

arcykapłanów domaga się ukrzyżowania Jezusa (15, 11—14). Z daleka tylko obserwują niewiasty galilejskie wydarzenia na Golgocie.

Przypuszczalnie Marek przy redakcji historii męki ma przed sobą także obraz swojej gminy. Czy przypadkiem nie ogarnęła jej jakaś ospałość? Może misje nie odniosły od razu pożądaných skutków, a wszczęły się nawet prześladowania (4, 17; 10, 30; 13, 9—13)? Słabość w wierze mogło także spowodować osłabienie mocy nad demonami (9, 28n). Nie wiadomo dokładnie, jak w gminie Marka przedstawiał się problem paruzji. Czy intensywność w oczekiwaniu Pana nie skierowała oczy gminy zanadto na paruzję, co spowodować mogło zaniedbanie się w naśladowaniu Jezusa (13, 33—36)⁵.

Jedno jest pewne, że Marek poprzez swoją Ewangelię, chce umocnić wiarę gminy i ostrzec ją przed zdradą Jezusa i upadkiem na duchu. Przy tym Marek nie rezygnuje z podstawowej prawdy swojej Ewangelii, że Synostwo Boże ujawniło się najbardziej na krzyżu, czego dowodem jest fakt Zmartwychwstania. Bóg wskrzeszając Jezusa z umarłych przez ten fakt równocześnie położył ostateczną pieczęć Boskości na ukrzyżowanym Jezusie⁶.

Lublin

O. HUGOLIN LANGKAMMER

Ks. Jerzy Chmiel

STAN WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ BIBLIJNYCH NAD ZMARTWYCHWSTANIEM JEZUSA *

Wobec ciągle rosnącej bibliografii na temat zmartwychwstania Jezusa nie jest rzeczą łatwą dać syntetyczny przegląd badań egzegetycznych na ten temat. Bibliografia sporządzona przez G. Ghibertiego z okazji sympozjum na temat zmartwychwstania, urządzonego w Rzymie w r. 1970, liczy 1.155 pozycji, a obecnie już należałoby dodać mnóstwo nowszych, ostatnio opublikowanych¹. Mając to na uwadze i zakładając ewentualne luki, co do których możemy mieć usprawiedliwienie, ograniczymy się do przeglądu stanowisk odnośnie hi-

⁵ Por. L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Markus 14, 1—42*, Würzburg — Stuttgart 1971, 564.

⁶ G. Dellings, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung*, Göttingen 1972, 70n.

* Referat wygłoszony w czasie zjazdu apologetycznego na KUL-u we wrześniu 1973 r.

¹ Obszerną bibliografię, zwłaszcza w przypisach, podaje B. Rigaux, *Dieu Va ressuscité. Exégèse et théologie biblique*, Gembloux 1973. Zob. także C. Porro, *La risurrezione di Cristo oggi*, Roma 1973.

historyczności faktu zmartwychwstania (1), pustego grobu (2), chrystofanii (3), by zakończyć uwagami natury metodologicznej (4).

1. PROBLEM HISTORYCZNOŚCI ZMARTWYCHWSTANIA

Zanim przejdziemy do analizy danych egzegetycznych, zatrzymamy się nieco nad zagadnieniem natury ogólniejszej, a mianowicie nad rozwojem poglądów egzegetów na historyczność zmartwychwstania Jezusa, nie zajmując się jednak oceną krytyczną zajmowanych pozycji. Egzegezę protestancką i katolicką potraktujemy razem, nie tyle w imię zasady ekumenicznej, ile głównie dlatego, że w ostatnich badaniach pewne nurty występują wspólnie, a nawet poszczególne stanowiska wymieniają się.

Zauważmy od razu, że problem historyczności został poruszony bardziej przez teologów niż egzegetów, chociaż należy pamiętać, że egzegeza biblijna leży o wiele bardziej w linii zainteresowań teologów protestanckich, niż to miało miejsce w teologii katolickiej. Obecnie można wyróżnić dwa nurty:

- a) nurt demitologizujący,
- b) nurt rehabilitujący historyczność.

Rzecz oczywista, że oba te nurty są bardzo zróżnicowane wewnątrznie, ale zadaniem naszym jest ukazanie głównych linii badawczych.

1.1. Nurt demitologizujący sięga swymi korzeniami poglądów XVIII i XIX-wiecznych przedstawicieli tzw. teologii liberalnej. Dla H. S. Reimarsa zmartwychwstanie było rezultatem oszustwa apostołów H. E. G. Paulus utrzymywał, że śmierć Jezusa była tylko pozorna, F. Strauss odwoływał się do pojęcia mitu powstałego spontanicznie w łonie młodej społeczności chrześcijańskiej. Wszyscy oni, jakkolwiek różnili się między sobą, byli zgodni w negacji zmartwychwstania w imię historii².

Nowy rozdział w interpretacji demitologizującej otworzył R. Bultmann³. Posługując się jako narzędziem analizy literackiej zasadami *Formgeschichte*, sięgnął do rozróżnienia wprowadzonego jeszcze przez F. Ch. Baura między faktem zmartwychwstania a wiarą weń. Rozróżnienie to przybrało formę „historisch”, czyli fakt uprawomocniony świadectwem wytrzymującym próbę krytyki historycznej, i „geschichtlich”, to jest poznanie wewnętrzne i egzystencjalne, decyzja i zaangażowanie wobec pytania, ale bez motywacji ontologicznych czy historycznych. W tej sytuacji historycznymi mogą być tylko śmierć Jezusa i pusty grób, ale nie w sensie dowodu na zmartwychwstanie. Nato-

² Zob. P. de Haes, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Rome 1953. — C. Martini, *Il problema storico della Risurrezione negli studi recenti*, Roma 1959.

³ Analizę poglądów Bultmanna na Zmartwychwstanie doskonale przeprowadza K. H. Rengstorf, *Die Auferstehung Jesu*, Witten 1967.

miast samo zmartwychwstanie Jezusa nie może być faktem historycznym, wydarzeniem. „Wydarzenie paschalne — pisał Bultmann — jako zmartwychwstanie Jezusa nie jest wydarzeniem historycznym. Wiara w zmartwychwstanie nie jest niczym innym jak tylko wiarą w krzyż jako wydarzenie zbawcze”.

Pozycję niemniej ahistoryczną odnośnie zmartwychwstania Jezusa zajęli koryfeusze tzw. „nowej hermeneutyki”: E. Fuchs i G. Ebeling, aczkolwiek przyjęli oni razem z całą szkołą pobultmannowską, poczynając od E. Käsemanna, zasadę Jezusa historycznego. Zmartwychwstanie tworzy słowa — wydarzenia (*Sprachereignis* lub *Wortgeschehen*), wywołuje tzw. „wiarę lingwistyczną”, będącą powtórzeniem tej wiary w Boga, którą wlał nam Jezus w swoim nauczaniu⁴.

Egzegeta protestancki W. Marxsen, który wspólnie z U. Wilckensem problem historyczności zmartwychwstania przeniósł zupełnie na teren krytyki egzegetycznej, stwierdza, że jakkolwiek uczniowie Chrystusa dostąpili widzenia Ukrzyżowanego i na podstawie tych chrystofanii doszli do stwierdzenia zmartwychwstania Pana, to jednak już dla nas jest dostępna tylko treść interpretacyjna wydarzenia zmartwychwstania (*ein Interpretament*).⁵

Stanowisko protestanta Marxsena możemy odnaleźć u katolickiego egzegety B. van Iersela, którego artykuł nosi znamienity i wszystko wyjaśniający tytuł: *La résurrection de Jésus: information ou interprétation*⁶. W opisach ewangelicznych mamy nie informację, ale treść interpretacyjną, co do której nie wiadomo, czy kryją się poza nią jakieś fakty. Jest to chyba najbardziej skrajne stanowisko egzegety, który chce uchodzić za katolickiego. Gorzej, jeżeli te hipotezy warsztatowe przeszły do nauczania katechetycznego, jak to miało miejsce w eksperymentalnym katechizmie dla młodzieży szkół średnich w dwóch diecezjach holenderskich⁷.

1.2. Nic tedy dziwnego, że tytułem reakcji pojawił się w łonie teologii i egzegezy protestanckiej nurt obrony i rehabilitacji historyczności. Początek dali znów teologowie, a mianowicie polemika K. Bartha z R. Bultmannem⁸. Można by nazwać koncepcję Bartha całościową teologią zmartwychwstania, gdzie winna zachodzić jedność między objawieniem a zmartwychwstaniem. Przykładem tego jest 1 Kor 15, gdzie zmartwychwstanie zmarłych i zmartwychwstanie

⁴ Zob. P. Grech, *La nouva ermeneutica: Fuchs ed Ebeling*, w: *Egesi ed ermeneutica*. Atti della XXI Settimana Biblica, Brescia 1972, 71—90.

⁵ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1965. Tenże, *Die Auferstehung Jesu von Nazaret*, Gütersloh 1968. — U. Wilckens, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart/Berlin 1970.

⁶ W: *Concilium* nr 60 (1970) 51—62 (franc.).

⁷ Zająłem się tym szerzej w art. *Hermeneutyka zmartwychwstania Chrystusa*, w: *Analecta Cracoviensia* 5 (1973) w druku.

Jezusa jawiły się w oczach apostoła jako elementy konstytutywne eschatologii, które nie mogą ulec demitologizacji⁹. Polemika Barth — Bultmann dała początek lawinie opracowań tak teologicznych jak i egzegetycznych. Jedni, jak H. Grass, E. Fuchs, G. Ebeling, G. Koch, G. Kegel, A. Geense, poszli — choć w sposób bardzo zróżnicowany — za sugestiami Bultmanna; inni natomiast poczeli rozwijać koncepcję Bartha. Do tych zaliczymy teologów H. von Campenhausena, W. Pannenberg, J. Moltmanna, W. Kühnetha¹⁰. Pomimo różnic w poglądach wyżej wzmiankowanych autorów, ich cechą wspólną jest odrodzenie pojęcia „historyczność” przy pomocy eschatologii, pojmowanej jako interwencję Boga w sytuację zapoczątkowaną przez Jezusa Chrystusa (koncepcja eschatologii Janowej!) oraz personalistycznej koncepcji wydarzeń.

Ze strony katolickiej problem historyczności zmartwychwstania poruszył z całą otwartością H. Schlier¹¹. Na pytanie, czy przy pomocy tradycyjnych metod historycznych możemy zbliżyć się do wydarzenia (*ein Geschehen*), jakim bez wątpienia jest opisany w Piśmie św. fakt zmartwychwstania Chrystusa, autor daje odpowiedź wskazując na związek między przepowiadaniem apostołów a ich świadomością faktu zmartwychwstania. Jeśliby nie zaistniał fakt zmartwychwstania, słowo przepowiadania byłoby „puste”; pustymi znakami byłyby także chrzest i eucharystia, cała działalność Kościoła. Mamy tutaj próbę osadzenia owej „wiary linwistycznej” Fuchsa na solidnym fundamencie wydarzenia, które wchodzi w skład świadectwa apostołskiego jako fakt historyczny.

Wydaje się, że Schlier inspirował X. Léon-Dufoura, autora głośnej monografii *Résurrection de Jésus et message pascal*,¹² której ambicją „jest rozpracować problem języka, w jakim dzisiaj można

⁸ Zob. D. P. Fuller, *Easter Faith and History*, London 1968, 78—111. — G. Greshake, *Auferstehung der Toten*, Essen 1969, 52; 133. — J. Schreiber, *Walfisch und Elephant. Hermeneutische Implikationen ... K. Barth und R. Bultmann*, w: *Neues Testament und christliche Existenz*. Festschrift für H. Braun, Tübingen 1973.

⁹ Zob. J. Kremer, *Die älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgart 1966, Tenze, art. w: *Bibel und Kirche* 22 (1967) 7—14.

¹⁰ H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1956 (1970). — G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1959 (1965). — G. Kegel, *Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten*, Gütersloh 1970. — A. Geense, *Auferstehung und Offenbarung*, Göttingen 1971. — H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, Heidelberg³ 1966. — W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh² 1966. Tenze, art. w: *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 105—118. — J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München¹ 1968. — W. Kühneth, *Theologie der Auferstehung*, München/Hamburg⁵ 1968.

¹¹ *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968 (= *La résurrection de Jésus-Christ*, Mulhouse 1969).

¹² Paris 1971. — Na temat recepcji książki zob. K. Sokołowski, *Z dyskusji nad zmartwychwstaniem Jezusa*, w: *RBL* 25 (1972) 219—229.

mówić i przekazywać orędzie paschalne, Dobrą Nowinę, tzn. wydarzenie zmartwychwstania i jego znaczenie¹³ (tamże, s. 7). Autor precyzuje dalej swoje stanowisko: „nie wydarzenie przeszłe chce interpretować, lecz język, w którym to dawne wydarzenie jest nam przedstawiane” (s. 18 n). Wydaje się, że Léon-Dufour poszedł za daleko w przyznawaniu językowi i jego strukturalizmowi, które należą *ex ipsissima natura* do samego wydarzenia (a więc wyraźny wpływ strukturalizmu). Stąd też odnosi się wrażenie, że jedną nogą stoi Léon-Dufour na gruncie demitologizacji zmartwychwstania, co na pewno nie było jego intencją jako egzegety katolickiego. Wypadnie nam jeszcze pod koniec powrócić do tej książki.

B. Rigaux w swojej najświeższej monografii *Dieu l'a ressuscité*¹³ stoi na stanowisku powrotu do faktu w jego pełnym wymiarze: „niewłaściwe jest nie połączenie zmartwychwstania z wydarzeniem, zarazem boskim, a więc teologicznym, i ludzkim, a więc historycznym” (tamże, s. 422 n).

2. TRADYCJA PUSTEGO GROBU

Największy problem egzegetyczny narodził się chyba wokół pustego grobu. Autorów, którzy zajmują się tą tradycją, można zgrupować wokół następujących stanowisk:

2.1. Pomyłka, względnie możliwość dwóch różnych pogrzebów Jezusa. Klasycznym przykładem jest stara teza G. Baldenspergera (1935) o powtórnym pogrzebie uczynionym przez Józefa z Arymatei, wobec czego kobiety znalazły pierwotny grób pusty; dziś już teza nie podtrzymywana zasadniczo przez nikogo.

2.2. Pusty grób to legenda stworzona jako podbudowa legend o chrystofaniach. Tak A. Loisy, W. Marxsen, H. W. Bartsch, S. McCasland, H. Schlette, z katolików I. Broer.¹⁴

2.3. Pojęcie pustego grobu było potrzebne w systemie myślowym zbudowanym na antropologii hebrajskiej do uzasadnienia zmartwychwstania ciała: ciało ożyło, jeśli go nie ma w grobie (H. Grass, H. Anderson, J. Robinson, P. Althaus).¹⁵

2.4. Pusty grób stworzony dla celów apologetycznych. Tak R. Bultmann. Według N. E. Hamiltona, Mk jest twórcą opisu dla swych czytelników z kręgu grecko-rzymskiego: Jezus podobnie jak Mojżesz i Elias nie pozostał w grobie, lecz był uwielbiony.¹⁶

¹³ Gembloux 1973.

¹⁴ Zob. E. L. Bode, *The First Easter Morning* (Anal Bibl, 45), Rome 1970, 152.

¹⁵ Zob. tamże, 153.

¹⁶ *Resurrection. Tradition and Composition of Mark*, w: JBL 84 (1965) 415—421.

2.5. Tradycja pustego grobu w świetle historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*) perykop ewangelicznych. Niektórzy egzegeci, jak np. G. Schille, L. Schenke czy J. Delorme¹⁷, szukają *Sitz im Leben* perykop w początkach kultycznych. Ten ostatni pisze: „prościej jest przyjąć, że wspomnienie faktu, przyście do grobu kobiet, które nie znalazły ciała Jezusa, zostało oświecone przez wiarę zrodzoną z ukazywań się, następnie wystylizowaną w opowiadanie dostosowane do głoszenia i do medytacji przy grobie Jezusa nad tajemnicą jego zmartwychwstania.” (Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus*, s. 143).

Jednak większość egzegetów opowiada się za tradycją sięgającą sprawozdania kobiet z wizyty u grobu, w którym nie znalazły ciała Jezusa. Wymienimy tutaj takich, jak protestant H. von Campenhausen i katolicy: P. Benoit, A. Vögtle, X. Léon-Dufour, B. Rigaux.¹⁸

Perykopa pustego grobu w redakcji ewangelisty nie nosi piętna apologetycznego, jakkolwiek u Łk stwierdzamy jakiś wtórny element apologetyczny. Pusty grób jest okazją do stwierdzenia, że Jezus jest tam nieobecny, a więc ma charakter uzasadnienia antropologicznego wiary apostołów w zmartwychwstanie Pana. Że opis pustego grobu nie miał pretensji apologetycznych, świadczą następujące fakty:

a) W mentalności żydowskiej kobieta nie była żadnym świadkiem; dlatego też Mk dość krytycznie przedstawia zachowanie się kobiet (nieucz panien nierozsądnych z przypowieści Chrystusa), co niewątpliwie nie przyczynia się do tworzenia legendy, lecz zawiera streszczenie — odpowiednio zredagowane — wydarzenia.

b) Mk nie łączy relacji o pustym grobie z chrystofaniami (zob. dalej 3.1.). Zupełnie inaczej wygląda to w apokryficznej *Ewangelii Piotra*, gdzie nie brak nawet opisu wyjścia Jezusa z grobu.

Pusty grób w najstarszej tradycji chrześcijańskiej wyraża stwierdzenie wydarzenia, które było głoszone w Jerozolimie, gdzie był grób Jezusa. Wydarzenie to było jak najbardziej oparte na antropologii hebrajskiej: jeżeli w Jerozolimie było mowa o zmartwychwstaniu Jezusa, to dlatego, że każdy mógł zweryfikować pusty grób, w którym uprzednio Jezus był pochowany. Każdy wielki patriarcha czy prorok posiadał własny grób czczony przez wiernych, jak np. Dawid (zob. Dz 2, 29). W wypadku Jezusa nie powstał żaden tego rodzaju kult;

¹⁷ G. Schille, *Das Leiden des Herrn*, w: Zeitschrift f. Th. u. K. 52 (1955) 161—205. — L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1969 (= *Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection*, Paris 1970). — J. Delorme, *Résurrection et tombeau de Jésus*, w: *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Paris 1969, 105—151.

¹⁸ P. Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris 1966. — A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, w: *Sacra Pagina II*, Paris/Gembloux 1959, 280—294.

owszem, spotykamy kult ale pustego grobu — rzecz dotąd u Żydów absurdalna.¹⁹

2.6. Zwróćmy jeszcze uwagę na jeden rys mentalności hebrajskiej odnośnie pamięci o zmarłych. U Żydów spotykamy się ze zwyczajem powtórnego pogrzebu, polegającego na tym, że kości zmarłego, po rozsypaniu się ciała, zbierano z grobu, namaszczano je i składano w tzw. ossuarium. Otóż nigdy i nigdzie nie spotykamy się w tradycji chrześcijańskiej ze śladami ossuarium Chrystusa, co byłoby dziwne, zważywszy silne przywiązanie Żydów do rodzinnych tradycji. Trudno też przypuścić, żeby nikt z rodziny czy uczniów Chrystusa nie zadbał o dopełnienie tego obowiązku. Widocznie fakt pustego grobu uniemożliwił dokonanie powtórnego pogrzebu.²⁰

2.7. Jeżeli chodzi o wizytę uczniów u grobu, to jest rzeczą oczywistą, iż następstwem wiadomości o pustym grobie, przyniesionej przez kobiety, musiało być sprawdzenie tego przez uczniów.

Na przykładzie Łk możemy stwierdzić powstanie dwóch odrębnych tradycji:

a) Łk 24, 24: uczniowie u grobu (*poszli niektórzy z naszych do grobu*) bez związku z ukazowaniami się (*ale Jego samego nie widzieli*);

b) Łk 24, 12: Piotr u grobu. P. Benoit uważa to za fakt podstawowy w apostoelskiej weryfikacji pustego grobu, nie wszyscy jednak idą za tym zdaniem, jak np. B. Rigaux. Inni znów, jak R. E. Brown, mówią tu nawet o wpływie janowym, co wydaje się być grubym nieporozumieniem.

W konkluzji stwierdzamy: tradycja pustego grobu, badana przy pomocy metody *Redaktionsgeschichte* oraz przy uwzględnieniu danych kultury i antropologii semickiej, nie posiada pierwotnie w ewangeljach mocy udawadniającej zmartwychwstanie, lecz jest zapytaniem, na które odpowiada objawienie Boże poprzez zwiastunów w grobie i w poszczególnych chrystofaniach.

3. EGZEGETYCZNY PROBLEM CHRYSTOFANII.

3.1. Zaczniemy od problemu tekstualnego, a mianowicie od zakończenia Mk. Jeżeli Mk 16, 8 jest właściwym zakończeniem, to nie mamy chrystofanii u Mk.

W rozwiązaniu tego problemu egzegeci dzielą się w dużym uproszczeniu na dwie grupy:

a) Jedni twierdzą, że Mk już nic więcej nie napisał, a U. Wilckens posuwa się do sugerowania, że Mk nie znał tradycji chrystofanii, co jest na pewno gwałtem zadaniem tekstowi.

¹⁹ Por. K. Schubert, *Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit*, w: BZ 6 (1962) 177—214.

²⁰ Zob. J. Chmiel, *Znaczenie odkrycia ossuarium człowieka ukrzyżowanego dla egzegezy Męki Pańskiej*, w: RBL 25 (1972) 229—234.

b) Inni opowiadają się za zaginięciem właściwego zakończenia.

Wydaje się, że — choć daleko do ostatecznego rozwiązania — rzecz sensownie ujmuje R i g a u x, gdy pisze: „należy w każdym razie mieć na uwadze możliwość kontynuacji przez Marka i nic nie wnosić z ewentualnego braku.” (*Dieu*, s. 188).

3.2. Związany jest z tym inny problem, mianowicie wzmianka o milczeniu kobiet w Mk 16, 8. Temat milczenia wzbudza ciągle dyskusje i nowe próby interpretacji: R i g a u x naliczył ich ponad trzydzieści. Chcąc uprościć nieco sytuację trzeba zgodzić się z A. D e s c a m p s, że „można interpretować Mk 16, 8 albo w sensie milczenia chwilowego, albo w sensie specjalnych zabiegów redaktora odnoszących się do sekretu mesjańskiego.”²¹ Jeśli wierszowi 8. przyznamy pochodzenie redakcyjne, wówczas odbierzemy argument tym egzegetom, którzy wnioskuje o późnym pochodzeniu tradycji pustego grobu.

W każdym razie wymowa tego wiersza jest dla nas ważna: w procesie kształtowania się wiary w zmartwychwstanie Jezusa apostołowie nie byli pod wpływem informacji kobiet.

3.3. Odnośnie samych chrystofanii należy zwrócić uwagę na wysunięte przez M. A l b e r t z a i A. D e s c a m p s, a ostatnio przypomniane przez B. R i g a u x²² propozycje nowej klasyfikacji opisów. Zamiast bowiem dzielić, jak to się dotąd zwykło czynić, ukazywania się topograficznie, tzn. w Jerozolimie i w Galilei, proponuje się podział na:

a) chrystofanie osobiste, prywatne, rodzinne, w sensie rodziny duchowej Jezusa, do których należy zaliczyć: ukazanie się kobietom, uczniom z Emaus, Marii Magdalenie, Tomaszowi;

b) chrystofanie apostołskie, oficjalne, utwierdzające Kościół, a więc ukazywanie się zgromadzonym apostołom.

Stosując metodę historii redakcji możemy osiągnąć następujące wyniki.

3.3.1. Wśród formuł kerygmatycznych mówiących o zmartwychwstaniu Jezusa na pierwszy plan wysuwa się formuła „Bóg wskrzesił Jezusa”. Pierwsi chrześcijanie nie mogli dojść do przeświadczenia o zmartwychwstaniu Jezusa na drodze refleksji nad tekstami starotestamentowymi, ponieważ teksty owe nic nie mówią o zmartwychwstaniu Mesjasza. Wprawdzie Stary Testament zna pojęcie zmartwychwstania jako wydarzenia zbiorowego i eschatologicznego, lecz nigdy nie mówi o zmartwychwstaniu jednostkowym, a więc Mesjasza. Nie mogli zatem pierwsi chrześcijanie utworzyć opowiadania o zmartwychwstałym Jezusie, gdyż to nie mieściło się w systemie ich myślenia; nie mogło to być „według Pisma”, gdyż Pismo nie

²¹ *La structure des récits évangéliques de la Résurrection*, w: *Biblica* 40 (1959) 726—741.

²² *Dieu l'a ressuscité*, 180.

zawiera tego (K. Schuber t). Opowieść o Zmartwychwstałym byłaby niemożliwa, jeśliby się z Nim nie spotkali rzeczywiście po Jego śmierci. Dopiero weryfikacja faktu z zapowiedziami biblijnymi doprowadziła ich do stwierdzenia: „według Pisma”.

3.3.2. Chrystofanie apostołskie mają solidną dokumentację, opierają się na formule najstarszego credo apostołskiego w 1 Kor 15, 3—8. Należy zwrócić uwagę na teologię apostołatu: wszelka misja apostołska opiera się na świadomości, że jest świadkiem Zmartwychwstałego (zob. Dz 1, 22; również w odniesieniu do św. Pawła w 1 Kor 9, 1; Ga 1, 15). Pod względem topograficznym Łk umieszcza chrystofanie w Jerozolimie, Mt w Galilei, Jan zaś zawiera obie lokalizacje. Propozycja B. Rigaux jest konstruktywna: chrystofanie miały miejsce najpierw w Galilei, co jest mocno uzasadnione w Mk 16, 7 i Mt 28, 7, a następnie w Jerozolimie. Ostatnie ukazanie się w czasie Wniebowstąpienia zamyka cykl chrystofanii. W takim ujęciu chrystofanie miałyby charakter uprawomocnienia misji apostołów.

3.3.3. Określając historyczność chrystofanii prywatnych, należy do każdej z nich podejść osobno.

Tak więc perykopa uczniów z Emaus, ten „majstersztyk” wedle wyrażenia J. Duponta²³, zdaniem niektórych egzegetów zawiera dwie warstwy: archaiczną i redakcyjną Łukasową. Jak wykazała S. Antoniadis w swojej znakomitej pracy filologicznej jeszcze z lat 1930²⁴, perykopa Łk 24, 13—35 zawiera wyrażenia, których nie znajdujemy gdzie indziej u Łk. Wniosek z tego nasuwa się prosty: Łk skorzystał z jakiegoś źródła czy źródeł, które tak umiejętnie przedredagował, że nie sposób dzisiaj wydobyć substratu.

Godną uwagi jest teza A. Descamps²⁵, że wydarzenie w Emaus jest chrystofanią dla krewnych Jezusa. Na poparcie swojej tezy podaje autor następujące argumenty:

- a) tradycja sięgająca Hegezypa (II w.) uważa Kleofasa za wuja Jezusa;
- b) dwie tradycje: jerozolimiska i galilejska są zgodne co do chrystofanii kobietom i krewnym Jezusa;
- c) według Dz 1, 14 należy wyróżnić trzy grupy: apostołowie, kobiety i krewni Jezusa (razem z Matką);
- d) do tego typu chrystofanii zaliczyć należy ukazanie się Jakubowi wzmiankowane w 1 Kor 15, 7.

W każdym razie celem opowiadania („tale” wedle określenia C. H. Dodd a, podczas gdy M. Dibelius traktował to jako „Osterlegen-

²³ *Les pèlerins d'Emmaüs*, w: *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat 1953, 349—374.

²⁴ *L'évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, Paris 1930.

²⁵ Art. cyt. 166. — Zob. Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, Stuttgart 1967, 96—98. — C. F. Evans, *Resurrection and the NT*, London 1970, 101—107.

de") jak rozpoznanie Jezusa zmartwychwstałego podczas posiłku. J. Dupont mocno podkreślił związek „łamania chleba” eucharystycznego z rozpoznaniem Jezusa przez uczniów w Emaus²⁶.

Co się zaś tyczy perykop o ukazywaniach się Chrystusa Marii Magdalenie i Tomaszowi, to mamy tu już duży stopień teologicznego ujęcia ze strony ostatniego redaktora. „W ukazywaniach się bowiem prywatnych, których możliwości nikt nie może zaprzeczyć, to co istotne, to nauczanie, ruch życia, siła wywoławcza i przekraczająca fakt, ażeby ożywić zawsze obecne uczestnictwo w tajemnicy widzenia Zmartwychwstałego”. (B. Rigaux, *Dieu*, s. 299).

Konkludując — cechą charakterystyczną chrystofanii prywatnych jest rozpoznanie Zmartwychwstałego.

4. WNIOSKI NATURY METODOLOGICZNEJ

Niniejsze wnioski będą równocześnie pytaniami i postulatami skierowanymi pod adresem tak egzegetów jak i specjalistów innych dziedzin teologicznych.

4.1. Egzegeta oczekuje wyraźnego określenia pojęcia historyczności. Podkreślamy to z naciskiem: nie jest to zadanie egzegetyczne, lecz filozoficzno-teologiczne. Trudno bowiem zgodzić się ze stanowiskiem X. Léon-Dufoura, który — wedle oceny B. Rigaux²⁷ —

- a) odnośnie kwestii pustego grobu i chrystofanii zajmuje pozycję minimalistyczną i sceptyczną;
- b) nie wyraża się jasno w kwestii identity Jezusa historycznego i Jezusa zmartwychwstałego;
- c) stosuje hermeneutykę języka, a nie faktu, tzn. świadkowie nie mówią tego, co jest, lecz tylko to, o czym myślą, że jest, i to wyrażenie ich doświadczenia jest poddane naszemu badaniu. A doświadczenie to „nie całkiem subiektywne, powtarzane, dzielone między nimi, zostało przekazane za pomocą języka środowiska i tradycji religijnej, a w szczególności dzięki ich wierze w zmartwychwstanie zbiorowe przy końcu czasów” (*Résurrection de Jésus*, 275).

Trudno jest również zgodzić się z dogmatykiem Ch. Ducquoc, twórca tzw. „chrystologii indukcyjnej”, który uważa zmartwychwstanie Jezusa za wydarzenie półobiektywne: obiektywne jest tylko dla samego Jezusa, dla nas zaś już nie.

Wydaje się, że powinniśmy uwzględnić dwa współczynniki pojęcia „historyczności”.

²⁶ Art. cyt. 362—364.

²⁷ *Dieu la ressuscité*, 306. — Zob. recenzję krytyczną E. Pousset, w: NRT 104 (1972) 95—107. Godne uwagi, że Léon-Dufour w drugim nakładzie swej książki (1972) poprawił tekst w 13 miejscach.

4.1.1. świadek to ten, który widzi i jest prawdomówny, a więc przekazuje nam wydarzenie, a nie swoją o nim opinię. O ile mogą tu być dla nas użyteczne propozycje W. Pannenberg'a? ²⁸

4.1.2. Historyczność jest współzynnikiem aktu wiary: wierzymy, że Chrystus zmartwychwstał, a więc przyjmujemy wydarzenie.

4.2. Metoda historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*) została zastosowana ze strony egezetów katolickich nie tylko do ewangelii (P. Benoit, F. Mussner ²⁹, L. Schenke, Ph. Seidensticker, X. Léon-Dufour, B. Rigaux), ale również do najstarszej formuły w 1 Kor 15 (K. Lehmann, J. Kremer, B. Spörlein ³⁰). Jednakże ta metoda ma swoje granice i winna być stosowana bez „naciągania”. Za takie „naciąganie” trzeba uważać niektóre zabiegi Léon-Dufoura:

- a) nie uznaje pierwszeństwa Mk; ma swoje poglądy na sprawę synoptryczną; zamiast ewangelii woli badać motywy (*Motivforschung*) i struktury (strukturalizm *en vogue!*);
- b) w kwestii pustego grobu dorzuca do relacji kanonicznych *Ewangelię Piotra*, apokryf pochodzenia gnostyckiego, odkryty w 1886 r., który to apokryf datuje na lata 70—130, choć większość badaczy jest zdecydowana za połową II wieku.

4.3. Należy zwrócić większą uwagę na hebrajski sposób myślenia, a w szczególności na antropologię hebrajską. Podkreśla to ciągle judaista wiedeński, K. Schubert. Nie można poprzestać na samych tylko analizach strukturalistycznych i literackich przekazów, ale trzeba sięgnąć do ich *Sitz im Leben*, do którego należą schematy kulturowe (*patterns*).

Ostatnio G. Stemberger ³¹ poddał analizie pojęcie cielesności w czasach Chrystusowych opierając się na literaturze międzytestamentalnej. Wyodrębnił on trzy klasy tekstów:

- a) 2 Mch, 1 Hen 1—90, Test XII Patriarchów — gdzie jest przedstawiony powrót zmarłych w swym własnym cielesności;
- b) Psalm Salomona, 1 Hen 91—108 — nie mówią;
- c) 4 Ezd, 2 Bar syr, Pseudo-Filon, Liber Antiquitatum Biblicarum: śmierć polega na rozłączeniu duszy i ciała, a więc zmartwychwstanie jest nowym złączeniem duszy i ciała w nową cielesność.

Analizy Stembergera mogą okazać się cennym punktem wyjścia dla nowych badań nad zmartwychwstaniem Jezusa.

²⁸ Zob. I. Berten, *Révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Paris 1969.

²⁹ F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, München 1969.

³⁰ K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg a. B. 1968. — J. Kremer, *Das älteste Zeugnis*, Tenże, art. w: *Concilium* nr 60 (1970) 71—80 (franc.). — B. Spörlein, *Die Leugnung der Auferstehung*, Regensburg 1971.

³¹ *Der Leib der Auferstehung* (Anal. Bibl. 56), Rom 1972.

4.4. Trzeba rozwinąć teologię zmartwychwstania. Z wielu prac przytoczymy tylko ważne monografie F. X. Durwella, D. M. Stanleya czy ostatnią B. Rigaux³². Chodzi tu o aspekt misteryjny, eschatologiczny, wspólnotowy i egzystencjalny zmartwychwstania Chrystusa dla życia chrześcijan.

4.5. I wreszcie problem języka. W. Pannenberg nazywa pojęcie zmartwychwstania metaforą absolutną. Problem języka, w jakim wyrażać się będzie dzisiaj prawdę o zmartwychwstaniu, jest problemem hermeneutycznym. Słusznie pisze J. Delorme³³, że kwestie hermeneutyczne dominują nad zagadnieniem zmartwychwstania Jezusa. Nie chodzi już o krytykę literacką czy historyczną. Istnieje przed nami problem sensu tekstów, naszych zdolności zrozumienia tego sensu w naszym języku, tak przecież różnym od tego, w jakim został opisany fakt zmartwychwstania.

Wielką usługę mogą nam oddać analizy strukturalistyczne prowadzone nad tekstami mówiącym o zmartwychwstaniu Jezusa³⁴. Ważne jest to, by nie stracić proporcji badawczych na rzecz jednostronnych metod, niewątpliwie interesujących, ale niezdolnych do samodzielnego oddania tej tak bogatej rzeczywistości zmartwychwstania Jezusa³⁵.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Ks. Miłosław Kołodziejczyk

TEOLOGICZNE ZAŁOŻENIA PRAKTYKI ODPUSTOWEJ

Jedna z form kościelnej praktyki pokutnej, uformowana ostatecznie w XI w., otrzymała (od XIII w.) techniczną nazwę *indulgentia*, a w języku polskim przyjęła się nazwa odpust. Oficjalnie przyjęta w Kościele definicja rzeczowa mówi, że „odpust jest to darowanie wobec Boga kary doczesnej za grzechy, zgładzone

³² F. X. Durwell, *La Résurrection de Jésus. Mystère de salut*, Le Puy/Lyon/Paris 1961. — D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Anal Bibl 13), Rome 1961. Zob. dyskusję na łamach „Theologische Quartalschrift” Tübingen, 153 (1973) nr 3: *Die Entstehung des Auferstehungsglaubens*. — Zob. także E. Pousset, *Croire en Résurrection*, w: NRT 106 (1974).

³³ W: *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel* (Lect div 72), Paris 1972, 101—182.

³⁴ Zob. L. Dupont, Ch. Lash, G. Levesque, *Recherche sur la structure de Jean 20*, w: *Biblica* 54 (1973) 482—498.

³⁵ Zob. studia poświęcone zmartwychwstaniu w: U. Gerber i E. Gütgemanns (red.), *Linguistische Theologie*, Bonn 1972.