

Anthony Giambrone

École biblique et archéologique française de Jérusalem, Izrael
anthony.giambrone@opeast.org

W poszukiwaniu *Vera et Sincera de Jesu*. *Dei Verbum* § 19 i historyczność Ewangelii¹

The Quest for the *Vera et Sincera de Jesu*:
Dei Verbum § 19 and the Historicity of the Gospels

ABSTRACT: This study proposes that the doctrine of *Dei Verbum* 19 on the historicity of the Gospels, rather than elaborating a wholly “New Framework” (José Caba), configured by *Formgeschichte* and specially calibrated to a critical quest for the historical Jesus, is instead best understood as a classic instance of conciliar *ressourcement*. Vatican II here recovers a fresh view of the definitive paradigm of sacred scripture, and the Church’s teaching on the historicity of Gospels is best understood as adumbrating a Lukan Framework. Indeed, the conciliar text represents a kind of magisterial exegesis of the preface of Luke’s Gospel. While this appeal to inspired scripture remains open to and even invites professional historical inquiry, the *asphaleia* of the Gospels is part of the preached message itself. The study is structured around several interlocking themes. First, I contextualize the teaching of *Dei Verbum* 19 historically and hermeneutically, supplying a broad background indicating the unlikelihood of any substantially “New Framework.” I then also provide a description of two major responses to the issue of historicity, the “big picture” and “plenary” views. Finally, I consider some recent trends in Gospel scholarship, notably memory studies, positioning them in relation to the council doctrine.

KEYWORDS: historicity of the Gospel, *Dei Verbum*, *vera et sincera de Jesu*, quest for the historical Jesus, *ressourcement*, *asphaleia* of the Gospel

ABSTRAKT: Niniejsze studium przedstawia propozycję interpretacji nauczania zawartego w paragrafie 19 Konstytucji *Dei Verbum* o historyczności Ewangelii jako typowego przykładu soborowego *ressourcement*, a nie całkowicie „nowego schematu” (José Caba), wypracowanego przez *formgeschichte* i specjalnie dostosowanego do

¹ Artykuł *The Quest for the Vera et Sincera de Jesu. Dei Verbum § 19 and the Historicity of the Gospels*, pierwotnie publikowany w „Nova et Vetera” English Edition 13 (2015), nr 1, s. 87–123, został przetłumaczony i opublikowany za zgodą autora tekstu oraz wydawcy czasopisma.

krytycznego poszukiwania Jezusa historycznego. Sobór Watykański II przywraca tu nowe spojrzenie na ostateczny paradygmat Pisma Świętego, zaś nauczanie Kościoła na temat historyczności Ewangelii najlepiej rozumieć jako zarys schematu Łukasowego. W istocie tekst soborowy stanowi swego rodzaju egzegezę wstępu do Ewangelii Łukasza. Chociaż to odwołanie do natchnionego Pisma pozostaje otwarte na profesjonalne badania historyczne, a nawet do nich zachęca, *asphaleia* Ewangelii jest częścią samego głoszonego orędzia. Studium jest skonstruowane wokół kilku przeplatających się tematów. Po pierwsze, kontekstualizuje nauczanie paragrafu 19 *Dei Verbum* historycznie i hermeneutycznie, wskazując na nieprawdopodobieństwo istnienia jakiegokolwiek zasadniczego „nowego schematu”. Następnie przedstawiony jest opis dwóch głównych poglądów na kwestię historyczności: perspektywy „wielkiego obrazu” i perspektywy „plenarnej”. Wreszcie omówione zostały ostatnie tendencje w nauczaniu o Ewangelii, zwłaszcza studia nad pamięcią w relacji do doktryny soborowej.

SŁOWA KLUCZOWE: historyczność Ewangelii, *Dei Verbum*, *vera et sincera de Iesu*, poszukiwanie historycznego Jezusa, *ressourcement*, *asphaleia* Ewangelii

Wstęp

W 25. rocznicę inauguracji Soboru Watykańskiego II René Latourelle wydał ważną księgę pamiątkową *Vatican II: Assessment and Perspectives*. Do pierwszego tomu tego projektu José Caba przygotował artykuł traktujący o genezie i skutkach paragrafu 19 Konstytucji *Dei Verbum*². Zdaniem Caby Sobór zaproponował „nowy sposób formułowania problemu historyczności” Ewangelii, niezwiązany z „wiedzą i prawdowością naocznych świadków”. W to miejsce „nowy schemat” wskazuje jako drogę egzegezy analizę kryterio logiczną oraz metodę krytyki redakcji.

Po kolejnych 25 latach znajdujemy się w innym miejscu historii, w którym zarówno nasze *oceny*, jak i *perspektywy* uległy zmianie. Choć trudno zakwestionować przedstawioną przez Cabę kolejność schematów roboczych w części o genezie dokumentu, to jego interpretacja owoców wydaje się mniej zadowalająca. To, co nastąpiło niebawem po Soborze, niekoniecznie jest tym, co Sobór przewidział. W każdym razie badania nad Ewangelią wyglądają dziś zupełnie inaczej niż jeszcze 25 lat temu, a jednocześnie maleje przekonanie o nowatorskości Soboru³. Uzasadnionym staje się zatem, aby teraz, pół wieku po Soborze, ponownie ocenić nauczanie *Dei Verbum* na temat historyczności Ewangelii.

² Zob. J. Caba, *Historicity of the Gospels (Dei Verbum 19): Genesis and Fruits of the Conciliar Text*, [w:] *Vatican II: Assessments and Perspectives*, t. 1, R. Latourelle (ed.), New York 1988, s. 299–320.

³ Zob. A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005, gdzie autor w sposób wyczerpujący przedstawia sprzeciw wobec poglądów reprezentowanych przez bolońską szkołę badań i utrwalonej recepcji Soboru.

Celem niniejszej pracy jest weryfikacja oceny *Dei Verbum* i wykazanie, że sformułowania zawarte w paragrafie 19 też konstytucji są klasycznym przykładem soborowego *ressourcement*. Vaticanum II zrezygnował z opracowania całkowicie „nowego schematu” opartego na metodzie *formgeschichte* (i jej pochodnej, czyli krytyce redakcji) i specjalnie dostosowanego do krytycznego poszukiwania historycznego Jezusa, w zamian odnawiając spojrzenie na ostateczny paradygmat Pisma Świętego. Nauczanie Kościoła na temat historyczności Ewangelii należy rozumieć jako zarysowanie schematu Łukasowego, a § 19 *Dei Verbum* jako egzegezę wstępu do Ewangelii Łukasza. Nieprzypadkowo (choć Caba tego nie zauważa) Sobór formułuje swoją doktrynę w § 19 za pomocą dwóch programowych tekstów biblijnych: Dz 1,1-2 i Łk 1,2-4. Chociaż to odwołanie do natchnionego Pisma wzywa i zachęca do profesjonalnego badania historycznego, *asphaleia* Ewangelii jest częścią samego głoszonego orędzia.

Studium niniejsze będzie zbudowane wokół kilku powiązanych ze sobą tematów. Pierwszym jest historyczna i hermeneutyczna kontekstualizacja nauczania zawartego w § 19 Konstytucji *Dei Verbum* – na tym tle wykazane zostanie nieprawdopodobieństwo istnienia jakiegokolwiek zasadniczo „nowego schematu”. Opisane zostaną również dwie zasadnicze odpowiedzi na kwestię historyczności i wreszcie przedstawione niektóre kierunki badań nad historycznością Ewangelii w zestawieniu z nauczaniem soborowym.

Opiniones novae czy renouveau?

Dwudziestego szóstego czerwca 1961 roku, gdy komisje przedsoborowe pracowicie już obradowały, jako ostatni tytuł w Indeksie umieszczono *La Vie de Jésus* Jeana Steinmanna⁴. Chociaż Papieska Komisja Biblijna (dalej: PKB) była znana ze swej czujności i w przeszłości ostro ocenizowała kilka książek, to uroczyste potępienie wspomnianej publikacji przez Święte Oficjum było jedyną taką akcją kiedykolwiek zainicjowaną przez PKB⁵. Zaskakujący dekret ukazał

⁴ Zob. *In generali consessu*, „Acta Apostolicae Sedis” (dalej: AAS) 53 (1961), s. 507–508; J. Steinmann, *La Vie de Jésus*, Paris 1959.

⁵ W 1912 roku PKB zakazała używania w seminariach niektórych komentarzy, w tym „kilku dzieł P. Lagrange’a”. W różnych okresach swej działalności PKB ostro ocenizowała także kilka innych publikacji. Zob. AAS 26 (1934), s. 130; AAS 45 (1953), s. 432. Te potępienia miały jednak bardziej ograniczony zakres i nie były ogłaszane przez Święte Oficjum i Świętą Kongregację Indeksu.

się zaledwie kilka dni po promulgacji *monitum*, której okoliczności powstania pomogą wyjaśnić tak surową decyzję⁶.

Rok wcześniej Steinmann został wciągnięty w szerszą dysputę, nazwaną później „bitwą o Biblicum”. W pewnym sensie było to próbne starcie zwolenników perspektyw, które dziś uznajemy za dwie wielkie konkurujące ze sobą hermeneutyki soborowe: zerwania i ciągłości⁷. Luis Alonso Schökel, młody profesor Biblicum, napisał dla popularnego czasopisma postępowy artykuł, w którym przekonywał, że Pius XII zaaprobował zwrot w kierunku studiów biblijnych, *cambiamento nell'esegesi*⁸. Antonino Romeo, dobrze usytuowany

⁶ Zob. AAS 53 (1961), s. 507. Nieuzasadnione potępienie Steinmanna należy zestawić z obszernym wyjaśnieniem kardynała Merry'ego del Vaisa dotyczącym potępienia *Manuel biblique* Vigouroux i Brassaca (AAS 15 [1923], s. 616–619) oraz uzasadnieniem PKB dotyczącym oceny *Die Einwanderung Israels in Kanaan* F. Schmidtkę'a (AAS 26 [1934], s. 130). Kardynał Ruffini, członek PKB, poinformował w liście Ottavianiego o problematycznym charakterze książki Steinmanna. Zob. F.M. Stabile, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un intransigente*, „Cristianesimo nella Storia” 11 (1990), s. 115. Ruffini opublikował później poczytny artykuł w „L'Osservatore Romano” (24 sierpnia 1961), w którym wytykał Steinmannowi pominięcie Ewangelii dzieciństwa, zredukowanie publicznej posługi do minimum i pobiczne potraktowanie zmartwychwstania, oświadczając w podsumowaniu: „Racjonalistyczny protestant nie mógłby być bardziej pochopny czy radykalny”.

⁷ Benedykt XVI w swoim słynnym przemówieniu do Kurii Rzymskiej z 22 grudnia 2005 roku mówi formalnie o „hermeneutyce nieciągłości i zerwania” oraz o „hermeneutyce reformy”, odnowy w ciągłości jednego podmiotu – Kościoła. Więcej o tym zagadnieniu zob. A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012. Te dwie perspektywy hermeneutyczne przez długi czas rywalizowały o kontrolę nad katolicką egzegezą; reprezentatywny dla fermentu, który dał początek teologii soborowej, jest Ruch Biblijny. Zob. K. Schelkens, *From Providentissimus Deus to Dei Verbum: The Catholic Biblical Movement and the Council Reconsidered*, [w:] *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau : La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, G. Routhier, P.J. Roy, K. Schelkens (eds.), Leuven 2011, s. 49–68. Nieskrywany osąd wartościujący, zawarty w dychotomii „bezkompromisowości” i „odnowy” Schelkensa (dość rozbieżne określenia), wskazuje na podstawowe uprzedzenie, które wpłynęło na jego analizy. Jednakże stałe wzajemne oddziaływanie dwóch odmiennie zorientowanych sił jest dobrze udokumentowane w historii Soboru – nawet jeśli trudno dostrzec, że propozycja Schelkensa „hermeneutyki zmiany równowagi” to coś więcej niż tylko przeformułowanie i dialektyczne złagodzenie krytykowanego przez niego modelu „zmiany paradygmatu”. Nawet jeśli Schelkens opisuje tylko koleje losu przeciwstawnych partii (jak zmieniających się miejsc w Kongresie), to z teologicznego punktu widzenia właściwa hermeneutyka musi wywodzić się z Newmanowskiego pojęcia *rozwoju*. Historycy Soboru dobrze zrobiliby, gdyby ponownie zwrócili uwagę na siedem elementów „prawdziwego rozwoju”: (1) zachowanie typu, (2) ciągłość zasad, (3) siłę asymilacji, (4) logiczny ciąg, (5) antycypację przyszłości, (6) zachowanie działania na podstawie przeszłości oraz (7) długotrwałą żywotność.

⁸ Zob. L.A. Schökel, *Dove va l'esegesi cattolica?*, „La Civiltà Cattolica” 111 (1960), nr 2645, s. 449–460. Tytuł w ironiczny sposób przywołuje słynny esej Reginalda Garrigou-Lagrange'a na

pracownik kurii i badacz Pisma Świętego w Lateranum, w odpowiedzi wystosował ostrą, siedemdziesięciostronicową replikę, w której podkreślał ciągłość programu Pacelliego z wcześniejszą kulturą egzegezy katolickiej i ironicznie oskarżał Alonso Schökela (oraz innych w Pontificio Istituto Biblico [dalej: PIB] i nie tylko) o te same *opiniones novae* i „nową egzegezę” (*nova exegesis*), które papież Pius XII potępił bezpośrednio w *Humani generis* (§ 22–24)⁹. Gdy debata gwałtownie się zaostrzyła, wciągając kolejne osoby, uwaga skupiła się szczególnie na historyczności i wkrótce Rzym ogarnął ostatni spazm antymodernistycznej paniki. Sam papież wyraził swoje zniecierpliwienie tym „nonsensem”, a jego interwencja szybko stała się nieunikniona¹⁰.

W tym kontekście zostało opracowane zwięzłe *monitum* – z myślą o pokonaniu przeszkód ze strony tych, których nazwano „modernistami” (choć Jan XXIII zachował zaufanie wobec Biblicum)¹¹. Sam tekst był jednak otwarty na różne interpretacje, a młodzi egzegeci, tacy jak Joseph Fitzmyer, nalegali, aby ostrzeżenie „nie było traktowane jako potępienie tak zwanego «nowego kierunku»”¹². W dokumencie pojawiła się pochwała gorliwego studiowania Pisma Świętego (oczywisty ukłon w stronę metod naukowych), ale również zaniepokojenie pewnymi obiegowymi opiniami, które kwestionowały „autentyczną historyczną i obiektywną prawdę” (*germanam veritatem historicam et obiectivam*) nie tylko Starego Testamentu – co, jak zauważono, zostało już skrytykowane w *Humani Generis* – ale także Nowego Testamentu, podając w wątpliwość nawet słowa i czyny (*dicta et facta*) Jezusa. Trudno nie zrozumieć obaw komisji (podzielanych przez Romeo), że encyklika Piusa z 1950 roku, wykazująca niektóre błędy, nie zdoła powstrzymać narastającej fali biblijnego sceptycyzmu. Choć książka Steinmanna stała się w tym kontekście przykładem, to rozsądnie omijała całą sprawę z Biblicum, gdyż Steinmann przebywał wtedy w Paryżu. Dzięki temu zrezygnował z spekulacji na temat stosowania

temat *nouvelle théologie*: R. Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, „Angelicum” 23 (1946), s. 126–145. Garrigou-Lagrange ostrzegwał, że nurt ten jest odrodzeniem modernizmu w nowym opakowaniu.

⁹ Zob. A. Romeo, *L'Enciclica "Divino afflante spiritu" e le "Opiniones novae"*, „Divinitas” 4 (1960), s. 387–456.

¹⁰ Zob. P. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Century*, New York 2000, s. 211.

¹¹ Zob. K. Schelkens, *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II: A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1960–1962)*, Leiden 2011, s. 157, przyp. 2.

¹² J.A. Fitzmyer, *A Recent Roman Scriptural Controversy*, „Theological Studies” 22 (1961), s. 443–444. Zob. także kontrastujące poglądy na temat *monitum* wyrażone w: P. Duncker, *Biblical Criticism, Instructions of the Church and Excesses of Form Criticism*, „Catholic Biblical Quarterly” 25 (1963), s. 22–23, oraz F. Spadafora, *Un document notevole per l'esegesi cattolica*, „Palestra del clero” 40 (1961), s. 969–981.

metod historyczno-krytycznych *per se*, ponieważ książka nie stosowała krytyki naukowej, chociaż była kreowana na coś w rodzaju uaktualnionego Renana: francuska powieść biograficzna, popularna, choć pełna zadumy, w najlepszym razie oferująca rozwodnione nauczanie w odniesieniu do podstawowych artykułów wiary¹³.

Oczywiście, jeśli spuścizna „liberalnych żywotów Jezusa” żyła w dziele Steinmanna, to prawdziwy przyczółek krytycznego sceptycyzmu leżał gdzie indziej – jak to miało miejsce również w czasach spopularyzowanego przez Renana *Vie de Jésus*. Bardziej agresywna reakcja kurii wymierzona była w niektórych egzegetów, a dwaj uznani profesorowie Biblicum (ale nie Alonso Schökel) zostali wkrótce usunięci. Zawieszenia te, wymierzone w Stanisława Lyonnetta i Maksymiliana Zerwicka, stanowiły punkt kulminacyjny tej krótkiej intrygi. Nigdy nie podano formalnego wyjaśnienia, sprawę zakończono cicho i skutecznie. Zarzuty jednak wydawały się bezlitośnie oczywiste – Lyonnet wkroczył na grząski teren Adama i grzechu pierworodnego, podczas gdy Zerwick popełnił błąd w kwestii historyczności Ewangelii¹⁴.

Co prawda „moderniści” zostali w ten sposób solidnie skarceni, jednak kiedy zaczęły wiać soborowe wiatry, imponujący front hierarchicznego oporu załamał się w nieładzie, a wszystkie dotąd przejrzyste nauczania zostały podważone. Mylący epilog tego całego zamieszania stanowił nagły zwrot akcji, kiedy nowy papież Paweł VI, za radą kardynała Bea, przywrócił obu zdyscyplinowanych jezuitów wiosną 1964 roku¹⁵.

¹³ Steinmann odnosi się do Renana tytułem i strukturą dzieła i bezpośrednio przywołuje go we wnioskach: *Renan n'a pas vu que cette mort [de Jésus] était un signe (...). Cette vie est-elle absurde ou mystère? Quel est le sens de la mort? Quel est l'ultime destin de l'homme: Dieu ou le néant? Suivant leur réponse, les homes sur terre sont à jamais divisés sous le signe de la croix*. Odbiorcy książki, wraz z tą niezbyt solidną konkluzją, przyczynili się prawdopodobnie do tego potępienia. W końcowej części *Sancta Mater Ecclesia* mocno podkreśla się, że autorzy powinni unikać „rozpowszechniania doraźnych rozwiązań”, które „naruszają wiarę wielu”.

¹⁴ Lucien Cerfaux (członek Komisji Teologicznej) zauważył w liście do kardynała van Roeya: *le P. Zerwick avait une phrase malheureuse: Il nostro scopo è di investigare, condotti dal testo sacro stesso, fin dove giunga la libertà che la tradizione e gli Evangelisti si prendono con la realtà storica dei fatti e dei doti di Gesù*. Zob. K. Schelkens, *Catholic Theology...*, dz. cyt., s. 130, por. 115, 125. Zerwick ewidentnie podważał historyczność Mt 16. Zob. plotkarską relację byłego korespondenta magazynu „Time”: R.B. Kaiser, *Clerical Error: A True Story*, New York 2002, s. 130.

¹⁵ Roderick MacKenzie SJ, rektor Biblicum, poprosił o ponowne zbadanie sprawy podczas audiencji u Pawła VI w marcu 1964 roku. Papież zgodził się i powierzył kardynałowi Bea przeprowadzenie dochodzenia. Osobiste niezadowolenie Pawła VI z Lateranu stało się oczywiste, gdy podczas swojej pierwszej wizyty tam (31 października 1961), krótko po

Chociaż ten zwrot został uznany za pełną rehabilitację, trudno taką interpretację podtrzymać. Decyzja wydaje się raczej podyktowana zmianą polityki kościelnej – wypadnięciem z łask dążącej do konfrontacji partii kurialnej – w żaden sposób nieimplikującą *nihil obstat* dla odmiennej egzegezy uczonych. W istocie wydanie w tym samym czasie (kwiecień 1964) *Sancta Mater Ecclesia*, przełomowej instrukcji o historycznej prawdzie Ewangelii, dokumentu promulgowanego przez Pawła VI, lecz zleconego dwa lata wcześniej przez papieża Jana XXIII, wyraźnie wzmocniło zdecydowane zaangażowanie Kościoła na rzecz historyczności – aczkolwiek z drobnymi zastrzeżeniami, ale i sporą dozą dobrej woli wobec nowoczesnych metod. Ten podwójny manewr, rozluźnienie ograniczeń wolnej debaty przy jednoczesnym ponownym sformułowaniu odwiecznego nauczania Kościoła, zasługuje na docenienie, ponieważ strategia zarówno Roncallego, jak i Montiniego, nawet jeszcze jako kardynałów, zawsze polegała na tym, aby „przemawiać otwarcie i szycować małą pałkę” (*to speak loudly and carry a small stick*) w przekonaniu o wyższości dialogu. Zgodnie z tą zasadą Jan XXIII nigdy nie nakazał uderzyć w Lyonnetta i Zerwicka (co zresztą nie było mu na rękę), natomiast Paweł VI wielokrotnie udawał swoją tradycyjną postawę w kwestii historyczności, zarówno podczas Soboru, jak i po jego zakończeniu¹⁶. Niezależnie od tego, Kościół nie był przyzwyczajony do tak pobłażliwego sposobu zarządzania, a sprzeczne na każdym poziomie sygnały były zbyt dezorientujące. Nic dziwnego, że zapanowała kultura egzegetycznej bezkarności – do tego stopnia, że skompromitowanego Steinmanna wkrótce zrehabilitowano, widząc w nim symbol *renouveau* myśli Yves’a Congara¹⁷.

Takiej prowokacji nie należy oczywiście przyjmować za dobrą monetę. Kościół nie zrezygnował całkowicie z powagi swoich dawnych deklaracji. Dlatego, mimo że dla wielu instrukcja o historyczności szybko stała się czymś więcej niż tylko miłosierną zmianą tonu, pozytywnego wydźwięku tego dokumentu nie można odczytywać w oderwaniu od *monitum*, które samo w sobie było wezwaniem do ponownego uznania *Humani Generis*. Wydarzenia z 1961 i zadośćuczynienie z 1964 roku były w istocie dwiema różnymi próbami ze strony Magisterium, mającymi na celu rozwiązanie tego samego problemu

usunięciu rektora, Msgr. Piolantiego, zganił instytut za irytujące polemiki. Zob. B. Harrison, *The Teaching of Pope Paul VI on Sacred Scripture*, Rome 1997, s. 60–61.

¹⁶ Zob. B. Harrison, *The Teaching of Pope...*, dz. cyt., s. 60–61.

¹⁷ Gdy tylko Paweł VI ostatecznie zniósł Indeks w 1966 roku, konferencje katechetyczne Jeana Steinmanna, *Une foi chrétienne pour aujourd’hui*, Paris 1967 – wątpliwe ćwiczenie z *aggiornamento* – zostały natychmiast pośmiertnie opublikowane. Zatwierdzone w przedmowie przez Yves’a Congara, speszonego swoim triumfem na Soborze, dzieło to było (bezcześnie) celebrowane jako dokładnie to *renouveau*, którego potrzebuje Kościół.

egzegetycznego. Pontyfikat Pawła VI zasygnalizował, że dobiegła końca długa era żelaznej dyscypliny, a nie że postęp modernistycznego sceptycyzmu nie stanowi dalszego zagrożenia.

Historica Veritas

Niestety to właśnie w tej burzliwej i niepewnej atmosferze została zredagowana wielka konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*. Wśród wielu drażliwych kwestii dyskutowanych podczas jej redagowania – żmudnego procesu trwającego przez cały czas trwania Soboru – wspomniana kontrowersja potwierdza, że do problemu historyczności przykładano szczególnie wielką wagę. Wstępny schemat *De fontibus revelationis* napotkał na opór, tak że ostatecznie podjęto się jego całkowitego przeredagowania¹⁸, zaś rozdział IV tego schematu, *De Novo Testamento*, odsłania pełne zaangażowanie w potwierdzenie historycznej prawdy Ewangelii jeszcze w przeddzień Soboru¹⁹. Mimo zaniepokojenia konfrontacyjnym tonem projektu (w którym cytowano, a nawet zaostrzano sformułowania *monitum*), główne punkty i struktura, a w kilku miejscach nawet brzmienie tego rozdziału przetrwały nienaruszone – co jest znaczące, biorąc pod uwagę szersze losy niesławnego schematu. Decydującym wydarzeniem, umożliwiającym nadanie tekstowi bardziej pozytywnego wydźwięku, było oczywiście pojawienie się w odpowiednim czasie *Sancta Mater Ecclesia*. W istocie nigdzie indziej w długiej historii redakcji *Dei Verbum* nie ma drugiej tak ważnej interwencji ze strony urzędu nauczycielskiego. W rzeczywistości z tej instrukcji zostały zaczerpnięte całe zdania, a dokument ten stał się podstawą § 19 *Dei Verbum*.

Instrukcja PKB, jak już wspomniano, miała być ostrożną odpowiedzią Kościoła na kryzys sceptycyzmu historycznego, który narastał co najmniej od czasu *Humani Generis* w 1950 roku. Jako wydarzenie o istotnym znaczeniu dla Soboru, dokument ten spełniał jednak także inną rolę. Wielu spośród obecnych na Soborze Ojców, zaniepokojonych niemieckim potworem o nazwie *formgeschichte*, potrzebowało wskazówek, aby ustosunkować się do omawianych kwestii²⁰. W tym celu PKB zaoferowała Ojcom Soborowym swego rodzaju „przewodnik” po najnowszych trendach w egzegezie, oparty na krążącym

¹⁸ Zob. wyważoną ocenę *De fontibus*, [w:] K. Schelkens, *Catholic Theology...*, dz. cyt., s. 265–280.

¹⁹ Tekst schematu I, rozdz. 4, zob. F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis in Ordinem Redigens Schemata cum Relationibus necnon Patrum Orationes atque Animadversiones Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum*, Roma 1993, s. 186–187.

²⁰ Zob. relację przedstawioną w przedmowie do A. Bea, *The Study of the Synoptic Gospels: New Approaches and Outlooks*, New York 1965, s. 9–12.

już manuskrypcie przygotowanym przez kardynała Beę. Chociaż tekst Magisterium nie może być odczytywany jako wezwanie do walki rzucone przez teologicznych fundamentalistów, to krytyka metody historii form ujawniła głębokie zastrzeżenia Kościoła²¹. Wyraźny jest konfrontacyjny ton dokumentu. Ogólnie rzecz biorąc, zwięzła instrukcja PKB zręcznie odsiała błędne zasady Bultmannowskiej egzegezy (z niezwykłym z perspektywy czasu przecuciem), pozostawiając jednak otwartą furtkę dla uprawnionego (choć selektywnego) wykorzystania tej metody przez uczonych katolickich (*sana elementa*).

Jak można się było spodziewać, ten gest otwartości stał się ważnym elementem dokumentu. Wielu specjalistów w dziedzinie biblistyki, wciąż przywiązanych do dziedzictwa teologii dogmatycznej, chętnie przyjęło obiecującą metodologię, w przekonaniu, że skrajności niemieckiego protestantyzmu nie utrzymają się w kontekście katolickim²². W ten sposób we wpływowych kręgach cała uwaga została zwrócona na różnicowanie warstw Ewangelii, co wkrótce przesłoniło podstawową troskę Instrukcji o zapewnienie historyczności. Odzew był natychmiastowy. Fitzmyer, gorliwy obserwator Rzymu w tamtych czasach, we wczesnej recenzji dokumentu, na kilka miesięcy przed promulgacją *Dei Verbum* (bez wątplenia z myślą o tym, by pomóc Ojcom Soborowym w zmianie ich sposobu myślenia), zdołał wykreować ten tekst jako niezainteresowany prawdą historyczną – opinię tę, wnioskując z oficjalnego tytułu *De historica evangeliorum veritate*, można by wybaczyć. Jednak jego upór w tej kwestii jest dość niezwykły.

²¹ Te sześć zasad (wyliczonych przez Fitzmyera) to: (1) negacja porządku nadprzyrodzonego, (2) negacja interwencji Boga w świat w bezpośrednim objawieniu, (3) negacja istnienia i możliwości cudów, (4) niezgodność wiary z prawdą historyczną, (5) niemal aprioryczne odrzucenie historyczności i wartości tekstów biblijnych oraz (6) pomniejszanie autorytetu Apostołów jako świadków Chrystusa i wyolbrzymianie twórczej mocy wspólnoty. Poprzez takie tezy Kościół rozumiał, że zwolennicy metody historii form ulegli błędom racjonalizmu (*praeiudicatis opinionibus rationalismi abducti*). Słynny artykuł P. Benoit, *Refléxions sur la 'formgeschichtliche Methode'*, „Revue Biblique” (1946), s. 481–512, który pozostaje jednym z najlepszych opracowań metody historii form i wart jest przeczytania, przyczynił się do ukształtowania poglądów Magisterium, zarówno postawy otwartości, jak i krytyki.

²² J.A. Fitzmyer, *Recent Roman Scriptural Controversy*, dz. cyt., s. 390, wyraża niezmacone przekonanie, że sześć błędnych filozoficznych i teologicznych przesłanek „zostało odrzuconych przez katolickich egzegetów”. Bez względu na to, czy taka sama pewność byłaby możliwa dzisiaj, oczywiste jest, że *konceptyjne* odrzucenie problematycznych zasad nie wystarcza do wykorzystania metody, która z natury zakłada takie rzeczy jak „naukowy naturalizm”. O postawie wobec cudów w metodzie historycznej zob. B. Gregory, *No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion*, „History and Theory” 47 (2008), s. 495–519.

Najważniejszym słowem w tytule nie jest słowo *historica* – jak mogłoby się na początku wydawać (...); w żadnej z wytycznych nie pojawia się zwrot *historica veritas*. Widać więc wyraźnie, że Komisja Biblijna jest o wiele bardziej zainteresowana ogólnym nakreśleniem charakteru prawdy ewangelicznej niż potwierdzeniem, że Ewangelie są historyczne²³.

Komisja odnosi się [w § 9] do „prawdy”, nie precyzuje jej jako „prawdy historycznej”. Można by się zastanawiać, co jeszcze miałyby znaczyć słowo „historyczna”, jeśli uznaloby się redakcyjną pracę ewangelistów. Jednak gdyby ktoś zapytał: „w takim razie, jeśli nie chodzi o prawdę historyczną, to o jaką?”, odpowiedź musiałaby brzmieć: „o prawdę ewangeliczną”²⁴.

Ani Kościół w swoich oficjalnych wypowiedziach na temat natury natchnienia, ani teologowie w swoich spekulatywnych rozważaniach na ten temat nie nauczali, że koniecznym formalnym skutkiem natchnienia jest historyczność. Konsekwencją natchnienia jest nieomyślność, czyli odporność na formalny błąd w tym, co jest stwierdzone. Przeciwnością nieomyślności nie jest po prostu historyczność, ale prawda. Ale istnieje zarówno prawda poetycka, jak i prawda historyczna, prawda retoryczna, jak i prawda prawna, prawda mityczna, jak i prawda ewangeliczna²⁵.

A „prawda ewangeliczna – zapewnia w końcu Fitzmyer – nie jest czymś, co wiąże się z jakąś fundamentalistyczną dosłownością”²⁶.

Fitzmyer porusza autentyczne kwestie; warto zbadać ten ożywczy lęk przed fundamentalistyczną dosłownością – *tic doloureux* teologów. Niemniej jednak zdumiewające jest to, że jesteśmy świadkami całkowitego odwrócenia istoty tekstu. Samo pojęcie „prawdy historycznej” zostaje natychmiast wyparte przez tautologię stworzoną przez Fitzmyera: „prawdę ewangeliczną” – mgliste pojęcie, które z różnych powodów wydaje mu się bardziej wygodne. Niezależnie od tego, jakie ważne kwestie zasługują na uwagę w wyjaśnianiu dokładnej modalności nieomyślności Ewangelii, w konfrontacji z powagą zdania otwierającego § 19 *Dei Verbum* – jedyne w swoim rodzaju w całej Konstytucji dogmatycznej – unikania *historica veritas* nie można uzasadnić.

Święta Matka Kościół mocno i niezmiennie (*firmiter et constantissime*) utrzymywała i ciągle utrzymuje (*tenuit ac tenet*), że cztery wymienione Ewangelie,

²³ J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions Instruction on the Historical Truth of the Gospels*, „Theological Studies” (1964), s. 387.

²⁴ J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions...*, dz. cyt., s. 395.

²⁵ J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions...*, dz. cyt., s. 401.

²⁶ J.A. Fitzmyer, *The Biblical Commissions...*, dz. cyt., s. 396.

których historyczność (*historicitatem*) bez wahania potwierdza (*incunctanter affirmat*), przekazują wiernie (*fideliter tradere*) to wszystko, co Jezus, Syn Boga, żyjąc wśród ludzi, dla ich wiecznego zbawienia rzeczywiście (*reapse*) uczynił i czego uczył aż do dnia, w którym został zabrany do nieba (por. Dz 1,1n)²⁷.

Język soborowy wzmacnia tu wcześniejsze sformułowanie *De fontibus*, przedkładając *tenuit ac tenet* nad *credidit ac credit*. Oficjalne *relatio* dotyczące tej zmiany ukazuje wyraźnie pragnienie zaproponowania modusu prawdy otwartego na racjonalną afirmację: *fide et ratione, non tantum fide*²⁸. O ile transponuje to spekulatywną wizję *Dei Filius* Soboru I na wyraźnie historyczny i biblijny język i zręcznie oddziela doktrynę soborową od fideizmu dialektycznej dogmatyki Bultmanna i Bartha, to oczywiście stawia również ostateczne pytanie sformułowane przez Fitzmyera: na co dokładnie się zgadzam, gdy potwierdzam historyczność Ewangelii?²⁹

Jeśli „fundamentalistyczna dosłowność” stanowi rzeczywisty problem, to metoda historii form nie była dla Kościoła wprowadzeniem do gatunków literackich ani też Kościół nie był rzeczywiście tak naiwny, jak niektórzy twierdzą. Komisja Biblijna już dużo wcześniej oficjalnie uznała możliwość istnienia w Piśmie Świętym jedynie „historii pozornej” (*species historiae*). Rzeczywiście, nawet w najgorszych dniach kryzysu modernistycznego Rzym dopuszczał, że w dobrze udowodnionych przypadkach (*non facile nec temere admittendo!*) można uznać, że

święty autor nie zamierzał opowiedzieć prawdziwej historii, właściwie nazwanej (*veram et proprie dictam historiam*), ale przy pomocy zewnętrznych fenomenów

²⁷ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, [w:] *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–363 [wstawki łacińskie za autorem]. Zwrot *quorum historicitatem incunctanter affirmat* został dodany między ostatnim dokumentem roboczym (III) a ostatecznym tekstem (IV) z następującą uwagą: *Necessario inducendum est vocabulum historicum, quod a Magistro saepius adhibitum est, ut refrenetur audacia exegetica*. Propozycja 174 Ojców brzmiała: *iuxta veritatem fidemque historicam tradere omnia facta et dicta quae in ipsis continentur*. W nocie redakcyjnej do tej propozycji zauważa się, że „historia” jest terminem wieloznacznym, którego znaczenie rozciąga się od *rebus supramundanis* pojmowanego przez wiarę do *Geschichte* i *Historie*. Preferowano więc sens *realitatem factorem seu eventum modo concreto affirmare* i używano mniej dwuznacznego języka *historicitas*. Zob. *Relatio Ad num. 19 c*, [w:] G. Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis...*, dz. cyt., s. 133.

²⁸ *Relatio Ad num. 19 c*, dz. cyt., s. 132.

²⁹ Korespondent „Time” relacjonujący tę debatę na Soborze ujął problem pod koniec swojego artykułu: „Problem: co dokładnie rozumie się przez historyczność?”, „Time” (5 listopada 1965), s. 5.

i historycznej formy (*sub specie et forma historiae*) zamierzał zaproponować przypowieść, alegorię lub przekazać jakieś inne znaczenie od właściwego dosłownego lub historycznego znaczenia słów³⁰.

Teksty dotyczące historii Jonasza i Hioba są oczywiście brane pod uwagę, ale oceniana zasada ma szerokie zastosowanie.

Podsumowując, w zestawieniu z pierwszym dokumentem Magisterium, najważniejszym poprzednikiem Konstytucji, najprostszą i najbardziej oczywistą interpretacją nauczania *Dei Verbum* (po *Sancta Mater Ecclesia*) jest to, że Ewangelie nie powinny być uważane za „pozorne”, ale za *vera historia*. Innymi słowy, „właściwe dosłowne lub historyczne znaczenie słów” jest rzeczywiście znaczeniem zamierzonym przez świętego autora. Wydaje się, że to właśnie oddaje intencję sformułowania soborowego *vera et sincera de Iesu*³¹.

Fundamentum Intelligentiae Spiritualis

Egzegeci będą na przemian trywializować lub odrzucać uproszczone stwierdzenie, że Ewangelie należy traktować dosłownie. „Dosłowne lub historyczne znaczenie” jest jednak głębsze i bardziej złożone, niż uznają panujące metody egzegetyczne, i wymaga cierpliwego rozważenia³². W rzeczy samej, gdy tylko zrozumiemy, że sens dosłowny ma fundamentalne znaczenie dla każdej teologii objawienia i leży u podstaw wszelkiej zdyscyplinowanej argumentacji teologicznej, stanie się jasne, jak ważne jest jego właściwe zrozumienie³³. Chociaż

³⁰ ASS 38 (1905–1906), s. 124–125.

³¹ Na temat spornej historii tej formuły zob. komentarz B. Rigauxa do V rozdziału *Dei Verbum*, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 3, H. Vorgrimmler (ed.), New York 1969, s. 258–260. Paweł VI, uznany przez wielu Ojców Soborowych za zbyt pobłażliwego, interweniował i zaproponował sformułowanie *vera seu historica fide digna*, które, pomimo poparcia kardynała Bei, zostało uznane za otwarte na nową (bultmannowską) dwuznaczność i odrzucone. Komisja Teologiczna sprecyzowała wówczas swoją intencję przy pomocy oryginalnej formuły, obejmującej i łączącej zarówno obiektywne fakty (*vera*), jak i subiektywną działalność/intencję Ewangelistów (*sincera*).

³² Pełniejsze omówienie nauczania Magisterium na temat sensu dosłownego zawarte jest w artykule Marka Reasonera w tym tomie [red.: prawdopodobnie Autor miał na myśli artykuł z 2017 roku – zob. M. Reasoner, *Dei Verbum and the Twentieth-Century Drama of Scripture's Literal Sense*, „Nova et Vetera” 15 (2017), nr 1, s. 219–254].

³³ *Nulla confusio sequitur in sacra Scriptura: cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem: ex quo solo potest trahi argumentum* – Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 10, ad 1. Zob. Augustyn, *Epist.* 93.8.24.

odnosi się to do całego Pisma, status Ewangelii musi być wyróżniony, nawet w ramach Nowego Testamentu, „ponieważ stanowią główne świadectwo o życiu i nauczaniu Wcielonego Słowa, naszego Zbawiciela”³⁴.

W kwestii pierwszych zasad teologii i objawienia, w zrozumieniu dosłownego i historycznego poziomu Ewangelii szczególnie interesujący jest fakt, że protestancka teologia objawienia w czasie Soboru była podzielona na dwa przeciwstawne obozy, przy czym szkoły Bultmanna i Cullmanna zaciekle spierały się o fundamentalną relację między słowem a czynem³⁵. Z perspektywy *historii zbawienia* Cullmanna, która generalnie (choć nie w każdym przypadku) była bardziej zbliżona do soborowego nauczania i miała na nie większy wpływ, zasadnicze niebezpieczeństwo było oczywiste: „Bultmannowcy lekceważą wydarzenia”³⁶. Słowo Boże (*dabar*) jest jednak niepodzielnie „mową” i „historią”³⁷. Zgodnie z tym klasyczna hermeneutyka katolicka postrzega słowa i czyny jako interpretacyjnie nierozłączne – *littera gesta docet*. W tym paradygmacie „historia” jest więc jednocześnie *prima significatio*, „listem” biblijnym posiadającym własne gramatyczno-literackie *ratio*³⁸, i miejscem tajemnicy naszego odkupienia – *profundissima vallis historiae*³⁹ – głęboką doliną człowieka, do której w kenozie

³⁴ *Neminem fugit inter omnes, etiam Novi Testamenti Scripturas, Evangelia merito excellere, quippe quae praecipuum testimonium sint de Verbi Incarnati, Salvatoris nostri, vita atque doctrina (Dei Verbum § 18).*

³⁵ Na temat znaczenia tych debat dla doktryny soborowej zob. komentarz Józefa Ratzingera do rozdziałów 1 i 2 *Dei Verbum*, [w:] *Commentary on the Documents...*, dz. cyt., s. 170–198.

³⁶ Zob. artykuł *Foundations: The Theology of Salvation History and the Ecumenical Dialogue* wygłoszony podczas Trzeciej Sesji Soboru Watykańskiego II, [w:] O. Cullmann, *Vatican II: The New Direction*, New York 1968, s. 25. Aktywny udział Cullmanna w ekumenicznej działalności Soboru zarówno zakładał pewną teologiczną zgodność z doktryną katolicką („gdy tylko zaczęliśmy używać historii zbawienia w naszych dyskusjach... mówiliśmy tym samym językiem”), jak i czynił nieuniknionym jego znaczny wpływ na wynik Soboru.

³⁷ Właśnie dlatego, że „autorem Pisma Świętego jest Bóg, w którego mocy jest oznaczać nie tylko słowami (co może czynić także człowiek), lecz także samymi rzeczami (*res ipsas*)” (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10), skoordynowane ujawnienie tych dwóch poziomów objawionego spotkania – zbawczych czynów i tekstu biblijnego – odbija się w zjednoczonym działaniu jednego *auctor* boskiego. Pociąga to za sobą ścisłą zgodność między *littera* i *gesta* oraz prowadzi do aktu zgody w wierze.

³⁸ Hugh: *Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatio litterare continetur (Patrologia Latina 176, 185 A)*. Orygenes: *historia proprim rationem habet* – tou echein tèn historian ton idion logon (Sel. In Ez. c. XXVIII; *Patrologia Graeca* 821–22 C). Akwinata: *Cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinent ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis (Summa Theologiae I, q. 1, a. 10)*.

³⁹ Jan Szkot, *H. in Prol. Jo (Patrologia Latina 123, 291 B)*. Zgodnie z myślą teodramatyczną Balthasara można by mówić o historii jako przestrzeni „działania”.

zstąpił Chrystus⁴⁰. Sens historyczny jest więc retoryczną *synkatabasis* Słowa Bożego⁴¹. W znakomitych sformułowaniach w Konstytucji *Dei Verbum* oba wymiary tej żywej mowy Boga są ze sobą nierozzerwalnie splecione, wzajemnie się objawiając i potwierdzając – *gestis verbisque intrinsece inter se connexis*⁴². Z takiej perspektywy dwuwartościowe „dosłowne lub historyczne znaczenie” Ewangelii jest uprzywilejowanym *fundamentum*, najgłębszą treścią Bożego objawienia⁴³. Jezus jest sensem dosłownym Ewangelii.

Najwyraźniej chodzi tu o coś bardzo ważnego dla doktryny *Dei Verbum*. Paragraf 19 *Dei Verbum* nie jest przypadkową pozostałością antymodernizmu w morzu *nouvelle théologie*. Raczej, działając w ramach relacyjnego modelu objawienia zaproponowanego przez Sobór⁴⁴, Ojcowie byli zobowiązani do zachowania *ephapax* kulminacyjnego działania Boga w Chrystusie, a jednocześnie do afirmacji żywego *colloquium inter Deum et hominum* (*Dei Verbum* § 25). Ewangelie pełnią wyjątkową funkcję mediacyjną; w jakiś sposób przekazują Jezusa z Nazaretu⁴⁵. Ale jako medium spotkania *metaxy* biblijne są skierowane ku przeszłości. Stąd też szczęśliwy zwrot od kurczowego skupienia się na *tym*,

⁴⁰ Należy tu *admirabile condescensio* z § 12–13 *Dei Verbum*. Na ten temat zob. znakomite i przekonujące studium: J. Betz, *Glory(ing) in the Humility of the Word: The Kenotic Form of Revelation in J.G. Hamann*, „Letter and Spirit” 6 (2010), s. 141–180.

⁴¹ Retoryczne tło chrystologicznej kategorii *synkatabasis* nie jest często dostrzegane; por. Philodemus, *Rhetoric* 2.25. Zob. K. Duchatelez, *La ‘condescendance’ divine et l’histoire du salut*, „Nouvelle Revue Théologique” 95 (1973), s. 594–598.

⁴² Na temat tego ważnego określenia zob. F. Martin, *Some Aspects of Biblical Studies since Vatican II: The Contribution and Challenge of Dei Verbum*, [w:] *Sacred Scripture: Disclosure of the Word*, Ave Maria 2006, s. 227–248.

⁴³ W tradycji „historia” jest uznawana za *fundamentum: Historiae veritas, fundamentum intelligentiae spiritalis* (Hieronim, Ep. 129, nr 6); *Omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem* (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10, ad. 1). Zob. H. de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, t. 2, Grand Rapids 2000, s. 47–50.

⁴⁴ Na temat pojawienia się tego modelu zob. R. Lalouelle, *Theology of Revelation*, New York 1987, s. 207–248.

⁴⁵ Pełnia tego pośrednictwa zależy w sposób zasadniczy od zachowania właściwej hermeneutyki. Albert Schweitzer w pamiętny sposób uchwycił doświadczenie teologicznej straty, jakiej doświadczyli ci, którzy wskrzesili historycznego Jezusa i *loosed the bands by which for centuries he had been riveted to the stony rocks of ecclesiastic doctrine* [rozluźnili pęta, którymi przez wieki był przykuwany do kamiennych skał kościelnej doktryny]. Cieszyli się, widząc Go *advancing, as it seemed, to meet them. But he did not stay; he passed by our time and returned to his own. What surprised and dismayed the theology of the last forty years was that, despite all forced and arbitrary interpretations, it could not keep him in our time, but had to let him go* [idącego, jak się wydawało, na spotkanie z nimi. Ale on nie pozostał; przeszedł przez nasz czas i powrócił do swojego], A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, Minneapolis 2000, s. 478.

co Bóg objawia, do Boga, *który* objawia, nosi subiektywne piętno Bultmanna, chyba że zachowane zostanie jakieś obiektywne, referencyjne (tutaj historyczne, chrystologiczne) znaczenie⁴⁶.

W celu właściwego uchwycenia litery Pisma *nie można* zatem metodologicznie zaniedbać „odśrodkowej” perspektywy tekstu, lecz trzeba, na mocy zasady teologicznej, dostrzec pewien nieusuwalny rezonans tekstu z pozatekstowymi wydarzeniami dotyczącymi Wcielenia⁴⁷. Tak jak Chrystus, Słowo, które stało się ciałem, *jest* wizją Ojca (por. J 14,9), tak samo zapisane Słowo przedstawia werbalny obraz Obrazu. Ewangelie zachowują *adequatio ad rem* – właściwą analogię do Chrystusa dzięki kongruencji, objawieniowemu izomorfizmowi *littera i gesta*.

Głębokie utożsamienie Ewangelii z tajemnicą Wcielenia oznacza, że nie można odrzucić języka Orygenes, który mówi o dosłowności jako o „ciele”⁴⁸. W istocie, zapewnia on podwójny punkt hermeneutyczny, ponieważ zaprasza do kluczowego Pawłowego rozróżnienia między *soma* i *sarx*. Innymi słowy, istnieje nieadekwatny sens Pisma Świętego rozumianego jako *kata sarka*. Takie

⁴⁶ Trzeba się opowiedzieć za wyważonym zachowaniem „propozycjonalnego” aspektu objawienia. Dla Bultmanna obiektywna treść jest nie do pogodzenia z ideą prawdziwego objawienia: *It turns out in the end that Jesus as the Revealer of God reveals nothing but that he is the Revealer* [Okazuje się w końcu, że *Jezus jako Objawiający Boga nie objawia niczego poza tym, że jest Objawiającym* (podkreślenie oryginalne)], R. Bultmann, *Theology of the New Testament II*, New York 1955, s. 66. Zob. wnikliwą analizę M. Waldsteina, *The Foundations of Bultmann's Work*, „Communio” 14 (1987), s. 115–145.

⁴⁷ O wymiarach „odśrodkowym” i „dośrodkowym” tekstu zob. N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, New York 1982, s. 61. *The primary or literal meaning of the Bible, then, is its centripetal or poetic meaning (...) this primary meaning, which arises simply from the interconnection of the words, is the metaphorical meaning. There are various secondary meanings, derived from the centrifugal perspective, that may take the form of concepts, predications, propositions, or a sequence of historical or biographical events, and that are always subordinate to the metaphorical meaning* [Pierwotne lub dosłowne znaczenie Biblii jest więc jej znaczeniem dośrodkowym lub poetyckim (...); to pierwotne znaczenie, które wynika po prostu z wzajemnego powiązania słów, jest znaczeniem metaforycznym. Istnieją różne znaczenia wtórne, wywodzące się z perspektywy odśrodkowej, które mogą przybierać postać pojęć, predykatów, sądów lub sekwencji wydarzeń historycznych czy biograficznych i które są zawsze podrzędne wobec znaczenia metaforycznego]. Nie trzeba wątpić w inteligencję Frye’a (ani w jego rzadką przenikliwość w rozumieniu znaczeń alegorycznych), by podejrzewać, że marginalizacja historycznych twierdzeń Biblii nie udało mu się tak zgrabnie, jak to sobie wyobrażał. Jego podstawowym problemem jest decyzja, by z całej Biblii uczynić poezję. Spowodowało to, że nie potrafił dokonać rozróżnienia między starotestamentowymi i nowotestamentowymi sposobami przekazywania *kerygmatu* (jego termin).

⁴⁸ Orygenes, *De Principiis* IV, 2.4-5. Zob. zbiór cytatów w: H.U. von Balthasar, *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, Washington 1984, s. 86–88, 100–107.

literalistyczne błędne rozumienie Słowa jest zawsze naiwne, ale prostota umysłu może być przykryta naukowym wyrafinowaniem – jak u endokrynologa szukającego duszy w szyszynce. Do godnego ubolewania fundamentalisty należy dodać (bardziej subtelno) „literalistę”, który trzyma swój krytyczny skalpel na tekście Ewangelii tak, jakby badał zwłoki. Oba typy są ślepe na *sarx*. Jeśli „ciało” Pisma Świętego stanowi w ten sposób publiczny korpus, który doktryny nauk filologicznych mogą badać z prostoduszną inteligencją, to najgłębsze *fundamentum* pozostaje niedostrzegalne bez wiary. Ostatecznie bowiem to właśnie w Ewangeliach spotykają się sens dosłowny i sens duchowy⁴⁹. Pod tym względem (i w odróżnieniu od innych kanonicznych *corpora*) *prima significatio* Ewangelii obejmuje całego wcielonego Chrystusa – ciało, duszę i bóstwo – ponieważ „ciało” (*soma*) rozumiemy tutaj w jego hebrajskim znaczeniu żyjącej całości (*basar*). Z tej perspektywy dynamika złożonego ciała-duszy (litera-duch) strukturyzuje również uprzywilejowane objawienie Ewangelii na pierwszym poziomie. Praca ewangelistów nadaje słowny kształt literalnemu *ciatu*, podczas gdy *res tantum* Chrystusa napętnia ich słowa życiodajnym *duchem*. Ewangelie są w ten sposób sakramentem sakramentu Boga⁵⁰.

Perspektywa *big picture* i perspektywa plenarna

Reformacja zdyskredytowała siłę obrazu sakramentalnego, a hermeneutycznym tego skutkiem był jednoznaczny „zwykły sens” Pisma Świętego. Tajemnica *ciata* została zredukowana do powierzchownego *gatunku*, podczas gdy połączenie litery i ducha (stąd możliwość ugruntowanego sensu duchowego) zniknęło z pola widzenia. W coraz bardziej zsekularyzowanej późniejszej egzegezie powierzchnia wkrótce się rozpadła – nieunikniony los bezdusznego ciała – tak że naiwnością staje się dziś myślenie, że „Jezus powiedział i zrobił wszystko, co według Ewangelii powiedział i zrobił”⁵¹. Zadanie zapewnienia objawienia godnego wiary i odzyskania możliwego sensu dosłownego jest podobne do zadania ponownego złożenia rozbitego jajka – znalezienia jakiejś teologicznej duszy dla rozczłonkowanego ciała Ewangelii.

⁴⁹ De Lubac głosił patrystyczną ideę, że duchowy sens Starego Testamentu jest dosłownym sensem Nowego. Koncepcja ta została poddana krytyce z perspektywy dialogu żydowsko-chrześcijańskiego. Zob. *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, D. McKim (ed.), Downers Grove 2007, s. 685.

⁵⁰ Zob. D. Farkasfalvy, *Inspiration and Interpretation*, Washington 2010, s. 219–221.

⁵¹ D.C. Allison, *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids 2009, s. 1.

Metoda historii form doprowadziła do analitycznego rozbicia Ewangelii⁵². Już od Conzelmana oczywista stała się potrzeba ponownego złożenia spójnej całości tekstowej⁵³. *Redaktionsgeschichte* i zapoczątkowana przez nią krytyka narracyjna usiłują jednak traktować jedność literacką w ramach *nonfiction*. W tym celu kwestia historyczności pozostała pod nadzorem krytyki form, przywiązana do „niewłaściwego narzędzia”⁵⁴.

Kusząca wydaje się próba obejścia tej kwestii. Moglibyśmy zapytać: w jaki sposób stwierdzić, że Ewangelie są *vera historia*, odnosi się do poszczególnych jednostek tradycji? Czy doktryna Kościoła nie może mieć na uwadze jedynie całości gatunku, aby odeprzeć zarzut „mityzmu”?⁵⁵ Z podejściem *vera historia* nie da się przecież przesadzić. Jeśli domniemane błędy co do faktów (np. spis ludności u Łukasza) są nieweryfikowalne⁵⁶, to z pewnością w Ewangeliach gości

⁵² Pojęcie to może być najbardziej widoczne u najmniej znanego z trzech współtwórców krytyki form. K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919. Schmidt argumentował, że Marek jest zbiorem istniejących wcześniej jednostek, utrzymywanych razem w sposób niedoskonały przez wtórną strukturę.

⁵³ Zob. uwagi wstępne H. Conzelmana, *The Theology of St. Luke*, Philadelphia 1961, s. 9–17.

⁵⁴ Zob. przełomowy esej M. Hookera, *On Using the Wrong Tool*, „Theology” 75 (1972), s. 570–581. N.T. Wright słusznie zauważa: „Krytyka form, mimo że często jest traktowana po prostu jako narzędzie do odkrywania informacji o Jezusie, została zaprojektowana przede wszystkim po to, by rzucić światło na Kościół pierwotny”. N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992, s. 418.

⁵⁵ Zarówno skrajność, jak i uporczywość stanowiska, że Ewangelie są *absolutną fikcją*, można dostrzec w sprzeczniwie ze strony tak zdecydowanego sceptyka jak B. Ehrman, *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York 2012. Na ogół, począwszy od prac D.F. Straussa, przyjmuje się stanowisko bardziej euhemerystyczne, a fakturę mityczną, z której rzekomo utkany został Jezus z Ewangelii, odnajduje się w Starym Testamencie (ST). Wysoka ocena, jaką wystawił Michael Goulder twórczej haggadycznej zawartości Ewangelii (rozumianych jako midrasze do żydowskiego lekcjonarza), stanowi współczesną wariację na ten temat. Zob. np. M. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974. Niektórzy (publikujący własnym sumptem) autorzy poszukują motywów ewangelicznych daleko poza ST, np. D.M. Murdock, *Christ in Egypt: The Jesus-Horus Connection*, Seattle 2008. Mniej ekscentryczną (choć dalej mało prawdopodobną) tezą w najnowszych badaniach jest połączenie Ewangelii z twórczością Homera, np. D. MacDonald, *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven 2000. Propagowane jest również podobieństwo Ewangelii do grecko-rzymskiego romansu. Zob. G.W. Bowersock, *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley 1994. Szkoła *religionsgeschichtliche* oczywiście umiejscawiała sceneryj w hellenistycznym kulcie. Instrukcja PKB z pewnością nie zostawia miejsca temu pogładowi: *Nec propter cultum quo discipuli exinde Iesum ut Dominum et Filium Dei venerabantur, hie in „mythicam” personam mutatus est Eiusque doctrina deformata*. Być może Fitzmyer ma to wszystko na uwadze, gdy stawia „prawdę mityczną” jako swoiste przeciwieństwo swojej „prawdy ewangelicznej”.

⁵⁶ Toczący się od dawna spór o Łk 2,1-4 jest typowy dla powszechnego problemu w ocenie znacznej części historii biblijnej: brak niezależnych dowodów albo przeczących, albo

jakaś „pozorna historia”. Niehistoryczna „litera” przypowieści, na przykład, jest całkowicie niekontrowersyjna⁵⁷.

Takie przyznanie nie ma jednak większego znaczenia, ponieważ chodzi tu oczywiście o stwierdzenia, które są orzekane o *Jezusie* (a nie postaciach jego przepowiadania). W tym względzie ważne twierdzenie narracyjne wyraźnie oddziela synoptyczną prezentację przypowieści Jezusa (ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλά ἐν παραβολαῖς) od czysto ahistorycznego *peje Iesus* występującego u Tomasza⁵⁸. Jezus naprawdę powiedział to, co powiedział. W Ewangeliach Kościoła czyni zawsze otaczają słowa. Ale to tylko czyni nieuniknionym osąd o literackim wzorcu *chriai* (i innych podobnych form).

Chęć poznania, czy dany czyn naprawdę miał miejsce (lub czy Jezus naprawdę powiedział dane słowa), otwiera wiele możliwości. Ciekawym rozwiązaniem, wywodzącym się z metody historii form, jest koncepcja badania małych niepodzielnych części. Każda konkretna perykopa poddawana jest odrębnej analizie historycznej. Za zwieńczenie tej metody należy uznać cierpliwą pracę Johna Meiera (którą Caba uważa za najbardziej zgodną z § 19 *Dei Verbum*)⁵⁹.

Koncepcja Meiera, by znaleźć konsensus na „niepapieskim konklawe”, jest (dla odczarowanych przez postmodernistyczny agnostycyzm) odświeżającym powiewem staroświeckiego oświeceniowego optymizmu – i, prawdę mówiąc, nie jest tak odległa od intencji Soboru, który wybrał *tenere* zamiast *credere*⁶⁰. Oczywiście zaufanie do *rozumu* nigdzie nie oznacza równie głębokiego zaufania do *kryteriologii*. W rzeczy samej, dla wielu współczesnych takie mechanistyczne wnioskowanie jest niebezpieczną cienistą stroną „Oświecenia”⁶¹. Co więcej, kiedy egzegetyczna maszyna zaczyna wyrzucać *non liquet* i „niehistoryczne”, nie wszyscy zawsze są gotowi przełknąć lekarstwo Bernanosowego doktora

potwierdzających. Nie jest to, rzecz jasna, sytuacja wyjątkowa dla wydarzeń zapisanych w Piśmie Świętym. Rozsądek musi się tu zadowolić zbieżnymi prawdopodobieństwami.

⁵⁷ *Sub sensu litterali includitur parabolicus seu metaphoricus*, Akwinata, *Super Galatians*, rozdz. 4, lectio 7.

⁵⁸ Omówienie tłumaczenia czasu teraźniejszego *peje Iesus* („Jezus mówi”), zob. U.-K. Plisch, *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*, Stuttgart 2008, s. 24–25. „Nawet w dialogach *Ewangelia Tomasza* nie jest zainteresowana tłem historycznym relacjonowanego zagadnienia; w centrum uwagi znajdują się wyłącznie wypowiedzi Pana”.

⁵⁹ Zob. J. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, serie: *Anchor Bible*, t. 1–4, New York 1991, 1994, 2001, 2009.

⁶⁰ Zob. J. Meier, *A Marginal Jew...*, dz. cyt., t. 1, s. 1.

⁶¹ Zob. wyzwanie Chrisa Keitha i Anthony’ego Le Donne’a w: *Jesus and the Demise of Authenticity*, C. Keith, A. Le Donne (eds.), New York 2012. Prowokacyjny zbiór artykułów w tym tomie pochodzi z innej konferencji zorganizowanej (częściowo) przez University of Dayton w październiku 2012 roku.

Delbende: „Zmierz się z tym!”. Zastrzeżenia sięgają tu głęboko i nie wystarczy odeprzeć je jako „niekrytyczne”⁶².

Wiele można by powiedzieć o tym sposobie poszukiwania historycznego złota, ale jeden rezultat jest szczególnie interesujący. Pomimo negatywnych ocen w poszczególnych przypadkach, pojawiły się wzorce „historyczności”. Meier, na przykład, może zaakceptować ogólne twierdzenie o tożsamości Jezusa jako cudotwórcy – choć 500 stron drobnych studiów przypadku pozostawia mniejszą pewność⁶³. Jeśli taka rozbieżność podważa podejście analizy niepodzielnych form, decyzja Dale’a Allisona, by porzucić „kryteria autentyczności” na rzecz poważnych argumentów „sedna”, wydaje się atrakcyjna⁶⁴. Rezultatem jest, według Allisona, osobliwa interpretacja dosłownego sensu jako rodzaju agnostycznej alegorii historycznych abstrakcji. Relacje o Kuszeniu, na przykład, przedstawiają „narrację o wydarzeniach, które prawdopodobnie nigdy nie miały miejsca (...), [ale] mimo to słusznie przedstawia[ją] Jezusa pod kilkoma względami”⁶⁵.

Z doktrynalnego punktu widzenia teorię „wielkiego obrazu” można by ująć następująco. Ewangelie w sposób wiarygodny „przekazują” (*fideliter tradere*) całą żywą tajemnicę wydarzenia Chrystusa w taki sam sposób, w jaki Tradycja przekazuje całą treść wiary, ale tradycje przez małe „t” czy perykopy ewangeliczne mogą przychodzić lub odchodzić. W jakiś sposób dokonuje się rozeznania tego,

⁶² Skoro pojawiają się tu silne nurty nominalistyczne, swój wkład będzie mogła wnieść „egzegeza uczestnicząca”. Zob. M. Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.

⁶³ J. Meier, *Marginal Jew...*, dz. cyt., t. 2, s. 617–1138. O krytyce globalnego kryterium Meiera zob. E. Eve, J. Meier, *Miracle, and Multiple Attestation*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 3 (2005), s. 23–45.

⁶⁴ Zob. autobiograficzny (typowy dla niego) artykuł D.C. Allisona, *It Don't Come Easy: A History of Disillusionment*, [w:] *Jesus and the Demise of Authenticity*, dz. cyt., s. 186–199. Zob. także jego czwartą i (jak sam mówi – ma nadzieję) ostatnią książkę o Jezusie: D.C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010: *We should trust first, if we are to trust at all, what is most likely to be trustworthy. This requires that we begin, although we need not end, by asking, 'What are our general impressions?'* [Powinniśmy najpierw zaufać, jeśli w ogóle mamy zaufać, temu, co jest najbardziej prawdopodobne, że jest godne zaufania. To wymaga, byśmy zaczęli, choć nie musimy kończyć, od pytania: „Jakie są nasze ogólne wrażenia?”] (s. 16). Można tu również wspomnieć o „opartym na faktach” podejściu E.P. Sandersa.

⁶⁵ *The story (...) preserves a series of likely truths about Jesus – that he was a miracle worker, that he refused to give self-authenticating signs, that he thought himself victorious over demonic forces, that he could quote the Bible, and that he had great faith in God* [Historia (...) zachowuje szereg prawdopodobnych prawd o Jezusie – że był cudotwórcą, że odmówił dawania samouwierzelniających znaków, że uważał się za zwycięzcę nad siłami demonicznymi, że potrafił cytować Biblię i że miał wielką wiarę w Boga], D.C. Allison, *It Don't Come Easy...*, dz. cyt., s. 191.

co jest pisane majuskułą, a co może być usunięte, ale zasadnicza integralność objawienia pozostaje nienaruszona.

Czy zatem jest ktoś, kto po prostu akceptuje, że Ewangelie są wiarygodne *grosso modo*, potwierdzając istnienie wyznaniowego szkieletu lub historycznej synopsis (*Testimonium Flavianum*)?⁶⁶ Taka elastyczność izolowałaby przed całą serią poplątanych szczegółów tekstowych. Kilka niezbywalnych faktów może być historycznie potwierdzonych, podczas gdy ryzyko prymitywnego fundamentalizmu zostałyby powstrzymane. Sam papież Benedykt (aczkolwiek prywatnie jako teolog) wydaje się wskazywać na ten minimalistyczny kierunek, podkreślając historyczność w drugim tomie *Jezusa z Nazaretu*:

Wiele szczegółów może pozostać otwartych. Jednak „factum est” Prologu Jana (1,14) należy uznać za kategorię chrześcijańską mającą podstawowe znaczenie nie tylko dla Wcielenia jako takiego, gdyż przyjęcie go jest konieczne również dla zrozumienia Ostatniej Wieczery, Krzyża i Zmartwychwstania⁶⁷.

Należy jednak zachować ostrożność, jeśli chodzi o te szczegóły, które można by zmienić⁶⁸. Jego komentarz pojawia się we wstępie do dyskusji na temat trudności w datowaniu Ostatniej Wieczery Pańskiej, a jak wyjaśnia Instrukcja PKB, *chronologia* nie zagraża prawdzie. W rzeczywistości nie jest jasne – jak skarżyło się paru zaniepokojonych egzegetów – czy Benedykt przyznaje, że ewangeliści sfabrykowali *jakiegokolwiek* konkretne „czyny i słowa” opisane w Ewangeliach⁶⁹. Trzeci tom Ewangelii dzieciństwa w rzeczy samej oferuje obecnie najlepszą demonstrację krytycznego, ale spokojnego i odważnego „fundamentalizmu” papieża⁷⁰.

⁶⁶ Zob. np. G. Tatum, *The Limits of Reliability*, „Nova et Vetera” 6 (2008), s. 523–528.

⁶⁷ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 117.

⁶⁸ Zob. programowe uwagi Benedykta na temat wiary i historyczności na początku *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, New York 2007, s. XV–XVI; polskie tłumaczenie: J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 13–14.

⁶⁹ Maurice Casey np. utrzymuje, że Benedykt wpadł w pułapkę okrężnego rozumowania, broniąc historyczności J 19,35 na podstawie założenia, że Ewangelia Jana jest „dosłownie prawdziwa od początku do końca” jako naoczne świadectwo. M. Casey, *Jesus of Nazareth: An Independent Historians Account of His Life and Teaching*, New York 2010, s. 28–29.

⁷⁰ Najlepszym wyrazem całościowego stanowiska papieża jest odniesienie do Mt 1:2: „Na końcu tego długiego rozdziału pojawia się pytanie: jak mamy to wszystko rozumieć? Czy mamy do czynienia z historią, która się wydarzyła, czy też jest to jedynie teologiczna medytacja, przedstawiona pod przybraniem opowieści? W tym względzie Jean Daniélou słusznie

Prawdę mówiąc, gdyby reporter „Time” do spraw religii miał prawdziwego nosa do teologicznych skandali, to nie pseudo-historia o niedokładności kalendarza juliańskiego (*Pope Benedict Disputes Date of Jesus's Birth*), ale oporna wiara Ojców Świętych w bajki o mędrkach i gwieździe stanowiłaby z pewnością bardziej sensacyjny temat⁷¹.

Benedykt wycharowuje więc wizję odmienną od teorii „wielkiego obrazu”, wizję (co nie jest zaskakujące) o patrystycznym rodowodzie. „Szczegóły”, które można zastąpić, to miejsce i forma wyrazu, podczas gdy niewymienne są *factum est* i znaczenie⁷². Idąc tym tokiem, można by mówić o plenarnym ujęciu historyczności, w którym problemy są dopuszczane na poziomie układu tekstu, z pełną swobodą dla wszelkich pomysłowych rozwiązań. Nie ma tu jednak

zauważa: «Adoracja Mędrców, w przeciwieństwie do opowiadania o zwiastowaniu [Maryi], nie dotyka żadnego istotnego aspektu naszej wiary. Nie zachwiałaby się żadna podstawa, gdyby była po prostu wymysłem Mateusza opartym na jakiejś idei teologicznej» (*Infancy Narratives*, s. 95). Sam Daniélou dochodzi jednak do wniosku, że mamy tu do czynienia z wydarzeniami historycznymi, których teologiczne znaczenie zostało wypracowane przez żydowską wspólnotę chrześcijańską i przez Mateusza. Mówiąc wprost, podziela ten pogląd. W każdym razie należy zauważyć, że w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat nastąpił zwrot w myśleniu o kwestii historyczności, oparty nie na nowej wiedzy historycznej, ale raczej na zmianie stosunku do Pisma Świętego i do chrześcijańskiego przesłania w ogóle. O ile Gerhard Dellling w czwartym tomie *Słownika teologicznego Nowego Testamentu* (1942) był jeszcze przekonany o historyczności opowiadania o Mędrkach na podstawie badań historycznych (por. s. 358, przyp. 11), o tyle od tego czasu nawet tak eklezyjalnie nastawieni egzegeci jak Ernst Nellessen i Rudolf Pesch odrzucili historyczność, a przynajmniej pozostawili tę kwestię otwartą. Interesującym komentarzem w świetle tej sytuacji jest starannie uargumentowane stanowisko Klausa Bergera: «Nawet gdy istnieje tylko jedno świadectwo (...), należy przypuszczać, dopóki nie zostanie udowodnione coś przeciwnego, że ewangeliści nie zamierzali oszukać swoich czytelników, lecz raczej informować ich o wydarzeniach historycznych (...); kwestionowanie historyczności tej relacji na podstawie zwykłego podejrzenia przekracza wszelkie wyobrażalne kompetencje historyków» (*Kommentar zum Neuen Testament*, s. 20). Z tym poglądem mogę się tylko zgodzić. Dwa rozdziały Ewangelii Mateusza poświęcone Ewangelii dzieciństwa nie są medytacją przedstawioną w formie opowieści, lecz odwrotnie: Mateusz relacjonuje prawdziwą historię, teologicznie przemyślaną i zinterpretowaną, i w ten sposób pomaga nam głębiej zrozumieć tajemnicę Jezusa», J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, dz. cyt., s. 118.

⁷¹ Zob. S. Pollack, *Pope Benedict Disputes Date of Jesus' Birth*, „Time” (22 listopada 2012).

⁷² Takie jest stanowisko Instrukcji PKB, która za doktryną patrystyczną (powołując się na Chryzostoma i Augustyna) dopuszcza różnice w lokalizacji i sformułowaniach. Zob. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii Jana*, 10.2-4: Ewangeliści „czasami zmieniali rzeczy, które, patrząc okiem historii, wydarzyły się inaczej (...), mówią o czymś, co wydarzyło się w jednym miejscu tak, jakby wydarzyło się w innym, albo o tym, co wydarzyło się w pewnym czasie tak, jakby wydarzyło się w innym czasie (...) [wprowadzili] do tego, co zostało wypowiedziane w określony sposób, pewne własne zmiany”.

podziału na elementy „autentyczne” i „nieautentyczne”. Inaczej niż u Allisona, nie chodzi więc o rezygnację z konkretnych czynów na rzecz dynamicznych abstrakcji (np. „judaizmu apokaliptycznego”). Meier ma rację, że zależy mu na czymś więcej niż na mglistych globalnych twierdzeniach. Ale Benedykt, ośmielony spuścizną Davida F. Straussa, by wykazać, punkt po punkcie, że za Ewangeliąmi kryją się prawdziwe wydarzenia, wydaje się pokornie zadowolony z tego, że odważył się na niemożliwe do wykonania zadanie udowodnienia negacji (*non factum est*), przypominając dumnej historii o jej ograniczeniach⁷³. Jeśli papież zatrzyma się w tym miejscu i powstrzyma od zaoferowania ambitnej *apologii*, być może doktryna *vera historia* będzie oznaczać ponowne zawiązanie pierwszego z gordyjskich węzłów Schweitzera⁷⁴.

Podkreślając główne punkty chrześcijańskiego wyznania, Benedykt poprawia więc historię⁷⁵. Jednak trzeba to dobrze zrozumieć. Nigdy nie sugeruje on, że wiara została zamknięta w jakimś wyznaniowym Alamo, gotowa umrzeć w ostatniej bitwie z niszczącym zasięgiem rozumu. Wręcz przeciwnie! Główne świadectwo Ewangelii jest w prawdziwym sensie *najbardziej* weryfikowalnym materiałem (prawdopodobnie najbardziej przekonującym dla wszystkich historyków), a nie tylko sprawą istotną z punktu widzenia wiary⁷⁶. Mimo to,

⁷³ Benedyktowi nie przeszkadza nierozstrzygalność wielu kontrowersji historycznych, ale nie boi się też wydać ostatecznego werdyktu. Na przykład na temat spisu ludności u Łukasza mówi: „Dyskusja mogłaby trwać w nieskończoność... jednak zasadnicza treść Łukasze-
wego opowiadania pozostaje historycznie wiarygodna” (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, dz. cyt., s. 63).

⁷⁴ Albert Schweitzer przedstawił historię badań nad Jezusem jako negocjacje trzech odrębnych dylematów naukowych: (1) nadnaturalistyczny czy racjonalistyczny, (2) synoptyczny czy Janowy, (3) eschatologiczny czy nieeschatologiczny. Podczas gdy dwa ostatnie dylematy zostały rozstrzygnięte odpowiednio na korzyść synoptyki (poprzez pierwszeństwo Markowe) i *konsequente Eschatologie*, pierwszy z nich Strauss zdemaskował jako fałszywą dychotomię. Naturalistyczne (racjonalistyczne) wyjaśnienia „cudów” były tak samo wątpliwe jak twierdzenia nadprzyrodzone; oba fałszywie zakładały wystąpienie rzeczywistego wydarzenia. Zob. przedmowa Dennisa Ninehamsa do pełnego wydania A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, dz. cyt., s. XIII–XXXII.

⁷⁵ Zob. J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism...*, dz. cyt., s. XV–XVI.

⁷⁶ Ostatnia Wieczerza i Ukrzyżowanie są naturalnie mniej kontrowersyjne jako wydarzenia historyczne niż Zmartwychwstanie, które stwarza wyjątkowy zestaw problemów. Katolicy myśliciele, tacy jak Schillebeeckx i Gerald O’Collins (oraz John Meier), uznali Zmartwychwstanie za wydarzenie eschatologiczne, a co za tym idzie niemieszczące się w ramach badań historycznych, natomiast Benedykt dochodzi do innego wniosku (z pewnym niuanssem). *The Resurrection does not simply stand outside or above history. As something that breaks out of history and transcends it, the Resurrection nevertheless has its origin within history and up to a certain point still belongs there. Perhaps we could pull it this way: Jesus’ Resurrection points beyond history but has left a footprint within history* [Zmartwychwstanie nie stoi po

ostrzega Benedykt, nie należy przesadzać z mocą dowodową ludzkiej nauki: „Nie możemy oczekiwać (...), że znajdziemy absolutnie pewny dowód na każdy szczegół”⁷⁷. Jeśli metafizyczna wiedza o koniecznej prawdzie została zraniona przez grzech pierworodny, to rozum historyczny ze względu na swój warunkowy przedmiot formalny zajmuje się zawsze i tylko prawdopodobieństwami. Znaczna część historii po prostu leży na zawsze poza zasięgiem naszej nauki.

Papież nie promuje więc teorii *obiter dicta*. Jest to raczej kwestia wiary i rozumu, które wzajemnie na siebie wpływają. Krytyka historyczna nie może upierać się, by zawsze odgrywać rolę sędziego, wyniosłe uchylając się od służebnej roli oświeclania *tła*⁷⁸. W tym sensie zasięg wiary nie jest w żaden sposób ograniczony przez jej pozytywną zgodę na skromne „dowody” nauki. Częste stosowanie *non liquet* jest otwartym zaproszeniem dla wiary⁷⁹. Jednocześnie pogodna pewność charakterystyczna dla wiary nigdy nie oznacza działania jako nadludzkiego substytutu żmudnej umysłowej pracy, która zachowuje właściwy sobie zakres osądu w sposób całkowicie niezakłócony. Ludzkie *ratio* pogłębia (a nie „oczyszcza”) subtelne przekonanie wiary, nadaje mu nowy wymiar, wyciągając je na światło zrozumienia z ciemnej *memoria*, gdzie Bóg dotyka umysłu. Prawidłowo uporządkowana wiara teologiczna, w oparciu o *analogia fidei* i hierarchię prawd, nie nadyma się jednostronnym postrzeganiem ani nie rozprasza przez nadmierne zainteresowanie rzeczami, które nie zostały *revelata a Deo*. Rozumie, że Wcielenie jest warte więcej niż wizyta mędrców. A jednak, wyważona w osądzie, wie również, że żaden „drobiazg” nie jest przypadkowy. Objawienie Boże jest ostateczną miarą tego, w co człowiek powinien wierzyć.

prostu poza lub ponad historią. Jako coś, co wylamuje się z historii i ją przekracza, Zmartwychwstanie ma jednak swój początek w historii i do pewnego momentu nadal do niej należy. Być może moglibyśmy ująć to w ten sposób: Zmartwychwstanie Jezusa wskazuje poza historię, ale zostawiło w niej swój ślad] (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth. Holy Week...*, dz. cyt., s. 275). Mocną próbę weryfikacji tego „śladu” można znaleźć w: N.T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003; oraz M. Licona, *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, Downers Grove 2010.

⁷⁷ J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth. Holy Week...*, dz. cyt., s. 105.

⁷⁸ Można by tu wziąć pod uwagę prace Martina Hengela, którego erudycyjny i pełen godności humanizm reprezentuje inny model historii w nauce o Nowym Testamencie (NT) niż ograniczone oceny „autentyczności” tak wielu badaczy historycznego Jezusa: to model godny szacunku, bardziej czy mniej podporządkowany interesom wiary.

⁷⁹ Nieuchronnie pojawia się zarzut, że jest to postawa słabowitego „Boga luk”; ale zarzut ten to wyraz retorycznego pokazu siły. Identyfikacja historiograficznych „luk” wielkodusznie uznaje osiągnięcia nauki historycznej. Kwestia jest bardziej fundamentalna, dotyczy zarówno metodologicznego ateizmu zakładanego przez współczesnych historyków, jak i nieodłącznych ograniczeń dyscypliny. Zob. sugestywny (choć nie bezproblemowy) artykuł: R. McCullough, *God and the Gaps*, „First Things” 232 (kwiecień 2013), s. 19–20.

Jeśli dary mistyczne ujawniłyby takie szczegóły, które historycy chcieliby poznać – powiedzmy, że ucieczka do Egiptu „miała miejsce w lutym, sześć dni po oczyszczeniu”⁸⁰ – wystarczy zauważyć, że nie znajdziemy tu *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*.

Pamięć, wiara i gatunek

Nawet jeśli teolodzy potrafią dostrzec w Benedykcie kogoś innego niż fundamentalistę, wydaje on się im postacią rozczarowującą, nieodgadnioną, osobliwym typem „przednowoczesnego” zwierzęcia uznanego za wymarłe⁸¹. W każdym razie w tej sprawie istotny jest *big picture*. W związku z tą teorią warto zwrócić uwagę na niedawny wzrost zainteresowania „pamięcią”⁸². Pamięć, na ogół dokładna w głównych punktach, ale rozmyta w szczegółach, pojawiła się w studiach nad Ewangelią jako wielka teologiczna nadzieja dla wielu, wyczekiwana korekta krytyki form i sposób na poskładanie w całość pogmatwanego świadectwa ewangelistów.

W związku z tym interesujące jest, jaką uwagę *Sancta Mater Ecclesia* poświęca temu pojęciu. Kluczowa myśl została niestety zniekształcona: „Życie i nauczanie Jezusa nie były relacjonowane po to, aby zachowywać je w pamięci (*eo solo fine ut memoria tenerentur*): były «głoszone», aby stanowić podstawę wiary i moralności dla Kościoła”⁸³. Przetłumaczone tutaj (błędnie) stwierdzenie

⁸⁰ Maria z Agredy, *Mistyczne miasto Boga*, ks. 4, rozdz. 8.

⁸¹ Zob. np. krytykę i skargi Luke’a Timothy’ego Johnsona, „Modern Theology” (2008), s. 318–320, i Richarda Haysa, „First Things” 175 (2007), s. 49–53. N.T. Wright dopuszcza, że *many (...) will inevitably see [Benedict’s work] as a step backwards, to a pre-modern, pre-critical reading* [wielu (...) nieuchronnie będzie postrzegać [dzieło Benedykta] jako krok wstecz, do przednowoczesnej, przedkrytycznej lektury], „Times Literary Supplement” (14 grudnia 2011).

⁸² Zob. D.C. Allison, *Constructing Jesus...*, dz. cyt., s. 1–30, 387–462. Zob. także np. J. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, s. 881–894; R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006, s. 319–357; A. Le Donne, *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, Waco 2009; C. Keith, *Memory and Authenticity: Jesus Tradition and What Really Happened*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunder der älteren Kirche” 102 (2011), s. 155–177; a zwłaszcza R. McIver, *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, seria: *Society of Biblical Literature Resources for Biblical Studies* 59, Atlanta 2011.

⁸³ Jest to mylące tłumaczenie, które można znaleźć w kompendium Murphy’ego; D.J. Murphy, *The Church and the Bible: Official Documents of the Catholic Church*, New Delhi 2007. W rzeczywistości dokument podkreśla, że celem było nie *tylko samo* bycie zapamiętanym. *Cum ex eis quae novae inquisitiones contulerunt appareat doctrinam et vitam Iesu non*

stanowiłoby ostrzeżenie przed zbyt sztywnymi modelami przekazu mnemotechnicznego i kreatywnością kerygmatyczną⁸⁴.

Z dokumentu wynika jednak jasno, że „wiarą w żadnym wypadku nie zatarła pamięci o wydarzeniach, które miały miejsce. Przeciwnie, umacniała tę pamięć, ponieważ opierała się na tym, czego Jezus nauczał i co uczynił”⁸⁵. Jeśli to prawda, i jeśli zależność między *kerygmatem* a wspomnieniami nie jest odwrotnie proporcjonalna, odwołanie do pamięci musi być przyjęte jako prawdziwy postęp – lub raczej odzyskanie. Wielką zaletą tego paradygmatu jest to, że personalizuje on proces przekazu⁸⁶.

Jeśli Fitzmyer waha się w kwestii historyczności w swojej mglistej propozycji „prawdy ewangelicznej”, to – jak wielu – czyni to właśnie w tym punkcie, utwierdzając rozłam między pamięcią a kerygmatem. Jako zabezpieczenie przed trudnościami związanymi z pozytywną (zatwierdzającą) nieomylnością, oczywiście, to systematyczne ustępstwo wobec głoszenia „wiary i moralności” nie może pociągać za sobą ograniczenia formalnego przedmiotu nieomylnego objawienia⁸⁷. Jeśli więc przez „prawdę ewangeliczną” Fitzmyer rozumie to, że cztery Ewangelie stanowią jedyną w swoim rodzaju formę literacką, posiadają-

simpliciter relatas fuisse, eo solo fine ut memoria tenerentur, sed 'praedicatas' fuisse ita ut Ecclesiae fundamentum fidei et morum praerberent.

⁸⁴ Należy wspomnieć o pracy Birgera Gerhardssona. Zob. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Grand Rapids 1998; B. Gerhardsson, *The Origins of the Gospel Traditions*, Philadelphia 1979; oraz B. Gerhardsson, *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody 2001. Zob. także McIver (R. McIver, *Memory...*, dz. cyt., s. 167, 187), który mówi o mnemotechnikach i „niemal dosłownej dokładności”. PKB uznaje pamięć uczniów za nienaganną, a nawet sugeruje pedagogikę przypominającą rabiniczny model Gerhardssona (tj. „mocno wpojone (...) i łatwo zapamiętywane”): *Dominus, cum doc trinam ore exponebat, modos ratiocinandi et exponendi tunc temporis vulgatos sequebatur, ita ad mentem auditorum Se accommodans et efficiens ut ea quae doceret firmiter menti imprimerentur et commode a discipulis memoria tenerentur.*

⁸⁵ *Dei Verbum* § 19 również popiera taki język, mówiąc wprost o ewangelistach działających *ex sua propria memoria et recordatio* [czerpiących z własnej pamięci i wspomnień].

⁸⁶ Martin Hengel energicznie skrytykował model tradycji anonimowej, na który zwrócił uwagę PKB, słusznie podkreślając „osobisty związek tradycji Jezusa z poszczególnymi tradentami”. M. Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London 2000, s. 146.

⁸⁷ Na temat kwestii systematyczności zob. P.P. Zarafa, *The Limits of Biblical Inerrancy, „Angelicum”* 39 (1962), s. 92–119. Można się zasadnie zastanawiać, czy Fitzmyer nie antycypuje po prostu szeroko rozpowszechnionego zniekształcenia § 11 *Dei Verbum*. Na temat poprawnej interpretacji tego ważnego tekstu zob. A. Marchetto, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II...*, dz. cyt., s. 453–458 (rozdz. 30); oraz B. Pitre, *The Mystery of Gods Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter and Spirit” 6 (2010), s. 47–66.

cą własne kanony hermeneutyczne, to założenie to jest *w zasadzie* całkowicie słuszne. Zwrócenie uwagi na konwencje literackie było preferowaną odpowiedzią Kościoła w tym delikatnym obszarze apologetycznym w każdym istotnym dokumencie od czasu *Providentissimus Deus*.

Trudność leży w praktyce, a nie w teorii⁸⁸. Bultmann forsował tezę, że Ewangelie nie są biografiami, ale *sui generis* wytworami wiary⁸⁹. To znane twierdzenie zakładało jednak anachroniczną koncepcję biografii (pośród innych błędnych założeń); ponadto od czasu pracy Richarda Burridge'a nad starożytnymi *bioi* wiarygodność Bultmanna w tej kwestii się chwyciła⁹⁰. Rozwijający się nurt badań nad Ewangelią dostrzega obecnie, że Ewangelie są w znacznie mniejszym stopniu zdeterminowane potrzebami lokalnych społeczności, niż kiedyś zakładano; natomiast zainteresowanie ewangelistów relacjonowaniem rzeczywistych wydarzeń staje się coraz trudniejsze do zanegowania⁹¹. W Ewangeliach rzeczywiście można dostrzec wszelkie rodzaje naśladownictwa, ale ich literacka oryginalność wiąże się z historyczną powagą⁹².

Przedmowa Łukaszowa zasługuje na centralne miejsce w tej dyskusji, ponieważ stało się całkiem jasne, że jej styl formalny i powołanie się na przeprowadzone badania mają swój kontekst kulturowy i literacki w historiografii

⁸⁸ Zob. J. Diehl, *What Is a Gospel? Recent Studies in the Gospel Genre*, „Currents in Biblical Research” 9 (2011), s. 171–199. Diehl rozróżnia analogiczne i derywacyjne podejście do kwestii gatunku, dopuszczając analogiczne pokrewieństwo z Ewangelią kanoniczną, ale podtrzymując ich derywacyjną oryginalność.

⁸⁹ Pierwotny wpływ tej tezy zawdzięczamy K.L. Schmidtowi. Zob. K.L. Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, [w:] *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neues Testaments: Hermann Gunkel 60. Geburtstag, Teil 2*, Göttingen 1923, s. 50–134.

⁹⁰ R. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids 2004. W przedmowie do drugiego wydania Graham Stanton zauważa: *Over the last decade or so, very few books on the Gospels have been discussed more widely or have influenced scholarly opinion more strongly* [W ciągu ostatnich kilkunastu lat bardzo niewiele książek o Ewangeliach było szerzej dyskutowanych lub silniej wpłynęło na opinię naukową].

⁹¹ Zob. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, R. Bauckham (ed.), Grand Rapids 1998; a obecnie także *The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Earliest Christianity*, E. Klink III (ed.), seria: *Library of New Testament Studies* 353, London 2010. Zob. także M. Hengel, *The Sources of Earliest Christianity*, [w:] *Acts and the History of Early Christianity*, Philadelphia 1979, s. 3–34 – artykuł o pierwszych zasadach historiografii NT, który powinien być lekturą obowiązkową.

⁹² Zob. nowatorskie studium Justina Taylora badające twierdzenie Auerbacha, że Ewangelie naruszają starożytne „rozdzielenie stylów”. J. Taylor, *The Treatment of Reality in the Gospels: Five Studies*, *Cahiers de la Revue Biblique* 78, Paris 2011.

grecko-rzymskiej⁹³. Wystarczy zatem, że Łukasz jako jedyny z Ewangelistów występuje w roli historyka⁹⁴. Zgodność formalna Ewangelii synoptycznych implikuje rodzaj przechodniej *asphaleia*. Jako sumienny historyk, Łukasz informuje swoich czytelników, że u Mateusza i Marka mogą również znaleźć stosowne materiały/opisy wydarzeń⁹⁵. Sam Łukasz wyraźnie dostrzega swoją szczególną rolę wśród „wielu”, którzy podjęli się zadania opowiedzenia tej historii, w sporządzeniu „starannego uporządkowania” (*ἀκριβῶς καθεξῆς γράψαι*) wydarzeń.

Ironia tego celu polega na tym, że na poziomie podstawowym porządek u Łukasza jest uważany za prymitywny i niejasny⁹⁶. Podczas gdy wielkie wzorce geograficzne i czasowe nadają zrozumiałą, architektoniczną formę przekazowi Ewangelisty, sposób, w jaki zestawiane są mniejsze jednostki, może wydawać się niemal przypadkowy. Tutaj zastrzeżenia Bultmanna wydają się istotniejsze. Najwyraźniej mikrojednostki tradycji nie zostały wymyślone w tej samej szkole co uczony prolog Łukasza.

⁹³ Podsumowanie badań można znaleźć w: C. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 175, Tübingen 2004, s. 32–59. Zob. także D. Aune, *Luke 1:1-4: Historical or Scientific Prooimion*, [w:] *Paul, Luke, and the Greco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn*, A. Christopherson i in. (eds.), „Journal for the Study of the New Testament Supplement Series” 217 (2002), s. 142. Aune pragnie wskazać, że przedmowa Łukasza prawdopodobnie przypomina „setki zaginionych miernych historii” i że mylące jest ocenianie jej jedynie w odniesieniu do standardów najlepszych hellenistycznych wzorców. To, że Przedmowa może być dziełem „miernej” jakości, nie powinno jednak przesłonić jej klasyfikacji jako *literatury haute* (przynajmniej w pretensjach). Dla klasyka to właśnie temat decydował o stylistycznym wzniesieniu, a co do tematu Łukasza nie ma najmniejszych wątpliwości. Ewangelista świadomie przedstawia swoje dzieło jako rzecz poważną i doniosłą na wzór historii, bo tylko historia może udźwignąć wielkość „wydarzeń, które się wśród nas spełniły” (Łk 1,1). Na temat tła grecko-rzymskiego zob. G. Nenci, *Il motivo dell'autopsia nella storografia greca*, „Studi Classici e Orientali” 3 (1955), s. 14–29; a zwłaszcza G. Schepens, *L'«autopsie» dans la méthode des historiens grec du Ve siècle avant J.-C.*, Brussels 1980.

⁹⁴ Nie chodzi o to, by zaprzeczyć ważnym problemom historycznym (i metodom) innych ewangelistów. Zob. np. R. Bauckham, *Historiographical Aspects of the Gospel of John*, „New Testament Studies” 53 (2007), s. 17–36.

⁹⁵ Komentatorzy wyczuwali niekiedy nutę krytycyzmu we wzmiankach Łukasza o jego poprzednikach, a tego rodzaju sądy stanowiły tropy w historiografii grecko-rzymskiej. U innych autorów polemika jest jednak o wiele bardziej otwarta i jednoznaczna, np. u Flawiusza, *Bellum Iudaicum* 1,1. Zob. J. Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997, s. 218–125.

⁹⁶ Układ u Łukasza jest powszechnie akceptowany jako bardziej zbliżony do układu źródła Q niż Mateuszowego.

Z pomocą tu przychodzi „eucharystyczna proveniencja” Ewangelii⁹⁷. Konkretnie:

Konsekwentne przedstawianie Jezusa jako tego, który *przychodzi i którego się spotyka* [w perykopach ewangelicznych], ma swoje źródło w sposobie, w jaki wspomnienia o Nim były przywoływane, opowiadane i przekazywane kolejnym zgromadzeniom kultowym (eucharystycznym), organizowanym w celu ponownego przeżycia minionych spotkań⁹⁸.

Tak więc, choć nie znajdziemy u Łukasza (ani w żadnej innej Ewangelii) zdyscyplinowanego wysiłku, by uchwycić wewnętrzne powiązania poszczególnych wydarzeń, taka chronologiczna nieuważa zachowuje elementarną strukturę tradycji Jezusa jako sakramentalnej *anamnezy*⁹⁹. W tym stopniu *kultywowanie* pamięci, na której opierają się Ewangelie, jest bezpośrednią odpowiedzią na wezwanie Pana (*hoc facite in meum commemorationem*), a nie wymysłem¹⁰⁰.

Jeśli kształtowanie kultu pierwotnej tradycji rzeczywiście zachowało „*hypomnemata* apostołów”¹⁰¹, to inne części Ewangelii nie zdradzają tego samego pochodzenia. W szczególności wyróżniają się opowiadania o dzieciństwie. Chociaż w tych ważnych fragmentach pojawiają się elementy chrystologii, to jednak na pierwszy plan wchodzi inni aktorzy niż sakramentalny Pan (*ho erchomenos*), a opowiadania te są powszechnie postrzegane jako zwykłe „nośniki teologii ewangelistów”¹⁰². Niemniej od dawna zauważa się, że „Łukasz sam wskazuje, iż Maryja, Matka Jezusa, jest jednym z jego źródeł”¹⁰³. To „niekrytyczne” stanowisko zostało, oczywiście, dość dawno wyśmiane jako pobożna (katolicka) fantazja. Model pogłębiającej się pamięci Maryi (Łk 2,51) jest jednak

⁹⁷ Zob. D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 65–79; także P. Benoit, *Reflexions...*, dz. cyt., s. 487.

⁹⁸ D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 74 (por. 72, przyp. 21).

⁹⁹ Odrębna struktura anegdotyczna jest charakterystyczna dla wielu starożytnych biografii i stanowi literacką krystalizację wpływu udokumentowanej osobowości. Zob. M. Hengel, *The Sources...*, dz. cyt., s. 15–18.

¹⁰⁰ Obalenie zarzutu krytyki form, że bezimienni chrześcijańscy prorocy byli twórcami głównych *logii*, przedstawia D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eugene 2003.

¹⁰¹ Justyn, *Pierwsza Apologia* 66,3, także 33,5; por. *Dialog z Tryfonem* 100,4; 101,3; 102,5 itd. Zob. także opis Papiasza Ewangelii Marka (*H.E.* 3.39.15) oraz język, jakim posługiwał się Klemens Aleksandryjski (*H.E.* 2.15.1).

¹⁰² R. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977, s. 37.

¹⁰³ J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: The Infancy Narratives*, dz. cyt., s. 16.

możliwy – tak samo wiarygodny jak każde „źródło dotyczące Chrzciciela” – i w grę wchodzi coś więcej niż pobożność¹⁰⁴. Ostatecznie wybór pomiędzy *big picture* a poglądem plenarnym jest ściśle związany z wyborami dotyczącymi *osobistych* źródeł Ewangelii.

Trzecia Ewangelia wyznacza parametry rozumienia *historica veritas*, ale to Czwarta Ewangelia rozstrzyga sprawę. Niewątpliwe roszczenie Jana do wiedzy naoczego świadka łączy się z pamięcią introspekcyjną: to rygorystycznie rozszerzony model maryjny¹⁰⁵. Takie połączenie *świadectwa* i *interpretacji* okazało się zbyt trudne do zaakceptowania. Czyniąc pierwszy krok w klasycznym „poszukiwaniu Jezusa historycznego”, nauka zdecydowała się nie podążać drogą Janową¹⁰⁶. Nowe pokolenie uczonych zaczęło jednak kwestionować ten podstawowy aksjomat¹⁰⁷.

W każdym razie perspektywa soborowa staje się jasna w ostatnim zdaniu § 19 *Dei Verbum*. Wprowadza się tam rozróżnienie między tymi ewangelistami, „którzy polegali na własnej pamięci i wspomnieniach” (robiąc obok Jana miejsce dla Mateusza w tradycyjnym ich ujęciu jako jednych z apostołów), a tymi, którzy polegali na „naocznych świadkach od początku” (czyli Marku i Łukaszu)¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Zob. ostatnio Richard Dillon, który mówi o „członkach *diaspory Chrzciciela*” jako źródle materiałów dotyczących narodzin Jana Chrzciciela, ale nigdy nie bierze pod uwagę źródeł przedłukaszowych, które mogłyby dostarczyć informacji na temat Jezusa. R. Dillon, *The Hymns of Saint Luke: Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1-2*, seria: *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series* 50, Washington 2013, s. 5–14, 50.

¹⁰⁵ Zob. uwagi Ratzingera (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism...*, dz. cyt., s. 233–234): *What John says in his Gospel about how remembering becomes understanding and the path 'into all truth' comes very close to what Luke recounts about remembering on the part of Jesus' mother* [To, co Jan mówi w swej Ewangelii o przypominaniu jako rozumieniu i drodze „do całej prawdy”, jest ściśle związane z tym, co Łukasz opowiada o przypominaniu sobie przez Maryję] – polskie tłumaczenie: J. Ratziger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 198.

¹⁰⁶ Decydujący impuls pochodził ponownie od D.F. Straussa, któremu udało się przezwyciężyć wpływ predylekcji Schleiermachera do Jana. Zob. A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, dz. cyt., s. 80–83.

¹⁰⁷ Zob. np. C.L. Blomberg, *The Historical Reliability of Johns Gospel: Issues and Commentary*, Downers Grove 2001. Na ten kierunek naprowadziło uczonych wiele czynników, z których ważnym jest rosnący zasób twardych archeologicznych dowodów. Zob. J. Charlesworth, *The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?*, „Journal of the Study of the Historical Jesus” 8 (2010), s. 3–46.

¹⁰⁸ W tym rozgraniczeniu referencji kryło się rozróżnienie statusu: *Cur quatuor evangelistae non per quatuor apostolos scribuntur, nisi per duos discipulos et duos apostolos? Quia filii Jacob de duabus liberis et duabus ancillis nati sunt* (ps.-Jerome, *Expositio quattuor evangeliorum*, [w:] *Patrologia Latina* 30, s. 567–577). Szczególna popularność Ewangelii Mateusza i Jana w wczesnym Kościele bez wątpienia wynika w dużej mierze z ich apostołskiej wiarygodności. Zob. É. Massaux, *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain 1950.

Ewangelisci bez dostępu do jakiegokolwiek bezpośredniego świadka nie są uwzględniani.

„Naoczni świadkowie od początku”

Instrukcja PKB zakładała trzy etapy tradycji ewangelicznej: przepowiadanie Jezusa, przepowiadanie Jego apostołów i działalność literacką czterech ewangelistów. Mimo że innowacyjność tego układu polegała na starannym (niektórzy powiedzieliby „arbitralnym”) rozróżnieniu okresów drugiego i trzeciego¹⁰⁹, to jednak wbrew powszechnej opinii schemat ten nie jest nigdy przypisywany osiągnięciom metody krytyki form. Wszystkie trzy okresy znajdują się wyraźnie w schemacie Łukasza: (1) wszystko, co Jezus czynił i czego nauczał (Dz 1,1); (2) rzeczy przekazane (*paradosis*) przez *autoptoi* i szafarzy słowa (Łk 1,2); oraz (3) podjęcie się sporządzenia *diegezji* (Łk 1,1,3).

Skoro wszystkie trzy *tempora* pojawiają się (bez specjalnego wyróżnienia) w *Dei Verbum*, to w całej doktrynie soborowej etap drugi (*paradosis*) zyskuje niewątpliwą rangę. Jest to kluczowy punkt, który Caba i inni pomijają – z wielką szkodą. Wyraźne potwierdzenie w § 18 „apostolskiego pochodzenia” Ewangelii (*origine apostolica*) jest tylko częścią zainteresowania Soboru tym tematem, który ma swoją ważniejszą odłonę w rozdziale II o przekazywaniu Objawienia Bożego. Przepowiadanie apostoelskie stanowi zatem kluczowy punkt przecięcia łączący dwa słabo zintegrowane bloki *Dei Verbum*, czyli § 1–2 i § 3–5¹¹⁰. Sama afirmacja, wraz z bezpośrednią identyfikacją świętych autorów jako apostołów i *apostolici viri* (to znaczy Marka i Łukasza jako odpowiednio współpracowników apostołów Piotra i Pawła), stanowi, naturalnie, oczywisty element roszczenia do prawdy historycznej¹¹¹. Nie jest więc niespodzianką, że doktrynalni prekursorzy tego artykułu wyłonili się w gorącym okresie (pierwszego) kryzysu modernistycznego, w osławionych *responsach* PKB.

Wiele można by powiedzieć o tym kłopotliwym korpusie dokumentów Magisterium, ale w tym miejscu konieczna jest tylko jedna informacja. Komisja Biblijna – a za nią pośrednio przygotowawcza Komisja Teologiczna Soboru,

¹⁰⁹ Zob. analizę Bernarda Orcharda: B. Orchard, *Dei Verbum and the Synoptic Gospels*, „This Rock” 7 (maj 1996). Pomieszczenie tych etapów miało miejsce przed 1964 rokiem. Zob. odkrywczą pracę Davida Michaela Stanleya: D.M. Stanley, *New Understanding of the Gospels*, [w:] *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, s. 169–183.

¹¹⁰ Na temat tego napięcia w dokumencie zob. D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 168–202.

¹¹¹ Paragraf 18 *Dei Verbum* w swoim brzmieniu powraca do sformułowania odrzuconego schematu, ale znacząco zmienia końcową część.

a następnie Ojcowie Soborowi – uznała Ewangelie napisane przez „autorów, których imiona noszą” za prawdę objawioną, którą należy stanowczo przyjąć *de fide*¹¹². Skoro *de facto* kwestia autorstwa już dawno przeszła pod naukową jurysdykcję *Einleitungen*, to zdaniem PKB „powszechna i niezachwiana zgoda”, a wręcz „ciągła, powszechna i uroczysta tradycja Kościoła” rozstrzyga tę kwestię w sposób autorytatywny. Warto zauważyć, oceniając nośność tego języka, że, dla kontrastu, PKB nigdy nie dokonała tak pewnego, czy raczej „zobowiązującego, niebudzącego wątpliwości stwierdzenia” (*certo affirmare cogat*), „jasnego osądu tradycji” (*luculentum traditionis suffragium*), gdy zajmowała się, na przykład, kwestią Mojżeszowego autorstwa Pięcioksięgu. (Trzeba tu odnotować naznaczony ignorancją, ale uporczywy zwyczaj ośmieszania gatunku *responsum* jako narzędzia pozbawionego wszelkiej subtelności wyrazu). W 1962 roku komisja przygotowawcza wyraźnie zaznaczyła, że autorstwo Mojżeszowe ma status *sententia communis*, ale nie powinno być uważane (jak autorstwo Ewangelii) za *traditio*¹¹³. W związku z tym, co znamienne, znacznie ostrożniejsze wypowiedzi PKB z 1906 roku na temat Pięcioksięgu nigdy nie pojawiły się w przedsoborowym schemacie *De Vetere Testamento* – w przeciwieństwie do *responsów* na temat Ewangelii¹¹⁴. Co więcej, twierdzenie o pochodzeniu Ewangelii nie zostało nigdy *probatum ex traditione* jako błędne, podważone przez Sobór, to

¹¹² Komentarz Augustyna Bei do *Dei Verbum* umożliwia wgląd w sposób myślenia Ojców Soborowych. Rozróżnia on pomiędzy „autentycznością” Ewangelii („to znaczy, że zostały one napisane przez autorów, których imiona noszą”) a ich „apostolskim pochodzeniem” i – nie sugerując żadnych wątpliwości co do tego pierwszego (co jest wyraźnie wyartykułowane jako doktryna w *De fontibus* 19) – pozwala, aby *Dei Verbum* zajmowało się jedynie „istotnymi punktami”: apostolskim pochodzeniem i prawdą historyczną; A. Bea, *The Word of God and Mankind*, London 1967, s. 240.

¹¹³ Zob. K. Schelkens, *Catholic Theology...*, dz. cyt., s. 152–153.

¹¹⁴ W latach poprzedzających Sobór zaczęło się pojawiać coraz większe przekonanie o ograniczonej przydatności *responsów*. W 1955 roku sekretarz PKB ogłosił cichą politykę zachęcającą egzegetów do postępowania w duchu *alter Freiheit*, traktując wcześniejsze wypowiedzi jako relikty trudnego kryzysu, który już minął. Zob. A. Miller, *Das neue biblische Handbuch*, „Benediktinische Monatsschrift” 31 (1955), s. 49–50. Chociaż ta perspektywa nigdy nie została otwarcie zaaprobowana (zachowując kurialną *bella figura*), Komisja Teologiczna, która opracowała rozdział przygotowawczy w 1962 roku (i z pewnością znała myśl Magisterium), sumiennie przejrzała dokumenty PKB, przygotowując rozdział IV o NT, ale wyraźnie pominęła tenże korpus, przygotowując rozdział III o ST. Taka pełna swoboda w ignorowaniu *responsów* czyni swobodne zatwierdzenie w przypadku Ewangelii niezwykle sugestynym. Na temat statusu „wyjaśnienia” Millera zob. osobistą relację J.E. Steinmuellera, który informuje, że działanie Millera zostało potępione przez głoszących kardynałów PKB, którzy starali się postawić go przed Świętym Oficjum; J.E. Steinmueller, *The Sword of the Spirit*, Waco 1982, s. 7.

znaczy przez przypadkowy zbiór tekstów dowodowych lub odwołanie się do jakiegoś „tajemnego” strumienia wiedzy. Jest ono raczej przedstawiane jako solidny wyraz pełnego, żywego zaangażowania Kościoła, integralnie i *implicite* przekazywany przez liturgię, sobory, papieży, kanony, ojców, duchownych itd. Wincenty z Lerins i Congar mogliby się z tym zgodzić.

De fontibus revelationis § 19	Dei Verbum § 18
<i>Quattor Evangelia apostolicam originem habere Ecclesia Dei semper et ubique sine dubitatione credit et credit, constanterque tenuit ac tenet auctores humanos habere illos quorum nomina in Sacrorum Librorum canone gerunt: Mattheaum nempe, Marcum, Lucam et Ioannem, quem diligebat Iesus.</i>	<i>Quattuor Evangelia originem apostolicam habere Ecclesia semper et ubique tenuit ac tenet. Quae enim Apostoli ex mandatu Christi praedicaverunt, postea divino afflante Spiritu, in scriptis, ipsi et apostolici viri nobis tradiderunt, fidei fundamentum, quadriforme nempe Evangelium, secundum Matthaum, Marcum, Lucam et Ioannem.</i>

Tak więc zdecydowane opowiedzenie się Komisji Biblijnej w sprawie pochodzenia Ewangelii nie było zwykłym zaciętrzewieniem reakcyjnej nieprzejednanej postawy, lecz mocną, świadomą i dojrzałą propozycją doktrynalną, przedstawioną i przyjętą¹¹⁵. To, jak sądzę, pomaga nam ocenić zróżnicowaną wagę *responsów* PKB¹¹⁶.

Powstaje więc pytanie, co z tym zrobić. Najwyraźniej jest to nauczanie, którego uczeni nie przyjęli. W rzeczy samej, po 1965 roku nagle hipoteza dwóch źródeł – w której nie ma miejsca dla Mateuszowych naocznych świadków – zaczęła dominować w katolickiej nauce¹¹⁷. Bez względu na to, czy ten pośpieszny

¹¹⁵ Język powszechnej Tradycji w *Dei Verbum* § 18 jest dobitny i jednoznaczny: *semper et ubique tenuit ac tenet* [zawsze i wszędzie utrzymywał i utrzymuje].

¹¹⁶ *Responsa* stanowią tymczasowy akt magisterialny „roztropności duszpasterskiej”, ale nie są uchylane *tout court*. Zob. ówczesny kardynał Ratzinger w autorytatywnym wyjaśnieniu *The Ecclesial Vocation of the Theologian: Their core remains valid, but the individual details influenced by the circumstances at the time may need further rectification* [Ich rdzeń pozostaje ważny, ale konkretne szczegóły, na które wpływ miały okoliczności w danym czasie, mogą wymagać dalszej korekty].

¹¹⁷ Tendencja ta pojawiła się oczywiście przed Soborem, a ostatnią znaczącą katolicką obroną apostołskiego autorstwa Mateusza była książka biskupa Butlera z 1951 roku – teraz, co ciekawe, właśnie wznowiona: B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two Document Hypothesis*, Cambridge 2011. Niecałe pięć lat po Soborze (1968) artykuł Fredericka Gasta w „Jerome Biblical Commentary” spokojnie ogłosił pierwszeństwo Marka jako niekontrowersyjny pogląd większości. Lagrange już w 1903 roku określił hipotezę dwóch dokumentów jako *generalement admise*, ale ta ocena wyraźnie wskazuje na kontynentalny – tzn. niemiecki protestancki – konsensus; M.-J. Lagrange, *La méthode historique*, Paris 1903, s. 249. Ważna monografia Streetera nie przekona świata anglojęzycznego aż

rozwój był gwałtowny czy spóźniony, zapożyczył on wyniki protestanckich badań. Nigdy nie doszło do żadnej wyraźnej debaty po stronie katolickiej. Niezwykła spuścizna takich postaci jak Lagrange i Vaganay została odłożona na bok, jak jakaś obca astronomia ptolemejska, kłopotliwa i przeciążona egzegeza, zniekształcona przez zbyt liczne deklaracje kościelne¹¹⁸. Ironia polega oczywiście na tym, że w 1964 roku (roku wydania Instrukcji PKB) William Farmer, wielki (protestancki) mistrz hipotezy neo-Griesbachowskiej, po raz pierwszy zakwestionował długo utrzymywany przez Holtzmanna dogmat o pierwszeństwie Marka¹¹⁹. Jeśli więc dziś hipoteza źródła Q spotyka się z rosnącą falą krytyki i sceptycyzmu, nie jest to kruczata katolicka¹²⁰.

Trudno powiedzieć, co się tutaj wyłania. Po obu stronach znajdują się gorliwcy, ale nawet dogmatyczni zwolennicy hipotezy źródła Q po cichu łagodzą swoje stanowiska¹²¹. Pierre Benoit już wcześniej przewidział, że metoda historii form ostatecznie obali teorię dwóch źródeł¹²². W każdym razie kluczowym wyzwaniem jest opracowanie solidnej doktryny pochodzenia apostołskiego, dzięki której można będzie uniknąć zbytniego mieszania się w mechanizm problemu synoptycznego, przy jednoczesnym podejściu do tego problemu z szacunkiem

do roku 1924. Na temat zainteresowania katolików pierwszeństwem ewangelii Marka zob. J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, Minneapolis 2000, s. 321–325.

¹¹⁸ Schematy rozwiązań zaproponowanych przez Lagrange'a i Vaganaya – zob. M.-J. Lagrange, *La méthode...*, dz. cyt., s. 45, 318.

¹¹⁹ Zob. W. Farmer, *The Synoptic Problem*, Dillsboro 1974. Farmer sugeruje, że triumf Holtzmannowskiej tezy o pierwszeństwie ewangelii Marka miał wiele wspólnego z katolicko-protestancką polemiką kulturkampfu. Zob. J. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q*, dz. cyt., s. 312–321.

¹²⁰ Zob. np. M. Goodacre, *The Case against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg 2002; *One Gospel from Two: Mark's Use of Matthew and Luke*, D. Peabody, L. Colpe, A. McNicol (eds.), Harrisburg 2002; J. Dunn, *Jesus Remembered*, dz. cyt., s. 147–160; oraz J. Dunn, *Q1 as Oral Tradition*, [w:] *The Written Gospel*, M. Bockmuehl, D. Hagner (eds.), Cambridge 2005, s. 45–69.

¹²¹ Nawet Helmut Koester gotów jest przyznać, że „imię Mateusz mogło być związane” z synoptycznym źródłem mów. H. Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia 1990, s. 318. W tym duchu Benedict Viviano zaproponował, by uznać źródło Q za notatnik (*pinax*) apostoła Mateusza – konserwatywna teoria zadziwiająco bliska obronie tradycyjnego autorstwa Pierwszej Ewangelii zaproponowanej przez Roberta Gundry'ego; konserwatywny *tour de force*, który (co było do przewidzenia) nie doczekał się publikacji w prasie. *Who Wrote Q? The Sayings Document (Q) as the Apostle Matthews Private Notebook as a Bilingual Village Scribe (Mk 2:13-17; Mt 9:9-13)* [Kto napisał Q? Źródło mów (Q) jako prywatny notatnik apostoła Mateusza, dwujęzycznego wioskowego skryby], [za:] *Mark and Matthew II*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 271, A. Runesson i E.-M. Becker (eds.), Tübingen 2013.

¹²² P. Benoit, *Reflexions...*, dz. cyt., s. 483.

wobec apostołskiego pochodzenia Ewangelii¹²³. Na ławie oskarżonych stoi oczywiście wiele bardzo zlągadzonych interpretacji „apostolskości”. *Sancta Mater Ecclesia* ostrzegała przed minimalizowaniem *munus* apostołów i czystą iluzją jest udawanie, że tak się nie stało – z dużą szkodą. Stawka jest wysoka; to nie przypadek, że badania nad Mateuszem w szczególności poszły drogą czwartej Ewangelii, z celnikiem rozmywającym się w zrekonstruowanej mgłę wspólnoty konkurującej z synagogą¹²⁴.

Oczywiście łatwiej zauważyć Łukasza niż Mateusza. Łukasz przemawia bezpośrednio w pierwszej osobie. Starszy Fitzmyer w swoim dwutomowym komentarzu przedstawia więc istotny argument za tym, że autorem trzeciej Ewangelii jest rzeczywiście nikt inny jak „tradycyjny Łukasz, dawny towarzysz Pawła”¹²⁵, by za chwilę stwierdzić, że „nie ma to większego znaczenia dla interpretacji Ewangelii Łukasza”. Proste pytanie brzmi: dlaczego nie? Dlaczego wstępne tezy o słuchaczach mają tak wielką wartość interpretacyjną, podczas gdy sami *veri auctores* mieliby być nieistotni? To prawda, że ewangeliciści w znacznym stopniu się ukrywają – choć ta postawa może być zwodniczo skromna¹²⁶. Jednak sama ich bliskość wobec „tego, co się wśród nas spełniło” (Łk 1,1) domaga się większej uwagi.

Richard Bauckham dobitnie pokazał, jak prowokujące może być poważne badanie twierdzenia o źródłach naocznych świadków¹²⁷. Praca Bauckhama

¹²³ Wypowiedź PKB z 1912 roku na temat problemu synoptycznego (AAS 4 [1912], s. 465) artykułuje zakres kwestii, które należy rozważyć, zanim egzegeci „swobodnie przedyskutują” różne możliwe rozwiązania.

¹²⁴ „Kwestia Janowa” jest więc tutaj równie krytyczna jak problem synoptyczny. Zob. R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979; a zwłaszcza M. Hengel, *Die johanneische Frage*, serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 67, Tübingen 1993. Zob. także J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth: From the Baptism...*, dz. cyt., s. 218–237.

¹²⁵ J. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I–XII*, seria: *Anchor Bible* 28, Garden City 1979, s. 35–52.

¹²⁶ Demografia „publiczności” również nie jest podawana do wiadomości, ale to nie zniechęciło pomysłowych egzegetów. Na temat „ukrytych” autorów zob. A. Baum, *The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature*, „*Novum Testamentum*” 50 (2008), s. 120–142.

¹²⁷ R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses...*, dz. cyt. Reakcja na kontrowersyjną tezę Bauckhama okazała się, jak można było przewidzieć, żywa i ostra. Zob. np. P. Rodgers, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, „*Novum Testamentum*” 52 (2010), s. 88–100; J. Redman, *How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research*, „*Journal of Biblical Literature*” 129 (2010), s. 177–197; D.P. Bechard, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, „*Biblica*” 90 (2009), s. 126–129; J. Schroder, *The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical*

spotkała się z mieszanym przyjęciem, a katolicy nie zawsze chętnie przyjmowali jego wizję; należy jednak stwierdzić, że choć w wielu miejscach można się z nim zasadnie nie zgadzać, to całkiem dobrze reprezentuje on zablokowane nauczanie Vaticanum II. Co najważniejsze, być może, w próbie odnalezienia w *świadectwach* miejsca, gdzie spotykają się historia i teologia, uznaje przestrzeń określoną przez faktualność (*factum est*) i znaczenie jako istotne miejsce ewangelicznej *asphaleia*. Oczywiście realizuje on jedynie to, co według PKB należy do „zdrowych zasad metody historycznej”. Przypadkowo jest to zgodne również z doktryną katolicką. Dla tych, którzy kierują się katolicką wrażliwością, nie jest jednak zaskoczeniem, gdy Bauckham zarówno rehabilituje świadectwo Papiasza, niegdys cenione źródło w katolickiej egzegezie, jak i tworzy przy pomocy swojego korpusu naocznych świadków coś, co jeden z uczonych nazywa „protestancką formą sukcesji apostołskiej” – instytucję quasi-magisterialną wiernie strzegącą i przekazującą depozyt¹²⁸.

Szczególne zainteresowanie tą ideą polega na przewycięzeniu paradygmatu *duplex fans* i ukazaniu punktu, w którym pokrywają się ze sobą boski impuls stojący za tradycją i Pismo Święte. Jeśli struktura ta zbliża się do zasadniczego poglądu katolickiego i skutecznie odcina się od racjonalistycznej *formgeschichte*, można by ubolewać, że potrzeba było 50 lat i anglikanina, aby urzeczywistnić wizję Kościoła. Podobnie jednak jak w przypadku trwającej reformy liturgicznej czy wciąż jeszcze nieprzetestowanych szerzej norm egzegetycznych zawartych w § 12 *Dei Verbum*, realizacja wizji soborowej wymaga cierpliwości.

Wnioski

Paragraf 19 Konstytucji *Dei Verbum* potwierdza tradycyjne nauczanie (ludzie czasami zapominają, że to właśnie jest zadaniem soborów ekumenicznych). Implikuje to istotną ciągłość z magisterialnymi wypowiedziami PKB, choć ten punkt nie został uznany – być może jest to zrozumiałe, biorąc pod uwagę nierówną wartość tego wysoce kontekstualnego materiału. Niemniej jednak wizja

Examination of Bauckhams Jesus and the Eyewitnesses, „Journal for the Study of the New Testament” 31 (2008), s. 195–209; C. Evans, *The Implications of Eyewitness Tradition*, „Journal for the Study of the New Testament” 31 (2008), s. 211–219. Zob. tom „Journal for the Study of the Historical Jesus” 6 (2008), w tym R. Bauckham, *In Response to My Respondents: Jesus and the Eyewitnesses in Review*, s. 225–253. Również R. Bauckham, *Eyewitnesses and Critical History: A Response to Jens Schroder and Craig Evans*, „Journal for the Study of the New Testament” 31 (2008), s. 221–235.

¹²⁸ G. Tatum, *The Limits of Reliability*, dz. cyt., s. 524.

soborowa oferuje coś więcej niż powtórkę bez reformy, ponieważ również idzie w kierunku *ad fontes*, oferując Kościołowi (nowe) źródła boskiego objawienia, aby mógł się odnowić. W ten sposób odnajduje się specyficznie Łukasze cechy, które pozwalają na rozwiązanie kwestii prawdy historycznej. Trzy *tempora* są tu ważnym elementem, ale największe znaczenie ma kwestia apostołskiego świadectwa naocznego. W tym kontekście nie należy przeceniać inwestycji Kościoła w metodę historii form (i jej metodologicznych pochodnych), tylko dlatego, że szkoła ta pomogła Kościołowi uznać szczególną wartość potrójnej tradycji. Magisterium uczyniło gest dobrej woli wobec niemieckiej egzegezy, ale nigdy jej ostatecznie w pełni nie poparło. Posoborowy eksperyment niewiele zaoferował w kwestii różnorodności metod egzegetycznych, a niektóre mniej akceptowalne założenia zwolenników metody historii form głęboko się zakorzeniły. W ramach tego pozwolono, by kwestia apostołskości zniknęła z praktycznych rozważań, co doprowadziło do promowania sentymentalnego poglądu na historyczność Ewangelii.

Obecny kierunek badań nad Ewangelią wskazuje na zrozumienie konieczności wyraźniejszego oddzielenia egzegezy Kościoła od racjonalistycznych zasad wciąż jeszcze tkwiących w krytyce redakcji i kryteriologii. *Historica veritas*, ostatecznie, nie może być łatwo wyodrębniona jako problem poddający się naukowej kontroli. Pokusa w tym kierunku jest wielostronna, a przedstawianie *asphaleia* (nie *aleitheia*!) jako *veritas* było fatalnym posunięciem ze strony Wulgaty. Dla Łukasza jednak ta „pewność” ma przede wszystkim służyć potwierdzeniu i zaufaniu. Wiara i rozum muszą więc tutaj współpracować ściślej niż dotychczas. Ojcowie Soborowi podeszli do problemu na zasadzie łączności obu elementów (*fide et ratione*), mimo szczególnej potrzeby akcentowania rozumu (*non tantum fide*). Oznacza to odzyskanie nieracjonalistycznej (przedoświeceniowej? postmodernistycznej?) wrażliwości historycznej, przede wszystkim poprzez dokładniejsze studiowanie i zrozumienie patrystycznej tolerancji (i granic) dla ewangelicznej *dysharmonii*: w pewien sposób rozpracowując takie projekty jak *De Consensu* Augustyna. Moderowanie iluzorycznych roszczeń historii pozytywistycznej (*wie es eigentlich gewesenist*) jest, oczywiście, również nieodzowne.

Jeśli „poszukiwanie Jezusa historycznego” posuwało się zawsze naprzód poprzez „przyjmowanie tylko jednej alternatywy”¹²⁹, to Kościół widzi w tym dowód niebezpiecznego zaniedbania. Odwrócenie tego kursu jest z pewnością trudne, ale na jednym z frontów pojawiają się obiecujące znaki. Być może obie drogi połączą się ze sobą, ponieważ niektórzy egzegeci zwracają się ponownie

¹²⁹ A. Schweitzer, *Quest of the Historical Jesus*, dz. cyt., s. XVII.

w kierunku Jana. To musi stanowić wyzwanie dla całego naszego sposobu wyobrażania sobie historii i poszukiwania *vera et sincera de Iesu*¹³⁰.

Nauczanie Vaticanum II o historycznej prawdzie Ewangelii należy do tej znaczącej części *Dei Verbum*, która „wciąż czeka na dokończenie”¹³¹. *Sancta Mater Ecclesia* prawdziwie stwierdzała, że „problemom [biblijnym] nie będzie końca”, jednak „katolicki egzegeta nie powinien nigdy tracić ducha”. Mając to na uwadze, możemy wyrazić radosną nadzieję, że także po 50 latach święte dzieło soborowe nadal wymaga *periti*. W obfitości daru Ducha Świętego dla Kościoła szczególnie radość należy się bowiem także tym, którzy nigdy nie zaznali pierwszego entuzjazmu *aggiornamento*. Wezwanie do odnowy dotyka także naszych serc, pokolenia wdzięcznego za to, że jest pierwszym żywym owocem Soboru Watykańskiego II.

Bibliografia

- Allison D.C., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010.
 Allison D.C., *It Don't Come Easy: A History of Disillusionment*, [w:] *Jesus and the Demise of Authenticity*, C. Keith, A. Le Donne (eds.), New York 2012, s. 186–199.
 Allison D.C., *The Historical Christ and the Theological Jesus*, Grand Rapids 2009.
 Aune D., *Luke 1:1-4: Historical or Scientific Prooimion*, [w:] *Paul, Luke, and the Greco-Roman World: Essays in Honour of Alexander J.M. Wedderburn*, A. Christopherson i in. (eds.), „Journal for the Study of the New Testament Supplement Series” 217 (2002), s. 138–148.
 Aune D., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eugene 2003.
 Balthasar H.U. von, *Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings*, Washington 1984.
 Bauckham R., *Eyewitnesses and Critical History: A Response to Jens Schroder and Craig Evans*, „Journal for the Study of the New Testament” 31 (2008), s. 221–235.

¹³⁰ Chciałbym tu wspomnieć o egzegetycznym dziele Marie-Josepha Lagrange’a, którego przenikliwość, pobożność i erudycja mogą nadal świecić jak przewodnia gwiazda, gdy kontynuujemy nawigację po długiej burzy, którą on odważnie przetrwał (w 2012 roku po cichu obchodzono kolejną rocznicę: stulecie tego, co Lagrange nazwał po prostu *L'annee terrible*). Być może niefortunnie się stało, że papież Benedykt nie wykorzystał okazji, by pochwalić Lagrange’a w swojej serii o *Jezusie z Nazaretu*; przywołanie postaci takich jak Guardini i Daniel-Rops wskazuje, że jego ostateczna inspiracja leżała poza profesjonalną egzegezą. Z drugiej strony, Ratzinger odżegnuje się od ambicji spisania „życia Chrystusa” i wskazuje nam w zamian na Tomaszowe *Tertia Pars* (J. Ratzinger, *Jesus of Nazareth. Holy Week*, dz. cyt., s. XVI). Oferując w ten sposób rodzaj „teologicznego traktatu o tajemnicach życia Chrystusa”, emerytowany papież zbliża się w pewien sposób do wizji posiadającego głęboką mądrość Lagrange’a, by zrozumieć, *dlaczego* „Ewangelie są jedynymi żywotami Jezusa, jakie można napisać”; M.-J. Lagrange, *L'Évangile de Jesus Christ*, Paris 1928.

¹³¹ D. Farkasfalvy, *Inspiration...*, dz. cyt., s. 168.

- Bauckham R., *Historiographical Aspects of the Gospel of John*, „New Testament Studies” 53 (2007), s. 17–36.
- Bauckham R., *In Response to My Respondents: Jesus and the Eyewitnesses in Review*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 6 (2008), s. 225–253.
- Bauckham R., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids 2006.
- Baum A., *The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature*, „Novum Testamentum” 50 (2008), s. 120–142.
- Bea A., *The Study of the Synoptic Gospels: New Approaches and Outlooks*, New York 1965.
- Bea A., *The Word of God and Mankind*, London 1967.
- Bechard D.P., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, „Biblica” 90 (2009), s. 126–129.
- Benoit P., *Refléxions sur la ‘formgeschichtliche Methode’*, „Revue Biblique” (1946), s. 481–512.
- Betz J., *Glory(ing) in the Humility of the Word: The Kenotic Form of Revelation in J.G. Hammann*, „Letter and Spirit” 6 (2010), s. 141–180.
- Blomberg C.L., *The Historical Reliability of Johns Gospel: Issues and Commentary*, Downers Grove 2001.
- Bowersock G.W., *Fiction as History: Nero to Julian*, Berkeley 1994.
- Brown R., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, New York 1977.
- Brown R., *The Community of the Beloved Disciple: The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, New York 1979.
- Bultmann R., *Theology of the New Testament II*, New York 1955.
- Burridge R., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Grand Rapids 2004.
- Butler B.C., *The Originality of St. Matthew: A Critique of the Two Document Hypothesis*, Cambridge 2011.
- Caba J., *Historicity of the Gospels (Dei Verbum 19): Genesis and Fruits of the Conciliar Text*, [w:] *Vatican II: Assessments and Perspectives*, t. 1, R. Latourelle (ed.), New York 1988, s. 299–320.
- Casey M., *Jesus of Nazareth: An Independent Historians Account of His Life and Teaching*, New York 2010.
- Charlesworth J., *The Historical Jesus in the Fourth Gospel: A Paradigm Shift?*, „Journal of the Study of the Historical Jesus” 8 (2010), s. 3–46.
- Conzelmann H., *The Theology of St. Luke*, Philadelphia 1961.
- Cullmann O., *Vatican II: The New Direction*, New York 1968.
- Diehl J., *What Is a Gospel? Recent Studies in the Gospel Genre*, „Currents in Biblical Research” 9 (2011), s. 171–199.
- Dictionary of Major Biblical Interpreters*, D. McKim (ed.), Downers Grove 2007.
- Dillon R., *The Hymns of Saint Luke: Lyricism and Narrative Strategy in Luke 1-2*, seria: *Catholic Biblical Quarterly Monograph Series* 50, Washington 2013.
- Duchatelez K., *La ‘condescendance’ divine et l’histoire du salut*, „Nouvelle Revue Théologique” 95 (1973), s. 594–598.
- Duncker P., *Biblical Criticism, Instructions of the Church and Excesses of Form Criticism*, „Catholic Biblical Quarterly” 25 (1963), s. 22–33.

- Dunn J., *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003.
- Dunn J., *Q1 as Oral Tradition*, [w:] *The Written Gospel*, M. Bockmuehl, D. Hagner (eds.), Cambridge 2005, s. 45–69.
- Ehrman B., *Did Jesus Exist? The Historical Argument for Jesus of Nazareth*, New York 2012.
- Evans C., *The Implications of Eyewitness Tradition*, „Journal for the Study of the New Testament” 31 (2008), s. 211–219.
- Eve E., Meier J., *Miracle, and Multiple Attestation*, „Journal for the Study of the Historical Jesus” 3 (2005), s. 23–45.
- Farkasfalvy D., *Inspiration and Interpretation*, Washington 2010.
- Fitzmyer J.A., *A Recent Roman Scriptural Controversy*, „Theological Studies” 22 (1961), s. 443–444.
- Fitzmyer J.A., *The Biblical Commissions Instruction on the Historical Truth of the Gospels*, „Theological Studies” (1964), s. 386–408.
- Fitzmyer J., *The Gospel According to Luke I-XII*, seria: *Anchor Bible* 28, Garden City 1979.
- Farmer W., *The Synoptic Problem*, Dillsboro 1974.
- Frye N., *The Great Code: The Bible and Literature*, New York 1982.
- Garrigou-Lagrange R., *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, „Angelicum” 23 (1946), s. 126–145.
- Gerhardsson B., *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Grand Rapids 1998.
- Gerhardsson B., *The Origins of the Gospel Traditions*, Philadelphia 1979.
- Gerhardsson B., *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody 2001.
- Gil Hellín F., *Concilii Vaticani II Synopsis in Ordinem Redigens Schemata cum Relationibus necnon Patrum Orationes atque Animadversiones Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum*, Roma 1993.
- Goodacre M., *The Case against Q: Studies in Markan Priority and the Synoptic Problem*, Harrisburg 2002.
- Goulder M., *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974.
- Gregory B., *No Room for God? History, Science, Metaphysics, and the Study of Religion*, „History and Theory” 47 (2008), s. 495–519.
- Harrison B., *The Teaching of Pope Paul VI on Sacred Scripture*, Rome 1997.
- Hays R., „First Things” 175 (2007), s. 49–53.
- Hebblethwaite P., *John XXIII: Pope of the Century*, New York 2000.
- Hengel M., *Die johanneische Frage*, serie: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 67, Tübingen 1993.
- Hengel M., *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London 2000.
- Hengel M., *The Sources of Earliest Christianity*, [w:] *Acts and the History of Early Christianity*, Philadelphia 1979, s. 3–34.
- Hooker M., *On Using the Wrong Tool*, „Theology” 75 (1972), s. 570–581.
- In generali consessu*, „Acta Apostolicae Sedis” 53 (1961), s. 507–508.
- Jesus and the Demise of Authenticity*, C. Keith, A. Le Donne (eds.), New York 2012.
- Johnson L.T., „Modern Theology” (2008), s. 318–320.
- Kaiser R.B., *Clerical Error: A True Story*, New York 2002.
- Keith C., *Memory and Authenticity: Jesus Tradition and What Really Happened*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunder der älteren Kirche” 102 (2011), s. 155–177.

- Kloppenborg Verbin J., *Excavating Q*, Minneapolis 2000.
- Koester H., *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Philadelphia 1990.
- Lalouelle R., *Theology of Revelation*, New York 1987.
- Lagrange M.-J., *La méthode historique*, Paris 1903.
- Lagrange M.-J., *L'Évangile de Jesus Christ*, Paris 1928.
- Le Donne A., *The Historiographical Jesus: Memory, Typology, and the Son of David*, Waco 2009.
- Levering M., *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*, Notre Dame 2008.
- Licona M., *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach*, Downers Grove 2010.
- Lubac H. de, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, t. 2, Grand Rapids 2000.
- Nenci G., *Il motivo dell'autopsia nella stonografia greca*, „Studi Classici e Orientali” 3 (1955), s. 14–29.
- MacDonald D., *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, New Haven 2000.
- Massaux É., *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain 1950.
- Marchetto A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*, Città del Vaticano 2005.
- Marchetto A., *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Per la sua corretta ermeneutica*, Città del Vaticano 2012.
- Marincola J., *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997, s. 218–125.
- Mark and Matthew II*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 271, A. Runesson i E.-M. Becker (eds.), Tübingen 2013.
- Martin F., *Some Aspects of Biblical Studies since Vatican II: The Contribution and Challenge of Dei Verbum*, [w:] *Sacred Scripture: Disclosure of the Word*, Ave Maria 2006, s. 227–248.
- McCullough R., *God and the Gaps*, „First Things” 232 (kwiecień 2013), s. 19–20.
- McIver R., *Memory, Jesus, and the Synoptic Gospels*, seria: *Society of Biblical Literature Resources for Biblical Studies* 59, Atlanta 2011.
- Meier J., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, serie: *Anchor Bible*, t. 1–4, New York 1991, 1994, 2001, 2009.
- Miller A., *Das neue biblische Handbuch*, „Benediktinische Monatsschrift” 31 (1955), s. 49–50.
- Murdock D.M., *Christ in Egypt: The Jesus-Horus Connection*, Seattle 2008.
- Murphy D.J., *The Church and the Bible: Official Documents of the Catholic Church*, New Delhi 2007.
- One Gospel from Two: Mark's Use of Matthew and Luke*, D. Peabody, L. Colpe, A. McNicol (eds.), Harrisburg 2002.
- Orchard B., *Dei Verbum and the Synoptic Gospels*, „This Rock” 7 (maj 1996).
- Pitre B., *The Mystery of Gods Word: Inspiration, Inerrancy, and the Interpretation of Scripture*, „Letter and Spirit” 6 (2010), s. 47–66.
- Plisch U.-K., *The Gospel of Thomas: Original Text with Commentary*, Stuttgart 2008.
- Pollack S., *Pope Benedict Disputes Date of Jesus' Birth*, „Time” (22 listopada 2012).
- Reasoner M., *Dei Verbum and the Twentieth-Century Drama of Scripture's Literal Sense*, „Nova et Vetera” 15 (2017), nr 1, s. 219–254.
- Ratzinger J., *Jesus of Nazareth. Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection*, San Francisco 2011; polskie tłumaczenie za: J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.

- Ratzinger J., *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, New York 2007; polskie tłumaczenie za: J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- Redman J., *How Accurate Are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research*, „Journal of Biblical Literature” 129 (2010), s. 177–197.
- Rodgers P., *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*, „Novum Testamentum” 52 (2010), s. 88–100.
- Romeo A., *L'Enciclica "Divino afflante spiritu" e le "Opiniones novae"*, „Divinitas” 4 (1960), s. 387–456.
- Rothschild C., *Luke-Acts and the Rhetoric of History*, seria: *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 175, Tübingen 2004.
- Second Vatican Council, *Dei Verbum*, [w:] *Commentary on the Documents of Vatican II*, t. 3, H. Vorgrimmler (ed.), New York 1969; polskie tłumaczenie za: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, [w:] *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.
- Schepens G., *L'«autopsie» dans la méthode des historiens grec du Ve siècle avant J.-C.*, Brussels 1980.
- Schelkens K., *Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II: A Redaction History of the Schema De fontibus revelationis (1960–1962)*, Leiden 2011.
- Schelkens K., *From Providentissimus Deus to Dei Verbum: The Catholic Biblical Movement and the Council Reconsidered*, [w:] *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, G. Routhier, P.J. Roy, K. Schelkens (eds.), Leuven 2011, s. 49–68.
- Schmidt K.L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.
- Schmidt K.L., *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, [w:] *Eucharisterion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neues Testaments: Hermann Gunkel 60. Geburtstag, Teil 2*, Göttingen 1923, s. 50–134.
- Schmidtke F., *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, „Acta Apostolicae Sedis” 26 (1934), s. 130.
- Schökel L.A., *Dove va l'esegesi cattolica?*, „La Civiltà Cattolica” 111 (1960), nr 2645, s. 449–460.
- Schroder J., *The Gospels as Eyewitness Testimony? A Critical Examination of Bauckham's Jesus and the Eyewitnesses*, „Journal for the Study of the New Testament” 31 (2008), s. 195–209.
- Schweitzer A., *The Quest of the Historical Jesus*, Minneapolis 2000.
- Spadafora F., *Un document notevole per l'esegesi cattolica*, „Palestra del clero” 40 (1961), s. 969–981.
- Stabile F.M., *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un intransigente*, „Cristianesimo nella Storia” 11 (1990), s. 83–176.
- Stanley D.M., *New Understanding of the Gospels*, [w:] *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, s. 169–183.
- Steinmann J., *La Vie de Jésus*, Paris 1959.
- Steinmueller J.E., *The Sword of the Spirit*, Waco 1982.
- Tatum G., *The Limits of Reliability*, „Nova et Vetera” 6 (2008), s. 523–528.
- The Audience of the Gospels: The Origin and Function of the Gospels in Earliest Christianity*, E. Klink III (ed.), seria: *Library of New Testament Studies* 353, London 2010.
- The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, R. Bauckham (ed.), Grand Rapids 1998.

- Taylor J., *The Treatment of Reality in the Gospels: Five Studies*, *Cahiers de la Revue Biblique* 78, Paris 2011.
- Waldstein M., *The Foundations of Bultmann's Work*, „*Communio*” 14 (1987), s. 115–145.
- Wright N.T., *The New Testament and the People of God*, Minneapolis 1992.
- Wright N.T., *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis 2003.
- Wright N.T., „*Times Literary Supplement*” (14 grudnia 2011).
- Zarafa P.P., *The Limits of Biblical Inerrancy*, „*Angelicum*” 39 (1962), s. 92–119.
- „*Acta Apostolicae Sedis*” 38 (1905–1906), s. 124–125; 4 (1912), s. 465; 15 (1923), s. 616–619; 26 (1934), s. 130; 45 (1953), s. 432; (1961), s. 507.
- „*Time*” (5 listopada 1965), s. 5.

ANTHONY GIAMBRONE (O. PROF.) – dominikanin, biblista; wykładowca m.in. na Uniwersytecie Notre Dame (USA), prof. nadzwyczajny oraz wicedyrektor École biblique et archéologique française de Jérusalem (Izrael). Główne obszary badawcze: Nowy Testament, Ewangelie synoptyczne, Dzieje Apostolskie.