

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## TOMASZA WĘCŁAWSKIEGO „UNIWERSUM WCZESNYCH CHRZEŚCIJAN”. UWAGI KRYTYCZNE<sup>1</sup>

Kwestia relacji postaci Jezusa historycznego<sup>2</sup>, Jego samoświadomości do teologii pierwszych i późniejszych gmin chrześcijańskich należy niewątpliwie do najżywiej podejmowanych w światowej dyskusji<sup>3</sup>. Przyczyna takiego stanu rzeczy jest łatwa do uchwycenia – zagadnienie bowiem dotyczy wiarygodności chrześcijańskiej tradycji w jej kluczowym punkcie: odwołaniu do Jezusa jako jej inicjującego i normatywnego źródła. Na polskim gruncie jednak problematyka ta jeszcze do niedawna była obecna stosunkowo rzadko. Natomiast w ostatnich latach sytuacja zaczęła ulegać zmianie; z jednej strony na skutek coraz szerszej recepcji zachodniej dyskusji w polskiej teologii akademickiej<sup>4</sup>, z drugiej – w wyniku przenikania do kultury masowej popularnych, popkulturowych wersji poglądów kwestionujących ciągłość pomiędzy Jezusem a chrześcijaństwem. Na przełomie 2007 i 2008 r. pojawił się dodatkowy argument skłaniający do refleksji nad wspomnianymi kwestiami: prowokujący do podejmowania tej problematyki. Profesor Tomasz Węcławski<sup>5</sup> w wykładach „Uniwersum wczesnych chrześcijan – rekonstrukcja i znaczenie krytyczne” wygłoszonych w ramach Pracowni Pytań Granicznych<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 30 kwietnia 2008 r. Tomasz Węcławski przyjął nazwisko Polak. Niniejszy artykuł stanowi poszerzoną wersję tekstu, który ukazał się pod tytułem „Ku Możliwemu” w Tygodniku Powszechnym 6[3057] (2008), s. 4-6.

<sup>2</sup> Czy też „Jezusa historii”, „realnego Jezusa” (real Jesus) lub „Jezusa przedpaschalnego” – różni autorzy zajmujący się wskazaną problematyką stosują różną terminologię, zwykle zaznaczając w ten sposób nieco odmienne podejście metodologiczne. Dla naszej perspektywy nie ma to jednak większego znaczenia.

<sup>3</sup> Ograniczyć się jedynie do dwóch głośniejszych prac z ostatnich lat: L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003; J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered (Christianity in the Making, 1)*, Grand Rapids, Cambridge 2003. Samo wyliczenie prac będących reakcjami na ich badania zajęłoby kilka stron.

<sup>4</sup> Należy zwrócić uwagę na prace: H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001; M. Skierkowski, „A *swoi Go nie przyjęli*” (*J 1,11*). *Teologicznofundamentalna interpretacja Third Quest*, Warszawa 2006.

<sup>5</sup> Do 9 III 2007 r., kiedy to zrezygnował z posługi kapłańskiej, ks. Tomasz Węcławski uchodził za jednego z najwybitniejszych polskich teologów fundamentalnych. W latach 1997-2002 był członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. 21 I 2008 r. wystąpił formalnie z Kościoła katolickiego.

<sup>6</sup> Pracownia Pytań Granicznych to powstała w 2006 r. z inicjatywy Tomasza Węcławskiego międzywydziałowa jednostka organizacyjna Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zaś jej zadaniami są: a. wyznaczanie obszarów badań granicznych (interdyscyplinarnych i transdyscyplinarnych), a także pól granicznych między nauką a innymi formami ekspresji ludzkich doświadczeń; tworzenie koncepcji metodycznych i organizowanie badań w ramach wyznaczonych obszarów; b. działanie na rzecz przyjętego przez Uniwersytet zadania „tworzenia środowiska integrującego badania, kształcenie i rozwój kultury społecznego dialogu” (por. Statut Uniwersytetu, § 2 ust. 5); c. wypracowywanie programów dydaktycznych i badawczych oraz metod i form uprawiania nauki, wspoma-

Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu zaprezentował autorską wizję zarówno Jezusa historycznego, jak i początków chrześcijaństwa, wizję bardzo krytyczną w stosunku do tradycji teologicznej chrześcijaństwa. Upublicznienie treści wykładów, nawet jeśli ujęto je w nieostateczną zapewne formę<sup>7</sup>, prowokuje do publicznej polemiki i podjęcie takowej umożliwiła.

Niniejszy tekst odnosi się nie tylko do wykładu „Uniwersum wczesnych chrześcijan” – równoległe z nim prof. Węclawski prowadził w Pracowni Pytań Granicznych inny cykl zajęć: „Kreacja a jakość życia. Twórczy duch indywidualum (wobec społeczności)”<sup>8</sup>. Za uwzględnieniem treści w nim zawartych przemawia to, iż wiele wątków stosowanej przez Węclawskiego hermeneutyki przedstawionych jest tam o wiele czytelniej niż w „Uniwersum wczesnych chrześcijan”. A właśnie kwestie hermeneutyczne będą leżały w centrum niżej sformułowanej krytyki.

Podwójne odejście od posługi kapłańskiej i Kościoła katolickiego uprawnia – moim zdaniem – analizę obecnych pozycji Węclawskiego bez szczegółowych odniesień do jego poprzednich prac. Cezura jest aż nadto wyraźna. Tego typu analiza byłaby niewątpliwie ciekawa i pomocna w zrozumieniu procesu, jaki musiał się dokonać w refleksji poznańskiego teologa, przekracza jednak ramy i intencje niniejszego studium.

## 1. Doświadczenie Jezusa i jego recepcja

W cyklu „Uniwersum wczesnych chrześcijan” Węclawski zadaje dwa zasadnicze pytania. Po pierwsze – o doświadczenie, które było udziałem samego Jezusa. Po drugie – o to, co z tym doświadczeniem stało się później w ramach najwcześniejszej tradycji (chrześcijańskiej). Oba pytania zostają postawione w ramach perspektywy czysto historycznej (Węclawski wielokrotnie zaznacza, że do niej pragnie się ograniczyć), a więc perspektywy metodycznie dystansującej się od danych, których uznanie wymaga decyzji wiary. Nie chodzi zatem w pierwszym rzędzie o analizę natury teologicznej<sup>9</sup>.

Podkreślenie tego aspektu jest o tyle ważne, iż wejście na grunt historyczny wymaga się konsekwentnego stosowania metod historycznej rekonstrukcji. A przede wszystkim rozstrzygnięcia podstawowej kwestii metodologicznej – określenia ze-

---

gających studentów, doktorantów i młodych badaczy w przekraczaniu dotychczasowych granic poznania – w dialogu z przedstawicielami różnych dyscyplin; d. organizowanie zajęć dydaktycznych dostępnych dla studentów wszystkich wydziałów Uniwersytetu i powiązanych z urzeczywistnianymi w Pracowni programami badawczymi; e. publikowanie wyników własnych badań, w tym prac studentów w nich uczestniczących, oraz nawiązywanie współpracy badawczej i dydaktycznej z polskimi i zagranicznymi ośrodkami podejmującymi podobne zadania, w tym wymiana nauczycieli akademickich i studentów” (Regulamin Międzywydziałowej „Pracowni Pytań Granicznych” Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, § 2, punkt 1). Więcej informacji o Pracowni: <http://www.graniczne.amu.edu.pl>.

<sup>7</sup> Są one dostępne na stronie internetowej Pracowni Pytań Granicznych w formie skryptu oraz pełnych nagrań wygłoszonych wykładów. Jako że nagrania prezentują wersję obszerniejszą niż skrypt, do nich głównie będą się odnosił.

<sup>8</sup> Nagrania wykładów i skrypt dostępne na stronie internetowej Pracowni Pytań Granicznych.

<sup>9</sup> Oczywiście, każda rekonstrukcja historyczna może mieć ściśle teologiczne implikacje. Jest tak i w tym przypadku: interpretacja związku pomiędzy Jezusem i jego intuicjami teologicznymi a popaschalną wspólnotą uczniów ma przecież kluczowe znaczenie dla wiarygodności chrześcijaństwa jako takiego.

stawu kryteriów<sup>10</sup>, na podstawie których dokonywana jest ocena historyczności poszczególnych elementów rekonstrukcji. Niestety Węclawski nie ujawnia wybranego przez siebie zestawu kryteriów, co znacząco utrudnia krytyczne odniesienie się do jego ustaleń. Częstotliwość, z jaką odwołuje się do dwóch autorów – G. Theissena<sup>11</sup> i K. Bergera<sup>12</sup>, sugeruje zależność od ich metodologii, jednak nie należą oni do tej samej szkoły metodologicznej. Zależność od Theissena zdaje się być znacznie głębsza, bardziej systemowa – Węclawski przyznaje, że uważa za wiarygodne wyniki osiągnięte poprzez zastosowanie metod psychologii społecznej w badaniach nad początkami chrześcijaństwa<sup>13</sup>.

Pytając o samego Jezusa, o jego własne doświadczenie, Węclawski koncentruje się na analizie relacji Jezusa do Boga. W zwrotach Jezusa do Ojca ikoniczną niejako rolę spełnia termin „Abba”, wyrażający charakterystyczną dla doświadczenia Jezusa radykalną, niespotykaną w tradycji Izraela bliskość Boga. Chodzi o relację zaufania, powierzenia się bez jakichkolwiek zabezpieczeń, nawet – a może zwłaszcza – w obliczu nadchodzącej śmierci. Bliskość ta nie jest ograniczona do pewnej wąskiej sfery religijnych praktyk, ale stanowi istotną treść życia, ze wszystkimi tego konsekwencjami w sferze etycznej czy społecznej, które Jezus ukazywał, przełamując religijne i społeczne stereotypy (wobec grzeszników, kobiet, dzieci...). Bliskość Boga oznacza, że osobista, indywidualna odpowiedzialność za siebie i za bliźniego ma znaczenie ostateczne i dlatego nie może być przejmowana przez żadną instancję pośredniczącą (prawo, system religijny, hierarchiczną władzę...). To, co definitywne, rozstrzyga się w najbardziej codziennych i prostych doświadczeniach – tak należy rozumieć głoszone przez Jezusa (szczególnie w przypowieściach) królowanie Boga. Zdaniem Węclawskiego, radykalne sprowadzenie Boga we własne życie i w życie innych stanowiło prowokację religijną i społeczną, która nie zostanie nigdy zapomniana, mimo porażki Jezusa, jaką było, z jednej strony, niezrozumienie przez własnych uczniów, z drugiej – zakończone śmiercią krzyżową odrzucenie przez religijne autorytety Izraela. Jeśli zatem Jezus ma współcześnie jakieś znaczenie, należy odkrywać je przede wszystkim po takiej właśnie linii: jako radykalne wyzwanie do odtworzenia w sobie relacji do Boga zgodnych w swym kształcie i charakterze ze śladami tego, co przetrwało z autentycznego Jezusa po reinterpretacji dokonanej przez Jego uczniów (chrześcijaństwo).

Doszliliśmy w ten sposób do skrajnej tezy, będącej, jak się wydaje, konstrukcyjną osią wykładów „Uniwersum pierwszych chrześcijan”. Według Węclawskiego po śmierci Jezusa uczniowie okazali się niezdolni do zachowania pełni i radykalizmu Jego intuicji. Dla dalszego rozwoju ich wspólnoty decydujące znaczenie musiało mieć zmaganie z traumatycznym doświadczeniem śmierci Jezusa oraz zwią-

<sup>10</sup> Kwestia kryteriów historyczności pozostaje w istocie wciąż otwarta w ramach dyskusji metodologicznej w badaniach nad historycznym Jezusem. Jak daleko może się posunąć arbitralność w ustalaniu „prawdy historycznej”, pokazuje bodaj najdobitniej przypadek „Jesus Seminar” – kręgu badaczy związanych z J.D. Crossanem – w ramach którego o zaliczeniu danego fragmentu do puli tekstów pochodzących od Jezusa historycznego decydowało głosowanie.

<sup>11</sup> *Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2001; *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001; *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004; *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

<sup>12</sup> Chodzi zwłaszcza o tegoż *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1995.

<sup>13</sup> Krytykę też Theissena zaprezentował w swej rozprawie habilitacyjnej M. Skierkowski, „A swoi Go nie przyjęli”..., s. 361-455.

zane z nim odkrycie, że ilekroć powtarza się Jego postawę (np. wobec ubogich), w istocie doświadcza się Jego obecności<sup>14</sup>. Doświadczenie Jezusa nie skończyło się z Jego śmiercią. Jednak przekonanie to spłotło się z daleko idącą reinterpretacją Jego śmierci oraz obrazu Boga, który przekazał, „nie w tym kierunku, który on sam wskazywał swoją postawą, słowami i działaniem”<sup>15</sup>. Śmierć zinterpretowana została w kategoriach wywyższenia, aż po wyrażenie tożsamości Jezusa w typowo religijnych kategoriach boskości. Natomiast w przypadku obrazu Boga (w który Jezus odtąd był jakoś włączony) nastąpiło wtórne – w stosunku do doświadczenia Jezusa – uregijnienie, czyli wplecenie na powrót w sieć odniesień, symboli i instytucji religijnych przez Jezusa kontestowanych.

Węclawski nie przeczy, że pewna część radykalizmu Jezusowego doświadczenia została zachowana wewnątrz tradycji chrześcijańskiej i pozwala niektórym osobom zbliżyć się do egzystencjalnej świeżości, jaką cechowało się to doświadczenie, jednak znaczącą część intuicji usunięto bądź stepiono w ramach postępującej instytucjonalizacji. Proces ten musiał się dokonać stosunkowo wcześniej, w ciągu kilkunastu lat po śmierci Jezusa<sup>16</sup>, ponieważ Nowy Testament spisywany był już z takiej religijnej perspektywy, jest więc dokumentem chrześcijańskim.

## 2. Rekonstrukcja czy konstrukcja? Problem metody

Rekonstrukcja zaproponowana przez Węclawskiego rodzi liczne wątpliwości – najpierw na poziomie podejścia do źródeł. Przede wszystkim: jeśli dziś cokolwiek możemy o Jezusie powiedzieć, to wyłącznie dlatego, że *wspólnota wierzących* przechowała pamięć o Nim, także w formie pisanych źródeł, które wytworzyła: Nowego Testamentu. Nie ulega wątpliwości, że ci, którzy go redagowali, byli przekonani, że wiernie przekazują wspomnienie Jezusa, a dokonana interpretacja Jego tożsamości, celów misji itd., jest wyrazem ich doświadczenia.

Czy zatem teza o dość radykalnej rozbieżności między relacjami/teologią Nowego Testamentu a intuicjami samego Jezusa stanowi czysto historyczny wniosek (opiera się na analizie źródeł), czy też ma charakter nie opartej na źródłach, ideologizującej wręcz hipotezy – ciąży do narzucania źródłom interpretacji, idącej w przeciwnym kierunku do wskazywanego przez same źródła? O rozstrzygającym wniosku historycznym moglibyśmy mówić jedynie po spełnieniu potrójnego warunku: gdyby (1) niezależne od Nowego Testamentu, (2) co najmniej jemu współ-

<sup>14</sup> Interpretacja wydarzeń paschalnych prezentowana przez Węclawskiego zależna jest od propozycji G. Theissena. I choć w jednym z wykładów padło stwierdzenie, że w interpretacji zmartwychwstania należy unikać zarówno linii prostej fizycznej obecności Jezusa, jak i twierdzenia o jedynie psychologicznym przewyższeniu traumy śmierci w świadomości uczniów, Węclawski faktycznie utożsamia się z linią psychologizującą. Jeśli bowiem zmartwychwstanie jest głównie „wydarzeniem społecznym”, w którym powtarza się postawę Jezusa (np. wobec ubogich) i w tym przeżywa się Jego obecność, to w praktyce wykluczona zostaje jakakolwiek obecność poza świadomością podmiotu doświadczonego.

<sup>15</sup> „Uniwersum wczesnych chrześcijan”, skrypt.

<sup>16</sup> W tym punkcie Węclawski opowiada się – zgodnie z wynikami nowszych badań – za wczesnymi początkami „wysokiej” chrystologii (por. w tej kwestii zwłaszcza L. Hurtado, *Lord Jesus Christ...*). To jednak w istocie stawia w nieco trudnej pozycji jego własne tezy. Im wcześniej bowiem sformułowane zostały zręby teże chrystologii, tym bliższa ona była historycznemu doświadczeniu Jezusa przedpaschalnego. Zaś wspólnota miała mniej czasu na kreatywne rozwinięcie swojej teologii, co uprawdopodobnia jej zakorzenienie w doświadczeniu.

czesne i (3) co najmniej tak samo wiarygodne historycznie źródła jednoznacznie to potwierdziły. Jednak takimi źródłami nie dysponujemy – ani z tradycji żydowskiej, ani pogańskiej, ani nawet hetero- bądź ortodoksyjnej chrześcijańskiej<sup>17</sup>.

Oczywiście: w ramach badań historycznych ze sporym prawdopodobieństwem udało się ustalić chronologię i wzajemne zależności poszczególnych tradycji obecnych w Nowym Testamencie. Co do wielu kwestii istnieje dość szeroki *consensus*. Problem w tym, że Węclawski nie porusza się po linii przezeń wyznaczonej. Ograniczę się do jednego, acz znaczącego przykładu z kluczowej części wykładu, rekonstruujać odniesienie Jezusa do Boga. Istotną rolę odgrywają w nim teksty opisujące modlitwę Jezusa, zwłaszcza Markowa wersja modlitwy w Ogrójcu. A ta jest przecież skomponowana przez redaktora, czyli naznaczona zwiększonym prawdopodobieństwem reinterpretacji (Jezus modlił się samotnie)<sup>18</sup>. Jeśli Węclawski uznaje, że ten późny tekst oddaje sedno doświadczenia Jezusa, to na bazie innej niż czysto historyczna rekonstrukcja warstw tradycji. Albo też przyznaje tradycji nowotestamentalnej, a więc już poważnie teologicznie przepracowanej, wiarygodność historyczną znacznie większą niż wynikałoby to z deklarowanego, jawnie krytycznego do niej stosunku. W tym przypadku narzucałoby się pytanie: dlaczego ten właśnie tekst uznać za wiarygodny, inne zaś nie?

### 3. Problematiczność tezy o „wtórnym ureligijnieniu” tradycji Jezusa

Za wysoce wątpliwą można uznać również tezę o „wtórnym ureligijnieniu” obrazu Boga – fundamentalna dla proponowanej przez Węclawskiego rekonstrukcji relacji Jezus-chrześcijaństwo. Zauważmy, że milczącym założeniem tej tezy jest pewność istnienia jakiegoś przedreligijnego obrazu Boga w doświadczeniu i nauce Jezusa<sup>19</sup>. Problem w tym, że w źródłach nie odnajdujemy jego śladu – ewentualna rekonstrukcja narażona zostaje na bardzo poważne niebezpieczeństwo aprioryzmu. Węclawski wydaje się tu być wysoce niekonsekwentny, skoro mówi o modlitwie Jezusa jako o miejscu ujawniania się specyficznego dlań odniesienia do Boga. Modlitwa jest bądź co bądź aktem religijnym. I wszystko wskazuje na to, że Jezus uczestniczył – i to raczej intensywnie – w życiu religijnym, zwłaszcza synagogałnym. Oczywiście, jednocześnie kontestował wiele elementów tradycji religijnej Izraela, czynił to wszak reinterpretując kategorie dostępne w ramach tejże religijnej tradycji (nie przypadkiem w ramach nowszych badań nad historycznym Jezusem akcentuje się Jego żydowską tożsamość). Reinterpretacja ta zdecydowanie zmierzała ku przywróceniu centralnej roli osobistego odniesienia do Boga – przeciw formalistycznym, powierzchownym formom religijności. Czy jednak można na tej podstawie wysnuć wniosek o tym, że Jezus historyczny zupełnie nie odnaj-

<sup>17</sup> W kwestii źródeł por. J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, s. 41-166.

<sup>18</sup> Nie wchodzę tutaj w szczegóły krytyki egzegezy Węclawskiego – tej problematyce poświęcony został tekst A. Maliny publikowany równolegle.

<sup>19</sup> Korzeniem tego założenia jest najprawdopodobniej teza Węclawskiego, zgodnie z którą ludzkie doświadczenia, szczególnie te najbardziej podstawowe, nie mają charakteru religijnego, mogą być co najwyżej zinterpretowane jako takie. Interpretacja religijna jest już zatem efektem decyzji doświadczającego/interpretującego podmiotu. Do kwestii roli analizy fenomenu doświadczenia dla całości hermeneutyki Węclawskiego powrócę poniżej.

dywał się/odrzucał możliwość wyrażania się osobistego doświadczenia za pośrednictwem tradycyjnych form religijnych?

Teza o „wótnym ureligijnieniu” wsparta jest też, w ramach rekonstrukcji Węclawskiego, na swoistej interpretacji wydarzeń paschalnych. Proces wywyższenia Jezusa, do jakiego doszło krótko po Jego śmierci, prowadzący do sformułowania tezy/wniosku o Jego boskiej tożsamości, miałby być dokonana przez wspólnotę uczniów próbą interpretacyjnego przezwyciężenia traumy wywołanej śmiercią Mistrza, własną ucieczką i związanym z tym poczuciem winy<sup>20</sup>. Jedyny doświadczeniowy komponent tego, co Nowy Testament opisuje jako spotkania ze Zmartwychwstałym, stanowiłyby zwykłe sytuacje – jak spotkania z ubogimi, w których uczniowie odtwarzają postawę Jezusa i w tym odtworzeniu uświadamiają sobie, że On żyje i jest obecny w geście, który akurat wykonują, w sytuacji, którą przeżywają. Ponownie nieodparcie rodzi się pytanie, czy taka psychologizująca interpretacja jest oparta na źródłach, czy też zostaje na nie nałożona *a priori*. Nawet najstarsze warstwy tradycji nowotestamentalnych nie wskazują na to, by przekonanie, że Jezus żyje, mogło się ukształtować jako wniosek z codziennych, powtarzalnych doświadczeń. Chodziło raczej o jednorazową serię doświadczeń zupełnie wyjątkowych, trudnych do przyjęcia i zinterioryzowania (pierwszą reakcją jest niedowierzanie).

Teoria Węclawskiego zakłada, że uczniowie w jakimś czasie po śmierci Jezusa zgromadzili się i w tym zgromadzeniu zaczęła się dokonywać reinterpretacja Jego postaci. Należy jednak zadać pytanie, co stało się przyczyną tego zgromadzenia. W perspektywie Nowego Testamentu to epifanie paschalne odwracają rozpoczęty już proces rozpraszania się uczniów. Lecz jeśli nie było to doświadczenie spotkań ze zmartwychwstałym, jaki czynnik mógł być tak silny, by po klęsce mesjańskich nadziei niewątpliwie spowodowanej śmiercią krzyżową Jezusa, w obliczu realnego niebezpieczeństwa dalszych represji, odwrócić proces rozkładu wspólnoty?

Wedle opisów Nowego Testamentu, epifanie – jako coś zupełnie niespodziewanego, przychodzącego z zewnątrz, wręcz pod prąd tego, co aktualnie przeżywane – zaskoczyły uczniów. Najwyraźniej nie były czymś oczekiwanym. Trudno z tą perspektywą pogodzić tezę o wytwórczej aktywności interpretacyjnej wspólnoty uczniów. Refleksja stanowiła raczej element wótny w stosunku do doświadczenia – dlatego nowotestamentalną teologię można uznać za spójny system tylko wtedy, jeśli uwzględnimy, że opiera się na zmartwychwstaniu jako przesłance. Jeśli Chrystus żyje, to prawdziwie jest Mesjaszem i jesteśmy w Nim zbawieni. Dalszy rozwój teologiczny następował w wierności tej intuicji, przy czym zmartwychwstanie uznawane było za rzeczywiste aktem wiary także przez tych, którzy nie uczestniczyli w epifaniach. Oczywiście – w ramach rekonstrukcji czysto

<sup>20</sup> Węclawski wpisuje się tutaj w nie nowy już nurt interpretacji Paschy, *de facto* wykluczających zmartwychwstanie jako wydarzenie dotyczące Jezusa (czasem określa się je jako „interpretacje rewizjonistyczne”). Zachodzi tu istotna, nieprzezwycięzalna różnica pomiędzy interpretacjami chrześcijańskimi a wszystkimi innymi. W perspektywie Nowego Testamentu to Jezus został wskrzeszony przez Ojca – zmartwychwstanie jest czymś, co Jego najpierw dotyczy. Zaś uczniów jedynie o tyle i dlatego, że byli Jego właśnie uczniami. To przedpaschalna relacja do Niego sprawia, iż zmartwychwstanie ma znaczenie dla nich. Dobry *status questionis* tej problematyki daje G. O’Collins, *The Resurrection. The State of the Questions*, w: *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, red. S.T. Davis, D. Kendall, G. O’Collins, Oxford 1997, s. 5-28. Jako wprowadzenie w problematykę zmartwychwstania w kontekście badań nad historycznym Jezusem może posłużyć szkic R.B. Stewarta, *Introduction*, w: *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, red. R.B. Stewart, Minneapolis 2006, s. 1-15.

historycznej można metodologicznie abstrahować od wiary w zmartwychwstanie. Ale stwierdzenie, że doświadczenie uczniów *musiało* mieć inny charakter niż opisywany w źródłach, trudno uznać za rzetelny wniosek historyczny. Jest ono bardziej projekcją założenia, że coś takiego jak powstanie z martwych raz umarłego człowieka *nie może* się dokonać, bo wykluczone jest przez sformułowane na drodze empirycznej prawa rządzące tym światem.

Analiza formowania się nowotestamentalnej teologii wskazują raczej na to, że pamięć o działalności Jezusa oraz doświadczenia paschalne oddziaływały wspólnie – jako dwa nierozłączne czynniki, prowadząc do jasnego wyrażenia przekonania o boskiej tożsamości Jezusa. Węclawski natomiast ma tendencję do ich przeciwstawiania. I znowu jest to raczej teza niż wniosek historyczny. Jeśli wobec wielu punktów proponowanej przez niego rekonstrukcji rodzi się podobna wątpliwość: to jeszcze rekonstrukcja czy właściwie już konstrukcja, oparta na pewnej z góry założonej wizji samoświadomości Jezusa i interpretacyjnej interwencji uczniów, to czy nie należałoby postawić pytania o przyczyny takiego stanu rzeczy? Czy można wskazać na głębiej (czy po prostu w innych obszarach przedmiotowych) leżące pokłady myśli Węclawskiego, mogące warunkować lub wręcz determinować wskazane wyżej aprioryzmy?

#### 4. Źródła aprioryzmu: koncepcja doświadczenia

W tym miejscu warto przyjrzeć się głównym liniom paradygmatu metafizycznego, w ramach którego porusza się Węclawski, a które odnaleźć można w wygłaszanym równoległe wykładzie „Kreacja a jakość życia. Twórczy duch indywiduum (wobec społeczności)”. Jedno z fundamentalnych założeń całego wykładu stanowi przekonanie, że punktem wyjścia analizy rzeczywistości powinno być indywidualne, jednostkowe doświadczenie („doświadczenie podstawowe” – najprawdopodobniej z tego powodu Węclawski stara się dotrzeć do własnego doświadczenia Jezusa!). Koncentracja na doświadczeniu wynika z konstatacji, że rzeczywistość nie jest *dla mnie* dostępna inaczej, jak właśnie pod postacią doświadczenia. Węclawski bynajmniej nie twierdzi, że nic nie istnieje „obiektywnie” poza doświadczeniem, jedynie zwraca uwagę, że pytanie o obiektywną konfigurację rzeczywistości wydaje się wtórne. Pierwotne zaś jest to i tylko to, jak rzeczywistość „zjawia się” w moim doświadczeniu.

Jeśli więc najbardziej autentyczne ujęcie rzeczywistości następuje na płaszczyźnie doświadczeń podstawowych, niezwykle istotne jest zachowanie przez podmiot postawy absolutnej otwartości: wszystko może się wydarzyć. Dzięki czy „w” tej postawie stajemy się sobą i zarazem siebie przekraczamy, gdyż moment maksymalnej receptywności stanowi jednocześnie szczyt kreacji: nieprzewidywalna nowość rzeczywistości ujawniającej się w doświadczeniu domaga się każdorazowo przekroczenia tego, co zastane i ustalone. Prowadzi ku ustanowieniu nowego sensu, ku „Możliwemu”. Węclawski podkreśla, że cały ten proces przekroczenia dokonuje się wyłącznie „w świetle” (rozumianym jako otwarta dla nas całość naszego doświadczenia). Należy zatem dokonać rewizji konwencjonalnego rozumienia transcendencji, w ramach którego zwykło się ustanawiać dystans bądź opozycję pomiędzy nami a przestrzenią nas przewyższającą. W rzeczywistości jest inaczej: transcendencja ujawnia się w owej możliwości przewyższenia, przekrocze-

nia siebie ku Możliwemu, a więc radykalnie po stronie czy „wewnątrz” podmiotu. W nas po prostu.

Powyższa intuicja (dla której wyrażenia Węclawski posługuje się paradoksalnymi określeniami „transcendencja do wewnątrz” bądź „transcendencja transcendencji”) wiąże się oczywiście z krytyką klasycznego pojęcia transcendencji: jej wynoszenie poza człowieka zwraca się ostatecznie przeciw człowiekowi. Jeśli bowiem kwestia istnienia transcendencji *dla nas*, czyli poniekąd także recepcji/kreowania naszego sensu rzeczywistości, rozstrzyga się tylko i wyłącznie w naszym doświadczeniu, to jej wyniesienie poza nas oznacza, że to, co dla naszego istnienia rozstrzygające, zostaje z niego wyjęte. Okaleczeniu ulega w ten sposób sam rdzeń człowieczeństwa. Naturalnie przyjęcie podobnej perspektywy musi skutkować krytyką teizmu jako takiego – przynależy doń wszak ustanawianie (a do systemów religijnych, zwłaszcza autorytetu i władzy wewnątrz nich, strzeżenie) wyraźnej granicy pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Teizm (religia instytucjonalna, chrześcijaństwo) musi zatem – Węclawski wprawdzie nie stwierdza tego wprost, ale obawiam się, że w tym kierunku zmierza tok jego myślenia – zwracać się przeciw człowiekowi.

Jeśli od kwestii roli doświadczeń podstawowych oraz idei transcendencji do wewnątrz, przedstawionych w wykładzie „Kreacja a jakość życia”, wrócimy teraz do opisu wyjątkowości Jezusa, który Węclawski proponuje w cyklu „Uniwersum wczesnych chrześcijan”, to odnajdziemy dokładnie te same kategorie. „Za jego [Jezusa] sprawą z wyjątkową mocą odsłania się powiązanie przełamania i przekroczenia takiego porządku rzeczy, który próbuje ustanowić wartość życia człowieka ponad nim samym i ponad tym, co jest możliwe i dotykane w czymś własnym życiu (...). Powiązanie to pokazuje taki rodzaj bezpośredniości doświadczenia transcendencji, że rzeczywiście pozwala to na owo niesłychane utożsamienie Jezusa z Bogiem, którego dokonują świadkowie jego życia i śmierci”<sup>21</sup>. Wyjątkowość Jezusa polegałaby zatem na tym, że transcendencję udzielającą się jako wewnętrzny moment człowieczego doświadczenia rozpoznał i przyjął właśnie jako taką, nie próbując wyprojektować jej ponownie poza siebie, w sferę transcendencji religijnej (oddzielonej radykalnie od człowieka). Wyraźnie pobrzmiwa tu zaprezentowana wcześniej idea „transcendencji do wewnątrz”. Czy nie jest więc tak, że Węclawski najpierw konstruuje pewną wizję doskonale zrealizowanego człowieczeństwa, potem przypisuje ją doświadczeniu i samoświadomości Jezusa, by w końcu zarzucić chrześcijaństwu, że nie potrafiło ustrzec i zachować tych kategorii w interpretacji Jego tożsamości? Czy całość rekonstrukcji historycznej nie grzeszy zatem aprioryzmem, który potem ujawnia się także w szczegółach? Wskazane wcześniej podobieństwa pomiędzy filozoficzną refleksją nad ludzkim doświadczeniem w ogóle a „zrekonstruowanym” doświadczeniem Jezusa są zbyt duże, by można przyjąć ich przypadkowość – skłaniają zdecydowanie ku podejrzeniu, że tak właśnie jest. Zwłaszcza iż nie sposób uznać, by idea transcendencji do wewnątrz dawała się wywieść z doświadczenia Jezusa na drodze metodologicznie poprawnej analizy nowotestamentalnych źródeł.

Na zakończenie konieczna jest osobna seria uwag krytycznych, dotyczących samej koncepcji doświadczenia, jaką posługuje się Węclawski. Jej rekonstrukcja jest wprawdzie dość trudna – autor nie zaprezentował koncepcji w usystematyzowanej

<sup>21</sup> „Uniwersum wczesnych chrześcijan”, skrypt.



formie – ale prowadzi do wniosku o uprzywilejowaniu jednego z jej wymiarów<sup>22</sup> na niekorzyść innych. Otóż w ramach proponowanych przez Węclawskiego analiz uwaga zwrócona jest ku podmiotowi doświadczenia z taką intensywnością, że pozostałe komponenty rozmywiają się w tle. A przecież każde doświadczenie jest silnie uwarunkowane również przez jego przedmiot, wobec którego podmiot nie jest albo jest-nie-do-końca stwórczo wolny. Kiedy Węclawski sugeruje, że kwestia obiektywnego istnienia przedmiotu doświadczenia jest wtórna do podmiotowego jego ujęcia, to ujmuje wyłącznie jeden aspekt problemu. Trzeba bowiem dodać, że treść doświadczenia, to co w podmiocie się odciska, jest poważnie uwarunkowane, jeśli nie wręcz w jakimś stopniu zdeterminowane przez przedmiot. Dlatego właśnie różne podmioty podobnie doświadczają tych samych przedmiotów (od zwykłego kamienia poczynając, na tak złożonych rzeczywistościach jak miłość kończąc), co z kolei stanowi podstawę fenomenowi komunikacji, a zatem także kultury i cywilizacji.

Poza tym „doświadczenie” może oznaczać nie tylko jednostkowy akt ujęcia rzeczywistości przez podmiot, ale też i swoiste dziedzictwo osoby powstałe w ramach procesu następujących po sobie doświadczeń jednostkowych (i refleksji nad nimi). Podmiot doświadczający (aktualnie) ma zawsze jakieś doświadczenie (dziedzictwo), które go po części łączy, a po części odróżnia od innych osób. Nowe doświadczenie modyfikuje natychmiast dziedzictwo podmiotu oraz – w stopniu, w jakim może i faktycznie zostaje wyrażone, zakomunikowane – dziedzictwo innych. Podmiot w jednostkowym doświadczeniu jest, moim zdaniem, znacznie bardziej uwikłany w ramach tego zespołu uwarunkowań, niż wskazują na to analizy Węclawskiego.

Zauważmy, że zawężenie koncepcji doświadczenia nie pozostaje bez konsekwencji dla sposobu rozumienia początków chrześcijaństwa. Z perspektywy, która interesuje się jedynie podmiotem, trudniej dostrzec i docenić np. rolę interpretacyjnej aktywności podmiotu wyzwolonej przez potrzebę zakomunikowania własnych doświadczeń innym osobom. Aktywność taka prowadzi do wyrażenia doświadczenia w intersubiektywnie sensownej formie (czy nie stąd ostatecznie bierze się Nowy Testament?). Oczywiście – świadectwo o doświadczeniu nie jest samym doświadczeniem; proces intersubiektywizującej interpretacji ma zawsze selektywny charakter, może grozić pewnym zubożeniem, lecz jest to cena, jaką musimy zapłacić, jeśli w ogóle chcemy się komunikować. Trudno więc uznać taką selekcję za zjawisko jednoznacznie negatywne. Komunikacja doświadczeń między osobami prowadzi do wytworzenia tradycji. W stosunku do tych ostatnich zaś służebną rolę odgrywają struktury społeczne, służące zachowaniu pamięci o szczególnie cennych doświadczeniach. Z triady ścisłych zależności doświadczenie-świadectwo-wspólnota w proponowanej przez Węclawskiego analizie początków chrześcijaństwa na pozytywną ocenę zasługuje tylko doświadczenie. Świadectwo i wspólnota (tradycja i Kościół) stają się zbędnym, szkodliwym balastem, mimo że bez nich nie mielibyśmy żadnego przystępu do doświadczenia Jezusa.

<sup>22</sup> Szerzej o elementach konstytutywnych pojęcia doświadczenia pisałem w artykule *Doświadczenie wiary a teologia. Próba wstępnej systematyzacji problematyki*, *Teologia w Polsce* 1, 1 (2007), s. 38-41.

Powyższa analiza i uwagi krytyczne skłaniają ostatecznie do następującego wniosku: propozycji Węclawskiego nie udaje się uniknąć pułapki aprioryzmu<sup>23</sup>. Pewna specyficzna koncepcja doświadczenia indywidualnego i jego roli w samo-realizacji wolnej ludzkiej jednostki na tyle dominuje w myśli autora, że każe mu odnaleźć jej źródło w doświadczeniu samego Jezusa. A to z kolei jest możliwe wyłącznie na drodze absolutyzacji jednych wątków kosztem innych, „twórczego” podejścia do rekonstruowanej historii. Kontestowanie chrystologii ortodoksyjnej (z klasyczną interpretacją boskości Chrystusa na czele) jest tu już jedynie drugorzędną konsekwencją tego procesu – choć z perspektywy teologicznej pozostaje wciąż problemem pierwszoplanowym.

---

<sup>23</sup> Pułapki, w którą wpadają dość często badacze usiłujący rekonstruować postać historycznego Jezusa. Licznych przykładów dostarcza przede wszystkim pierwszy etap badań nad historycznym Jezusem, którego krytykę (głównym zarzutem był właśnie aprioryzm) przedstawił już sto lat temu A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913 (w 1906 ukazała się mniej znana, ale wcześniejsza redakcja tej pracy pod tytułem *Von Reimarus zu Wrede*).