

Wincenty Kwiatkowski

Z najnowszych badań nad "prehistorią" opisu ewangelijnego o Zmartwychwstaniu Chrystusa

Collectanea Theologica 26/2, 311-352

1955

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WINCENTY KWIATKOWSKI

Z NOWSZYCH BADAŃ NAD „PREHISTORIA” OPISU
EWANGELIJNEGO O ZMARTWYCHWSTANIU
CHRYSTUSA

W tym artykule sprawozdawczym zamierzam omówić pracę P. de Haesa, *La resurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Romae, 1953, stron 12 + 316, umieszczoną w szeregu rozpraw doktorskich Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie pod tytułem *Analecta Gregoriana* vol. 59. Rozprawę powyższą należy włączyć do typu znanych już prac w literaturze naukowej, jak: A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, (1906), Tübingen⁴, 1926; tegoż autora, *Geschichte der Paulinischen Forschung*, Tübingen, 1911; O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, Uppsala, 1932; G. Pfannmüller, *Jesus im Urteil der Jahrhunderte (Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1908) Berlin², 1932. Prace tego typu wskazują na stały rozwój biblijnej problematyki chrystologicznej i eklezjologicznej przesuwającej punkt ciężkości z płaszczyzny ogólnej do szczegółów coraz bardziej subtelnych, które stają się znowu ogólnymi, żeby badania dalsze wykrywały inne, coraz nowsze.

Autor układa materiał, który obejmuje literaturę naukową z ostatnich lat 50, w sześciu rozdziałach, ujętych w sposób niejednolity: obok rozdziałów o charakterze chronologicznym (rozd. 1, o zagadnieniu zmartwychwstania Chrystusa przed r. 1900), występują rozdziały o charakterze rzeczowym (rozd. 2, prace apologetyczne (o zmartwychwstaniu Chrystusa) na pła-

szczyźnie krytyki nowoczesnej; rozdz. 3, prace o zmartwychwstaniu Chrystusa oparte na metodzie historyczno-morfologicznej i wreszcie rozdział o charakterze osobowym (rozdz. 5, dokoła dzieła Goguela), obok ostatniego rozdziału zatytułowanego w sposób ogólnikowy (o kierunkach w publikacjach nowszych). Pracę poprzedza przedmowa autora, czyli tzw. Introduction (nie mieszać ze wstępem w każdej pracy naukowej) i zamyka osobne zakończenie, po którym zamieścił autor wykaz bibliograficzny w dwóch częściach: monografie i główne artykuły w czasopismach naukowych (katolickie i niekatolickie), oraz dzieła ogólne (katolickie i niekatolickie).

Praca daje obraz wysiłków myśli naukowej, którą wciąż niepokoi problem zmartwychwstania Chrystusa. Widać tu, raz po raz, podejmowane, aż do czasów najnowszych, próby krytyki niezależnej (racjonalistycznej), by usunąć ze swego horyzontu padający nań cień ze strony pism N. Testamentu (ewangelie, listy wraz z Dziejami Ap.), obok stale towarzyszącej im krytyki tych poglądów przez autorów przeważnie katolickich. Nic też dziwnego, gdy te zmagania, tak z jednej, jak i z drugiej strony przybierają na sile, lecz w sensie najbardziej szlachetnym, tzn. w sensie zwiększenia subtelności w problematyce i krytycyzmu w traktowaniu źródeł oraz ich interpretacji. Tak wysubtelniona krytyka prowadzi do dość zawitych i skomplikowanych zagadnień. Następnie autor w pracy swej referuje liczne rozwiązania już zróżnicowanego problemu o zmartwychwstaniu Chrystusa w sposób przystępny dla czytelnika fachowego.

W rozdziale 1 streszczającym literaturę naukową (teologiczną) w. 19, autor w artykule 1 omawia szczegółowe dzieje trzech hipotez: oszustwa, mitu i wizji, kwestionujących zmartwychwstanie Chrystusa i wyłaniających nową metodę badań tego zagadnienia przez krytykę racjonalistyczną. Porzucając dotychczasowe założenia filozofii idealistycznej (Strauss), krytyka ta wprowadza metodę historyczną, skierowaną do zbada-

nia strony tekstualnej, literackiej i rzeczowej źródeł o zmartwychwstaniu Chrystusa (1—11).

W artykule 2 autor z kolei streszcza literaturę naukową (apologetyczną) zwalczającą w ciągu w. 19 trzy powyższe hipotezy i stwarzającą tym sposobem podstawy obiektywne jako osiągnięcia definitywne do dalszych badań naukowych nad tym zagadnieniem (11—22).

Do takich osiągnięć dokonanych w okresie katolickiego renesansu naukowego z końcem w. 19 należy odnieść wprowadzenie krytycznej metody historycznej do badań nad ewangeliami jako metody roboczej (Van Hoonacker, Ladeuze, Couché — profesorowie z uniwersytetu katolickiego w Louvain) w myśl hasła, że wiara nie potrzebuje się obawiać dobrze zrozumianej krytyki. W świetle tej metody apologetycy katolicycy stwierdzają, że świadectwa świadków bezpośrednich, którzy zaobserwowali somatycznie zmartwychwstałego Chrystusa (Apostołowie, uczniowie, Paweł, Maria Magdalena), oraz którzy widzieli grób pusty (niewiasty, Piotr i Jan), zostały przekazane w pismach ewangelijnych, w Dz. Ap., i w 1 Kor. 15, w sposób fragmentaryczny i niezupełny, różniąc się między sobą nie w samym opisie wydarzenia, lecz w przedstawieniu jego okoliczności drugorzędnych (czas, miejsce). Tak jak krytyka racjonalistyczna z końcem w. 19 nie zadowala się samymi świadectwami o zmartwychwstaniu Chrystusa, lecz dociera odważnie od ich źródeł, za które uważa akcję legendarną tradycji popularnej, poprzedzającą opis ewangelijny, a powstającą z wydarzenia, które należy ustalić jako pewien załazek historyczny. Tak też apologetycy poraz pierwszy docierają również do samych źródeł wykazując niehistoryczność hipotezy legendy, oszustwa, wizji czy śmierci pozorowanej, a stwierdzając natomiast historyczność tych źródeł. Uzupełnić tu należy autora uwagą, że przez źródła rozumieli apologetycy same ewangelie, względnie Dz. i 1 Kor., a nie jak później kiedy źródłem zmartwychwstania Jezusa zostaną, nie ewangelie, lecz utrwalona w nich pierwotna tradycja apostołów. Toteż apologetycy w. 19 posługując się

metodą historyczną stwierdzili, że w świetle źródeł, czyli świadectw ewangelijnych, grób pusty był znaleziony w następnym dniu Paschy, że angelofania niewiastom zapowiada zmartwychwstanie i potwierdzenie jego przez samego Jezusa, oraz że długo trwały opór objawiający się w zwątpieniu z jakim zostały przyjęte te świadectwa, stanowił gwarancję prawdomówności apostołów (19).

W rozdziale 2 jest streszczona literatura apologetyczna, która na początku w. 20 rozwijała dyskusję na temat zmartwychwstania Chrystusa z egzegezą racjonalistyczną (art. 1) i z modernizmem (art. 3), wyświetlając uprzednio stanowisko modernizmu w tej kwestii (art. 2).

Egzegeza szkoły liberalnej, dociekania której streścić w sposób syntetyczny E. Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905, badając źródła ewangelijne o zmartwychwstaniu Chrystusa wykrywa istnienie dwóch tradycji: galilejskiej (Mt. Mk. i ewangelia Piotra) i jerozolimskiej (Łk. Jan), które nie dadzą się między sobą uzgodnić, gdy chodzi o opis pustego grobu i chrystofanii.

Listy zaś św. Pawła, zdaniem tejże egzegezy, stanowią w stosunku do tamtych źródeł, najstarsze, które zawiera tradycję wręcz przeciwną tradycji późniejszej, zarówno galilejskiej jak i jerozolimskiej (10 ns). Przeto skoro św. Paweł (1 Kor. 15, 1—8) nie wspomina, ani o grobie pustym, ani o chrystofanii w Emaus, należy je uznać za twór wtórny czyli za legendę.

W dyskusji z takim stanowiskiem Rose egzegeta katolicki z Friburga wykazuje, że świadectwo św. Pawła stanowi co prawda nowy (trzeci) typ tradycji, która jednak nie sprzeciwia się poprzednim, lecz co najwyżej jest z nimi rozbieżna pod względem perspektywy (35). Od tego czasu większość egzegetów (katolickich) utrzymuje, że 1 Kor. 15, 3—10, jest wypowiedzią odtworzonej przez Pawła ustnej katechezy (246). W świetle takich źródeł stwierdza Rose, że grób pusty nie jest legendą (Weizsäcker, Rohrbach), lecz faktem obiektywnym, a chrystofanie nie są wizją wyłącznie subiektywną czy halucynacją (Strauss, Paulus), ponieważ chrystofania pod Damas-

kiem wywołała u św. Pawła zasadniczą przemianę wewnętrzną: jego wiara nowa była wprost skierowana na osobę Mesjasza, którego dostrzegł Paweł w Jezusie żyjącym. Wiara ta powstała z jego spotkania się osobistego z Jezusem mówiącym do niego po hebrajsku i który dał mu się widzieć na drodze do Damaszku. Takie przekonanie Pawła jako związane z przekonaniem zewnętrznym o charakterze nadprzyrodzonym, wymaga tłumaczenia obiektywnego, a nie subiektywnego (41).

Modernizm wysuwał zdanie, że wiara pierwotnych chrześcijan w zmartwychwstanie Chrystusa odnosiła się nie tyle do ponownego ożywienia ciała przez duszę, ile raczej do nieśmiertelnego życia w chwale Jezusa Ukrzyżowanego (Loisy, *Prop. damn.* 37 w dekr. *Lamentabili*). Zdanie to nie odrzuca co prawda dogmatu o zmartwychwstaniu Chrystusa według ujęcia somatycznego, lecz usiłuje zręcznie ten dogmat ominąć. Byłoby oczywiście herezją negować dogmat zmartwychwstania Chrystusa w sensie wydarzenia rzeczywistego i somatycznego, lecz powstaje pytanie, czy byłoby również herezją twierdzić, że apostołowie „ureczywistnili“ to zmartwychwstanie Chrystusa (cielesne) w sensie tylko refleksji nad Jego życiem chwalebny, albo negować, że się tamtym (cielesnym) sensem interesowali (68). Stąd można wnioskować, że ten kto neguje historyczność zmartwychwstania Chrystusa, czyli odrzuca je jako wydarzenie rzeczywiste i somatyczne, a sprowadza je do dedukcji logicznej, ten odrzuca to wydarzenie w sensie, w jakim je pojmują Kościół.

Dyskusję Rosego z egzegezą racjonalistyczną (E. Meyer) i z modernizmem (Loisy) prowadzi równolegle egzegeta lowański Ladeuze, który poraz pierwszy stosuje tu metodę historyczną, wyłączając z niej wszelkie czynniki pozahistoryczne. Tak ujęta metoda sprowadza się ostatecznie do krytycznej interpretacji świadectw historycznych (89). Tym samym wysuwa się tu na miejsce naczelną hipotezę interpretacji świadectw z mniejszym lub większym prawdopodobieństwem, któreby można nazwać pewnością w sensie jedynie przybliżonym. Należy jed-

nak tu zaznaczyć, że nie każda interpretacja historyczna ma charakter katechezy, czyli większego lub mniejszego prawdopodobieństwa. Zależy to głównie od materiału źródłowego, jakim historyk dysponuje (93).

W okresie walki z modernizmem gdy encyklika Pascendi Piusa X otwarła nowe horyzonty dla literatury apologetycznej w kwestii zmartwychwstania Chrystusa, wpływ metody Ladeuza i Rosego zaznacza się w sposób dominujący. W ramach tej metody, jako klasycznej, powstają prace apologetyczne Mangenota, Burchany, Jacquiera, Tillmanna, Lagrangea, Battifola itd. o zmartwychwstaniu Chrystusa skierowane przeciw Loisyemu, Meyerowi, Dobschützowi, Harnackowi, Reinachowi itd. Wpływ Ladeuza i Rosego zaznacza się w całym okresie walki z modernizmem (94).

Pomijając odpowiedzi, które powtarzają rozwiązania już znane, autor uwzględnia te, które dają coś nowego. Do takich należy odnieść zdanie Jacquiera, według którego świadectwo apostołów w Dz. sprowadza się głównie do tematu o zmartwychwstaniu Chrystusa (Dz. 4, 33; 2, 32). Tą samą wieść przekazaną przez Piotra i Pawła w Dz. odnajduje Jacquier w 1 Kor. 15, 1—8, ponieważ Paweł używa wyrażeń, które są dla niego obce, np.: *κατὰ τὰς γραφὰς* — wyrażenie, które według Dz. 2, 8 pochodzi od Jakuba, czyli z gminy jerozolimskiej; *δῶδεκα* — wyrażenie wybitnie ewangelijne czyli pochodzenia jerozolimskiego. Chrystofania Piotrowi i 500 braciom, o której wspominał Paweł, sięgają tradycji jerozolimskiej i galilejskiej (96). Opisy zaś ewangelijne o zmartwychwstaniu Chrystusa są od siebie niezależne, lecz wzajemnie się uzupełniają.

Najwięcej jednak uwagi poświęcił autor szczegółowemu omówieniu pracy apologetycznej Mangenota jako górującej nad innymi w tym okresie. Praca ta pt. *La resurrection de Jesus, suivie de deux Appendices sur la Crucifixion et l'ascension*, Paris 1910, porusza i rozwiązuje następujące zagadnienia: o śmierci Jezusa wdł. listów św. Pawła; o pogrzebaniu Jezusa w grobie wspólnym, o genezie zwrotu „dnia trzeciego“ (hipoteza

wpływów hellenistycznych, wykrycie grobu pustego, przepowiednia Jezusa, przepowiednie Starego Testamentu), o chrystofaniach, o ukrzyżowaniu i wniebowstąpieniu. Ostatnie zagadnienie autor omawia dość szczegółowo ze względu na wyjaśnienie stosunku wniebowstąpienia do zmartwychwstania (114—123).

W rozdziale 3 zatytułowanym: historia religii, a zmartwychwstanie Chrystusa, autor analizuje w 3-ch artykułach prace Lagrangea, Grandmaisona i Prümma skierowane przeciwko historykom religii wśród krytyków niezależnych, którzy według metody historyczno-porównawczej usiłują wyświecić zagadnienie, dlaczego uczniowie uwierzyli w Jezusa jako swego mistrza, nie posługując się motywem zmartwychwstania jako dowodem. Odpowiedź krytyków niezależnych, że ta wiara ich w Mesjasza była oparta na ideologii judaistycznej Starego Testamentu, wystarczyć nie może. Trzeba bowiem wytłumaczyć jeszcze dlaczego hellenowie przejęli wiarę uczniów opartą na motywach wyłącznie judaistycznych, a zupełnie obcą duchowi hellenistycznemu. Toteż niezależni historycy religii przyznają, że do takiej wiary uczniów jak i nawróconych hellenów doprowadził motyw zmartwychwstania Chrystusa, ale motyw ten usiłują w świetle porównawczym wyjaśnić na tle mitu o bóstwach umierających i zmartwychwstających (126), względnie przez pomieszanie elementów pogańskich i żydowskich, czyli przez zlanie się idei mesjanizmu żydowskiego z ideą powszechnego zbawienia (Reitzenstein, Loisy, Bousset).

Otóż wybitny egzegeta dominikański M. J. Lagrange zajmie się wyświeceniem stosunku i wpływu kultu misteriów hellenistycznych na zmartwychwstanie Chrystusa (art. 1). Natomiast Grandmaison i Prümm zajmą się wyjaśnieniem w sposób szczegółowy stosunku i wpływu mitu o bóstwach umierających na zmartwychwstanie Chrystusa (art. 2). Trudno jednak zrozumieć dlaczego autor poświęca oddzielnie art. 3 omówieniu jeszcze raz pracy Grandmaisona o zmartwychwstaniu Chrystusa (151—161).

W rozdziale 4 autor przedstawia metodę historyczno-morfologiczną zarówno w jej budowie teoretycznej jako nowoczesny sposób badania utworów literackich (art. 1), jak i w jej zastosowaniu do zagadnienia o zmartwychwstaniu Chrystusa (art. 2).

Metoda historyczno-morfologiczna dostrzega w ewangeliach synoptycznych utworów kompozycyjny odtwarzający ostatni okres długiego procesu rozwojowego, który swymi początkami sięgał materiału o różnorodnej treści i o różnorodnej warstwie chronologicznej. Powstały te utwory kompozycyjne w 30 lat po wydarzeniach. Czas 30-tni przed ich powstaniem był wypełniony transmisją ustną tworzącej się podczas całego okresu treści ewangelijnej. Autor podkreśla za Cullmannem, że nie ma jeszcze dotąd opracowania jasnego i pełnego metody historyczno-morfologicznej (161). Metoda ta jeszcze szuka po omacku swojej drogi. Tym się tłumaczy dlaczego jest ona różną u różnych jej zwolenników. Pod względem literackim wartość tej metody zależy od wyjaśnienia trzech zasadniczych jej twierdzeń: że ramy ewangelijne są tworem redakcyjnym ewangelistów, że utwory ewangelijne są złożone z poszczególnych jednostek literackich jako odbicie ustnej tradycji i że te małe jednostki literackie ze względu na swoją szczególną formę wskazują na ich pochodzenie i dzieje w tradycji ustnej (181).

Nie ulega wątpliwości, że ogólne ramy ewangelijne należy traktować jako redakcyjne. Tak np. Mt gromadzi przemówienia, przypowieści i cuda Jezusa w oddzielne jednostki literackie. Mr w rozdz. 2 gromadzi mowy polemiczne Jezusa z faryzeuszami a nawet łączy różne wydarzenia z życia Jezusa w sposób topograficzny i chronologiczny, lecz te połączenia mają charakter ogólny i nieokreślony tak, że można je bez najmniejszego uszczerbku dla treści uchylić. Nawet Łk przy opisie wielkiej podróży Jezusa do Jerozolimy umieszcza wydarzenia, które musiały mieć miejsce w Galilei (Langrange). Stąd jednak byłoby przesadą wnioskować, że ramy ewangelijne są wyłącznie tworem redakcyjnym ewangelisty. Tak np. istnieją perykopy w ewangeliach, które są powiązane dość ściśle z konteks-

tem topograficznym i chronologicznym i tym sposobem ujawniają swój rys wybitnie lokalny (Benoit). Mimo, że niektórych wydarzeń z życia Jezusa nie można ustalić, jednak ich obraz ogólny jest zgodny u synoptyków z rzeczywistością historyczną.

Nie ulega również wątpliwości, że ewangelie kanoniczne są utworami o charakterze ludowym i liturgicznym i są echem ustnej ewangelii lub tradycji (katechezy) pierwotnej (Florit). Zastrzeżeń zaś wymaga twierdzenie dalsze jako zasadnicze, że ta tradycja była wytworzona przez gminę najstarszą. Gmina bowiem kierując się potrzebami teologicznymi i kultowymi stworzyła sobie obraz życia i działalności Jezusa. Autor nie oceniając krytycznie tego stanowiska przytacza pogląd katolicki, według którego tradycja była tworem dwunastu jako świadków bezpośrednich powtarzających wiernie słowa swego Mistrza i opisujących wydarzenia z Jego życia (183). Ewangelie tedy kanoniczne są według tego poglądu echem (refleksem, odbiciem) tradycji apostoelskiej, czyli nie są utworem wyłącznie indywidualnym, lecz utworem powstałym ze świadectwa uczniów i apostołów otrzymujących formę literacką dostosowaną do potrzeb gminy i spisany przez ewangelistów. Ocenę krytyczną zagadnienia o pochodzeniu tradycji pierwotnej w ewangeljach kanonicznych należy przeprowadzić wyłącznie na płaszczyźnie historycznej. Natomiast w granicach metody historyczno-morfologicznej kwestia powyższa sprowadza się wyłącznie do zagadnienia literackiego o pochodzeniu form literackich z tradycji ustnej, a mianowicie, czy i w jakim sensie istnieją czynniki historyczne (Sitz im Leben), wytwarzające formy literackie.

Podstawę wszelkiej analizy literackiej stanowi twierdzenie Formgeschichte, że każda forma literacka pełni swoją funkcję w gminie znajdując tam tak zw. siedlisko w życiu (Sitz im Leben) jako w ściśle określonej i konkretnej sytuacji, której jest ona wyrazem. Zarzuty bowiem przeciwko metodzie Formgeschichte dotyczą twierdzeń tej metody o twórczej sile samej gminy (184). Wielka też rozbieżność panuje wśród zwo-

lenników Formgeschichte przy wyznaczaniu motywów lub funkcji warunkujących formy literackie. Powstają tu również aprioryczne przypuszczenia o istnieniu czystych form literackich, gdy natomiast z punktu widzenia psychologicznego przyjąć raczej należy istnienie form mieszanych (185). Zgodzić się jednak można z doświadczenia ogólnego na motywy (siły, czynniki) wytwarzające w gminie formy literackie, lecz zadanie Formgeschichte pod tym względem jest dość trudne i subtelne (Dieckmann).

Ta nowa metoda literacka wraz z jej oryginalnym sposobem patrzenia na tradycję stawia przed apologetyką nowe zadania dość skomplikowane. Już od r. 1926 zaznacza się wpływ charakterystyczny tej metody na badania w dziedzinie apologetyki (Dieckmann). Hipoteza bowiem dwóch źródeł M i Q została tu prześcignięta i zastąpiona hipotezą ustnej katechezy (tradycji) jako poprzedzającej powstanie dwóch źródeł (Dibelius, Bultmann, Schmidt, Albertz, Bertram i Cullmann) jak i ewangelii kanonicznych (Huby). Inymi słowy nie mają już odtąd znaczenia w zakresie apologetyki przy stwierdzeniu historyczności fragmentów ewangelijnych, ani Mr (M), ani Q tj Mt + Łk w ich częściach wspólnych, lecz odnalezienie warstwy katechezy (tradycji) ustnej zarówno palestyńskiej (Mt. Mr. Jan) jak i hellenistycznej (Łk).

Jasnym jest, że metoda historyczno-morfologiczna jako metoda wybitnie literacka nie nadaje się do zastosowania na płaszczyźnie historycznej. Żeby ją jednak przenieść na tę płaszczyznę, na której dopiero powstają wnioski o charakterze historycznym wysnuwane z utworu literackiego, trzeba tę metodę naświetlać w sposób genetyczny. Metoda więc genetyczna bada pochodzenie tekstu i uwydatnia różnicę między zawartą w nim tradycję starszą, która jeszcze nie podlega krystalizacji, a pracą redakcyjną samego pisarza nadającą jej ostateczne kształty literackie. W warstwie zaś redakcyjnej należy rozpoznać znajdujące się w obiegu w gminie pierwotnej różne rodzaje (typy) jednostek literackich i wskazać na ich związek

z życiem tej gminy, zanim pisarz zredagował je łącząc w jedną całość literacką. Tradycja ta przechowując i przekazując wspomnienia o Jezusie ma charakter historyczny, gdy natomiast dla zwolenników Formgeschichte wspomnienia te przekształcone przez pierwszych chrześcijan w wiarę i kult mają znaczenie wyłącznie religijne. Takie stanowisko zwolenników Formgeschichte narusza w sposób dość rażący kompetencję tej metody, ponieważ w skutek zapoznania metody genetycznej, dokonują niczym nieuzasadnionego przerzutu swoich twierdzeń z płaszczyzny literackiej na płaszczyznę historyczną.

W art. 2 autor omawia prace zwolenników metody historyczno-morfologicznej (Albertz, Brun, Bieckermann, Cullmann), które od r. 1922 stosują tę metodę do opowiadań ewangelijnych o zmartwychwstaniu Chrystusa.

Ciekawe sugestie i uwagi Albertza (1922), który po raz pierwszy zastosował metodę historyczno-morfologiczną do poszczególnych opisów ewangelijnych o zmartwychwstaniu Chrystusa, wyznaczyły kierunek tym badaniom.

Zdaniem Bieckermanna (1924) zmartwychwstanie Chrystusa jest wyrazem wiary gminy w Jego życie chwalebne (tzw. zmartwychwstanie *in facto esse*). Wiarę tą wyjaśnia on dalej w świetle mitu o bóstwach zmartwychwstających. Interpretacja powyższa pomija milczeniem fakt śmierci Chrystusa jako ekspiacyjnej i będącej podstawą wiary pierwszych chrześcijan do r. 50. Stąd też wynika, że wzmianka o grobie pustym wchodzi do najstarszej tradycji chrześcijańskiej.

Brun (1925) zarzuca krytyce dotychczasowej, że często przeciwstawiała opisy ewangelijne, lub je ustawiała w sposób zupełnie dowolny. Sam natomiast zamierza odnaleźć wspólne elementy zawarte we wszystkich formach literackich opisujących zmartwychwstanie Chrystusa, celem zbadania genezy ich wspólnej treści. Pod tym względem Brun odróżnia tam dwa opisy: grobu pustego i chrystofanii.

Opis grobu pustego zawiera dwa motywy główne (angelifania i nakaz powiadomienia uczniów przez niewiasty) i pod-

rzędny (liczba aniołów, imiona świadków, pora dnia, namaszczenie, lęk, wątpliwość, niewiara uczniów). Różne warianty w jakich występują motywy główne (u Mr anielofania jest ośrodkiem opisu, u Mt jest połączona z chrystofanią, u Jana jest zastąpiona przez nią, u Łk nawiedzenie grobu przez niewiasty jest rysem podrzędnym, gdy natomiast u Jana jest ono rysem głównym) wskazują zdaniem Bruna na rozwój samej tradycji w skali od Mr do Jana uzależniony potrzebami gminy. Z analizy opowiadań ewangelicznych o grobie pustym ustala Brun następujące etapy rozwojowe tradycji: Mr — $\frac{Mt}{Łk}$ — Jan Według tego wzoru etapów rozwojowych tradycji nie należy rozumieć jako rozbieżne przeróbki literackie opisów wcześniejszych (Mr — względnie synoptycy), przez późniejsze (Mt, względnie Jan). Rozbieżności bowiem u Mt i Łk w stosunku do Mr, a u Jana w stosunku do synoptyków nie pochodzą z czynników literackich, lecz historycznych, tj. ze znajdującej się po za nimi tradycji ustnej, która się kierowała odmiennymi potrzebami kultu i nauczania.

Opis chrystofanii zawiera zdaniem Bruna schemat najbardziej uproszczony: łączenie chrystofanii indywidualnych ze zbiorowymi. Schemat ten widnieje w 1 Kor. 15, 5, oraz w zagubionym zakończeniu Mr. Ten schemat pierwotny uległ zmianom pod wpływem różnych tradycji, zwłaszcza w swojej części zawierającej chrystofanie indywidualne Piotrowi. Chrystofania ta została u Mt i Jana zastąpiona chrystofanią niewiastom, a u Łk przy opisie chrystofanii w Emaus zachowała się tylko wzmianka o niej. Chrystofania zaś indywidualna Jakubowi zdradza swoje pochodzenie z tradycji judeo-chrześcijańskiej, która uznawała Jakuba jako szefa tej gminy i przypisywała jemu pierwszą chrystofanię. Jedyne zaś opisy chrystofanii zbiorowej w Dz. tłumaczy Brun względami oszczędnościowymi. Wszystkie opisy chrystofanii kolektywnych są zbudowane w sposób jednakowy. Motyw wzrokowy służy na potwierdzenie samego zmartwychwstania, a motyw dźwiękowy służy dla otrzymania nakazów i obietnic Chrystusa. Opisy chrystofanii

zbiorowych grupować należy zależnie od uwydatnienia w nich jednego, czy drugiego motywu. Do grupy jednej włączyć należy opisy u Mt, Mr. i Dz. akcentujące upomnienia oraz samą wieść Zmartwychwstałego. Do grupy innej wejdą opisy u Łk. Jana, w ewangelii Żydów i w liście Apostołów uwydatniające motyw wzrokowy, który nie jest tu podporządkowany motywowi dźwiękowemu. Pomieszanie obydwóch motywów jest tu dość charakterystyczne.

Na podstawie analizy opisu chrystofanii indywidualnych i zbiorowych Brun tworzy następujący schemat rozwoju tradycji: Mr 16 — $\frac{Mt}{Łk}$ — Jan 20, względnie: zagubione zakończenie ewang. Mr, Jan 21, ewangelia Piotra, ewangelia Żydów, list Apostołów.

W krytycznej ocenie tych wywodów Dieckmann (1926) rozróżnia w opisie grobu pustego motywy nie tyle główne i podrzędne, ile raczej doktrynalne i literackie. Podział ten o wiele lepiej wyjaśnia dlaczego chrystofania indywidualna Piotrowi o doniosłym znaczeniu eklezjologicznym została przesunięta na plan dalszy i nawet wyeliminowana przez chrystofanie mniejszym osobistościom, jak np. niewiastom (Mr).

Wreszcie według ogólnej uwagi Cullmanna (1941—43) świadectwa wielkanocne mają za swój przedmiot przede wszystkim następujące tematy: pogrzebanie Chrystusa, grób pusty, zmartwychwstanie dnia trzeciego i chrystofanie.

Z przedstawionych tu badań historyczno-morfologicznych nad świadectwami ewangelijnymi o zmartwychwstaniu Chrystusa, oraz z oceny krytycznej tych badań, które już przedostają się na płaszczyznę pozytywną (rozdz. 5 i 6), powiedzieć należy, że uchodzą one za szczytowe. Wskazały bowiem one na tradycję ustną oraz na jej rozwój do chwili utrwalenia w tekście ewangelijnym jako na właściwe źródło ewangelii wielkanocnej. Badania dalsze nad tą tradycją wykażą tylko dokładniej jej zróżnicowanie na tradycję urzędową i pozaurzędową, na powszechną i partykularną.

W rozdziale 5 autor referuje literaturę apologetyczną jaka się rozwinęła dokoła dzieła Goguela, *La foi à la resurrection dans le christianisme primitif*, Paris, 1933, streszczonym później w dz.: *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, gdzie dał syntezę wyników badań nad zmartwychwstaniem Chrystusa za okres lat 30. Goguel zgadza się z metodą historyczno-morfologiczną, która doprowadziła krytykę do szczytu jej rozwoju w ujmowaniu opowiadań ewangelijnych jako obciążonych i przekształconych przez grupy wierzących (201). Trzeba więc stosować liczne kryteria, by odszukać w takim materiale najstarszą tradycję, która zawiera najstarszą wiarę kościoła. Goguel by pokonać sceptycyzm w tych badaniach odróżnia krytykę od historii i przeznacza miejsce bardziej rozległe niż dotąd dla historii, by odtworzyć przeszłość na podstawie także psychologicznej. Jednocześnie Goguel apeluje do szkoły eschatologicznej, prace której nakreśliły psychosferę pierwotnego chrześcijaństwa znajdującego się w oczekiwaniu paruzji. Na tym tle rozwinęła się szeroka literatura dyskusyjna, która trwa aż do chwili obecnej.

W art. 1 autor przedstawi początkowe odpowiedzi apologetyków katolickich na pogląd Goguela o zmartwychwstaniu Chrystusa. Grandmaison występuje przeciwko teorii Goguela, by w źródłach Nowego Testamentu dopatrywać się dwóch koncepcji zmartwychwstania: podstawowej, tj. zwykłego uwielbienia jako wewnętrznego przekonania religijnego i pochodnej, tj. ponownego ożywienia jako przekonania o fakcie materialnym. Teoria ta odnawia dowolne twierdzenie egzegezy liberalnej, które wprowadza różnicę między tradycją galilejską, a jerozolimską (206). Goguel konkluduje, że charakter wiary w zmartwychwstanie ulegał zmianie: początkowo wiara ta była przekonaniem indywidualnym, które powstało z doświadczenia osobistego, a w końcu stała się przekonaniem o wydarzeniu obiektywnym i punktem wyjściowym (209). Przyznać trzeba, że dla pierwszych chrześcijan zmartwychwstanie oznaczało triumf Chrystusa nad śmiercią, czyli triumf Chrystusa jako żyjącego

życiem niebieskim, które samo w sobie nie podlega sprawdzeniu, ale też nie wymyka się spod wszelkiej kontroli ludzkiej. Apostołowie bowiem stwierdzili je na podstawie życia Jezusa ukazującego się im i znikającego dobrowolnie jako panującego nad zwykłym życiem ludzkim i jego warunkami. Skoro Goguel odrzuca możliwość sprawdzenia tej wiary, to dlatego, że niewiara w zmartwychwstanie nie opiera się na fakcie obiektywnym, lecz jest doświadczeniem wewnętrznym i przeświadczeniem. Według Goguela chrystianizm opiera się na dwóch biegunach: śmierć Jezusa i Jego paruzja. Połączenie obydwóch biegunów między sobą sprzecznych dokonuje wiara w zmartwychwstanie Chrystusa, tj. w Jego triumf nad śmiercią i konsekwentnie Jego wyniesienie do życia niebieskiego.

Przeprowadzona przez Lagrange'a krytyka podkreśla, że oczekiwanie paruzji opiera się na wierze w zmartwychwstanie bez którego nie może być samej paruzji. Lagrange krytykuje następnie tłumaczenie początków wiary apostołów w zmartwychwstanie Chrystusa.

Według Goguela przywiązanie uczniów do swego Mistrza było przyczyną ich wiary w Jego zmartwychwstanie i nie znikło w okresie cierpień i męki Jezusa. W chrystianizmie pierwotnym była żywa wiara w Pana Niebieskiego streszczająca w sobie to wszystko co uczniowie przeżywali, oraz doświadczali podczas działalności i nauczania swego Mistrza. Nic dziwnego, że ta wiara w Pana jako Chrystusa niebieskiego odżyła nazajutrz po śmierci ich Mistrza.

Skąd jednak pochodzą te uczucia uczniów, zapytuje Lagrange. Goguel tego nie tłumaczy. Natomiast wytłumaczyć to może tylko fakt historyczny i nowy, dzięki któremu uczniowie zebrali się po okropnościach męki i wiarę swoją w Jezusa pogłębili. Napozór system Goguela wydaje się opierać na analizie tekstu, w rzeczywistości zaś idzie według trasy już wyznaczonej, tj. według trzystopniowej ewolucji wiary w zmartwychwstanie.

Naprzód Apostołowie uwierzyli, że Jezus został wyniesiony wprost do nieba zanim ktokolwiek Go ujrzał (por. wypowiedź Jezusa na krzyżu do łotra, milczenie w najstarszej tradycji o wyjściu Chrystusa z grobu w sensie materialnym). W tej fazie archaicznej idea zmartwychwstania Chrystusa nie zawierała początkowo, zdaniem Goguela, rysu materialnego o wyjściu Jezusa z grobu.

Dowód ten uznaje Lagrange za niewystarczający, ponieważ wypowiedź Jezusa na krzyżu do łotra należy rozumieć w sensie judaistycznym, według którego raj (Eden) oznaczał miejsce szczęścia dla sprawiedliwych po śmierci. Łk. tedy referując tę odpowiedź myślał prawdopodobnie o Edenie czy odchłani, a z całą pewnością nie negował samej bazy w dogmacie zmartwychwstania, tj. że dusza Chrystusa ponownie ożywiła Jego ciało. Opis zaś chrystofanii u tegoż Łk. implikuje dostatecznie ideę wyjścia Jezusa z grobu (212) i konsekwentnie narusza rzekomo milczenie tradycji najstarszej o wyjściu Chrystusa z grobu w sensie materialnym.

Faza druga po okresie archaicznym to obrona wiary w zmartwychwstanie czyli poruszanie tematu o grobie pustym. Zdaniem Goguela fakt grobu pustego był już od początku dowodem zupełnie wystarczającym zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią czyli wyniesieniem Go do życia niebieskiego (213).

Fakt pustego grobu nie był jedynym sposobem stwierdzenia zmartwychwstania. W świetle źródeł obok tego argumentu był jednocześnie w użyciu drugi, tj. chrystofanie jak o tym świadczy pierwsze czyli najstarsze przemówienie Piotra: faktu tego jesteśmy świadkami tj. świadkami grobu pustego i chrystofanii.

Trzecia faza to asocjacja (połączenie) wiary w grób pusty z wiarą w chrystofanie. Obydwie były początkowo równoległe i od siebie niezależne.

Zestawienie równoległe grobu pustego i chrystofanii wskazuje zdaniem Lagrange'a, że w pierwotnej tradycji fakt grobu pustego uchodził za pierwszy fakt stwierdzony. Jego

rola była przygotowawcza w stosunku do faktu chrystofanii jako faktu rozstrzygającego (213).

W trzeciej części swojej pracy Goguel wyjaśnia właściwy charakter chrystofanii na tle wizji Pawła. Ta wizja była następstwem, a nie przyczyną Jego nawrócenia. Stanowisko to jest zrozumiałe w świetle przyjętego przez Goguela założenia o ewolucji wiary w zmartwychwstanie, ponieważ wiara ta (wizja, nawrócenie) nie opiera się na obiektywnych faktach historycznych, lecz na zobiektywizowanym doświadczeniu względnie przeżyciu religijnym.

Ta eksplikacja nie zgadza się z tekstami, które wszak afirmują istnienie naprzód faktów. Widać to już w pierwotnym przemówieniu Piotra, w którym wiara w zmartwychwstanie nie pochodzi z logicznej dedukcji, lecz ze świadectwa. Również i dla Pawła zmartwychwstanie nie jest żadną dedukcją wiary, lecz jest bazą na której opiera całe swoje nauczanie.

W art. 2 autor analizuje prace Brauna (1936), Schmitta (1949), którzy badają szczegółowo dalsze rysy podjęte przez Lagrange'a (1933) w jego krytyce dzieła Goguela. Na pierwsze miejsce wysuwa się zagadnienie pogrzebania Jezusa, które zdaniem Goguela (Baldensperger, Guignebert) uchodzi za niesprawdzalne (215). Baldensperger (1932) wysuwa teorię dwóch pogrzebów Jezusa: w grobie ubogim w pośpiechu, a następnie w grobie wytwornym Józefa z Arymatei, lecz ukrywanym starannie przed Żydami. Według zaś Guigneberta (1933) pogrzebanie Jezusa nastąpiło w grobie wspólnym (Loisy). Goguel idąc za tymi poglądami odróżnia dwa pogrzeby Jezusa: rytualny dokonany w pośpiechu przez Żydów i uroczysty dokonany przez uczniów. Ten drugi jest tylko literackim przekształceniem opisu pogrzebania rytualnego.

Braun analizując te poglądy w pracy swojej, *La sepulture de Jesus, a propos de trois livres recents*, Paris, 1937, mającej doniosłe znaczenie w literaturze apologetycznej o zmartwychwstaniu Chrystusa, wykazuje, że dokumenty neotestamentalne znają tylko jedno istniejące już od początku pogrzebanie Je-

zusa (216). Dokumenty te pod względem swojej zasadniczej treści i formy są identyczne. Ze zbadania tekstów neotestamentalnych Braun dochodzi do następujących wniosków:

1-wszystkie teksty zgodne są w swojej treści ze zwyczajami rzymskimi, żydowskimi i z faktami archeologicznymi.

2-aluzja do pogrzebu Jezusa występująca w pierwszym przemówieniu Piotra (Dz. 2, 14—36) doprowadza tradycję ewangelijną do pierwszych chwil gminy jerozolimskiej.

3-świadeztwo 1 Kor 15,4 oraz równoległe z nim przemówienie Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (Dz. 13, 16—37) mówiąc wyraźnie o pogrzebaniu Jezusa w sensie zwykłym tego słowa, zapewniają o istnieniu tradycji apostołskiej i nie potwierdzają interpretacji o pogrzebaniu Jezusa w grobie wspólnym oraz ukrytym.

Teoria zatem Baldenspergera i Guigneberta są formalnie sprzeczne z tradycją ewangelijną i są niezgodne ze świadectwem Piotra i Pawła. Teoria zaś Goguela, która unika przesady teorii poprzednich, nie da się utrzymać wobec danych neotestamentalnych. Sprzeczności bowiem, których się on dopatruje w tych danych są niczym innym jak tylko rozbieżnością formy i szczegółów pochodzącą, bądź z różnej sytuacji i punktu widzenia, bądź z różnicy rodzajów literackich, bądź z jednych i drugich razem. Ponadto cała istota ewolucji wykryta przez Goguela już się zawiera w samym punkcie wyjściowym, ponieważ pierwsze świadectwa apostołskie nie odnoszą się bynajmniej do gloryfikacji Jezusa w określonym sensie duchowym, lecz służą gwarancją tego, co Apostołowie widzieli i słyszeli. Zawarte w nich dyskretne aluzje o grobie Jezusa stają się wyraźnymi w sensie zgodnym z tradycją synoptyczną i Janową, gdy ją umieścimy w 1 Kor. 15 jako we właściwym „Sitz im Leben“ (227). Można więc powiedzieć, że powyższe teorie wyjaśniające najstarszą tradycję o grobie pustym naruszają fakt, który zawsze można stwierdzić, że pogrzebanie Jezusa odbyło się w grobie wyróżnionym i odrębnym. Natomiast skoro przyjmujemy fakt, że Jezus został pogrzebany w grobie wyróżnionym i od-

rębnym to tradycja o grobie pustym mogła powstać dopiero wtedy, gdy znikło święte Ciało.

Praca Brauna wyświeclająca zagadnienie o grobie pustym nie porusza kwestii dalszej o liturgicznym znaczeniu tego tematu w najstarszej tradycji czyli w najstarszym rycie chrztu przez zanurzenie w wodzie, a w związku z tym o mistycznym znaczeniu grobu pustego nie tylko w listach pawłowych, ale i w najstarszej tradycji.

Luki te wypełnia nowsza praca Schmitta, *Jesus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949. Rysem najbardziej oryginalnym ewangelii pierwotnej była zdaniem Schmitta myśl, że śmierć człowieka jest jego bezwładem, który powstaje z grzechu, z opuszczenia przez duszę ciała, z jego pogrzebania i rozkładu. Toteż Jezus cierpiąc na krzyżu uległ panowaniu śmierci zwłaszcza przez swoje pogrzebanie. Myśl ta ukazuje się już w pierwszym przemówieniu Piotra (Dz. 2, 22—36), a u św. Pawła jeszcze wyraźniej w liście do Rzymian (6, 9) i w jego przemówieniu w Antiochii Pizydyjskiej. Schmitt zwraca tu uwagę na rys antyjudaistyczny tego przemówienia: przedstawiciele narodu żydowskiego w Jerozolimie są mordercami Chrystusa. Osłabia jednak ten rys antyjudaistyczny przytoczony przez św. Pawła szczegół, że na zbrodni swoich współwyznawców nie zgodzili się niektórzy z członków Sanhedrynu, i zdaniem Schmitta według świadectwa ewangelijnego wzięli udział w pogrzebaniu ofiary zbrodni (*Józef z Arymatei*).

W art. 3 autor referuje próbę obalenia przez Brauna teorii Goguela o podwójnym pogrzebie Chrystusa. Według tej teorii, której ośrodkiem jest zagadnienie o stosunku między zmartwychwstaniem, a paruzją, oczekiwanie paruzji doprowadziło uczniów do pojmwania Jezusa uwielbionego jako Jezusa wskrzeszonego. Spekulacje eschatologiczne (nad paruzją) mogły przecież zd. Goguela i Hirscha doprowadzić do idei ponownego ożywienia ciała Chrystusa.

Goguel i Hirsch (1940) pomieszczyli tu stosunek ustalony przez pierwszych chrześcijan między paruzją, a zmartwychwsta-

niem. Wiara bowiem wielkanocna nie powstała zdaniem Cullmanna, (*Christ et le temps Neuchâtel, 1947, 61*) z oczekiwania eschatologicznego, lecz zrodziła oczekiwanie paruzji. Według Goguela i Hirscha zmartwychwstanie — jako wytwór refleksji teologicznej nie jest faktem historycznym, lecz stworzonym przez wiarę faktem religijnym.

Schmitt (1950) natomiast utrzymuje, że refleksja doktrynalna nie wytworzyła bynajmniej faktów historii religijnej, lecz je sobie uświadomiła (237).

Według Goguela rozwój wierzeń wielkanocnych powstał z oczekiwania paruzji pod wpływem trzech czynników: wiary mesjańskiej uczniów, ich psychologii semickiej i polemiki żydowsko-pogańskiej. Natomiast wdl. Hirscha dwa przesilenia ideologiczne w tych wierzeniach wpłynęła na ich dalszy rozwój: ok. r. 50 z okazji zaniepokojenia losem tych (chrześcijan), którzy pomarli przed powtórny przyjściem Chrystusa, oraz na początku w. 2 z okazji polemiki z gnostycyzmem na temat sposobu bytowania Chrystusa. Kryzys pierwszy ustąpił w skutek połączenia chwili paruzji z wiarą w powszechne zmartwychwstanie, motywowanej tym, że Chrystus zmartwychwstał. Wiara ta wprowadziła nowe ujęcie paruzji: w miejsce idei życia dalszego jako chwalebne Chrystusa, ideę zmartwychwstania Chrystusa jako wyjścia z grobu. Kryzys zaś drugi zostaje pokonany przez to, że już od r. 70 Kościół podkreślał coraz wyraźniej charakter somatyczny w zmartwychwstaniu Chrystusa, a więc nadawał temu zmartwychwstaniu ujęcie ścisłe i bezpośrednie jako ponownego połączenia się duszy z ciałem, w przeciwstawieniu do św. Pawła uwydatniającego stronę tam duchową. Odpowiednio do tych zmian nastąpiła zmiana i w samej argumentacji Chrześcijan. Argument z wizji ustąpił miejsca argumentom z chrystofanii i grobu pustego. Nie widać tu więc różnicy między Hirschem a Gogulem jak tylko w tym że ostatni wyznacza czas późniejszy na rozwój wiary wielkanocnej.

Bezpodstawność teorii Hirscha wykazał Schmitt, gdy stwierdził, że już u św. Pawła w 1 Kor. 15, 3b—5, zawiera się

aluzja niedwuznaczna do wyjścia Jezusa z grobu. Ta aluzja wskazuje, że wiara w zmartwychwstanie umarłych sięga około r. 50, a więc obala twierdzenie Hirscha, że wiara tą poprzedziła wiarę w pusty grób. Należy jednak zatrzymać wyświetlony przez Hirscha, Goguela i Bartscha prosty stosunek między paruzją, a zmartwychwstaniem: zmartwychwstanie jest w ścisłym stosunku z sądem ostatnim (Dz 3, 19—21; Tes 1, 9 ns). Widać tu, że wiara w zmartwychwstanie Chrystusa nosi w sobie rys eschatologiczny, ale byłoby przesadą wnioskować, że wiara w zmartwychwstanie jest wytworem wiary eschatologicznej (241).

W rozdziale ostatnim autor referuje kierunki jakie się zaznaczyły w pracach nowszych o zmartwychwstaniu Chrystusa.

Metoda historyczno-morfologiczna słusznie stwierdziła, że ewangelie przedstawiają same w sobie katechezę neotestamentalną występującą na szczeblu pewnego już rozwoju (243). Fazy rozwoju i krystalizowania się tej katechezy, zanim została ona utrwalona na piśmie w ewangeliami kanonicznymi zamierzał ustalić Goguel nie będąc nawet wyraźnym zwolennikiem tej metody. Krytykę pracy Goguela przeprowadził jak widzieliśmy Braun wyświetlając całość ewangelii wielkanocnej w jej stanie przedewangelijnym.

Do tych prac dorzuca jeszcze autor nowsze, które zbierając skrzętnie źródła (Dz. Ap. Listy) stanowiące świadectwa nauczania apostołskiego, usiłują wyświetlić w sposób możliwie dokładny początki wiary uczniów w Chrystusa zmartwychwstałego.

W art. 1 autor referuje szczegółowo prace Schmitta, *Jesus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949, i Cerfaux, *Le Christ dans le theologie de saint Paul*, Paris, 1951.

Praca Schmitta składa się z dwóch części: o źródłach nauczania apostołskiego (pierwotnej katechezy) i o ewangelii wielkanocnej w tym nauczaniu.

Do źródeł nauczania apostołskiego wchodzi teksty początkowych rozdziałów w Dz. i niektóre teksty z listów św. Pawła.

Tradycja w tekstach spisanych przez Łk. sięga według Harnacka Antiochii, Cezarei i Jerozolimy, a według Formgeschichte pierwotnego kerygmatu chrześcijańskiego. Nawiązując do wyników Formgeschichte powstaje zdaniem Schmitta zagadnienie o historyczności przemówień Piotra i Pawła wygłoszonych w Dz. Ap.

Co się tyczy listów św. Pawła to miejsce uprzywilejowane wyznacza Schmitt 1 Kor. 15, 3b—5, który jest wypowiedzią odтворzonej przez Pawła katechezy pierwotnej.

W drugiej części pracy Schmitt wyświeśla ewangelię wielkanocną pod względem historycznym i doktrynalnym. Omawiając zagadnienie grobu pustego jako jeden ze szczegółów tej ewangelii, który jednak pozostaje bez wewnętrznego związku z faktem zmartwychwstania, odróżnia tam dwa elementy: pogrzebanie Jezusa i odnalezienie grobu pustego. Schmitt wykazuje, że element pogrzebania jest faktem historycznym i był tematem nauczania apostołskiego oraz częścią istotną wiary pierwotnej. Co się tyczy drugiego elementu to aluzję do tego faktu historycznego można dostrzec w zestawieniu pogrzebania Jezusa z Jego zmartwychwstaniem (1 Kor. 15, 3b—5). Fakt ten należycie udokumentowany był już od początku tematem bieżącym katechezy apostołskiej. Z ostatnim wnioskiem nie zgadza się Benoit (*Revue Biblique*, 57/1950/226—227/, którego zdaniem jako najbardziej prawdopodobnym świadectwa w okresie nauczania apostołskiego (1 Kor 15, 3—5; Dz 2, 30 ns) nie poruszają jeszcze tego tematu (i argumentu). Argument ten jako skuteczny wystąpi dopiero w apologii pierwszych chrześcijan, czyli w okresie nieco późniejszym, w którym powstaną utwory ewangelijne, i kiedy trzeba zwalczać twierdzenie tendencyjne przeciwko rzeczywistości zmartwychwstania Chrystusa (wykradzenie Ciała).

W art. 2 rozdziału 1 Schmitt omawia zagadnienie o chrystofaniach jako stanowiących ośrodek i węzeł ewangelii wielkanocnych. Świadectwa o nich dzieli na urzędowe czyli główne (świadectwa Dwunastu wraz z dodanym przez Kościół świade-

otwem Piotra), które mają charakter eklezjologiczny, oraz prywatne czyli podrzędne (świadcstwo 500 braci, uczniów z Emaus, świadectwa Apostołów, o których wspomina Paweł w 1 Kor, świadectwo Jakuba i Pawła w 1 Kor 15).

Autor kwestionuje powyższą klasyfikację, ponieważ Jakub, który był bratem Pana, oraz szefem gminy jerozolimskiej i Paweł, który otrzymał tytuł świadka od samego Jezusa, nie weszli do grupy Dwunastu, jednak ich osobistych świadectw nie można ze względów powyższych uważać za podrzędne mimo oświadczenia samego Pawła w 1 Kor. Wskazaniem byłby zdaniem autora raczej podział rzeczowy opisów chrystofanii na dwie inne grupy: na eklezjologiczną (dwunastu, Piotrowi, Pawłowi), w której Chrystus ukazując się wysłał apostołów i daje im władzę nauczania by nieśli narodom wiarę i chrzest, odpuszczenie grzechów i na apologetyczną (Marii Magdalenie, Uczniom z Emaus, Tomaszowi i Dunastu, 500 braciom), w której Chrystus ukazując się stwierdza swe nowe życie i rzeczywistość swego zmartwychwstania.

Na pytanie dalsze jakie doświadczenie leży u podstaw świadectw tej grupy, Schmitt wykazuje, że świadectwa spełniające funkcję apologetyczną nie są wytworem apologii późniejszej (Goguel), lecz sięgają początków nauczania apostołskiego. Klasycznym przykładem tej najstarszej apologii jest charakterystyczny zwrot u św. Pawła w 1 Kor 16, 6b: „widziany (Chrystus) był ponad 500 braciom, z których wielu żyje aż dotąd, a niektórzy pomarli“, tzn. że słuchacze mogą tych świadków konsultować. Zwrot ten tak troskliwie dodany przez św. Pawła jest pozostałością nauczania apostołskiego w okresie przedewangelijnym. W okresie tym nauczanie apostołskie zachowuje stały kontakt z doświadczeniem świadków bezpośrednich jako z przedmiotem swojej szczególnej uwagi (252). W miarę jak ta grupa podlegała wymieraniu, tradycja stawała się coraz bardziej skrytalizowana (253).

Również czasownik grecki *ὄραω* (*ὄφθη* aor. pass) użyty w opisie chrystofanii oznacza nie tylko wizję obiektywną, lecz kontemplację rzeczywistości Chrystusa wskrzeszonego (255).

W art. 3 tegoż rozdziału Schmitt omawia rysy charakterystyczne świadectw o chrystofaniach.

W świetle świadectw oraz ewangelii Dz. 10, 34—43 Łk i Jana potwierdzeniem faktu wielkanocnego były chrystofanie uwydatniające wspólnotę życia Chrystusa wskrzeszonego ze swoimi, ponieważ taką wspólnotę dla judaizmu było łamanie chleba, dzielenie się kielichem i wspólne spożywanie (256). Prócz wspólnoty życia jako charakterystycznego czynu w opisie chrystofanii, drugim rysem tego opisu było udzielenie swoim przez Jezusa ostatnich instrukcji o objawieniu swego mesjanizmu i o przekazaniu swojej misji uczniom.

Umieszczenie chrystofanii w ciągu pewnego okresu nie przesądza bynajmniej kwestii dalszej o stosunku wniebowstąpienia (uwielbienia) Chrystusa do Jego zmartwychwstania: czy należy w świetle listów i Dz. łączyć obydwie wydarzenia w czasie (256). Innymi słowy chodzi o to czy wniebowstąpienie Chrystusa było rozumiane w okresie apostołskim jako początek nowych warunków bytowania, tj. jako zmartwychwstanie.

Na to pytanie odpowiada Schmitt i tak i nie. Nie, ponieważ Jezus został uwielbiony nie w „40 dni“ po swoim zmartwychwstaniu, lecz już w chwili swego wyjścia z grobu (por symbole wiary, Dz. Ap. 2, 32 ns, gdzie spójnik *οὐν* jest raczej koniunktywum, niż konsekutywum, i oznacza, że zmartwychwstanie łączy się z wniebowstąpieniem; Filip. 2, 6—11 podkreśla implikację zmartwychwstania w wniebowstąpieniu; Mt. 27, 8b stwierdza, że Jezus od chwili swego zmartwychwstania bierze już udział w „Mocy Boga“). Ujęcie to uchodziło za podstawowe misterium chrystologiczne w Kościele pierwotnym.

Tak, ponieważ odroczenie wniebowstąpienia miałoby na celu wyniesienie Jezusa na prawicy Boga, osiągnięcie Chwały niebieskiej, a zwłaszcza intronizację na króla mesjańskiego.

Takie rozwiązanie zagadnienia nie wyjaśnia bynajmniej na czym polega różnica wprowadzona przez Schmitta, między gloryfikacją Jezusa, względnie bardziej pełnym udziałem Jego w „Mocy Boga“, a wzięciem w posiadanie chwały przez Jezusa, względnie wprowadzeniem w królowanie mesjańskie (257).

W rozdziale 2 Schmitt omawia stosunek jaki zachodzi między opisem 1 Kor 15, 5—8, a opisami ewangelijnymi o zmartwychwstaniu Chrystusa. Poświęcił on głębokie badania 1 Kor, w którym dopatruje się *tradycji wielkanocnej Kościoła apostołskiego*. Schmittowi chodzi o ustalenie tradycji odtworzonej w 1 Kor przekazanej Pawłowi przez (Ananiasza) szefa gminy chrześcijan-żydów w Damaszku przed r. 36. Tradycja tam odtworzona wydaje się sięgać początków nauczania i przedstawia w pewnym sensie formułę (czyli już jest zformalizowana).

Schmitt potwierdza swoją opinię przez porównanie metodyczne 1 Kor z tekstami Dz i wykazuje jednakowe dane istotne wypowiedziane jednakowym słownikiem oraz przedstawione w jednakowym porządku ogólnym. Nie uszły zaś jego uwagi różnice między fragmentami Pawła, a przemówieniami Piotra. Katecheza Piotra zaznacza się tendencją antyjudaistyczną, katecheza zaś Pawła ma charakter ireniczny i wyłącznie doktrynalny (264). W nauczaniu początkowym nie było śladów polemiki, lecz tylko była mowa o męce i o jej doniosłości soterycznej: Chrystus umarł za nasze grzechy. Tego twierdzenia nie ma w nauczaniu Piotra. Chrystologia więc Pawła jest bardziej rozwinięta od archaicznego stanu chrystologii w Dz. Ap. Czy taką rozbieżność między opisem 1 Kor, a Dz. można uważać za przeciwną, jak utrzymuje krytyka niezależna. Otóż zdaniem Schmitta tekst św. Pawła przytaczając najważniejszych gwarantów wydarzenia wielkanocnego (indywidualnych i zbiorowych) bez danych liczbowych, chronologicznych i topograficznych (za wyjątkiem ostatniej chrystofanii pod Damaszkiem) ma charakter ogólny. Z drugiej zaś strony tradycja ewangelijna u Mt i Łk również nie precyzuje opisanych przez siebie chrystofanii. Jeżeli zaś dane chronologiczne zamieszcza ewangelia Jana czyni to nie z tytułu tradycji ewangelijnej, lecz z tytułu osobistych wspomnień ewangelisty. Dane zaś liczbowe u Mt 16, 9a; 12, 14a i Jana 21, 1a również nie pochodzą z tradycji ewangelijnej, gdyż są tymczasowe i tracą podstawą z chwilą, gdy znika ostatni świadek (258). Można więc powiedzieć, że pod

tym względem (braku liczb, czasu, miejsca) nie ma przeciwstawienia między jednym świadectwem, a drugim. Zarówno bowiem katecheza pierwotna jak i tradycja ewangelijna znajdują się tu na jednakowej płaszczyźnie.

Ponadto św. Paweł we wszystkich cytowanych chrystofaniach opisuje wspólnotę Chrystusa zmartwychwstałego z grupą Dwunastu. Nie widać w tym znowu żadnej opozycji między nauczaniem pierwotnym a tradycją ewangelijną jak utrzymywała krytyka niezależna, ponieważ zacieśnienie chrystofanii u Pawła do opisu wspólnoty Chrystusa z grupą Dwunastu można zdaniem Schmitta tłumaczyć wzrastającym zobojętnieniem i znikającym zainteresowaniem względem świadectw indywidualnych jako nieapostolskich (258). W miarę bowiem jak znika pokolenie świadków bezpośrednich Kościoła zmuszony jest posługiwać się wyłącznie decydującym doświadczeniem Dwunastu. Dlatego też ewangelie podkreślają chrystofanie dla grupy uczniów i uwydatniają tam różne szczegóły. Trafnie tu zauważył autor, że Schmitt nie daje jednak wyjaśnienia dlaczego ewangelista Łk cytuje chrystofanie indywidualne: dla Marii Magdaleny i uczniom z Emaus (258).

Wreszcie w pozostałych śladach nauczania pierwotnego (1 Kor 15, 5—8; Dz. Ap. 3, 13—15; 10, 39; 13, 31a) odnajduje Schmitt potwierdzenie tezy, że opisy chrystofanii pod względem swego obrazu topograficznego zawierają tradycję galilejską i jerozolimską sięgającą początków nauczania chrześcijańskiego. Tu autor pragnie skorygować zdanie Schmitta w tym sensie, że opis w 1 Kor 15, 5—8 wymienia chrystofanie w Galilei i Jerozolimie, gdy natomiast sumaryczne opisy w Dz. wymieniają chrystofanie, które miały miejsce w Jerozolimie (258).

W rozdziale 3 o istocie i doniosłości dowodu skrypturystycznego na zmartwychwstanie Chrystusa w pierwotnej tradycji Kościoła, stwierdza Schmitt, że Dz. Ap. Listy i Ewangelie wskazują zgodnie na posługiwanie się w powszechnym nauczaniu judaizmu świadectwem Pisma w charakterze apologetycznym. Pismo Św. było dla judaizmu źródłem, z którego on

czerpał swoją wiarę i swoje nadzieje. Nic więc dziwnego, jeżeli świadectwa Pisma zajęły miejsce główne w apologii chrześcijan przeciw żydom i w myśli doktrynalnej Kościoła pierwotnego. Natomiast w pierwotnej wierze wielkanocnej świadectwo Pisma zajęło miejsce drugorzędne, ponieważ nie było go u samych jej początków. Pełniło ono tam bowiem rolę wtórną jako potwierdzenie wieści wielkanocnej i wyjaśnienie jej sensu (teologicznego).

Tekst ps. 16, 10 rozumiany w sensie mesjańskim był prawdopodobnie jedynym świadectwem przytoczonym na potwierdzenie wydarzenia wielkanocnego. Schmitt włącza tu swój pogląd odmienny od ogólnego zdania apologetów i egzegetów katolickich, a mianowicie, że tekst tego psalmu był stosowany wyłącznie na poparcie sensu doktrynalnego wydarzenia zmartwychwstania „dnia trzeciego“. To zaś implikuje, że zwrot „według pisma“ odnieść trzeba do zwrotu „dnia trzeciego“ i że ta okoliczność czasu nie jest okolicznością historyczną, lecz ma znaczenie doktrynalne.

Powołuje się tu Schmitt na koncepcję archaicznej antropologii żydowskiej, według której dusza na 4 dzień po śmierci oddziela się od ciała i dopiero wtedy ulega ono rozkładowi (skażeniu). Tej koncepcji uczniowie nie omieszkali zastosować w doktrynalnej interpretacji zmartwychwstania Chrystusa (Dz. 2, 24b—31; 13, 35—37). Taki argument skryptyurystyczny wyjaśniający stronę doktrynalną wydarzenia wielkanocnego, istniał zdaniem Schmitta tylko w okresie nauczania apostoelskiego. Po zakończeniu tego okresu świadectwo Pisma przybrało charakter bardziej ogólny jako ujawnienie planu Boskiego w stosunku do wydarzenia wielkanocnego. Odtąd świadectwo Pisma przestaje być dowodem, pozostało tylko eksplikacją wydarzenia wielkanocnego. Tym sposobem świadectwo Pisma wyjaśniając wiarę Apostołów wywierało nań wpływ o charakterze drugorzędnym.

Interpretacja „doktrynalna“ Schmitta, która stanowi próbę nakreślenia rozwoju w stosowaniu dowodu z Pisma święte-

go w okresie nauczania apostołskiego, jest hipotezą dość pomyślową, a nawet genialną. Przeciwno tej hipotezie przemawiają jednak teksty Dz. Ap. albowiem gdy z jednej strony Piotr i Paweł przytaczają Ps 16, 10, pomijają wzmiankę o „dniu trzecim“ (Dz 2, 24b—31; 13, 35—37, 10, 40a), a z drugiej strony, gdy Piotr wspomina wyraźnie o „dniu trzecim“ (10, 40a) zawsze ten szczegół rozumie na płaszczyźnie historycznej, a nie doktrynalnej.

To też apologetycy i egzegeci katoliccy rozumieją przez świadectwo Pisma potwierdzenie samego wydarzenia zmartwychwstania, a przez szczegół „dnia trzeciego“ — zwykle dane historyczne. O ile tedy słusznie uwydatnił Schmitt miejsce uprzywilejowane dla Ps 16, 10 w refleksjach pierwszych chrześcijan nad śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa, to wcale nie dowiódł, że tekst psalmu oznacza wyłącznie proroctwo i że należy go rozumieć wyłącznie w sensie „dnia trzeciego“.

W rozdziałach poprzednich Schmitt wyświetlił stronę historyczną wieści wielkanocnej. Nas tu obchodzą bezpośrednio wnioski do jakich doszedł on po zbadaniu strony historycznej wieści wielkanocnej.

Już od początku nauczania Apostołowie podkreślają rys somatyczny zmartwychwstania Chrystusa i odwołują się do faktów, które widzieli i słyszeli w odniesieniu do Chrystusa wskrzeszonego.

Wśród faktów jako dowodów miejsce naczelnie zajmują chrystofanie, na które powołują się Apostołowie w sposób globalny już od początku, a w sposób rozwinięty i bardziej wartościowy dopiero po nauczaniu św. Szczepana.

Nauczanie apostołskie podkreślało przez wielorakie akty i instrukcje Jezusa wskrzeszonego rys somatyczny chrystofanii.

To nauczanie przytaczało liczne chrystofanie by uwydatnić wielką ilość i różnorodność świadków, zwłaszcza uprzywilejowane świadectwo grupy Dwunastu przeznaczonych do tej funkcji przez samego Boga.

W tych wnioskach streszcza się w pewnym sensie prehistoria opisu ewangelijnego o zmartwychwstaniu Chrystusa, którą dał Schmitt na podstawie analizy śladów jakie odnalazł w nauczaniu wielkanocnym Apostołów.

Pozostaje jeszcze do omówienia strona doktrynalna ewangelii wielkanocnej. Temu zagadnieniu poświęca Schmitt 2 ostatnie rozdziały części 2.

Ewangelia wielkanocna jest więcej niż tylko wydarzeniem historycznym. Była ona bowiem dla Apostołów proklamowaniem prawdy religijnej polegającej na tym, że historyczne wydarzenie zmartwychwstania Chrystusa stanowiło potwierdzenie Jego atrybutów mesjańskich i objawienie Chrystusa niebieskiego, który będąc u szczytu swej chwały cieszy się sposobem boskiego bytowania. Zmartwychwstanie więc Chrystusa przyczynia się do bardziej pełnego zrozumienia Bóstwa Jezusa jako podstawowego dogmatu Kościoła (262).

W niezmiernie subtelnej pracy Schmitta nad prehistorią tekstu 1 Kor 15, 3—7 wziął udział w czasach ostatnich L. Cerfaux, który w wykrytym przez siebie w Dz twierdzeniu antytetycznym śmierć-zmartwychwstanie Chrystusa, dopatruje się najstarszego ujęcia ewangelii wielkanocnej. Zamierza więc Cerfaux rozwiązać zagadnienie dość subtelne, a mianowicie, czy 1 Kor i sześć przemówień w Dz, w których powtarza się antyteza śmierć-życie (zmartwychwstanie Chrystusa) przedstawiają różne okresy tej samej tradycji.

Wystąpienie Pawła, które było uwarunkowane z jednej strony oczekiwaniem przez żydów mesjasza, a z drugiej bezpośrednim ich obcowaniem z Jezusem, ograniczało się z natury rzeczy do stwierdzenia, że Jezus zmartwychwstał i konsekwentnie był Mesjaszem. Wygłoszone przez Pawła w takich okolicznościach świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa nie było tylko zwykłym stwierdzeniem faktu, lecz prowadziło nawet do rewizji procesu Mesjasza. Żydzi bowiem odrzucili Go przed Piłatem, gdy natomiast Apostołowie jako świadkowie nowi twierdzą, że właśnie On, który zmartwychwstał jest Mesjaszem.

Była to więc chwila, w której Apostołowie w roli świadków stanęli po stronie Jezusa i stworzyli wiarę gminy. Mimo, że wtedy nie było wśród nich Pawła jednak tak jak i oni przypisuje on sobie tytuł świadka Chrystusa zmartwychwstałego. Tu zdaniem Cerfaux docieramy do najstarszego okresu chrześcijaństwa, w którym idea świadectwa jako czynnika pierwotnego dzieli Apostołów od okresu późniejszego. Pierwszą i najstarszą formułą kerygmatu była deklaracja Piotra, że Bóg wskrzesił Jezusa i my jesteśmy świadkami tego (Dz. 3, 15).

Wzmianka antytetyczna śmierć-zmartwychwstanie powtarzająca się w sześciu przemówieniach Dz (2, 23; 3, 13-26; 4, 10; 5, 30; 10, 39; 13, 29) sięga pierwszej fazy nauczania apostołowego. W polemice bowiem z żydami Apostołowie podkreślają w formie najbardziej prostej, pierwotnej i antyżydowskiej, kontrast między traktowaniem Chrystusa przez żydów a interwencją Boga, który Go wskrzesił.

W 2 zaś fazie tego nauczania doszły do powyższej antytezy tak prostej i tak pierwotnej z przytoczenia Pisma ogólne lub szczegółowe, wyraźne lub niewyraźne, by tym sposobem usprawiedliwić śmierć Jezusa na krzyżu.

Wreszcie w fazie 3 nauczania apostołowego temat antytetyczny przybiera perspektywę historyczną i rysy konkretne, które opisują szczegóły procesu Jezusa (ukrzyżowanie, pogrzebanie, zmartwychwstanie, chrystofanie). W tej właśnie fazie jest zdaniem Cerfaux usytuowana tradycja zawarta w 1 Kor 15. W tej fazie i w wchodzącej do niej tradycji zanika wszelki ślad aluzji antyżydowskiej, a pozostaje tylko streszczenie narracyjne, w którym wszystko jest zszematyzowane. Zachowano tu również wzmiankę o „dniu trzecim“ w charakterze rysu historycznego. W tejże fazie wystawiono listę autentyczną świadectw, zachowano wzmiankę o Piśmie, która odgrywa rolę główną w sześciu przemówieniach Dz.

Można więc powiedzieć, że w fazie 3 tradycja zawiera świadectwo historyczne o zmartwychwstaniu Chrystusa, obok dodatkowego dowodu skryptyrystycznego o spełnieniu się Pis-

ma i notatki teologicznej o wartości odkupieńczej śmierci Chrystusa (265).

Prace Schmitta i Cerfaux, które miały za zadanie wyświecić prehistorię opisu ewangelijnego o zmartwychwstaniu Chrystusa, stwarzając tym sposobem nową problematykę i nowe metody badań, prowadzą do 3 następujących wniosków:

1 — W prehistorii ewangelijnej zmartwychwstanie Chrystusa zajmuje miejsce uprzywilejowane, a świadectwa o nim uchodzą za najstarsze. Najpierw bowiem były opowiadane fakty najbliższe, tzn. te, które ewangelie umieściły na miejscu ostatnim. Odległość między tymi faktami, a dającymi się skontrolować pierwszymi o nich oświadczeniami wynosiła zaledwie kilka lat.

2 — Najstarszą formą świadectwa o zmartwychwstaniu Chrystusa było nauczanie apostoelskie, względnie katecheza pierwotna (Schmitt), świadectwo (Cerfaux), kerygmat (inni autorzy). Odpowiednikiem nauczania apostoelskiego była wiara nawróconych, wyrazem której są symbole oraz formuła chrytologiczna streszczająca w sobie to nauczanie. Przeto u początków tekstów nowotestamentalnych o zmartwychwstaniu Chrystusa było świadectwo historyczne, nie zaś liturgia czy kult, jak sądzili Bertram i Loisy.

3 — Co się tyczy genezy wiary wielkanocnej, to powiedzieć trzeba, że głoszenie zmartwychwstania Chrystusa przybiera charakter apologetyczny ze względu na nagłą reakcję narodu żydowskiego. W odpowiedzi na to apostołowie wykazują, że zmartwychwstanie Jezusa było zapowiedziane w Starym Test. i wskutek tego żydzi są odpowiedzialni za swoją niewiarę. Rys apologetyczny zakłada już wydarzenie zmartwychwstania i podkreśla jednocześnie jego sens i wielką doniosłość. Jest zatem rysem wtórnym.

Nowa problematyka i nowe metody badań powstające celem wyświecenia prehistorii opisu ewangelijnego o zmartwychwstaniu Chrystusa wymagają kontynuowania rozpoczętych pod tym względem prac Schmitta i Cerfaux. Chodzi o to, by jak

słusznie zaznacza Haes wyniki osiągnięte z analizy Listów Pawła i Dz. Ap. uzupełnić tekstami ewangelijnymi, które rozporządzając materiałem o różnorodnej dawności stanowią ostatnią warstwę długiego procesu ciągłej i nieprzerwanej tradycji okresu przedewangelijnego.

Na różnorodne warstwy chronologiczne w opisach ewangelijnych o zmartwychwstaniu Chrystusa wcześniej jeszcze od de Haesa zwrócił uwagę Guitton¹⁾, który do najstarszych opisów idących w ślad za pierwotnymi symbolami wiary w zmartwychwstanie Chrystusa (Dz 2, 14—36; 3, 12—26; 4, 8—12; 5, 30; 10, 34—43; 13, 16—41; 1 Kor 15, 3—8; Rzym 10, 9; Efez 5, 14) włącza opisy ewangelijne tego wydarzenia.

Niezależnie od dyskusji czy zakończenie większe Mk 16, 9—20 należy do tej ewangelii, mniejsze zakończenie 16, 1—9 ma swój sens właściwy: grób jest pusty, Chrystus został wskrzeszony i ukaże się niebawem... Na tle zaś tradycji, w której Mk jest tłumaczem Piotra, zakończenie to już dostatecznie uwydatnia jego wyróżnienie.

Większe zakończenie Mk zawiera wzmiankę o chrystofanii Marii Magdalenie zaczerpniętą z obszernej tradycji janowej i krótszą wzmiankę o chrystofanii uczniom w Emaus (16, 12) z tradycji Łk 24, 13—35. Wzmianka zaś o chrystofanii dla jedenastu (16, 14) pochodzi z tradycji Jana 20, 19—23, względnie, uzupełniając stanowisko Guittona; wzmianka ta pochodzi z tradycji także pawłowej 1 Kor 15, 5, z której korzystał właśnie Łk 24, 36—50. Rozmowa natomiast Jezusa w tej chrystofanii (16, 15—19) przypomina tradycję Mt 28, 18—20; dodana zaś w tej rozmowie zapowiedź cudów (16, 17—19) towarzyszących nauczaniu uczniów uchodzi raczej za komentarz ewangelisty.

Opis Mt 28, 1—20, zawierający skróconą w stosunku do Mk 16, 1—11. 15—20 angelofanię niewiastom (28, 1—10 wraz z powtórzonymi ww: 7 i 10) i rozmowę Jezusa z uczniami (28, 18—20), jest późniejszy od Mk względnie jego źródeł. Wzmian-

¹⁾ Por. Le problème de Jésus. Paris, 1953. 2. 142—149.

ka zaś o wydarzeniach ze strażą (28, 11—15) dość ciekawa dla krytyki, wywołuje zdziwienie w trzeźwym kontekście i wskazuje na dyskusję Mt z żydami, którzy wtedy już znali nauczanie chrześcijańskie o grobie pustym. Pozostała część opisu zawiera streszczenie ewangelii wielkanocnej. Kreśli więc chrystofanię na wyznaczonej górze w Galilei i rozmowę Jezusa z uczniami. Na tym wysokim miejscu jako na Synaju zmartwychwstania, Jezus biorąc udział we wszechmocy Boga w niebie i na ziemi, „zakłada“ Kościół dając uczniom nakazy dotyczące katechetycznej i rytualnej inicjacji chrześcijańskiej. Zdaniem Guittona nie da się wykluczyć pewnego wpływu zwyczaju ilturgicznego na redakcję formuły chrztu i nie da się również dowieść, że redakcja podaje rozmowę Jezusa w formie czystej a nie rozwojowej.

Opis Łk o zmartwychwstaniu Chrystusa przedstawia po mistrzowsku, w przeciwstawieniu do innych synoptyków, to misterium jako nie naruszające ciągłości w rozwoju historii niedzieli wielkanocnej i jako nadające się do asymilacji przez umysł ludzki. Z jednej bowiem strony na wzór historyków greckich i żydowskich pogłębia bieg wydarzeń urzędowych, włączając historię szczegółową do historii ogólnej i boskiej. Z drugiej zaś strony jako psycholog zaspokoił ciekawość umysłów pragnących wiedzieć przebieg chrystofanii od strony wewnętrznej i subiektywnej, rozszerzając swoją dygresję psychologiczną rytm czasu, w którym się zamykali inni ewangelici. Toteż w opisie tym Chrystus zmartwychwstały nawiązuje swoje chrystofanie do minionej historii, którą streszcza w osobach swoich poprzedników (Mojżesz, prorocy, psalmy), zapowiadając jednocześnie historię przyszłą: apostołstwo wśród wszystkich narodów poczynając od Jerozolimy. Pod względem zaś psychologicznym w opisie Łk aniołowie zwiastujący niewiastom są ludźmi. Niewiasty oznajmują to co widziały uczniom. Uczniowie wątpią i nie wierzą. Opisuje stronę psychologiczną i skrypturystyczną chrystofanii. Rozprasza możliwe zarzuty ze strony Teofila co do rysu zjawiskowego chrystofanii. Tym sposobem Łk istotnie włącza zmartwychwstałego w ramy

historii, o ile to jest możliwe dla historyka i odpowiada pragnieniom ówczesnego judaizmu oraz wymaganiom dzisiejszym.

Opis janowy zmartwychwstania Chrystusa jest dokumentem szczególnym, ponieważ zawiera odmienne od synoptyków, zwłaszcza od Mk i Mt świadectwo tradycji. Różnica sprowadzająca się tu do uściślenia, poprawek, a nawet przeróbek świadectwa tradycji, wskazuje na świadka bezpośredniego, który sprawdzając własne obserwacje samego wydarzenia, czytał jego opis sporządzony przez świadków pośrednich. Własne obserwacje świadka duchowo uprzywilejowanego występują w tym opisie jako wspomnienia późniejsze, pozbawione jeszcze opracowania stylistycznego, w przeciwstawieniu do opisów symptycznych, które posługują się zebranymi wcześniej i już opracowanymi pod względem stylistycznym wspomnieniami. Bezpośrednie wspomnienia widać w opisie janowym, gdy opowiada, że Maria Magdalena udała się do grobu i ujrzała odwalony kamień. Przybiegła więc i przysła do Szymona Piotra i do innego ucznia umiłowanego przez Jezusa, czyli do „mnie“, tj. samego opowiadacza (20, 1 ns). Wyszedł tedy Piotr i ten inny uczeń, czyli „ja“, tj. sam opowiadacz (20, 3). I biegli obaj spodem, ale wyprzedził Piotra ten inny uczeń, czyli „ja“ tj. sam opowiadacz (20, 4). Synoptycy nie są tak bezpośredni, za wyjątkiem Mk, o ile się przyjmie, że referuje on ewangelię Piotra. Również kolejność przedstawionych w opisie janowym wydarzeń jest niezależnie od tego, czy Jan znał synoptyków, bardzo prawdopodobna. Wprowadza także bardziej ścisły związek między chrystofaniami niewiastom i apostołom (20, 18 ns), gdy referuje stwierdzenie urzędowe o pustym grobie. Prawdopodobnie jest również paralelizm między chrystofaniami galijejskimi i jerozolimskimi. Zgadza się z Mk gdy mówi o niewiastach przy grobie, lecz niewiasty te ujmuje w jednym typie Marii Magdaleny. Zgadza się z Mt w scenie końcowej nakazu misyjnego apostołom, lecz Dwunastu streszcza w osobie jednego Piotra. Zgadza się wreszcie z Łk w referowaniu chrystofanii jedenastu w Jerozolimie, lecz wątpiących streszcza w osobie Tomasza.

Nad wyświetleniem stosunku zmartwychwstania Chrystusa do Jego wniebowstąpienia były przeprowadzone dość liczne badania przez Mangenota (1910), Larranaga (1938), Brauna (1947) i Benoit (1949), prace których szczegółowo omawia de Haes w art. 2 ostatniego rozdziału przytoczonej wyżej rozprawy.

Praca Mangenota wykazała, że teksty tradycji apostołskiej mówiąc o wniebowstąpieniu mają na myśli podkreślić udział Ciała Chrystusa w chwale niebieskiej, wbrew krytyce racjonalistycznej, która odrzucając wniebowstąpienie w sensie somatycznym, godziła się tylko na ujęcie wiary pierwotnej jako czysto duchowego triumfu Chrystusa (Harnack 1892). W kwestii zaś ustalenia czasu wniebowstąpienia Mangenot nie rozwiązał wszystkich, a nawet głównych zarzutów krytyki racjonalistycznej, względnie rozwiązania, które dał są niewystarczające, a nawet błędne. Krytyka bowiem racjonalistyczna wysuwała tezę, że wniebowstąpienie Chrystusa miało miejsce w dzień Jego zmartwychwstania. Odpowiedzi Mangenota zwalczające stanowisko krytyki racjonalistycznej budzą wielkie zastrzeżenia. Nie ulega bowiem wątpliwości, że tekst św. Pawła do Kolos. 3, 1 wskazuje na implikację między wniebowstąpieniem, a zmartwychwstaniem. Mt 28, 18 już zakłada intronizację Chrystusa w chwale oraz inwestyturę władzy niebieskiej. Tekst Pawła 1 Kor 15, 3—8 wykazuje nieprzerwany szereg chrystofanii, aż do ostatniej pod Damazkiem. Paweł przedstawiając je wszystkie na tej samej płaszczyźnie nie daje podstawy do wniosku, że za wyjątkiem ostatniej, pozostałe uchodzą za definitywne i zamykają okres trwającej jeszcze wspólnoty Jezusa ze swoimi. Chrystofania więc pod Damazkiem nie może tu oznaczać cudownego i nadzwyczajnego ujawnienia (nowego) sposobu bytowania Chrystusa w niebie jako innego od pozostałych chrystofanii. Ponadto nauczanie apostołskie w Dz. przedstawia uwielbienie Chrystusa jako bezpośrednie następstwo Jego zmartwychwstania. Wreszcie Łk 24, 26 wyraźnie utożsamia zmartwychwstanie z wniebowstąpieniem. Według św.

Jana udzielenie władzy odpuszczania grzechów, czyli zesłanie Ducha Św. na Apostołów nastąpiło w wieczór zmartwychwstania co zgodnie z zapowiedzią Chrystusa (7, 39) miało się dokonać dopiero po powrocie Jezusa jako uwielbionego do swego Ojca, u którego ten dar wyjedna. Mangenot jednak nie potrafił uzgodnić poważnych danych tradycji pierwotnej z zamierzoną przez siebie obroną prawdy historycznej zawartej w Dz. i konsekwentnie nie rozwiązał trudności wszczętych przez krytykę racjonalistyczną.

Larranaga wyświetla w sposób krytyczny tezę o wniebowstąpieniu Chrystusa stwierdzając autentyczność i integralność substancjalną tekstów Łk 24, 44—53 oraz Dz 1, 1—14 na podstawie słownika Łk w obydwóch tekstach i bezpośrednich paraleli między nimi.

Braun naświetla teksty powyższe o wniebowstąpieniu komentarzem tekstu janowego 20, 17 (słowa Chrystusa zmartwychwstałego do Marii Magdaleny). Otóż Braun daje inną interpretację Dz, a mianowicie, że tekst Dz 1, 1—10 mówi nie o apoteozie Chrystusa, lecz o tymczasowym rozstaniu się Jego ze swoimi. Wykładnia ta, zdaniem Brauna, nie zgadza się z ideą tradycyjną rozumienia tekstu Dz jedynie ze względu na zbyt materialne ujmowanie w obrazach przestrzennych pełnego udziału Chrystusa w chwale Boga (273).

Na pytanie zaś inne o charakterze drugorzędym czy miejsce wniebowstąpienia jest odmienne od miejsca, w którym przebywał Chrystus podczas swoich chrystofanii w ciągu dni 40, Braun z braku informacji o tym w samych tekstach nie daje żadnej odpowiedzi.

Powstaje o wiele głębsze zagadnienie dotyczące czasu kiedy Jezus wstąpił do nieba. Tradycja najstarsza utrzymuje na ogół, że zmartwychwstanie Chrystusa i Jego wniebowstąpienie jako uwielbienie stanowi nie dwa, lecz jedno wydarzenie.

Z takim stanowiskiem tradycji liczy się również krytyka racjonalistyczna. Rozbieżność zaś z tą krytyką dotyczy zagad-

nienia, czy wniebowstąpienie Chrystusa oznacza Jego uwielbienie wyłącznie duchowe.

Zagadnienie to podjął Benoit i badając tradycję pierwotną, stwierdza, że początkowo wiara w wniebowstąpienie podkreślała uwielbienie Chrystusa całkiem duchowe, a dopiero później rys ten, stosownie do sposobu myślenia świata judaistycznego uległ pewnemu zsomatyzowaniu. W przeciwstawieniu bowiem do świata helenistycznego judaizm ujmował ideę nieśmiertelności duszy jako związaną nieodłącznie z udziałem ciała w tej nieśmiertelności. To też u Łk, Jan i Pawła Ciało Chrystusa wskrzeszonego jest duchowe, czyli uwielbione, co implikuje w sobie zarówno zmartwychwstanie, jak i wniebowstąpienie.

Ten zasadniczy przedmiot pierwotnej wiary chrześcijańskiej nie dawał jeszcze nic pewnego o czasie wniebowstąpienia jako chwili triumfu Chrystusa w niebie. Większość świadectw podkreśla, że ten triumf był nieodzownym dopełnieniem zmartwychwstania Chrystusa. W niektórych zaś świadectwach dopełnienie to wykluczało wszelką formę między jednym, a drugim wydarzeniem.

Pewne trudności powstają na skutek wzmianki w świadectwach (zwłaszcza w Dz), że chrystofanie miały miejsce w 40 dni po zmartwychwstaniu Chrystusa. Żeby uwzględnić tradycję, która oddziela pod względem czasu zmartwychwstanie od wniebowstąpienia, z tradycją która łączy obydwa wydarzenia jako pełne uwielbienie Chrystusa w sam dzień Jego zmartwychwstania, Benoit wysuwa następujące rozwiązanie. Obydwie tradycje zarówno ta, która głosi, że eJzus w dzień Paschy wrócił do swego Ojca niebieskiego i siedzi po Jego prawicy, tj. że został wskrzeszony by wstąpić do chwały boskiej, a więc że zmartwychwstanie Chrystusa jest Jego triumfem niebieskim (Jan 20, 19.24; 21=20, 17; 14, 28; Mt 28, 18; 1 Kor 15, 3—8) jak i ta inna, że Jezus opuścił ziemię dopiero w 40 dni po zmartwychwstaniu i wstąpił do nieba przerywając wspólnotę ze swoimi, aż do chwili powtórnego przyjścia z końcem świata, dotyczą tej samej tajemnicy, Chrystusa, lecz ujmowanej z innego punktu wi-

dzenia. Od strony bowiem widzialnej ta tajemnica przedstawiająca odejście widzialne Jezusa z tego świata, jest dostępna dla ludzkiego doświadczenia, a od strony niewidzialnej oznaczającej wejście Jezusa do innego świata jest przedmiotem twierdzenia dogmatycznego. Istotnym i zasadniczym ośrodkiem tej tajemnicy jest jej strona niewidzialna czyli rzeczywistość transcendentna Chrystusa wskrzeszonego do świata, świata boskiego wraz z Jego intronizacją w chwale Ojca i Mocy Ducha, słowem uwielbienie Jezusa jako wydarzenie końcowe. Natomiast rysem drugorzędnym i przygodnym jest jej strona widzialna (wzniesienie się do obłoków) jako wydarzenie wyjściowe i symboliczne celem potwierdzenia wiary w triumf niebieski Chrystusa. Wydarzenie pierwsze jako duchowe nastąpiło w chwili niedostępnej dla naszego poznania. Wydarzenie zaś drugie jako widzialne i sporadyczne ujawnienia się na ziemi Jezusa uwielbionego w niebie, trwało w ciągu 40 dni.

Między jednym, a drugim wydarzeniem nie ma żadnej sprzeczności pod względem ich dysocjacji w czasie, ponieważ tak jak chrystofania w ogóle tak też i chrystofania na górze Oliwnej, którą jako zjawisko cudownej lewitacji obserwowali uczniowie, była tylko symbolem przygodnym i ilustrującym dla nich uwielbienie niebieskie Jezusa. Z tą chrystofanią łączy Łk w Dz inne zjawisko pneofanii czyli manifestacji Ducha Św. jako chwili doniosłej dla początków Kościoła (285).

Zdaniem więc Benoit powiedziec należy, że zmartwychwstanie Chrystusa implikuje Jego triumf niebieski ujawniany przez Niego swoim w ciągu czasu ściśle określonego. Rozwiązanie to podziela również Haes dorzucając niektóre dalsze uściślenia dotyczące ujednostajnienia chrystofanii Pawłowej z pozostałymi chystofaniami, oraz nieco dokładniejszej interpretacji tekstu Janowego 20, 17.

W miejsce interpretacji pedagogicznej Benoit, wysuwa Haes interpretację o charakterze dydaktycznym, Jezus w swojej odpowiedzi Marii Magdalenie chce pouczyć, że dotychcza-

sowa poufałość i sposób obcowania z uczniami ustały i że odtąd nastąpi łączność z nimi innej natury. Powstanie tedy nowe ustosunkowanie się bardziej duchowe, Jezusa wskrzeszonego do swoich wiernych, by podkreślić wyraźniej różnicę między Nim, a Jego braćmi.

W art. 3 autor omówił prace, które nie mogą być włączone od wyżej wymienionych kierunków. Prace te bowiem dotyczą wyjaśnienia różnych szczegółów związanych z zmartwychwstaniem Chrystusa.

Tak np. według Mt i Mr chrystofanie miały miejsce w Galilei, gdy natomiast według Łk i Jana w Jerozolimie. Krytyka racjonalistyczna daje rozwiązanie, według którego należy przyjąć istnienie równoległe dwóch gmin chrześcijańskich: w Judei odwołującej się do chrystofanii jerozolimskich w sensie reanimacji Ciała Chrystusa i w Galilei głoszącej chrystofanie w sensie bardziej duchowym, jak potwierdzenie godności Syna Człowieczego (Lohmeyer, Grundmann, Lightfoot).

Według zaś Allo i Brauna chrystofanie miały miejsce zarówno w Galilei jak i w Judei, jak widać z wezwania królewskiego do uczniów by się zebrali w Galilei, gdzie ich uprzedzi Jezus jako dobry Pasterz poprzedzający swoją trzodę (Mr 16, 7).

Bardziej krytyczne tłumaczenie różniących się tu między sobą tradycji daje Thibaut (1942), wykazując, że brak wzmianek u Mt i Mr o chrystofaniach jerozolimskich, a u Łk o chrystofaniach galilejskich powstał ze względów wyłącznie literackich.

Powyzsza praca doktorska Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie wykazuje jedną z najbardziej istotnych zalet, a mianowicie, że uwzględnia pełną literaturę o zmartwychwstaniu Chrystusa za okres lat 50, oraz sumienne i źródłowe jej wyzyskanie, co wymagało wielkiego trudu i szperania w bibliotekach, a nawet i w archiwach. Za to należy się autorowi szczerą wdzięczność, ponieważ ułatwi to w wielkiej mierze profesorom apologetyki ujęcie zagadnienia o zmartwychwstaniu

Chrystusa w sposób najbardziej nowoczesny ¹⁾, a przed teologami i biblistami otwiera nowe zagadnienia torując drogę do dalszej analizy.

Celem zwiększenia wartości tej pracy chciałbym zwrócić uwagę na pewne szczegóły, które należałoby uwzględnić w następnych wydaniach. W brakującym wstępie należałoby uzasadnić sformułowanie samego tematu pracy. A mianowicie, czy okres lat 50 stanowi w dziejach samego zagadnienia datę przełomową, czy raczej zamknięcie tego okresu r. 1950 jest ujęciem przygodnym i mniej lub więcej przypadkowym.

Ponadto w poszczególnych rozdziałach brakuje nieraz samodzielnej syntezy zarówno mniejszej jak i większej. Tak np. po zreferowaniu prac Lagrangea i Prümma (131—150) o zmartwychwstaniu Chrystusa nie ma bliższej syntezy jakie mianowicie fakty uznają zwolennicy metody historyczno-religijnej za stwierdzone naukowo. Brak takiej syntezy utrudnia niefachowemu czytelnikowi orientację w rozwoju badań naukowych nad zmartwychwstaniem Chrystusa, a u czytelnika fachowego opóźnia krytyczną ocenę myśli autora.

Gdy chodzi o metodę historyczno-morfologiczną, nie można żądać aby była już ściśle ustalona pod względem swoich granic (161—166), ponieważ każda metoda naukowa stale podlega lepszemu uściśleniu i sprecyzowaniu. Autor słusznie odrzuca wartość tej metody na płaszczyźnie historycznej, a krytykę tej metody przeprowadza na płaszczyźnie literackiej. Trudno zrozumieć dlaczego w tym wypadku autor odbiegając od płaszczyzny literackiej wchodzi na płaszczyznę historyczną. Tak np. gdy prostuje przesadę Formgeschichte, że ramy ewangelijne są ramami redakcyjnymi (182). Krytyka metody historyczno-morfologicznej wypadła tu o wiele słabiej, niż u E. Schicka (1940), którego niesłusznie autor umieszcza wśród krytyków metody historyczno-morfologicznej „de moindre importance“ (165 dop.

¹⁾ Por. np. Ks. Dr W. Kwiatkowski, *Apologetyka Totalna*, Warszawa, 1955, 2, 1, 162—197.

13). Wreszcie mimo przyjętej dyskusyjnie metody historyczno-morfologicznej autor nie odróżnia między stylem ewangelisty, a stylem tradycji ustnej, skoro twierdzi, że ewangelisci przejęli materiał otrzymany z tradycji i opracowali go w sposób bardziej osobisty niż to czyni zbieracz i redaktor (184).

Wśród nielicznych błędów drukarskich widnieją następujące:

str. 188 dop. 10 zamiast: E. Bickmann, poprawić: E. Bickermann;

str. 241 zamiast: 1 Thess 1, 9-10, poprawić: 1 Thess 1, 9—10;

str. 250 zamiast: 1 Kor XV, 1, poprawić 1 Kor XV, 8-10;

str. 257 zamiast: Mt XXVII, 8b, poprawić: Mt XXVIII, 18b;

str. 258 zamiast: Lc (XVI, 9a 12, 14a), poprawić: Mr (XVI, 9a, 12, 14a);

str. 258 zamiast: Luc et Jean, poprawić: Marc et Jean.

Badania nad prehistorią opisu ewangelijnego o zmartwychwstaniu Chrystusa prowadzą w świetle najnowszych badań naukowych, zwłaszcza zapoczątkowanych przez kierunek historyczno-morfologiczny, do wykrycia poza tym opisem różniącej się od niego tradycji. To też badania dalsze nad jej rozwojem (Brun) stwierdziły tam trzy warstwy: urzędową, czyli powszechną, bo sięgającą grupy Dwunastu, jak np. o uwielbieniu Jezusa w niebie, pozaurzędową, jako równoległą z poprzednią, bo pochodzącą z poza tej grupy (niewiast, uczniów, faryzeuszów) i szczegółową, która dotyczy niektórych tylko rysów związanych ze zmartwychwstaniem Chrystusa, jak np. o definitywnym opuszczeniu swoich przez Jezusa w 40 dni po zmartwychwstaniu (Dz. Ap). Z tych warstw 1 i 2 stanowią warstwy najstarsze, a 3 późniejszą. Otóż warstwa najstarsza, a szczególnie urzędowa, stanowi katechezę pierwotną, z którą zbiega się tu tradycja apostołska, czyli ewangelijna, wraz ze swoim podziałem na galilejską, jerozolimską i pawłową (Rose). Pod względem rzeczowym zdania są jeszcze rozbieżne przy ustaleniu treści najstarszej tradycji (katechezy) apostołskiej, a mia-

nowicie, czy ta tradycja (katecheza) o zmartwychwstaniu Chrystusa wyłania się z doświadczenia grobu pustego (Benoit), czy raczej z faktu pogrzebania Jezusa (Schmitt). Mimo tej rozbieżności zdań wydanie sądu o historycznej wartości tradycji (katechezy) najstarszej o zmartwychwstaniu Chrystusa jak widać z nowoczesnych badań jest uzależniony od postawy zajętej wobec totalnej syntezy chrześcijaństwa (Levie, 1944).