

FUNDAMENTALIZM I CHRYSOLOGIA FUNDAMENTALNA

W języku potocznym o teologu fundamentalnym mówi się *fundamentalista*. I wcale nie chodzi tu tylko o podobne brzmienie nazw. Zarówno fundamentalizm, jak i teologia fundamentalna zmierzają do tego samego celu, mianowicie do obrony fundamentów wiary wobec rodzących się zagrożeń. Różny jest jednak sposób tej obrony: teologia fundamentalna wchodzi w dialog z zagrożeniami, by je pokonać, fundamentalizm natomiast zamyka się na zagrożenia, by nie dać się przez nie pokonać.

Sam termin *fundamentalizm* wszedł w powszechne użycie na przełomie XIX i XX w. usuwając nieco w cień termin *tradycjonalizm*¹. „Fundamentalizm — pisze niemiecki politolog T. Meyer jest ruchem samowolnego zamykania się, który jako immanentna tendencja przeciw nowoczesnym procesom ogólnego otwarcia myśli, działania, form życia i wspólnoty ma przywrócić absolutną pewność, mocne oparcie, niezawodne bezpieczeństwo i nie budzącą wątpliwości orientację przez irracjonalne potępienie wszelkich alternatyw. Fundamentalizm jest samozawinionym odejściem od wymogów samodzielnego myślenia, własnej odpowiedzialności, obowiązku uzasadniania, niepewności i otwartości związanych z uznaniem ważności wszelkich roszczeń, legitymacji do władzy oraz form życia, na które myśl i życie są nieodwracalnie narażone wskutek racjonalizmu i nowoczesności, a zwróceniem się ku pewności i jednolitości wybranych przez siebie absolutnych fundamentów².”

W czasach obecnych pokusę fundamentalizmu wzbudza przede wszystkim pragnienie przeciwstawiania się postmodernizmowi. „Nasza epoka — zauważa Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* — została określona przez niektórych myślicieli mianem «epoki postmodernizmu». Termin ten, stosowany często w bardzo różnych kontekstach, wskazuje na pojawienie się całego zespołu nowych czynników, których oddziaływanie jest tak rozległe i silne, że zdołało wywołać istotne i trwałe przemiany. [...] Jedno nie ulega

¹ Por. W. Beinert, *Teologiczna teoria poznania*, Kraków 1998, s. 43.

² Cyt. za: H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995, s. 96-97.

wątpliwości: nurty myślowe odwołujące się do postmodernizmu zasługują na uwagę. Niektóre z nich głoszą bowiem, że epoka pewników minęła bezpowrotnie, a człowiek powinien teraz nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu, pod znakiem tymczasowości i przemijalności. Wielu autorów, dokonując niszczycielskiej krytyki wszelkich pewników, zapomina o niezbędnych różnieniach i podważa nawet pewniki wiary” (n. 91). Postmodernizm — zdaje się niejako dodawać bp S. Wielgus — to „nowy sposób myślenia i widzenia świata, polegający na odrzuceniu tego, co pewne, sprawdzone, jednoznaczne — na rzecz agnostycyzmu, relatywizmu i sceptycyzmu”³. W konsekwencji, w sytuacji agnostycyzmu, relatywizmu i sceptycyzmu wołanie o fundamenty jawi się jako potrzeba chwili. Fundamentalizm czy dialog? Prawie irracjonalne oparcie się na tym, co dotąd stanowiło fundament, czy poszukiwanie racjonalnych argumentów wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia?

W niniejszym artykule chciałbym zająć się fundamentalizmem w odniesieniu do jednego z obszarów teologii fundamentalnej, mianowicie chrystologii. Tak w chrystologii fundamentalnej, jak i w fundamentalizmie chodzi przecież przede wszystkim o Boską tożsamość Jezusa Chrystusa. Istotna różnica w sposobie obrony czy uzasadnienia tej prawdy polega na odmiennym podejściu do źródeł biblijnych. Fundamentalizm bazuje przede wszystkim na tzw. *fundamentalistycznej lekturze Pisma świętego*. Opiera się ona — jak wskazuje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma świętego w Kościele* — „na założeniu, że Biblia, będąc natchnionym i wolnym od błędu Słowem Bożym, powinna być odczytywana oraz interpretowana dosłownie we wszystkich szczegółach. Jednakże przez «interpretację dosłowną» rozumie się tu jakby pierwsze rozumienie, «literalne», czyli wykluczające wszelkie próby rozumienia Biblii z uwzględnieniem jej historycznego powiększania się i rozwoju. Założenie to sprzeciwia się więc stosowaniu metody historyczno-krytycznej, podobnie zresztą jak odrzuca ono posługiwanie się wszelkimi innymi metodami naukowymi przy interpretacji Biblii”⁴. Chrystologia fundamentalna natomiast bazuje na metodzie historyczno-krytycznej, chociaż jednocześnie, świadoma niewystarczalności tej metody, sięga także po metodę teologiczną. Chcąc zatem zrozumieć istotę fundamen-

³ S. Wielgus, *Postmodernizm*, w: R. Czekalski (red.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 35.

⁴ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, Poznań 1994, s. 57-58.

talizmu w obszarze chrystologii, należy odnieść się do znaczenia i niedostatku metody historyczno-krytycznej.

1. Tylko historia?

W zasadzie aż do czasów nowożytnych panowało w chrześcijaństwie płynące z wiary przekonanie, że chrystologia Nowego Testamentu utożsamia się z chrystologią samego Jezusa. Jedność ta zaczyna pękać wraz z nasilaniem się racjonalizmu. Człowiek epoki nowożytnej to człowiek oświecony, a więc taki, który — używając metafory I. Kanta — wyszedł z zawinionej przez siebie niepełnoletności, polegającej na niemożności posługiwania się swoim rozumem bez korzystania z pomocy innych. Dzięki „odwadze myślenia” (*Sapere aude!*) następuje rzekome „odczarowanie świata” (Max Weber), którego negatywnym skutkiem staje się deizm, sekularyzacja (kształtowanie się autonomicznych wobec religii struktur i idei; jej zepsutym owocem jest sekularyzm), liberalizm, rodzi się ateizm (L. Feuerbach, K. Marks, Z. Freud, F. Nietzsche)⁵.

Jednym z najbardziej wymownych przejawów racjonalizmu okazuje się dość szybko nurt chrystologiczny określany mianem *Leben-Jesu-Forschung*. „Badania nad życiem Jezusa”, jak można przetłumaczyć tę nazwę, rozpoczęły się od H. S. Reimarusa (1694—1768), który zaproponował, aby życiem Jezusa zajmować się z perspektywy czysto historycznej⁶. Profesor języków orientalnych z Hamburga pozostawił po sobie rękopis, którego fragmenty bez wskazania na autora wydał w latach 1774—1778 G. E. Lessing pt. *Wolfenbüttel Fragmente*⁷. We fragmencie siódmym, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (*O celu Jezusa i Jego uczniów*), Reima-

⁵ Por. H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 54-66.

⁶ Nową epokę w spojrzeniu na Biblię zapoczątkował francuski oratorianin Richard Simon (1638—1712), publikując dzieło *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (1689). Jest on prekursorem historyczno-krytycznej metody interpretacji Pisma świętego. Historyczno-krytyczne badanie — jak wyjaśnia R. Bartnicki — „wychodzi z założenia, że także Biblia, czyli jej pisma, muszą być najpierw traktowane jako historyczne dokumenty przeszłości, a nie jako słowo Boże skierowane do współczesnego człowieka. Dlatego pisma biblijne powinny być badane według tych samych metod, jak inne dokumenty tamtych czasów” (R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, Warszawa 1996, s. 53).

⁷ W całości dzieło H. S. Reimarusa zostało wydane dopiero w 1972 r.: H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, t. I-II, Frankfurt 1972.

rus opowiedział się za odseparowaniem prawdziwego Jezusa historycznego od zafałszowanego — jego zdaniem — Chrystusa przepowiadanego przez Kościół. „Znajduję wielki powód — pisał — aby odseparować całkowicie to, co Apostołowie mówią w swoich pismach, od tego, co sam Jezus faktycznie mówił i czego nauczał”⁸. Jezus jako prorok głosił orędzie o królestwie Bożym mieszczące się całkowicie w kontekście religii żydowskiej. Nie uczył zatem „żadnych wielkich tajemnic czy zasad wiary”, lecz domagał się od ludzi jedynie „szczerej miłości Boga i bliźniego, pokory, łagodności, rezygnacji z egoizmu i stłumienia wszelkich złych pragnień”⁹. Kiedy jednak w Jerozolimie skrytykował żydowskie autorytety za to, że swoim postępowaniem opóźniają przyście królestwa Bożego, został aresztowany i skazany na śmierć. Jego okrzyk na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił” (Mt 27, 46), dobitnie świadczy o doznanej klęsce, zapowiadane bowiem przez Niego królestwo Boże nie nadeszło¹⁰. Uczniowie Jezusa nie chcieli jednak po Jego śmierci wracać do swoich dawnych zajęć. Wykorzystując więc istniejące w apokaliptyce żydowskiej przekonanie o podwójnym przyściu Mesjasza, raz w uniżeniu, a raz w chwale, wykradli ciało Ukrzyżowanego i ukryli je, aby uległo rozkładowi. Potem, w dzień Pięćdziesiątnicy, poczęli głosić, że On zmartwychwstał i przyjdzie wkrótce ponownie. Chrześcijaństwo zatem, zdaniem Reimarus, opiera się ostatecznie na oszustwie¹¹.

Jak zauważył Schweitzer, Reimarus, który wyprzedził czas, nie miał ani poprzedników, ani bezpośrednich kontynuatorów¹². Jego idee jednak, zanim znalazły swoich radykalnych zwolenników, złożyły sobie drogę do przyszłości w powstających licznie w XVIII w. racjonalistycznych żywotach Jezusa. Ich autorom nie chodziło wprost o atak na Jezusa, ale o takie przedstawienie Jego życia, aby mógł On zostać zaakceptowany przez ludzi Oświecenia. W tym wczesnym okresie racjonalizmu nie odrzuca się jeszcze nadprzyrodzonego charakteru cudów Jezusa, ale wiarygodność religii chrześcijańskiej wiąże się nie z nimi, lecz z wewnętrzną

⁸ Por. H. S. Reimarus, *Fragments* (tłum. ang.: R. S. Fraser), London 1971, s. 64.

⁹ Tamże, s. 69.

¹⁰ Por. tamże, s. 150.

¹¹ Por. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (tłum.: W. Montgomery, J. R. Coates, S. Cupitt i J. Bowden), London 2000, s. 15-22. Pierwszą odpowiedź dał Reimarusowi Johann Salomo Semler (1725—1791), pisząc *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (Halle 1779).

¹² Por. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 26.

rozumnością Objawienia. Pierwszy taki żywot powstał jeszcze przed Reimarusem, napisany przez Johanna Jakoba Hessa (1741—1828): *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu* (1768—1772, t. I-III). Jego autor zasadniczo akceptował historyczną wiarygodność przekazów Ewangelii, wątpił jedynie w istnienie demonów. Jednakże już V. Reinhard (*Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf*, 1785), E. A. Opitz (*Geschichte und Charakterzüge Jesu*, 1812) i J. A. Jacobi (*Die Geschichte Jesu für denkende und gemüthvolle Leser*, 1816) coraz bardziej pomniejszają znaczenie cudów Jezusa w procesie uwiarygodnienia Jego Boskości. Wreszcie, Johann Gottfried Herder traktuje większość cudów jako literackie symbole, służące Ewangelistom do stworzenia porywającej narracji o Jezusie Mesjaszu (*Vom Erlöser der Menschen. Nach unsern drei ersten Evangeliein*, 1796; *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium*, 1797)¹³.

Wraz z racjonalistycznym podejściem do Ewangelii rodziła się także tendencja do tworzenia literackiego portretu Jezusa przez powiązanie Jego wypowiedzi i wydarzeń w jedną biograficzną całość. Najwcześniejsze tego typu próby podjęli Karl Friedrich Bahrdt (1741—1792) i Karl Heinrich Venturini (1768—1849). Obydwaj autorzy uciekali się do imaginacji. Wielki racjonalista XIX w., Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761—1851), wierzył jednak, że można wydobyć obraz historycznego Jezusa z samych tylko Ewangelii, drogą rozumową, bez uciekania się do imaginacji. Jego dzieło: *Das Leben Jesu, als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (t. I-II, Heidelberg 1828), jawi się jako próba harmonizacji czterech Ewangelii, według planu Ewangelii św. Jana, z wyjaśniającym komentarzem. Paulus z jednej strony stwierdza, że niewytłumaczalne zjawiska w przyrodzie nie mogą ani potwierdzić, ani obalić prawd duchowych, tym bardziej że wszystko, co dzieje się w przyrodzie, dokonuje się mocą Bożą, z drugiej zaś podkreśla, że cuda Jezusa mające już dzisiaj swoje naturalne wyjaśnienie, mogły Mu posłużyć, wtedy jeszcze jako zjawiska niewytłumaczalne, w spełnianiu misji. Właściwie tylko sama postać Jezusa jest cudowna. Wszystkie zaś Jego cuda stanowią albo zbieg okoliczności, albo wydarzenie wyreżyserowane przez Jezusa. Zdaniem Paulusa, Jezus leczył duchowymi mocami i tajemnymi lekarstwami, kroczył nie po wodzie, lecz na brzegu we mgle, przywracał do życia ludzi, którzy nie umarli, lecz popadli w letarg, a dzieląc się chlebem z głodnymi, zainspirował

¹³ Por. tamże, s. 27-36.

innych do podobnej czynności, tak że powstało wrażenie jakby cudownego rozmnożenia. Judasz, chcąc przysporzyć Jezusowi więcej zwolenników, którzy stanęliby po stronie niewinnego Mesjasza, doprowadził do Jego aresztowania. Ludzie nie zdążyli jednak ocalić Jezusa, gdyż Rzymianie od razu wykonali wyrok. Zrozpaczony Judasz popełnił samobójstwo, ale Jezus na szczęście został przedwcześnie zdjęty z krzyża i jeszcze jako żywy złożony do grobu. Tam, ożywiony chłodem, aromatem olejków, którymi namaszczone Jego ciało, raną po włóczni żołnierza i trzęsieniem ziemi, odzyskał świadomość i po wyjściu z grobu wzbudził w ludziach wrażenie, że zmartwychwstał¹⁴.

Najżywsza reakcja na racjonalizm, szczególnie ten reprezentowany przez Herdera i Paulusa, przychodzi ze strony Davida Friedricha Straussa (1808—1874). W wieku 27—28 lat wydał on dwutomowe dzieło: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835—1836, 1480 stron)¹⁵, w którym jako klucz do zrozumienia Ewangelii zastosował zaczerpnięte z filozofii — Strauss był pod ogromnym wpływem Hegla — pojęcie mitu¹⁶. Mit nowotestamentalny stanowi, jego zdaniem, przedstawienie w pojęciach historycznych ideału religijnego pierwszych chrześcijan: Jezus Ewangelii jest postacią przybraną w mit Boga-człowieka. Mit ten ma doprowadzić ludzkość do świadomości najwyższej idei. Teraz ludzkość umieszcza tę ideę w Jezusie, ale kiedyś dojrzy ją i przeżyje jako coś, co dokonuje się we wszelkiej prawdziwie ludzkiej myśli i wszelkim prawdziwie ludzkim działaniu. „Historia Ewangelii jest faktycznie historią ludzkiej natury postrzeganej idealnie; [...] to, co nam jawi się jako jedynie święta poezja, dla Pawła, Jana, Mateusza i Łukasza stanowiło fakt i pewną historię. Ale to była ta sama wewnętrzna przyczyna, która z narracji Ewangelii czyniła dla nich święty fakt i historię, a dla nas czyni święty mit i poezję”¹⁷.

¹⁴ Por. tamże, s. 47-55.

¹⁵ Praca ukazała się w Tybindze; trzecia edycja została przez Straussa zmieniona (1838—1839), ale w czwartej wrócił on znowu do wersji początkowej (1840).

¹⁶ W innej swojej książce: *Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (1862), Strauss przeprowadził krytykę Reimarusa za jego naiwną i nieprzekonującą teorię spiskową, mającą wyjaśnić powstanie chrześcijaństwa. Spośród ważnych opracowań myśli Straussa zob.: R. S. Cromwell, *David Friedrich Strauss and His Place in Modern Thought*, Fairlawn 1974; H. Harris, *David Friedrich Strauss and His Theology*, Cambridge 1973.

¹⁷ Por. D. F. Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined* (tłum. ang. G. Eliot), London 1973, s. 776.

W *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* Strauss analizuje Ewangelie fragment po fragmencie. Jednakże lektura tej książki nie pozwala dokładnie określić — co zresztą sam autor przewidział już na początku swojego przedsięwzięcia — jaka historia kryje się za mgłą mitu w relacjach Ewangelistów¹⁸. Inna sprawa, że najważniejsza jest przecież nie historia, ale niezwykle czytelne przesłanie Ewangelii: „Bóg-człowiek, który podczas swojego życia stał przed swoimi współczesnymi jako jednostka odrębna od nich i postrzegalna zmysłami, przez śmierć zostaje zabrany z ich widoku; wchodzi On do ich wyobraźni i pamięci: jedność między tym, co w Nim boskie i ludzkie, staje się częścią powszechnej świadomości; i Kościół musi powtarzać w sposób duchowy, w duszach swoich członków, te wydarzenia z życia Boga-człowieka, których On doświadczał zewnątrz. Wierzący, uwarunkowany swoją naturą, musi jak Chrystus umierać dla natury — jednakże tylko wewnętrznie — jak Chrystus umarł zewnątrz; musi duchowo krzyżować siebie i dać się pogrzebać z Chrystusem, aby przez praktyczne przewyciężenie swej własnej zmysłowej egzystencji mógł się stać, na ile jest on duchem, tożsamy z sobą i uczestniczyć w szczęściu i chwale Chrystusa”¹⁹.

Dokonanie Straussa wywołało lawinę kontrowersji i jednocześnie otwierało drogę do zanegowania historycznej egzystencji Jezusa. Wprawdzie taka teza została już ogłoszona przed Straussem, mianowicie przez Ch. F. Dupuis (1742—1809; *Origine de tous les cultes ou religion universelle*, t. I-III, 1796) i C. F. Volneya (1757—1820; *Les ruines ou Méditation sur les Révolutions des Empires*, 1791), wskazujących, że mit Chrystusa jest natury astralnej, ale obydwaj Francuzi nie wywołali żadnego echa w świecie naukowym. Poruszenie dopiero wzbudził Bruno Bauer (1809—1882), który najpierw, w *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* (1840) i *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (t. I-III, 1841—1842), uznał Ewangelie za zwykłe dzieła sztuki literackiej, a potem, w *Kritik der Evangelien* (t. I-II, 1850—1851) i *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* (1877), stwierdził, że Jezus nigdy nie istniał, a chrześcijaństwo zawdzięcza swój początek św. Markowi Ewangeliste, który tworzył w kontekście świata kultury grecko-rzymskiej.

Wszystkie te dyskusje sprawiły, że wzrósł sceptycyzm uczonych w odniesieniu do możliwości rekonstrukcji historii Jezusa

¹⁸ Tamże, s. 91.

¹⁹ Tamże, s. 778.

niezależnie od wiary i dogmatów Kościoła. Dotychczasowy proces *Leben-Jesu-Forschung* znakomicie podsumował i jednocześnie skrytykował Albert Schweizer (1875—1965), opowiadając się za tym, że Jezusa można poznać jedynie w żywej wierze: „Przychodzi do nas jako nieznany i bezimienny, jak wtedy, gdy na brzegu morza zbliżył się do tamtych mężów, którzy nie wiedzieli, kim był. Mówi te same słowa: «Pójdź za Mną!» i stawia nas przed zadaniami, które musi wypełnić w naszych czasach. On nakazuje. I tym, którzy Mu będą posłuszni, mędrcom i prostaczkom, objawi się poprzez to, co dane im będzie w jedności z Nim przeżyć dla pokoju, działania, walki i cierpienia. Wówczas poznają niewypowiedzianą tajemnicę, kim On jest”²⁰.

Właśnie wtedy, obok naukowej odpowiedzi na liberalne wizerunki Jezusa, pojawia się także reakcja fundamentalistyczna. Najpierw konserwatywni egzegeci protestanccy ogłosili na kongresie w Niagara, w stanie New York, w 1895 r. podstawowe tezy fundamentalizmu. Następnie, w latach 1910—1915, północnoamerykańscy protestanci wydali serię dwunastu dzieł zatytułowaną *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*, w której, broniąc się przed teologicznym, kulturowym i politycznym liberalizmem swego czasu, podali artykuły wiary, wobec których nie wolno w żaden sposób wątpić: całkowite natchnienie Pisma świętego jako Słowa Bożego; Bóstwo Jezusa Chrystusa, Jego dziewicze poczęcie, cuda, śmierć ekspiacyjna, cielesne zmartwychwstanie i powtórne przyjście; realność grzechu i zbawienia przez wiarę; moc modlitwy i obowiązek ewangelizacji²¹. Nietrudno zatem zauważyć, że zasadniczy cel, który przyświeca ówczesnym fundamentalistom, wiąże się z obroną Chrystusa przed atakiem egzegetów niewłaściwie posługujących się metodą historyczno-krytyczną. Fundamentalisci niejako stwierdzają: nie historia, ale przede wszystkim wiara otwiera nam dostęp do Jezusa Chrystusa.

2. Tylko wiara?

Na początku lat dwudziestych XX w. powstaje jednak nowa metoda badań nad Ewangeliami: *Formgeschichte*²². Jej twórcy zajmują się historią (*Geschichte*) form literackich (*Form*) prze-

²⁰ A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 467.

²¹ Por. J. Wicks, *Fondamentalismo*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, pod red. R. Latourelle'a i R. Fisichelli, Assisi 1990, s. 444.

²² Opracowane na podstawie: R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, s. 85-136; K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983, s. 8-79.

kazywanych przed spisaniem Ewangelii. Za ojca *Formgeschichte* uchodzi H. Gunkel (1862—1932), którego uczniami byli: K. L. Schmidt, M. Dibelius i R. Bultmann. Ich zdaniem, Ewangelie są kompozycjami złożonymi z mniejszych jednostek literackich (perykop), które wcześniej przekazywano ustnie. Te drobne formy literackie były wprawdzie tworzone na bazie słów i czynów Jezusa, ale przede wszystkim odzwierciedlają one niezwykle twórcze środowisko wczesnej wspólnoty chrześcijańskiej, zatroskanej o rozszerzanie i pogłębianie wiary w Chrystusa (*Sitz im Leben*). W konsekwencji, Ewangelie jako zwykle kompilacje tych form literackich są świadectwami wiary i życia Kościoła pierwotnego, kerygmą, a nie dokumentami historycznymi o Jezusie. Rudolf Bultmann (1884—1976), protestancki biblista, stwierdza wręcz, iż o Jezusie historycznym wiemy jedynie, że (*daß*)²³ istniał, ale nie możemy przebić się przez szatę kościelnej kerygmy, aby dotrzeć do Jego autentycznych intencji, słów i czynów. Swoją *Theologie des Neuen Testaments* rozpoczyna on słynną tezą: „Orędzie Jezusa jest założeniem teologii Nowego Testamentu, a nie częścią jej samej”²⁴. „Nie można zatem — stwierdza R. Bultmann w artykule *Znaczenie Jezusa historycznego* (1929) — iść poza kerygmę, używając jej jako «źródła» w celu zrekonstruowania «Jezusa historycznego», z Jego «świadomością mesjańską», z Jego «życiem wewnętrznym» czy z jego «heroizmem». Byłby to zwyczajnie «Chrystus według ciała», który już dłużej nie istnieje. To nie historyczny Jezus, ale Jezus Chrystus, czyli Ten, którego się przepowiada, jest Panem”²⁵. Najbardziej wpływowy biblista protestancki XX w., nauczający w Marburgu, konsekwentny luteranin, kładzie więc nacisk na głoszone słowo Boże, kerygmę, i usprawiedliwienie przez wiarę, pojmowaną nie tyle jako akt intelektu, ile przede wszystkim jako akt woli. Biblista protestancki wykazuje, że wydarzenia przeszłości jako takie (*Historie*) nie mogą i nie powinny przyczyniać się do decyzji wiary. Wiara bowiem dotyczy tego, co dla mnie i mojej egzystencji ma znaczenie ostateczne, a więc dokonuje się ona na poziomie historyczno-egzystencjalnym (*Geschichte*). Zdaniem Bultmanna, mit, którym owładnięty jest cały Nowy Testament, stanowi wyrażone w języku narracji, obrazu

²³ Por. R. Bultmann, *The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus*, w: C. E. Braaten, R. A. Harrisville (red.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, New York 1964, s. 20.

²⁴ „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst”: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1984 (pierwsze wydanie: 1953), s. 1.

²⁵ Cytat za: Ch. Allen, *The Human Christ*, New York 1998, s. 244-245.

i symbolu wezwanie Boże, skierowane do człowieka, aby w wierze utworzył się on na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Demitologizacja, do której wzywa teolog protestancki, polega zatem nie na eliminowaniu mitu, ale na właściwej egzystencjalnej jego interpretacji (*Neues Testament und Mythologie*, 1941). „Myślę — konkluduje Bultmann w książce *Jesus* (1926) — że obecnie nie jesteśmy w stanie prawie nic poznać o życiu i osobowości Jezusa”²⁶.

Już jednak uczniowie Bultmanna, niezadowoleni z tak radykalnego sceptycyzmu swego mistrza, a potem także i inni, *na nowo* podnoszą kwestię historii Jezusa²⁷. 20 października 1953 r. E. Käsemann (1906—1998) wygłosił słynny wykład *Das Problem des historischen Jesus*²⁸, w którym wskazał zarówno na konieczność, jak i na możliwość poznania Jezusa historycznego. Po pierwsze, zauważa on, że jeśli nie ma żadnego związku między uwielbionym Panem chrześcijańskiej wiary i ziemskim, historycznym Jezusem, to znaczy, iż chrześcijaństwo jest bliskie doketyzmowi. Po drugie, jeśli Kościół pierwotny nie był zainteresowany historią Jezusa, to dlaczego zostały napisane Ewangelie. I po trzecie, mimo że Ewangelie tworzone były w świetle Paschy, to jednak wiara chrześcijańska domaga się tożsamości między Jezusem historycznym i uwielbionym Chrystusem kerygmy Kościoła. Zdaniem Käsemanna, aby odnaleźć autentyczne wypowiedzi Jezusa, trzeba wyeliminować to, co ma kerygmaticzny charakter, a więc naznaczone jest wpływem Kościoła, a także to, co posiada paralele ze współczesnym Jezusowi judaizmem²⁹.

W 1956 r., a więc trzydzieści lat po ukazaniu się książki Bultmanna *Jesus*, Günther Bornkamm (1905—1990), profesor Nowego Testamentu na Uniwersytecie w Heidelbergu, wydaje pierwszą

²⁶ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, New York 1934, s. 8. Od końca XIX w. zaczyna się w biblistyce rozróżniać między „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”. Rozróżnienie to, stanowiące już tytuł jednego z dzieł Straussa (*Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte: Eine Kritik des schleiermacher'schen Lebens Jesu*, 1865), szczególnie popularne stało się po opublikowaniu przez M. Kählera (1835—1912) wykładu pt. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig 1892).

²⁷ Zob. na ten temat: J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959.

²⁸ Por. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 51 (1954) 125-153.

²⁹ Zob. także inne pisma E. Käsemanna na ten temat: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1960—1965, t. I-II (w. t. I zawarty jest jego programowy tekst z 1953 r., s. 187-214); *The Jesus Tradition as Access to Christian Origins*, „Colloquium” 13 (1981) 5-16.

post-Bultmannowską chrystologię, zatytułowaną *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956). Stwierdza w niej, że natura Ewangelii nie pozwala nam na namalowanie biograficznego obrazu Jezusa, ale można bez wątpienia ustalić szereg faktów dotyczących Jego życia, mianowicie, że był On Żydem, synem Józefa cieśli, pochodził z Nazaretu w Galilei, nauczał w okolicach Jeziora Galilejskiego, uzdrawiał i czynił cuda, ściągnął na siebie wrogość faryzeuszy i został ukrzyżowany w Jerozolimie. Dla chrześcijańskiej wiary najważniejszy pozostaje niezwykle autorytet Jezusa objawiający się zarówno w słowach Jezusa, jak i Jego czynach. Autorytet ten nie stanowi produktu wiary paschalnej, lecz ma swoje podstawy w Jezusie historycznym. Historyczne spotkanie z Jezusem oznaczało dla ludzi eschatologiczne spotkanie z samym Bogiem³⁰.

J. M. Robinson, amerykański reprezentant nurtu post-Bultmannowskiego, w książce *A New Quest of the Historical Jesus* (London 1959), stwierdza, że *nowe poszukiwanie* stało się faktem; jest ono historycznie możliwe i teologicznie uzasadnione. Odtąd wielu uczonych zarówno ze strony protestanckiej, jak i katolickiej, stara się wykazać, że fundament kerygmy Kościoła znajduje się w wystąpieniu Jezusa i że istnieje tożsamość między Jezusem historycznym i Chrystusem wiary paschalnej³¹.

Biblistyka katolicka w zasadzie aż do XX w. nie uczestniczyła w procesie krytycznej interpretacji Ewangelii. Dopiero dominikanin M. J. Lagrange (1855—1938), świadomy wagi odkryć dokonanych przez protestanów, najpierw, w 1890 r., zakładając w Jerozolimie *École pratique d'études bibliques*, potem, w 1892 r., zaczynając wydawać pismo „*Revue biblique*”, wreszcie, w 1904 r., publikując książkę *La méthode historique*, próbuje wprowadzić metodę historyczno-krytyczną na właściwe tory i ukazać jej przydatność w egzegezie. W tym samym czasie wyróżnia się na tym samym polu A. Loisy (1857—1940), ale dość szybko ulega wpływom modernizmu i jego nauczanie zostaje w 1908 r. przez Kościół potępione (*L'Évangile et L'Église*, 1902; *Le Quatrième Évangile*, 1903; *Les Évangiles Synoptiques*, 1908). Założona w 1902 r. przez papieża Leona XIII Papieska Komisja Biblijna zachowuje wyraźną postawę obronną wobec nowych tendencji w bi-

³⁰ Por. G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (tłum. ang. I. i F. McLuskey oraz J. Robinson), London 1973, s. 53-63.

³¹ Bogatą bibliografię prac poświęconych rekonstrukcji życia i dzieła Jezusa historycznego podaje C. A. Evans: *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography*, New York 1996, s. 25-109.

blistyce. Dopiero papież Pius XII otwiera się na metodę historyczno-krytyczną, wydając encyklikę *Divino afflante Spiritu*, 1943³².

Mimo że wiele wniosków *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte* okazało się nie do przyjęcia, to jednak dzięki obydwu szkołom Kościół odkrył i zaakceptował cenną tezę o trzech etapach formowania się Ewangelii: 1) Jezus; 2) przepowiadanie apostoelskie i 3) redakcja ksiąg. Ojcowie Vaticanum II w konstytucji *Dei verbum* streścili fragment wcześniejszej Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *De historica Evangeliorum veritate* (1964): „Święta Matka-Kościół silnie i bardzo stanowczo utrzymywał i utrzymuje, że cztery Ewangelie, których historyczność bez wahania stwierdza, podają wiernie to, co Jezus, Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście uczynił i czego uczył aż do dnia, w którym został wzięty do nieba (por. Dz 1, 1-2). Apostołowie po wniebowstąpieniu Pana to, co On powiedział i czynił, przekazali słuchaczom w pełniejszym zrozumieniu, którym cieszyli się pouczeni chwalebnyymi wydarzeniami życia Jezusa i oświeceni światłem Ducha prawdy. Autorzy zaś święci spisali cztery Ewangelie, wybierając niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniając, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów; zachowując wreszcie formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby nam przekazać szczerą prawdę o Jezusie. W tej przecież intencji pisali, czerpiąc z własnej pamięci i z własnych wspomnień, czy też korzystając ze świadectwa tych, którzy «od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa», byśmy poznali «prawdę» tych nauk, które otrzymaliśmy (por. 1, 2-4)”³³.

Ewangelie stanowią *wiarygodne przewodniki* prowadzące do Jezusa historycznego. Trzeba tylko poznać kryteria autentyczności słów (*ipsissima verba Jesu*) i czynów Jezusa (*ipsissima facta Jesu*). Poszukiwanie tych kryteriów należy do ważnych trendów współczesnej biblistyki i przypomina niejako proces poszlakowy³⁴. Eksperci biblijni zbierają różne, nawet najdrobniejsze poszlaki, które wskazywałyby, że dane słowo zostało wypowiedziane przez Jezusa, że dany czyn faktycznie wydarzył się w czasie Jego wstąpienia. Kryterium niezgodności (nieciągłości) można nazwać największym osiągnięciem *nowego poszukiwania*. Sformułował je już

³² Por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, s. 61.

³³ *Dei verbum* n. 19.

³⁴ Por. J. Kudasiewicz, *Jezus historii a Chrystus wiary*, Lublin 1987: s. 110.

R. Bultmann w 1921 r.³⁵, a potem zostało ono podjęte przez jego uczniów i krytyków zarazem: E. Käsemanna³⁶, H. Conzelmanna³⁷ i J. M. Robinsona³⁸. Dzięki temu kryterium można wykrywać te *ipsissima verba* czy *ipsissima facta Jesu*, które nie są charakterystyczne ani dla starożytnego judaizmu, ani dla życia rodzącego się Kościoła.

Owocem zastosowania kryteriów autentyczności było przede wszystkim przewycięzenie sceptycyzmu R. Bultmanna. Jeśli natomiast chodzi o globalny obraz Jezusa, okazało się, że rację ma G. Bornkamm, który już w pierwszym zdaniu swojej post-Bultmannowskiej chrystologii stwierdził, że jest rzeczą niemożliwą napisać biografię Jezusa. Pod koniec lat osiemdziesiątych okazało się więc, że dotychczasowe kryteria autentyczności mają charakter minimalistyczny, pozwalają zidentyfikować jedynie pewną ograniczoną liczbę słów i czynów Jezusa historycznego.

Charakterystyczne dla przedstawicieli drugiego poszukiwania odsunięcie Jezusa na zasadzie kontrastu od judaizmu i pierwotnego Kościoła stało się impulsem do trwającego aż do dzisiaj tzw. trzeciego poszukiwania (*Third Quest*)³⁹. Zasadnicza teza trzeciej fazy *Leben-Jesu-Forschung* pozostaje bez zmian: „historyczne źródła są kryterium decydującym”, „wszystko musi być mierzone przez te źródła i każda myśl im poddana”⁴⁰. Jednakże w porównaniu z dotychczasowymi badaniami historii Jezusa M. Borg, J. D. Crossan, J. P. Meier, E. P. Sanders, G. Theißen, G. Vermes, N. T. Wright umieszczają Jezusa wyraźniej w kontekście judaizmu i bardziej szczegółowo badają wpływ Jezusa na powstanie pierwotnego chrześcijaństwa⁴¹. Nurt ten jest bardzo różnorodny, oferuje zarówno heretyckie, jak i ortodoksyjne obrazy Jezusa. Jeśli powstały heretyckie obrazy Jezusa, to po pierwsze dlatego, że sama metoda historyczno-krytyczna i sprawność uczonych w posługiwaniu się tą metodą wymagają jeszcze udoskonalenia. Po

³⁵ Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, s. 222.

³⁶ Por. E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, London 1964, s. 37.

³⁷ Por. H. Conzelmann, *Jesus* (tłum. ang. I. R. Lord), Philadelphia 1973, s. 16.

³⁸ Por. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, s. 116-119.

³⁹ Nazwa pochodzi od: S. Neill i T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861—1986*, Oxford 1988, s. 379.

⁴⁰ „Daher sind historische Quellen das entscheidende Kriterium (...). Alles muß sich an ihnen messen, jeder Gedanke ihnen unterworfen werden” (G. Theißen i A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, s. 31).

⁴¹ Por. tamże, s. 29.

drugie zaś, Jezus nie może być ujęty wyłącznie w kategoriach historycznych, lecz także teologicznych.

W tym momencie znów ujawnił się dynamizm fundamentalizmu. Jak zauważa R. Bartnicki, na przykład G. Maier (*Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1975) stwierdza, że obowiązującą nas normą może być tylko ten tekst Biblii, którym obecnie dysponujemy: „Jedynie ciekawscy krętańcy, którzy jak aniołowie pragną wejrzeć (1 P 1, 12), w jaki sposób Boże Objawienie dokonało się i wzrastało, ciągle zmienianymi przypuszczeniami, ale stale popełniając błędy, chcieliby wniknąć w ten teologiczny rozwój”⁴². „Problemem zasadniczym fundamentalistycznej lektury Biblii — czytamy w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej — jest to, że zanegowawszy historyczność objawienia biblijnego, nie jest się już w stanie przyjąć w całej pełni samej prawdy o tajemnicy Wcielenia. Fundamentalizm nie dopuszcza w relacji człowieka do Boga żadnych bezpośrednich związków tego, co Boskie, z tym, co ludzkie. Nie uznaje również tego, że natchnione Słowo Boże zostało przekazane za pomocą ludzkiego języka i że Pismo święte zredagowano, wprawdzie pod natchnieniem Bożym, ale przez ludzi jako autorów, których możliwości intelektualne i zasoby wiedzy były ograniczone. Konsekwentnie fundamentaliści uważają, że Pismo święte zostało podyktowane słowo po słowie przez Ducha Świętego i odrzucają opinię, według której Słowo Boże zostało wyrażone za pomocą języka w całej frazeologii uwarunkowanej przez taką lub inną epokę. Nie interesują się też wcale formami literackimi ani modelami ludzkiego myślenia, utrwalonymi w tekstach biblijnych. Wiele z nich to jak wiadomo owoc długiego procesu, rozciągającego się na całe okresy czasu, ze śladami sytuacji historycznych bardzo zróżnicowanych”⁴³.

3. Historia i wiara

Pełna chrześcijańska chrystologia rozpoczyna się od Paschy, od Chrystusowego zmartwychwstania, ale bazuje ona na historii Jezusa. W świetle Paschy pierwsi chrześcijanie wyznali wiarę w Jezusa jako Syna Bożego i Pana. „Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał — pisał św. Paweł — daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara” (1 Kor 15, 14). „Zmartwychwstanie Jezusa — wyjaśnia J. Dupuis — [...] oznacza punkt wyjścia

⁴² Cyt. za: R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, s. 121.

⁴³ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, s. 59.

dla wiary chrześcijańskiej i stanowi jej centrum. [...] To właśnie tu następuje przejście od prostego naśladowania Jezusa do wiary, lub lepiej, to tu naśladowanie staje się wiarą. [...] Ukazywanie się Pana zmartwychwstałego jest znakiem danym uczniom dla wzbudzenia wiary: oni uwierzyli, *ponieważ zobaczyli Jezusa żywego*"⁴⁴. Wiara paschalna jest darem Bożej łaski i stanowi odpowiedź na pełne Objawienie Boże. To w świetle tej wiary pierwsi chrześcijanie spojrzeli retrospektywnie na życie Jezusa i odczytali je w głębszym świetle. W konsekwencji znaleźli wyjaśnienie dla całej postawy i wszystkich roszczeń Jezusa, Jego słów i czynów. „Zmartwychwstanie — dodaje niejako J. Guillet — [...] wywołało w naszym świecie wyjątkowy skutek: dało jednocześnie początek wierze Kościoła [...]. Doświadczenie to było najpierw przeżyte przez Apostołów [...]. Oni sami, powracając pamięcią do tak niedawnych dni, kiedy żyli i przebywali z Jezusem, odkryli, że nawet przed śmiercią był On już wśród nich obecnością Boga i że przywiązanie, jakie w nich wzbudzał, było już wiarą [...]. Sięgając pamięcią dalej, rozmyślając nad przeszłością swojego narodu i badając tradycję, którą od niego przejęli, zrozumieli, że obwieszczając, iż Jezus jest Mesjaszem Izraela, przedłużali słowo proroków i żyli ich wiarą”⁴⁵.

„Za pośrednictwem Apostołów — wyjaśnia Jan Paweł II — dotarła do nas ich wizja wiary, potwierdzona przez konkretne świadectwo historyczne: świadectwo prawdziwe, które Ewangelie — choć poddane zostały złożonemu procesowi redakcyjnemu i choć miały służyć przede wszystkim katechezie — przekazują nam w sposób w pełni wiarygodny. [...] Oblicze, które Apostołowie oglądali po zmartwychwstaniu, było obliczem tego samego Jezusa, z którym przebywali przez mniej więcej trzy lata, a który teraz ukazywał im «ręce i bok», aby przyjęli zdumiewającą prawdę o Jego nowym życiu”⁴⁶.

O ile przed Paschą pierwsi uczniowie poszli za Jezusem, odbierając Go jako niezwykłego Mistrza i oczekiwanego Mesjasza. o tyle teraz, obdarowani wiarą paschalną, wyrażają wobec Niego Boskie uwielbienie. „Wiara w Jezusa w swej pierwotnej postaci — wskazuje M. Wojciechowski — miała charakter bardziej osobowy (zawierzenie) niż przedmiotowy (przyjęcie za prawdę), bardziej doświadczalny (spotkanie Jezusa i świadectwo o Nim) niż intelektualny (wiedza, kim jest Jezus), bardziej intuicyjny niż

⁴⁴ J. Dupuis, *Wprowadzenie do chrystologii*, Kraków 1999, s. 72-74.

⁴⁵ J. Guillet, *Jezus w wierze pierwszych uczniów*, Kraków 2000, s. 6-7.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Novo Millennio ineunte*, Wrocław 2001, n. 17. 19.

refleksyjny. Przeżycie wiary w Jezusa domagało się jednak adekwatnego zwerbalizowania, a więc zrozumienia, ujęcia w słowa i uogólnienia. Nowy Testament pozwala na obserwację procesu rozwoju i dojrzewania treści i formy wypowiedzi teologicznych. Proces ten interpretowany jest często jako pewna ewolucja [...], pojawiały się nowe tezy i formuły. Można go jednak interpretować również jako proces precyzowania istniejącego od początku poczucia wielkości i niezwykłości Jezusa, jako proces poszukiwania środków wyrazu dla odkrycia, którego nie można było wypowiedzieć w języku dotychczasowej teologii żydowskiej. Należy przyjąć, [...] że od chwili odkrycia, iż Jezus powstał z marwych, pełna chrystologia zasadniczo już istniała, choć z początku w postaci bezsłownej”⁴⁷.

Ujmując rozwój chrystologii paschalnej w sposób syntetyczny, należy stwierdzić, że pierwsi chrześcijanie doświadczyli w wydarzeniach paschalnych spotkania z Jezusem, „który uczestniczy w Boskim życiu w stanie chwały” (KKK 646). W konsekwencji, starali się oni głębiej zrozumieć i dokładniej opisać tożsamość Zmartwychwstałego, chcieli wyrazić po prostu status *Jezusa postęgzystującego*, a więc Tego, którego w wierze już poznali jako powstałego do nowego życia, wywyższonego w chwale oraz żyjącego z mocą i godnością równą samemu Bogu. Najpierw zatem zwrócili uwagę na to, co Jezus uczynił dla nich: stał się ich Władcą, gdyż przez śmierć i zmartwychwstanie dokonał dzieła zbawienia ludzi — jest „Panem i Mesjaszem!” (por. Dz 2, 36). Następnie, powracając do przeszłości i spoglądając retrospektywnie na wydarzenia życia Jezusa, odkryli ich prawdziwe, to znaczy głębsze niż dotąd, znaczenie. Refleksja ta, przeplatana kontemplacją, doprowadziła ich konsekwentnie do przekonania, że najbardziej adekwatnym sposobem przedstawienia pełnej chrystologii jest tytuł *Syn Boży*: Jezus przyszedł od Boga, z którym preegzystował w wieczności, i po dokonaniu na ziemi dzieła zbawczego powrócił do chwały swego Ojca.

Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym! Taki właśnie wniosek pod wpływem łaski Bożej wyciągnęli pierwsi chrześcijanie, analizując życie Jezusa z perspektywy paschalnej, a więc z perspektywy wiary. Tej perspektywy brakuje w nurcie *Leben-Jesu-Forschung*. Ktokolwiek pragnie poznać tajemnicę Jezusa Chrystusa,

⁴⁷ M. Wojciechowski, *Chrystologia Nowego Testamentu. Próba podsumowania*, w: W. Chrostowski (red.), „*Duch i Oblubienica mówią: Przyjdź!*” (Ap 22, 17). *Księga pamiątkowa dla Ojca profesora Augustyna Jankowskiego OSB w 85. Rocznicę urodzin*, Warszawa 2001, s. 446.

musi przekroczyć kategorie czysto historyczne i odwołać się do kategorii teologicznych. Kategorie historyczne są konieczne, ale nie wystarczają, potrzebne są kategorie teologiczne. „Do Jezusa — pisze papież Jan Paweł II w *Novo Millennio ineunte* (2001) — nie można dotrzeć inaczej jak tylko przez wiarę [...]. Tylko wiara, jaką wyznaje Piotr, a wraz z nim Kościół wszystkich czasów, trafia odpowiedzią w sedno prawdy, przenikając do głębi tajemnicy: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego» (Mt 16, 16). W jaki sposób Piotr doszedł do tej wiary? [...] Mateusz udziela nam cennej wskazówki w słowach, którymi Jezus odpowiada na wyznanie Piotra: «nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie» (16, 17). Wyrażenie «ciało i krew» oznacza człowieka i zwyczajną drogę poznania. W odniesieniu do Jezusa ta zwyczajna droga nie wystarcza. Niezbędna jest łaska «objawienia» [...]. Do pełnej kontemplacji oblicza Pańskiego nie możemy dojść o własnych siłach, ale jedynie poddając się prowadzeniu łaski” (nn. 19-20). Oznacza to zatem, że pełne poznanie Jezusa Chrystusa możliwe jest tylko w żywej wierze Kościoła, aczkolwiek ta wiara odwołuje się także do reminiscencji historycznych.

W tym momencie staje się niezwykle widoczny kolejny błąd fundamentalizmu, mianowicie oddzielanie interpretacji Biblii od Tradycji. „Fundamentalisci — czytamy w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej — nie są w stanie wyobrazić sobie, że Nowy Testament przyjął swoją ostateczną formę w łonie Kościoła chrześcijańskiego, że jest Pismem świętym właśnie tego Kościoła, którego istnienie jest wcześniejsze niż powstanie świętych tekstów. W ten sposób fundamentalizm przybiera dość często formy antykościelne, uważając, że można sobie lekceważyć wyznania wiary, dogmaty, praktyki liturgiczne, stanowiące przecież część tradycji kościelnej, i wreszcie samo nauczanie Kościoła. Pismo święte interpretuje w sposób jakby prywatny, nie uznając tego, że Kościół jest zbudowany właśnie na Piśmie świętym i że z Pisma świętego czerpie całe swoje życie [...]”⁴⁸. U podstaw fundamentalizmu znajduje się swoiście pojęty biblicyzm. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* (1998) stwierdza, że biblicyzm „chciałby uczynić lekturę Pisma świętego i jego egzegezę jedynym miarodajnym punktem odniesienia. Dochodzi do tego, że utożsamia się słowo Boże wyłącznie z Pismem świętym, a w ten sposób odmawia wszelkiego znaczenia nauczaniu Kościoła” (n. 55). A przecież — dodaje Papież — „Pismo święte nie stanowi jedynego od-

⁴⁸ Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*, s. 60.

niesienia dla Kościoła. Źródłem «najwyższego prawidła jego wiary» jest bowiem jedność, jaką Duch Święty ustanowił między świętą Tradycją, Pismem świętym i Urzędem Nauczycielskim Kościoła, łącząc je tak silną więzią wzajemności, że nie mogą one istnieć niezależnie od siebie” (n. 55).

Podsumowanie

Fundamentalizm wyrósł z pragnienia obrony chrześcijaństwa. Jednakże obrona ta opierała się na błędnym założeniu, że Objawienie Boże zostało związane niewolniczo z tekstem Biblii. Fundamentalisci nie przyjmują ani że tekst biblijny ma swoją historię, ani że powinien on być interpretowany w duchu Tradycji Kościoła. Taka postawa nie stanowi więc obrony, ale raczej zagrożenie dla chrześcijaństwa.

Fundamentalizm zrodził się w momencie, kiedy egzegeci liberalni na skutek złego użycia metody historyczno-krytycznej zanegowali Bóstwo Chrystusa. Jednakże to nie metoda historyczno-krytyczna jako taka była niewłaściwa, lecz jej pierwotne zastosowanie. Obronę przed czysto historycznym ujęciem Jezusa Chrystusa o tyle można uznać za usprawiedliwioną, o ile stanowi ona protest przeciwko redukowaniu egzegezy Nowego Testamentu do metody jedynie historyczno-krytycznej. Fundamentalisci nie mają jednak racji, zupełnie odrzucając tę metodę, tym bardziej że czynią to w sposób irracjonalny.

Drugi błąd fundamentalizmu polega na nieuwzględnianiu Tradycji Kościoła. Fundamentalisci utożsamiają Objawienie Boże z samym Pismem świętym, mimo że Objawienie różni się od Biblii, jak żywe międzyosobowe wydarzenie różni się od jego zapisu. Biblia z kolei znajduje swoje życiowe środowisko w Tradycji. Apostołowie, doświadczywszy pełni Objawienia w Jezusie Chrystusie, odpowiedzieli na nie wiarą we wspólnocie rodzącego się Kościoła, a następnie zatroszczyli się o napisanie Nowego Testamentu. Tradycja stanowi właśnie proces i formę samokontynuacji Kościoła w dziejach (*actus tradendi*); nie utożsamiając się z Objawieniem, pozostaje ona z nim w ścisłym związku. Jeśli Objawienie jest doświadczeniem osobowego spotkania z Bogiem, to Tradycja pojmowana jako proces i forma samokontynuacji wspólnoty tych, którzy przeżyli te doświadczenia, *objawia* w tym sensie, że wskazuje na Objawienie, oferuje środki doświadczenia go oraz interpretuje je, wyraża i upamiętnia. Nie przestając być procesem, Tradycja jest jednocześnie przekazem pewnych treści (*traditum*),

których jednakże nie wolno zredukować tylko do wymiaru czysto werbalnego. „To zaś, co zostało przekazane przez Apostołów — stwierdzają Ojcowie Vaticanum II — obejmuje wszystko, co pomaga Ludowi Bożemu prowadzić święte życie oraz przyczynia się do wzrostu jego wiary. W ten sposób Kościół w swojej doktrynie, w życiu i kulcie przedłuża i przekazuje wszystkim pokoleniom wszystko, czym jest i w co wierzy”⁴⁹. Bez Tradycji zatem nie sposób ująć Boże Objawienie i nie sposób dokonać właściwej egzegezy Biblii.

Chrystologia fundamentalna — w przeciwieństwie do fundamentalizmu — docenia zarówno metodę historyczno-krytyczną, jak i metodę teologiczną. Dzięki pierwszej teologowie fundamentalni mogą stanąć na równym poziomie z każdym człowiekiem jako adresatem ich przesłania, niezależnie od tego, czy jest on osobą wierzącą czy niewierzącą. Dzięki drugiej natomiast metodzie teologowie fundamentalni są w stanie ukazać prawdziwą głębię tajemnicy osoby i dzieła Jezusa Chrystusa.

⁴⁹ *Dei verbum*, 8.