

KS. TADEUSZ DOLA

## MITOLOGICZNA INTERPRETACJA FORMUŁY „TRZECIEGO DNIA ZMARTWYCHWSTAŁ” \*

I. Mityczna treść kerygmy paschalnej. II. Kierunki interpretacji formuły „dnia trzeciego” w szkole mitologicznej: 1. Symboliczno-zbawcze znaczenie liczby „trzy i pół” w mitach babilońskich; 2. Wpływ święcenia niedzieli na formułę „trzeciego dnia”; 3. Związek formuły „dnia trzeciego” z misteriami bóstw umierających i powracających do życia.

Pod koniec XIX, a zwłaszcza na początku XX w. rozwijają się w szkole liberalnej badania historyczno-religijne<sup>1</sup>. Ich zwolennicy uważają, że przy naukowym rozważaniu „problemu Jezusa z Nazaretu” i początków chrześcijaństwa nie można ograniczać się jedynie do źródeł biblijnych, ale należy także uwzględnić ówczesną literaturę pozabiblijną. Uzmysłowi ona — ich zdaniem — daleko idące podobieństwa między postacią Jezusa Chrystusa przedstawioną w ewangeliach a bóstwami czczonymi w religiach rozpowszechnionych wśród ludów Bliskiego Wschodu; zaś przeprowadzone na podstawie tej literatury studium porównawcze wskaże na genetyczne nawet zależności chrześcijaństwa od tych religii, wyjaśniające jego powstanie bez odwoływania się do przyczyn ponadnaturalnych<sup>2</sup>. Szkoła historyczno-religijna posiada już w XIX w. licznych przedstawicieli i dość obszerną literaturę. Uznanie uczonych zyskuje jednak dopiero w początkach XX w., po wystąpieniu R. Reitzensteina. W licznych pracach publikowanych w latach 1910—1920<sup>3</sup> autor zwrócił

\* Niniejszy artykuł jest częścią pracy doktorskiej na temat: *Rozwój interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego” w teologii XX w.* (Lublin 1982), pisanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. E. Kopecja.

<sup>1</sup> K. Haecker, *Liberalismus und liberale Theologie*, *Herders Theologisches Taschenlexikon*, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg Br. 1972, IV, 318. Historię tych badań nakreśla C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen 1924, 1—18.

<sup>2</sup> „Vom Auftreten Bruno Bauers an bis zum heutigen Tage zieht sich eine lange Kette von Darstellungen, die darauf ausgehen, das Christentum aus seiner Umwelt und Vorwelt zu erklären, ohne „übernatürliche oder einzigartige Ursachen für seine Entstehung annehmen zu müssen” (M. Maurerbrecher, *Von Nazareth nach Golgatha. Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums*, Berlin 1909, 19).

<sup>3</sup> Na szczególną uwagę zasługuje praca *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig—Berlin 1910. Wykaz pozostałych zob.: C. Clemen, jw., s. 8—9.

na siebie uwagę umiejętnym wykorzystaniem i zestawieniem już odkrytych, a także nieznanych dotąd tekstów źródłowych różnych religii. W. Bousset<sup>4</sup> i A. Loisy<sup>5</sup>, którzy zainteresowali się osiągnięciami historyków religii, przyczynili się do rozpowszechnienia tego kierunku w teologii liberalnej. Ułatwiła im tutaj zadanie pewna zasadnicza trudność, na jaką natrafiali krytycy racjonalistyczni w tłumaczeniu genezy wiary u pierwszych chrześcijan, szczególnie tych, którzy wywodzili się z religii nieżydowskich, a także szybkiego rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa na terenie Małej Azji i Europy. Wiarę pierwszych uczniów starali się krytycy liberalni wyjaśnić zakładając rozpowszechnioną wśród nich znajomość Starego Testamentu; uczniowie nie mieli wprawdzie przekonujących dowodów na poparcie faktu zmartwychwstania ich Mistrza, ale w oparciu o teksty mesjańskie wytworzyli sobie obraz Mesjasza-Zwycięzcy śmierci. Hipoteza ta nie jest zbyt przekonująca, gdyż trudno znaleźć teksty ST, mogące być podstawą tak skonstruowanej wiary. A już w ogóle nie da się w taki sposób wyjaśnić genezy wiary u pogan nie mających żadnej styczności z prorocत्वami mesjańskimi. W tej sytuacji wzrasta zainteresowanie koncepcjami o początkach chrześcijaństwa proponowanymi przez szkołę historyczno-religijną. Podkreślają one, że idea zbawiciela ludzi, który umarł i powstał z martwych, trafiła w tamtych czasach na bardzo podatny grunt. Rozpowszechniony kult bóstw umierających i powracających do życia stanowił znakomite podłoże do powstania — a przynajmniej ostatecznego ukształtowania wiary w Chrystusa, który trzeciego dnia po swej śmierci wraca do życia<sup>6</sup>

Historycy religii zajmują się więc bardzo obszernie centralnymi prawdami chrześcijaństwa — zbawczą śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa starając się wykazać ich mityczny charakter. Traktują przy tym świadectwa paschalne zawierające te zasadnicze treści chrześcijaństwa nie jako twory oryginalne, ale kompilacje różnych poglądów i wierzeń powstałe pod wpływem obcych tradycji i pism religijnych. Jeśli uda im się uzasadnić mityczną genezę wydarzeń śmierci i zmartwychwstania oraz faktów pustego grobu i chrystofanii, które stanowią tak istotny element argumentacji apologetycznej, to tym łatwiej przyjąć mitologiczne wyjaśnienie znajdujących się w relacjach paschalnych prawd drugorzędnych — a wśród nich formuły „trzeciego dnia” W pierwszej części niniejszego artykułu będzie właśnie chodziło o ukazanie mitologicznego sposobu rozumienia najważniejszych elementów kerygmy paschalnej przez historyków religii, z którego wynika postulat mitologicznej interpretacji formuły „trzeciego dnia”

Różne kierunki badań, które rozwinęły się w szkole historyczno-religijnej, przyczyniły się do stworzenia rozmaitych koncepcji wyjaśnienia powyższej formuły. Koncepcje te zaprezentowane zostaną w drugiej części artykułu.

<sup>4</sup> *Kyrios Christos*, Göttigen 1921<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> *Recension de R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1910, RHLR 2(1911), 585—589; *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1919. Dzieło to jest zbiorem artykułów publikowanych w RHLR w latach 1913—1914.

<sup>6</sup> P. de Haes, *La Résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, Rome 1953, 125—126.

## I. MITYCZNA TREŚĆ KERYGMY PASCHALNEJ

W apostołskim orędziu chrześcijaństwa na plan pierwszy wysuwają się zdecydowanie zbawcze wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (1 Kor 15, 1—8; Dz 2, 14—36; 3, 12—26; 10, 34—43). Zwolennicy szkoły historyczno-religijnej chcąc wykazać, że chrześcijaństwo nie jest religią oryginalną, koncentrują się w swych badaniach porównawczych przede wszystkim na tych właśnie prawdach. Podejmują więc próby ukazania związku pomiędzy chrześcijańską soteriologią a ideami soterycznymi w innych religiach. Uważają, że idea zbawcza zawarta w kerygmie paschalnej NT ma swe źródło w tych samych potrzebach ludzkiego ducha, które stały się motorem powszechnego w tamtych czasach przekształcenia mitu naturalnego w religie zbawienia mające różne odzienie w zależności od podłoża kulturowego<sup>7</sup>.

Chrześcijaństwo nie wniosło tutaj żadnych nowych pojęć. Powstało w atmosferze, w której idea nowego porządku świata i nowego stworzenia były powszechnie znane. Traktowało obecną rzeczywistość jako królestwo wrogich Bogu mocy na wzór podobnej postawy wobec świata w babilońskim micie o Marduku, a szczególnie w perskiej nauce o bóstwie dobrym i złym. Zasadniczą rolę w chrześcijańskiej nauce o zbawieniu odgrywało pojęcie Królestwa Bożego, które jednak na wiele stuleci wcześniej znane było w żydostwie, a swoimi korzeniami sięga znowu do mitu o Marduku. Cała wreszcie nadzieja religii chrześcijańskiej opiera się na przeświadczeniu o mocy przyszłego, przychodzącego z nieba Zbawiciela, co jest tak bardzo charakterystyczne dla ówczesnych religii zbawienia<sup>8</sup>. Przykładem mogą być chociażby kultury Attisa, Adonisa i Ozyrysa. Wyłania się z nich postać bóstwa, które umiera i zmartwychwstaje przynosząc światu zbawienie. Cierpiący i umierający bóg jest bóstwem, które ma swą ojczyznę w świecie idei. Zstępuje jednak do niższego, grzesznego świata materii, by tę materię ożywić. Ale zły, wrogo nastawiony świat zabija bóstwo, które traci swoją moc i dostaje się w niewolę. Pozostała mu jednak zdolność wyrwania się z więzów śmierci i powrotu do swojego boskiego świata<sup>9</sup>.

Główną myślą, wokół której koncentruje się mit o umierającym i powracającym do życia zbawicielu, jest osiągnięcie zwycięstwa nad złem przez cierpienie i śmierć — to jedyny sposób pokonania zła i zapanowania nad nim. Jest to jednocześnie droga prowadząca do zbawienia. Ta mityczna idea zbawcza sięgająca w daleką przeszłość odnosi się nie tylko do zbawiciela, ale także do dzieci bożych zamieszkujących ziemię. One przeżywają ten sam los co ich zbawiciel. Nim osiągną zbawienie, doświadczają na ziemi trudów i ucisku. Ich wróg i prześladowca okazuje się tak potężny, że unicestwia samego zbawcę przychodzącego z nieba. Ale wszystkie te prześladowania są jedynie próbą dla ich wierności, bowiem po prześladowaniach nastąpi ostateczne zwycięstwo, które będzie znakiem zapanowania bożego królestwa na zawsze. Jednakże droga do zbawienego zwycięstwa prowadzi poprzez cierpienie i śmierć. Ta myśl, wspólna wszystkim religiom zbawienia, leży także u podstaw chrześci-

<sup>7</sup> M. Maurerbrecher, jw., 112.

<sup>8</sup> Tenże, jw., 108—109.

<sup>9</sup> W. Bousset, jw., 164—169.

jaństwa i dzięki niej zapewniło sobie ono nieutralne znaczenie. Twórcą więc owej centralnej idei religijnej nie jest historyczny Jezus, ale wywodzi się ona z pierwotnego mitu, który przechodził długie i skomplikowane stadia rozwojowe: począwszy od cyklu słonecznego — przechodzenia nocy w dzień, ciemności w światło; poprzez cykl roślinny — stawanie się i przemijanie; aż po najwyższą formę tej idei — że do największych zwycięstw dochodzi się poprzez cierpienie. Analizując ten proces mitologowie sugerują wniosek, że jest on wynikiem rozwoju ludzkiej myśli religijnej, a nie nadprzyrodzonego objawienia<sup>10</sup>.

Historycy religii uważają, że powyższa konkluzja powinna być podbudowana skrupulatnymi analizami porównawczymi. Należy więc wykazać nie tylko ogólne podobieństwo idei zbawczej, ale także mitologiczne pochodzenie konkretnych pojęć, wydarzeń i postaci zawartych w chrześcijańskiej tradycji mówiącej o zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ogólne bowiem podobieństwo idei religijnych w chrześcijaństwie i w innych religiach niekoniecznie jeszcze świadczyć musi o ich wzajemnej, genetycznej zależności<sup>11</sup>. Chrześcijańska tradycja paschalna staje się więc dla mitologów przedmiotem drobiazgowych badań porównawczych. Poniżej zostaną przedstawione jedynie te spośród nich, które w ścisły sposób wiążą się z paschą Chrystusa, a jednocześnie potwierdzają mitologiczne podejście do apostolskiej kerygmy wielkanocnej w szkole historyczno-religijnej.

Duże zainteresowanie wśród mitologów budzi tutaj tytuł chrystologiczny „Soter” tak często spotykany w soteriologii listów apostolskich (zob. np. Ef 5, 23; Flp 3, 20; 2 Tm 1, 10; Tt 2, 11; 3, 4; por. też. Dz. 5, 31). Bousset uważa, że tytuł ten wprowadzany był stopniowo do ksiąg NT. Wskazywałoby to, że nie wywodził się ze ST, lecz raczej z pobożności i terminologii hellenistycznej mającej coraz silniejszy wpływ na powstające chrześcijaństwo<sup>12</sup>. Poza tym żydowskie teksty nazywające Boga Zbawcą (np. Ba 4, 22) zdają się pozostawać pod wpływem hellenizmu<sup>13</sup>.

Zdaniem niektórych mitologów, tytuł ten pochodzi z kultu władców. Zdarzało się w historii, że wprowadzali oni w ówczesny świat ład i porządek w miejsce politycznego i gospodarczego chaosu. Trudno się więc dziwić, że otaczano ich czcią jako dobroczyńców ludzkości przypisując im tytuł zbawcy. Miano tu oczywiście na myśli zbawienie w sferze pomysłnego rozwoju i porządku w doczesnym świecie. W takim sensie tytuł „Soter” nadano Cesarowi i Augustowi<sup>14</sup>. Niektórzy autorowie twierdzą, że pewne teksty NT wykazują duże podobieństwo z tymże hellenistycznym i rzymskim kultem władców. W ewangelii Jana (4, 44 i 1 J 4, 14; por. 1 Tym 2, 3, 4; 4, 10) spotykamy określenie „sotèr tù kósmu” Pojęcie to, obce myśleniu żydowskiemu, bliskie jest światu hellenistycznemu. Zawarte jest ono w najpóźniejszej warstwie NT, gdzie można wykazać

<sup>10</sup> M. Maurerbrecher, jw., 108—109; zob. też. H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*, Göttingen 1930<sup>3</sup>, 89—96.

<sup>11</sup> Zob. np. M. Brückner, *Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum*, Tübingen 1908, 37.

<sup>12</sup> W. Bousset, jw., 293 i 297.

<sup>13</sup> O. Clemen, jw., 87.

<sup>14</sup> P. Wendland, *Soter*, ZNW 5(1904), 342 n.

wpływy hellenistyczne<sup>15</sup>. Jeszcze bardziej przekonujące — zdaniem mitologów — są te teksty w listach św. Pawła, które mówią o objawieniu się Zbawiciela (2 Tm 1, 8n; 4, 11; Tt 2, 11. 13; 3, 4). Mają one bliski związek z panującym w kulcie władców poglądem o Bogu, który objawia się w osobie sprawującego władzę. Rządzący jest widzialnym i dotykającym objawieniem się Boga, jest odzwierciedleniem swego boskiego prototypu, jest wreszcie Panem, który może dać ludziom pokój. Tak mówi się m. in. o Antiochu Epifanesie, Ptolomeuszu Epifanesie i Cezarze nadając im tytuł „Soter”<sup>16</sup>.

Mitologiczne próby interpretacji chrystologicznego tytułu „Soter” miały potwierdzić tezę o zależności chrześcijańskiej idei zbawczej od znanych ówczesnie religii zbawienia. Takie samo zadanie miała spełnić analiza określenia „zstąpił do piekieł”, które bardzo wczesnie związało się z chrześcijańskim pojęciem zmartwychwstania Chrystusa. Wyraźne ślady tej formuły spotykamy w 1 P 3, 9; Rz 10, 7; Ef 4, 8—10; Mt 12—40<sup>17</sup>. Przedstawiciele szkoły historyczno-religijnej uważają, że wątki mitologiczne są tu bardzo łatwo dostrzegalne. C. Clemen przyjmuje pogląd o wpływie mandeizmu na powstanie chrześcijańskiej nauki o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Spotykamy się bowiem w mandeizmie z mitem apokaliptycznym o zbawicielu, który przychodzi na świat z mocą króla światłości, by uzdrowić chorych i ożywić umarłych. W micie tym znajdujemy też wiadomość, że przy końcu czasów nastąpi podział na doskonałych i grzeszników, którzy będą musieli staczać walkę w ciemnościach. Będą jednak mieli szansę dostąpić zbawienia stosownie do swoich czynów. Clemen uważa, że mamy tu ślady nauki o zstąpieniu do piekieł i wyratowaniu grzeszników z ognia i ciemności. Wprawdzie nie jest pewne, czy księgi religijne, w których spotykamy się z tym mitem; są starsze niż NT, ale chociażby nawet były późniejsze — stwierdza Clemen — to i tak są dowodem, że w czasach wczesnego chrześcijaństwa spotykamy się z tego rodzaju spekulacjami religijnymi, które w równym stopniu mogły wpływać na mandeizm, jak i na chrześcijaństwo<sup>18</sup>.

Również H. Gunkel zajmuje się mitologiczną interpretacją wspomnianej formuły. Uważa on, że w czasach chrześcijańskich rozpowszechnione były mity o bóstwach i herosach zstępujących do Hadesu. Szczególnie wiele uwagi w swoich analizach porównawczych poświęca autor tekstowi z Ap 1, 18, gdzie mowa jest o Chrystusie posiadającym klucze śmierci i otchłani. Porównuje ten obraz literacki z poglądami wywodzącymi się również z mandeizmu, gdzie podziemne królestwo śmierci i otchłani upodobnione jest do miasta o bramach zamkniętych na klucz. Bóg-Zbawca zstępuje do podziemi, zdobywa klucze otchłani i w ten sposób obejmuje panowanie nad królestwem podziemnym. Gunkel powołuje się jeszcze na pochodzącą z religijnych misteriów Mitry statwę Kronosa, który trzyma w ręku dwa klucze. Jest owa

<sup>15</sup> Tamże, 349; tenże, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*. Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1972, II, 221.

<sup>16</sup> W. Bousset, jw., 299—300; P. Wendland, *Soter*, 338—342.

<sup>17</sup> C. Clemen, jw., 90—95; H. Gunkel, jw., 72.

<sup>18</sup> C. Clemen, jw., 95—96, 45 n.

statua — zdaniem Gunkela — dobrą ilustracją Janowego tekstu z Ap. 1, 18<sup>19</sup>

Z formułą „zstąpił do piekieł” wiąże Gunkel w swych badaniach prawdę o wstąpieniu do nieba. Wydarzenie to już nie tylko treściowo, ale i formalnie wiąże się ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Zostało bowiem zanotowane w relacjach paschalnych (Mk 16, 19—20; Łk 24, 50—51; por. też Dz 1, 9 n). Gunkel uważa, że opis wniebowstąpienia jest typowym przykładem apoteozy herosa bądź opowiadania o młodym bogu, który po zwycięstwie nad wrogami zdobywa władzę nad światem i przez istoty niebieskie zostaje uznany za najwyższego boga. W taki sposób mówi np. tradycja babilońska o niebieskim wywyższeniu boga światła po jego pobycie w świecie podziemnym. Ślady tego mitu spotykamy już w Psalmach, tam gdzie mowa jest o Jahwe wstępującym na najwyższy tron wśród radosnych okrzyków i pieśni. Opis wywyższenia i intronizacji Boga, Władcy świata spotykamy też w apokalipsie (5). Zaś listy apostołskie posiadają wiele sformułowań, które wyraźnie nawiązują do mitu o niebieskim wywyższeniu boga. Paweł pisze np. o tym, jak Jezus zasiada po prawicy Boga w niebie, wywyższony „ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem” (Ef 1, 20—21), jak „ukazał się aniołom” i „został wzięty w chwale” (1 Tm 3, 16), otrzymał imię „ponad wszelkie imię”, aby na to imię „zginało się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2, 9—10). Również Piotr w swym liście pisze o wniebowstąpieniu Jezusa i przebywaniu po prawicy Bożej, „gdzie poddani Mu zostali aniołowie i Moce, i Potęgi” (1 P 3, 22). Dla Gunkela jest rzeczą oczywistą, że wszystkie te sformułowania o apoteozie i intronizacji są pochodzenia mitycznego. U ich podstaw leży mit o bogu słońca, który z ziemi wstępuje do nieba i tam zakłada królestwo szczęścia. Mit ten — jego zdaniem — stał się dla chrześcijan szczególnie użyteczny, wyrażał bowiem obrazowo to, że „Jezus jest Panem” i jako pełnomocnik samego Boga posiada władzę nad całym światem<sup>20</sup>.

Przytoczone wyżej mitologiczne interpretacje tytułu Soter, a także prawd o zstąpieniu do piekieł i wniebowstąpieniu nie wyczerpują całego szeregu analiz porównawczych dokonanych przez historyków religii, a związanych z samym tylko problemem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Nie byłoby celowym przytaczanie ich tutaj w szczegółach. Chodziło bowiem jedynie o przykładowe ukazanie podejmowanych prób potwierdzenia mitycznego charakteru centralnej prawdy chrześcijaństwa przez mitologiczne wyjaśnienie pojęć z nią związanych.

Jeśli zmartwychwstanie Chrystusa rozumie się w sensie mitycznym, to podważa się tym samym wartość świadectw paschalnych jako relacji rzeczywistych wydarzeń mających miejsce w poranek wielkanocny oraz w dniach poprzedzających i następujących po nim. W całkowitym zaniegowaniu waloru historycznego tych relacji mogły stanąć na przeszkodzie dwa fakty wykorzystywane często w argumentacji apologetycznej, mianowicie pusty grób i chrystofanie. Należało więc i dla tych wydarzeń znaleźć interpretację mitologiczną.

<sup>19</sup> H. Gunkel, jw., 72—73.

<sup>20</sup> Tamże, 71—72.

J. Leipoldt rozpatrując ewangelijne opisy pustego grobu sięga do jednego z wcześniejszych romansów greckich, historii Chajreasa i Kalliroe napisanego przez Charitona (I/II w. po Chr.). Jest w nim zawarty epizod o Chajreasie odwiedzającym grób swojej rzekomo zmarłej małżonki Kalliroe. Mąż przychodzi do grobu rankiem i znajduje kamień odsunięty a grób pusty. Gdy to zobaczył przestraszył się. Potem przeszkukał grób, ale nie znalazł ciała zmarłej. Leipoldt przyznaje, że jest wiele różnic między tym opisem a ewangelijną relacją o pustym grobie, umieszcza jednak obydwa te opisy w jednym nurcie literackim, który czerpie główne wątki z mitu o bóstwie umierającym i powracającym do życia. Podkreśla też dosłowną miejscami zgodność przytoczonego fragmentu dzieła Charitona z ewangelią Janową, gdzie relacja o pustym grobie jest bardzo rozbudowana<sup>21</sup>.

Mitologiczną interpretację chrystofanii sprowadza Gunkel do analizy ukazania się Zmartwychwstałego uczniom w drodze do Emaus. Chrystus nierozpoznany przez uczniów idzie z nimi dłuższy czas. Rozpoznają go dopiero przez znak łamania chleba. Gunkel określa ten opis jako najpierwotniejszy w stylu, przypominający legendy, w których bogowie przybierali ludzki kształt i nierozpoznani wędrowali po świecie. Ich ukryte bóstwo można było jednak rozpoznać po jakichś szczególnych znakach. Gdy zaś zostali rozpoznani, znikali natychmiast<sup>22</sup>.

J. Leipoldt w ewangelicznych relacjach o chrystofaniach widzi wiele analogii z opowiadaniem Filostrata o cielesnym ukazaniu się Apoloniusza z Tiany po śmierci. Apoloniusz, podobnie jak Chrystus, wskazał najpierw miejsce spotkania ze swymi przyjaciółmi, a potem ukazując się jednemu z nich dawał dowody swej cielesnej obecności<sup>23</sup>.

Zaprezentowane badania porównawcze przeprowadzone przez historyków religii mogą budzić zastrzeżenia metodyczne. Nie chodzi jednak w tej chwili o krytykę metod, jakimi się posługiwali<sup>24</sup>, ale o ukazanie sposobu argumentacji szkoły historyczno-religijnej, z której wynika potrzeba mitologicznej interpretacji formuły „trzeciego dnia”. Historycy religii starając się wykazać mityczny charakter samego zmartwychwstania, a także innych ważnych wydarzeń zawartych w świadectwach paschalnych zakwestionowali autentyczność tych relacji, a w związku z tym wszystkich pozostałych faktów i informacji w nich podanych. Chcąc jednak bardziej uwiarygodnić swoje hipotezy starali się dokonać mitologicznej interpretacji również tych pojęć i wydarzeń paschalnych, które mogłyby podważyć taki sposób rozumienia faktu zmartwychwstania. Wynikała z tego dla nich podwójna korzyść: wydarzenia paschalne, którym dano mitologiczną interpretację, nie stanowiły już przeszkody w przyjęciu mitycznego rozumienia samego zmartwychwstania; a ponadto wydarzenia te, mitologicznie zinterpretowane, same potwierdzały także pojmowanie faktu Chrystusowego powrotu do życia.

Formuła „trzeciego dnia zmartwychwstał” była na pewno jednym

<sup>21</sup> J. Leipoldt, *Von den Mysterien zur Kirche*, Hamburg 1962, 204.

<sup>22</sup> H. Gunkel, jw., 71.

<sup>23</sup> J. Leipoldt, jw., 208—209.

<sup>24</sup> Czyni to H. Pinard de la Boullay, *L'étude comparée des religions*, t. 1, Paris 1922, t. 2, Paris 1925.

z tych fragmentów świadectwa paschalnego, który mógł sugerować historyczne i realne odczytanie relacji wielkanocnych. W takim przynajmniej sensie wykorzystywali je apologetycy szeregując przy jej pomocy poszczególne wydarzenia w dniach śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że szkoła historyczno-religijna poszukiwała mitycznych analogii dla tej formuły. Ponieważ zaś dość liczne były możliwości przeprowadzenia tego rodzaju analogii, wielu było autorów, którzy się tym zajęli.

## II. KIERUNKI INTERPRETACJI FORMUŁY „DNIA TRZECIEGO” W SZKOLE MITOLOGICZNEJ

Zgodnie ze swoim ahistorycznym podejściem do źródeł biblijnych szkoła mitologiczna uważa, że świadectwa paschalne są tworem fantazji pierwszej gminy chrześcijańskiej. Uczniowie przeżyli bowiem wywyższenie swego Mistrza dopiero po upływie kilku tygodni po jego śmierci. Poza tym nie wiedzieli nic o pustym grobie ani o orędziu anioła w poranek wielkanocny. Przedstawiciele szkoły historyczno-religijnej szukają więc powodu, dla którego uczniowie od samego początku mówili o zmartwychwstaniu trzeciego dnia, i co więcej, tak bardzo byli przekonani do tej daty, że w oparciu o nią stworzyli legendę o pustym grobie<sup>25</sup>. Wprawdzie Paweł (1 Kor 15, 4) i Łukasz (24, 46) odwołują się do tekstów biblijnych, ale — zdaniem Gunkela — nie da się w ST znaleźć tekstów mówiących wprost o zmartwychwstaniu trzeciego dnia; można jedynie wskazać na pewne wzmianki (Oz 6, 2 i prorocтво Jonasza), które jednak ktoś mógłby odnieść do zmartwychwstania Chrystusa dopiero wtedy, gdyby już skądinąd datę znał<sup>26</sup>. Pojawia się ponadto trudność z wyjaśnieniem sformułowania „po trzech dniach”. O ile określenie „trzeciego dnia” zgadza się z chronologią ewangelii, według której Chrystus umarł dzień przed szabatem, a zmartwychwstał dzień po szabacie, o tyle formuła „po trzech dniach” obca jest tej chronologii i pochodzić musi z jakiejś innej tradycji. Uwzględniając te wszystkie trudności zwolennicy szkoły historyczno-religijnej wyrażają opinię, że prawda o zmartwychwstaniu trzeciego dnia jest dogmatem przejętym z innej religii<sup>27</sup>.

Różne są jednak zdania, gdy chodzi o wskazanie konkretnej religii, która mogłaby mieć wpływ na sformułowanie daty. Przy próbie usystematyzowania tych wielu hipotez wyłaniają się trzy zasadnicze kierunki interpretacji: 1) wyprowadzenia formuły „trzeciego dnia” z mitów babilońskich; 2) związek niedzieli z powstaniem formuły; 3) wpływ mitów o bóstwach umierających i powracających do życia.

Każda systematyzacja dążąca do syntezy narażona jest na schematyzm i pewne konieczne uogólnienia. Wydaje się jednak, że wyliczone trzy grupy interpretacji pozwolą z jednej strony dostatecznie ukazać ich różnorodność, a z drugiej — wprowadzą porządek ułatwiający zapoznanie się z nimi i umieszczenie ich w odpowiednim nurcie szkoły mitologicznej.

<sup>25</sup> M. Maurerbrecher, jw., 53.

<sup>26</sup> H. Gunkel, jw., 80; M. Maurerbrecher, jw., 61—68.

<sup>27</sup> „...die Auferstehung nach drei Tagen ein von der ersten Gemeinde übernommenes Dogma sei, das nur aus Einwirkung fremder Religion erklärt werden kann” (H. Gunkel, jw., 80); M. Maurerbrecher, jw., 53—55.



### 1. Symboliczno-zbawcze znaczenie liczby „trzy i pół” w mitach babilońskich

Rozwiązanie problemu pochodzenia liczby „trzy i pół” uznał M. Maurerbrecher za kluczowe zagadnienie przy porównawczym badaniu chrześcijaństwa, religii żydowskiej i innych religii Bliskiego Wschodu<sup>28</sup>. Bada w tym celu niektóre księgi biblijne zwracając uwagę na szczególną rolę, jaką odgrywa w nich myśl o przetrwaniu jakiegoś trudnego okresu w dziejach narodu izraelskiego do czasu nastania królestwa szczęścia i pokoju. I tak Izajasz w 701 r. przed Chr. zapowiada nadejście rajskiej rzeczywistości po klęsce Asyryjczyków. Deutero-Izajasz powtarza tę przepowiednię po zwycięstwie Cyrusa nad Babilończykami. To samo czynią Aggeusz, Zachariasz i autorowie Psalmów odnosząc swą zapowiedź do swoich czasów i aktualnej sytuacji polityczno-religijnej. Następne lata pokazały jednak, że złudne były nadzieje pokładane w przepowiedniach o bliskim nadejściu raju. Mimo to kolejne pokolenia narodu izraelskiego zaliczyły te prorocтва do kanonu ksiąg świętych. To dziwne przeplatanie się obietnic i rozczarowań wynikających z niespełnienia się zapowiedzi powtarza się przez cały właściwie ciąg dziejów narodu. Wielcy mężowie Izraela z głębokim przekonaniem mówili swoim współczesnym, że to właśnie ich czasy są owym okresem wyjątkowych prześladowań, po którym nastąpi szczęśliwa przyszłość. Nie ma chyba narodu i pokolenia, w którym nie spotkalibyśmy tego rodzaju tęsknoty, jednak w Izraelu była ona szczególnie pieczołowicie pielęgnowana i stale podsycana w całej historii tego narodu<sup>29</sup>. Maurerbrecher widzi tutaj zawsze jakiś ślad mitu o „trzech i połowie czasu” prześladowań wierzących, którzy sądzą, że przeżywają okres najtrudniejszy w dziejach ludzkości. Jeżeli udaje im się przetrwać, to jedynie dzięki nadziei, że wkrótce nastąpi koniec, po którym nadejdzie wiekuiste królestwo radości i pokoju<sup>30</sup>. Wprawdzie wspomniani wyżej autorowie biblijni nie używają liczby „trzy i pół” na oznaczenie czasu prześladowania, jednakże mit, z którego korzystają, jest ściśle z tą symboliczną liczbą powiązany. Maurerbrecher stara się to wykazać na podstawie księgi Daniela. Występujące u Daniela określenie „czas, czasy i połowa czasu” interpretuje on zawsze jako „trzy i połowa czasu”. Liczba „trzy i pół” ukryta w tajemniczym sformułowaniu „czas, czasy i połowa czasu” miałyby być — jego zdaniem — w centrum proroczych wizji stanowiąc dla narodu izraelskiego podstawę nadziei na poprawę trudnej sytuacji<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> „Insofern mag es ziemlich gleichgütig erscheinen, welcher besondere Gott auf die jüdisch-christlichen Vorstellungen von Tod und Auferstehung des Menschensohnes gewirkt hat. Aber um der besonderen Bedeutung der Zahl dreieinhalb oder drei willen, die wir in jüdischen Kreisen mit dieser Vorstellung verbunden fanden, und in der die ganze praktische Bedeutung dieser Vorstellungen lag, müssen wir ihren Ursprung doch noch etwas näher nachgehen” (M. Maurerbrecher, jw., 102).

<sup>29</sup> Tamże, 106—107.

<sup>30</sup> „So mischen sich in diesem Mythos von den dreieinhalb Zeiten die faszungslose Angst und Qual, die den Glauben hat, das Schwerste und Furchtbarste zu erleben, was Menschen jemals überhaupt zustossen kann, und die jubelnde Hoffnung, die alles erträgt, weil nun das Ende nahe bevorsteht” (Tamże, 107).

<sup>31</sup> „Diese Zahl enthüllt sich im weiteren Verlaufe seines Buches immer mehr als der eigentliche Kern überlieferung, der er gefolgt ist, und in der er seinen Trost und seine Hoffnung begründet fand” (Tamże, 79).

Pierwsza wizja, o Synu Człowieczym, opowiada, że święci zostaną wydani w ręce bezbożnego króla na okres trzech i połowy czasu. Druga mówi o odzyskaniu świątyni, nad którą ów król zapanował. Odzyskanie to ma nastąpić po dwu tysiącach trzystu wieczorach i porankach, a więc po trzech latach i siedemdziesięciu dniach licząc po 360 dni w roku. Wreszcie w podsumowaniu, pod koniec księgi pisze Daniel znowu, że moc prześladowcy świętego narodu trwać będzie trzy i połowę czasu. Mówi przy tym o zapanowaniu „ohydy” na czas 1290 dni; a szczęśliwy będzie ten, „który wytrwa i doczeka tysiąca trzystu trzydziestu pięciu dni” Jest to znów trzy lata i około siedem miesięcy. Żydowski interpretatorzy tych prorocत्व próbował przy pomocy podanych liczb ustalać datę nadejścia zbawienia. A gdy rachuby się nie sprawdzały, tłumaczono liczbę w coraz to inny sposób, ale zawsze zachowywano owo zasadnicze określenie „trzy i pół” W wizjach Daniela liczba „trzy i pół” służy do określenia czasu ucisku i przemocy, w którym święci doznają prześladowań ze strony bezbożnego króla. Zbawienie zaś nie dokona się przy pomocy miecza i ludzkich sił. Jego sprawcą będzie Bóg i pochodzący z nieba heros. Wrogię króla pokona nie człowiek, ale wielki książę Michał, obrońca narodu żydowskiego (12, 1); kamień, który powalił posąg, został wprawiony w ruch bez interwencji człowieka (2, 34. 44—45); również bezbożna bestia zostanie zabita bez udziału człowieka (7, 11, 26). Święci nie powinni podejmować niczego na własną rękę, powinni jedynie czekać na nadzwyczajną interwencję Bożą, która niebawem nastąpi. Czas jej nadejścia określa liczba „trzy i pół” Cała pociecha i moc przepowiedni spoczywa właśnie w tej liczbie. Powinna ona dodać odwagi wierzącym i pozwolić przetrwać trudny okres, wskazuje bowiem na bliski koniec panowania zła, po którym nastąpi szczęśliwe dla wierzących królowanie Najwyższego<sup>32</sup>.

Zdaniem *Maurerbrechera* Daniel napisał swoją księgę na początku 164 roku. Minęło wtedy ponad trzy lata — jak stwierdza dalej nasz autor — od czasu, gdy król Antioch zniósł codzienne ofiary w świątyni jerozolimskiej. Nastąpił więc moment, w którym dopełniał się tajemniczy termin „trzy i połowa czasu”. Można więc było spodziewać się bliskiego nadejścia zbawienia. Trudno przypuszczać — uważa *Maurerbrecher* — że w tej sytuacji Daniel posłużyłby się terminem przez siebie wymyślonym. Nie wystawiałby na tak ryzykowną próbę Boga, w którego przecież mocno wierzył. Musiał opierać się na cieszącej się jakimś wyjątkowym autorytetem tradycji, w której trwanie najcięższych prześladowań określone było terminem „trzy i połowa czasu” Prorok uważał, że żył właśnie w owym trudnym okresie, o którym mówiła znana mu tradycja. Gdy więc zbliżał się czas nadejścia zbawienia, napisał swoją księgę, by zebrać wierzących, nawoływać do wytrwania i wierności, bo nadchodzi Zbawiciel<sup>33</sup>.

*Maurerbrecher* uważa, że Daniel opierał się przy pisaniu księgi na starym przekazie o Synu Człowieczym, który ma przynieść zbawienie. Przekaz ten miałby opowiadać o walce Syna Człowieczego Zbawiciela z bestią. Zbawiciel przegra tę walkę i zostanie pożarty przez bestię. Jego słabość będzie jednak tylko chwilowa; trwać będzie „trzy

<sup>32</sup> Tamże, 75—80, 104—106; H. Gunkel, jw., 80—82.

<sup>33</sup> M. Maurerbrecher, jw., 81.

i połowę czasu” Potem zmartwychwstanie, powróci na obłokach niebieskich i zniszczy bestię już na zawsze.

Wizja Daniela odbiega częściowo od powyższego przekazu. Nie ma w niej żadnej wzmianki o walce Syna Człowieczego z bestią. Ale z drugiej strony trzeba też zauważyć, że Daniel nie mówi wprost o tym, kto stał się przyczyną upadku bestii i jej zniszczenia. Wspomina jedynie bezosobowo, że bestii została odebrana władza, by ją zniweczyć doszczętnie. *M a u r e r b r e c h e r* wskazuje tu na lukę w wizji Daniela. Tej luki — jego zdaniem — nie mogło być w pierwotnej tradycji. Ponadto Daniel dokonał w niej jeszcze pewnej modyfikacji: Syn Człowieczy staje się symbolem narodu izraelskiego, a jego słabość, ponizenie i upadek odpowiada aktualnej sytuacji narodu; natomiast bestia symbolizuje króla Antiocha. Skoro więc Antioch już ponad trzy lata prześladował naród, można było się spodziewać, że w najbliższym czasie nastąpi jego upadek, a uciskany dotąd naród zapanuje nad światem. Stara tradycja mówiła bowiem o wywyższeniu Syna Człowieczego, które zostanie poprzedzone okresem słabości trwającym „trzy i połowę czasu”<sup>34</sup>.

Na podstawie tych analiz *M a u r e r b r e c h e r* wyciąga wniosek, że w księdze Daniela została wykorzystana jakaś dawna tradycja mityczna, która była całkowicie obca religii żydowskiej. Losy Syna Człowieczego opisane w tej tradycji stały się symbolem dziejów narodu wybranego i oparciem dla nadziei na szczęśliwą przyszłość. Z księgi Daniela wynika również, że istotnym momentem historii Syna Człowieczego była jego klęska i ponizenie. Są one jednak jedynie przejściowym etapem trwającym „trzy i połowę czasu” Po nim nastąpi wywyższenie i przejęcie władzy nad światem. Wyraźne ślady tej idei spotykamy w logiach o „zmartwychwstaniu Syna Człowieczego po trzech dniach”<sup>35</sup>.

Proroctwo Daniela pozwoliło *M a u r e r b r e c h e r* o w i dojść do dwu zasadniczych konkluzji: 1) symboliczna liczba „trzy i pół” nie jest pochodzenia żydowskiego; 2) zapożyczona została przez proroka z jakiejś nieznannej bliżej tradycji mitycznej o Synu Człowieczym, który przynosi zbawienie ludzkości.

Chcąc bliżej określić ów mit sięga nasz autor do Apokalipsy św. Jana. Zaraz na wstępie stawia tezę, że główną treścią księgi jest mit o Chrystusie mający swoją genezę poza religią izraelską<sup>36</sup>. By to uzasadnić, skierowuje swą uwagę głównie na dwunasty i dziewiętnasty rozdział Apokalipsy. Mowa tutaj o kobiecie przybranej w słońce, księżyc i gwiazdy i o smoku, który stanął przed kobietą, by pożreć dziecko, które kobieta ma porodzić. Jednak zaraz po narodzeniu syn zostaje porwany do Boga, a kobieta ucieka na pustynię, gdzie ma miejsce przygotowane dla niej przez Boga i gdzie ją żywiono przez 1260 dni. Stanowi to znowu trzy i pół roku licząc po 360 dni w roku. Potem następuje opis walki Michała i jego aniołów ze smokiem i jego aniołami. W walce tej smok został strącony na ziemię. Dla nieba nastąpiła radość, bo władzę przejął Bóg i jego Chrystus-Pomazaniec. Natomiast na ziemi rozpoczął się okres szczególnych prześladowań, bo strącony smok, czyli szatan, wie, że niewiele mu już czasu pozostało. Strącony na ziemię zaczyna ścigać nie-

<sup>34</sup> Tamże, 82—83, 107.

<sup>35</sup> Tamże, 83.

<sup>36</sup> Tamże, 86.

wiaścę, która znowu ucieka na pustynię, gdzie jest żywiona przez „trzy i połowę czasu” Kiedy niewiasta znalazła się poza jego zasięgiem, smok wszczął walkę z jej dziećmi, które strzegą przykazań Bożych (Ap 12). Zakończenie tego obrazu widzi Maurerbrecher w dalszej części książki, gdzie opisany jest rycerz zstępujący na białym koniu z otwartego nieba. Miałby on być tym mężem, którego porodziła niewiasta obleczone w słońce i księżyc, gdyż i o nim się mówi, że „pasł będzie narody różgą żelazną” Teraz zaś przybywa w boskim majestacie, by zabić bestię i jej zwolenników (Ap 19).

Z analizy powyższych tekstów Maurerbrecher wyciąga wniosek, że nie są one pochodzenia chrześcijańskiego. Według nich Chrystus nie przybywa na ziemię jako człowiek; urodził się w niebie, tam też został przed smokiem uratowany i od razu porwany do Boga. Po raz wtóry przychodzi z nieba dopiero do ostatecznej rozgrywki ze smokiem i przeprowadzenia sądu nad ludzkością. Nie ma więc tu w ogóle mowy o ludzkich i historycznych dziejach Jezusa. Mamy przed sobą obraz narysowany w oparciu o mityczne treści i postaci. Zachował on formę pierwotnego mitycznego opowiadania o wiele lepiej niż jakiegokolwiek inne żydowskie teksty. Dzięki temu można łatwiej ustalić pochodzenie zawartych w nim idei mitycznych<sup>37</sup>.

Dokonując porównania między prorocstwem Daniela a Apokalipsą dochodzi Maurerbrecher do stwierdzenia, że mit o Chrystusie musi wywodzić się z tego samego kręgu pojęć co wizja o Synu Człowieczym. Wprawdzie Apokalipsa nie utożsamia nigdy Syna Człowieczego z Mesjaszem, ale spotykamy wiele znaków, które świadczą o wspólnym pochodzeniu tych dwu mitycznych tradycji. Będzie to np. obraz walki Bożego Zbawiciela z jakąś bezbożną mocą, która panuje nad światem; przedstawienie tej mocy jako smoka lub bestię; postać Michała archanioła, która w obydwu obrazach pełni rolę przywódcy boskiej armii walczącej ze smokiem; niewiasta, która w bólach rodzi Mesjasza i której ból kojarzy się z cierpieniem Mesjasza wspomnianym później w Markowych zapowiedziach męki; nowe stworzenie, nowe niebo i nowa ziemia; przede wszystkim jednak zwraca uwagę predylekcja autorów do używania liczby „trzy i pół”, która w Apokalipsie posiada dokładnie to samo znaczenie co w wizjach Daniela. Należy jednak od razu zaznaczyć — stwierdza Maurerbrecher, że to nie książki ale tradycje oddziaływały na siebie. Każdy z autorów żydowskich miał do dyspozycji wiele różnych tradycji, które docierały do niego w rozmaitych formach. Mógł dokonać wyboru bez opierania się wyłącznie na swoich żydowskich poprzednikach. Dostrzegamy to właśnie w Apokalipsie Jana, która nie jest jednolitym tworem, ale stanowi mozaikę splecionych z sobą obrazów i pojęć mitycznych<sup>38</sup>.

Są jednak — zdaniem Maurerbrechera — charakterystyczne rysy w Apokalipsie Jana, które pozwalają stwierdzić, który z mitów miał największy wpływ na autora. Jest to najpierw obraz walki istoty boskiej ze smokiem, której ostateczny wynik decyduje o nadaniu jej władzy nad światem; a dalej — wiążąca się ściśle z tym obrazem liczba „trzy i pół” tak chętnie używana zarówno w Apokalipsie, jak i u Da-

<sup>37</sup> Tamże, 86—89.

<sup>38</sup> Tamże, 89, 93.

niela. Głównie te dwa fakty miałyby świadczyć o silnym oddziaływaniu starobabilońskiego mitu o Marduku przede wszystkim na autora Apokalipsy, ale także na proroka Daniela <sup>39</sup>.

Marduk był bogiem starożytnego Babilonu. Jego dzieje przekazywano w formie eposu o herosie. Stał on do walki ze smokiem Chaosem, który wystąpił przeciwko bogom. Po zwycięstwie nad smokiem Marduk zaprowadził ład w świecie, w którym odtąd nastąpiła wiosna i światło. W opowiadaniu tym spotykamy dwa zasadnicze motywy: pierwotny mit oraz próbę filozoficznego wyjaśnienia powstania i struktury wszechświata. Zwycięstwo Marduka nad Chaosem starożytni rolnicy z doliny Eufratu pojmowali jako zwycięstwo wiosny nad zimą i słońca nad chmurami. Z biegiem czasu zaczęto obchodzić święto narodzin wiosennego słońca w dzień zimowego przesilenia dnia z nocą. Można nawet naukowo wykazać — twierdzi Maurerbrecher — że w świątyni Marduka w Babilonie dzień ten obchodzony był bardzo uroczystie. W języku mitycznym byłby to dzień narodzin Marduka. Jest rzeczą prawdopodobną, że zaczęto tworzyć legendę związaną z tym świętem. Spotykamy np. odmianę mitu babilońskiego, który opowiada, że nowonarodzone dziecko zostało pożarte przez smoka, lecz po upływie „trzech i połowy czasu” wyszło na powrót z jego ciała i pokonało smoka. Liczba „trzy i pół” związana była z ilością zimowych miesięcy, a więc z odległością czasową między świętami połączonymi z przesileniem zimowym a wiosennym zrównaniem dnia z nocą, czyli dniem narodzin Marduka a dniem jego zwycięstwa nad smokiem <sup>40</sup>.

Bardzo pokrewny tym obrazom jest mit solarny. Bóg słońca zostaje pożarty przez potwora morskiego na okres „trzech czasów” Jest to jednocześnie czas dojrzewania wiosennego słońca od narodzin w okresie zimowego przesilenia aż do chwili zwycięstwa nad zimą na wiosnę. Między tymi dwoma przełomowymi momentami panuje na świecie zima tak dokuczliwa dla ludzi. Mit wyraża tę myśl w słowach, że wprawdzie Zbawiciel już się narodził, ale jest jeszcze zbyt słaby, by pomóc ludziom. Wróg jest już właściwie pokonany, nie ma już dla niego miejsca w niebie, ale za to na ziemi sroży się tym bardziej wiedząc, że niewiele mu już czasu pozostało. Nasuwa się tu od razu przypuszczenie o bliskim związku tego mitu z apokaliptycznym obrazem nowonarodzonego dziecka zagrożonego przez smoka i jego matki, która przez „trzy i połowę czasu” przebywała na pustyni w schronieniu, a wreszcie z obrazem Michała walczącego ze smokiem, który został strącony z nieba na ziemię. Najbardziej prawdopodobnie ma też tutaj swoje korzenie legenda o Jonaszu pożartym przez potwora morskiego i przebywającym w jego wnętrzu przez „trzy dni i trzy noce” <sup>41</sup>.

H. Zimmermann również wiąże liczbę „trzy” z Mardukiem, bogiem słońca i światła. Uważa jednak, że ostatecznie wywodzi się ona z mitu

<sup>39</sup> Tamże, 82—94; 101—102.

<sup>40</sup> Tamże, 94—95, 102—103.

<sup>41</sup> „Drei Tage bleibt Jonas im Fische: dieser Zug der Jonaserzählung für den wir manche Parallelen haben, geht ursprünglich auf einem Mythos vom Sonnengott zurück, der vom Ungeheuer des Meeres drei Zeiten lang verschlungen wird. Diese Zahl ist aus dem Leben des Sonnengottes genommen; es ist die Zeit, da der Winter herrscht” (H. Gunkel, jw., 80—82); zob. też. M. Maurerbrecher, jw., 103.

lunarnego. Księżyc w czasie nowiu wiosennego niewidoczny jest przez trzy dni. Liczba ta dopiero wtórnie przeniesiona została na bóstwo słoneczne, szczególnie uroczyście czczone w czasie wiosennego zrównania dnia z nocą<sup>42</sup>.

Mity babilońskie opowiadane były początkowo jako historie z zamierzchłej przeszłości. Jednakże z biegiem lat, gdy sytuacja ludów zamieszkujących Bliski Wschód stawała się z przyczyn społecznych i politycznych coraz trudniejsza, zaczęto zmieniać charakter mitu. To, co zgodnie z nim miało mieć miejsce w dalekiej przeszłości, przyjęło postać obietnicy, która dopiero w przyszłości ma zostać spełniona. W związku z tym także liczba „trzy i pół” przybrała charakter zapowiedzi o szczególnym znaczeniu, przy jej pomocy można było bowiem obliczyć moment nadejścia zbawienia. Gdy nastąpi okres największych prześladowań — to znak, że narodził się już zbawiciel. Jest jeszcze wprawdzie słaby i nie może przynieść pomocy, lecz rośnie w siłę i nadejdzie na pewno po upływie „trzech i połowy czasu” Wtedy pokona prześladowcę i zbawi ludzi<sup>43</sup>. Pewne kręgi żydowskie przechowały ten mit ze szczególną pieczołowitością. Z nich właśnie wyszli pierwsi chrześcijanie, którzy na historyczną osobę Jezusa z Nazaretu przenieśli zasadnicze rysy mitu o zbawicielu, który zostanie wydany w ręce złych mocy i przez nie zabity, ale po upływie trzech dni zostanie wskrzeszony i wstąpi do nieba<sup>44</sup>.

Przy próbie podsumowania powyższych analiz mitologów trzeba zauważyć, że G u n k e l przedstawia swoją koncepcję dość powierzchownie. Mówiąc o wpływie mitu solarnego na utworzenie chrześcijańskiej formuły „trzeciego dnia” ogranicza się do ukazania jedynie ogólnych podobieństw tradycji mitycznej i chrześcijańskiej. Stąd też gdy J. W e i s s podejmuje dyskusję z tą koncepcją, potrafi ją dość przekonująco podważyć. Uważa on mianowicie, że przeciętny obserwator będzie ze śmiercią i zmartwychwstaniem kojarzył raczej codzienny wschód i zachód słońca niż stopniowe wznoszenie się słońca nad horyzontem w okresie trzech miesięcy od końca grudnia do marca. A gdyby już nawet przyjąć tę drugą ewentualność, to zmartwychwstanie słońca powinno przypadać 25 grudnia. Od tej bowiem daty słońce po zimowym przesileniu każdego kolejnego dnia wznosi się coraz wyżej nad horyzontem<sup>45</sup>. Na obronę Gunkela należałoby tu jednak przytoczyć ten fragment jego teorii, w którym uważa on, że 25 grudnia to dzień narodzin słońca, które przybiera na sile przez trzy i pół miesiąca, by na wiosnę odnieść ostateczne zwycięstwo i zapanować nad ciemnościami.

Niemniej krytyka W e i s s a obrazuje nam dużą dowolność interpretacji G u n k e l a. Z punktu widzenia szkoły mitologicznej wartość jego

<sup>42</sup> „Die Zeit von 3 Tagen vom Tode des Christus bis zu dessen Auferstehung gehört gewiss auch bereits zu der auf Jesus übertragenen christologischen Tradition, und zwar wird diese dreitägige Zeit des Weilens im Totenreiche ursprünglich dem Mondmythus angehören — die drei Tage der Unsichtbarkeit des Frühjahrsneumondes — und erst — sekundär auf die Sonnengottheit übertragen worden sein” (E. Schrader, *Die Keilenschriften und das Alte Testament*. Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudoepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1903, s. 388—389).

<sup>43</sup> M. Maurerbrecher, jw., 103—104, 95—98.

<sup>44</sup> Tamże, 107—110; H. Gunkel, jw., 82.

<sup>45</sup> J. Weiss, *Jesus von Nazareth Mythos oder Geschichte*, Tübingen 1910, 37

koncepcji tkwi chyba szczególnie w tym, że stała się ona impulsem do dalszych tego rodzaju badań. Widzimy to na przykładzie *Maurerbrechera*, który bardzo sugestywnie rozwinął koncepcję o nadejściu zbawiciela po upływie „trzech i połowy czasu”. Jego hipoteza nasuwa myśl o historiozbawczej możliwości interpretowania liczby „trzy i pół”. Mówi przecież *Maurerbrecher* tak dużo o znaczeniu tej symbolicznej liczby dla pełnych nadziei oczekiwań wielu narodów na przyście zbawienia. Taka interpretacja byłaby jeszcze bardziej uzasadniona w świetle ostatnich badań egzegetycznych, które przeprowadził *M. A. Beek*<sup>46</sup>.

Jego zdaniem określenie z księgi Daniela „czas, czasy i połowa czasu” nie może być rozumiane jako „trzy i połowa czasu” lub nawet „trzy i pół roku”, ale oznacza ono, że moce mają swój czas, ten zaś ma określony koniec. Gdy więc Daniel mówi, że prześladowanie trwać będzie „czas, czasy i połowa czasu”, to ma tu na myśli fakt, że trwać będzie długo; jednocześnie chce jednak także powiedzieć, że złe moce są ograniczone w swej sile, a ich los został już przez Boga wyznaczony, bo Bóg w dobroci skróci ostatni okres przemocy<sup>47</sup>.

Pisarzowi apokaliptycznemu nie chodziło więc o liczenie czasu, ale miał na myśli symboliczny sens sformułowania.

Trzeba przyznać, że *Maurerbrecher* podkreślał mocno symboliczno-zbawcze znaczenie liczby „trzy i pół”. Nie poprowadził jednak tej myśli w kierunku określenia sensu formuły „trzy i połowa czasu” jako terminu zbawczej ingerencji Bożej. Posłużyła mu ona raczej do prób wykazywania mitycznego charakteru tych ksiąg Pisma św., które zawierają formułę „trzy i połowa czasu” lub jej różne warianty. Można więc powiedzieć, że *Gunkel*, a przede wszystkim *Maurerbrecher* opowiadając się za mityczną genezą liczby „trzy i pół” mocno podkreślają i rozwijają głęboką symbolikę zawartą w tej liczbie.

## 2. Wpływ święcenia niedzieli na formułę „trzeciego dnia”

Teoria o związku uroczystych obchodów niedzieli z powstaniem daty „trzeciego dnia” łączy się w pewnym sensie z poprzednią hipotezą. Jej zwolennicy<sup>48</sup> uważają bowiem, że pierwsi chrześcijanie przejęli święcenie niedzieli z kultów solarnych i zaadoptowali je do swojej liturgii. Był to dla nich dzień poświęcony Chrystusowi zmartwychwstałemu i tego dnia w szczególny sposób wspominali zmartwychwstanie Pana. Ponieważ zaś piątek był dniem Chrystusowej śmierci na krzyżu, stąd też rzeczą naturalną było wytworzenie się tradycji o zmartwychwstaniu Chrystusa trzeciego dnia. Tak nakreślona koncepcja wymagała jednak od mitologów szerszej podbudowy teoretycznej. Należało wykazać podobieństwo postaci Chrystusa do bóstw solarnych, które stanowić mogło podłoże dla przejścia przez chrześcijan obchodów niedzieli, a ponadto

<sup>46</sup> *Zeit, Zeitën und eine halbe Zeit*, w: *Studia Biblica et Semitica Theodoro Chr. Vriezen Dedicata*, Wageningen 1966, 19—24.

<sup>47</sup> Por. *D. S. Russell*, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964, 194 n; *E. Freistedt*, *Altchristliche Totengedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben und Totenkultus der Antike*, LQF 24(1928), 71.

<sup>48</sup> *H. Gunkel*, jw., 73—76; *M. Maurerbrecher*, jw 110; *A. Loisy*, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 217—222.

trzeba było udokumentować starożytność tradycji święcenia niedzieli w gminie chrześcijańskiej.

Zdaniem Gunkela uroczyste spotkania członków pierwszych gmin należą do najstarszych zwyczajów chrześcijan. Wspomina o nich Łukasz w Dz 20, 7 i Paweł w 1 Kor 16, 2. Także w Ap 1, 10 dostrzec można ślad wyróżnienia niedzieli spośród innych dni tygodnia. Gunkel przyznaje wprawdzie, że już list Barnaby (15) a nawet ewangelie uzasadniają wyjątkowe uprzywilejowanie niedzieli faktem zmartwychwstania Chrystusa tego dnia, jednak tekst z listu Barnaby nie przedstawia dla niego zbyt wielkiej wartości dowodowej, gdyż mowa jest w nim, że chrześcijanie obchodzą uroczyste niedzielę „między innymi” dlatego, że tego dnia zmartwychwstał Chrystus, zaś wzniosły i pełen wolności duch ewangelii daleki jest od ustanawiania nowych dni kultu religijnego.

W swych rozważaniach nad datą zmartwychwstania odnosi się też Gunkel krytycznie do dotychczasowych opinii na ten temat. Zauważa najpierw, że skoro nie było świadka zmartwychwstania, to też nie da się na sposób historyczny ustalić jego daty<sup>49</sup>. Opinię Gunkela podziela A. Loisy. On także uważa, że jeśli nikt nie był świadkiem zmartwychwstania, to nie mogło ono stać się podstawą do ustanowienia niedzieli jako dnia zmartwychwstania, bo nie znano po prostu daty tego faktu. Również opis odkrycia pustego grobu nie miał — zdaniem Loisy'ego — żadnego związku z określeniem niedzieli jako dnia zmartwychwstania Chrystusa. Traktuje on ten opis jako późną legendę, która była wytworem wiary pierwotnej gminy. Ponieważ wierzone i głoszone, że Chrystus zmartwychwstał, łatwo było dojść do przekonania, że grób, w którym złożono Chrystusa, musiał być pusty po jego zmartwychwstaniu. A skoro zmartwychwstanie dokonało się w pierwszym dniu tygodnia, toteż tego dnia musiało mieć miejsce odkrycie pustego grobu<sup>50</sup>. Nie widzi wreszcie Loisy zależności niedzieli jako daty zmartwychwstania od chrystofanii. Jest tu podobnie jak w przypadku legendy o pustym grobie. Pierwsze chrystofanie przypadają w niedzielę, bo ten dzień już przedtem uważano za dzień zmartwychwstania. Nie odważa się jeszcze uczynić tego Marek. Ale już Mateusz wspomina o chrystofanii pierwszego dnia tygodnia, choć główną chrystofanię przenosi do Galilei. Łukasz umieszcza w pierwszym dniu wszystkie chrystofanie, które opisuje. Czwarta ewangelia stara się dać teologiczną podbudowę istniejącej już instytucji niedzieli jako dnia świętego. Pierwsze chrystofanie dokonały się według niej w niedzielę zmartwychwstania, a dalsze w następną niedzielę. Są to niewątpliwie dwie pierwsze niedziele Kościoła uświęcone ukazaniem się Chrystusa. Powiązanie niedzieli z chrystofaniami miałoby — w zamierzeniach autora czwartej ewangelii — zachęcić chrześcijan do kontynuowania obchodów niewidzialnej obecności Chrystusa w każdą niedzielę<sup>51</sup>.

Skoro więc ani sam fakt zmartwychwstania, ani odkrycie pustego grobu, ani wreszcie chrystofanie nie stanęły u podstaw cotygodniowego

<sup>49</sup> H. Gunkel, 73—74.

<sup>50</sup> „...et si l'on a placé la découverte le premier jour de la semaine, c'est parce que l'on a pensé que la résurrection devait avoir eu lieu ce jour là” (A. Loisy, jw., 218).

<sup>51</sup> Tamże, 222.



obchodzenia niedzieli jako dnia, w którym zmartwychwstał Chrystus, Gunkel i Loisy sięgają poza pisma biblijne i tradycję chrześcijańską, by tam szukać wyjaśnienia problemu. Obydwaj są zdania, że chrześcijanie od początku określali niedzielę jako „dzień Pana” (Ap 1, 10). By wyjaśnić tę nazwę, należałoby zwrócić się ku ówczesnym pozachrześcijańskim, a nawet pozażydowskim poglądom religijnym. Dowiadujemy się tam, że każdy dzień tygodnia przydzielany był jakiemuś konkretnemu bóstwu. Pierwszy dzień tygodnia poświęcony był bogu Słońca. Wskazywała już zresztą na to sama nazwa, ponieważ dzień ten nazywany był „dniem słońca”. Gdy więc chrześcijaństwo zaczęło obchodzić niedzielę jako dzień święty, przejęło w ten sposób — bardziej lub mniej świadomie — zwyczaj święcenia niedzieli jako dnia boga słońca<sup>52</sup>. Gunkel sądzi, że stało się to głównie za przyczyną pewnych grup w żydostwie, w których znany był i respektowany zwyczaj święcenia niedzieli. Miałyby to potwierdzić słowiańska księga Henocha, z której dowiadujemy się, że oprócz szabatu czczony był także ósmy dzień tygodnia. Z tych właśnie kręgów żydostwa mogło dojść do identyfikacji Jezusa z „Panem”, któremu poświęcony był ósmy albo pierwszy dzień tygodnia<sup>53</sup>.

Loisy, choć przyznaje tej hipotezie pewne racje, uważa ją za zbyt mechaniczną. Przy ustalaniu genezy niedzieli bierze najpierw pod uwagę pierwsze chrześcijańskie agapy. Odgrywały one ważną rolę w życiu pierwszych gmin, przyczyniały się bowiem do umocnienia ich wewnętrznej więzi. Nie sposób było jednak organizować je codziennie, a z drugiej strony musiały odbywać się dość często, by mogły spełnić swój cel. W tej sytuacji łatwo było ulec tendencjom tygodniowego cyklu świątecznego, który panował wówczas powszechnie nie tylko w żydostwie ale i w innych kultach orientalnych. Pierwszy dzień tygodnia nadawał się najbardziej do cotygodniowych spotkań pod patronatem Chrystusa uwielbionego na posiłkach ku jego czci, mających być obrazem uczytych wybranych w Królestwie Niebieskim. Kierowano się tutaj nie tym, że przypadał on zaraz po szabacie żydowskim, ale że był to dla pogan dzień bardzo ważny, bo dzień słońca. Zaś analogia między Chrystusem zmartwychwstałym i uwielbionym a słońcem i rozpowszechnionymi na Wschodzie bóstwami solarnymi nasuwała się spontanicznie każdemu, kto tkwił w orientalnych kultach solarnych, a jednocześnie zdążył się już zapoznać z chrześcijaństwem. W takiej właśnie sytuacji byli chrześcijanie nawróceni z pogaństwa. Ale także żydom poza Palestyną, a nawet tym, którzy mieszkali na terenie Palestyny mogły łatwo nasuwać się tego rodzaju skojarzenia. Znali bowiem na pewno tak bardzo rozpowszechnione w sąsiednich narodach kultury bóstw solarnych. W wyobraźni tych ludzi Chrystus był już istotą niebieską, był Panem, który stał się przedmiotem kultu. Był Królem na wysokościach, którego Bóg obdarzył swoją mocą, który obleczony w majestat Boży zstąpi na ziemię, by założyć Wieczne Królestwo. Niezależnie od pewnych żydowskich rysów tego obrazu zaliczono Chrystusa do rodziny bóstw niebieskich, a w szczególności do bóstw solarnych<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Tamże, 218; H. Gunkel, jw., 74.

<sup>53</sup> H. Gunkel, jw., 74—75.

<sup>54</sup> A. Loisy, jw., 219.

Wyraźne ślady upodobnienia Chrystusa do tych bóstw znajduje Loisy w Apokalipsie św. Jana. Przytacza opis Chrystusa ukazującego się w otwartym niebie. Określony tajemniczym imieniem siedzi na białym koniu, oczy jego błyszczą jak płomień ognia, a z ust wychodzi ostry miecz. Przyodziany jest w szatę skąpaną we krwi, na głowie zaś ma diademę ciskające błyskawice (Ap 19, 11—15; 1, 13—16). Opis ten nasywa — zdaniem Loisy'ego — skojarzenia z bóstwem solarnym, a szczególnie przypomina płaskorzeźby, na których przedstawiony jest Mitra siedzący na koniu. Z kultów mitycznych zapożyczona jest również myśl, by Chrystusa naznaczyć w jakiś szczególny sposób. Nosi więc on swoje imię „Król królów i Pan panów” wypisane nie tylko na płaszczu, ale nawet na biodrze (Ap 19, 16). Wiele śladów mitycznych można by jeszcze znaleźć w obrazie Chrystusa Świętego i Prawdziwego, który otoczony siedmioma gwiazdami i siedmioma duchami dyktuje listy do swoich siedmiu Kościołów. Podobnie jak Mitra, Attis i im podobni jest tu postacią bóstwa astralnego kierującego sferami niebieskimi<sup>55</sup>.

Gunkel uważa, że zarówno chrześcijaństwo, jak i kult Mitry wywodzą się z tych samych kręgów świata orientalnego. Świadczą o tym liczne podobieństwa, które uwidaczniają się nie tylko w obchodzeniu niedzieli jako dnia świętego, ale także w innych elementach kultu, jak choćby we wspólnej dacie święta narodzin bóstwa. Jeżeli zaś wprowadza się mitraizm z jakiegoś bardziej pierwotnego kultu solarnego<sup>56</sup> i próbuje się wytłumaczyć święcenie niedzieli w misteriach Mitry wpływem tego kultu, to takie samo rozumowanie można przeprowadzić, gdy chodzi o genezę niedzieli chrześcijańskiej. Tym bardziej, że również inne ówczesne sekty religijne, jak Esseńczycy czy Terapeuci, wykazują — zdaniem Gunkela — zależność od mitów solarnych, gdy chodzi o oddanie czci bóstwu w określone dni tygodnia<sup>57</sup>.

Loisy zwraca ponadto uwagę, że już bardzo wcześnie dostrzeżono podobieństwo Chrystusa uwielbionego z bóstwami w mitach solarnych. Posłużono się nimi do przedstawienia go jako Pana wszechświata; z proroka Królestwa Bożego i Mesjasza obiecane Izraelowi Jezus stał się Panem wszechświata i ludzkości. Mogło się to dokonać tym łatwiej, że bóstwu solarnemu przypisywane były przymioty prawdy, sprawiedliwości i światła. Jezus natomiast, identyfikowany z własnym ideałem wiecznej sprawiedliwości i Bożej prawdy, łączył w sobie wszystkie te dziedziny. Był dla chrześcijan słońcem, które wzeszło nad światem (Łk 1, 78), a które teraz króluje na niebie<sup>58</sup>.

Te wszystkie podobieństwa między Chrystusem a bóstwami solarnymi bardzo sprzyjały procesowi akomodacji „dnia słońca” do potrzeb kultu chrześcijańskiego. Nazywano też ten dzień „dniem Pana”, a Panem był także Chrystus zmartwychwstały i uwielbiony. Stąd już tylko jeden krok do przyjęcia twierdzenia, że właśnie tego dnia Chrystus powstał z martwych. Loisy jest zdania, że nastąpiło to w momencie, gdy zaczynano odczuwać potrzebę uzasadnienia czysto chrześcijańskiego charakteru niedzieli. Potraktowano więc skutek jako przyczynę, by móc

<sup>55</sup> Tamże, 220.

<sup>56</sup> F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig-Berlin 1923<sup>8</sup>, 9, 91.

<sup>57</sup> H. Gunkel, jw., 75—76.

<sup>58</sup> A. Loisy, jw., 220.

powiedzieć, że chrześcijanie świętują niedzielę, bo tego dnia zmartwychwstał Chrystus<sup>59</sup>. Poza tym pewną rolę odegrała tu chęć utworzenia do wodu na zmartwychwstanie, którego podstawą miałyby być apostołskie wspomnienia dotyczące chrystofanii. Autor drugiej ewangelii proponuje argumentację opartą na faktach pogrzebu i odkrycia pustego grobu w niedzielny ranek wkrótce po wschodzie słońca. Skoro Chrystus zmartwychwstał, to musiało się to dokonać razem ze wschodem słońca w „dniu słońca”<sup>60</sup>.

Dla G u n k e l a rzeczą całkowicie naturalną jest fakt, że pierwotna gmina chrześcijańska, będąc pod tak silnym wpływem mitu solarne go, przyjęła niedzielę za dzień, w którym zmartwychwstał Chrystus. Tym bardziej że niedzielą zmartwychwstania Chrystusa nie jest dowolna, przypadkowa niedziela roku, ale niedziela, w którą słońce wstaje z zimowej nocy i która na Wschodzie była obchodzona bardzo powszechnie jako dzień zmartwychwstania<sup>61</sup>. Na potwierdzenie swej opinii Gunkel przypomina ewangelijne opisy paschalne, w których wiadomość o zmartwychwstaniu Chrystusa rozchodzi się wczesnym rankiem, o wschodzie słońca (Mt 28, 1; Mk 16, 1—2; Łk 23, 1)<sup>62</sup>.

Zarówno więc G u n k e l, jak i L o i s y dochodzą do przekonania, że mity solarne odegrały dominującą rolę przy genezie chrześcijańskiej niedzieli jako dnia poświęconego Chrystusowi zmartwychwstałemu, a w następstwie tego w przyjęciu niedzieli za datę zmartwychwstania. Można by sądzić, że od tych przesłanek jest dość prosta droga do wniosku o wpływie tak ustalonej daty zmartwychwstania na formułę „trzeciego dnia”. Nim jednak przyjmie się taką zależność, należy wykazać, że pierwsi chrześcijanie od początku przyjmowali piątek za dzień śmierci Chrystusa oraz że formuła „trzeciego dnia” jest późniejsza niż chrześcijańska niedziela i Wielki Piątek<sup>63</sup>. To ostatnie stwierdzenie stałoby jednak dość wyraźnie w sprzeczności z uzasadnionym poglądem o pierwotnym charakterze katechezy przytoczonej przez Pawła w 1 Kor 15, 3—5. Sięga ona samych początków chrześcijaństwa w Jerozolimie i na terenie całej Palestyny; a tamtejsze gminy trzymały się mocno tradycji szabatu i innych świąt żydowskich<sup>64</sup>. Mogłyby o tym świadczyć słowa Mateuszowej apokalipsy (Mt 24, 20), a także stałe zabiegi Pawła, by żydowscy wy-

<sup>59</sup> Tamże, 221—222.

<sup>60</sup> Tamże, 222.

<sup>61</sup> E. S c h r a d e r, jw., 370.

<sup>62</sup> „Die erste Osterbotschaft, so heisst es, ist erschollen am Ostersonntag frühmorgens bei Aufgang der Sonne. Hier wird, so sollte man denken, auch derjenige, der sich um Religionsgeschichte nicht zu kümmern pflegt, stutzig werden und fragen: ist es Zufall, dass man behauptet hat, gerade an diesem besonderem Kalendertage, an diesem hochheiligen Sonntage, da die Sonne aus Winternacht ersteht, sei Jesus auferstanden? Soll man nicht annehmen, dass die Idee vom Wiedererstehen des gestorbenen Gottes längst an diesem Tage fixiert war? Dies Zusammenfallen des christlichen Datums mit dem sicherlich altorientalischen Auferstehungstage ist so auffallend, dass der Schluss, hier liege eine Entlehnung vor, ganz unabweislich erscheint (H. G u n k e l, j.w., 79).

<sup>63</sup> J. F i n e g a n jest zdania, że przyjęcie piątku jako dnia śmierci Chrystusa jest tradycją wtórną wobec formuły „trzeciego dnia” i niedzieli jako dnia zmartwychwstania. Właśnie na podstawie tych dwu ostatnich faktów policzono od niedzieli trzy dni wstecz i ustalono, że piątek był dniem śmierci Chrystusa na krzyżu (*Die überlieferung der Leidens und Auferstehungsgeschichte Jesu*, Giessen 1934, 105).

słannicy z Palestyny nie wprowadzali szabatu i innych świąt żydowskich do założonych przez niego gmin w Małej Azji. Niedziela nabrała więc znaczenia najpierw wśród chrześcijan pochodzenia nieżydowskiego, a z tego wynika, że była zwyczajem późniejszym niż formuła „trzeciego dnia”<sup>65</sup>.

Zapewne przytoczone wyżej stwierdzenia sprawiły, że trudno znaleźć autorów, którzy by powstanie daty „trzeciego dnia” uzależniali jedynie od chrześcijańskich obchodów niedzieli. Niemniej spotykamy zwolenników opinii, że niedziela miała wpływ na ostateczny kształt formuły. Loisy uważa, że Stary Testament (Oz 6, 2 i prorocтво Jonasza) przyczynił się do wytworzenia podwójnego sposobu określania daty zmartwychwstania Chrystusa: „po trzech dniach” i „trzeciego dnia”. Natomiast identyfikacja niedzieli z dniem Chrystusa zmartwychwstałego zdecydowała o powszechnym przyjęciu formuły „trzeciego dnia”. Szczególną rolę — zdaniem Loisy’ego — miał tu odegrać ostatni redaktor ewangelii Marka<sup>66</sup>.

Maurerbrecher wyprowadza formułę „trzeciego dnia” z mitycznej liczby „trzy i pół”. Dla uzgodnienia różnicy zawartej w tych dwu określeniach posługuje się pojęciem niedzieli jako dnia zmartwychwstania Chrystusa. Uświęcona tradycją religijną liczba „trzy i pół” nakazywałaby przecież umieścić zmartwychwstanie na czwarty dzień po śmierci. A ponieważ ewangelie jednoznacznie mówią, że śmierć krzyżowa miała miejsce w piątek, więc dniem zmartwychwstania musiałby być poniedziałek. Jednakże pierwsza gmina chrześcijańska ulegając wpływowi kultów solarnych obchodzi w niedzielę a nie w poniedziałek pamiątkę zmartwychwstania Chrystusa<sup>67</sup>. W tej sytuacji zrodziła się konieczność zmiany formuły „po trzech dniach” na formułę „trzeciego dnia”<sup>68</sup>.

Obydwie przytoczone tutaj opinie opowiadają się zgodnie za drugorzędnym zaledwie wpływem niedzieli na datę zmartwychwstania Chry-

<sup>64</sup> Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*, Leipzig 1894, 196 nn, a zvl. 204.

<sup>65</sup> H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1962<sup>2</sup>, 132.

<sup>66</sup> „Les rapprochements bibliques (Os 6, 2; Jonas) ont aidé à la fixation du chiffre. Il n'est pas téméraire de penser que l'adoption du 'troisième jour', entendu au sens traditionnel, est en rapport avec l'identification du jour du Christ ressuscité avec le jour du soleil, le dimanche, et que le dernier rédacteur de Marc a contribué plus que tout autre à rendre cette identification définitive, s'il l'a trouvée déjà, comme il est probable, réalisée dans le milieu chrétien où il a vécu” (A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, 723—724). Loisy ma tu zapewne na myśli fakt, że ewangelia Marka używa wprawdzie określenia „po trzech dniach”, ale odkrycie pustego grobu umieszcza na początek pierwszego dnia tygodnia.

<sup>67</sup> M. Maurerbrecher (jw., 110) powołuje się tu na Gunkela cytując dosłownie jego pogląd (ze s. 79).

<sup>68</sup> „Der Ostersonntag war zufällig der dritte Tag nach dem Tode Jesus am Kreuz; eine Zeitbestimmung, in der bekanntlich alle Evangelien trotz sonstiger Abweichungen übereinstimmen. Ist es nicht, als hätte ihnen dieser Tag schon früher eine Bedeutung für den Glauben an den zukünftigen Heiland gehabt? Sodass sie nachträglich nicht anders konnten, als die Tatsache der Auferstehung gerade auf diesen Tag zu verlegen! Wenigstens würde so, und so allein, jene Differenz sich befriedigend erklären, dass die Jünger nach der ihnen sonst geläufigen Lehre die Auferstehung Jesu auf den vierten Tag hätten datieren müssen, während sie ihn doch, wie sie meinten, auf den dritten, in Wirklichkeit aber sogar schon auf den zweiten Tag datiert haben” (M. Maurerbrecher, jw. 110).

stusa. Nie miały więc obchody niedzieli żadnego znaczenia, gdy chodzi o genezę formuły. Nie sugerowały też wcale, by w określeniu „trzeciego dnia” doszukiwać się treści teologicznych.

Hipoteza niniejsza budzi wśród uczonych liczne kontrowersje. Spotykamy wielu autorów, którzy uważają, że to nie świętowanie niedzieli miało wpływ na formułę „trzeciego dnia”, ale właśnie formuła zdecydowała o tym, że co niedziela zaczęto obchodzić pamiątkę zmartwychwstania Chrystusa<sup>69</sup>. W. B u s s e t zaś stwierdza wręcz, że powstanie niedzieli nie miało żadnego związku nie tylko z formułą „trzeciego dnia”, ale nawet z tradycją o zmartwychwstaniu<sup>70</sup>.

Koncepcja o wpływie niedzieli na formułę „trzeciego dnia” została już dziś właściwie całkowicie zarzucona<sup>71</sup>. Zaskakuje więc odosobnione stanowisko B u l t m a n n a, który bierze ją jeszcze pod uwagę<sup>72</sup>.

### 3. Związek formuły „trzeciego dnia” z misteriami bóstw umierających i powracających do życia

Zachowane dokumenty na temat bóstw umierających i powracających do życia są skąpe i niepełne. Można z nich jednak wywnioskować z całą pewnością, że różne postacie tego kultu były, jeśli nie praktykowane, to przynajmniej znane na całym starożytnym Wschodzie. Łączyła je nie tylko główna idea — śmierć bóstwa i jego powrót do życia, ale także wiele szczegółów drugorzędnych. Dzięki temu można by kultury te sprowadzić do trzech zasadniczych, mianowicie kultu Attisa, Adonisa i Ozyrysa. Wszystkie inne są ich bliższą lub dalszą odmianą<sup>73</sup>. Te właśnie kultury posłużyły w głównej mierze zwolennikom szkoły historyczno-religijnej do mitologicznego wyjaśnienia formuły „trzeciego dnia”. Z tych interpretacji wynika, że wpływ misterii religijnych na chrześcijaństwo mógł dokonać się w dwojaki sposób: albo za pośrednictwem proctw starotestamentalnych, których autorowie korzystali z jakiegoś znanego sobie wątku mitycznego; albo też przy bezpośrednim zetknięciu się chrześcijaństwa z hellenizmem.

Zdaniem W. W. B a u d i s s i n a formuła „trzeciego dnia” z 1 Kor 15, 4 powstała pod wpływem tekstu z Oz 6, 2<sup>74</sup>. Z kolei ten właśnie

<sup>69</sup> Tak uważa np. C. C l e m e n, jw., 105.

<sup>70</sup> „...die Entstehung des Sonntags hat mit Auferstehungsüberlieferung gar nichts zu tun” (jw., 25).

<sup>71</sup> K. L e h m a n n, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg Br. 1968, 185—186.

<sup>72</sup> „Die wichtigste, aber schwierigste Frage ist die, ob die Datierung der Auferstehung auf der vorgängigen Auszeichnung des Sonntags als kultischen Tages beruht” (R. B u l t m a n n, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1964, 316).

<sup>73</sup> „Il ne faudrait pas croire cependant qu' Adonis, Attis, Osiris soient uniques en leur genre. Des dieux comme eux, en eu connaît dans un grand nombre de religions généralement qualifiées d'«orientales». Ce sont, si l'on veut, des représentantstypes du genre. Mais on pourrait avantageusement leur comparer tout une série de divinités mésopotamiennes: Ninurta, Ningursu, Tammuz, Tishpak, Marduk, bien d'autres encore, qui présentent, avec les trois divinités nommées, un grand nombre de traits communs” (P. L a m b r e c h t s, *La „résurrection” d'Adonis*, AIPHOS 13(1953), 207).

<sup>74</sup> W. W. B a u d i s s i n, *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*, Leipzig 1911, 523.

fragment księgi Ozeasza został przejęty z jakiegoś pogańskiego kultu. Autor ujął datę powrotu do życia narodu izraelskiego w formie paralelizmu członów. Przy pomocy tej ulubionej przez pisarzy hebrajskich figury literackiej chciał wskazać na niezwykłą, symboliczną wprost wymowę daty „trzeciego dnia”. Jej treść musiała być znana zarówno autorowi, jak i czytelnikom. Należy więc przypuszczać, że pochodziła z jakiejś rozpowszechnionej i nie budzącej wątpliwości tradycji. Już sam krótki termin określający czas, w jakim naród śmiertelnie chory ma się odrodzić i dojść do stanu kwitnącego rozwoju, jest tak przesadną hiperbolą, że można ją tylko rozumieć w sensie obrazu oznaczającego innego rodzaju uzdrowienie i ożywienie. Obraz ten mógł powstać w wyobraźni autora pod wpływem jakichś kultycznych uroczystości śmierci i zmartwychwstania. Zdaniem Baudissina oddziaływał tutaj kult Adonisa<sup>75</sup>.

Inni mitologowie skłonni są przyjąć bezpośredni wpływ misteriów religijnych na chrześcijaństwo bądź dzięki temu, że były one znane na terenie Palestyny, gdzie zrodziło się chrześcijaństwo, bądź przez chrześcijan nawróconych z pogaństwa, którzy kiedyś sami uczestniczyli w kultach bóstw umierających i powracających do życia<sup>76</sup>. Hipotezy oparte o tę drugą koncepcję nabrały szczególnego znaczenia po wystąpieniu W. Heitmüllera, który uważa, że jest rzeczą niemożliwą, by schematyczna i skąpa w informacje formuła z 1 Kor 15, 3—5 mogła pochodzić z kręgów palestyńskiego chrześcijaństwa, które miało do dyspozycji całe bogactwo historycznej rzeczywistości życia Jezusa. O wiele bardziej przekonujące — jego zdaniem — jest jej pochodzenie z środowisk hellenistycznych, które nie były zbyt rozeznane w szczegółach historii Jezusa z Nazaretu<sup>77</sup>. Stąd też jest rzeczą naturalną, że ujęły ją w skróty a zrozumiały dla siebie schemat śmierci, pogrzebu i zmartwychwstania przypominający bardzo żywo główne motywy kultu bóstw roślinnych, szczególnie Adonisa<sup>78</sup>.

Historycy religii starali się zrekonstruować na podstawie istniejących świadectw przebieg dorocznych, uroczystych obchodów śmierci bóstwa i jego powrotu do życia. Obchody te były misteryjnym odtworzeniem mitu. Tego rodzaju badania miały wykazać podobieństwo między mitami a historią Jezusa — jego śmiercią i zmartwychwstaniem trzeciego dnia na wzór bóstw roślinnych.

J. Weiss skłonny jest przyjąć wpływ mitu o Attisie na powstanie formuły „trzeciego dnia”<sup>79</sup>. Przy próbach wykazywania podobieństw chrześcijaństwa do tego mitu opiera się na pracy H. Hepdinga<sup>80</sup>, który przeprowadza szczegółowe badania nad źródłami starając się odtworzyć mit i kult Attisa. Na podstawie jego analiz dowiadujemy się, że

<sup>75</sup> Tamże, 408, 410. Tezę Baudissina o wpływie obcych kultów na tekst Oz 6,2 podjął H. Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 226.

<sup>76</sup> C. Clemen, jw., 102—104.

<sup>77</sup> W. Heitmüller, *Zum Problem Jesus und Paulus*, ZNW 133(1912), 331.

<sup>78</sup> C. Clemen, jw., 103—104.

<sup>79</sup> „Eher wäre nun hier eine Parallele aus dem Attiskult zu nennen. In der römischen Feier dauert die Trauerfeier um den Tod des Attis drei Tage lang, vom 22—24 März. Dann erfolgt die Wendung. Leider ist die Überlieferung über diesen Teil der Feier sehr ungenügend; aber es ist nicht unwahrscheinlich, dass in der Nacht zum 25 März die Auferstehung des Attis angekündigt wurde, worauf die Trauer in wilden Jubel umschlug” (J. Weiss, jw., 35).

<sup>80</sup> *Attis seine Mythen und sein Kult*, Giessen 1903.

uroczystości ku czci Attisa trwały od 15—25 marca. Był to czas nadejścia wiosny, a Attis był personifikacją roślinności budzącej się właśnie do nowego życia<sup>81</sup>. Święta rozpoczynały się od procesji, w czasie której wnoszono do świątyni trzcinę. Miało to przypominać odnalezienie Attisa przez Kybele nad rzeką Sangarios. Attis został tam porzucony jako dziecko. W tydzień później, 22 marca, odbywała się podobna procesja do świątyni bogini Kybele. Niesiono pień drzewa piniowego, który miał wyobrażać Attisa. Wycinano je wcześniej w gaju bogini, gałęzie przyozdabiano fiołkowymi wiankami, a pień — tak jak zwłoki zmarłego — owijano wełnianymi opaskami. Gdy wniesiono już drzewo do świątyni, czciciele Attisa oplakiwali jego śmierć. Ten obrzęd ma z kolei przypominać fragment mitu Attisa, w którym mowa jest o tym, jak młodzieniec w przystępie szału pozbawił się męskości i zmarł pod drzewem pinii. Z jego krwi wokół drzewa wyrosły fiołki. Bogini przyozdobiła nimi drzewo i wniosła je do swojej grotty oplakując tam śmierć Attisa. Następnego dnia uroczystości, to dzień postu i żałoby. Wierni oplakują śmierć boga. 24 marca nosi nazwę „dies sanguinis”. Tego dnia żałobne obchody osiągają punkt kulminacyjny. Wśród dźwięku frygijskich instrumentów, żałobnego zawodzenia i szaleńczego tańca czciciela boga ranili ciała biczami i nożami. Krew swoją składali bogu w ofierze skrapiając nią ołtarz. Tego dnia odbywały się też ceremonie pogrzebowe. Część uroczystości obchodzono na wzgórzu, gdzie znajdował się grób Attisa. Żałoba z powodu śmierci boga, okazywana w tak dramatyczny sposób, miała przygotować czcicieli Attisa do wielkiego religijnego przeżycia, jakim była epifania boga. W noc z 24 na 25 marca wierni oczekiwali jego powrotu z królestwa śmierci<sup>82</sup>. Przy migotliwym świetle pochodni i dźwiękach frygijskiej muzyki kontynuowano oszałamiający taniec i żałobne zawodzenia. Aż wreszcie arcykapłan oznajmił wszystkim upragnioną wiadomość: „Attis powrócił z królestwa śmierci, ciescie się jego przyjściem”. W tym momencie wszyscy odczuwali bliskość zmarłego boga, a głęboka żałoba przekształcała się w nieopisany wybuch radości. Tak rozpoczynały się Hilaria. Wraz z odradzaniem się natury budził się Attis ze swego długiego snu śmierci. Radosne uroczystości połączone z maskaradami i obfitymi ucztami trwały przez 24 godziny. 26 marca był dniem spoczynku koniecznego dla wszystkich biorących udział w świętowaniu. Nie odbywały się tego dnia żadne ceremonie. Wreszcie 27 marca na zakończenie obchodów świąt Attisowych miała miejsce długa procesja, w której niesiono obraz bogini Kybele<sup>83</sup>.

Poza Weissem także inni jeszcze autorowie<sup>84</sup> powołują się na Hepinga, gdy mówią o śmierci Attisa 22 marca, a jego zmartwychwstaniu w noc z 24 na 25 marca. Są jednakże ostrożni, jeśli chodzi o konkretne określenie zależności Chrystusowego zmartwychwstania trzeciego dnia od kultu Attisa. Mówią zawsze raczej o prawdopodobieństwie niż pewności. Jest to usprawiedliwione brakiem ścisłych danych źródłowych

<sup>81</sup> Por. F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Leipzig—Berlin 1914<sup>2</sup>, 68.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> H. Heping, jw., 123—176.

<sup>84</sup> Np. J. Leipoldt, jw., 203; W. Baudissin, jw., 409; B. M. Metzger, *Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity*, NTR 48(1955), 18.

na temat misteriów Attisa. Clemen np. mówi wprost, że nie da się wykazać, czy śmierć Attisa obchodzona była 22 marca czy też 24 marca, w „dies sanguinis”<sup>85</sup>.

Zdaniem J. Leipoldta największą rolę przy powstawaniu chrześcijańskiej formuły „trzeciego dnia” odegrał mit Ozyrysa<sup>86</sup>. Jego kult znany był w Egipcie przynajmniej od dwunastej dynastii. Corocznie odbywały się misteria przedstawiające śmierć i zmartwychwstanie Ozyrysa. Miały one formę średniowiecznych dramatów religijnych<sup>87</sup>. Ich treścią był mit o bogu, który opuszczając świątynię został napadnięty przez Seta i padł martwy pod jego ciosami. Ciało zabitego pochowano w żałobie. Nie na długo cieszył się jednak Set swoim tryumfem. Został bowiem pokonany przez Horusa. Ozyrys zaś przywrócony do życia powrócił do swojej świątyni. Zgodnie z informacją Plutarcha<sup>88</sup> śmierć Ozyrysa obchodzona była 17 Athyr, a jego powrót do życia 19 Athyr. Oprócz tekstu Plutarcha sięga jeszcze Leipoldt do innych starożytnych źródeł, które mówią, że czwartego dnia Horus pokonuje zło, które zagraża Ozyrysowi. Na ich podstawie stwierdza, że określenie „po trzech dniach i trzech nocach” odnosi się do zmartwychwstania Ozyrysa. Leipoldt cytuje ponadto grecko-egipską księgę czarów wspominającą niejakiego „hesiês”, który przebywał w wodach rzeki przez trzy dni i trzy noce; sądzi dalej, że użyte tu egipsko-koptyjsko-greckie słowo „hesiês” oznacza Ozyrysa, albo kogoś, kto utonął w Nilu i przez to stał się Ozyrysem. W przytoczonym zaś tekście oznacza z całą pewnością samego boga<sup>89</sup>.

Przedstawione tu źródła na temat mitu Ozyrysa mówią dość wyraźnie o trzech dniach różnicy między datą śmierci boga a jego powrotem do życia. Szczególną wartość ma na pewno informacja przekazana przez Plutarcha. Można by więc mówić o możliwości wpływu kultu Ozyrysa na Chrystusowe zmartwychwstanie trzeciego dnia. Są jednak zasadnicze przyczyny, które przemawiają przeciwko tej zależności. Zostaną one omówione niżej.

W. Baudissin widzi możliwość oddziaływania kultu Adonisa na powstanie formuły „trzeciego dnia”. Wprawdzie — jego zdaniem — bezpośrednio na Nowy Testament wpłynął tekst Oz 6, 2, ale ten właśnie fragment proroctwa jest zapożyczony z mitu o Adonisie<sup>90</sup>. Wiadomości

<sup>85</sup> „Und ebensowenig wissen wir, wieviele Tage vor den am 25 März begangenen Hilarien, die zweifellos, der Wiederkehr des Attis galten, sein Tod gefeiert wurde. Man sagt zwar gewöhnlich: drei; aber dass das wirklich schon am 22 und nicht erst am 24 März, dem dies sanguinis geschah, scheint mir nicht erwiesen zu sein” (C. Clemen, jw., 101).

<sup>86</sup> J. Leipoldt, jw., 201—203.

<sup>87</sup> Zob. H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostri III*, Leipzig 1904.

<sup>88</sup> *De Iside et Osiride* 13, 19, 42.

<sup>89</sup> J. Leipoldt, jw., 201.

<sup>90</sup> „Kann man den dritten Tag für die Auferstehung Jesu I Kor. 15,4 nicht ausreichend erklären aus einer Kenntnis der Grabes- und Erscheinungsgeschichten (...), so lässt er sich, wie mir scheint, am einfachsten ableiten aus der Hoffnung der Auferstehung am dritten Tag im Buche Hosea (c. 6,2). Von dieser Aussage glaubten wir allerdings vermuten zu dürfen, dass sie ihrerseits auf eine Adonis-feier verweise” (W. Baudissin, jw., 523); zob. też: A. T. Nikolainen, *Der Auferstehungsglauben in der Bibel und ihrer Umwelt*, I. Religionsgeschichtlicher Teil, Helsinki 1944, 58.



o śmierci i zmartwychwstaniu Adonisa czerpie Baudissin z dzieła Lukiana „De Syria dea” i analogii między kultem Adonisa a kultami Attisa i Ozyrysa. Lukian pisze, że mieszkańcy Byblos po obchodach ofiary śmierci Adonisa weselą się z jego powrotu do życia<sup>91</sup>. Sam jednak Baudissin przyznaje, że nie da się na podstawie Lukiana ustalić, jak długo trwała żałoba i na ile dni przed obchodami ofiary śmierci miała miejsce śmierć bóstwa. Stara się więc oprzeć na podobieństwie między kultem Adonisa a Ozyrysa. Skoro są one zbieżne w wielu punktach, to jest też bardzo prawdopodobne, że ten sam przebieg mają misteria ku czci tych bóstw: w trzy dni po obchodach śmierci boga wspomina się jego powrót do życia<sup>92</sup>. Ewentualnym poparciem tezy o trzydniowej odległości między śmiercią a zmartwychwstaniem Adonisa miałyby być święta ku jego czci obchodzone jeszcze w XVI w. na Malcie. Ale Baudissin zastrzega się tu od razu, iż nie można zbyt na tym świadectwie polegać, gdyż święta te mogły ukształtować się już pod wpływem chrześcijańskiej Wielkanocy<sup>93</sup>. Do argumentów zaproponowanych przez Baudissina można jeszcze dołączyć analizę Papyrusu Flindersa<sup>94</sup> dokonaną przez G. Glotza<sup>95</sup>. Badany tekst pozwala wyróżnić triduum w dorocznych jesiennych świętach powrotu Adonisa: pierwszy dzień jest dniem radości, drugi smutku, a trzeci dniem misteriów. Tego dnia odgrywany jest święty dramat o zmartwychwstaniu.

Wnioski Glotza skłoniły również B. M. Metzgera do przyjęcia hipotezy o zmartwychwstaniu Adonisa trzeciego dnia, jednakże nie przekonały go do wytłumaczenia Chrystusowej daty zmartwychwstania mi-tem Adonisa<sup>96</sup>. Być może stanęła tu na przeszkodzie trudność, którą wysuwał już Grandmison<sup>97</sup>, nie udało się mianowicie Glotzowi dostatecznie przekonywująco wykazać wpływu misteriów Adonisa na chrześcijaństwo. Zresztą zarówno jego ustalenia odnośnie do daty „trzech dni”, jak i tym bardziej hipotezy Baudissina okazały się nawet dla samych historyków religii zbyt mało uzasadnione<sup>98</sup>.

Niektórzy autorowie przyjmują możliwość jednoczesnego oddziaływania na chrześcijaństwo wszystkich trzech wyżej omówionych kultów<sup>99</sup>. O. Pfliegerer zwraca uwagę, że różnice w formułach w Nowym Testamencie — „po trzech dniach” i „trzeciego dnia” dadzą się łatwo wyjaśnić niejednorodnym zwyczajem obchodzenia dni śmierci i zmartwychwstania boga w różnych kultach i w różnych okolicach. Czasem zmartwychwstanie przypadało na drugi, a czasem na trzeci lub czwarty

<sup>91</sup> Chodzi szczególnie o § 6.

<sup>92</sup> W. Baudissin, jw., 408, 195 n.

<sup>93</sup> Takiego zdania jest też C. Clemen, jw., 101.

<sup>94</sup> Papyrus Flinders Petrie, t. III 1905 n 142.

<sup>95</sup> G. Glotz, *Les fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, REG 23(1920), 213.

<sup>96</sup> „When Adonis rose is not certain, but the reconstruction of a papyrus text makes the third day probable. There is, however, no need to go so far afield as these beliefs to account for the Christian conviction that Jesus rose the third day” (B. M. Metzger, *Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity*, HTR 48(1955), 18.

<sup>97</sup> L. Grandmison, *Jesus Christ*, t. 2, Paris 1929<sup>9</sup>, 509.

<sup>98</sup> Zob. np. C. Clemen, jw., 101; J. Leipoldt, jw., 202.

<sup>99</sup> O. Pfliegerer, *Das Christusbild des urchristlichen Glaubens*, Berlin 1903, 69 przyp. 1,105; tenże, *Die Entstehung des Christentums*, München 1907<sup>2</sup>, 161, 147; J. Leipoldt, *Sterbende und auferstehende Götter*, Leipzig 1923—77; W. Bousset, jw., 24—25.

nawet dzień po śmierci bóstwa<sup>100</sup>. Hipoteza ta posiada te same słabe punkty, które wyszczególnione były przy omawianiu każdego z kultów, budzi ponadto podejrzenie powierzchowności w wyciąganiu wniosków, gdy chodzi o wykazanie podobieństwa między chrześcijańską formułą „trzeciego dnia” a wspomnianymi obchodami śmierci i zmartwychwstania poszczególnych bóstw. Nie popiera bowiem swych tez jakimś głębszym uzasadnieniem.

Na uwagę zasługuje wreszcie koncepcja W. F. Albrighta. Bazuje on na pochodzącym z Nippur sumeryjskim opowiadaniu o zstąpieniu do świata podziemnego bogini Inanny<sup>101</sup>. Bóg Ninshubur, kochanek Inanny zauważył, że po trzech dniach i trzech nocach Inanna nie powróciła z podziemi. Zwrócił się więc do innych bogów o pomoc. Wtedy Enki opracował plan ożywienia Inanny. Dwaj jego wysłannicy poszli do świata podziemnego i przywrócili bogini życie przy pomocy pokarmu i wody życia. Albright uważa, że przytoczony mit stał się źródłem dla epizodu z księgi Jonasza, o pobycie proroka przez trzy dni i trzy noce we wnętrzościach ryby; a pośrednio wpłynął na chrześcijańską naukę o trzydniowym pobycie Chrystusa w otchłani. J. B. Pritchard ma jednak wątpliwości, czy z sumeryjskiego tekstu można wywnioskować, że bogini Inanna powróciła do życia po trzech dniach i trzech nocach. A z dokładnej analizy tekstu wynika, że autor mitu, choć nie mówi wyraźnie o momencie wskrzeszenia, to jednak zdaje się bardzo wyraźnie przekładać go na czas późniejszy niż termin trzech dni i trzech nocy. Nie da się więc w sposób uzasadniony stwierdzić, że czas pobytu w podziemiach trwał w całości trzy dni i trzy noce, a zaraz potem nastąpił powrót na ziemię<sup>102</sup>. F. Nötscher stawia jeszcze inny zarzut hipotezie Albrighta, uważa, że jest ona sprzeczna z samym charakterem mitu. Zasadniczą jego treścią nie jest bowiem, jak się zdaje, śmierć i zmartwychwstanie bóstwa. Nie mając wiele wspólnego z misterium paschalnym Chrystusa nie może posłużyć do wyjaśnienia chrześcijańskiej formuły „trzeciego dnia”<sup>103</sup>.

Powyższe omówienie różnych koncepcji wpływu mitów o bóstwach umierających i powracających do życia na naszą formułę wskazuje, że miały one dość licznych zwolenników. Z drugiej strony trzeba powiedzieć, że zawsze budziły wiele wątpliwość, a dziś są powszechnie odrzucone<sup>104</sup>. P. Lambrechts badając krytycznie źródła twierdzi, że nie można w nich znaleźć żadnej konkretnej informacji na temat odległości czasowej dwu lub trzech dni między śmiercią a zmartwychwstaniem bóstwa<sup>105</sup>. Niektórzy autorowie uważają nawet, że we wspomnianych misteriach religijnych nie istniała w ogóle idea bóstwa umierającego i zmartwychwstałego. Zarówno bowiem ludom Mezopotamii, jak i światu

<sup>100</sup> O. Pfeleiderer, *Das Christusbild*, jw.

<sup>101</sup> W. F. Albright, *From Stone Age To Christianity*, Baltimore 1946<sup>2</sup>, 341, przyp. 2.

<sup>102</sup> J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, Princetown 1950, 52—57; zob. też. F. Nötscher, *Zur Auferstehung nach drei Tagen*, Bb 35(1954), 317.

<sup>103</sup> F. Nötscher, jw., 318—319.

<sup>104</sup> „Die These, dass die Mythen von sterbenden und auferstehenden Göttern auf den Bericht des NT Einfluss gehabt hätten, wird heute nicht mehr ernsthaft diskutiert” (W. v. Soden, RGG<sup>3</sup> I, 689).

<sup>105</sup> P. Lambrechts, jw., 225—237; zob. też. M. J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, RB 16(1919), 424—425.

grecko-rzymskiemu obca była myśl o nieśmiertelności, indywidualnym zmartwychwstaniu i życiu człowieka po śmierci<sup>106</sup>.

Przy próbie podsumowania wyników badań szkoły mitologicznej w kwestii formuły „trzeciego dnia” pojawia się problem niemożności syntetycznego ujęcia przedstawionych koncepcji. Łączy je wspólna teza, że należy wykazać mityczny charakter formuły. Są też zgodne, gdy stwierdzają, że geneza formuły jest mityczna. Natomiast różnią się od siebie przy określeniu treści formuły. G u n k e l, a przede wszystkim M a u r e r b r e c h e r mówią o symbolicznym znaczeniu liczby „trzy i pół”, zaś pozostałe dwie interpretacje rozumieją liczbę „trzy i pół” dosłownie — jako czasową odległość trzech dni między śmiercią bóstwa a jego powrotem do życia. Dalsze, jeszcze wyraźniejsze różnice uwidaczniają się, gdy dochodzi do wskazania, jaka konkretna religia miała wpływ na powstanie formuły „trzeciego dnia”. Ta różnorodność opinii w ramach jednej, mitologicznej szkoły stawia pod znakiem zapytania ich wartość. Wskazuje bowiem na fakt, że żadna z proponowanych hipotez nie może wykazać się na tyle przekonującą argumentacją, by zyskać ogólną aprobatę całej szkoły, a przynajmniej zdecydowanej większości jej przedstawicieli. Brak tego typu argumentacji uwarunkowany jest głównie niedostatkami informacji źródłowych i nieścisłością posiadanych źródeł. Sami zresztą mitologowie zdawali sobie z tego sprawę, wskazując na powierzchowność i szczątkowość relacji źródłowych. Np. C l e m e n biorąc pod uwagę przytoczone trudności podchodzi bardzo krytycznie do mitologicznych interpretacji formuły „trzeciego dnia”; analizując je po kolei wykazuje ich słabe strony. Może więc dziwić stwierdzenie zawarte w konkluzji przeprowadzonych badań, w którym Clemena zauważa, że mimo przedstawionych trudności należy przyjąć, że określenie „trzeciego dnia” pochodzić musi z jednej z religii rozpowszechnionych na Bliskim Wschodzie<sup>107</sup>. Takie stanowisko Clemena podyktowane jest aprioryzmem, który zresztą można by zarzucić także innym przedstawicielom szkoły historyczno-religijnej. Wielu z nich posiada bowiem świadomość licznych braków w przeprowadzonej argumentacji dotyczącej mitologicznego wyjaśnienia formuły „trzeciego dnia”, co nie przeszkadza im w wyciągnięciu jednoznacznych wniosków o mitycznym charakterze tej formuły.

Należałoby wreszcie raz jeszcze wspomnieć tutaj o istotnym problemie, który historycy religii musieli rozstrzygnąć na samym wstępie swoich badań. Chodzi mianowicie o wykazanie, że pierwsza gmina chrześcijańska była rzeczywiście pod wpływem obcych kultów. Nastręczało to jednak wiele trudności. Nie udało im się w sposób przekonujący podważyć tezy podkreślanej mocno przez apologetyków, że żydzi nigdy nie

<sup>106</sup> „L'idée d'immortalité, de résurrection individuelle n'était pas courant ni dans le monde gréco-romain, ni en Mésopotamie. La survie de l'homme après la mort n'est pas une idée qui leur est familière. C'est pourquoil la conception de dieux meurent, puis ressuscitent, devait leur être étrangère” (P. L a m b r e c h t s, jw., 239); zob. też: M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, HAW München 1955<sup>2</sup>, V. Abt. II. Teil Bd. 1, 95 nn, 625 nn; München 1961<sup>2</sup> Bd. 2, 622 n, 700.

<sup>107</sup> „...scheint die Übertragung eines Zuges aus einem solchen Mythos auf Jesus doch auch jetzt noch schwer denkbar, so müsste man annehmen, dass die Zeitbestimmung: am dritten Tage, für eine Auferstehung überhaupt üblich geworden war; aber indirekt würde sie doch auf eine in Vorderasien verbreitete Religion zurückgehen” (C C l e m e n, jw., 104).

chcieli mieć żadnej styczności z jakimkolwiek obcym kultem, a wręcz odżegnywali się od obcych religii traktując je jako bałwochwalstwo. Stąd trudno się spodziewać, by pierwsi chrześcijanie wywodzący się z żydostwa mogli przejąć mity od swojego narodu<sup>108</sup>. W tej sytuacji pozostała jedynie ewentualność, że najstarsze świadectwo kerygmy chrześcijańskiej z 1 Kor 15, 3—5, w którym zawarta jest formuła „trzeciego dnia”, powstało w środowisku hellenistycznym. Ale i ta teza dzięki wnikliwym badaniom egzegetycznym jest powszechnie odrzucana. Jeśli więc przedstawiciele szkoły historyczno-religijnej budują na tak niepewnych podstawach, to trudno się spodziewać, by mogli stworzyć przekonujące koncepcje.

Pinard de la Boullay przeprowadza systematyczną krytykę porównawczych badań szkoły. Po ukazaniu wszystkich braków metodycznych zwraca uwagę na fakt, iż mając na uwadze braki nie należy lekceważyć pewnych niezaprzeczalnych jej osiągnięć<sup>109</sup>. Zważywszy tę opinię trzeba stwierdzić, że w kwestii formuły „trzeciego dnia” hipotezy mitologów uświadomiły konieczność zweryfikowania innych interpretacji formuły i lepszego ich uzasadnienia. Wskazały ponadto, że problematyka ta nie ogranicza się jedynie do określenia genezy formuły, ale że z genezą wiąże się ściśle jej treść, która może zawierać głęboko teologiczne znaczenie. Zaś dla właściwego i pełnego odczytania tej treści należałoby posłużyć się nie tylko chrześcijańską i żydowską literaturą religijną, ale także tradycjami pochodzącymi z innych religii. Ten postulat szkoły historyczno-religijnej uwzględniony został w późniejszych dyskusjach dotyczących formuły „trzeciego dnia”; również współcześnie wielu autorów bierze go pod uwagę w swoich badaniach.

<sup>108</sup> L. Grandmaison, jw., 509.

<sup>109</sup> „Ces jugements ne paraîtront pas excessifs, après l'enquête que nous avons faite, mais il serait regrettable qu' on en prit acte, pour déclarer les études comparatives inutiles ou irrémédiablement voués à perpétuer de tels errements. Leur objet est assez important pour exciter l'intérêt des travailleurs et mériter le patient sacrifice de leurs villes et de leur vie: les plus graves problèmes sont en cause ceux du temps et de l'éternité” (H. Pinard de la Boullay, jw., t. 1, 500—501).