący się zagadnieniem historii Jezusa, odwołują się do rozróżnienia *historisch – geschichtlich*, czego przykładem może być Joachim Jeremias.

Drugą trudnością związaną z tymże rozróżnieniem, na którą wskazuje Meier, jest fakt, że zamiast służyć obiektywności poszukiwań, zgodnie z deklarowanymi intencjami, prowokuje ono raczej postawy o charakterze ideologicznym: egzaltację Jezusa historiografii względem Chrystusa kerygmatu, uznanego za kościelną fikcję (od Reimarusza po Hollenbacha), albo przeciwnie, egzaltację Chrystusa historii biblijnej w stosunku do zmieniających się i często nawzajem przeciwstawnych rekonstrukcji dokonywanych przez historyków, jak to obserwujemy u Kählera, Bultmanna, czy Bartha.

Na koniec Meier stwierdza, że rozróżnienie *historisch – geschichtlich* zakłada możliwość studiowania życia i nauczania Jezusa bez żadnego zainteresowania dla jego wpływu na bieg wydarzeń oraz na myśl współczesną. To zaś jest możliwe jedynie w teorii, w praktyce poszukiwanie „nagich” faktów na temat Jezusa, w nieunikniony sposób, już od samego początku łączy się z pewnym zainteresowaniem, co do znaczenia jego życia dla dziejów ludzkości.

Ten ostatni argument wydaje się dotyczyć samego sedna trudności związanych z zastosowaniem rozróżnienia *historisch – geschichtlich* i stanowi faktyczną przyczynę wcześniej omówionych komplikacji. Faktografia i historia, gromadzenie informacji i ich interpretacja, są wprawdzie teoretycznie rozróżnialne, ale w rzeczywistości nierozdzielne. Już sama decyzja o podjęciu trudu odszukania pewnych danych, jak i sposób ich zreferowania zakładają, ze strony badacza, wstępną subiektywną ocenę opisywanych wydarzeń. Rozróżnienie pomiędzy etapem zbierania a etapem interpretacji zebranych informacji jest teoretycznie uzasadnione, lecz w praktyce obydwa te procesy nawzajem się przenikają. Interpretacja opisywanych wydarzeń stanowi nieusuwalny składnik badań historycznych. Jest on obecny nie tylko w pracach współczesnych historyków, dokonujących rekonstrukcji dawnych dziejów, lecz również w świadectwach źródłowych, do których oni sami się odwołują.

Bezwzględnie konieczne jest natomiast rozróżnienie pomiędzy poziomem historycznym wiedzy na temat Jezusa a tym, do którego dociera się poprzez wiarę. Prawdy wiary chrystologicznej nie są prostym wynikiem poszukiwań o charakterze historycznym. Odkrywa się je poprzez zastosowanie metody teologicznej odwołującej się do Objawienia, którego akceptacja wymaga decyzji wiary. Objawienie, zgodnie z doktryną biblijną, dokonuje się wprawdzie w historii i poprzez wydarzenia historyczne, weryfikowalne metodami badań historycznych, lecz staje się ono czytelne jedynie dzięki światłu wiary. Krystalizacja kerygmatu apostołskiego oraz dalszy rozwój doktryny chrystologicznej Kościoła wymagał zarówno wierności względem opisywanych faktów, jak i otwarcia na działanie Ducha Świętego, dzięki któremu było możliwym odkrycie ich zbawczego sensu. Tego typu wiedza wykracza bez wątpienia poza granice poznania historycznego, co tłumaczy potrzebę dodatkowego rozróżnienia.

Z drugiej jednak strony, podkreślony powyżej historyczny charakter Objawienia sprawia, że poznanie wiary nie może być traktowane jako ahistoryczne. Postawa autentycznej wiary chrześcijańskiej nie toleruje abstrakcji od tego, co się rzeczywiście wydarzyło, od faktów z życia Jezusa, lecz przeciwnie, jest nimi żywo zainteresowana, albowiem zbawczy sens interwencji Boga w Jezusie Chrystusie, jest nierozdzielny od wydarzeń, poprzez które ta interwencja się dokonała.

Brak tego typu rozróżnienia w traktacie Kählera może być wytłumaczony jego apologetycznym charakterem, zamiarem autora przeciwstawienia się próbom zdyskredytowania rzetelności biblijnego obrazu Jezusa Chrystusa. Już w samym tytule swego dzieła wskazuje on na korelację istniejącą pomiędzy autentycznymi dziejami Jezusa a biblijną wiarą w Chrystusa. W odróżnieniu od liberalnych „żywotów Jezusa”, zasługujących na miano fikcji i mitu, co wyraża znaczące sformułowanie „tak zwany historyczny Jezus” (*sogenannte historische Jesus*), Chrystus biblijny jest postacią z realnych dziejów ludzkości (*geschichtliche, biblische Christus*), nie zaś wytworem ludzkiej fantazji. Kerygmat apostołski opiera się na tym, co się rzeczywiście zdarzyło, na autentycznym życiu Jezusa

SOMMARIO

La maturazione della ricerca storica su Gesù, in virtù della maggiore presa di coscienza dei limiti del proprio metodo e ruolo, non è di certo giunta al suo termine. Mentre i ricercatori affilano gli strumenti di lavoro, verificando importanza delle nuove informazioni sull'ambiente culturale e religioso di Gesù e riorganizzando i vecchi criteri di storicità, le prime domande, come quella sul rapporto tra il „Gesù storico” e il „Cristo della fede” del Nuovo Testamento rimangono attuali e, anzi, fondamentali. Anche il rischio di assoggettazione dell'indagine storica alle posizioni ideologiche preconfezionate è tutt'altro che superato. L'articolo presente non aspira alla soluzione dei suddetti problemi, ma vuole semplicemente ricordare le fasi decisive della cristallizzazione del concetto di „Gesù storico”, per mettere in luce i limiti delle ricostruzioni storiche da esso designate, la consapevolezza dei quali è la difesa migliore contro le ingiustificate irruzioni ideologiche.

¹ J. Hajo, *Katolickie Kościoły Wschodnie. A: Historia Kościoła pod red. F. Ambra*, t. 5, Warszawa 1985, s. 385.

² W. Góralski, „Accomodata renovatio” – czy w pełni zamknięta? W: *dwadzieścia lat po zakończeniu Soboru Watykańskiego II*, „Miesięcznik Pasterki Pochł” 55 (1991), s. 51; Tenże, *Rokrocznica dwudziestolecia Soboru Watykańskiego II w prawie kanonicznym*, w: *Biuletyn Vaticanum II w prawie kanonicznym. Materiały ogólnokrajowe, spotkania organizowane 20 kwietnia 2005 r. z okazji 40-lecia zakończenia Soboru Watykańskiego II*, pod red. A. Tymosza, Lublin 2007, s. 24.