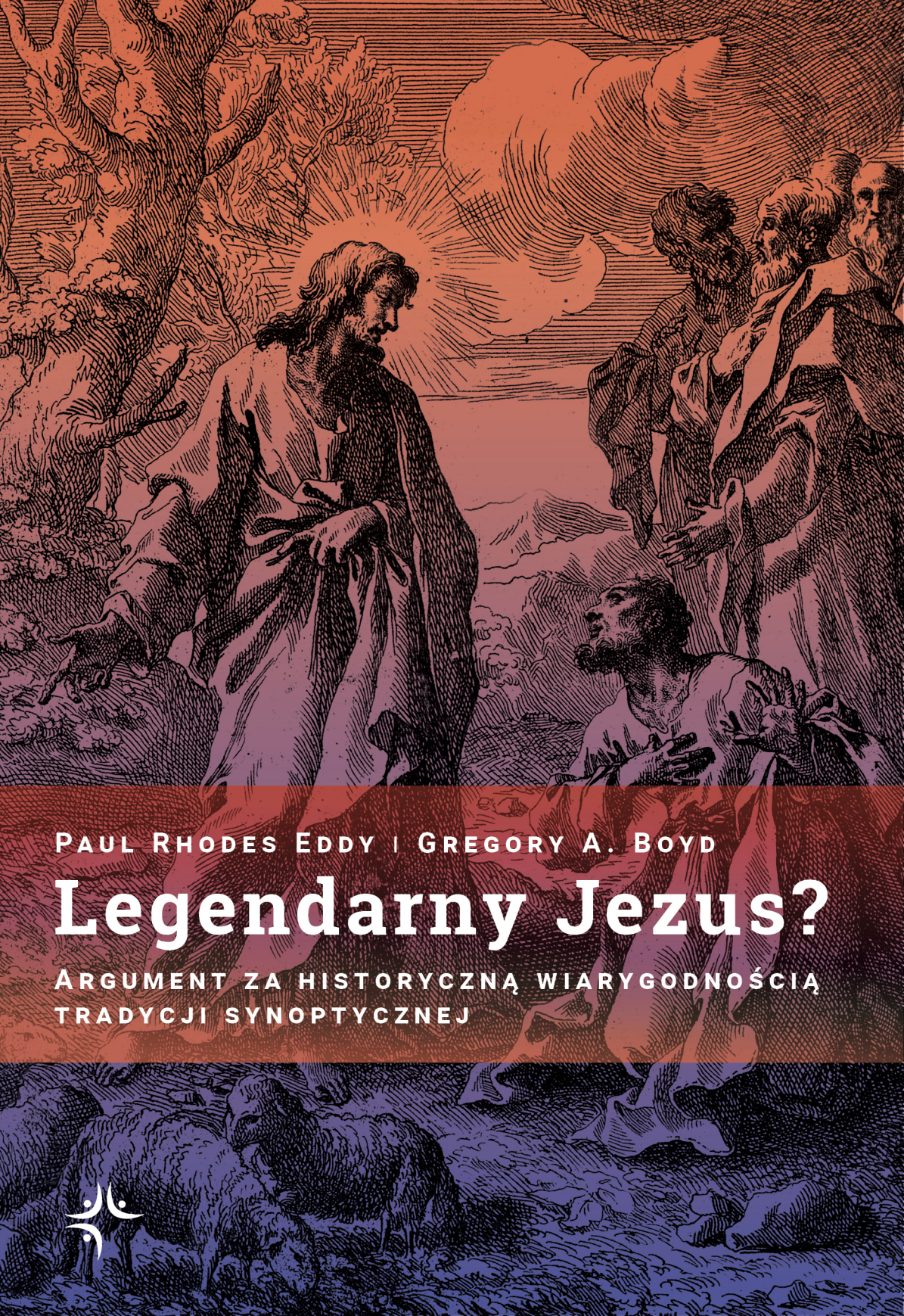




PAUL RHODES EDDY | GREGORY A. BOYD

Legendarny Jezus?

ARGUMENT ZA HISTORYCZNĄ WIARYGODNOŚCIĄ
TRADYCJI SYNOPTYCZNEJ





Warszawa 2024

PAUL RHODES EDDY | GREGORY A. BOYD

Legendarny Jezus?

**ARGUMENT ZA HISTORYCZNĄ WIARYGODNOŚCIĄ
TRADYCJI SYNOPTYCZNEJ**

PRZEKŁAD: OSKAR SCHREIBER

[Kup książkę](#)



Zeskanuj kod QR i posłuchaj odcinka: *Czy Ewangelie są wiarygodne? Czy można ufać Biblii?*

Tytuł oryginału – *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition*

Copyright © 2007 by Paul Rhodes Eddy and Gregory A. Boyd

Originally published in English by Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.

All rights reserved.

Copyright © for this edition by Fundacja Prodoteo, Warszawa 2024

Redaktor prowadzący – Katarzyna Łopaciuk

Redaktor merytoryczny – dr hab. Ryszard Mordarski, prof. UKW

Redakcja językowa – Katarzyna Łopaciuk

Korekta – Magdalena Misiewicz, Małgorzata Koniarska

Projekt okładki – Katarzyna Trzeszczkowska

Skład – Elżbieta Pich

Ilustracja na okładce – *Jesus appoints Peter as head of the church*

(akwaforta P.L. Ghezzi, Wellcome Collection, domena publiczna)

Wydanie 1

ISBN 978-83-67634-49-6

Fundacja Prodoteo

ul. Rudzka 9 lok. 54

01-689 Warszawa

prodoteo.pl

ebook dostępny na: contragentiles.pl/ksiegarnia

Z dedykacją dla
Jima Beilby'ego
i Rogera Forstera

Chciałbym zadedykować tę pracę Jimowi Beilby'emu, mojemu koledze, współpracownikowi i bliskiemu przyjacielowi. Jego filozoficzna przenikliwość, umiejętności edytorskie i ochota do pracy nad moimi notatkami wzbogaciły na przestrzeni lat moją pracę naukową. Jego wiedza z zakresu ekonomii sprawiła, że stałem się lepszym zarządcą. Jego szczera i pełna poświęcenia przyjaźń jest dla mnie błogosławieństwem. Dziękuję, Jim.

Paul

Pragnę zadedykować tę pracę Rogerowi Forsterowi, założycielowi i liderowi Ichthus Fellowship z siedzibą w Londynie. Przez 50 lat Roger nieustraszenie i bezinteresownie służył Królestwu Bożemu za pomocą błyskotliwości intelektu i chrystusowej ofiarności. Rogerze, dopóki cię nie poznałem, nie wiedziałem, czym jest uznanie i pragnienie naśladowania drugiego człowieka. Dziękuję.

Greg

SPIS TREŚCI

Podziękowania // 9

Skróty // 11

Wstęp // 13

Część 1

Metoda historyczna a tradycja dotycząca Jezusa. Cuda, analogie i Palestyna w I wieku // 47

1. Cuda i metoda. Metoda historyczno-krytyczna a zjawiska nadnaturalne // 49
2. Żydowska legenda o „wcielonym Jahwe”? Na ile judaizm w I wieku był otwarty na wpływy pogańskie // 121
3. Jedna z wielu legend? Czy analogie relatywizują historycznego Jezusa? // 179

Część 2

Inne świadectwa. Starożytni historycy i św. Paweł Apostoł // 221

4. Zmowa milczenia? Co jest, a czego nie ma na temat Jezusa w starożytnych źródłach niechrześcijańskich // 223
5. „Milczenie” św. Pawła? Czy i co św. Paweł wiedział na temat historycznego Jezusa? // 271

Część 3

Od Jezusa do Ewangelii. Początki ustnej tradycji dotyczącej Jezusa // 317

6. Antyczna piśmienność a kultura oralna. Ewaluacja wczesnej tradycji przekazów ustnych dotyczących Jezusa // **319**
7. Wspomnienia historyczne czy wyobrażenia proroków? Pamięć, historia i świadectwa naocznych świadków z początków tradycji przekazów ustnych na temat Jezusa // **365**

Część 4

Ewangelie synoptyczne jako źródła historyczne dotyczące Jezusa. Ewaluacja materiałów źródłowych // 417

8. Gatunek i natura Ewangelii kanonicznych. Czy zamiarem autorów Ewangelii było napisanie historycznie wiarygodnych relacji? // **419**
9. Ocena Ewangelii synoptycznych jako źródeł historycznych. Zagadnienia metodologiczne oraz uwagi wstępne // **495**
10. Tradycja synoptyczna a historyczny Jezus. Uzupełnienie argumentu kumulatywnego na rzecz rzetelności wizerunku (wizerunków) Jezusa w Ewangeliach synoptycznych // **557**

Bibliografia // 623

Indeks Pisma Świętego i pism antycznych // 679

Indeks osobowy // 689

Indeks rzeczowy // 699

PODZIĘKOWANIA

Jesteśmy wdzięczni wielu osobom za różnego rodzaju wkład, słowa zachęty i wsparcie naszego przedsięwzięcia. Jim Beilby, Michael Holmes, Erik Leafblad, Jeff Lehn i Stewart Kelly podzielili się z nami wartościowymi uwagami na temat szkiców wielu rozdziałów. Dzięki korespondencji z Jamesem Dunnem i Theodorem Weedenem udało się nam wzbogacić rozdziały poświęcone tradycji ustnej.

Chciałbym (ja, Paul) wyrazić wdzięczność wobec Bethel University za zapewnienie mi urlopu naukowego na etapie zbierania informacji związanych z niniejszym przedsięwzięciem, a także wobec mojej cioci Judie i wujka Timma O'Briena za udostępnienie mi wówczas ich własnego schronienia przed światem w Punta Rassa (ach, piękne Sanibel!). Pragnę również podziękować Bethel University Alumni Association za udzielenie dwóch grantów badawczych stanowiących wsparcie dla realizacji naszego przedsięwzięcia. Dziękujemy Betty Bond i działowi wypożyczalni międzybibliotecznych Bethel University za ich nieustrudzone poświęcenie w poszukiwaniu niezliczonych tomów związanych z tą książką – oraz za ich cierpliwość wobec nas podczas tego procesu!

Chciałbym (ja, Greg) podziękować mojemu krytycznemu koledze Robertowi Price'owi, z którym wiele razy miałem przyjemność i zaszczyt publicznie debatować. Price jest autorem jednych z najsilniejszych argumentów na rzecz hipotezy legendarnej, a nasze liczne polemiki pomogły mi i Paulowi dopracować nasz dowód na wiarygodność Ewangelii.

Obaj jesteśmy wdzięczni za obecność i wsparcie naszej wspólnoty kościelnej, Woodland Hills Church, w St. Paul, w stanie Minnesota, gdzie mamy przywilej służyć razem w zarządzie zespołu duszpasterskiego. Słowa

podziękowania należą się również naszej koleżance z zespołu kierowniczego Janice Rohling za jej nieograniczoną cierpliwość do nas, ilekroć dyskusja zbacza ku teologii!

Niezmiennie, szczególne podziękowania kierujemy pod adresem naszych drogich rodzin – przede wszystkim żon, Kelly Eddy i Shelley Boyd – za ich nieskończoną miłość i łaskawe wsparcie dla naszych przedsięwzięć naukowych.

Na zakończenie chcielibyśmy wyrazić głębokie uznanie dla dwóch bliskich przyjaciół, Jima Beilby’ego i Rogera Forstera, którym zadedykowaliśmy tę książkę.

SKRÓTY

ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
ANF	Ante-Nicene Fathers
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung</i> , part 2, The Principate, ed. by W. Haase and H. Temporini (Berlin, de Gruyter, 1974–)
BAR	„Biblical Archaeology Review”
CBQ	„Catholic Biblical Quarterly”
DDD	<i>Dictionary of Deities and Demons in the Bible</i>
EQ	„Evangelical Quarterly”
ExpT	„Expository Times”
HTR	„Harvard Theological Review”
JAAR	„Journal of the American Academy of Religion”
JBL	„Journal of Biblical Literature”
JETS	„Journal of the Evangelical Theological Society”
JJS	„Journal of Jewish Studies”
JR	„Journal of Religion”
JSHJ	„Journal for the Study of the Historical Jesus”
JSJ	„Journal for the Study of Judaism”
JSNT	„Journal for the Study of the New Testament”
JSNTSup	„Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series”
JSOT	„Journal for the Study of the Old Testament”
JSOTSup	„Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series”
JSSR	„Journal for the Scientific Study of Religion”
JTS	„Journal of Theological Studies”
LCL	Loeb Classical Library

NovT	Novum Testamentum
NovTSup	Novum Testamentum Supplements
NTS	New Testament Studies
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SJT	„Scottish Journal of Theology”
TynB	„Tyndale Bulletin”
WUNT	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen Neuen Testament</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>

Wszystkie cytaty biblijne za wydaniem: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu – Biblia Tysiąclecia, wyd. piąte na nowo opracowane i poprawione, Pallottinum, Poznań 2020, chyba że zaznaczono inaczej.

WSTĘP

HIPOTEZA O LEGENDARNYM POCHODZENIU JEZUSA

Głównym założeniem niniejszej książki jest ustalenie, czy przedstawiony w Ewangeliach kanonicznych wizerunek (wizerunki) Jezusa – ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii synoptycznych – należy uznać za wiarygodną historię, czy też za zmyśloną legendę. Ten drugi wariant będzie nazywany w dalszej części książki „hipotezą legendarną”¹. Ze względów, które zostaną

¹ Angielski termin *legend* ma kilka różnych znaczeń, które są zależne od kontekstu. W pewnych kręgach akademickich, na przykład na niektórych wydziałach folklorystyki, pojęcie to odnosi się do przekazu osadzonego w stosunkowo niedawnej lub przynajmniej historycznie ukształtowanej przeszłości, który, choć uważany przez przekazujących za prawdziwy, może być lub nie być oparty na rzeczywistej sytuacji historycznej. O licznych zastosowaniach i zawilościach definicji terminu *legend* – w tym o jego relacji z terminem *history* – zob. L. Degh, A. Vazsonyi, *Legend and Belief*, w: *Folklore Genre*, ed. D. Ben-Amos, University of Texas Press, Austin 1976, s. 93–123; R.A. Georges, *The General Concept of Legend: Some Assumptions to Be Reexamined and Reassessed*, w: *American Folk Legend: A Symposium*, ed. W.D. Hand, University of California Press, Berkeley 1971, s. 1–19; H. Jason, *Concerning the ‘Historical’ and the ‘Local’ Legends and Their Relatives*, w: *Toward New Perspectives in Folklore*, ed. A. Paredes, R. Bauman, University of Texas Press, Austin 1972, s. 134–144; E. Oring, *Legend, Truth, and News*, „Southern Folklore” 1990, Vol. 47, No. 2, s. 163–177; T. Shibutani, *Legendary Accounts and Historiography*, w: tenże, *Improvised News: A Sociological Study of Rumor*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966, s. 155–161; Y. Zerubavel, *The Historic, the Legendary, and the Incredible: Invented Tradition and Collective Memory in Israel*, w: *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. J.R. Gillis, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 105–123. W podobnej kwestii dotyczącej angielskiego terminu *memorate* zob. L. Degh, A. Vazsonyi, *The Memorate and*

wyjaśnione w dalszej części książki, musimy uwzględnić najnowsze odkrycia pochodzące z wielu dyscyplin, między innymi z etnografii, folklorystyki oraz badań poświęconych przekazom ustnym. Stanowisko, którego będziemy bronić, brzmi następująco: jeśli, uwzględniając relacje o zjawiskach nadprzyrodzonych, pozostaniemy autentycznie otwarci na **możliwość** (nie tylko logiczną, ale realnie historyczną; zobacz rozdział pierwszy), iż przedstawiony (przedstawione) w Ewangeliach synoptycznych wizerunek (wizerunki) Jezusa można uznać za historyczną prawdę, to stosując odpowiednią metodologię historyczną i opierając się na świadectwach², da się uzasadnić (na gruncie czy-

the Proto-Memorate, „Journal of American Folklore” 1974, Vol. 87, No. 345, s. 225–239. Na potrzeby niniejszego opracowania będziemy posługiwać się terminem *legend* w jego potocznym znaczeniu, czyli jako opowieści o charakterze niehistorycznym/fantastycznym. Od D.F. Straussa, przez Rudolfa Bultmanna, aż po Roberta Funka oraz wśród członków Jesus Seminar termin *legend* w badaniach dotyczących Nowego Testamentu zdaje się pełnić funkcję eufemistycznego określenia rzekomej relacji historycznej, która w rzeczywistości jest (przynajmniej w dużej części) fikcyjna. Zob. D.F. Strauss, *The Life of Jesus*, 4th ed., trans. M. Evans, Blanchard, New York 1860, § 2; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, trans. J. Marsh, Blackwell, Oxford 1963, s. 244–245; R.W. Funk, The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do?*, HarperSan Francisco, San Francisco 1998, s. 15–17.

Na wstępie winniśmy również zaznaczyć, iż główny przedmiot naszego zainteresowania stanowią Ewangelie synoptyczne. Pod względem detali i elementów charakterystycznych postanowiliśmy w dużej mierze pominąć Ewangelię wg św. Jana. Nie dlatego, że uważamy ją z założenia za mniej wiarygodną od Ewangelii synoptycznych, lecz dlatego, że jest ona tak odmienna od pozostałych Ewangelii kanonicznych, iż przy rozpatrywaniu jej pod względem historycznym konieczne jest zastosowanie zupełnie innego podejścia. Spowodowałoby to jednak znaczne poszerzenie objętości już i tak pokaźnego opracowania. Z ostatnio opublikowanych prac stwierdzających zasadniczo pozytywną ocenę wiarygodności historycznej czwartej Ewangelii zob. C.L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*, InterVarsity, Downers Grove, IL 2001; C.S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, 2 vols., Hendrickson, Peabody, MA 2003. Aby zapoznać się z niedawnym i niezwykle ciekawym opracowaniem, które podaje w wątpliwość zbyt częste „odhistorycznienie Ewangelii Jana” i „odseparowanie Jana od Jezusa”, zob. P.N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Modern Foundations Reconsidered*, Clark, New York 2006.

² Na kartach niniejszej pracy odwołujemy się do dowodów historycznych. Będziemy to jednak czynić, miejmy nadzieję, nie z perspektywy naiwnego ewidencjalizmu, wedle którego świadectwa przemawiają same za siebie w jakiś aprioryczny, pozbawiony kontekstu sposób. Jak wskazują ostatnie badania interdyscyplinarne dotyczące problematyki dowodzenia, świadectwa i kryteria dowodowe należy rozpatrywać i oceniać zawsze w ramach określonego kontekstu socjokulturowo-językowego. Dotyczy to danych

sto historycznym) wniosek, że synoptyczne przedstawienie (przedstawienia) Jezusa można uznać za historycznie **wiarygodne** – a wręcz za **najbardziej prawdopodobne** odzwierciedlenie rzeczywistego Jezusa³. Ostatecznie, jak

historycznych, prawnych i innych. Aby zapoznać się z uwarunkowaną przez kontekst różnorodnością kryteriów dowodowych w obrębie pojedynczego społeczeństwa, zob. S.U. Philips, *Evidentiary Standards for American Trials: Just the Facts*, w: *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, ed. J.H. Hill, J.T. Irvine, Cambridge University Press, New York 1992, s. 248–259.

³ Niektórzy chrześcijańscy czytelnicy mogą być rozczarowani, że argumentujemy jedynie, iż jest **wiarygodne/najbardziej prawdopodobne** to, że synoptyczny portret Jezusa jest zasadniczo zakorzeniony w historii. Być może tacy czytelnicy oczekiwaliby stwierdzenia, iż jest **pewne**, że ewangeliczny wizerunek Jezusa **został oparty w całości** na historycznych wydarzeniach. Jednakże, jak to wyjaśnimy w kolejnym rozdziale, ze względu na ograniczenia związane z metodologią historii oraz skończoną wiedzą ludzką rozważania czysto historyczne nigdy nie wykrócą ponad prawdopodobieństwo. Z uwagi na fakt, iż podejmujemy to zagadnienie ze stanowiska krytycznej historiografii, rozpatrujemy Ewangelie synoptyczne w sposób, w jaki rozpatrywalibyśmy każdy inny starożytny tekst. Pod względem historiograficznym nie ma znaczenia, że pisma te są uznane przez Kościół za kanoniczne i natchnione. Autorzy niniejszej książki są chrześcijanami wyznania ewangelickiego wykwalifikowanymi w zakresie teologii. Mimo że niewątpliwie mamy własne założenia (zob. dalej), to jednak na potrzeby tego studium przyjęliśmy krytyczną perspektywę historiograficzną. Twierdzenia przedstawione w tej książce będą dalece ostrożniejsze, niż gdybyśmy pisali podręcznik teologiczny poświęcony samej naturze Pisma Świętego. Na przykład, chociaż z **teologicznego** punktu widzenia uznanie istnienia pewnych nieścisłości lub elementów spreparowanych w Ewangeliach byłoby problematyczne, nie wpływa to na naszą minimalistyczną tezę **historiograficzną**: a mianowicie że Ewangelie synoptyczne są – rzecz ujmując ogólnikowo i merytorycznie – osadzone w historii. Należy również zauważyć, iż uznanie, że historyczne ustalenia są zawsze w najlepszym razie prawdopodobne, nie stanowi żadnej przeszkody dla **wiary** chrześcijańskiej – przynajmniej wówczas, gdy jest ona poprawnie pojmowana. W kontekście biblijnym wiara jest przede wszystkim pojęciem związanym z przymierzem, które wskazuje na czynne zaufanie odnośnie do natury i obietnic pochodzących ze strony partnera tego przymierza. Aby zapoznać się z pomocnym wywodem dotyczącym zagadnienia wiary i historii, zob. N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, Fortress, Minneapolis 1992, s. 93–96; J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making, Vol. 1: Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, s. 102–105; A.G. Padgett, *Advice for Religious Historians: On the Myth of a Purely Historical Jesus*, w: *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, ed. S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, Oxford University Press, New York 1997, s. 287–307. Ponadto, ponieważ często będziemy w tej książce posługiwali się sformułowaniem „synoptyczny wizerunek Jezusa”, należy zaznaczyć, iż użycie słowa „wizerunek” („wizerunki”) jest zamierzone. Nie zamierzamy bowiem w żaden sposób podważać odrębności przedstawień Jezusa zawartych we wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych.

twierdźmy, argument kumulatywny dotyczący ogólnej wiarygodności synoptycznych wizerunków Jezusa z Nazaretu powinien być taki, że obowiązek dowodu *a posteriori* (zobacz rozdział dziewiąty) spoczywa na osobach, które twierdzą, iż wizerunek ten jest zasadniczo niewiarygodny.

Jednym z głównych celów niniejszej książki jest zestawienie licznych badań o charakterze interdyscyplinarnym, które w jakiś sposób odnoszą się do zagadnienia historyczności tradycji synoptycznej związanej z Jezusem. Szczególnie ważnym impulsem do napisania tej pracy był fakt, że często istotne wyniki współczesnych badań interdyscyplinarnych nad starożytnymi kulturami, w których podstawę stanowił przekaz mówiony, nie zostały uwzględnione w badaniach nad historycznym Jezusem tak szeroko i dokładnie jak należy. Znaczna część argumentów na rzecz hipotezy legendarnej wywodzi się z anachronicznego podejścia do pierwotnej tradycji dotyczącej Jezusa, które odwołuje się do współczesnego paradygmatu języka literackiego. Stawiamy tezę, że kiedy ta pierwotna tradycja jest rozpatrywana z perspektywy ukierunkowanej na przekaz ustny – oraz zgodnie z właściwą metodologią badań historycznych – wówczas hipoteza legendarna staje się trudna do utrzymania.

Tym wprowadzeniem pragniemy nakreślić sposób realizacji naszego przedsięwzięcia. Najpierw odniesiemy się do głównego zarzutu, który można sformułować przeciwko naszej tezie: mianowicie iż w dzisiejszym postmodernistycznym świecie przekonanie, że można osiągnąć coś w rodzaju obiektywnego poznania historii (czy nawet powinno się dążyć do jego osiągnięcia), jest naiwne. W odpowiedzi na ten zarzut przedstawionych zostanie kilka pobieżnych informacji na temat metody, która została przez nas wykorzystana podczas realizacji tej pracy (będzie ona szerzej opisana w rozdziale pierwszym oraz systematycznie stosowana przy analizie tekstów synoptycznych w rozdziale dziewiątym i dziesiątym).

Następnie jasno zostanie przedstawione stanowisko (stanowiska), które są przedmiotem tego studium, to znaczy hipoteza legendarna. Zaprezentowany zostanie przegląd ośmiu głównych sposobów argumentacji, które zazwyczaj są przytaczane przez zwolenników hipotezy legendarnej. Zarys ten będzie pełnił funkcję ramową dla rozwinięcia argumentacji kumulatywnej, która może zostać przedstawiona na rzecz hipotezy legendarnej oraz dla sformułowania w odpowiedzi na nią krytycznej argumentacji kumulatywnej przemawiającej za ogólną wiarygodnością synoptycznego wizerunku (synoptycznych wizerunków) Jezusa.

Postmodernistyczne wyzwanie rzucone historiografii

Zwrot lingwistyczny

Przy współcześnie panujących postmodernistycznych trendach istnieje wyraźny sceptycyzm wobec klasycznego historiograficznego założenia, że (przynajmniej w teorii) możliwe jest osiągnięcie czegoś w rodzaju obiektywnego poznania przeszłości. Zdaniem wielu współczesnych ideał „obiektywnej historii” jest nie tylko niemożliwym do osiągnięcia, ale wręcz nierealistycznym i bezużytecznym dążeniem. Ponieważ zgodnie z naszym stanowiskiem ocena wszystkich istotnych danych naukowych przemawia za wnioskiem, iż przedstawienie Jezusa w tradycji synoptycznej jest oparte na faktach historycznych, zmuszeni jesteśmy odnieść się do tego hipersceptycznego pojmowania historiografii przez postmodernistów.

Od czasu tak zwanego zwrotu lingwistycznego, zainicjowanego przez Ferdinanda de Saussure’a i rozwiniętego w skrajny, poststrukturalistyczny sposób przez Jacques’a Derride, Michela Foucaulta i innych, postmodernistyczna krytyka rozumu zaczęła zagrażać przekształceniem historiografii (i innych dziedzin) w jedną z subdyscyplin retoryki i teorii literatury. W przekonaniu wspomnianych wyżej myślicieli jest to tylko i wyłącznie język „i nic poza tym”. Żadnego starożytnego ani współczesnego tekstu nie można interpretować, jak gdyby miał jakiś zewnętrzny punkt odniesienia wykraczający poza niego samego, niezależnie od intencji autora. Ludziom może się wydawać, że rozmawiają o tym, co faktycznie wydarzyło się w przeszłości, ale w rzeczywistości po prostu posługują się językiem w sposób, który odpowiada konwencjom oraz służy realizacji bieżących celów społecznych i osobistych.

W konsekwencji, jak twierdzi Hayden White, musimy zaakceptować fakt, że „narracje historyczne to słowne fikcje, których treść jest w równym stopniu wymyślona, co odkryta, a ich formy są bliższe swoim literackim odpowiednikom aniżeli tym naukowym”⁴. White nie ma na myśli żadnej **konkretnej**

⁴ H. White, *Historical Texts as Literary Artifact*, w: tenże, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1978, s. 82. Zob. też jego pierwszą słynną salwę: tenże, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973. Wśród innych stanowczych postmodernistycznych krytyk jakiegokolwiek rodzaju obiektywizmu w historiografii wymienić należy: F.R. Ankersmit, *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley 1994; tenże, *Hayden White's*

historiografii. Chodzi mu o pisarstwo historyczne w ogóle: o **jakąkolwiek** historię, w **jakimkolwiek** czasie i **jakimkolwiek** miejscu. Keith Jenkins stwierdza analogicznie, iż w obliczu postmodernistycznego zwrotu lingwistycznego „historia jawi się dziś jedynie jako kolejne wyrażenie pozbawionej podstaw opinii w świecie pozbawionych podstaw opinii”⁵.

Ocena skrajnych postmodernistycznych poglądów

Należy zauważyć, iż przełom postmodernistyczny wywarł znaczący wpływ na współczesną historiografię (jak również na inne dziedziny). Pomimo że z filozoficznego punktu widzenia mało jest w tym nurcie elementów oryginalnych, to jednak jako całość zmusił on nas do zmierzenia się z faktem, iż domaganie się prawdy może czasami (jeśli nie zazwyczaj) dotyczyć innych spraw niż dążenie do rzetelnego odtworzenia przeszłości (na przykład wpływów politycznych itp.). Postmodernistyczna wrażliwość uwypukliła doniosłą rolę, jaką we wszystkich naszych dziedzinach badań poznawczych odgrywają czynniki subiektywne i społeczne. W konsekwencji przełom postmodernistyczny przyczynił się do zwiększenia świadomości o tym, że twierdzenia dotyczące historii nigdy nie są całkowicie obiektywne, zawsze są one wyłącznie prawdopodobne i tym samym zawsze mogą być kwestionowane⁶. Fakt ten musi

Appeal to the Historians, „History and Theory” 1998, Vol. 37, No. 2, s. 182–193; R. Barthes, *Dyskurs historii*, tłum. K. Jarosz, „Er(r)go: Teoria, Literatura, Kultura” 2010, nr 1/2, s. 95–107; K. Jenkins, *Re-thinking History*, Routledge, New York 1991; H. Kellner, *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*, University of Wisconsin Press, Madison 1989; A. Munslow, *Deconstructing History*, Routledge, New York 1997.

⁵ K. Jenkins, *Introduction*, w: *The Postmodern History Reader*, ed. K. Jenkins, Routledge, New York 1998, s. 1. W zakresie rozważań pochodzących z różnych perspektyw dotyczących zależności postmodernizmu i historiografii zob. *Post-Structuralism and the Question of History*, D. Attridge, G. Bennington, R. Young, eds., Cambridge University Press, New York 1987; G.G. Iggers, *Historiografia XX wieku: przegląd kierunków badawczych*, tłum. A. Gadzała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; P. Novick, *That Noble Dream: The „Objectivity Question” and the American Historical Profession*, Cambridge University Press, New York 1988; E.A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2004. W ostatnim rozdziale swojej książki Clark wykorzystuje ustalenia postmodernistycznej historiografii do interpretacji starożytnej historii chrześcijaństwa.

⁶ Zob. R.E. Frykenberg, *History and Belief: The Foundations of Historical Understanding*, Eerdmans, Grand Rapids 1996 – przykład uczonego mierzącego się z tym problemem na gruncie wiary chrześcijańskiej.

skłonić nas do większej pokory oraz samokrytycyzmu podczas formułowania i obrony prawdziwości twierdzeń historiograficznych⁷.

Pomimo owego pozytywnego wkładu hipersceptyczne wnioski, które niektórzy wysnuli z przełomu postmodernistycznego, są jednak obciążone licznymi wątpliwościami i zostały poddane ostrej krytyce⁸. Dwa z tych

⁷ W rozdziale pierwszym zostanie wskazane, że wielu biblistów specjalizujących się w krytyce historycznej nie potraktowało dostatecznie poważnie niektórych implikacji przełomu postmodernistycznego. Należy zauważyć, iż ta postmodernistyczna intuicja dotycząca historii nie jest niczym odkrywczym. Już pod koniec XVIII wieku Faust u Goethego wyraził podobne zapatrywanie do swojego asystenta Wagnera: „Czasy przeszłości, dla nas, przyjacielu, To księga zwarta aż pieczęci siedmią. Co duchem czasu zwiecie – niech wam powiem – Jest własnym duchem waszym” – cyt. za: J.W. Goethe, *Faust: część pierwsza i druga*, wyd. 3, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 54. Na początku XIX wieku James Bronterre O'Brien przestrzegał: „Nie wiercie w historię, traktujcie ją jako zbiór fałszerstw, stworzonych wzorem współczesnych gazet, nie ze względu na prawdę, czy dobro ludzkości, ale po to, aby zwieść ogół i tym sposobem wspierać wszelakie nadużycia oraz nikczemne instytucje należące do bogaczy” – J.B. O'Brien, *Poor Man's Guardian*, 5 December 1835, cyt. za: T. Lummis, *Listening to History: The Authenticity of Oral Evidence*, Barnes & Noble, Totowa, New York 1987, s. 11. Podobnie w 1894 roku J.A. Froude zauważył, że historia jest „dziecinnyim pudełeczkiem z literkami, za pomocą których dziecko może ułożyć każde słowo, jakiego sobie tylko zażyczy” – *Short Studies on Great Subjects*, 1894, cyt. za: E.H. Carr, *Historia – czym jest: wykłady im. George'a Macaulaya Trevellyana wygłoszone na uniwersytecie w Cambridge styczeń–marzec 1961*, wyd. 2 oprac. przez R.W. Daviesa, tłum. P. Kuś, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, s. 38. Jeszcze w tym samym stuleciu Marks rozwinął i zradykałizował tę intuicję, a Nietzsche nadał kierunek przyszłemu postmodernistycznemu programowi w odniesieniu do historii. Stąd też skrajna postmodernistyczna krytyka historii w swej istocie nie jest niczym nowym, a wiele słabości tego nurtu myślowego, które dostrzeżono w przeszłości, nadal pozostaje charakterystyczne dla jego najnowszych wcieleni.

⁸ Jak twierdzi Ernst Breisach (E. Breisach, *On the Future of History: The Postmodern Challenge and Its Aftermath*, University of Chicago Press, Chicago 2003), historia zasadniczo przetrwała kryzys wywołany skrajną postmodernistyczną krytyką. Chociaż jej zapal został ostudzony – to znaczy zostaliśmy pozbawieni jakiegokolwiek historycznego pozytywizmu oraz naiwnego dążenia do czystego obiektywizmu historycznego – to, jak stwierdzili Joyce Appleby, Lynn Hunt oraz Margaret Jacob na łamach swojej ostatniej i cieszącej się uznaniem książki, istoty ludzkie zachowują „zdolność do odróżniania fałszywych i wiarygodnych przedstawień przeszłości, a ponadto, do artykułowania kryteriów pomocnych zarówno autorom, jak i ich czytelnikom w dokonywaniu owych rozróżnień” (J. Appleby, L. Hunt, M. Jacob, *Powiedzieć prawdę o historii*, tłum. S. Amsterdamski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2000, s. 272). Trójka wymienionych uczonych uznaje koncepcję, którą nazywają „realizmem praktycznym” (zob. zwłaszcza

problemów zasługują na uwagę. Po pierwsze, jeśli przyjmiemy stanowisko skrajnego nurtu postmodernistycznego – szczególnie z grupy poststrukturalistów/dekonstrukcjonistów – i odrzucimy tym samym możliwość poznania – a nawet dążenia do mniej lub bardziej obiektywnego poznania – przeszłości, zmuszeni zostaniemy do zaakceptowania faktu, iż nie można już mówić o „dobrej” lub „złej” – „uzasadnionej” lub „nieuzasadnionej” – historiografii⁹. Jeśli zaś upieramy się, aby mówić w taki sposób, musimy zgodzić się, że przez to rozróżnienie mamy na myśli jedynie to, iż po prostu upodobaliśmy sobie jeden z rodzajów historiografii lub pewien zbiór konkluzji historycznych

s. 257–262). W celu zapoznania się z innymi wnikliwymi przykładami krytyki tego skrajnego postmodernistycznego wyzwania rzuconego historii lub ostatnimi stanowiskami krytyczno-realistycznej historiografii (filozofii historii) zob. M. Bunzl, *Real History: Reflections on Historical Practice*, Routledge, New York 1997; A. Cook, *History/Writing*, Cambridge University Press, New York 1989; G.R. Elton, *Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study*, Cambridge University Press, New York 1991; R.J. Evans, *In Defense of History*, Granta, London 1997; J. Gorman, *Understanding History: An Introduction to Analytical Philosophy of History*, University of Ottawa Press, Ottawa 1992; T.L. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998; G. Himmelfarb, *Norwa i stara historia: eseje krytyczne i reinterpretacje*, tłum. A. Arumińska, wyd. I, Instytut Pileckiego, Warszawa 2021; E.D. Hirsch, *Back to History*, w: *Criticism in the University*, ed. G. Graff, R. Gibbons, Northwestern University Press, Evanston, IL 1985, s. 106; C.B. McCullagh, *The Truth of History*, Routledge, New York 1998; R. Martin, *The Past within Us: An Empirical Approach to Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1989; M.G. Murphy, *Philosophical Foundations of Historical Knowledge*, SUNY, Albany 1994; L. Stone, *History and Post-Modernism*, „Past and Present” May 1992, No. 135, s. 189–204; A. Tucker, *A Theory of Historiography as a Pre-Science*, „Studies in History and Philosophy of Science” 1993, Vol. 24, No. 4, s. 633–667; K. Windschuttle, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists Are Murdering Our Past*, Free Press, New York 1996; P. Zagorin, *History and Postmodernism: Reconsiderations*, „History and Theory” 1990, Vol. 29, No. 3, s. 263–274; tenże, *Rejoinder to a Postmodernist*, „History and Theory” 2000, Vol. 39, No. 2, s. 201–209. Aby zapoznać się z kształtującą serią rozmów z wieloma uczonymi zajmującymi się tymi zagadnieniami, zob. E. Domańska, *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism*, University Press of Virginia, Charlottesville 1998. Odnośnie do argumentacji, zgodnie z którą poststrukturalizm nie ma zastosowania na polu filozofii historii oraz wkroczył tam w nieuzasadniony sposób, zob. A. Tucker, *The Future of the Philosophy of Historiography*, „History and Theory” 2001, Vol. 40, No. 1, s. 37–56.

⁹ O możliwościach i znaczeniu odróżniania „uzasadnionej” od „nieuzasadnionej” historiografii zob. A. Tucker, *A Theory of Historiography as a Pre-Science*, zwłaszcza s. 653–655.

zamiast innego. Jeżeli odrzucimy koncepcję obiektywności historii, to będziemy musieli na przykład uznać, że neonazistowski tekst propagandowy zaprzeczający istnieniu Holokaustu zasługuje na taką samą uwagę i rangę, co naukowa publikacja historyczna drobiazgowo dokumentująca okrucieństwa nazistowskich Niemiec. Tego rodzaju wniosek jest oczywiście niedorzeczny (co znamienne, tej konstatacji nawet skrajni postmoderniści nie chcą kwestionować), choć postmoderniści najwyraźniej nie potrafią tego przekonująco dowieść¹⁰. Jak zauważyli Michael Shermer i Alex Grobman, „jak na ironię, to właśnie na takich sprawach jak negacja Holokaustu kończy się cała dyskusja na temat relatywizmu historycznego. Wystarczy zapytać dekonstrukcjonistów, czy uważają, że przekonanie mówiące o tym, że Holokaust się wydarzył,

¹⁰ Warto zauważyć, iż na przykład Hayden White stanowczo występuje przeciwko osobom negującym Holokaust, argumentując, że przyjęcie takiego stanowiska jest „równie nieprzyzwoite moralnie, jak szokujące intelektualnie” (H. White, *The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation*, w: tenże, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1983, s. 76). Jednak jak zauważył Wulf Kansteiner – zważywszy na jego założenia teoretyczne – fundamenty epistemologiczne, na których to czyni, są wątpliwe (W. Kansteiner, *Hayden White's Critique of the Writing of History*, „History and Theory” 1993, Vol. 32, No. 3, s. 273–295). W celu zapoznania się z przenikliwą i zróżnicowaną analizą poglądów White’a, w tym z wyraźnym rozgraniczeniem pomiędzy twierdzeniami White’a a tymi, które pojawiają się w bardziej skrajnym i w pełni postmodernistycznym stanowisku, zob. A.D. Moses, *Hayden White, Traumatic Nationalism, and the Public Role of History*, „History and Theory” 2005, Vol. 44, No. 3, s. 311–332.

Głośne twierdzenie White’a mówiące, że zajmowanie się historią na zasadzie struktury narracyjnej zawsze prowadzi do wypaczenia przedmiotu badań, spotkało się z kontrargumentacją wielu myślicieli. Zob. na przykład D. Carr, *Narrative and the Real World: An Argument for Continuity*, „History and Theory” 1986, Vol. 15, No. 2, s. 117–131; tenże, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington 1986; W. Dray, *Narrative and Historical Realism*, w: tenże, *On History and Philosophers of History*, Brill, New York 1989, s. 131–163; N. Carroll, *Interpretation, History and Narrative*, „Monist” 1990, Vol. 73, No. 2, s. 134–166; L. Pompa, *Narrative Form, Significance and Historical Knowledge*, w: *Philosophy of History and Contemporary Historiography*, ed. D. Carr, W. Dray, T.F. Geraets et al., University of Ottawa Press, Ottawa 1982, s. 143–157. Jak wygląda to z perspektywy badacza Nowego Testamentu, zob. G.R. Osborne, *Historical Narrative and Truth in the Bible*, JETS 2005, Vol. 48, No. 2, s. 673–688. Obrona stosowania metody narracyjnej w historiografii nie oznacza, iż nie występują w tej materii potencjalne trudności. Aby zapoznać się z wnikliwym omówieniem wielu przypadków, w których historycy mogą popełniać różne błędy logiczne, posługując się metodą narracyjną, zob. D.H. Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*, Harper & Row, New York 1970, s. 131–163.

jest tak samo zasadne, jak przekonanie, iż się nie wydarzył, a wówczas dyskusja szybko się skończy”¹¹. A jednak w tym skrajnie sceptycznym, postmodernistycznym ujęciu historiografii nie ma przekonujących argumentów, które mogłyby podważyć zasadność twierdzeń negacionistów Holokaustu. Oznacza to, że radykalne postmodernistyczne postrzeganie historii jest otwarte nie tylko na krytykę **historiograficzną**, ale również na krytykę **moralną**.

Skoro każda narracja historyczna jest „fikcją słowną”, skoro jest tylko „językiem i niczym więcej” i skoro w konsekwencji żaden tekst nie ma żadnego zewnętrznego punktu odniesienia, to stwierdzenie będących „nie na miejscu” tendencyjności, propagandy, błędów oraz fałszerstw w którymkolwiek tekście, starożytnym czy też współczesnym, jest tak samo niewykonalne, jak i pozbawione sensu. Dany punkt widzenia na historię można ocenić jako stronnaczy lub błędny tylko wówczas, gdy można porównać go z innymi źródłami lub za pomocą innych metod, które uznaje się za **bardziej wiarygodne**. Jednakże to znowu zakłada istnienie jakiegoś sposobu, dzięki któremu możemy wyjść poza nasze „fikcje słowne” i w pewnym stopniu obiektywnie ocenić wiarygodność źródeł historycznych. Kiedy jest to niemożliwe, wówczas wpadamy w pułapkę czysto subiektywnych opinii i preferencji.

Po drugie, jeśli White, Jenkins, Foucault i pozostali mają słuszość, upierając się, że teksty nie mogą wykraczać poza nie same, to nie bardzo wiadomo, do czego ci autorzy **się odnoszą**, gdy twierdzą, iż żaden tekst nie może wykraczać poza własne granice. Jeżeli ich rozważania są „poprawne” (w stosunku do czego?), to należy uznać, że oni sami jedynie rozwijają preferowane przez siebie formy „fikcji słownej” – i w tym przypadku ani oni, ani nikt inny nie może uznać ich za „poprawne”. I ponownie, przyjęcie wyników ich analizy jest zarazem poddaniem jej samej krytyce, co czyni ją kolejnym „wyrażeniem pozbawionej podstaw opinii w świecie pozbawionych podstaw opinii”; nie można zatem uznać ich wniosków za „poprawne” w jakimkolwiek sensownym znaczeniu. Podążając tym samym tokiem rozumowania, jeżeli wszystkie twierdzenia dotyczące prawdziwości są wyłącznie ideologicznie motywowanymi rozgrywkami o władzę, jak to sugerują skrajni postmoderniści, to co powiemy o stwierdzeniu dotyczącym prawdziwości, jakoby „wszystkie

¹¹ M. Shermer, A. Grobman, *Denying History: Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It?*, University of California Press, Berkeley 2000, s. 29. Na temat Holokaustu zob. też rozmowy z Georgem Iggersem i Jörnem Rüsenem w: E. Domańska, *Encounters*, s. 112, 186.

twierdzenia dotyczące prawdziwości były wyłącznie ideologicznie motywowanymi rozgrywkami o władzę”? Trzeba uznać, że samo to twierdzenie jest niczym więcej, jak tylko kolejną ideologicznie motywowaną rozgrywką o władzę, a w takim przypadku nie ma podstaw do przyjęcia generalizującego wniosku, że wszystkie twierdzenia dotyczące prawdziwości są wyłącznie ideologicznie motywowanymi rozgrywkami o władzę. Jednym zdaniem, skrajnie postmodernistyczna koncepcja ulega samorefutacji. W rezultacie, co nie jest zaskakujące, zwolennicy tych poglądów są skazani na niespójność podczas obrony swoich twierdzeń. Są oni zmuszeni do uniknięcia własnej krytyki, aby móc ją uzasadnić. Można stwierdzić, że słowa nie mogą wykraczać poza swoje granice, wyłącznie przy założeniu że przynajmniej słowa, których to stwierdzenie dotyczy, **mogą wykraczać i wykraczają** poza nie¹².

Poszukiwanie historycznej prawdy w obliczu postmodernizmu

Z uwagi na krytykę, jak ta wspomniana powyżej, wielu uczonych słusznie twierdzi, że nie należy rezygnować z idei obiektywności w historiografii (oraz w innych gałęziach nauki). Oczywiście nie oznacza to postulowania powrotu do naiwnego i bezkrytycznego, zdroworozsądkowego ujęcia pracy historycznej, które czasami głoszone w przeszłości – to znaczy do poglądu, że historiografia jest po prostu „dochodzeniem do (niezinterpretowanych) faktów”. Podobnie jak wielu innych, uważamy, że jest jak najbardziej wykonalne, aby zajmować się krytyczną historiografią w sposób, który uwzględnia słuszne spostrzeżenia wynikające z postmodernistycznego zwrotu lingwistycznego, bez odrzucania realizmu historycznego lub idei obiektywności. Jak stwierdził

¹² Należy odnotować inną ciekawą, zakrawającą na ironię linię tej krytyki. Niektórzy wskazują, że skrajne postmodernistyczne odrzucenie idei obiektywizmu „prawdy” może być ostatnią próbą pewnych dominujących sił w zachodnich środowiskach akademickich, aby mieć ostatnie słowo w tej sprawie. Frances E. Mascia-Lees, Patricia Sharpe i Colleen Ballerino Cohen twierdzą, że „gdy biali mężczyźni z Zachodu, którzy od dawna kontrolowali wytwarzanie wiedzy, nie mogą już zdefiniować prawdy, ich odpowiedzią na to jest wniosek, iż nie ma żadnej prawdy do odkrycia” (F. Mascia-Lees, P. Sharpe, C.B. Cohen, *The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective*, „Signs” 1989, Vol. 15, No. 1, s. 15. W podobnym tonie zob. też H. Gengenbach, *Truth-Telling and the Politics of Women's Life History Research in Africa: A Reply to Kirk Hoppe*, „International Journal of African Historical Studies” 1994, Vol. 27, No. 3, s. 619–627.

J.H. Hexter na kilka lat przed zaprezentowaniem przez White'a teorii „historii jako fikcji słownej”, można przyjąć, że historiografia (i inne inicjatywy kognitywne) jest nieodłącznie powiązana z retoryką, a jednocześnie nie uznawać, że jest **wyłącznie** retoryką – to znaczy, nie rezygnując z dążenia do poznania „przeszłości takiej, jaką rzeczywiście była”¹³. Również Keith Windschuttle utrzymuje, że nie ma problemu z twierdzeniem, iż „historia jest formą literatury”. Problem powstaje dopiero wtedy, gdy ktoś posuwa się dalej i twierdzi, że „historia jest **wyłącznie** formą literatury”¹⁴.

Podpowiadamy, aby w obliczu panującego obecnie postmodernizmu współcześni historycy wciąż potrafili uczyć się zachowania istotnej równowagi od Thomasa Carlyle'a. Rozmyślając nad faktem, że na badania historyczne silnie wpływają czynniki subiektywne i socjologiczne, stwierdził on:

Te rozważania zaiste przynosiły niewielki pożytek, skoro, zamiast uczyć nas czujności i głębokiej pokory podczas naszych dociekań historycznych, zniechęcały nas do ich poszanowania, czy też do nieustrudzonej pracy nad nimi¹⁵.

Rozważania dotyczące trudności w dążeniu do poznania obiektywnej prawdy mają wartość tylko wtedy, gdy służą zwiększeniu naszej czujności i pokory w dążeniu do poznania obiektywnej prawdy. Oczywiście, pojęcie „obiektywnej historii” jest pewnym ideałem i można do niego jedynie dążyć. Jednakże to właśnie ten praktycznie nieosiągalny cel czyni zrozumiałymi nasze próby pojmowania przeszłości i mówienia o niej, podobnie jak nasze najbardziej pierwotne intuicje odnoszące się do tego mówienia i pojmowania

¹³ J.H. Hexter, *Doing History*, Indiana University Press, Bloomington 1971, s. 75.

¹⁴ K. Windschuttle, *Killing of History*, s. 227. Także Francis Watson trafnie zauważa: „Założenie podrzędnego stosunku dyskursu historycznego do minionej rzeczywistości historycznej wyklucza czysto literacką czy też retoryczną formę analizy, która abstrahowałaby od intencji opowiedzenia prawdy o przeszłości” (F. Watson, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*, Eerdmans, Grand Rapids 1997, s. 42). Jako przykład historyka, który stara się wypracować taki rodzaj metody, zob. E.H. Carr, *Historyk i jego fakty*, w: *Historia – czym jest*, s. 15–42. A. Tucker doszedł do racjonalnego wniosku, iż podczas gdy filozofia historii w ostatnich czasach „ustąpiła miejsca teorii literatury jako głównej dyscyplinie metahistoriograficznej”, to dyscyplina ta byłaby bardziej przydatna, gdyby brała przykład z ostatnich lekcji filozofii nauki (A. Tucker, *Theory of Historiography*, s. 634–635).

¹⁵ T. Carlyle, *On History* (1830); cyt. za: T.L. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality*, s. 1.

(na przykład to, że nie wszystkie perspektywy historiograficzne są równie wartościowe)¹⁶.

Wright proponuje wnikliwe i wyważone podejście do tej kwestii w odniesieniu do badań nad historycznym Jezusem, kiedy pisze: „Fakt, iż ktoś mający swój określony punkt widzenia coś wie, nie oznacza, że wiedza ta jest mniej wartościowa”. Raczej, jak argumentuje, to po prostu **oznacza** wiedzieć cokolwiek. Nie istnieje wiedza, która nie wynika z „określonego punktu widzenia”. Dalej czytamy, że kiedy uznamy, iż subiektywne czynniki mają wpływ na wszystkie nasze oceny, to „obawa, że »faktyczne wydarzenia« ukryją się pod natłokiem spostrzeżeń poszczególnych ludzi [...] powinna zostać odrzucona jako bezpodstawna”. I podsumowuje to w następujący sposób:

Należy z całą mocą stwierdzić, że odkrycie, iż dany autor jest „stronniczy”, nie świadczy o wartości prezentowanych przez niego informacji. Zobowiązuje nas to jedynie do bycia świadomym tej stronniczości (a także naszej własnej) i do oceny materiału na podstawie jak największej liczby źródeł¹⁷.

Założenia i metodologia

To jest istota stanowiska metodologicznego, które przyjęliśmy w tej książce. Otwarcie przyznajemy, że tak jak każdy podchodzimy do tego zagadnienia z szeregiem założeń i apriorycznych przekonań, które mają wpływ na naszą pracę. Jednakże nie gwarantujemy, że to koniecznie prowadzi nas, czy kogośkolwiek innego, do poczynienia postępów w dążeniu do „obiektywnej historii”. Jak trafnie stwierdził Haskell: „obiektywność nie oznacza neutralności”¹⁸.

Tym, co zasadniczo umożliwia uczonym wykraczanie poza ich osobiste i socjologiczne tendencje oraz formułowanie twierdzeń na temat rzeczywistości, jest niezachwiane i bezkompromisowe dążenie do poznania prawdy. Nie

¹⁶ Pomocne omówienie historycznej „obiektywności” po krytyce postmodernistycznej zob. T.L. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality: Rhetoric versus Practice in Peter Novick's That Noble Dream*, w: tenże, *Objectivity Is Not Neutrality*, s. 145–173. Haskell opowiada się tu za „trzeźwym fallibilizmem” oraz przeciwko „arogancji na szczudłach” skrajnych przedstawicieli postmodernizmu, którzy twierdzą, że „tak naprawdę nie istnieje nic poza językiem i dyskursem” (s. 9).

¹⁷ N.T. Wright, *New Testament and People of God*, s. 89. Stronniczość autorów synoptycznych omówimy w rozdziale dziewiątym.

¹⁸ T. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality*.

da się zaprzeczyć, że – jak usilnie twierdzą w szczególności dekonstrukcyoniści – łatwo można nas przekonać, iż poszukujemy prawdy, gdy w rzeczywistości poszukujemy jedynie bezpieczeństwa i/lub władzy. Dla przykładu najbardziej rzetelni i przenikliwi zwolennicy metody historyczno-krytycznej stosowanej w badaniach nad Nowym Testamentem od początku rozumieli, że metoda sama w sobie nigdy nie służyła tylko jako narzędzie do uprawiania obiektywnej historiografii. Była ona raczej – od samego początku – także „orężem wyzwalań” z kościelnej niewoli¹⁹. Jednakże fakt, iż łatwo może dojść do wykorzystania historiografii jako środka służącego głównie ukrywaniu represyjnych celów, nie oznacza, że jest to nieuniknione. Jedynym sposobem, aby oprzeć się temu nastawionemu na własne potrzeby subiektywizmowi, a zarazem jedynym sposobem, abyśmy nadal mogli spójnie twierdzić, że nawet jeśli nigdy nie osiągniemy obiektywnej prawdy, to zależy nam na dążeniu do niej, jest powzięcie zobowiązania, że liczy się tylko prawda, a następnie przedłożenie naszych konkluzji szerszej opinii i poddanie ich krytycznej analizie.

Jak wyjaśnimy w rozdziale pierwszym, wymaga to od nas gotowości do poddania **wszystkiego** – włączywszy w to zwłaszcza, nasze filozoficzne i religijne założenia oraz aprioryczne przekonania – surowej krytyce ze strony innych poszukujących prawdy osób. Chcemy, aby wspólnota krytycznie myślących naukowców mogła uznać wszystkie nasze wypowiedzi za uczciwe. Mimo iż metoda historyczno-krytyczna zazwyczaj bazuje na niepodważalnym naturalistycznym założeniu, że cuda się nie zdarzają, my opowiemy się za tezą, że **prawdziwie** krytyczna metoda historyczna dopuszcza podanie tego (i każdego innego) fundamentalnego założenia w wątpliwość²⁰. Na przykład, prawdziwa metoda historyczno-krytyczna musi między innymi uwzględniać

¹⁹ W.A. Meeks, *Why Study the New Testament*, NTS 2005, Vol. 51, No. 2, s. 157. Zob. też niezwykle szczere wyznanie Helmuta Koestera w tej sprawie: H. Koester, *Epilogue: Current Issues in New Testament Scholarship*, w: *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*, ed. B.A. Pearson, A.T. Kraabel, G.W.E. Nickelsburg et al., Fortress, Minneapolis 1991, s. 474.

²⁰ Oczywiście problematyczne jest już samo mówienie o „metodzie historyczno-krytycznej” – tak jak gdyby istniała jedna uzgodniona metoda historyczna wśród badaczy Nowego Testamentu. Jak zauważył Meeks, „nie jest [ona] w ogóle metodą, ale zbiorem sposobów ujęcia i zwyczajów, zmiennym zestawem poglądów, jednym słowem praktyką” (W.A. Meeks, *Why Study*, s. 159). Więcej w tym wątku zob. też P.S. Minear, *The Bible and the Historian: Breaking the Silence about God in Biblical Studies*, Abingdon, Nashville 2002, s. 189.

ujęcia kulturowe, które nie wywodzą się z Zachodu, a które dopuszczają istnienie zjawisk nadprzyrodzonych, w celu zakwestionowania przyjętego na Zachodzie naturalistycznego poglądu na świat²¹.

Jak się przekonamy w dalszej części niniejszej pracy, ten szczególny przykład prawdziwie krytycznego podejścia jest niezwykle ważny, ponieważ to właśnie naturalistyczne założenie, zgodnie z którym wizerunek (wizerunki) Jezusa dokonującego cudów w Ewangelii **nie może (nie mogą) być** osadzone w historii, w dużej mierze skłania zwolenników teorii legendarnej do stwierdzenia, że ewangeliczny wizerunek Jezusa z Nazaretu **nie ma** podstaw historycznych. Jak zostało to już powyżej zaznaczone, nasz kontrargument opiera się na tezie, która mówi, że jeśli pozwolimy podać w wątpliwość naturalistyczne założenia Zachodu, pozostając otwartymi na **realną możliwość**, iż wizerunek (wizerunki) Jezusa przedstawiony (przedstawione) w Ewangeliach synoptycznych w znacznej mierze opiera się na faktach historycznych, to odkrywamy, że istnieją przekonujące podstawy do uznania, że ten wizerunek

²¹ Na przykład afrykański uczony specjalizujący się w badaniach nad Nowym Testamentem, Samuel Oyinbye Abogunrin, argumentuje, iż afrykański światopogląd jest bliższy – i bardziej odpowiadający – kontekstowi pojęciowemu, z którego można badać Nowy Testament, niż zachodni sekularyistyczny światopogląd. Zob. S.O. Abogunrin, *The Synoptic Gospel Debate: A Re-Examination from an African Perspective*, w: *The Interrelations of the Gospels*, ed. D.L. Dungan, Peeters, Leuven 1990, s. 386–387; zob. tenże, *The Modern Search of the Historical Jesus and Christianity in Africa*, „African Theological Journal” 1980, Vol. 9, No. 3, s. 26. Pod tym względem uczeni zajmujący się Nowym Testamentem powinni wyciągać wnioski z podobnych dyskusji/debat prowadzonych przez współczesnych afrykańskich historyków. Na przykład istnieje tam rosnąca świadomość, iż założenia sekularnego Zachodu (szczególnie pewne ideologicznie inspirowane nauki społeczne) w dużej mierze kontrolują tworzenie dziejów Afryki we współczesnym świecie – również dla samych Afrykanów, którzy w innych sferach życia mogą wyznawać zupełnie inne poglądy. Na temat „etnocentryzmu epistemologicznego” zob. W. MacGaffey, *Epistemological Ethnocentrism in African Studies*, w: *African Historiographies: What History for Which Africa?*, ed. B. Jewsiewicki, D. Newbury, Sage, Beverly Hills, CA 1986, s. 42–48; tenże, *African History, Anthropology, and the Rationality of Natives*, „History in Africa” 1978, Vol. 5, s. 101–120. Sposób, w jaki ten sekularny zachodni imperializm epistemologiczny potrafił niezauważenie wniknąć w działalność człowieka, jest doprawdy zdumiewający. Dla przykładu, chociaż historyk afrykanista Bogumil Jewsiewicki słusznie krytykuje ten intelektualny imperializm w ramach współczesnych koncepcji historiografii afrykańskiej, to jednak czyni to na podstawie innego postmodernistycznego ujęcia, które jest tak samo zakorzenione w sekularyistycznej ideologii Zachodu (w tym przypadku poststrukturalistycznej). Zob. B. Jewsiewicki, *Introduction: One Historiography or Several? A Requiem for Africanism*, w: B. Jewsiewicki, D. Newbury, *African Historiographies*, s. 9–17.

jest historycznie **wiarygodny** – że fakt, iż ten ogólny wizerunek jest zakorzeniony w historii, jest bardziej prawdopodobny aniżeli nieprawdopodobny.

Jednakże jedno nie wyklucza drugiego. Oczywiście, jako twórcy tej publikacji wprowadzamy do pracy własne założenia religijne i filozoficzne. Wymaga to od nas jasnego wyjaśnienia tych założeń i przekonań oraz umożliwienia ich krytycznej oceny. Krótko rzecz ujmując, wierzymy w istnienie osobowego Boga Stwórcy. Ponadto jesteśmy przekonani, że Bóg czasami działa w świecie w sposób, który wykracza poza stałe prawidłowości porządku naturalnego. Oznacza to, że uważamy, iż istnieje sfera duchowa (to znaczy nadprzyrodzona) i że czasami czynniki osobowe w tej sferze działają w sposób, który jest widoczny, lecz niespodziewany w rzeczywistości materialnej – czyli cuda są możliwe i zachodzą. Z różnych powodów, których większość zostanie omówiona w niniejszej pracy, uważamy, że przedstawiona w Piśmie Świętym historia Jezusa jest oparta na wydarzeniach historycznych. Na podstawie tego i wielu innych powodów doszliśmy do wniosku, że historyczny Jezus jest objawieniem Boga Stwórcy. Innymi słowy, wierzymy, że Ewangelie są nie tylko oparte na faktach historycznych, ale również, że ich główne przesłanie jest **teologicznie** prawdziwe.

Co więcej, nasze badania przeprowadzamy jako osoby, które doświadczyły w swoim życiu obecności zmartwychwstałego Jezusa (czegoś, co tak interpretujemy). Faktem jest, że nasz *światopogląd jest w dużej części ukształtowany przez* doświadczenie religijne oraz przez całą chrześcijańską kulturę. Do tego wszystkiego otwarcie przyznajemy, że do realizacji tego zadania przystępujemy jako nauczyciele akademicki, którzy doświadczyli już zmagania z filozoficznymi i historycznymi zarzutami stawianymi wierze chrześcijańskiej i którzy, przynajmniej we własnym mniemaniu, odnaleźli wiarygodne odpowiedzi na większość tych zarzutów. A zatem, choć dokładamy wszelkich starań, aby nasze obecne badania były prowadzone z zaangażowaniem w dążeniu do poznania prawdy i w związku z tym jesteśmy szczerze otwarci na krytykę zarówno naszych założeń oraz przekonań, jak i konkretnych ustaleń – czyli mamy nadzieję, że misja na rzecz prawdy weźmie górę nad naszą chęcią zdobycia bezpieczeństwa i/lub władzy – to rzecz jasna, w rzeczywistości jesteśmy dalecy od neutralności przy ocenie danych. Podobnie jak wszyscy inni, jesteśmy stronniczy podczas realizacji naszych badań.

Niemniej jesteśmy przekonani, że stronniczość wynikająca z powodu naszego chrześcijańskiego wyznania, która przenika do tej pracy, nie stanowi zagrożenia dla naszego celu, czyli dążenia do poznania „obiektywnej historii”,

w większym stopniu niż stroniczość któregośkolwiek innego historyka. Nie chodzi o to, czy jesteśmy tendencyjni: każdy z nas jest. Chodzi o to, czy w ramach przyjętej metody i reguł przedkładamy dążenie do prawdy ponad nasze osobiste przekonania? Czy nasza chęć poznania prawdy przeważa na przykład nad chęcią zaspokojenia poczucia bezpieczeństwa i/lub obrony aktualnego stanowiska za wszelką cenę? Czy pozwalamy, aby nasze tendencje determinowały wnioski nawet w obliczu jasnych i konkretnych argumentów przemawiających przeciwko nim, czy też jesteśmy skłonni dopuścić podważające nasze przekonania argumenty i ewentualnie zmodyfikować nasze wnioski? Pamiętając o naszych założeniach i wcześniejszych przekonaniach, pozostaje nam jedynie postawić przed sobą zadanie dążenia do uzyskania możliwie najwierniejszego ujęcia historii. To, w jakim stopniu uda nam się zrealizować ten cel, musi rozstrzygnąć sam czytelnik oraz szersze grono społeczności akademickiej.

Czym jest hipoteza legendarna?

Drugą rzeczą, którą musimy zrobić przed przejściem do naszego badania, jest określenie, co głosi teza legendarna, którą podejmujemy w tej książce. W osiągnięciu tego zadania pomocne będzie podzielenie różnych poglądów dotyczących historycznego Jezusa, które można dziś spotkać wśród uczonych specjalizujących się w tematyce Nowego Testamentu, na cztery szeroko pojęte (i, co należy przyznać, zbyt uproszczone) kategorie. Oczywiście ten zakres poglądów ma charakter pewnego uogólnienia i służy jedynie jako użyteczna heurystyka.

1. Uczeni tacy jak Bruno Bauer, Arthur Drews i George Albert Wells twierdzą, że tradycja dotycząca Jezusa jest prawie w całości – a może nawet **całkowicie** – fikcyjna (to znaczy jest „legendą” w znaczeniu, w jakim my używamy tego terminu)²². W rzeczywistości bardziej trafnym

²² B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 3 bde., Wigand, Leipzig 1841. Dzieło Bauera pozostaje do dziś dostępne jedynie w wersji nieprzetłumaczonej. Odnośnie do krytyki Ewangelii i jej oddziaływania autorstwa Bauera zob. Z. Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx: The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, Nijhoff, The Hague 1977, s. 45–61. A. Drews, *The Christ Myth*, 3rd ed., trans. C.D. Burns, repr. 1810, Prometheus, Amherst, NY 1998. G.A. Wells, *The Historical Evidence for Jesus*, Prometheus, Buffalo, New York 1982; tenże, *The Jesus Legend*, Open Court, LaSalle, IL 1996; tenże, *The Jesus Myth*, Open Court, Chicago 1999.

określeniem tego stanowiska byłoby raczej „Jezus mitologiczny”, a nie „Jezus legendarny”, ponieważ w mowie potocznej „mit” kojarzy się z opowieścią, która nie ma żadnych podstaw historycznych, podczas gdy „legenda” to fikcyjna opowieść, która dotyczy rzekomej postaci historycznej. Niezależnie od tego, zgodnie z tym stanowiskiem nie mamy właściwych podstaw, aby przypuszczać, że którykolwiek fragment opisu postaci Jezusa jest oparty na faktach historycznych, łącznie z samym istnieniem historycznej osoby nazwanej Jezusem. Część uczonych, których można zaliczyć do tej grupy, jak na przykład Robert Price, wycofuje się nieco z tej tezy i twierdzi, że po prostu brakuje nam wystarczających danych, żeby rozstrzygnąć, czy historyczny Jezus z Nazaretu istniał. W takiej sytuacji dochodzi do swoistego Jezusowego agnostycyzmu²³.

2. Wyniki pracy takich uczonych, jak Rudolf Bultmann i Burton Mack, wskazują, że mamy wystarczająco dużo wiarygodnych danych, aby stwierdzić, iż rzeczywiście istniał w historii człowiek nazwany Jezusem²⁴. Jednak, jak podkreślają, dostępne nam relacje o nim są tak niewiarygodne oraz przesyczone legendą i mitem, że nie możemy ustalić zbyt wiele historycznych informacji na jego temat, które byłyby pewne.
3. Obecnie pośród uczonych specjalizujących się w problematyce Nowego Testamentu – przede wszystkim tych wywodzących się z tradycji po-Bultmannowskiej – coraz powszechniejszy staje się pogląd, zgodnie z którym badania historyczne są w stanie ukazać istotne fakty historyczne dotyczące Jezusa. Jednakże, jak twierdzą, Jezus, którego możemy odkryć w historycznym źródle, znacznie różni się od legendarnego wizerunku przedstawionego w Nowym Testamencie. A co najważniejsze, uczeni z tego grona uważają, że wiarygodność zawartych w Ewangelii wypowiedzi Jezusa oraz dokonywanych przez niego cudów – czyli tych elementów ewangelicznego wizerunku (wizerunków)

²³ R.M. Price, *Deconstructing Jesus*, Prometheus, Amherst, New York 2000, s. 17. Price rozwija dalej swój „Jezusowy agnostycyzm” w: tenże, *The Incredible Shrinking Son of Man: How Reliable Is the Gospel Tradition?*, Prometheus, Amherst, New York 2003.

²⁴ R. Bultmann, *Jesus and the Word*, trans. L.P. Smith, E.H. Lantero, Scribner, New York 1958, s. 8; tenże, *Jesus Christ and Mythology*, Scribner, New York 1958; B.L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Philadelphia 1988; tenże, *The Christian Myth: Origins, Logic, and Legacy*, Continuum, New York 2003, zwłaszcza rozdz. 1 i 2.

Jezusa z Nazaretu, które nadały kształt temu, co nazywamy pierwotną wersją religii chrześcijańskiej – stanowi w większości część legendy, nie zaś historycznego tekstu Ewangelii. Robert Funk i John Dominic Crossan są przykładami znanych uczonych, którzy opowiadają się za wariantem tego stanowiska²⁵.

4. Czwartą i ostatnią grupę stanowią uczeni, którzy twierdzą, iż stanowiska 1–3 są zbyt sceptyczne względem treści Ewangelii²⁶. Podobnie jak w przypadku stanowiska trzeciego uczeni ci utrzymują, że badania historyczne istotnie mogą dostarczyć sporo wiarygodnych informacji na temat historycznego Jezusa. Jednak w przeciwieństwie do zwolenników stanowiska trzeciego uczeni tacy jak John Meier i Nicholas Thomas Wright twierdzą, że Jezus, którego można zrekonstruować poprzez właściwe badania historyczne, ujmując rzecz całościowo, jest rzetelnie odzwierciedlony w wizerunku (wizerunkach) z Ewangelii synoptycznych.²⁷ Ważnym czynnikiem, który zdaje się odróżniać uczonych z tego grona od tych z poprzedniej grupy, jest duża waga, którą przywiązują do *żydostwa* (zarówno pod względem religijnym, jak i etnicznym) Jezusa z Nazaretu oraz kontekstu kulturowego.

Ta czwarta grupa, jak i wszystkie poprzednie, jest dość szeroka, jeżeli chodzi o prezentowane poglądy. Jeden z elementów, co do którego zwolennicy tego nurtu różnią się między sobą, dotyczy stosunku do możliwości wykazania w sposób rzetelny realności elementów nadprzyrodzonych zawartych w ewangelicznym wizerunku (wizerunkach) Jezusa. Pomimo istniejących

²⁵ R.W. Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1996; tenże, *The Once and Future Jesus*, w: *The Once and Future Jesus*, ed. R.W. Funk, Polebridge, Santa Rosa, CA 2000, s. 5–25. J.D. Crossan, *Historyczny Jezus: kim był i czego nauczał*, tłum. M. Stopa, Książka i Wiedza, Warszawa 1997; tenże, *Jesus: A Revolutionary Biography*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1994.

²⁶ Oczywiście istnieją jeszcze bardziej konserwatywne stanowiska w tej sprawie, jednakże zwykle są one powszechnie lekceważone jako poważne badania historyczne nad Jezusem. Z tego względu nie będziemy tych poglądów zamieszczać na naszej mapie uogólnionych typów.

²⁷ J.P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York 1991; tenże, *A Marginal Jew*, Vol. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, Doubleday, New York 1994; tenże, *A Marginal Jew*, Vol. 3: *Companions and Competitors*, Doubleday, New York 2001. N.T. Wright, *New Testament and the People of God*; tenże, *Jesus and the Victory of God*, Fortress, Minneapolis 1996; tenże, *The Resurrection of the Son of God*, Fortress, Minneapolis 2003.

różnic wśród uczonych, których umieścilibyśmy w tej grupie, można zauważyć coś w rodzaju szerokiego konsensusu. Z jednej strony, zgadzają się oni, że z definicji dyscyplina historiografii, w ramach której pracują, dotyczy zdarzeń prawdopodobnych (nie zaś pewnych) i ogranicza się do opisu zdarzeń, które są empirycznie poświadczone w zapisie historycznym. Z drugiej strony, zgadzają się, że współczesny sekularyistyczny światopogląd Zachodu jest tylko jednym z wielu, a nadzwyczajne zdarzenia, których nie da się wyjaśnić żadną działalnością ludzką ani siłami natury, mogą się wydarzyć i mają miejsce w historii. Zgodnie przyznają, iż próba rozpoznania i analizy nadprzyrodzonej mocy sprawczej takich zjawisk wiąże się z przejściem z dziedziny historii do dziedziny teologii i/lub filozofii, przez co nie jest zadaniem przeznaczonym dla historyka jako historyka. Jednakże również zgadzają się, że takie zagadnienia wymagają zgłębiania oraz że dane historyczne umożliwiają dojście do wniosku, iż zdarzenia postrzegane według tradycji chrześcijańskiej jako cudowne rzeczywiście zaistniały w historii – w sposób, którego nie da się sprowadzić do metafory, psychosomatyki i tym podobnych²⁸. Konkludując, nie wierzą

²⁸ Aby zapoznać się z charakterystycznymi stwierdzeniami na ten temat, zob. J.P. Meier, *Marginal Jew*, Vol. 2, s. 511–521; N.T. Wright, *New Testament and the People of God*, s. 92–93. Oczywiście, niektórych uczonych trudno jest umiejscowić w naszym schemacie. Na przykład Ed Parish Sanders sprawia wrażenie zagorzałego naturalisty, kiedy twierdzi, że „cuda», które naprawdę się wydarzyły, to zjawiska, których nie potrafimy na razie wyjaśnić z powodu braku wiedzy o możliwościach działania przyczyn pochodzenia naturalnego”. Jednak gdy chodzi o zmartwychwstanie Jezusa – twierdząc, że uznaje on relacje uczniów o zmartwychwstaniu za „fakt” oraz że „nie wie, jaka była natura tych zjawisk” – wydaje się kierować epistemologiczną pokorą, która pozostaje otwarta na możliwość wpływu sił nadprzyrodzonych. Zob. E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, Lane/Penguin, New York 1993, s. 143, 280. Analogiczne stanowisko prezentuje Marcus Borg. Chociaż odrzuca on wyjaśnienie poprzez interwencję „sił nadprzyrodzonych” w odniesieniu do cudów dokonywanych przez Jezusa, to jednak jest również przekonany, że redukcjonistyczne (to znaczy psychosomatyczne) wytłumaczenie nie jest w stanie ująć fenomenów historycznych. Zob. M. Borg, *Jesus before and after Easter: Jewish Mystic and Christian Messiah*, w: M. Borg, N.T. Wright, *The Meaning of Jesus: Two Visions*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1999, s. 66–67. Na marginesie, dwa problemy przedstawione przez Borga, związane z koncepcją nadprzyrodzonych interwencji (s. 259) – czyli to, że zakłada ona, iż Bóg jest „tam”, a więc „zwyczajnie nie ma Go tutaj”, oraz to, że nie może ona wyjaśnić, dlaczego Bóg czasami podejmuje interwencje, a w innych przypadkach nie (czyli problem istnienia zła) – były w sposób przekonujący podejmowane przez wielu uczonych, którzy uważają koncepcję nadprzyrodzonych interwencji za uzasadnioną. Pierwsze zagadnienie można łatwo rozwiązać, wskazując, iż koncepcja zdarzeń nadprzyrodzonych wcale nie wymaga

oni, że krytyczna historiografia powinna *a priori* **wykluczać** możliwość nadzwyczajnego zdarzenia, takiego, które w specyficznym, właśnie opisanym sensie można zasadnie nazwać „nadprzyrodzonym”. Zarazem starają się oni jasno zaznaczać, kiedy wypowiadają się jako uczeni zajmujący się krytycznie historią, a kiedy przechodzą na grunt teologii²⁹.

Celem niniejszej książki jest zbadanie i obrona szerokiego stanowiska tej ostatniej grupy uczonych w odniesieniu do różnych form poglądu, który nazywamy „tezą legendarną”. A zatem przez pojęcie „hipotezy legendarnej” odnosimy się w szczególności do zwolenników poglądów prezentowanych przez opisane powyżej grupy 1–3. Raz jeszcze warto nadmienić, iż nie chcemy w żaden sposób lekceważyć ogromnych różnic, jakie występują pomiędzy stanowiskami tych trzech grup. W istocie będziemy je odpowiednio akcentować, kiedy będzie to zasadne. A jednak, pomimo tych znaczących różnic, wspomniane trzy grupy łączy jedno przekonanie i właśnie ono będzie przedmiotem analizy na łamach niniejszej książki: iż synoptyczny wizerunek (wizerunki) Jezusa jest w znacznym zakresie, jeśli nie w całości, legendarny – co oznacza, że w przeważającej części jest historycznie nieprawdziwy.

utrzymywania, że określenie Boga jako „będącego w niebie” i „podejmującego działania na ziemi” koniecznie wiąże się z dosłownym twierdzeniem metafizycznym dotyczącym miejsca przebywania. Takie metaforyczne umiejscowienie Boga „na górze” jest sposobem wyrażenia Jego wywyższonego znaczenia. Nawet w Nowym Testamencie nie ma zastrzeżenia tego rodzaju – na przykład Dzieje Apostolskie roztaczają przed nami inny, bardziej immanentny obraz Boga, w którym „żywemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Do drugiego problemu przedstawionego przez Borgia wnikliwie ustosunkowało się wielu teologów. Odnosnie do konkretnego zagadnienia dotyczącego niewysłuchanych modlitw zob. na przykład G.A. Boyd, *Satan and the Problem of Evil*, InterVarsity, Downers Grove, IL 2001, rozdz. 7. Spostrzeżenie: przedstawione przez Boyda zmienne związane z zagadnieniem modlitwy bez odzewu nie zależą od otwartego pojmowania przedwidziny Bożej, jak niektórzy uważają. Pogląd ten może być przyjęty przez każdą teologię, która pozwala na całościowe – nie zaś szczegółowe – pojmowanie funkcjonowania Bożej suwerenności. Zagadnienie współczesnej historiografii i zjawisk nadprzyrodzonych zostanie szerzej omówione w rozdziale pierwszym.

²⁹ Wiele przedstawicieli tego nurtu twierdzi, że świadectwa historyczne potwierdzające wiarygodność ewangelicznego wizerunku Jezusa z Nazaretu stanowią ważną część podstawy dowodowej, dzięki której można śmiało wykroczyć poza same dane historyczne i uwzględnić teologiczne twierdzenia autorów Ewangelii – na przykład, że Jezus dokonał cudów mocą Bożą, że był Synem Bożym i Zbawicielem świata itd. Niemniej starają się oni wyraźnie podkreślać, że postępując w ten sposób, wykracza się poza obszar dociekań historiograficznych i korzysta z dorobku teologii i filozofii.

Co głosi hipoteza legendarna?

Nadszedł czas, aby zaprezentować przegląd wszystkich argumentów, jakie można przedstawić na rzecz hipotezy legendarnej, a przy okazji streścić naszą krytyczną ocenę tego stanowiska. Zwolennicy hipotezy legendarnej w obronie swoich ujęć stosują najczęściej co najmniej osiem głównych metod argumentacji.

Naturalizm

Jak zauważył Van Austin Harvey, dla ludzi „naiwnych i myślących kategoriami mitologicznymi” w czasach antycznych powszechne było przypisywanie „nietypowych zjawisk występujących w przyrodzie oraz historii [...] ponadnaturalnym bytom wszelkiego rodzaju”. Ludzie ci „żyli w mitologicznym świecie [...] pozbawieni jakiegokolwiek koncepcji naturalnego porządku lub prawa”³⁰. Czasy się jednak zmieniły, twierdzi Harvey oraz inni. Nasz postoświeceniowy, zachodni światopogląd jest nieubłagane naturalistyczny. My, współcześni ludzie Zachodu, odbieramy więc przyrodę, jak i historię, jako podlegające naturalnej zasadzie przyczynowości³¹.

Stąd dzisiejsi mieszkańcy Zachodu, chociaż wciąż odnajdują wartość duchową w starożytnych mitach i legendach, nie mogą dłużej uznawać ich za historyczne bez względu na to, czy są one zawarte w czczonej świętej księdze, takiej jak Biblia, czy w jakimkolwiek innym źródle. Jak napisał Harvey: „Nie potrafimy zrozumieć świata w sposób, w jaki postrzegali go ludzie w I wieku. [...] Niejako owoc został już nadgryziony. [...] Nasze oczy przejrzały, a w pamięci został trwale wyryty nowy obraz rzeczywistości”³². W tym „nowym

³⁰ V.A. Harvey, *The Historian and the Believer: The Morality of Historical Knowledge and Christian Belief*, Westminster, Philadelphia 1966, s. 10.

³¹ Nie jest naszym zamiarem lekceważenie istotnie zróżnicowanych sposobów, w jakie nauki fizyczne, historyczne i socjologiczne są naturalistycznie ukierunkowane. Wyjaśnianie ludzkiego zachowania poprzez wskazywanie pobudek znacznie różni się od wyjaśnienia fizycznych przyczyn i skutków. Twierdząc na kartach tej książki, iż niektórzy zachodni historycy przyjmują naturalistyczną metodologię, niekoniecznie mamy zamiar przypisywać im pogląd mówiący, że wszelkie zachowania ludzkie da się wyczerpująco zredukować do praw fizyki. Pragniemy jedynie zaznaczyć, że wykluczają oni na podstawie apriorycznych przesłanek wszelkie odwołania do zjawisk nadprzyrodzonych, podobnie jak czynią to nauki fizyczne.

³² V.A. Harvey, *Historian and Believer*, s. 115.

obrazie rzeczywistości” po prostu nie ma miejsca na nadprzyrodzone ingerencje. Zgodnie ze słowami Roberta Funka, założyciela The Jesus Seminar, antyczny pogląd, zgodnie z którym „Bóg od czasu do czasu ingeruje w naturalny porządek rzeczy, aby kogoś wspomóc lub skarcić, przestał być wiarygodny”³³.

Jak się twierdzi, współcześni ludzie Zachodu nie tylko nie są w stanie uwierzyć w zdarzenia nadprzyrodzone, ale z zasady nie powinni akceptować wyjaśnień odwołujących się do sił nadprzyrodzonych, nawet jeżeli byłoby to **możliwe**. Postęp, który dokonał się we współczesnych naukach, był wynikiem niestrudzonego poszukiwania przez społeczność naukową naturalnych wyjaśnień oraz odrzucenia odwołań do sił nadprzyrodzonych. Wycofanie się z tego stanowiska i akceptacja odwołań do oddziaływania sił nadprzyrodzonych byłyby podważeniem istoty nowożytnej nauki i faktycznym powrotem do „naiwnego” oraz „mitycznego” sposobu myślenia z czasów antycznych. Istnieje zatem pewien rodzaj intelektualnego, a nawet etycznego nakazu – przynajmniej ze strony uczonych w naukach humanistycznych i przyrodniczych – zobowiązującego do akceptowania wyłącznie naturalistycznych wyjaśnień zjawisk³⁴.

Według opinii wielu uczonych istnieją również inne powody, dla których warto przyjąć naturalizm. Po pierwsze, jedynym sposobem, w jaki możemy poznać przeszłość, jest tworzenie analogii z teraźniejszością (jest to w istocie słynna zasada analogii Troeltscha). Nie mamy zatem żadnego analogicznego sposobu oceny doniesień o nadprzyrodzonych zjawiskach z przeszłości, skoro istnieje przekonanie, że dzisiejsi ludzie nie doświadczają ponadnaturalnych zjawisk. Z zasady należy je więc odrzucić.

Po drugie, niektórzy utrzymują, iż akceptacja chwilowego zawieszenia prawa natury – czyli cudu – jest wewnętrznie irracjonalna niezależnie od tego, jakie potencjalne dowody zostaną na to przedstawione. Jak stwierdził

³³ R.W. Funk, *Twenty-one Theses*, „Fourth R” 1998, Vol. 11, No. 4, s. 8. Podobnie twierdzi biskup John Shelby Spong: „W postnewtonowskiej rzeczywistości historii opisujące cuda w Nowym Testamencie nie mogą być dalej tłumaczone jako nadprzyrodzone zdarzenia dokonane przez ucieleśnionego Boga” (*Christ and the Body of Christ*, w: R.W. Funk, *The Once and Future Jesus*, s. 75).

³⁴ Van Harvey argumentuje: „To właśnie [krytyczna] analiza relacji o charakterze fantastycznym – relacji o »niemożliwym« – w świetle wiedzy pochodzącej z nauk ścisłych odpowiada za powstanie niezwykle ważnych pojęć mitu i legendy, które odgrywają istotną rolę we współczesnych badaniach historycznych” (V.A. Harvey, *Historian and Believer*, s. 75).

David Hume, prawdopodobieństwo, że opisywany cud się wydarzył, musi być oceniane w odniesieniu do prawdopodobieństwa, że tak się nie stało, a całe nasze doświadczenie przemawia za tym, że się nie wydarzył. Dlatego, na przykład, szansę na to, że Jezus naprawdę zmartwychwstał, należy oszacować jako ułamek w stosunku do wszystkich znanych przypadków osób potwierdzających naturalne prawo, zgodnie z którym martwi ludzie nie wracają do życia. Innymi słowy, należy uznać to za coś niewyobrażalnie nieprawdopodobnego, do tego stopnia że żadne potencjalne świadectwa historyczne ani żadna argumentacja nie mogą zaprzeczyć temu pogładowi.

Wszystkie te czynniki powodują, że naukowe podejście do Nowego Testamentu z zasady nie pozwala zaakceptować nadnaturalnych elementów ewangelicznego wizerunku (wizerunków) Jezusa jako wydarzeń historycznych. Należy interpretować te opowieści jako legendy, właściwie nieróżniące się od mnóstwa innych wymyślonych legend, które można odnaleźć we wszystkich kulturach starożytności. Tę linię argumentacji rozwinie i ocenimy dokładniej w rozdziale pierwszym (*Cuda i metoda*).

Judaizm hellenistyczny

Zwykle wyjaśnienie, dlaczego starożytni doszli do wiary w mity i legendy, które wyznawali, nie jest skomplikowane. Mity i legendy zazwyczaj dobrze pasują do kulturowych przekonań ludzi, którzy je wyznają, pełniąc przy tym wyraźną funkcję socjologiczną. Dlatego wiele zależy od tego, czy uznajemy, że religijne/kulturowe środowisko judaizmu z I wieku – szczególnie judaizmu galilejskiego, z którego wyłoniła się wspólnota wyznawców Jezusa – sprzyjało tego rodzaju fabrykowaniu mitów, które, jak zakładają zwolennicy hipotezy legendarnej, może stanowić wyjaśnienie twierdzeń zawartych w Ewangeliach. Na przykład, czy koncepcja czyniącego cuda **boskiego człowieka** pasuje do kulturowych przekonań palestyńskich Żydów z I wieku? Hipoteza legendarnej będzie znacznie bardziej wiarygodna, jeśli odpowiedź na to pytanie będzie twierdząca, niż jeśli będzie ona przecząca.

Chrześcijańscy apologeti tradycyjnie opowiadali się za negatywną odpowiedzią na to pytanie. Judaizm w I wieku – także judaizm galilejski – nie sprzyjał przyjęciu koncepcji boskiego człowieka. Wszak, jak się twierdzi, Żydzi z I wieku byli w istocie monoteistami, dla których sama idea człowieka dzielącego w jakimś sensie wywyższony status Jahwe oznaczała bluźnierstwo. To między innymi z tego powodu chrześcijańscy apologeti uważają, że aby

wytłumaczyć, jak powstał wczesny żydowski pogląd utożsamiający Jezusa z czyniącym cuda ucieleśnieniem Jahwe-Boga, trzeba wykroczyć poza zwyczajne socjologiczne wyjaśnienia.

Zwolennicy hipotezy legendarnej utrzymują jednak, że najnowsze dane historyczne sprawiają, że ta droga argumentacji jest nieprzekonująca. Zazwyczaj twierdzą oni, iż dane te wskazują, że religijno-kulturowy światopogląd Żydów żyjących w I wieku, w tym Żydów galilejskich, nie różnił się zbyt od światopoglądu ich pogańskich sąsiadów żyjących w tym samym czasie.

Na przykład, obecnie mamy literackie i archeologiczne dowody na to, że niektórzy starożytni Żydzi praktykowali magię i astrologię. Odkryliśmy między innymi starożytne synagogi ozdobione symbolami zodiaków i innymi pogańskimi motywami. Odkopano galilejską synagogę, która zawiera mozaikę podłogową przedstawiającą greckiego boga Heliosa otoczonego dwunastomiesięcznym kołem zodiaku. To wszystko wskazuje, że starożytni palestyńscy Żydzi byli znacznie bardziej zhellenizowani, a nawet pogańscy, niż dotychczas sądzono.

Co równie istotne, istnieją pewne literackie świadectwa, które wskazują, że dawniej niepodważalna granica między Jahwe a stworzeniami uległa pewnemu zaciemnieniu jeszcze przed pojawieniem się Jezusa. O najwyższych rangą aniołach, wywyższonych patriarchach i spersonifikowanych boskich atrybutach (na przykład mądrości) niekiedy wyrażano się w sposób, który tradycyjnie zarezerwowany był tylko i wyłącznie dla Jahwe. Można też odnaleźć przykłady Żydów odwołujących się do różnych bohaterów jako obdarzonych nadprzyrodzoną mocą „boskich ludzi” (*theios aner*), czyli terminu używanego w kontekście grecko-rzymskim w odniesieniu do osób, które, jak wierzano, posiadały zarówno cechy ludzkie, jak i boskie. To prawdopodobnie oznacza, że dawny surowy monoteizm części starożytnych Żydów stał się bardziej miękki w czasach Jezusa.

W świetle tych ustaleń, jak argumentują zwolennicy hipotezy legendarnej, wydaje się, że nie mamy powodów, żeby uznać za mniej prawdopodobne, iż w I wieku Żydzi rozwinęli i przyjęli legendę o czyniącym cuda boskim człowieku, niż że uczynili to poganie. Nie musimy zatem sięgać poza obręb działania ogólnych mechanizmów socjologicznych, aby wyjaśnić narodziny chrześcijaństwa. Tę argumentację rozwinie i poddamy analizie w rozdziale drugim (*Żydowska legenda o „wcielonym Jahwe”?*).

Legendarne analogie do historii Jezusa

Wielu uczonych wykracza poza ogólne twierdzenie, że judaizm w I wieku był środowiskiem sprzyjającym powstaniu legendy o boskim człowieku, i argumentuje, że możemy wiarygodnie wskazać konkretne religijne i kulturowe źródła, które dały początek legendzie Jezusa. Na przykład Price twierdzi, że antyczny świat basenu Morza Śródziemnego „był przesiąknięty religiami skoncentrowanymi na śmierci i zmartwychwstaniu boga zbawiciela”³⁵. Następnie dokonuje on klasyfikacji rozmaitych przykładów, żeby dowieść, iż „kult Chrystusa” był jedynie kolejnym przypadkiem owych starożytnych religii związanych z motywem śmierci i zmartwychwstania.

Niektórzy zwolennicy hipotezy legendarnej opierają się na analogiach do starożytnych grecko-rzymskich legend i mitów, inni natomiast powołują się na domniemane podobieństwa między ewangeliczną opowieścią o Jezusie a różnymi mitami o herosach, spotykanymi na przestrzeni dziejów. Pewni uczeni, jak Price, łączą elementy obu podejść.

Jeden ze sposobów analizy mitów o herosach, który okazał się przydatny dla zwolenników hipotezy legendarnej, zaczerpnięty został od angielskiego folklorysty Lorda Raglana³⁶. Według analizy Raglana mity o herosach mają

³⁵ R.M. Price, *Deconstructing Jesus*, s. 86, por. s. 92. Wśród przykładów można wymienić bogów Aleyan Baala, Tammuza/Dumuzi, Ozyrysa, Attisa, Dionizosa, Mitrę, a nawet „króla kukurydzy”. Aby zapoznać się z omówieniem przez Price’a sylwetek różnych grecko-rzymskich bogów, za pomocą których można wyjaśnić powstanie kultu Jezusa, zob. tenże, *Deconstructing Jesus*, s. 86–92. O innych, którzy wyraźnie odwołują się do dorobku szkoły historii religii, zob. E. Doherty, *The Jesus Puzzle: Pieces in a Puzzle of Christian Origins*, „Journal of Higher Criticism” 1997, Vol. 4, No. 2, s. 74–75; tenże, *The Jesus Puzzle: Did Christianity Begin with a Mythical Christ?*, Canadian Humanist Pub., Ottawa 1999; D. Dormeyer, *Beatitudes and Mysteries*, w: *Ancient and Modern Perspectives on the Bible and Culture: Essays in Honor of Hans Dieter Betz*, ed. A. Yarbro Collins, Scholars Press, Atlanta 1998, s. 352.

³⁶ Teoria, według której istnieje odrębny gatunek mitu, skupiający się wokół bohaterów, sięga czasów Edwarda Taylora. Zob. E. Taylor, *Cywilizacja pierwotna: badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów: (z portretem autora)*. T. 1 / przez Edwarda B. Tylora; przekł. (z 3 wyd. ang. z r. 1891) Z.A. Kowerskiej; ze wstępem i dodatkami, dotyczącymi rzeczy słowiańskich, a zwłaszcza polskich oraz życiorysem autora przez Jana Karłowicza, tłum. Z.A. Kowerska, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1896. Aby zapoznać się z krótką historią teorii mitu heroicznego, zob. R.A. Segal, *Introduction: In Quest of the Hero*, w: O. Rank, Lord Raglan, A. Dundes, *In Quest of the Hero*, Princeton University Press, Princeton 1990, VII–XLI. Dotychczas powstały trzy wpływowe teorie

na ogół kilka wspólnych elementów. Na przykład matką bohatera jest najczęściej królewska dziewica; jego ojcem – zazwyczaj król; okoliczności poczęcia bohatera są pod jakimś względem niezwykle; bohater jest często uznawany za syna boga; często też dochodzi do próby zabicia bohatera w okresie niemowlęcym.

Wielu badaczy znajduje wyraźne podobieństwa między analizą mitu o herosie Raglana a historią Jezusa z Nowego Testamentu. Alan Dundes argumentuje na przykład, że z listy 22 cech mitu o herosie Raglana w historii Jezusa z Nazaretu odzwierciedlone są wszystkie, z wyjątkiem pięciu, co czyni Jezusa bliższym wzorcowemu bohaterowi idealnemu Raglana aniżeli wielu innych legendarnych bohaterów³⁷.

Price posuwa się nawet dalej, twierdząc, że „każdy szczegół historii [Chrystusa] pasuje do archetypu mitycznego bohatera, bez żadnych wyjątków”. Na tej podstawie Price wnioskuje, iż „twierdzenie, że za tym mitem kryła się postać historyczna, jest nieuzasadnione”³⁸.

bohatera mitycznego, a każda z nich wskazuje określony schemat. Najpierw Otto Rank (wiedeński psychoanalityk; 1884–1939) rozwinął freudowską interpretację bohatera mitycznego, która wskazywała na mit jako ukryte, symboliczne spełnienie edypalnego pragnienia. Zob. O. Rank, *The Myth of the Birth of the Hero*, w: O. Rank, Lord Raglan, A. Dundes, *In Quest of the Hero*, s. 3–86. Następnie Joseph Campbell (amerykański badacz mitów; 1904–1987) przedstawił analizę bohatera mitycznego zainspirowaną przez Junga. Bohater mityczny służy odkryciu i wyrażeniu ukrytej strony osobowości. Zob. J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Joseph Campbell Foundation, wyd. 2 poszerzone i poprawione, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013. Trzeci, czerpiąc z teorii badacza mitów i rytuałów Jamesa Frazera, zgodnie z którą rytualne zabicie króla miało zapewnić społeczności dobrobyt, Lord Raglan (angielski folklorysta; 1885–1964) sformułował teorię mitu o herosie, która wymaga istnienia postaci króla. Dla Raglana mit o herosie – tak jak wszystkie mity – nie jest związany z żadnym procesem psychologicznym, ale raczej z ludźmi próbującymi zrozumieć i opanować swoje środowisko fizyczne i odpowiedzialnych za nie bogów. Zob. Lord Raglan, *The Hero: A Study in Tradition, Myth, and Drama (Part II)*, w: O. Rank, Lord Raglan, A. Dundes, *In Quest of the Hero*, s. 89–175. Jako że teoria ta wymaga postaci króla, schemat postaci herosa opisany przez Raglana jest najczęściej wykorzystywany przy próbach wyjaśnienia roli Jezusa.

³⁷ A. Dundes, *The Hero Pattern and the Life of Jesus: Protocol of the Twentyfifth Colloquy*, 12 December 1976, Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Berkeley, CA 1977.

³⁸ R.M. Price, *Deconstructing Jesus*, s. 259–261. Do podobnych analogii bohaterów mitycznych wywodzących się z okresu hellenistycznego odwołuje się Bultmann (R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, s. 236–241). Zob. też B.L. Mack, *A Myth of Innocence*, s. 119.

Na podobnej zasadzie część uczonych twierdzi, iż biblijny Jezus jest w dużej mierze, jeśli nie całkowicie, legendarny na podstawie analogii do historii Jezusa z Nazaretu, które można zaobserwować w różnych ruchach religijnych na przestrzeni dziejów. Na przykład w II wieku powstał kult wokół człowieka o imieniu Apollonios. Jego wyznawcy twierdzili, że dokonywał on cudów, a nawet wskrzesił z martwych pewną dziewczynę. Niektórzy twierdzili, że pojawił się po swojej śmierci. A część jego wielbicieli czciła go jako istotę boską³⁹. Podobnie w XVII wieku niejaki Sabataj Cwi został obwołany mesjaszem, miał czynić cuda, a nawet był czczony jako bóstwo za życia (lub krótko po nim) przez swoich licznych żydowskich wyznawców⁴⁰. Tak samo pewien uzdrowiciel z początku XX wieku w Kongo, znany jako Kimbangu, miał podobno dokonywać wielu cudów, w tym wskrzeszać zmarłych, a niektórzy z jego wyznawców już za życia czcili go jako bóstwo⁴¹.

Według niektórych zwolenników hipotezy legendarnej zjawiska tego typu pokazują, że tak naprawdę nie ma nic unikalnego w fakcie, iż niedługo po śmierci Jezusa niektórzy z jego zwolenników opowiadali o tym, że czynił cuda, a nawet zaczęli go czcić jako Boga. Powodów, żeby przyjąć wczesnochrześcijańskie przekazy na temat Jezusa za historyczne, nie jest więc więcej niż tych odnoszących się do przekazów zwolenników Apolloniosa, Sabataja Cwiego, Kimbangu lub innej podobnej postaci. Rozwiniemy szerzej oraz poddamy analizie ten sposób argumentacji w rozdziale trzecim (*Jedna z wielu legend?*).

Milczenie w źródłach pozachrześcijańskich

Jeśli Jezus dokonał czynów, które przypisuje mu się w Ewangeliach, to czy nie należałoby się spodziewać, że zwróciłyby uwagę przynajmniej kilku pogańskich pisarzy? Tymczasem, jak twierdzą niektórzy uczeni, poza Nowym Testamentem znajdujemy niewiele lub nie znajdujemy żadnych wzmianek o Jezusie. Zdaniem niektórych – zwłaszcza przedstawicieli najbardziej radykalnego

³⁹ Filostrat Starszy, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, tłum. I. Kania, przedm. M. Dzielska, Oficyna Literacka, Kraków 1997.

⁴⁰ Na temat wykorzystania postaci Cewiego przez Price'a zob. R.M. Price, *The Incredible Shrinking Son of Man*, s. 29, s. 133. Na temat Cewiego zob. G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626–1676*, Princeton University Press, Princeton 1973.

⁴¹ Price wspomina o Kimbangu; zob. R.M. Price, *The Incredible Shrinking Son of Man*, s. 29. Więcej informacji o Kimbangu zob. M.-L. Martin, *Kimbangu: An African Prophet and His Church*, trans. D.M. Moore, Eerdmans, Grand Rapids 1975.

nurtu hipotezy legendarnej (na przykład grupa pierwsza) – wskazuje to, że cudotwórca z Ewangelii jest czystą legendą, która nie różni się zasadniczo od mitologicznych postaci zbawicieli z innych starożytnych religii misteryjnych.

Oczywiście chrześcijańscy uczeni od dawna odnotowują, że choć wzmianki o Jezusie w innych niż chrześcijańskie źródłach są skromne, to jednak można je znaleźć. Józef Flawiusz, Tacyt, Swetoniusz, Pliniusz Młodszy, Tullus, Celsus, Lukian z Samosat, Mara bar Serapion oraz niektóre żydowskie tradycje rabiniczne zawierają pewne odniesienia do Jezusa i/lub pierwotnej wspólnoty chrześcijan. W istocie zgodnie z tradycją argumentowano, iż część informacji znalezionych w tych źródłach potwierdza pewne szczegóły życia Jezusa zapisane w Ewangeliach. Wbrew temu jednak bardziej radykalnie nastawieni zwolennicy hipotezy legendarnej przekonują, że każde z tych odniesień jest historycznie podejrzane. Można wykazać, że niektóre fragmenty są chrześcijańskimi wtrąceniami, a te, które nie stanowią interpolacji, są jedynie przekazem pogłosek – czyli tego, co ówczesni chrześcijanie opowiadali o Jezusie. Nie ma zatem solidnych świadectw potwierdzających istnienie Jezusa z Nazaretu w żadnym z pozachrześcijańskich starożytnych źródeł. Tę wersję argumentacji zgłębimy i poddamy analizie w rozdziale czwartym (*Zmowa milczenia?*).

Milczenie św. Pawła

Szczególnie popularnym argumentem pośród najbardziej skrajnej grupy zwolenników hipotezy legendarnej – czyli obrońców teorii mitologicznej – jest twierdzenie, że św. Paweł nie odnosi się wcale lub w niewielkim zakresie do historycznego Jezusa. Na przykład według Wellsa:

Listy [św. Pawła] nie zawierają żadnej wzmianki o rodzicach Jezusa, czy tym bardziej o niepokalanym poczęciu. Nie wspominają o miejscu narodzin [...] Nie wskazują czasu ani miejsca Jego ziemskiej egzystencji. Nie odnoszą się do Jego procesu przed rzymskim urzędnikiem ani do Jerozolimy jako miejsca egzekucji. Nie wymieniają ani Jana Chrzciciela, ani Judasza, ani zaparcia się przez Piotra swego mistrza [...] Listy te nie wspominają również o żadnych cudach, które Jezus miałby uczynić, co jest szczególnie rażącym pominięciem, ponieważ według Ewangelii dokonywał ich tak wiele⁴².

⁴² G.A. Wells, *The Historical Evidence*, s. 22.

Uczeni tacy jak Wells, Doherty i Price twierdzą, że sposób postrzegania Jezusa przez św. Pawła w niczym nie przypomina aktualnej, współczesnej sylwetki Galilejczyka, o której czytamy w Ewangeliach. Jego obraz Jezusa – będący najwcześniejszym, jaki posiadamy – jest bardziej ogólnikowym wizerunkiem figury kosmicznego zbawcy, który istniał w nieznannej, odległej przeszłości i/lub mitycznej sferze duchowej. W istocie Chrystus, którego opisuje św. Paweł, jest całkiem podobny do bóstw, które można odnaleźć w starożytnych religiach misteryjnych. Zdaniem wspomnianych uczonych, trudno więc nie dojść do wniosku, że pierwsi chrześcijanie postrzegali Jezusa jako rodzaj bliżej nieokreślonego bóstwa, które zostało uhistorycznione jako stosunkowo niedawno żyjąca postać dopiero po śmierci św. Pawła – na skutek tradycji przekazów ustnych, a w szczególności podczas spisywania Ewangelii.

Równie istotne dla niektórych zwolenników hipotezy legendarnej jest rzekome twierdzenie, iż św. Paweł rzadko, o ile w ogóle, cytuje Jezusa. W efekcie twierdzą oni, że św. Paweł sprawia wrażenie zupełnie nieświadomego późniejszego chrześcijańskiego poglądu, wedle którego Jezus był przewodnikiem w sprawach etycznych⁴³. Na przykład nie cytuje Jezusa, gdy podejmuje zagadnienia, o których według Ewangelii Jezus jednoznacznie nauczał. Według niektórych wskazuje to na fakt, iż kiedy św. Paweł pisał, nie istniała pamięć o Jezusie jako nauczycielu. Jest to raczej element mitologicznego kształtowania wizerunku Jezusa z Nazaretu przez ustną tradycję początków Kościoła oraz przez spisywanie Ewangelii. Szerzej przeanalizujemy tę linię argumentacji w rozdziale piątym (*Milczenie św. Pawła?*).

Spontaniczne fałszerstwo przekazów ustnych tradycji Jezusowej

Bez względu na stanowisko w palecie poglądów na temat historycznego Jezusa z Nazaretu, wszyscy uczeni zgadzają się, że przynajmniej część (jeśli nie **całość**) treści Ewangelii początkowo obiegała wspólnoty chrześcijańskie w formie ustnej. Zwolennicy hipotezy legendarnej zwykle argumentują, że ponieważ przekaz ustny jest z natury spontaniczny i niestabilny – i tym samym niewiarygodny historycznie – ów proces przekazu ustnego sprzyjał rozwojowi legendarnych opowieści o Jezusie.

⁴³ E. Doherty, *The Jesus Puzzle*, s. 27.

Argument ten opiera się na pewnych podstawowych przekonaniach dotyczących początkowej tradycji przekazów ustnych związanych z Jezusem, które od początku XX wieku funkcjonują wśród krytyków Nowego Testamentu. Precyzując, chodzi o sześć założeń, które były powszechnie czynione przez uczonych specjalizujących się w analizie ustnych form literatury obecnych w Ewangeliach (to znaczy w metodzie historii form). Założenia te są następujące:

- Najwcześniejsze wspólnoty chrześcijańskie składały się najprawdopodobniej z ludzi niewykształconych i niepiśmiennych. W każdym razie byli oni bardziej zainteresowani głoszeniem Ewangelii niż jej spisywaniem. Dlatego też w przekazywaniu tradycji dotyczącej Jezusa polegali oni jedynie na formie ustnej. To umożliwiło tradycji związanej z Jezusem większą swobodę ewoluowania, niż byłoby w przeciwnym przypadku.
- Tradycje ustne nie mogą przekazywać długotrwałych, jednolitych narracji. Stąd należy przyjąć, że ramy narracyjne materiału ewangelicznego są w większości, a nawet w całości, fikcyjnym tworem autorów Ewangelii.
- Wczesne wspólnoty chrześcijańskie były słabo zainteresowane lub wcale nie były zainteresowane żywotem Jezusa, ponieważ zajmowało je głoszenie świata przesłania o zbawieniu oraz zaspokajanie potrzeb swoich wspólnot. Dlatego Ewangelie przekazują nam więcej o „środowisku życiowym” (*Sitz im Leben*) wczesnych wspólnot chrześcijańskich aniżeli o Jezusie.
- Tradycje ustne są kształtowane i rewidowane przede wszystkim przez wspólnoty, nie jednostki. Jeśli we wczesnych wspólnotach chrześcijańskich byli jacyś naocznymi świadkami historycznego Jezusa z Nazaretu, to pełnili oni niewielką lub wręcz żadną funkcję regulacyjną w przekazywaniu ustnej tradycji o Jezusie. Wszystkie te zjawiska łącznie umożliwiły ewolucję tradycji w sposób wyjątkowo nieskrępowany.
- Tradycje przekazów ustnych ewoluują zgodnie z dostrzegalnymi prawami. Dzięki temu w wielu przypadkach możemy sięgnąć wstecz od tekstu Ewangelii w celu rozpoznania pierwotnych „form”, jakie przybierał materiał ewangeliczny, i sprawdzić, jaką rolę odgrywał we wczesnym Kościele. W ten sposób odkrywamy po raz kolejny, że Ewangelie opowiadają więcej o *Sitz im Leben* wczesnych wspólnot czczących Jezusa niż o nim samym.
- Początkowo Kościół polegał mocno na „natchnionych objawieniach” proroków pierwotnego Kościoła. Wiele materiałów zawartych w Ewangeliach można uznać za pochodną tych objawień, odbieranych

i wygłaszanych w celu utrzymania znaczenia Jezusa dla stale rozwijających się wczesnych wspólnot chrześcijańskich. Taka wizja oczywiście wzmacnia wnioski, iż materiał ewangeliczny odzwierciedla przede wszystkim życie pierwotnego Kościoła, a nie życie Jezusa z Nazaretu.

I znów, znaczna część niniejszej książki obejmuje przybliżenie różnorodnych interdyscyplinarnych badań nad przekazem ustnym do problematyki natury i wiarygodności tradycji dotyczącej Jezusa. Zgodnie z tymi założeniami dokonamy oceny pierwszych trzech z wymienionych wyżej sześciu formalnych założeń i rozważymy je w rozdziale szóstym (*Literatura antyczna i tradycja przekazu ustnego*) oraz odniesiemy się do pozostałych trzech w rozdziale siódmym (*Pamięć historyczna czy fantazja prorocza?*).

Brak wiarygodności historycznej Ewangelii

Ostatni zbiór argumentów wykorzystywanych na poparcie hipotezy legendarnej dotyczy samego spisywania Ewangelii. Jeden z istotnych wątków rozważań koncentruje się wokół pytania, czy autorzy Ewangelii zamierzali nadać swoim dziełom charakter historyczny. Wielu badaczy hipotezy legendarnej twierdzi, że tak nie było, a ich dzieła miały być odczytywane raczej jako relacje o charakterze fikcyjnym. Jedna grupa uczonych utrzymuje, że Ewangelie są przykładem starożytnych powieści, a inni, że są one przykładem hellenistycznych eposów mitycznych (na przykład na wzór *Odysei* i *Iliady* Homera) lub żydowskich midraszy. Jeszcze inni uczeni zajmujący się hipotezą legendarną przyznają, że Ewangelia może być gatunkiem starożytnej biografii lub historiografii, ale pomimo tego argumentują, że nie zwiększa to zbytnio zaufania do rzetelności tych dzieł, ponieważ oba starożytne gatunki były w dużej mierze niewiarygodne. Oceniamy te argumenty w rozdziale ósmym (*Gatunek i charakter Ewangelii kanonicznych*).

Ciężar dowodu i nie tylko

I na zakończenie, różni uczeni specjalizujący się w hipotezie legendarnej przedstawili szereg innych argumentów, które, według ich sposobu myślenia, jeszcze bardziej potwierdzają pogląd, że Jezus z Ewangelii synoptycznych jest w większości, jeśli nie w całości, legendarny. Sam fakt, że dzieła te zawierają relacje o nadprzyrodzonych wydarzeniach – tego rodzaju, które zwyczajowo

uznajemy za legendarne, gdy napotykamy je w innych źródłach – oznacza, że dzieła te muszą być z natury uznane za nieprawdopodobne. Dlatego też na tych, którzy uważają Ewangelie za historycznie wiarygodne, spoczywa ciężar dowodu. Z tej perspektywy widać wyraźnie, że Ewangelie są mocno nieobiektywne i dlatego nie wolno dawać wiary, iż przekazują jakąkolwiek wiarygodną historię. Co więcej, teksty te są wzajemnie sprzeczne i brak im poważnego zewnętrznego poparcia w innych literackich lub archeologicznych świadectwach. Stąd, jak się twierdzi, mamy wszelkie przesłanki, aby stwierdzić, że nie są to dzieła, które można uznać za wiarygodne, jeśli chodzi o przekazywanie rzetelnych relacji o historycznym Jezusie. Rozważymy ten zbiór argumentów w rozdziale dziewiątym (*Ocena Ewangelii synoptycznych jako źródła historycznego*) oraz w rozdziale dziesiątym (*Tradycja synoptyczna a historyczny Jezus z Nazaretu*). Nadszedł zatem czas na rozpoczęcie owej drogi weryfikacji. A punktem wyjścia jest oczywiście zagadnienie metodologii historycznej.

Część 1

Metoda historyczna a tradycja dotycząca Jezusa

Cuda, analogie i Palestyna w I wieku

Opisy Jezusa w Nowym Testamencie przedstawiają Go jako postać absolutnie wyjątkową. Zdaniem autorów Ewangelii wyjątkowość obejmuje także sferę nadprzyrodzoną, ponieważ Jezus z Nazaretu jest przedstawiony jako dokonujący cudów, zmartwychwstały Syn człowieczy/Syn Boga. W pierwszej części tej pracy rozważa się pytanie, czy – a jeśli tak, to w jaki sposób i w jakim zakresie – można lub nie można przeprowadzić badania nad powyższymi twierdzeniami dotyczącymi Jezusa w kategoriach krytycznej historiografii.

Uczeni, którzy twierdzą, że wizerunek Jezusa ukazany w Ewangeliach jest w znacznym stopniu legendarny – ci, których nazywamy zwolennikami hipotezy legendarnej – zgodnie uznają, iż nie można być krytycznie zorientowanym badaczem historii, akceptując jednocześnie ponadnaturalne wyjaśnienia minionych zdarzeń. Mitologicznie myślący ludzie dawnych wieków rutynowo tłumaczyli nietypowe zjawiska, odwołując się do sił nadprzyrodzonych, natomiast krytycznie zorientowani uczeni po epoce oświecenia nie mogą tak postępować. Niezależnie zatem od oceny tradycji związanej z Jezusem przez uczonych o krytycznym nastawieniu zwolennicy hipotezy legendarnej stwierdzają, iż z zasady nie mogą zaakceptować opisanych w Ewangeliach zjawisk o charakterze ponadnaturalnym jako odzwierciedlenia faktycznej przeszłości. Doniesienia o nadprzyrodzonych wydarzeniach związanych z Jezusem

należy określić jako legendarne (to znaczy fikcyjne) twory. Złożoność tego zagadnienia zostanie omówiona w rozdziale pierwszym.

Jeżeli uznamy, że prawdziwie krytyczne podejście do historii wymaga, abyśmy *a priori* wykluczyli wszelkie twierdzenia o nadnaturalnych zdarzeniach w historii, to jak wytłumaczyć szybki wzrost wiary w Jezusa jako cudotwórcę i zmartwychwstałego Boskiego Zbawiciela wśród Żydów w I wieku? Wiele zależy od sposobu postrzegania tego żydowskiego kontekstu. Zwolennicy hipotezy legendarnej twierdzą czasem, że Żydzi w I wieku byli właściwie dość naturalnym środowiskiem dla powstania legendy o czyniącym cuda boskim człowieku, ponieważ judaizm w tym czasie uległ znacznej hellenizacji. Jeżeli tak, to nie trzeba zakładać, że w powstaniu opowieści o Jezusie było coś na tyle wyjątkowego, iż do jej wytłumaczenia konieczne są wyjaśnienia przedstawione w samych Ewangeliach. To zagadnienie zostanie poddane analizie w rozdziale drugim.

Wreszcie, wielu badaczy hipotezy legendarnej argumentuje, że twierdzenia Nowego Testamentu związane z Jezusem nie są bez precedensu w historii i dlatego wcale nie tak trudno je wyjaśnić. Argumentuje się, że w całej historii znajdujemy inne przypadki, w których niedawno żyjące postacie rościły sobie prawo do boskości, dokonywały cudów, a nawet powstawały z martwych. W rozdziale trzecim zbadamy zasadność akceptacji tezy, iż pewne legendy są analogiczne do historii Jezusa z Nazaretu i że pozwala to wyjaśnić tradycję dotyczącą Jezusa w kategoriach czysto naturalistycznych, socjologicznych/porównawczych.

CUDA I METODA

METODA HISTORYCZNO-KRYTYCZNA A ZJAWISKA NADNATURALNE

W Ewangeliach czytamy, że Jezus i Jego uczniowie dokonywali cudów, takich jak uzdrawianie chorych i niepełnosprawnych, wypędzanie demonów, a nawet wskrzeszanie zmarłych¹. W opinii wielu przedstawicieli nurtu

¹ Niektórzy uczeni ze zrozumiałych względów wahają się przed omawianiem zagadnienia cudów w ramach kategorii „naturalne” kontra „nadprzyrodzone”. Na ogół pojawiają się wówczas dwa zarzuty. Po pierwsze, takie klasyfikacje mogą sprzyjać nowożytnemu rozszczepieniu rzeczywistości na dwie sztucznie skonstruowane sfery, które są oddzielone przepaścią nie do pokonania. Po drugie, w odniesieniu do studiów biblijnych kategorie te stanowią anachronizm i dla starożytnych byłyby w dużej części niezrozumiałe. Zob. na przykład N.T. Wright, *New Testament and the People of God*, s. 97; J.P. Meier, *A Marginal Jew*, Vol. 2, s. 524–525, nr 5. Zamiast jednak rezygnować z tych powszechnych kategorii, będziemy je stosować z przyjętymi trzema zastrzeżeniami.

Po pierwsze, choć w nowożytnym modelu zwykle interpretowano te sfery jako odrębne i wzajemnie się wykluczające, wcale nie ma powodu, żeby sądzić, iż tak właśnie jest. Istnieje możliwość mówienia o umownej granicy bez konieczności wyobrażania sobie nieprzeniknionej bariery. Co więcej, rozwój współczesnej fizyki stwarza fascynujące szanse na wyobrażenie sobie płynnej interakcji pomiędzy tymi dwoma światami (na przykład zob. poniższe omówienie projektu poświęconego działaniu Boga w świecie Divine Action Project).

Po drugie, kiedy już usunie się z rozważań ideę sztywnej i trwałej bariery pomiędzy światem naturalnym i nadnaturalnym, wówczas można będzie dostrzec wspólną płaszczyznę łączącą współczesne nam pojęcia z podobnymi ideami ze świata starożytnego. Jak zostanie przedstawione w dalszej części książki, wiele starożytnych ludów wykazywało zdecydowanie większą świadomość rzeczy „cudownych”, niż zazwyczaj im się przypisuje. W każdym razie można z całą pewnością stwierdzić, że starożytne ludy w ogóle były dość

historyczno-krytycznego jest to wystarczający powód, aby dowieść, iż są one w znacznej części legendarne. Przedmiotem niniejszego rozdziału jest wykazanie, że ten wniosek jest nieuzasadniony, ponieważ metoda historyczno-krytyczna, która do niego prowadzi, jest pod wieloma względami problematyczna. Zaproponujemy zamiast niej zarys krytycznej metodologii historiograficznej, która unika tych trudności i dzięki temu dopuszcza możliwość, iż relacje o zdarzeniach nadnaturalnych są w niektórych przypadkach wiarygodne. Nazwiemy ją „otwartą metodą historyczno-krytyczną”.

Na wstępie zaprezentowana zostanie syntetyczna wersja historii i przegląd głównych linii argumentacyjnych, wykorzystanych na rzecz klasycznej metody historyczno-krytycznej. Następnie przeprowadzimy analizę krytyczną fundamentalnego założenia metody historyczno-krytycznej, które z zasady wyklucza możliwość zaistnienia wydarzeń nadnaturalnych, określimy główne elementy otwartej metody historyczno-krytycznej, którą proponujemy jako alternatywę, i ustosunkujemy się do czterech zarzutów, które mogą być wobec niej podniesione. Po przeanalizowaniu fundamentalnego założenia metody historyczno-krytycznej przeprowadzimy krytykę fundamentalnej zasady zastosowanej do uzasadnienia tej metody – tak zwanej zasady analogii. W jej miejsce proponujemy alternatywne sformułowanie zasady analogii,

świadome różnicy między koncepcją/doświadczeniem powszechnych, przewidywalnych (to znaczy „naturalnych”) prawidłowości z jednej strony a koncepcją/doświadczeniem sporadycznych, nieprzewidywalnych i nadzwyczajnych (to znaczy „nadnaturalnych”) zdarzeń z drugiej.

Po trzecie, kiedy na kartach tej publikacji mowa jest o zjawisku „nadnaturalnym”, nie chodzi bynajmniej o teologiczną interpretację danego zdarzenia, dokonaną przez tych, którzy je odnotowują, czy to autorów Ewangelii, czy kogoś innego. Teologiczna interpretacja wydarzeń nadnaturalnych wykracza poza zakres myślenia krytyczno-historycznego, co zostanie uzasadnione w dalszej części książki. Zgodnie z naszym rozumieniem termin „zjawisko nadnaturalne” to wydarzenie, którego nie da się wiarygodnie wytłumaczyć na płaszczyźnie wyłącznie naturalistycznej. To zdarzenie, które – przynajmniej na tyle, na ile potrafimy to stwierdzić – przekracza możliwości naturalnego wytłumaczenia za pośrednictwem zasady przyczynowości. Warto zaznaczyć, że chociaż to rozróżnienie między dyscyplinami jest istotne i należy je zachować, jednak można podać dobry argument za tym, że gdy historiografia stwierdzi prawdopodobieństwo zaistnienia zjawiska nadnaturalnego w historii, to nadal pozostaje pytanie o jego wytłumaczenie. Toteż w takim przypadku następuje szybki logiczny przeskok od wniosków historiografii do idei osobowej, nadnaturalnej sprawczości – czyli Boga lub jakiejś innej istoty duchowej. Więcej na ten temat zob. L. Pearl, *Miracles: The Case for Theism*, „American Philosophical Quarterly” 1988, Vol. 25, No. 4, s. 331–337.

które jest doskonalsze z wielu powodów i nie musi wykluczać możliwości dopuszczenia wyjaśnień historycznych zawierających zdarzenia nadnaturalne. Zakończymy ten rozdział, zestawiając elementy naszej analizy klasycznej metody historyczno-krytycznej oraz rozbudowując pięć ważnych punktów alternatywnej metodologii krytycznej, której jesteśmy zwolennikami.

Naturalizm a metoda historyczno-krytyczna

Narodziny nowożytnej nauki Zachodu

Na przestrzeni od XVI do XVIII wieku zachodni światopogląd uległ radykalnej przemianie. Odkryto, że przez uznanie Wszechświata za zamknięty system naturalnych procesów przyczyn i skutków funkcjonujących wedle niezmiennych praw możliwe jest zrozumienie, przewidywanie oraz skuteczniejsze wykorzystywanie natury na własne potrzeby. Niezwykły postęp technologiczny i wzrost poziomu życia, jaki przyniósł ten naukowy sposób pojmowania świata, świadczą o jego ogólnej słuszności i użyteczności.

Rewolucja naukowa wywarła głęboki wpływ na nasze pojmowanie historii, a tym samym również Biblii. Wpłynęła ona między innymi w sposób zasadniczy na pojmowanie zjawisk nadnaturalnych przez większość zachodnich intelektualistów. Skoro przyroda funkcjonuje niezmiennie według przewidywalnych praw przyczynowo-skutkowych, to co należy sądzić o rzekomych relacjach dotyczących cudów? Według większości jedyną racjonalną i właściwą reakcją jest ich odrzucenie. Dlaczego nasze pojmowanie historii miałoby być mniej naukowe niż pojmowanie rzeczywistości? Z tego powodu, począwszy od XVII wieku, ogólna postawa intelektualistów wobec starożytnych doniesień o nadnaturalnych wydarzeniach, takich jak te, które znajdują się w Ewangeliach, polega na uznawaniu ich z zasady za fikcyjne. Można było je wyjaśnić jako mity, legendy, propagandę, efekt histerii lub halucynacji. Jednak pod wpływem naturalistycznego, naukowego światopoglądu, który zdominował poglądy większości zachodnich intelektualistów, należało je wytłumaczyć.

Humowska argumentacja na rzecz naturalizmu

Ten ogólny pogląd nazywamy naturalizmem, ponieważ zakłada on, że wszystko w świecie oraz historii można wyjaśnić, odwołując się do praw naturalnych. Nie ma potrzeby odwoływania się do sił nadnaturalnych. Prawdopodobnie

najgłośniejszą filozoficzną krytykę cudów przeprowadził osiemnastowieczny szkocki filozof David Hume. Hume zdefiniował cud jako „przekroczenie prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub wskutek pośrednictwa jakiegoś niewidzialnego czynnika”². Opierając się na powyższej definicji, Hume doszedł do wniosku, że wiara w cuda jest całkowicie nieracjonalna. Zgodnie z rozumowaniem Hume’a należy ocenić prawdopodobieństwo twierdzenia, że doszło do przekroczenia prawa przyrody (cudu) wobec wszystkich przypadków potwierdzających istnienie danego prawa przyrody. Oczywiście w następstwie tego rzekome „przekroczenie” będzie zawsze niedorzecznie nieprawdopodobne i dlatego, według Hume’a zbyt nielogiczne, aby je przyjąć. Słowami Hume’a:

Musi zatem istnieć jednostajne doświadczenie, przemawiające przeciw każdemu zdarzeniu cudownemu; inaczej zdarzenie nie zasługiwałoby na tę nazwę. A ponieważ jednostajne doświadczenie ma znaczenie dowodu, przeto mamy tutaj bezpośredni i całkowity dowód, wynikający z istoty faktu, przeciw istnieniu jakichkolwiek cudów³.

Na przykład rozważmy twierdzenie, że Jezus powstał z martwych. Zgodnie z tym, co napisał Hume, twierdzenie to przekracza niezmienną ciągłość doświadczenia (prawo przyrody), zgodnie z którym śmierć jest nieodwracalna. Należy więc porównać to twierdzenie z każdym zaobserwowanym przypadkiem potwierdzenia tego prawa – czyli z każdym przypadkiem, kiedy człowiek, który umarł, nie zmartwychwstał. W tym świetle prawdopodobieństwo twierdzenia, że Jezus powstał z martwych, wynosi jeden do łącznej liczby ludzi, którzy kiedykolwiek umarli i pozostali martwi. Takie ujęcie tego problemu w oczywisty sposób sprawia, że wiara w to, że Jezus

² D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 139. To, w jaki sposób właściwie należy interpretować twierdzenie Hume’a skierowane przeciw cudom, jest sprawą dyskusyjną. Ostatnimi czasy niektórzy proponują interpretację o charakterze prawdopodobieństwa, bayesowską. Zob. na przykład J.H. Sobel, *On the Evidence of Testimony for Miracles: A Bayesian Interpretation of David Hume's Analysis*, „Philosophical Quarterly” 1987, Vol. 37, No. 147, s. 166–186; R.D. Holder, *Hume on Miracles: Bayesian Interpretation, Multiple Testimony, and the Existence of God*, „British Journal for Philosophy of Science” 1998, Vol. 49, No. 1, s. 49–65. Wynik tej debaty nie ma większego znaczenia dla sedna niniejszego rozdziału.

³ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 138.

powstał z martwych, jest nieracjonalna. Gdyby faktycznie przyjąć twierdzenie Hume'a, to wszelkie ewentualne argumenty historyczne przemawiające za tym, że Jezus zmartwychwstał, staną się właściwie zbędne. Nie można bowiem sobie wyobrazić, że jakiegokolwiek świadectwo historyczne mogłoby zmienić tak dalece nieprawdopodobne twierdzenie – oczywiście, o ile teza Hume'a jest słuszna.

Troeltsch a metoda historyczno-krytyczna

Ogólne zastosowanie metody naukowej do badania historii stało się znane jako metoda historyczno-krytyczna. Podobnie jak nauki przyrodnicze, metoda historyczno-krytyczna jest oparta na zasadach naturalizmu metodologicznego. Oznacza to, że aprioryczne wykluczenie zjawisk nadnaturalnych jest częścią jej metodologii⁴. Z tej przyczyny, a także dla rozróżnienia jej od proponowanej przez nas w dalszej części tekstu alternatywnej otwartej metody historyczno-krytycznej, odtąd będziemy ją nazywać naturalistyczną – lub klasyczną – metodą historyczno-krytyczną. U źródeł tej koncepcji leży przekonanie, że podobnie jak nauki empiryczne są metodologicznie nastawione na poszukiwanie naturalnych przyczyn wszystkich zjawisk, tak samo historiografowie powinni być metodologicznie nastawieni na poszukiwanie naturalnych wyjaśnień wszystkich zdarzeń historycznych. I tak jak postęp w nauce dokonuje się wyłącznie dzięki odrzuceniu przez naukowców wyjaśnień nadnaturalnych, tak samo – jak się przekonuje – postęp w naszym poznaniu historii dokonuje się wyłącznie dzięki odrzuceniu przez historiografów wyjaśnień nadnaturalnych. Bez względu na to, jak nieprawdopodobne może się wydawać naturalne wyjaśnienie jakiegoś wydarzenia, z zasady zawsze należy je przedkładać nad nadnaturalne. Bezspornie, jak dostrzegł Ernst Troeltsch, „za metodą historyczno-krytyczną skrywa się cały światopogląd”⁵.

⁴ Aby zapoznać się z pomocnym omówieniem naturalizmu metodologicznego w kontekście studiów historycznych, zob. R. Martin, *The Elusive Messiah: A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus*, Westview, Boulder, CO 1999, rozdz. 6, szczególnie s. 107–110; D.A. Yerxa, *A Meaningful Past and the Limits of History: Some Reflections Informed by the Science-and-Religion Dialogue*, „Fides et Historia” 2002, Vol. 34, No. 1, s. 13–30.

⁵ Cyt. za: E. Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology*, trans. H. Hoskins, 1974; repr., Seabury, New York 1979, s. 38.

Jest to światopogląd, który zakłada, że świat jest zamknięty na wpływy o charakterze nadnaturalnym. Jest to światopogląd naturalizmu.

Troeltsch sformułował trzy zasady, które powinny kierować wszystkimi prawdziwie krytycznymi badaniami historycznymi. Te trzy zasady – a jak się przekonamy zwłaszcza druga – miały niewyobrażalny wpływ na stosowanie metody historyczno-krytycznej wśród historyków akademickich, w tym badaczy Nowego Testamentu. Wszystkie utrwalają założenie, iż twierdzenia o istnieniu cudów po prostu nie mogą być zaakceptowane przez krytyczne badania historyczne⁶.

Po pierwsze, Troeltsch argumentował za przyjęciem zasady krytycyzmu. Głosi ona, że wszystkie twierdzenia dotyczące przeszłości mogą być jedynie mniej lub bardziej prawdopodobne, nigdy pewne. Zasada ta jest tak oczywista, iż właściwie nie byłoby sensu o niej pisać, gdyby nie fakt, że w połączeniu z wcześniej wspomnianym argumentem Hume'a dotyczącym ogromnego nieprawdopodobieństwa wystąpienia zdarzeń o charakterze cudownym skutkuje ona wzmocnieniem założenia, że wyjaśnienia naturalistyczne są – z definicji – zawsze bardziej prawdopodobne od wyjaśnień obejmujących zdarzenia nadprzyrodzone. Innymi słowy, jeśli historyczne wytłumaczenia są zawsze przedmiotem prawdopodobieństwa i jeśli prawdopodobieństwo naruszenia jakiegoś prawa przyrody ma być oszacowane na podstawie wszystkich potwierdzeń tego prawa, to cuda zawsze, z definicji, charakteryzują się prawdopodobieństwem bliskim zeru.

Po drugie, najważniejsze, Troeltsch argumentował za zasadą analogii. Zasada ta głosi, że nasze pojmowanie przeszłości musi być zawsze analogicznie

⁶ Trzy zasady Ernsta Troeltscha zostały nakreślone w jego słynnym esej z 1898 roku, *Historical and Dogmatic Method in Theology*, w: E. Troeltsch, *Religion in History*, trans. J.L. Adams, W.F. Bense, Fortress, Minneapolis 1991, s. 11–32, szczególnie s. 13–15. Zob. także: E. Troeltsch, *Historiography*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, Scribner's Sons, New York 1955, Vol. 6, s. 716–723. Aby zapoznać się z dwoma wnikliwymi analizami filozoficznymi zasad Troeltscha oraz sposobu, w jaki zostały one rozwinięte w metodzie historyczno-krytycznej, zob. C.S. Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History*, Clarendon, Oxford 1996, s. 184–202; A. Plantinga, *Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship*, w: *Behind the Text: History and Biblical Interpretation*, ed. C. Bartholomew, C.S. Evans, M. Healy et al., Zondervan, Grand Rapids 2003, s. 19–57. Zob. także: R.A. Harrisville, W. Sundberg, *Ernst Troeltsch: The Power of Historical Consciousness*, w: R.A. Harrisville, *The Bible in Modern Culture: Baruch Spinoza to Brevard Childs*, 2nd ed., Eerdmans, Grand Rapids 2002, s. 146–168.

uwarunkowane naszym doświadczeniem teraźniejszości. Skoro Troeltsch i większość pozostałych historyków krytycznych przyjmowali, że ludzie nigdy nie doświadczają nadnaturalnych zjawisk w teraźniejszości, to zasada ta prowadzi do wniosku, że odwoływanie się do zjawisk nadnaturalnych leży poza zakresem historiografii krytycznej.

Po trzecie, Troeltsch argumentował za zasadą wzajemnych powiązań. Zasada ta jednoznacznie stwierdza, że każde zdarzenie musi być rozpatrywane jako element naturalnego ciągu przyczynowo-skutkowego. W mniemaniu Troeltscha i wielu innych było to fundamentalne założenie dla każdej prawdziwie krytycznej historii. Według słów współczesnego Troeltschowi Francisca Herberta Bradleya: „Niezmienność prawa i tego, co można niezobowiązująco nazwać związkiem przyczynowym, jest **warunkiem**, który umożliwia istnienie historii, a który, pomimo iż nie może zostać udowodniony, musi być przez nią **założony z góry** jako reguła i ukazywany jako wynik wypracowany w całym zakresie jej działania”⁷.

Zarówno dla Bradleya, jak i dla Troeltscha oraz większości innych współczesnych historyków krytycznych założenie, że wszystkim rządzi prawo przyrody, umożliwia krytyczne i naukowe podejście do historii. Założenie to, jak argumentuje Bradley, nie wymaga udowodnienia: **jest zakładane z góry**. Trudno się dziwić, iż wyniki „wypracowane w całym zakresie jej działania” pełnią funkcję potwierdzającą słuszność tego założenia. Znakomity znawca Nowego Testamentu Bultmann opowiadał się za tym samym poglądem, pisząc: „Metoda historyczna zawiera założenie, iż historia jest jednolita w sensie zamkniętego ciągu następstw [...] Zamknięcie to oznacza, że ciąg wydarzeń historycznych nie może być naruszony przez działanie nadnaturalnych, transcendentnych sił i dlatego nie można mówić o »cudzie« w tym znaczeniu”⁸.

⁷ F.H. Bradley, *The Presuppositions of Critical History*, w: tenże, *Collected Essays*, Clarendon, Oxford 1969, s. 21 [wyróżnienie autora]. Jak wspomniał Robin George Collingwood, kontekstem, w którym pojawił się esej Bradleya, był „stan krytyki biblijnej rozwinięty przez szkołę tybingeńską, w szczególności przez Ferdinanda Christiana Baura i Davida Straussa” (R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon, Oxford 1946, s. 135). Odnośnie do uniwersalnych praw przyrody zob. też wpływowy artykuł C.G. Hempla, *The Function of General Laws in History*, „Journal of Philosophy” 1942, Vol. 39, No. 2, s. 35–48.

⁸ R. Bultmann, *Is Exegesis without Presuppositions Possible?*, w: *Existence and Faith*, trans. S.M. Ogden, Meridian Books, Cleveland 1966, s. 291–292. Zob. też tenże, *The Problem of Miracle*, „Religion in Life” 1958, Vol. 27, No. 1, s. 63–75. W rzeczywistości wielu uczniów Bultmanna zwyczajnie przejęło po nim to założenie. Ernst Käsemann

Według Bultmanna, a także wielu przedstawicieli po-Bultmannowego kręgu naukowego, „krytycznym” badaczem historii można być tylko, gdy zakłada się, iż jest ona zamkniętą strukturą składającą się z naturalnego ciągu związków przyczynowych. Bycie otwartym na możliwość, że to zamknięcie mogłoby zostać „naruszone przez działanie nadnaturalnych [...] sił”, jest pogwałceniem roboczego założenia metody historyczno-krytycznej.

Argumentacja Van Harveya za naturalistyczną metodologią historiograficzną

Bardziej współczesnym nam myślicielem, który pogłębił naturalistyczne wymagania metody historyczno-krytycznej, jest Van Harvey. W swojej wpływowej pracy *The Historian and the Believer* [Historyk i wierzący] Harvey przedstawił argument, który jego zdaniem uzasadnia naturalistyczne podejście do historii⁹.

Na wstępie Harvey argumentuje, że w przeciwieństwie do ludzi nam współczesnych starożytni byli na ogół „naiwnymi i mitologicznie myślącymi ludami, pozbawionymi jakiegokolwiek koncepcji naturalnego porządku czy prawa. Żyli w mitologicznym świecie, w którym nietypowe zjawiska występujące w przyrodzie i historii przypisywano ponadnaturalnym bytom wszelkiego rodzaju”¹⁰.

W związku z powyższym, jak zauważył, twierdzenia o cudach występują w niemal wszystkich tradycjach religijnych, zwłaszcza dotyczących ich założycieli. Pytanie, które stawia Harvey, jest następujące: Jakie stanowisko powinien

na przykład obwieszcza „klęskę pojęcia cudu” w: E. Käsemann, *Is the Gospel Objective?*, w: E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, trans. W.J. Montague, Allenson, Naperville, IL 1964, s. 48.

⁹ V.A. Harvey, *The Historian and the Believer*. Chociaż Harvey napisał tę książkę w latach sześćdziesiątych XX wieku, przedstawione w niej stanowisko dotyczące sposobu, w jaki należy prowadzić historyczne badania nad Biblią, jest do dziś traktowane przez wielu uczonych jako metodologiczna oczywistość. Zob. na przykład: J.V. Hills, *The Jewish Genius: Jesus according to John Meier*, „Forum New Series” 1998, Vol. 1, No. 2, s. 343, nr 12; R. Hoover, recenzja *Jesus under Fire*, „Journal of Higher Criticism” 1996, Vol. 3, No. 2, s. 310–315. Zob. też V.A. Harvey, *New Testament Scholarship and Christian Belief*, w: *Jesus in Myth and History*, ed. R.J. Hoffmann, G.A. Larue, Prometheus, Amherst, NY 1986, s. 193–200.

¹⁰ V.A. Harvey, *The Historian and the Believer*, s. 10.

zająć krytyczny historyk wobec owych twierdzeń dotyczących cudów? Można streścić argumentację Harveya, zwracając uwagę na cztery punkty.

Po pierwsze, zwolennicy danej tradycji zazwyczaj wierzą w cudowne prawa przynależne ich założycielowi i/lub należące do ich tradycji, odrzucając twierdzenia o cudach z innych tradycji. Takie tendencyjne podejście jest oczywiście nie do przyjęcia przez krytycznie myślących historyków, ponieważ rzetelność ich pracy zależy od tego, czy starają się oni zachować obiektywizm w swoich badaniach. Według Harveya krytycznie usposobieni historycy muszą zatem przyjąć jednakowe podejście do wszystkich twierdzeń o cudach i tym samym stwierdzić, zgodnie z regułą metodologiczną, iż wszystkie one są mitami, legendami lub celowym fałszerstwem.

Po drugie, według Harveya, zaakceptowanie jakiegokolwiek twierdzenia o istnieniu cudów jako faktu historycznego cofnęłoby nas do „naiwnego i mitologicznego” etapu rozwoju ludzkości. Powrót do tego pozbawionego krytycyzmu sposobu myślenia podważyłby w zasadzie cały postęp nauki i historii, jaki dokonał się w ciągu dwóch minionych wieków. W rzeczywistości jesteśmy w stanie dzisiaj określić wiele twierdzeń z czasów starożytnych jako mitologiczne tylko dzięki naszemu zdecydowanemu przywiązaniu do naturalizmu. Harvey argumentuje: „To właśnie wyłącznie [krytyczna] ocena fantazmatycznych przekazów – relacji o rzeczach »niemożliwych« – na tle wiedzy pochodzącej z nauki [sic] jest źródłem wyodrębnienia niezwykle ważnych kategorii mitu i legendy, odgrywających tak istotną rolę we współczesnych dociekaniach historycznych”¹¹.

Innymi słowy, przyjmując istnienie cudów w **którejkolwiek** tradycji, podważamy naszą zdolność do rzetelnej oceny twierdzeń dotyczących cudów jako mitologicznych w jakiegokolwiek tradycji. Zamiast tego, „na tle wiedzy pochodzącej z [...] nauki”, powinniśmy uznać, że **wszystkie** twierdzenia o cudach są mitologiczne, legendarne lub sfalszowane.

Po trzecie, Harvey argumentuje, że dla współczesnych ludzi Zachodu powrót do przedkrytycznego sposobu myślenia jest po prostu niemożliwy. Nikt nie jest w stanie wyjść poza swoje kulturowe uwarunkowania. Dlatego też współcześni mieszkańcy Zachodu po prostu nie mogą uwolnić się od naturalistycznych założeń, które (jak sądzi) kształtują nasz współczesny zachodni światopogląd. Jak pisze:

¹¹ Tamże, s. 75.

Nie sposób uwolnić się od kategorii i założeń kultury intelektualnej, której jest się częścią, od zdrowego rozsądku własnych czasów [...] Te z konieczności warunkują sposób postrzegania i pojmowania wszystkich żyjących w danej kulturze. [...] Tkwimy w historii jak ryby w wodzie, a nasze wyobrażenia o możliwościach i rzeczywistości są związane z naszymi dziejami¹².

Zastosowanie powyższego do sposobu pojmowania Ewangelii przez współczesnych nam ludzi oznacza, iż „**nie potrafimy** zrozumieć świata w sposób, w jaki postrzegali go ludzie w I wieku. [...] Niejako owoc został już nadgryziony i nasze oczy przejrzały, a w pamięci został trwale wyryty nowy obraz rzeczywistości”¹³. Punkt ten przywodzi na myśl słynną wypowiedź Rudolfa Bultmanna: „Nie sposób używać światła elektrycznego i łączności bezprzewodowej oraz czerpać z dobrodziejstw nowoczesnej medycyny i osiągnięć chirurgii, a jednocześnie wierzyć w nowotestamentowy świat duchów i cudów”¹⁴.

W innym fragmencie Bultmann wyraża się jeszcze jaśniej:

Idea cudu będącego zjawiskiem „sprzecznym z naturą” stała się dziś dla nas niemożliwa, ponieważ naturalne zjawiska pojmujemy w kategoriach prawa przyrody, to znaczy uważamy cud za naruszenie praw przyrody, a takiego poglądu nie możemy już przyjąć. Jest tak nie dlatego, że takie zjawisko byłoby sprzeczne z całym naszym doświadczeniem, lecz dlatego, że sama idea prawa, która dla nas jest z konieczności związana z naszą ideą przyrody, nie jest koncepcją dowiedzioną, ale z góry założoną, a także dlatego, że nie jesteśmy w stanie uwolnić się od tego założenia, zwyczajnie o tym decydując¹⁵.

¹² Tamże, s. 114.

¹³ Tamże, s. 115 (wyróżnienie zgodne z oryginałem cytatu).

¹⁴ R. Bultmann, *New Testament and Mythology*, w: *Kerygma and Myth: a Theological Debate*, Vol. 1, ed. H.W. Bartsch, trans. R.H. Fuller, SPCK, London 1953, s. 5.

¹⁵ R. Bultmann, *Problem of Miracle*, s. 63–64. Nie tylko współcześni bibliści piszą w ten sposób, teologowie również. Aby zapoznać się z dwoma klasycznymi przykładami dwudziestowiecznych uczonych zajmujących się teologią systematyczną, mówiących nam, w co współcześni ludzie mogą, a w co już nie mogą wierzyć na temat cudów, zob. L.B. Gilkey, *Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language*, „Journal of Religion” 1961, Vol. 41, No. 3, s. 194–205; G.D. Kaufman, *On the Meaning of „Act of God”*, „HTR” 1968, Vol. 6, No. 2, s. 175–201. W trzeciej części tego rozdziału będziemy analizować paradoks związany z gronem uczonych głoszących, iż współczesny zachodni światopogląd czyni nieprawdopodobnym wiele rzeczy, które dla większości współczesnych ludzi Zachodu są niezmiennie jak najbardziej wiarygodne.

Zgodnie z tym tokiem myślenia nie tylko nie ma powodu, aby wierzyć, że prawa przyrody są kiedykolwiek „przekraczane”, ale także że współcześni ludzie Zachodu mogliby szczerze zaakceptować takie „przekroczenia”, nawet gdyby tego chcieli. Pozostajemy zamknięci w naturalistycznym światopoglądzie, który odziedziczyliśmy po rewolucji naukowej.

Ostatecznie Harvey idzie jeszcze dalej i argumentuje, że nawet gdyby prawa przyrody były od czasu do czasu cudownie zawieszane, to my, współcześni ludzie Zachodu, nie potrafilibyśmy ich historycznie zweryfikować. Harvey definiuje cud jako „domniemane zdarzenie o absolutnie niepowtarzalnym charakterze, czyli takie, do którego nie można zastosować żadnych analogii ani uzasadnień opartych na dotychczasowym doświadczeniu”¹⁶. Skoro Harvey przyjmuje zasadę Troeltscha, że każde ujęcie historyczne musi być analogicznie uwarunkowane teraźniejszym doświadczeniem, to rzekome „absolutnie niepowtarzalne” zdarzenia musiałyby pozostać niezrozumiałe dla współczesnych ludzi, ponieważ dziś cudów nie doświadczamy. A jeśli nie mamy sposobu na uczynienie cudów zrozumiałymi, to tym bardziej nie mamy sposobu na dokonanie oceny ich wiarygodności. Dlatego, podsumowuje Harvey, krytycznie myślący historycy zasadnie wykluczają istnienie cudów na płaszczyźnie metodologicznej.

Naturalizm metodologiczny a historyczny Jezus

Rzecz jasna, w zakresie, w którym podzielamy założenie na wskroś przenikającego wszystko naturalizmu metodologicznego, należy osądzić na zasadzie *a priori*, iż znaczna część przedstawionej w Ewangeliach wizerunku Jezusa jest niehistoryczna. Na przykład Mack argumentuje, że „powstanie chrześcijaństwa i związanej z nim literatury można pojąć bez odwoływania się czy zastrzeżeń w odniesieniu do cudów, zmartwychwstań, boskich objawień, obecności czy nadzwyczajnych charyzmatycznych fenomenów”¹⁷.

Jest to nie tyle wniosek, do którego Mack dochodzi, ile deklaracja dotycząca **przyjętego** przez niego stanowiska metodologicznego. Oznacza to, że

¹⁶ V.A. Harvey, *Historian and Believer*, s. 225.

¹⁷ B.L. Mack, *A Myth of Innocence*, s. 23. Odnośnie do krytyki naturalistycznego wytłumaczenia pierwotnego chrześcijaństwa przez Macka i Johna Dominica Crossana zob. G. Boyd, *Cynic Sage or Son of God? Recovering the Real Jesus in an Age of Revisionist Replies*, Baker Academic, Grand Rapids 1995, szczególnie rozdz. 5.

Mack nie rozpoczął swoich badań z umysłem otwartym wobec możliwości, iż opisy cudów w Ewangeliach są historycznie wiarygodne. Zamiast tego, jak postulowali Troeltsch, Harvey, Bultmann oraz wielu innych, Mack z góry założył naturalistyczny światopogląd. Dlatego celem historyczno-krytycznych dociekań nad Nowym Testamentem jest wyjaśnienie powstania chrześcijaństwa bez odwoływania się do zjawisk nadnaturalnych. Zważywszy na wykluczające nadnaturalne zjawiska założenia naturalistycznej metody historyczno-krytycznej, nie mogłoby być inaczej.

Podobnie nieżyjący już założyciel The Jesus Seminar, Robert Funk, wyjawiał filozoficzne założenia, które wniósł do swoich badań nad Nowym Testamentem, pisząc:

Bóg z okresu metafizyki umarł. Nie ma osobowego Boga istniejącego niezależnie od człowieka i świata materialnego [...] Pogląd, że Bóg od czasu do czasu ingeruje w naturalny porządek rzeczy, aby kogoś wspomóc lub skarcić, przestał być wiarygodny, pomimo że większość ludzi nadal w to wierzy. Cuda naruszają sprawiedliwość i uczciwość Boga, bez względu na to, jak są pojmowane. Cuda [...] są sprzeczne z prawidłowością ustalonego porządku fizycznego Wszechświata. [...] Bóg nie ingeruje w prawa przyrody.

Nie jest zaskoczeniem, iż Funk posunął się do następującej tezy: „Zmartwychwstanie Jezusa nie polegało na ożywieniu zwłok. Jezus nie powstał z martwych, poza może jakimś metaforycznym sensem”¹⁸. Inne opisy cudów w Ewangeliach zostały ocenione przez Funka w podobny sposób, jak to czyni większość członków Jesus Seminar oraz z pewnością wszyscy zwolennicy hipotezy legendarnej. Zważywszy na założenie naturalizmu, które leży u podstaw ich krytycznej metodologii, jest mało prawdopodobne, aby ich analiza mogła ujawnić coś innego.

Crossan, podążając tym samym tokiem rozumowania – aczkolwiek utrzymuje on, że z Ewangelii możemy dowiedzieć się wiele o historycznym Jezusie z Nazaretu, i odżegnuje się od tego, że jest „naturalistą” – uznaje nadnaturalne wątki zawarte w Ewangeliach za legendarne¹⁹. Na przykład, odwołując

¹⁸ R.W. Funk, *Twenty-one Theses*, „Fourth R” 1998, Vol. 11, No. 4, s. 8.

¹⁹ Crossan wypiera się etykiety naturalisty w: J. Crossan, *Will the Real Jesus Please Stand Up? A Debate between William Lane Craig and John Dominic Crossan*, ed. P. Copan, Baker Academic, Grand Rapids 1998, s. 45–46. Jednocześnie w tej samej debacie Crossan

się do opowieści o Jezusie wskrzeszającym z martwych Łazarza, Crossan stwierdza: „Nie sądzę, aby to wydarzenie kiedykolwiek miało lub mogło mieć miejsce [...] Nie sądzę, aby ktokolwiek, gdziekolwiek, w jakimkolwiek czasie przywracał do życia zmarłych ludzi”²⁰. Tak samo Crossan reinterpretuje cuda Jezusa jako mitologiczne przejawy rewolucyjnego akceptowania przez Jezusa osób, od których zwykle stroniono, na przykład trędowatych. „Cuda nie polegają na przemianach w świecie fizycznym” – przekonuje. Są to raczej „przemiany zachodzące w sferze społecznej”. Dlatego też „uzdrawiając chorego, bez leczenia choroby, Jezus pełnił funkcję strażnika alternatywnych norm w sposób wywrotowy względem utrwalonych praktyk w swoim społeczeństwie”²¹. Pomimo jego zaprzeczeń, zgodnie z zasadą wzajemnych powiązań Troeltscha, nie ulega wątpliwości, że Crossan zdecydowanie opowiada się za pojmowaniem całokształtu historii jako elementu naturalnego ciągu przyczynowo-skutkowego²².

Zważywszy na naturalistyczne założenie metody historyczno-krytycznej, tak jak była ona zazwyczaj praktykowana w środowisku uczonych specjalizujących się w krytyce historycznej, odkrycie, iż opisane w Ewangeliach cuda nie mają historycznego podłoża i mogą zostać wyjaśnione metodami naturalistycznymi, nie stanowi większego zaskoczenia. Zakładając, że doniesienia o cudach zawarte w Ewangeliach nie mogą być historyczne, nie pozostaje nam nic innego, jak odkryć, że doniesienia te są niehistoryczne, i zacząć szukać dla nich naturalistycznych wyjaśnień. To, jak twierdzimy, jest głównym założeniem metodologicznym kryjącym się za praktycznie wszystkimi wariantami hipotezy legendarnej.

stwierdza: „Jest to jednak moje teologiczne założenie, że Bóg tak nie działa [poprzez cudowne ingerencje]” (s. 61).

²⁰ J.D. Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, s. 94–95.

²¹ Tenże, *Revolutionary Biography*, s. 82. Podobnie pisze: „Tak zwane cuda natury [...] nie odnoszą się do fizycznej władzy nad światem posiadanej przez Jezusa, ale do duchowej władzy apostoła nad wspólnotą” (s. 170). Taka interpretacja konkretnie w odniesieniu do uzdrowień z okresu I wieku, jak sądzimy, jest zdecydowanie nieprzekonująca. Marcus Borg wskazuje tu na zasadniczy problem: „Czy »uzdrawianie chorego« bez »leczenia choroby« ma jakiś sens w społeczeństwie rolniczym? Czy ludność rolnicza (lub ktokolwiek inny) może być pod wrażeniem stwierdzenia »zostałeś uzdrowiony«, kiedy fizycznie stan choroby się utrzymuje?” (M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge, PA 1994, 43n88).

²² Odnosnie do Crossana oraz obiektywizmu zob. R. Martin, *Elusive Messiah*, s. 101.

Zasada analogii a naturalizm metodologiczny

Ostatni element naturalistycznej metody historyczno-krytycznej wymaga rozważenia przed jej ewaluacją, gdyż odgrywa decydującą rolę w obronie tej metody. Prawdopodobnie najbardziej fundamentalne uzasadnienie zastosowania naturalizmu metodologicznego do badania historii opiera się na zasadzie analogii Troeltscha. Głównie dlatego, że naturalistycznie ukierunkowani naukowcy wierzą, iż teraźniejsze doświadczenie ludzkie jest jednakowo pozbawione zjawisk nadnaturalnych, uznają oni za uprawnione założenie, że wszystkie doniesienia o cudach z przeszłości powinny być tłumaczone w kontekście naturalistycznym. Jak argumentował Harvey, nie da się zrozumieć tego, co nie ma analogii, a tym bardziej uznać to za wiarygodne.

Świadomość znaczenia zasady analogii w metodologii naturalistycznej przychodzi wraz z dostrzeżeniem błędnego koła w takim rozumowaniu. Przejawia się ono na wiele sposobów w naturalistycznych, historyczno-krytycznych inicjatywach. W istocie praktyczne znaczenie tej zasady polega na przekonaniu, iż nie wolno akceptować doniesień o cudach z przeszłości, gdyż nie doświadczamy cudów w teraźniejszości. W rzeczywistości mamy wiele doniesień o cudach zdarzających się dziś (patrz poniżej). Jak zatem można utrzymywać, że nie dysponujemy doświadczeniami cudów w teraźniejszości, byśmy mogli analogicznie pojąć i osądzić cuda z przeszłości? Wydaje się, że doniesienia o cudach w teraźniejszości nie są brane pod uwagę jako realna możliwość, bo w powszechnym przekonaniu dziś cuda nie istnieją. Ten tok rozumowania z góry zakłada prawdziwość naturalizmu, żeby dojść do naturalistycznej interpretacji wszystkich twierdzeń o cudach, co oczywiście stanowi błędne koło.

Przekonamy się, że pewna odmiana tego błędnego koła w rozumowaniu jest podstawą większości argumentów wysuwanych w obronie metodologii naturalistycznej. Uwidacznia to między innymi nierozzerwalny związek naturalistycznej metody historyczno-krytycznej z apriorycznie przyjętym światopoglądem. Dowodzi to, jak dużo racji miał Bultmann, gdy zauważył, że metoda ta jest jednoznacznie zobowiązana do realizowania założenia, iż historia jest jednolita w sensie zamkniętego ciągu następstw. W rzeczywistości dla wszelkich zamierzeń i celów naturalistyczna metoda historyczno-krytyczna to nic innego jak metodyczne zastosowanie tego zobowiązania. Wykorzystanie zaś zasady analogii Troeltscha do uzasadnienia tego metodycznego zastosowania samo w sobie stanowi niewiele więcej niż kolejny przejaw tego zobowiązania.

Z tej racji nasza krytyka naturalistycznej metody historyczno-krytycznej będzie skoncentrowana na zagadnieniach, które dotyczą jednoznacznej natury tego zobowiązania. W następnej części skupimy się na jego naturze, natomiast w trzeciej części tego rozdziału skoncentrujemy się na zasadzie analogii wykorzystywanej do jego uzasadnienia.

Metafizyka, metoda historyczna i zjawiska nadnaturalne

W tej części najpierw rozpatrzmy naturalistyczną metodę historyczno-krytyczną pod kątem metafizycznego charakteru jej fundamentalnego zobowiązania, po czym zasugerujemy bardziej otwartą metodę alternatywną. W dalszej części odpowiemy na cztery zarzuty, które mogą zostać sformułowane wobec naszej alternatywnej propozycji metodologicznej.

Empiryczne uogólnienia a założenia metafizyczne

Jak już zostało wspomniane, najbardziej zasadniczym zarzutem, jaki można wysunąć pod adresem klasycznej metody historyczno-krytycznej jest fakt, iż pozostaje ona nierozzerwalnie zawiązana z wątpliwym założeniem metafizycznym – założeniem naturalizmu.

Na wstępie należy rozpatrzyć rozróżnienie pomiędzy obserwacjami empirycznymi z jednej strony a twierdzeniami metafizycznymi z drugiej. Twierdzenie, że przyroda przejawia dążenie do działania, a tym samym rozwój historii dokonuje się zgodnie z naturalnymi mechanizmami zasady przyczynowości, jest obserwacją empiryczną. Twierdzenie, że świat przyrody oraz jego historia stanowią zamknięty ciąg naturalnych przyczyn i skutków, ma charakter metafizyczny. W naszym doświadczeniu dostrzegamy prawidłowości występujące w świecie. Nie doświadczamy „zamkniętego ciągu”. Pierwsze twierdzenie jest opisowe, po prostu informuje o zjawiskach zachodzących w świecie. Drugie jest normatywne: określa, co **można** – a czego **nie można** – odnaleźć w świecie. Twierdzenia empiryczne nie wykluczają wyjątków. Twierdzenia metafizyczne wykluczają wyjątki²³. Empiryczne są opisem faktycznym. Metafizyczne są wyznaniem wiary.

²³ Uczeni różnie definiują termin „metafizyczny” i w tym momencie moglibyśmy wdać się w bardzo skomplikowane filozoficzne rozważania i debatować o tym, jak założenia metafizyczne i uogólnienia empiryczne są ze sobą powiązane. Niemniej dla naszych

Na podstawie naszych wcześniejszych rozważań powinno być jasne, że naturalistyczna metoda historyczno-krytyczna w ujęciu większości zachodnich uczonych zajmujących się analizą krytyczną opiera się na twierdzeniu metafizycznym, nie zaś empirycznym. Jedynie na takiej podstawie można zastosować metodologię historyczną do wykluczania *a priori* nadnaturalnych zjawisk²⁴. Argumentujemy, że o ile empiryczny opis świata jako działającego według prawidłowości jest uzasadniony i potrzebny podczas krytycznych dociekań historycznych, o tyle twierdzenie metafizyczne nie jest ani potrzebne, ani uzasadnione. Podobnie jak znany filozof historii Robin George Collingwood utrzymujemy, że badanie zagadnień historycznych przy założeniu *a priori* metafizycznego zobowiązania wobec naturalizmu w rzeczywistości podważa naukowy charakter badania. Nauka jest z zasady zakorzeniona w dążeniu do wyciągania ogólnych wniosków o świecie z obserwacji empirycznych, argumentuje Collingwood, bynajmniej nie po to żeby ustalać, jak funkcjonuje świat, bazując na przyjętych apriorycznie założeniach metafizycznych. Píše on:

Z jednej strony [krytyka historyczna] głosi, że myśl naukowa objawia nam prawa przyrody, od których nie może być wyjątków; z drugiej zaś utrzymuje, że to odkrycie opiera się na indukcji z doświadczenia i z tej przyczyny nie da nam nigdy wiedzy powszechnej, która byłaby więcej niż prawdopodobna. [...] Zatem ostatecznie próba oparcia historii na nauce nie udaje się; albowiem wprawdzie mogą istnieć fakty sprzeczne z prawami przyrody, tak jak je pojmujemy (to znaczy mogą się zdarzyć cuda), lecz ich zaistnienie jest [dla krytycznego historyka] tak nieprawdopodobne, że żadne możliwe świadectwo nie zdołałoby nas o tym przekonać. Ten impas doprowadzi burzy całą teorię²⁵.

aktualnych celów wystarczy trzymać się minimalistycznego rozróżnienia mówiącego, że empiryczne uogólnienia dopuszczają wyjątki, podczas gdy założenia metafizyczne na nie nie pozwalają. Ujmując to inaczej, w przeciwieństwie do empirycznych uogólnień założenia metafizyczne mają charakter normatywny.

²⁴ Nie jest to bynajmniej nowa krytyka metody historyczno-krytycznej. Już na początku XIX wieku na przykład August Tholuck (A. Tholuck, *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, 2nd ed., Perthes, Hamburg 1838) argumentował, że odrzucenie cudów przez D.F. Straussa opierało się na wątpliwych przesłankach filozoficznych i definicji „cudu” jako niemożliwego z natury.

²⁵ Collingwood, *Idea of History*, s. 139. Nie sugerujemy, że Collingwood zamierzał przywrócić do łask zjawisko cudów jako historyczne objaśnienia dla współczesnego świata. Oczywiście, patrząc na kontekst, jego stwierdzenie miało służyć jako wsparcie dla

Collingwood wskazuje, że gdy założenie metafizyczne uznaje daną kategorię potencjalnych przypadków za tak nieprawdopodobną, że żadna ilość danych dowodowych – „żadne możliwe świadectwo” – nie może nas przekonać o ich zaistnieniu, to nasze przekonanie o byciu „naukowym” jest narażone na kompromitację. Przestajemy wysnuwać prawdopodobne wnioski **na podstawie** danych. Zamiast tego narzucamy metafizyczne założenie **na dane** świadectwo. Albo, jeszcze precyzyjniej, od samego początku narzucamy, co jest, a co nie jest dozwolone jako świadectwo.

Oczywiście, od czasu prac Thomasa Kuhna oraz tego, co zaczęto nazywać zwrotem postmodernistycznym, wszyscy zdajemy sobie sprawę, że ani współczesna nauka, ani współczesna historia nigdy nie były całkowicie bezinteresowne i obiektywne²⁶. Nasze konstrukty wiarygodności – ocena tego, co jest „rozsądne” lub „wiarygodne” – w odniesieniu do jakiegokolwiek konkretnej dziedziny życia są zawsze oparte na szerszym światopoglądzie i jego religijno-filozoficznych przesłankach²⁷. Nie zarzucamy jednak uczonym zajmującym się krytyką historyczną z kręgu naturalistów, iż nie przestrzegają czysto empirycznej, wolnej od założeń metody. Wszyscy możemy się zgodzić, że taka metoda nie istnieje.

Przedmiotem naszego zainteresowania **jest** natomiast to, w jakim stopniu naturalistyczne założenie determinuje ustalenia klasycznej metody historyczno-krytycznej. Wyrażając rzecz inaczej, chodzi nam o to, co Bultmann uznał za **jednoznaczne** zobowiązanie wobec naturalizmu. Kiedy nie dopuszcza się żadnego argumentu przeciwko założeniom ani niczego, co mogłoby je podważyć, wówczas zobowiązanie wobec założeń staje się, we wszystkich zamiarach i celach, religijnym zobowiązaniem wobec dogmatu. Trudno uznać to za zgodne z dyscypliną, która nazywa siebie krytyczną i stara się być tak obiektywna i pozbawiona uprzedzeń w analizie danych, jak to tylko możliwe. Jak wykazał Matthew Ratcliffe (w innym kontekście):

jego wyraźnie idealistycznego poglądu na historiografię. Niemniej można wykorzystać jego argumentację na innym polu.

²⁶ T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, esej wpr. I. Hacking, postscriptum tłum. J. Nowotniak, esej wpr. tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020.

²⁷ W odniesieniu do metody historycznej punkt ten dobrze ujmuje J. Vansina, *Knowledge and Perceptions of the African Past*, w: B. Jewsiewicki, D. Newbury, *African Historiographies*, s. 28.

„Naturalizm metodologiczny” ostatecznie sprowadza się do interpretacyjnego tła, które określa rodzaj rzeczy, jakie jesteśmy gotowi przyjąć jako możliwe składniki rzeczywistości. [...] [To] ogranicza zakres akceptowalnych zjawisk i daje możliwość ich reinterpretacji oraz uwzględnienia wszystkich elementów, które pozornie nie pasują. [...] [Jeśli jest] bezwzględnie podtrzymywany, prowadzi do **dogmatycznego stosowania metafizycznej optyki**, za której pośrednictwem interpretuje się świat²⁸.

Właśnie ta bezwzględność naturalizmu klasycznej metody historyczno-krytycznej wymaga poważnego przemyślenia.

Otwarta metoda historyczno-krytyczna

Większość osób z grona przedstawicieli badań historyczno-krytycznych łączy tę metodę z jednoznacznym zobowiązaniem do przestrzegania założeń naturalizmu. Dla tego typu uczonych dyskusja dotycząca **naturalistycznej** metody historyczno-krytycznej jest bezcelowa, a mówienie o metodzie historyczno-krytycznej, która nie zawiera jednoznacznego zobowiązania do przestrzegania założeń naturalizmu, jest wewnątrznie sprzeczne. Niemniej wskażemy, iż istnieje możliwość przyjęcia ściśle krytycznej metodologii historyograficznej, która nie opiera się na naturalistycznym założeniu. Co więcej, w dalszej części niniejszego rozdziału stwierdzimy, że metodologia historyczno-krytyczna, otwarta na możliwość istnienia zjawisk nadnaturalnych, jest bardziej wymagająca pod względem krytyczności niż każda inna metoda, zamknięta na taką możliwość apriorycznie. Tę alternatywną metodologię nazwiemy „otwartą metodą historyczno-krytyczną”, ponieważ nie jest ona jednoznacznie przywiązana do naturalizmu, natomiast pozostaje otwarta na możliwość, że zaistniały takie wydarzenia, które wymykają się wiarygodnym

²⁸ M. Ratcliffe, *Scientific Naturalism and the Neurology of Religious Experience*, „Religious Studies” 2003, Vol. 39, No. 3, s. 341–342 [wyróżnienie autora]. O tym, jak trudno jest współczesnym naukowcom uciec od przenikającego wszystko naturalizmu, świadczą podejmowane przez niektórych próby relatywizacji ich własnych zachodnich naturalistycznych światopoglądów w imię postmodernistycznej pluralistycznej metodologii – jednak w ostatecznym rozrachunku naturalizm i tak góruje nad wszystkimi innymi ujęciami rzeczywistości! Zob. na przykład P.F. Craffert, P.J. Botha, *Why Jesus Could Walk on the Sea but He Could Not Read and Write*, „Neotestamentica” 2005, Vol. 39, No. 1, s. 5–35.