

PRZEDMIOT MATERIALNY APOLOGETYKI NAUKOWEJ
WOBEC HISTORYCZNO-MORFOLOGICZNYCH BADAŃ
R. BULTMANNA I JEGO SZKOŁY¹

WSTĘP

Wskutek nawiązania apologetyki do nauk religioznawczych, zwłaszcza do historii i psychologii religii², nastąpiło z natury rzeczy zacieśnienie jej przedmiotu materialnego do badań nad apologią religii, a w naszym wypadku do badań nad apologią religii chrześcijańskiej, zwłaszcza nad tą pierwszą, najstarszą i klasyczną samego Jezusa. W ten sposób powstaje nowy typ naukowej apologetyki stosowanej, którego przedmiotem materialnym jest apologia samego Jezusa, tj. samoobrona przeprowadzona przez Jezusa, obejmująca zarówno wysuwane przez Niego roszczenia funkcyjne i genetyczne, jak i ich personalistyczną i dynamiczną motywację. Zacieśnienie przedmiotu materialnego apologetyki do dwustopniowej apologii Jezusa nadaje temu przedmiotowi charakter wybitnie historyczny i zmusza teoretyków apologetyki do podjęcia dyskusji z tymi współczesnymi kierunkami, które zajmują się badaniem źródeł życia i działalności Jezusa³. W grę wchodzi zarówno kierunki, które podważają ideę (tezę) chrystologiczną⁴, jak i eklezjologiczną⁵, ponieważ obydwie one wchodzi w zakres materialnego przedmiotu apologetyki i to w sposób nie równoległy, ale raczej implikatywny⁶. Mając jednak na uwadze,

¹ Temat niniejszej pracy powstał po napisaniu poprzednich artykułów o naukowej apologetyce stosowanej, a mianowicie, o jej stosunku do teologii (*Studia Warmińskie* 2 [1965] 171—204) oraz jej stosunku do religioznawstwa (tamże, 3 [1966] 185—219). W powyższych dociekaniach znalazło potwierdzenie dotychczasowe stanowisko warszawskiej szkoły apologetycznej, że apologetyka naukowa, zarówno w jej strukturze czystej jak i stosowanej, stanowi dziedzinę zgoła odrębną i samodzielną dla badań naukowych o czym świadczy jej odrębny przedmiot materialny i formalny.

² Por. J. Myśków: Apologetyka a religioznawstwo, jw. 3 (1966) s. 186—195.

³ Por. W. Kwiatkowski: Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej. *Studia Theologica Varsoviensia* 3 (1965) nr 1 s. 8—9.

⁴ Jest to kierunek historyczno-krytyczny, -morfologiczny, -religijny, eschatologiczny, oraz teologii dialektycznej.

⁵ Jest to kierunek filozoficzno-historyczny, krytyczno-historyczny, historyczno-ewolucjonistyczny oraz modernistyczny.

⁶ „Nowsze badania biblijne nad listami św. Pawła wykazały wewnętrzne zespolenie idei eklezjologicznej z ideą chrystologiczną. Odtąd już nie można tych idei zestawiać w sposób równoległy, lecz raczej w sposób implikatywny”. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Wyd. 3. T. I. Warszawa 1961 s. 46. Por. W. Dudek: Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki. *Collectanea Theologica* 25 (1954) 41—60, gdzie autor wskazał na nowsze próby systematyzowania eklezjologii i włączenia jej na drodze implikacji do chrystologii przez teologów doby obecnej.

że współcześnie dyskusja ta toczy się głównie w dwu płaszczyznach i dotyczy zasadniczo idei chrystologicznej, w tej pracy rozpatrzmy kierunek pierwszy, historyczno-morfologiczny, w którym R. Bultmann porusza głośną kwestię demityzacji⁷ ewangelii jako źródeł chrystologicznych, a w następnej kierunek drugi, historyczno-religijny, w którym chodzi o zagadnienie wpływów literatury (sekt) qumrańskiej na powstanie chrześcijaństwa⁸.

Początek badań krytyczno-historycznych nad tezą chrystologiczną wiąże się z okresem oświecenia. Już w XVIII w. powstają krytyczne rozważania egzegetyczne nad historycznością źródeł chrystologicznych w związku z pojawieniem się w Anglii deizmu, podważającego pierwiastek nadprzyrodzony w chrystologii. W wyniku ogarnięcia swoimi wpływami Francji deizm angielski spowodował, iż katolicycy autorzy opracowali tezę chrystologiczną niezależnie od przesłanek dogmatycznych⁹. Wspomnieliśmy już¹⁰, że Huetius, teolog katolicki, wydzielił tezę chrystologiczną z dogmatyki i dostrzegał również problem autentyczności, historyczności oraz kanoniczności Biblii jako podstaw dla uzasadniania mesjaństwa Jezusa z Nazaretu. Jednak pogłębienie tezy chrystologicznej pod względem krytyczno-historycznym następuje dopiero w okresie oświecenia w Niemczech, gdy pozbawiono religię charakteru historycznego, a chrystianizm zaczęto tłumaczyć eliminując z niego boską osobę Jezusa. Klasycznym przedstawicielem takiej metody jest Reimarus, nawiązujący do hipotezy mitomanii świadomej, jak również Strauss, założyciel szkoły mitologicznej, z hipotezą mitomanii nieświadomej¹¹. Wystąpienie tego ostatniego wywołało niebawem liczne dyskusje o micie, o relacji między Jezusem historycznym i Chrystusem wiary, a przede wszystkim o dacie kompozycji ewangelii¹². Dwie powyższe hipotezy, jak i dwie następne, tj. hipotezy „tendencji” Baura i hipoteza legend Renana, nie zjednały sobie zwolenników, chociaż wskazały na fakt, że Chrystus stanowiący przedmiot wiary to ktoś więcej niż tylko człowiek¹³. Odtąd teza chrystologiczna, znana w Niemczech pod nazwą *Leben-Jesu-Forschung*, wiąże się z tzw. kwestią synoptyczną, tj. zagadnieniem pochodzenia ewangelii synoptycznych. Za podstawę do jej rozwiązania krytyka przyjęła hipotezę dwu źródeł (*Zweiquellentheorie*), która miała wytłumaczyć zarówno wzajemną zależność literacką ewangelii synoptycznych, jak i ich pochodze-

⁷ Tak tłumaczę niemiecki wyraz *Entmythologisierung*, a nie jak się to zwyczajnie spotyka u polskich autorów, którzy wyraz ten oddają przez: odmitologizowanie czy też demitologizację.

⁸ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 35.

⁹ Tamże, s. 50.

¹⁰ Por. J. Myśków: *Apologetyka a teologia*, *Studia Warmińskie* 2 (1965) 177.

¹¹ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 51—52.

¹² Tamże, s. 52.

¹³ Por. tamże, s. 53.

nie ze starszych źródeł (Ur—) Mk (= G) i Logiów (= L lub Q). Hipoteza ta została zasadniczo przyjęta przez krytyków racjonalistycznych, a nawet egzegetów katolickich, chociaż nie tylko nie dała ona rozwiązania wszystkich zagadnień literackich w ewangeliiach synoptycznych, lecz stworzyła nowe trudności, których nie jest w stanie rozwiązać¹⁴. Zdaniem B. Rigaux w badaniach egzegetów katolickich nad kwestią synoptyczną zostało w tym czasie ponad wszelką wątpliwość stwierdzone, że: 1. Mt grecki i Łk znali i korzystali z naszego Mk; 2. Mt i Łk prawdopodobnie korzystali z dokumentu innego niż Mk; 3. Mk jest ewangelią skomponowaną w oparciu o istniejące już dane, podobnie jak Mt i Łk; 4. Mk nie zawsze jest bardziej pierwotny od pozostałych dwu¹⁵, przy czym powołuje się na L. Dufour'a oraz Van Bohemen'a¹⁶. W ten sposób egzegeci katoliccy podważyli samą podstawę hipotezy dwóch źródeł, a tym samym wskazywali na potrzebę szukania nowych rozwiązań. Zdaniem J. Heuschen'a tacy autorzy jak: L. Cerfaux, P. Benoit, L. Vaganay utrzymują, że Mk nie odznaczał się tą niezależnością, jaką się jej powszechnie przyznaje, lecz był poprzedzony przez kompozycje pisane, pewnego rodzaju prototypy Mt, Mk i Łk, już zawierające istotne rysy naszych obecnych ewangelii synoptycznych, których postać ogólną najlepiej zachował Mt¹⁷. W wyniku dyskusji dotyczącej bliższego określenia tego prototypu zaznaczył się nowy obraz w próbach rozwiązania kwestii synoptycznej, wyrażający się w konkluzji, iż Mk nie jest ewangelią pierwszą nawet w tym sensie, że w niej po raz pierwszy doszło do połączenia ewangelii królestwa z ewangelią zbawienia, bowiem podobnie postąpili dwaj pozostali synoptycy. Innymi słowy powyższa dyskusja ustaliła, że zanim powstały ewangelie synoptyczne już istniały ich prototypy w postaci ewangelii królestwa i ewangelii zbawienia, względnie istniała już tradycja ewangelijna, która zawierała wspomnienia galilejskie i jerozolimskie uczniów. Nie ulega wątpliwości, że była ona przekazywana w sposób ustny, a jej pierwsze próby prawdopodobnie na piśmie¹⁸. Natomiast krytyka racjonalistyczna wychodząc z założenia, że na ogół źródła chrześcijańskie o Jezusie z Nazaretu są tworam i pierwotnej gminy wyrażającymi i broniącymi jej wiary i kultu i jako takie są przykryte warstwą wierzeń gminy, odłączyła je od osoby Jezusa z Nazaretu, a tym samym zaprzeczyła historycznej wartości świadectwa danego o Jezusie czy to przez gminę czy też przez dwunastu¹⁹. Formułując odtąd genetyczny problem ewangelii jako

¹⁴ Tamże, s. 54.

¹⁵ B. Rigaux: Conclusions. Mise au point pratique des débats sur le problème synoptique. W: La Formation des Évangiles. Louvain 1957 s. 220.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ J. Heuschen: La formation des Évangiles. Tamże, s. 18.

¹⁸ W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. s. 55—56.

¹⁹ Tamże, s. 56.

zagadnienie: „Jezus historyczny czy Chrystus wiary?” dążyła ona do ustalenia stosunku między wierzeniowymi a historycznymi elementami Nowego Testamentu²⁰. Rozwiązania tego problemu poszukiwała krytyka racjonalistyczna w pięciu kierunkach, tj. w kierunku historyczno-krytycznym, -religijnym, -morfologicznym, eschatologicznym i dialektycznym.

Punktem wyjścia w badaniach kierunku historyczno-krytycznego były nie ewangelie synoptyczne, lecz dwa źródła pierwotne, tj. „M” i „Q”, które mimo iż są, według tej szkoły, zasadniczo niedostępne dla badającego i bardzo skąpe w przytaczaniu nauki Jezusa z pamięci (wyczerpują się w przemówieniu od jednej do sześciu godzin), pozwalają na odtworzenie obrazu Jezusa historycznego i trzonu Jego kerygmatu przy zastosowaniu tzw. interpretacji psychologicznej. Próbuąc w ten sposób zrekonstruować życie Jezusa doszli wybitni przedstawiciele tej szkoły (A. Harnack, J. Holtzmann, A. Jülicher, J. Weiss, A. Loisy, H. Lietzmann) do wniosku, że przedstawiało ono stopniowy rozwój mesjańskiej świadomości Jezusa, przy czym główną treść kerygmatu Jezusa stanowiła ewangelia o królestwie Bożym, jakie Jezus zamierzał zrealizować w oparciu o judaizm bądź w bieżącej teraźniejszości (Harnack), bądź w okresie eschatologicznym (Weiss, A. Schweitzer). Jednakże po „katastrofie” Jezusa uczniowie (Paweł) przekształcili Jego ewangelię w ewangelię o Chrystusie, która dopiero dała początek chrześcijaństwu jako religii powszechnej²¹. Przeciwno takiemu postępowaniu wystąpił W. Wrede²², uważając, że Mk, jakkolwiek jest najstarszym źródłem („M”), nie może stanowić

²⁰ Por. W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa według egzystencjalnej interpretacji R. Bultmanna. Poznań 1954 s. 1.

²¹ Por. Tamże; W. Kwiatkowski: Początki... jw. s. 9, gdzie Autor poddając krytyce ten kierunek pisze m. in.: „Wyżej podana linia psychologicznego rozwoju wysunięta przez tę szkołę, kierującą się źródłami presynoptycznymi M i Q nie ma oparcia w tych źródłach i wskutek tego jest jednostronna. W miejsce rozwoju tej świadomości można i należy przyjąć u Jezusa rozwój postępowania pedagogicznego tzn. Jezus odsłania stopniowo i powoli nieprzygotowanemu jeszcze środowisku swoje roszczenia, które już od początku były mesjańskie. Wśród zwolenników szkoły historyczno-krytycznej dokonuje się zmiana poglądów w kierunku zbliżającym się do stanowiska tradycyjnego. Według bowiem Cullmanna dzisiejszego przedstawiciela tej szkoły powiedzieć trzeba, że Jezus wysuwał roszczenia proroka, co więcej, roszczenia pąjdologiczne, tzn. uważał siebie za cierpiącego sługę JHWH. Prócz tego Jezus używał zwrotu Syn Człowieczy w miejsce tytułu Mesjasza. Sądzi więc Cullmann, że niektóre z tych tytułów znajdowały się w zasięgu świadomości Jezusa bez wzmianki o ich ewolucji”.

Por. także krytykę tegoż autora, przeprowadzoną w Apologetyce totalnej, jw. s. 57—59. Autor dostrzega również dodatnie strony badań tego kierunku, pisząc: „Co do pozytywnych wyników osiągniętych przez H. J. Holtzmanna i Harnacka powiedzieć należy, że na podstawie tekstów w G i Q stwierdzili oni krytycznie mesjańską świadomość Jezusa i że ta świadomość, ze względu na swoją treść specyficzną (odpuszczać grzechy, sądzić świat cały, być Synem Bożym itd.), przechodzi miarę przeciętnej świadomości ludzkiej” — Tamże, s. 57.

²² Por. W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. 2. Aufl. Göttingen 1913, s. 124—129.

podstawy do odtwarzania życia Jezusa czy Jego mesjańskiej świadomości, ponieważ wyraża ona nie historię życia Jezusa, ale jedynie wiarę pierwotnej gminy w Chrystusa²³. Podobne spostrzeżenia poczynił względem źródła „Q” J. Wellhausen, który o tyle odstąpił od Wredego, że zakwestionował wiarygodność źródła „Q”, a większe znaczenie przypisywał ewangelii Marka. Ewangelia ta jednak jego zdaniem zawiera raczej fragmenty opisujące życie Jezusa niż referujące Jego mowy²⁴, a ponadto należy w niej, jako najstarszej, odróżnić nie sedno historyczne od naleciałości teologicznych, ale tradycję ustną od pierwiastka redakcyjnego, grupującego różne elementy tradycji w literacką całość²⁵. Wyniki prac Wredego i Wellhausena doprowadziły krytykę racjonalistyczną do zasadniczego impasu, bowiem wierzenia gminy przesłaniały historyczną rzeczywistość Jezusa, ci zaś, którzy wbrew tym poglądom usiłowali odtworzyć genezę wierzeń gminy na podstawie historycznej działalności Jezusa gubili się w rozbieżnych hipotezach²⁶.

Późniejsze badania szkoły historyczno-krytycznej, podjęte przez Goguela²⁷ zachowując różnicę między Chrystusem wiary i Jezusem historycznym, usiłują ponadto wykazać różnicę między Jezusem historii a Jezusem krytyki²⁸.

²³ Por. W. Hładowski: jw., s. 2. „Główne więc myśli w ewangelii Marka (G): świadomość mesjańska Jezusa ziemskiego, jej charakter tajemniczy i stopniowe uchylanie tajemnicy mesjańskiej nie stanowią rysu historycznego, lecz będąc wyrazem dwóch ścierających się w gminie kierunków nowszego — radykalnego ze starszym — umiarkowanym, uchodzą za naleciałość teologiczną” — W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw., s. 59. W ten sposób Wrede przygotował grunt dla szkoły historyczno-religijnej, „która z braku wszelkich źródeł historycznych dla żywota Jezusa utrzymywała, że podstawowym dogmatem chrystologicznym pierwotnej gminy chrześcijańskiej w Palestynie była wiara w Jezusa jako Syna Człowieczego, a w pierwotnej gminie hellenistycznej była wiara w Jezusa jako Pana” — Tenże: Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu. Z dziejów badań nad żywotem Jezusa (1903—1963). *Stud. Theol. Varsov.* 2 (1964) 1—2, s. 5; Por. Tenże: Apologetyka totalna jw. s. 77—80.

²⁴ Por. J. Wellhausen: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. 2. Aufl. Berlin 1911 s. 75.

²⁵ Por. Tamże, s. 32—48; Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. s. 59. Poddając krytyce obydwa powyższe poglądy Autor pisze m. in.: „Wrede i Wellhausen nie uniknęli zgubnego subiektywizmu, który tak niekorzystnie zawążył na losach szkoły liberalnej, ponieważ bez obiektywnego kryterium oddzielają sedno historyczne od naleciałości teologicznych (Wrede), albo tradycję ustną od pracy kompilacyjnej autora (Wellhausen). Filozoficzne zaś kryterium negatywne, by odrzucać to wszystko, co nie jest zgodne z rozumem ludzkim jako niemożliwe, jest także subiektywne, ponieważ nie zawsze to, co jest możliwe, czyli to, co jest zgodne z rozumem, musi być historyczne. W stosunku więc do wydarzeń historycznych powstaje możliwość, czyli ich zgodność z rozumem, dopiero wtedy, gdy wchodzą w grę poglądy i rozważania jako związane z określonym czasem i z określonymi osobami, co wskazuje raczej na konstrukcję historyczną”. Tamże, s. 60.

²⁶ A. Schweitzer: *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 4. Aufl. Tübingen 1926 s. 1—12.

²⁷ M. Goguel: *Jésus*. 2 ed. Paris 1950.

²⁸ W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. s. 60—64; Tenże: Od Jezusa historii... jw. s. 6—18. Nie omawiam na tym miejscu bliżej analityczno-etologicznej

Dotychczasowe badania szkoły racjonalistycznej nad życiem Jezusa, prowadzone na przestrzeni 185 lat (Reimarus—Goguel) według metody historycznej, polegającej na protokolarnym poznaniu przeszłości, tj. na rejestrowaniu faktów od strony ich zewnętrznej obiektywności z uwzględnieniem ich kolejnego następstwa i wzajemnego stosunku przyczynowego, nie doprowadziły do wyników pozytywnych, ponieważ okazało się, że nie można ujmować Jezusa historycznego w płaszczyźnie wyłącznie historycznej, z całkowitym pominięciem płaszczyzny filozoficznej, do tego bowiem stopnia źródła zespalają w jedną całość zdziałane przez Jezusa cuda z Jego nauką i osobą. Krytyka nie uznająca możliwości cudu, usuwająca tym samym z życia Jezusa jego charakter eschatologiczny, stała się już nie krytyką historyczną, ale hiperkrytyką źródeł w stosowaniu przesadnej ich interpretacji²⁹.

Po tym, co dotąd zostało powiedziane, możemy wreszcie wskazać na genezę przełomowego dla badań racjonalistycznych kierunku, jakim stał się od pierwszych dziesiątków obecnego stulecia kierunek historyczno-morfologiczny zwany *Formgeschichte* (*formgeschichtliche Methode, Traditionsgeschichte, formtraditionsgeschichtliche Schule*). Pojawienie się bowiem tego kierunku, rozbudowanego głównie przez R. Bultmanna, jest odpowiedzią na dotychczasowe niedomagania krytyki racjonalistycznej, jest próbą wyprowadzenia jej z impasu, w jakim się znalazła, a przede wszystkim jest protestem przeciwko pozytywizmowi historycznemu, który w badaniach nad życiem Jezusa doprowadził, jak widzieliśmy, do agnostycyzmu (Wrede) i hiperkrytycyzmu (Goguel). W tej sytuacji R. Bultmann postanowił dotychczasową metodę historyczną zastąpić metodą nową, historyczno-morfologiczną i egzystencjalną.

Rudolf Bultmann, egzegeta NT, jeden z twórców metody *Formgeschichte*, (ur. w 1884 r., od 1912 r. docent prywatny w Marburgu, następnie profesor na uniwersytecie we Wrocławiu, w Giessen, a od 1921 r.

metody Goguela oraz wyników, do jakich doszedł przy jej zastosowaniu, ponieważ zarówno sama metoda, jak historyczno-krytyczne badania przeprowadzone przez Goguela wykazują szczególne powiązania z kierunkiem historyczno-morfologicznym, który właśnie dopiero zamierzamy przedstawić. Podobnie na uboczu pozostawiamy w tej chwili pozostałe trzy kierunki, tj. szkołę eschatologiczną, według której Jezus był Mesjaszem tylko z powołania (in spe) tzn. uważał siebie za przeznaczonego do piastowania godności mesjańskiej (Schweitzer), szkołę historyczno-religijną (Bousset, Conzelmann), według której Jezus z Nazaretu nie był Mesjaszem i żadnych roszczeń mesjańskich nie wysuwał, a dopiero gmina na podstawie swojej wiary czyli przeżycia wielkanocnego uwierzyła w Jego mesjanizm, jak również szkołę teologii dialektycznej z K. Barthem na czele, która usiłuje nadać tezie chrystologicznej charakter czysto transcendentny z wyeliminowaniem wszelkich podstaw krytyczno-historycznych. Warto jednak już teraz zaznaczyć, że o ile szkoła historyczno-krytyczna i eschatologiczna uznawała w dwurzutowej apologii Jezusa historycznego tylko pierwszy rzut i to częściowo, czyli Jego świadomość deklaracyjną, to szkoła historyczno-religijna i jak zobaczymy, historyczno-morfologiczna, całkowicie odrzucają obydwa rzuty w apologii Jezusa historycznego. Por. W. Kwaśkowski: Początki... jw. s. 10.

²⁹ Tenże: Od Jezusa... jw. s. 17—18

w Marburgu)³⁰, od z górą ćwierć wieku zajmuje czołowe miejsce nie tylko w dziedzinie egzegezy ale i teologii ewangelickiej i do chwili obecnej przykuwa uwagę tych wszystkich, którzy w jakimkolwiek stopniu zajmują się współczesnym rozwojem myśli ludzkiej. Jego liczne prace³¹ jeszcze ciągle niedość znane w innych krajach³², stanowią w Niemczech od około 25 lat przedmiot zarówno najliczniejszych rozpraw jak i najżywszych dyskusji³³. Czytając *Kerygma und Mythos*³⁴ niemal przy każdym zdaniu, pisze P. Lengersfeld³⁵, doznajemy wrażenia, że stoimy przed teologiem, który nie tylko zdystansował największego teologa protestanckiego obecnego stulecia, swojego kolegę z Marburga, Karola Bartha, ale który i w porównaniu do teologów ubiegłego stulecia ma w sobie coś wprost „kopernikowskiego” i rewolucyjnego³⁶.

W Marburgu studiował na uniwersytecie wraz z K. Barthem u Wilhelma Herrmanna. Tu też spotkał Marcina Heideggera i Fryderyka Gogartena. Po Herrmannie odziedziczył wolę dążenia do absolutnej prawdy historycznej i do teologicznej uczciwości, przejmując od niego wraz z tym również naczelne zasady teologiczne, jak np. tę, że problem ludzkiego życia osobowego może być rozwiązany jedynie w spotkaniu z Bogiem, które dokonuje się (tylko) w Jezusie Chrystusie. Kiedy doszedł do wniosku, że chociaż doczesne życie Jezusa podlega jak każde inne zjawisko historyczne badaniom naukowym, ale tego rodzaju badania nie są w stanie zadowolić wierzących, ponieważ nie wykazują szczególnego znaczenia Jezusa, pojawił się u niego problem, jakie znaczenie może jeszcze mieć dla dzisiejszego człowieka słowo Boże objawione, ongiś ujęte w formie Biblii, skoro

³⁰ H. Schlier. L ThK II (1958) Kol. 768—769.

³¹ Tamże, kol. 769. Podajemy je sukcesywnie niżej.

³² W Polsce zajął się opracowaniem kierunku historyczno-morfologicznego w egzegezie ewangelii rozbudowanej w sposób systematyczny przez R. Bultmanna w zakresie problematyki apologetycznej Ks. W. Kwiatkowski w dwutomowym dziele pt. „Apologetyka totalna” oraz Ks. W. Hładowski w pracy: „Początki chrześcijaństwa w interpretacji R. Bultmanna”, wydanej w Poznaniu w 1954 r. Ponadto teologią R. Bultmanna zajmują się obok innych Ks. E. Tomaszewski: Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce. *Collect. Theol.* 30 (1959) 43—66, Ks. W. Miziołek: Egzystencjalne rozumienie kerygmatu chrześcijańskiego u R. Bultmanna a dogmat. *Collect. Theol.* 25 (1954) 103—125, Ks. B. Piepiórka SJ: Postulat „odmitologizowania” Nowego Testamentu we współczesnej teologii. W: Pod tchnieniem Ducha św. Współczesna myśl teologiczna. Poznań 1964, s. 157—186.

³³ R. Marle: Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament. Paris 1956, s. 7. Cytując: L'interprétation... Marle będzie dla nas przewodnikiem w zawilej i spornej problematyce systemu Bultmannowskiego, jako jeden z najwybitniejszych jego znawców.

³⁴ *Kerygma und Mythos* jest to zbiór rozpraw, jakie ukazały się o Bultmannie, wydany przez H. Bartscha w Hamburgu. Dotychczas ukazało się 5 tomów: I. Ein Theologisches Gespräch. 1948. Wyd. 2. 1951. Wyd. 3. 1954; II. Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes. 1952; III. Das Gespräch mit der Philosophie 1954; IV. Die oekumenische Diskussion. 1955; V. Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie. 1955. Odtąd będziemy stosować skrót: KM.

³⁵ P. Lengersfeld: Überlieferung. Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart. Leipzig 1962, s. 225—262.

³⁶ Tamże, s. 225.

człowiek współczesny zupełnie inaczej rozumie siebie, swoją egzystencję, i świat, w którym żyje, niż to przedstawia środowisko biblijne ³⁷. Problem ten usiłuje on częściowo rozwiązać już w pierwszej swej pracy: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* ³⁸, która ukazała się zaraz po objęciu przez niego katedry egzegezy NT na uniwersytecie w Marburgu. Nakład został w bardzo krótkim czasie wyczerpany, a Bultmann już wtedy zwrócił powszechną uwagę egzegetów przez swoją oryginalną próbę odtworzenia z przekazów ewangelijnych historii powstania ewangelii synoptycznych ³⁹. W dziele tym Bultmann dochodzi do stwierdzenia, że ewangelie nie są księgami jednolitymi, zamkniętymi w sobie, napisanymi niezależnie od okoliczności zewnętrznych, lecz są kompozycjami ewangelistów, którzy zredagowali materiał przekazany częściowo ustnie, a częściowo pisemnie. Dlatego odnośnie każdej poszczególniej perykopy zapytuje o praktyczne i życiowe potrzeby gminy, czyli o tzw. *Sitz im Leben* ⁴⁰, o źródła ustnego czy pisemnego przekazu czyli tradycji, z której hagiografowie korzystali, o kolejność i ostatnią postać tekstu powstającej redakcji, za którą ewangelista wydaje się być odpowiedzialny. Przy tym dochodzi do wniosku, który nie jest bez znaczenia dla teologii, że pierwszorzędną troską ewangelistów nie było rejestrowanie faktów z życia Jezusa z historyczną i chronologiczną skrupulatnością, ponieważ występowali oni nie jako kronikarze, lecz ewangelisci, nie jako historycy, lecz jako głosiciele wiary. Ich intencją było głoszenie wiary w Jezusa Chrystusa i czynili to przepowiadając życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu. To głoszenie dokonywało się przy tym nie z pozycji neutralnych obserwatorów czy pogańskich historyków, ale z pozycji Kościoła pierwotnego, jak najbardziej związanego z życiem Jezusa. Cała strona zewnętrzna, ramy, kształt i kompozycyjna redakcja przekazanego materiału odpowiadają temu właśnie zamierzeniu głoszenia Chrystusa. Jemu też zawdzięczają swą dzisiejszą postać ewangelie, które też są oryginalnym dziełem Chrystusa ⁴¹.

Do tej pracy Bultmanna wypadnie nam nieraz jeszcze powrócić. Obecnie chcemy podkreślić, że już przez swoje pierwsze ważniejsze dzieło Bultmann wszedł do historii teologii jako współtwórca szkoły historyczno-morfologicznej ⁴².

³⁷ Por. H. Fries: *Das Anliegen Bultmanns im Licht der katholischen Theologie*. KM V 29 ns; Tenże: *Bultmann-Barth und die katholische Theologie*. Stuttgart 1955.

³⁸ R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen 1921. 2 Aufl. 1931. 3 Aufl. 1957. Używam skrótu GsT.

³⁹ Por. P. Lengersfeld: jw. s. 227—228.

⁴⁰ Określenie to pochodzi od H. Gunkela. Por. H. Gunkel: *Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte*. Reden und Aufsätze. B. m. 1913 s. 13.

⁴¹ „original-christliche Schöpfung” — GsT. jw. Wyd. 3. s. 399.

⁴² R. Schnackenburg: *Von der Formgeschichte zur Entmythologisierung des Neuen Testaments*. *Theologische Zeitschrift* (1951) 345—360.

Wyjątkowym zaskoczeniem, dla teologii niemieckiej zwłaszcza, było ukazanie się w pięć lat później kolejnego dzieła p. t. *Jezus*⁴³, głównie ze względu na oryginalny agnostycyzm konkluzji, do jakiej autor doszedł w kwestii poznania życia Jezusa. Zresztą pewnym sygnałem była mniejsza praca, opublikowana w rok przedtem⁴⁴, w której Bultmann pisał: Nie możemy określić z pewnością zakresu autentycznych słów Jezusa... nie ma jednego słowa Jezusa, którego autentyczność można by ściśle udowodnić⁴⁵. Zobaczymy w toku pracy, czym należy tłumaczyć ten swoisty agnostycyzm Bultmanna. Już teraz jednak chcemy zaznaczyć, że *Geschichte der synoptischen Tradition* i *Jezus* nawzajem się uzupełniają. Bez „Historii” „Jezus” nie miałby podstaw, a bez „Jezusa” „Historia” nie miałby sensu. Dopiero razem wzięte pozwalają nam uchwycić oryginalny projekt Bultmanna, porządek poruszanych zagadnień i ich rozwiązań, sens jego pracy i zastosowanej metody⁴⁶.

Prawdziwy jednak rozgłos w świecie teologicznym⁴⁷ zdobył Bultmann dzięki konferencji pt. „Nowy Testament i mitologia”, wygłoszonej w Alpirsbach w 1941 r. w czasie sesji „Ewangelickiego Towarzystwa Teologicznego”^{47a}. Niezależnie od oceny jej wartości stanowi ona, jako pewnego rodzaju manifest, wydarzenie w historii współczesnej teologii protestanckiej⁴⁸. Swą słynną konferencję, którą można by nazwać pro-

⁴³ R. Bultmann: *Jesus*. Tübingen 1926. Wyd. 2. 1929.

⁴⁴ Tenże: *Die Erforschung der synoptischen Tradition*. Giessen 1925.

⁴⁵ „...dass wir nicht mehr mit Sicherheit den Umfang der echten Jesusworte feststellen könnten... dass nie für ein einzelnes Jesuswort der bestimmte Beweis seiner Echtheit zu führen sei” — Tamże, s. 32—33.

⁴⁶ R. Marlé: jw. s. 266.

⁴⁷ W międzyczasie ukazała się praca: R. Bultmann: *Glauben und Verstehen* (gesammelte Aufsätze). B. I. 1 Aufl. Tübingen 1933. 2 Aufl. 1954. B. 2. Tübingen 1953. Stosujemy skrót: GV.

^{47a} Konferencja ta, wygłoszona na posiedzeniu „Gesellschaft für evangelische Theologie”, nosząca tytuł: *New Testament and Mythologie* ukazała się najpierw pod tytułem *Offenbarung und Heilsgeschehen* w *Beiträge zur evangelischen Theologie*, a później została przedrukowana pod pierwotnym tytułem: *Neues Testament und Mythologie* oraz podtytułem: *Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. KM I (1951) 10—48.

⁴⁸ Ta programowa praca R. Bultmanna spotkała się z licznymi głosami krytyki, a nawet rozpętała prawdziwą burzę w dyskusji pełnej kontrowersji. Dokumentację zebrał H. W. Bartsch w trzech tomach *Kerygma und Mythos*. W dwu pierwszych znajdujemy dwie prace R. Bultmanna, które ukazały się po 1941 r. jako uzupełnienie i wyjaśnienie programowej konferencji. Pierwsza stanowi odpowiedź na zarzuty podniesione przez J. Schniewinda: *Zu J. Schniewinds Thesen, das Problem der Entmythologisierung*, 1951, ma podobne znaczenie do konferencji z 1941 r. Ponadto tomy te zawierają wystąpienia licznych teologów protestanckich, takich jak Lohmeyer, Sauter, Schniewind (KM I), K. Barth, Buri, Hartlich, Sachs, Kümmel (KM II). Tom trzeci KM jest reprodukcją konferencji wygłoszonej przez Jaspersa w Bazylei 27. 4. 1953 pt.: *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, która była najpierw opublikowana w *Schweizerische Theologische Umschau* 23 (1953) 74—106. Jaspers poddaje tu projekt Bultmanna surowej krytyce, na którą Bultmann odpowiada w artykule: *Zur Frage der Entmythologisierung*, Antwort an Karl Jaspers, opublikowanym najpierw w *Theol. Ztschr.* 10 (1954) 81—95, a później odtworzonym w KM III, 47—59.

gramową, rozpoczyna Bultmann od wyliczenia elementów mitycznych, które jak szata przykrywają cały Nowy Testament. Mityczny jest najpierw obraz świata przedstawiony przez NT, ze swą trzypiętrową strukturą z ziemią w środku, niebem w górze i światem podziemi w dole. Niebo jest tu przedstawione jako przybytek Boga, aniołów i istot niebieskich, piekło jako miejsce tortur, a ziemia nie jako miejsce naturalnych wydarzeń dnia, ale jako widownia, na której występują siły nadprzyrodzone, Bóg i aniołowie, szatan i demony. Te siły nadprzyrodzone wkraczają w naturalny, ziemski bieg rzeczy, w myśl, wolę i działanie człowieka. Stąd na każdym kroku niemal mamy do czynienia z cudem, a człowiek przestaje być panem siebie. Usiłuje go pozyskać dla siebie szatan, ale Bóg ze swej strony ukazuje mu rzeczy niebieskie udzielając mu przy tym swej nadprzyrodzonej siły. Obecny świat jest w mocy szatana, grzechu i śmierci, ale zbliża się czas Bożego panowania, które poprzedzi katastrofa kosmiczna, zmartwychwstanie umarłych, sąd i wiekiasty wyrok⁴⁹.

Temu mitycznemu obrazowi świata odpowiada równie mityczne przedstawienie aktu zbawczego, stanowiącego treść nauki NT. Według niej, gdy wypełnił się czas, posłał Bóg Syna swego (Gal 4, 4; Flp 2, 6 ns.; 2 Kor 8, 9; J 1, 14 ns). Będąc bytem boskim, odwiecznym, ukazał się na ziemi jako człowiek i tak jak grzesznik (2 Kor 5, 22; Rz 8, 3) poniósł śmierć na krzyżu jako ofiara za grzechy (Rz 3, 23—26; 4, 25; 8, 3; 2 Kor 5, 14, 19; J 1, 29). Jego zmartwychwstanie jest początkiem katastrofy kosmicznej, przez którą śmierć przyniesiona światu przez Adama zostanie zwyciężona (1 Kor 2, 6; Kol 2, 15; Obj 12, 7 ns.). Zmartwychwstały uniósł się do nieba i jest po prawicy Boga (Dz 1, 6; 2, 33; Rz 8, 34 ns.), został ustanowiony Panem i Królem (Flp 2, 9—11; 1 Kor 15, 25), przyjdzie w obłokach sądzić świat przy zmartwychwstaniu wszystkich, co będzie równocześnie zwycięstwem cierpienia, grzechu i śmierci. Wszystko to ma się stać w najbliższej przyszłości, skoro Paweł mniemał, że sam będzie jeszcze świadkiem tych wydarzeń. Zapewnieniem zmartwychwstania jest przynależność do wspólnoty Chrystusa, która dokonuje się głównie przez chrzest i Eucharystię (Rz 5, 12 ns; 1 Kor 15, 21 ns.). Wierzący w Chrystusa już teraz posiadają zadatek tego życia, którego oczekują, a mianowicie posiadają Ducha (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5), który działa w nich, potwierdza ich charakter synów Bożych (Rz 8, 15; Gal 4, 6) i zapewnia zmartwychwstanie (Rz 8, 11)⁵⁰.

Cała ta mitologia, która potężną warstwą okryła cały NT, zapożyczona zresztą z apokaliptyki żydowskiej i gnostycznej soteriologii mitycznej,

⁴⁹ KM I, 15.

⁵⁰ Tamże, s. 15—16.

staje w istotnym konflikcie z naukową myślą współczesnego człowieka i dlatego jest nie do przyjęcia. Ale też, zauważa Bultmann, ten mityczny obraz świata, jakiego dostarcza nam NT, nie ma w sobie niczego specyficznie chrześcijańskiego, odnajdujemy go bowiem równie dobrze w dzieżinach, które z chrześcijaństwem nie mają nic wspólnego. Jest on po prostu właściwością konkretnej epoki. W związku z tym powstaje pytanie, czy NT w ogóle zawiera jakąś prawdę, która by była niezależna od tego mitycznego obrazu, a tym samym prawdę, która by mogła być przyjęta i wierzona przez dzisiejszego człowieka? ⁵¹ Oto geneza postulatu demityzacji, który jest pierwszorzędnym zadaniem, przed jakim stoi współczesna teologia ⁵². Bultmann uważa, że postulat ten powinien być postawiony dużo wcześniej, a jeśli się tak nie stało, to jest to tylko *testimonium paupertatis* teologii ⁵³.

Bultmann uważa, że nowością w jego wystąpieniu nie są pozytywne dane problemu, które są bezsporne, ale proponowane przez niego rozwiązanie ⁵⁴. Przekonamy się być może, że już samo postawienie problemu przesądziło sprawę jego rozwiązania.

Jako uczeń Heitmüllera, Gunkela i Weissa dał Bultmann wyraz swoim poglądom na historię i jej stosunek do religii chrześcijańskiej w kolejnej znamiennej pracy ⁵⁵, z której tutaj zacytujemy tylko jedno zdanie: Teologia musi być świadoma tego, że sama wiedza historyczna nie jest w stanie ustalić ani osłabić tzw. prawdy chryścianizmu ⁵⁶.

Wreszcie w swym ostatnim wielkim dziele pt. „Teologia Nowego Testamentu” ⁵⁷, które jest zarazem syntezą wszystkich dotychczasowych badań i wypowiedzi na temat własnej koncepcji teologii, Bultmann wyznaje, iż wyszedł z założenia, że badane dokumenty biblijne mają nam nawet dzisiaj coś do powiedzenia ⁵⁸. Właśnie zadaniem historii i teologii jest pomóc nam zrozumieć ich wymowę.

Już z tego, co dotąd zostało powiedziane można się było zorientować, że kierunek historyczno-morfologiczny ⁵⁹ ujmuje ewangelie synoptyczne jako utwory przekazujące na piśmie ustną katechezę apostołską, czyli jako utwory kerygmatyczne. Takie stwierdzenie stwarza dla apologetyki problem dlatego, że w zastosowaniu do kwestii apologii samego Jezusa

⁵¹ Tamże, s. 16.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 23—24.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ R. Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zürich 1949. Drugie wydanie wyszło w 1954 roku.

⁵⁶ Tamże, s. 11.

⁵⁷ Tenże: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen 1953. Dwa następne wydania ukazały się w odstępach rocznych. Odtąd stosujemy skrót: ThNT, cytując teksty według wydania pierwszego.

⁵⁸ Tamże, s. 585—586.

⁵⁹ W ujęciu Rudolfa Bultmanna i jego szkoły.

zawartej w ewangeljach prowadzi do historycznego agnostycyzmu w odniesieniu do apologii Jezusa z Nazaretu, a co najwyżej pozwala na poznanie Jezusa kerygmatycznego bądź jako głoszącego kerygmat bądź jako głoszonego w kerygmacie gminy. Jeżeli bowiem okazałoby się, że rzeczywiście nie jesteśmy w stanie na płaszczyźnie literackiej wykroczyć poza próg Jezusa kerygmatycznego, a tym samym dotrzeć do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii, wówczas przedmiot materialny apologetyki naukowej w jej zastosowaniu do religii chrześcijańskiej stałby się fikcją i legendą. Dlatego powstał problem, który w tej części pracy zamierzamy rozpatrzyć formułujemy następująco: Czy jest przejście z płaszczyzny Jezusa kerygmatycznego na płaszczyznę Jezusa historycznego i Jego własnej apologii⁶⁰, lub dokładniej: jaka zachodzi relacja między Jezusem i Jego apologią na płaszczyźnie kerygmatycznej a Jezusem i Jego własną apologią na płaszczyźnie historycznej.

Celem znalezienia ewentualnego rozwiązania powyższego zagadnienia zastosujemy metodę krytyczno-historyczną, tzn. w pierwszym rzędzie poddamy analizie odnośne pojęcia i sądy, by przez ich porównanie dojść do wniosków szczegółowych, a dopiero dla sprawdzenia naszych wyników posłużymy się metodą historyczną, porównując je z posiadanymi źródłami.

Ponieważ wydaje się, że gdy mowa o szkole historyczno-morfologicznej, elementami konstytuującymi ten kierunek są takie pojęcia jak: historia, mit, demityzacja, interpretacja egzystencjalna, kerygmat i wydalenie zbawcze, dlatego kolejna analiza powyższych pojęć będzie stanowić układ naszej pracy.^{*} Ich krytyczne przebadanie powinno pozwolić nam na sprawdzenie założeń i wyników osiągniętych przez omawiany kierunek, a tym samym przynajmniej zbliżyć nas do rozwiązania postawionego problemu. Celem uniknięcia zbędnych powtórzeń postaramy się omawiane w odnośnych rozdziałach zagadnienia od razu poddać ocenie krytycznej.

I. CHARAKTER HISTORYCZNY ŹRÓDEŁ O ŻYCIU JEZUSA W UJĘCIU RUDOLFA BULTMANN I JEJEGO SZKOŁY

W tym rozdziale omówimy sposób rozumienia historii przez szkołę historyczno-morfologiczną oraz powstające stąd zastosowanie tego sposobu rozumienia do źródeł o życiu Jezusa.

1. EGZYSTENCJALNE POJĘCIE HISTORII

Stosunek człowieka do historii, mówi Bultmann, jest inny, niż do otaczającego go świata. Pojmując siebie w swym własnym bycie odróż-

⁶⁰ Por. W. Kwiatkowski: Początki... jw. s. 11. Choć ujmujemy apologię Jezusa w sensie totalnym, tj. jako obejmującą całego Chrystusa wraz z Jego Kościołem, to jednak szczególnie akcent położymy na stronie chrystologicznej tej apologii mając na uwadze jej charakter dwurzędowy, a więc zarówno funkcyjne i genetyczne roszczenia Jezusa, jak i ich personalistyczną i dynamiczną motywację.

nia człowiek siebie od tego, co go otacza, a obserwując świat stwierdza istnienie rzeczy poza nim. Tymczasem zupełnie przeciwnie rzecz się ma z historią. Obserwując ją zmuszony jest powiedzieć, że on sam jest jej częścią⁶¹, jest w nią niejako wpleciony i całym swoim bytem z nią związany. Ze względu na ten szczególny związek człowieka z historią każda wypowiedź o historii jest równocześnie wypowiedzią o człowieku, każdy mój sąd o historii jest zarazem w jakiś sposób wydawaniem sądu o sobie. Nie można jej rozpatrywać czysto obiektywnie, z dystansu, z zewnątrz, ale trzeba z nią wejść w stały dialog. Zwłaszcza historyk musi ustawicznie trwać w tym dialogu z historią. Ażeby usłyszeć jej głos, zrozumieć jej wymowę, nie może on pozostać bezstronnym obserwatorem faktów, ale musi uznać, że on sam jest pod wpływem historycznych mocy, musi się przygotować na wysłuchanie jej roszczeń. Ten dialog nie jest subiektywną grą widza, ale prawdziwą interpelacją historii dlatego, że historyk zawsze uznaje jej autorytet i dlatego jest gotów zawsze historii usłuchać. Nie jest to również relatywizowaniem historii, ponieważ wszystko, co może w historyku być relatywne wraz z założeniami, które apriorycznie do badań wnosi, gotów jest on poświęcić, by tylko historia mogła rzeczywiście przemawiać, jeżeli tylko naprawdę ma coś do powiedzenia⁶². W rzeczywistości nie ma bezstronnej egzegezy⁶³, a w miarę jak kategorie obiektywności i subiektywności mają jeszcze sens można powiedzieć, że największą obiektywność można osiągnąć nie w iluzorycznej bezstronności, ale w osobowym spotkaniu z historią, w tym sensie, że zamiast stosować jakiś zewnętrzny system ocen, jest się raczej gotowym przyjąć jej wymowę od wewnątrz⁶⁴. Do tego wybitnie osobowego spotkania z historią⁶⁵ usiłuje Bultmann doprowadzić swego czytelnika i w tym celu zupełnie otwarcie przedstawia mu „swoje” własne spotkanie⁶⁶.

Warunkiem właściwego spotkania z historią, a więc i prawidłowego jej rozumienia, jest poprawne pojmowanie samego człowieka, czyli ludzkiej egzystencji. Egzystencja we właściwym znaczeniu nie odnosi się do rzeczy, lecz tylko do człowieka, ponieważ tylko człowiek jest zdolny do świadomego ujmowania i przeżywania swego konkretnego istnienia. Tylko ludzka egzystencja jest zdolna do ciągłego urzeczywistniania się,

⁶¹ „Wendet er sich dagegen zur Geschichte, so muss er sich sagen, dass er ja selbst ein Stück der Geschichte ist und sich also einem Zusammenhang (Wirkungszusammenhang) zuwendet, in den er selbst mit seinem Sein verflochten ist” — R. Bultmann: *Jesus*, jw. s. 7.

⁶² Por. tamże, s. 7—8.

⁶³ „In Wahrheit gibt es keine neutrale Exegese” — R. Bultmann: *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 341.

⁶⁴ Por. Tenze: *Jesus*, jw. s. 8; Tenze: *Das Problem der Hermeneutik*. GV 2, 228, 230.

⁶⁵ „höchst persönliche Begegnung mit der Geschichte” — Tenze: *Jesus*, jw. 10.

⁶⁶ Tamże.

do ciągle nowego realizowania swojej możliwości bytowania. Egzystencję człowieka od wszelkiej innej egzystencji różni zatem zarówno świadomość o innych bytach i swoim własnym bytowaniu, jak i ustawiczne aktualizowanie konkretnego sposobu bytowania, dzięki czemu człowiek jest zawsze kimś więcej, niż jest⁶⁷. Jako egzystencja stająca się i dziejąca się jest człowiek bytem historycznym, czyli dziejowym, ponieważ jego egzystencja łączy go z przeszłością (już urzeczywistnioną swoją egzystencją) i ustawia go ku przyszłości, która otwiera przed nim nowe możliwości realizowania dalszych sposobów jego bytowania⁶⁸.

Historię więc należy rozumieć egzystencjalnie, bowiem egzystencjalny jest jej przedmiot i egzystencjalne jest jego poznanie. Przedmiotem historii są nie tyle fakty przeszłości, zamknięte w sobie, jak inne zjawiska przyrody, ale czyjeś sposoby bytowania kiedyś zrealizowane a teraz otwierające się przed historykiem, są dokonane w przeszłości egzystencjalne decyzje⁶⁹ dostępne dla badań historycznych w źródłach, w których kiedyś się wyraziły i dzisiaj się wypowiadają⁷⁰. Ściśle mówiąc tylko te decyzje wchodzą do historii, które w świetle źródeł ujawniają nowy sposób bytowania człowieka, czyli nowe rozumienie egzystencji. Tak więc historyk poznaje coś nowego w stosunku do tego, co już wiedział, jedynie dzięki temu, że znalazł się wobec nowej decyzji, a tym samym wyszedł poza swoje własne możliwości już zrealizowane i stał się zdolnym pojąć i przedstawić swoją nową sytuację. Na tym polega właśnie poznanie historyczne⁷¹. Jak długo historyk nie jest świadom dziejowego charakteru swego bytu, czyli tej ciągłości, jaka istnieje między jego aktualną egzystencją a historyczną przeszłością, w tym sensie, że on sam poznaje i siebie i dzieje na podstawie tego, co zaistniało w przeszłości, tak długo nie jest w stanie ani poprawnie postawić historycznego problemu, ani też prowadzić metodycznie swych badań⁷². Czyli jak widać nie tylko przedmiot poznania historycznego jest egzystencjalny (sama decyzja egzystencjalna), ale również egzystencjalne jest poznanie tego przedmiotu (własna decyzja egzystencjalna), które dokonuje się poprzez wybór nowego sposobu bytowania we własnej egzystencji⁷³. Historia zatem jest nauką o dzie-

⁶⁷ Por. Tenze: Zu J. Schniewinds Thesen. KM I. 144.

⁶⁸ Por. Tenze: Die Eschatologie des Johannesevangeliums. *Zwischen den Zeiten* 6 (1928) 8 n; Por. M. Heidegger: Sein und Zeit. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 8 (1937) 8 n.

⁶⁹ „Entscheidung” to jedno z kardynalnych pojęć w systemie egzystencjalnym, stąd tak często w odnośnych pracach jest stosowane. Por. np. R. Bultmann: *Jesus*, jw. s. 29, 30, 31, 32, 33, 38, 73, 75, 76, 77, 85, 111, 112.

⁷⁰ Tamże, s. 13.

⁷¹ Tamże, s. 9.

⁷² Tamże, s. 14.

⁷³ R. Bultmann: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie” für die neutestamentliche Wissenschaft. *Theologische Blätter* 7 (1928) 66.

jach ludzkich; ale w tym sensie, że interpretuje ona decyzje egzystencjalne, które w przeszłości aktualizowały sposoby bytowania człowieka ⁷⁴.

Celem uniknięcia dwuznaczności terminu historia wprowadza Bultmann rozróżnienie między *Historie* i *Geschichte*, przy czym tylko ten drugi termin odpowiada historii w ścisłym słowa znaczeniu ⁷⁵. Historyczne bowiem zjawisko jest o tyle dwuznaczne, że może być ujęte raz jako surowy fakt, który miał miejsce w przeszłości, niezależnie od kontekstu egzystencjalnego, innym znowu razem jako wydarzenie implikujące właściwą sobie przyszłość wraz z prawem wezwania człowieka do decyzji. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z historią w sensie faktologii, *Historie* ⁷⁶, a w drugim z historią w sensie właściwym, *Geschichte* ⁷⁷. Można w pewnym skrócie powiedzieć, że historia (dzieje) = historia (fakty) + decyzja egzystencjalna. Wydarzenie historyczne (faktyczne) to zdarzenie mające miejsce w określonym czasie i miejscu i jako takie doświadczalnie sprawdzalne, podczas gdy wydarzenie historyczne (dziejowe), chociaż również jest wydarzeniem w czasie i przestrzeni, a nie czymś od nich niezależnym, jak idee platońskie, nie może być określone przy pomocy daty, nie może być empirycznie stwierdzone ⁷⁸. Nie chodzi tutaj zatem o dwie różne zupełnie rzeczywistości, o historię niższego i wyższego rzędu, lecz o podobną rzeczywistość, która raz jest rejestrowana z pozycji obserwatora neutralnego, a drugi raz jest pojmowana przez podmiot rozumny, wolny i zaangażowany, jako mowa. Historia (dzieje) nie może więc być redukowana do jednorazowej sytuacji, do „teraz” decyzji, które by niejako wkroczyło w linii pionowej w bieg wydarzeń ⁷⁹. Dlatego Bultmann świadomie odrzuca wszelkie pojęcie *Übergeschichte* ⁸⁰, jak również jest jak najbardziej ostrożny w używaniu pojęcia *Heilsgeschichte* ⁸¹.

Pomiędzy tymi dwiema odmianami historii (fakty, dzieje) istnieje wzajemna implikacja, bowiem z jednej strony każde zjawisko historyczne (dziejowe) jest wyrazem określonej możliwości ludzkiego bytu, którą

⁷⁴ Tenże: *Jesus*, jw. 13.

⁷⁵ Tenże: *Das Problem der Hermeneutik*. GV 2, 211—213.

⁷⁶ H. Ott: *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*. Tübingen 1955 s. 14 n., 23.

⁷⁷ Wobec trudności oddania tego odróżnienia w języku polskim „Historie” tłumaczymy: historia (fakty), i „Geschichte”: historia (dzieje), a w formie przymiotnikowej: historyczny (faktyczny), lub historyczny (dziejowy).

⁷⁸ „Bultmann versteht unter geschichtlichen Phänomenen im eigentlichen Sinn das historische Ereignis zusammen mit seiner Zukunft, d. h. zusammen mit seiner Bedeutsamkeit, die es für ein in der Geschichte stehendes auffassendes Subjekt haben kann” — P. Biehl: *Welchen Sinn hat es von „theologischer Ontologie zu reden? Antwort an H. Ott*. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53 (1956) 369.

⁷⁹ P. Lengersfeld: jw. s. 241.

⁸⁰ R. Bultmann: *Jesus*. jw. s. 10.

⁸¹ Tenże: *Heilsgeschichte und Geschichte*. *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948) 663.

istota ludzka (*Verstehende*) pojmuję jako swoją własną możliwość — ale, i to trzeba podkreślić, nie wbrew faktowi historycznemu bezstronnie zarejestrowanemu (fakty), z drugiej zaś strony dokumenty historyczne (fakty), teksty, świadectwa, pomniki, pozostaną nieme, jeżeli ich nie zinterpretuje egzystencjalna świadomość rozumnego podmiotu⁸². Tu ma swoje źródło konieczność egzystencjalnej interpretacji wszystkich źródeł historycznych, w tym też neotestamentalnych⁸³. Ażeby uchronić się od zarzutu aprioryzmu Bultmann zastrzega się, że nie ma takiej interpretacji, która by była wolna od wszelkich założeń, ponieważ wszelkie rozumienie jest zależne od wstępnego, uprzedniego rozumienia (*Vorverständnis*) danej rzeczy. Tak jak zwyczajne tłumaczenie (bez słownika) jest możliwe tylko wówczas, gdy oznaczone przez słowa rzeczy są nam już znane, tak też rozumienie tekstów odnoszących się do jakiegokolwiek dziedziny wiedzy, np. matematyki, muzyki czy historii, jest możliwe tylko na podstawie już istniejącego określonego stosunku życiowego do tych dyscyplin⁸⁴.

W swej pracy poświęconej obronie Bultmannowskiej koncepcji historii F. Gogarten⁸⁵ podkreśla, że przeciwnicy Bultmanna stosują greckie i średniowieczne pojęcie historii i historyczności, zapoznając rewolucję, jaka w tym względzie dokonała się w czasach nowszych. Jeżeli bowiem dla myśli greckiej i zależnej od niej średniowiecznej historia stanowiła szereg wydarzeń zaszłych w niezmiennym świecie, który jako taki wymykał się spod badań ściśle historycznych, to dla myśli nowoczesnej cały świat jako taki stanowi samą historię⁸⁶. Odkrycie radykalnie historycznego charakteru każdej rzeczywistości jest konsekwencją innego pojmowania stosunku człowieka do świata, który okazał się wprost odwrotny do powszechnie przyjmowanego. Dzisiaj bowiem nie rozważa się człowieka, jako bytu należącego do świata, ale uznaje się, że świat należy do człowieka, jest jego światem, światem, za który człowiek jest w pełni odpowiedzialny⁸⁷. Kiedy się dzisiaj mówi o historii, to zawsze jest mowa o historyczności ludzkiej egzystencji, którą ona przedstawia⁸⁸. Jest to następstwem porzucenia przez historię metafizycznych struktur myślowych i kartezjańskiego racjonalizmu z ich fatalnym schematem: podmiot-przedmiot, który zamiast ujmować je w ich wzajemnej i realnej relacji, prowadził do traktowania jednego i drugiego jako substancji⁸⁹.

⁸² Tenże: GV II. 221—222.

⁸³ Tenże: Das Problem einer theologischen Exegese... jw. s. 348.

⁸⁴ „eines vorgängigen Lebensverhältnisses zu Mathematik, Musik und Geschichte” — Tenże: GV II, 228.

⁸⁵ F. Gogarten: Entmythologisierung und Kirche. Stuttgart 1953. Wydanie drugie ukazało się w następnym roku.

⁸⁶ Tamże, s. 10.

⁸⁷ Tamże, s. 17, 22.

⁸⁸ Tamże, s. 17, 22.

⁸⁹ Tamże, 43. Gogarten dodaje, że podobnemu przekształceniu podstawowych

Gogarten podkreśla, że to nowe rozumienie historii jest w rzeczywistości tylko powrotem do bardziej autentycznej myśli biblijnej. Czyż Paweł (Rz 8, 19 nss.), zapytuje on, nie przedstawia człowieka jako ponoszącego odpowiedzialność za świat i całą jego historię? Właśnie w centrum tej historii stawia człowieka przedstawione powyżej nowe jej rozumienie. Zamiast dopatrywać się w nim współczesnej apostazji, mówi Gogarten, warto się zastanowić, czy nie chodzi tu raczej o powrót do sposobu myślenia wyraźnie współbrzmiącego ze sposobem myślenia Biblii ⁹⁰.

J. M. Robinson, kalifornijski uczony, uważa ⁹¹ że nowy sposób rozumienia historii i ludzkiej egzystencji oddaje nauce olbrzymie usługi, umożliwiając m. in. wznowienie badań nad kwestią historyczności Jezusa ⁹². Dzisiaj przez historię, pisze Robinson, rozumie się przede wszystkim każdy element twórczy, którego rzeczywistość polega nie tylko na byciu niezależnie od zdarzenia, w którym się staje, i którego prawdziwość jest stwierdzona nie na drodze abstrakcyjnego rozumowania, ale w historycznym spotkaniu. Historię stanowi akt zaangażowania, wzbudzanie intencji, znaczenie, jakie wydarzenie ma w oczach tego, kogo ono dotyczy, słowem to wszystko, co kryje się poza okolicznościami zewnętrznymi. W tym spotkaniu z wydarzeniem ludzkie „ja” się aktualizuje, a w tym akcie aktualizacji ono się objawia. Zadaniem historiografii współczesnej jest właśnie uchwycić ten akt zaangażowania, to stawanie się i ten sens znaczeniowy, jest zrozumieć tę aktualizację mojego „ja”, uchwycić to rozumienie jakie ono ma o sobie, rozumienie, które objawia się w tym akcie. Ten sens nowoczesnej koncepcji historii nabiera szczególniejszego wyrazu, gdy zwrócimy uwagę na nowe pojęcie osoby. O osobowości stanowi przede wszystkim decyzja włączenia się w ramy, w jakich rozwija się ludzka egzystencja, nie zaś ludzki element empiryczny, który jest tylko nieodzownym narzędziem, przez które ludzkie „ja” się wyraża. W konsekwencji istota osobowości polega na zachowaniu się ludzkiego „ja” wobec tego, co nim nie jest. Osoba rodzi się ze świadomego czy nieświadomego uczestniczenia w możliwości bytowania i dlatego może być pojęta tylko poprzez to zachowanie się, tj. poprzez tę egzystencję, która określa ludzkie „ja”. Dlatego zasadniczym nieporozumieniem byłoby usiłowanie ujmowania tego „ja” na podstawie jedynie relacji przyczynowych i czynników kulturowych, które wpływają na nie ⁹³.

sposobów myślenia powinno odpowiadać nowe rozumienie wszelkiej rzeczywistości, w tym i wiary i teologii.

⁹⁰ Tamże, 17—18.

⁹¹ J. M. Robinson: *Kerygma und historischer Jesus*. Zürich 1960. W pracy cytujemy: *Le Kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*. Tłum. franc. E. Peyer. Genève 1961.

⁹² Tamże, s. 63.

⁹³ Tamże, 63—65.

O ile więc sprawdzianem badań historycznych w minionym stuleciu była dedukcja zasad rozumowych, to sprawdzianem tym obecnie jest tzw. spotkanie historyczne (badacza z historią). Spotkanie to oznacza poznanie dziejów ludzkich, tj. osób tworzących te dzieje, jako realizujących swój sposób bytowania w przeszłości ⁹⁴.

2. SPOSÓB ROZUMIENIA ŹRÓDEŁ O ŻYCIU JEZUSA

We wstępie do swej książki pt. „Jezus” Bultmann zaznacza, że nie zamierza w niej zajmować się życiem i osobowością Jezusa, lecz tylko Jego nauczaniem, przy czym dodaje, że o ile o samym Jezusie wiemy bardzo mało, to nasze wiadomości o głoszonej przez Niego nauce są wystarczające, by na ich podstawie stworzyć sobie spoisty obraz. Równocześnie Bultmann zwraca uwagę, że ze względu na specjalny charakter źródeł o życiu i nauce Jezusa wymagana jest jak najdalej posunięta ostrożność, ponieważ to, co zwykliśmy uważać za źródła, w rzeczywistości jest przepowiadaniem gminy pierwotnej, jest zatem kerygmatem gminy, a nie kerygmatem Jezusa. Chociaż gmina ta w większości wypadków powołuje się na Jezusa, nie wynika z tego, że wszystkie słowa, które ona w Jego usta wkłada, rzeczywiście zostały przez Niego wypowiedziane. Przeciwnie. W wielu wypadkach da się wprost udowodnić, że albo powstały one w gminie, albo zostały przez nią wytworzone ⁹⁵. Krytyczne badania wykazują, mówi dalej Bultmann, że całe nauczanie Jezusa zawarte w ewangelich synoptycznych, składa się z szeregu warstw ⁹⁶, które na ogół można dość pewnie od siebie oddzielić, co jednak w niektórych przypadkach szczególnych może się okazać dość trudne i wątpliwe. Pomijamy tu ewangelię Jana, która jako źródło nauczania Jezusa nie wchodzi tu w grę. Podział na poszczególne warstwy w ewangelich synoptycznych opiera się na zasadzie, że ewangelie te powstały dla potrzeb chrześcijaństwa hellenistycznego i zostały napisane w języku greckim, podczas gdy Jezus i pierwotna gmina chrześcijańska przebywali w Palestynie i mówili po aramejsku, a nie po grecku. Rozróżniając w ten sposób dwie zasadnicze warstwy, palestyńską i hellenistyczną, należy z warstwy pierwszej wykluczyć wszystko to, co czy to ze względów treściowych czy językowych wiąże się ze środowiskiem hellenistycznym, a tym samym wykluczyć jako źródło nauczania Jezusa. W samej zaś warstwie palestyńskiej należy odróżnić to, co bezpośrednio odpowiada tendencjom gminy od tego, co jest wyrazem daleko posuniętego rozwoju. Nie ulega wątpliwości, że przynajmniej w pierwszym wypadku mamy do czynienia z aramejskim przepowiadaniem najstarszej gminy palestyńskiej. Analiza krytyczna wykazała, że stan ewan-

⁹⁴ Tamże. Por. W. Kwiatkowski: *Od Jezusa historii jw.* s. 26—27; W. Hładowski: *Początki chrześcijaństwa...* jw. s. 6.

⁹⁵ R. Bultmann: *Jesus.* jw. s. 15—16.

⁹⁶ „...in eine Reihe von Schichten zerfällt” — Tamże.

geli synoptycznych zasadniczo odpowiada temu właśnie przepowiadaniu i dlatego ewangelie synoptyczne należy uznać za twór gminy (*Gemeindebildung*). Chociaż bowiem stwierdzając ich wielowarstwowość jesteśmy w stanie dotrzeć do warstwy najstarszej, nigdy jednak nie możemy mieć pewności, że słowa zawarte w tej najstarszej warstwie zostały rzeczywiście wypowiedziane przez samego Jezusa⁹⁷. Jest możliwe, że również powstanie najstarszej warstwy podlegało skomplikowanemu procesowi historycznemu, którego nie jesteśmy w stanie odtworzyć. Tym niemniej nie może być żadnej wątpliwości, że Jezus rzeczywiście istniał i że to On jako autor stoi na czele tego historycznego ruchu, którego pierwszą widzialną postacią była najstarsza gmina palestyńska⁹⁸. Pytaniem byłoby, jak długo gmina zachowała wierny obraz Jezusa i Jego nauczania. Pytanie to musi dręczyć⁹⁹ każdego, kto interesuje się osobowością Jezusa. Dla nas jednak, mówi Bultmann, nie ma ono istotnego znaczenia. Nas obchodzi treść nauczania zawarta w najstarszej warstwie przekazów ewangelicznych, a ta dociera do nas w formie tradycji (*Traditionsstück*). Naszym zadaniem jest zbadanie jej wartości historycznej¹⁰⁰.

Chociaż wiele miejsca w swej książce o Jezusie poświęci odtąd Bultmann słowom Jezusa, a nawet można powiedzieć, że cała ona jest po prostu interpretacją Jego logiów¹⁰¹, nie dotrze On jednak wcale do osoby Jezusa, ponieważ, jak widzieliśmy, z góry to wykluczył, a jedynie chce na tej drodze, tj. poprzez wyświecenie sposobu myślenia i mówienia Jezusa, znaleźć odpowiedź na pytanie, jak gmina, kierując się naukami Jezusa, rozumiała Jego wystąpienie, nauczanie oraz swój stosunek do Niego. Czyli celem, jaki sobie Bultmann założył, jest odtworzenie świadomości najstarszej gminy chrześcijańskiej, a środkiem do tego rozpoznanie świadomości Jezusa na podstawie interpretacji Jego logiów. W toku swych dociekań Bultmann stwierdza, że logia Jezusa dadzą się sprowadzić zasadniczo do dwóch grup, tj. logiów obyczajowych i eschatologicznych. W pierwszych Jezus głosi obowiązek posłuszeństwa wobec woli Bożej, w drugich nadejście Królestwa Bożego¹⁰². Ale już to stwierdzenie prowadzi do pytania, czy mogły z tych samych ust pochodzić z jednej strony żądania moralne, takie jak: Bądźcie doskonałymi, a z drugiej zapowiedzi nadejścia Bożego Królestwa typu: Królestwo Boże blisko jest. Najprościej,

⁹⁷ „Natürlich hat man erst recht keine Sicherheit, dass die Worte dieser ältesten Schicht wirklich von Jesus gesprochen sind” — Tamże.

⁹⁸ „Zwar ist der Zweifel, ob Jesus wirklich existiert hat, unbegründet und keines Wortes der Widerlegung wert. Dass er als Urheber hinter der geschichtlichen Bewegung steht, deren erstes greifbares Stadium die älteste palästinensische Gemeinde darstellt, ist völlig deutlich” — Tamże, s. 16—17.

⁹⁹ „ist diese Sachlage bedrückend oder vernichtend” — Tamże, s. 17.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Por. W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa... jw. s. 24.

¹⁰² Por. R. Bultmann: Jesus. jw. s. 50—122.

mówi Bultmann, można by odpowiedzieć, że spełnienie woli Bożej jest warunkiem udziału w Jego Królestwie, ale odpowiedź taka jest niewystarczająca¹⁰³. Nie wydaje się również, by można było przyjąć, że eschatologiczne logia nie pochodzą od Jezusa, lecz zostały później włożone w Jego usta przez Jego gminę, która po Jego śmierci, oglądając Go w wizji jako Zmartwychwstałego, oczekiwała Jego przyjścia jako Mesjasza i Syna Człowieczego, bowiem pozostaje pytanie, jak gmina mogła obydwie te aspekty nauczania Jezusa połączyć w jedną całość? Z historycznego punktu widzenia, mówi Bultmann, jest niesłychanie nieprawdopodobne, by gmina z taką pewnością siebie włożyła w usta Jezusa eschatologiczne przepowiadanie, gdyby go Jezus w rzeczywistości nie głosił. Natomiast jest prawdopodobne, i to jest jedyne prawdopodobieństwo, że te słowa, które w niczym nie zdradzają interesów gminy, odnoszą się do samego Jezusa¹⁰⁴. Przede wszystkim cały ruch, jaki Jezus wzbudził, Jego wjazd do Jerozolimy, Jego śmierć na krzyżu, z historycznego punktu widzenia mogą być zrozumiałe tylko wówczas, jeżeli Jezus rzeczywiście występował jako mesjański Prorok. To jest tym bardziej prawdopodobne, że w rzeczywistości Jezus był w dużo większym stopniu eschatologicznym prorokiem, niż to wskazują ewangelie. Co się zaś tyczy logiów obyczajowych, to przeciw temu, że powstały one w gminie przemawiają dwie racje. Po pierwsze fakt, że gmina widziała w Jezusie Mesjasza i oczekiwała Jego ponownego przyjścia w chwale, bowiem jest niewiarygodne, by z tego, którego uważa się za Mesjasza czynić nauczyciela. Jeżeli gmina miałaby mówić o Jezusie jako nauczycielu, to musiałaby najpierw utrwalić w swoich wspomnieniach obraz Jego historycznego działania jako nauczyciela moralności, a dopiero stopniowo mógł on być zastąpiony przez obraz Mesjasza. Po wtóre wiemy, że najstarsza gmina wiernie stała przy prawie, które było dla niej ideałem. Jest niewiarygodne, ażeby słowa Jezusa, które w swej treści ten ideał podważają, powstały w gminie, która wbrew Pawłowi i innym hellenistycznym misjonarzom walczyła o jego nienaruszalność. Zatem również logia obyczajowe muszą być odniesione do samego Jezusa¹⁰⁵. Oczywiście w konkretnych wypad-

¹⁰³ Tamże, s. 104.

¹⁰⁴ Tamże, s. 104—106.

¹⁰⁵ „Podczas gdy szkoła krytyczno-historyczna oraz szkoła eschatologiczna widziały we współistnieniu w kerygmacie Jezusa elementów obyczajowych z eschatologicznymi antynomią i usiłowały ją interpretować, pierwsza przy pomocy hipotezy o ewolucji samej świadomości Jezusa, względnie o pochodzeniu elementów eschatologicznych od gminy, a druga — przez zakwalifikowanie logiów obyczajowych jako mających wartość przejściową (Interimsethik), Bultmann — uważając, że żadnego z dwu elementów nie da się wyodrębnić z najstarszej warstwy tradycji jako wtórnego, a także, że nie można obyczajowych logiów rozumieć jako „Interimsethik”, ponieważ mają one dla Jezusa absolutny charakter — usiłuje obie strony przepowiadania Jezusa, obyczajową i eschatologiczną, interpretować jako jedną całość. Podstawę rzeczową tej jedności widzi Bultmann we wspólnym dla logiów

kach nie wiadomo, co pochodzi od Jezusa, a co od gminy, ale nie ulega wątpliwości, że najważniejsze słowa, które domagają się radykalnego posłuszeństwa wobec woli Bożej, są rzeczywiście słowami Jezusa¹⁰⁶. Jeżeli mimo to jedność obyczajowych i eschatologicznych logiów Jezusa jest problemem, to jest tak zdaniem Bultmanna dlatego, że zarówno eschatologię, jak i żądania moralne Jezusa ujmuje się w pojęciach współczesnych, a nie w sensie ostatecznej decyzji. Jak długo bowiem mówi się o etyce Jezusa w obiegowym znaczeniu, trudno rzeczywiście zrozumieć, jak głoszący taką etykę może równocześnie głosić bliski koniec świata. Etyka bowiem zakłada trwanie świata w jego znanych, dotychczasowych warunkach, a przynajmniej suponuje ideał i cele, jakie mają być zrealizowane przez ludzkie działanie, wyznaczające przyszłość. Tymczasem wszystkiemu temu Jezus zaprzeczył w swym eschatologicznym przepowiadaniu. Ono nie zna celów naszego postępowania, tylko Boży cel, nie zna ludzkiej przyszłości, tylko boską. Podobnie wyglądało głoszenie przez Jezusa woli Bożej, jak głoszenie Bożego Królestwa. W nim również nie było miejsca na ludzkie cele indywidualne czy społeczne, na pojęcie wartości, dobra czy ideału. Chodziło tylko o jedno: czy człowiek pojmie swoją obecną chwilę, „teraz” swojej konkretnej sytuacji jako decyzję, w której ma ofiarować Bogu swoją wolę. Ostateczny sens przepowiadania Jezusa jest więc ten, że człowiek „teraz stoi wobec decyzji: za lub przeciw Bogu”, że jego chwila obecna, jego „teraz” jest dla niego zawsze ostatnią godziną, w której Bóg domaga się od niego decyzji przeciw światu i wszelkim czysto ludzkim aspiracjom. Jeżeli przepowiadanie Królestwa Bożego, jak i głoszenie przez Jezusa woli Bożej, wskazuje człowiekowi na jego chwilę obecną jako na ostatnią godzinę w sensie godziny decyzji, wówczas obie formy nauczania zawierają to samo rozumienie Boga i człowieka, stanowią jedno przepowiadanie, a nawet nawzajem się postulują¹⁰⁷.

Logia Jezusa stanowią najstarszą warstwę tradycji synoptycznej przechowaną i przejętą przez kerygmat chrześcijański¹⁰⁸. To przepowiadanie Jezusa gmina pierwotna kontynuowała i rozwinęła do tego stopnia, że Jezus stał się dla niej nie tylko nauczycielem i prorokiem, ale i Mesjaszem. I tak Go głosiła. Jest znamienne, że właśnie Jego głosiła. W ten

obyczajowych i eschatologicznych sposobie myślenia i mówienia o Bogu i o człowieku” — W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa... jw. s. 25.

¹⁰⁶ „Freilich bleibt es in manchen einzelnen Fällen unsicher, was von der Gemeinde stammt, was von Jesus. Aber das wird man nicht bezweifeln können, dass die wichtigsten Worte, die den radikalen Gehorsam unter Gottes Willen fordern, wirklich Worte Jesu sind” — R. Bultmann: Jesus. jw. s. 108.

¹⁰⁷ „Indem also die Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft wie vom Willen Gottes den Menschen hinweisen auf sein Jetzt als letzte Stunde im Sinne der Stunde der Entscheidung, bilden beide eine Einheit, ja sie fordern einander gegenseitig” — Tamże, s. 112.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 19.

sposób ten, który przepowiadał stał się przepowiadany¹⁰⁹. Jest oczywiste, że przepowiadanie Jezusa jako Mesjasza oznaczało przepowiadanie Jezusa jako mającego przyjść Mesjasza, tj. „Syna Człowieczego”, czyli że oczekiwano wprawdzie Jego przyjścia jako Mesjasza, ale nie w sensie przyjścia powtórnego¹¹⁰. A więc Jego ziemskie czyny nie były jeszcze przez gminę traktowane jako mesjańskie. Mimo to gmina, przewyżając zgorzienie krzyża, uznała w Nim przyszłego Mesjasza¹¹¹, a całe Jego dzieło, tj. przepowiadanie i śmierć, łącznie z zmartwychwstaniem, za słowo Bożego przebaczenia¹¹². Tę swoją decyzję gmina wypowiedziała w kerygmacie o Chrystusie, w którym wyraziła zbawcze znaczenie historycznej osoby Jezusa. W tym sensie wystąpienie i przepowiadanie Jezusa jest historycznym założeniem kerygmatu chrześcijańskiego¹¹³. Widzieliśmy już jednak, że ten związek nie jest merytoryczny, lecz egzystencjalny. Interpretacja logiów Jezusa, przeprowadzona przez Bultmanna, miała wykazać, że sam Jezus nie „esencjonalnie”, lecz egzystencjalnie rozumiał swoje przepowiadanie. Nie esencjonalnie, bo nie zamierzał przedstawiać żadnego systemu ani myślowego, ani etycznego, nie zamierzał w ogóle o niczym człowieka pouczyć. Jezus pojmował swoje przepowiadanie, zarówno woli Bożej, jak i Królestwa Bożego egzystencjalnie, bo jedynym Jego celem było wezwanie człowieka do decyzji, do wyboru między Bogiem i światem. To właśnie przepowiadanie Jezusa stało się okazją dla pierwotnej gminy i bodźcem do powzięcia decyzji za Nim jako Mesjaszem. Słowem, egzystencjalnie rozumiał swe posłannictwo Jezus i tak też, a więc egzystencjalnie rozumiała Jezusa Jego gmina. Jak kerygmat Jezusa był jedynie wyrazem Jego wiary w Boga, tak kerygmat gminy był wyrazem decyzji gminy za Jezusem, decyzji, będącej dla niej znakiem Bożego przebaczenia¹¹⁴.

¹⁰⁹ „Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden” — R. Bultmann: ThNT jw. s. 34.

¹¹⁰ „Klar ist zunächst, dass Jesus, wenn er als der Messias verkündigt wird, als der kommende Messias, d. h. als der „Menschensohn“ verkündigt wird; man erwartet nicht seine Wiederkunft als Messias, sondern seine Ankunft als Messias” — Tamże, s. 34.

¹¹¹ Bultmann osobiście jest przekonany, że Jezus nie uważał się za Mesjasza, ale zagadnieniem tym nie zajmuje się bliżej, ponieważ uważa je za drugorzędne. Jego zdaniem Jezus należał początkowo do sekty Jana Chrzciciela, której Jego sekta stanowiła pewien odłam. Sekta Jezusa, powstała na skutek Jego kazań, widziała w Nim Mesjasza, podobnie, jak to miało miejsce w sekcie samarytańskiej. Por. R. Bultmann: Jesus. jw. s. 12, 25—26.

¹¹² Tenże: ThNT s. 40. Zdaniem Bultmanna kościelna tradycja dostrzegała związek między tzw. wydarzeniem zbawczym, takim, jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, a przebaczeniem. Uważa jednak, że przy tym nie miała racji o tyle, że traktowała je jako zdarzenia historyczne, sprawdzalne przez obserwację. Tymczasem Jezus nie mówił o swej śmierci i zmartwychwstaniu i o ich zbawczym znaczeniu. Jeżeli w Ewangeliach znajdują się poszczególne słowa o tej treści, to pochodzą one z wiary gminy i to raczej z chrześcijaństwa hellenistycznego (Mk 10, 45; 14, 22—24; Łk 22, 27). Por. tegoż: Jesus. jw. 178.

¹¹³ W. Hładowski: jw. s. 31.

¹¹⁴ R. Bultmann: ThNT. jw. s. 40, 45 ns., 47.

Nic dziwnego, że pierwotna gmina będzie mówić o Jezusie jako o Bożym fakcie (*Tat*), przez który Bóg, jak przez Abrahama, Mojżesza i Dawida nawiedził swój lud¹¹⁵, będzie Mu przydawać tytuł Zbawcy¹¹⁶ i Pana¹¹⁷. Ten ostatni tytuł (*KYRIOS*) zajmie w gminie hellenistycznej miejsce dotychczasowego „Syna Człowieczego” i Chrystusa (Króla mejsjańskiego)¹¹⁸, by z kolei ustąpić je tytułowi Syna Bożego, znanemu już w gminie pierwotnej, ale obecnie inaczej rozumianemu, a mianowicie w sensie posiadania przez Chrystusa boskiej natury¹¹⁹. „Współistnienie różnorodnych motywów w kerygmacie gminy hellenistycznej nie pozwala dokładnie ustalić wyrażonego tam rozumienia egzystencji chrześcijańskiej jako pozostającej pod działaniem Ducha Chrystusa-Kyriosa. Zwłaszcza wybitna rola fragmentów mitu gnostycznego w tradycji ewangelijnej stwarza pozory synkretyzmu. Teologiczna jednak myśl św. Pawła, będąca w gruncie rzeczy usystematyzowaniem kerygmatu chrześcijań-

¹¹⁵ „denn die Bedeutung Jesu als des Messias-Menschensohnes liegt ja überhaupt nicht in dem, was er in der Vergangenheit getan hat, sondern in dem, was man für die Zukunft von ihm erwartet”. Tamże, s. 37; „Es bedeutet vielmehr, dass Jesu Gekommensein selbst das entscheidende Ereignis war, durch das Gott seine Gemeinde berufen hat, dass es selbst schon eschatologisches Geschehen war”. Tamże, s. 43–44.

¹¹⁶ „Der Richter der Welt ist Gott, wie er der Schöpfer ist... neben Gott aber oder an Gottes Stelle erscheint Jesus Christus als Weltrichter”. Tamże, s. 78, 44; „Christus also gehört in das eschatologische Kerygma hinein, jedoch nicht nur als der Richter, sondern eben damit zugleich als der Retter für diejenigen, die zur Gemeinde der Glaubenden gehören”. Tamże, s. 79.

¹¹⁷ „Es ist das Charakteristische der eschatologischen Gemeinde des hellenistischen Christentums; denn erst in ihr ist die Gestalt Jesu Christi nicht nur die des eschatologischen Retters, sondern auch die des kultisch verehrten „Herrn”. Tamże, s. 123.

¹¹⁸ „An Stelle der aussterbenden Titel „Menschensohn” und „Christus” = messianischer König tritt in den hellenistischen Gemeinden der Titel *KYRIOS* — Tamże; Por. Tegoż: Das Urchristentum... jw. s. 221. „Eschatologiczne oczekiwanie, znamienujące gminę palestyńską, ustępuje tutaj na drugi plan. Symptomatyczny jest w tym względzie zanik apokaliptycznego tytułu „Syn Człowieczy” i zastąpienie go innymi tytułami. Przede wszystkim występuje teraz nazwa „Pan” (*Kyrios*) i „Zbawca” (*Soter*). Tytuł *Kyrios* charakteryzuje Jezusa jako Bóstwo kultu, przez liturgię działaniem swoim ogarniające gminę. Wierni — podobnie jak w misteriach — przez udział w kulcie (w sakramentach) uczestniczą w śmierci i zmartwychwstaniu Kyriosa. Łącznie z motywem kultu występują dość wcześnie gnostyczne elementy. Fragmenty gnostycznego mitu o odkupieniu służą do przedstawienia postaci Chrystusa, Jego zbawczego dzieła oraz istoty gminy chrześcijańskiej. Zasadniczym powodem, dla którego pojęcia gnostycznego mitu zostały zasymilowane, było, że pozwalały one przedstawić zrealizowane w osobie Jezusa zbawcze dzieło, mające sens eschatologiczny, jako teraźniejsze”. W. Hładowski: Początki... jw. s. 36–37.

¹¹⁹ „Ist der Titel *KYRIOS* erst in der hellenistischen Gemeinde Christi beigelegt worden, so brachte die Mission der hellenistischen Judenchristen den Titel des Gottessohnes schon mit; denn schon die Urgemeinde hatte Jesus so benannt. Aber freilich gewinnt der Titel, der ursprünglich den messianischen König bezeichnete, jetzt einen neuen Sinn, der für die heidnischen Hörer selbstverständlich war. Er bezeichnete jetzt das göttliche Wesen Christi, seine göttliche Natur, kraft deren er von der menschlichen Sphäre unterschieden ist; er behauptete, dass Christus göttlichen Ursprungs und von göttlicher *dynamis* erfüllt sei” — R. Bultmann: ThNT. s. 127.

skiego, świadczy o tym, że pierwotna gmina, przewyżczając gnostyczne rozumienie człowieka, szła w kierunku dialektycznego ujęcia egzystencji chrześcijańskiej”¹²⁰.

Powyższe wywody można by ująć następująco: W wyjaśnieniu ewangelijnej historii narratywnej, jak i historii genetycznej, należy mieć na uwadze wzajemne relacje, jakie zachodzą pomiędzy Jezusem historycznym i Jego kerygmatem, a pierwotną gminą i jej kerygmatem. Historia narratywna dotyczy tu samych przeżyć gminy, podczas gdy historia genetyczna odnosi się do ostatecznego sensu opisu ewangelijnego¹²¹, którym jest sposób rozumienia i wypowiedzania przez gminę swojej chrześcijańskiej egzystencji, a nie osoba Jezusa i Jego dzieło. Kerygmat Jezusa, który częściowo wszedł do kerygmatu gminy stanowi dla niego tylko o tyle niezbędny korelat, że informuje nas o tym, jak pojmował Jezus swoją egzystencję wobec Boga, a tym samym umożliwia nam poznanie sposobu pojmowania przez gminę wystąpienia i działalności Jezusa oraz swojego stosunku do Niego. Sama zaś osoba Jezusa poza tym nie ma żadnego znaczenia, jak to wykazała egzystencjalna interpretacja Jego logiów.

Interpretując związek kerygmatu chrześcijańskiego z przepowiadaniem Jezusa jako egzystencjalny a nie „esencjalny” pokonuje Bultmann jedną z dwu antynomii, które stanowiły dla krytyki racjonalistycznej podstawę problemu: Jezus historyczny czy Chrystus wiary, a mianowicie antynomię ewangelii Jezusa i ewangelii o Jezusie (Chrystusie). Niebawem zobaczymy jak rozwiązuje on drugą antynomię — biograficznych elementów historycznych i elementów mitycznych w opisie ewangelijnym. Wracając do rozwiązania pierwszego, Bultmann dał jeszcze raz wyraz swoim przekonaniom w tym względzie przed kilkoma laty w artykule pt. „Stosunek pierwotnego kerygmatu chrześcijańskiego do Jezusa historycznego”¹²². Najpierw stwierdza, że w odróżnieniu do badań nad żywotem Jezusa prowadzonych w XIX w. i zmierzających do rekonstrukcji obrazu historycznego Jezusa, uwolnionego od warstwy dodanej przez kerygmat pierwotnej gminy, współczesne badania są zainteresowane w wykryciu ewentualnej jedności pomiędzy tymi dwoma faktorem oraz ustaleniu ich wzajemnego stosunku, w wykryciu jedności historycznego Jezusa i głoszonego w pierwotnym kerygmacie chrześcijańskim Chrystusa¹²³. Po-

¹²⁰ W. Hładowski: Początki... jw. s. 39; Por. R. Bultmann: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. GV I, 205.

¹²¹ Por. R. Bultmann: GsT 40, 50, 53 n.

¹²² R. Bultmann: Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygma zum historischen Jesus. W: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Berlin 1961. Wydawcami tej monumentalnej pracy zbiorowej, w której wypowiada się kilkudziesięciu specjalistów, są: Helmut Ristow i Karl Matthiae. Nasz skrót dla określenia tej pozycji będzie brzmiał: Ristow-Matthiae.

¹²³ „Heute ist die Forschung umgekehrt daran interessiert, die Einheit des historischen Jesus und des vom urchristlichen Kerygma verkündigten Christus zu entdecken”. Tamże, s. 233.

wyższy problem zawiera dwa pytania, które nie zawsze dadzą się od siebie oddzielić, a mianowicie: 1. pytanie dotyczące historycznej ciągłości między Jezusem historycznym i pierwotnym kerygmatem oraz 2. ich relacji rzeczowej¹²⁴. Można więc powiedzieć, że w zagadnieniu Jezusa historycznego i Chrystusa wiary, nierozwiązanym dotąd przez krytykę racjonalistyczną przy użyciu samej metody historycznej, metoda historyczno-morfologiczna doprowadziła aktualnie do dwóch innych kwestii, tj. zagadnienia personalistycznego i merytorycznego czyli rzeczowego¹²⁵. Zagadnienie personalistyczne, tj. relacji między Jezusem historycznym i kerygmaticznym kierunek ten rozwiązuje pozytywnie, w sensie identyczności i wzajemnej implikacji zachodzącej między tymi podmiotami jako nieodzownymi korelatami¹²⁶, bowiem w Jezusie historycznym widzieli Jego wyznawcy siłę wiary w Jego zmartwychwstanie jako Mesjasza (mającego przyjść Syna Człowieczego) i wywyższonego przez Boga Pana (KYRIOS)¹²⁷. Nie oznacza to jednak, że Jezus był rzeczywiście Chrystusem, bowiem z historycznego punktu widzenia był On po prostu synem narodu żydowskiego, który zresztą lekceważył praworządność żydowską. Dlatego ciągłość, o której mowa, ogranicza się do stwierdzenia, że Chrystus głoszony w kerygmacie kiedyś rzeczywiście żył jako człowiek czyli był historycznym Jezusem¹²⁸. Kerygmat implikuje tę historyczność tylko w granicach samego faktu życia Jezusa, to „Że” (*Dass*)¹²⁹, ale czyż można to samo powiedzieć o tym „Jak” (*Wie*) i „Co” (*Was*)? (domyślamy się: jak żył i co głosił?) Niekoniecznie, odpowiada Bultmann, skoro Paweł i Jan mówią o Nim wiele, nie korzystając wcale z historycznego obrazu Jezusa i Jego przepowiadania, dla których jedynie ukrzyżowanie Jezusa jest faktem historycznym mającym znaczenie. Co prawda, mówi Bultmann, ustawicznie dokonują się próby wyjścia poza to „Że” a tym samym wykazania ciągłości i merytorycznej tożsamości między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu, ale nie dały one rezultatu. Próby

¹²⁴ „Das Problem enthält zwei Fragen, die meist nicht klar aneinandergehalten werden: 1. die Frage nach der historischen Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem urchristlichen Kerygma, 2. die Frage nach dem sachlichen Verhältnis der beiden Größen”. Tamże.

¹²⁵ W. Kwiatkowski: *Od Jezusa...* jw. s. 23.

¹²⁶ Tamże; „Die Frage nach der historischen Kontinuität ist insofern leicht beantwortet, als es klar ist, dass das Kerygma den historischen Jesus voraussetzt” — R. Bultmann: *Das Verhältnis...* jw. s. 233.

¹²⁷ „In ihm sahen ja seine Anhänger kraft des Glaubens an seine Auferstehung den Messias (den kommenden Menschensohn), den von Gott erhöhten Herrn (*Kyrios*)” — Tamże.

¹²⁸ „...dass der im Kerygma verkündigte Christus einst ein Mensch, eben der historische Jesus, gewesen ist”. Tamże.

¹²⁹ Przypomnijmy sobie dwojakie rozumienie słowa: historia i Bultmannowskie rozróżnienie pomiędzy „Historie” i „Geschichte”. Właśnie w pierwszym wypadku historia oznacza to „Że” — dodalibyśmy — coś się stało, miało miejsce, a w drugim. to „Jak” i „Co”, w terminologii niemieckiej „Dass”, „Wie und Was”.

te idą w dwojakim i to przeciwstawnym kierunku, a mianowicie albo usiłują wykazać, że kerygmat implikuje nie tylko to „Że”, ale również „Jak” i „Co” osoby i życia Jezusa jako jego uwierzytelnienie, albo też odwrotnie, że już w życiu historycznego Jezusa, w Jego działalności, słowach i czynach, zawierał się w sposób implikatywny kerygmat. Pierwszą próbę należy uznać za chybioną dlatego, że chociaż na podstawie historyczno-krytycznych badań źródeł, jakimi są ewangelie synoptyczne, możemy dzięki zawartej w nich tradycji rozpoznać poszczególne rysy Jego osoby, zwłaszcza Jego świadomość otrzymanego od Boga pełnomocnictwa w zakresie głoszenia świata konieczności ostatecznej decyzji, to jednak w ten sposób skonstruowany dowód historyczny z trudem może potwierdzać zjawisko historyczne jako takie, nigdy zaś nie może uwierzytelniać roszczeń zawartych w kerygmacie, tym więcej, że to uwierzytelnienie nie jest kerygmatowi do niczego potrzebne. Tego zdania byli również ewangelisci, którzy nie zamierzali niczego historycznie dowodzić, a w każdym razie celem ich nie było dowodzenie wiarygodności kerygmatu przy pomocy dowodów historycznych, ale przeciwnie, wykazanie, że w świetle kerygmatu historia Jezusa jest mesjańską¹³⁰. Również drugą próbę należy zdaniem Bultmanna uznać za nieudaną, ponieważ dowodzi ona jedynie ciągłości historycznej, a nie implikacji kerygmatu przez działalność Jezusa. Również w tym wypadku rozwiązań szukano w dwojaki sposób. Najpierw, znowu przy zastosowaniu badań historyczno-krytycznych, usiłowano wykazać, że wspomniana wyżej świadomość Jezusa do tego stopnia implikuje chrystologię, że Jezus domagając się dokonania „wyboru” wzywał tym samym do decyzji względem własnej osoby, przy czym od decyzji tej uzależniał zbawienie czy potępienie. Tymczasem widzieliśmy już, mówi Bultmann, że sam Jezus uważał siebie za „Wydarzenie” eschatologiczne i tak też rozumiał Go kerygmat. Niezależnie od tego ostatnio niektórzy badacze chcieli uzupełnić historyczno-krytyczną interpretację historii Jezusa i kerygmatu przez tzw. „historyczne rozumienie” (*Geschichtsverständnis*), które polega na egzystencjalnym spotkaniu z historią. Usiłowali przy tym wykazać, że tego rodzaju interpretacja historii Jezusa prowadzi do takiej samej egzystencjalnej decyzji, do jakiej prowadzi kerygmat. W ten sposób pytanie dotyczące ciągłości zostało zastąpione pytaniem o elementy stałe i niezmiennie (*Konstanten*). Podstawą do tego ma być stwierdzenie, że zarówno nauczanie Jezusa, jak i kerygmat gminy zawierają w sobie ten sam paradoks, paradoks radykalnego żądania Bożego, które wobec ludzi, jako grzeszników, oznacza sąd i przebaczenie zarazem, albo inaczej mówiąc paradoks, że w śmierci zawiera się

¹³⁰ Tamże, s. 233—234.

życie. W ten sposób i kerygmat Jezusa i kerygmat gminy w równym stopniu otwierają przed człowiekiem nowe możliwości bytowania¹³¹.

Powyższe próby zmierzające do rozwiązania drugiej antynomii w zagadnieniu: Jezus historyczny a Chrystus wiary, antynomii dotyczącej merytorycznego związku między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary, między Głoszącym a Głoszonym, między Podstawą wiary a jej Świadkiem, R. Bultmann uważa za nieudane dlatego, że w ich świetle pojawia się nowy problem, który jeszcze bardziej komplikuje dotychczasowy, jak dotąd niedostatecznie rozwiązany, a mianowicie: skoro kerygmat Jezusa historycznego sam jako taki otwiera przed człowiekiem nowe możliwości bytowania, powstaje pytanie, dlaczego kerygmat gminy nie tylko nie zadowolili się powtarzaniem nauczania Jezusa, ale nawet z niego zrezygnowali, jak to widać na przykładzie Pawła i Jana? Dlaczego zatem kerygmat ten domaga się wiary w Jezusa jako Chrystusa i w imię czego zastępuje Głoszącego głoszącymi? Skoro zresztą sama rzetelna interpretacja historyczna działalności Jezusa prowadzi do egzystencjalnej decyzji, to trzeba zapytać po co w ogóle jeszcze jest kerygmat? Otóż jeżeli kerygmat w rzeczywistości zastąpił Głoszącego głoszącymi, to dlatego, że pierwotne chrześcijaństwo rozumiało Jezusa jako wydarzenie eschatologiczne, wydarzenie, które w czasie, w chwili obecnej musi być głoszone i jako takie przestaje być czymś przeszłym tylko, a staje się wydarzeniem obecnym, teraźniejszym i to właśnie poprzez głoszenie. Kerygmat domaga się wiary w mówiącego w nim Jezusa jako Chrystusa, wiary w Chrystusa obecnego w słowie kerygmatu, wiary w nauczający Kościół czyli wiary wielkanocnej¹³². Z tego względu Bultmann uważa, że zagadnienie o stosunku merytorycznym czyli rzeczowym między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu nie ma nic wspólnego z zagadnieniem poprzednim o stosunku personalistycznym między Jezusem historycznym, a Jezusem kerygmatycznym, przede wszystkim dlatego, że kerygmat o Chrystusie niemal w zupełności zastąpił historyczne wydarzenie ziemskiego życia Jezusa, zajmując miejsce zapomnianych przez gminę wydarzeń¹³³. Tym samym ostatnie badania krytyków racjonalistycznych, stosujących metodę historyczno-morfologiczną, kwestię historyczności Jezusa traktują jako drugoplanową, a wobec nowego ujmowania ewangelii synoptycznych jako źródeł o charakterze kerygmatycznym, na czoło wysuwają zagadnienie Jezusa kerygmatycznego¹³⁴. Nie można jednak tego powiedzieć w odniesieniu do wszystkich

¹³¹ Por. tamże, s. 234.

¹³² Tamże, s. 234—235.

¹³³ Por. R. Bultmann: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. 4. Aufl. Heidelberg 1965 s. 6, 8—10, 18—22.

¹³⁴ Por. J. M. Robinson: jw. s. 40—53. „Kerygmat chrześcijański, występujący w pismach N. Testamentu najczęściej w formie dialektycznej (Syn Człowie-

przedstawiciele kierunku historycznego ze szkoły Bultmanna, których stanowisko pod tym względem, jak to zaraz postaramy się wykazać, jest jeszcze wciąż niejednoznaczne.

Oficjalna dyskusja nad stanowiskiem Bultmanna w kwestii historyczności Jezusa i jej związku z pierwotnym kerygmatem chrześcijańskim, została wszczęta w 1953 r.¹³⁵ przez Ernsta Käsemanna¹³⁶, który solidaryzując się zasadniczo z Bultmannem zwrócił uwagę na fakt, że lekceważenie momentów historycznych w postaci Jezusa nieuchronnie prowadzi do mitologii, od czego może uchronić jedynie rzetelna odpowiedź na pytanie: Czy głoszenie przez pierwotną gminę Chrystusa uwielbionego jest związane z kerygmatem Jezusa historycznego w sposób spostrzegalny i ciągły i czy ciągłość ta jest dostatecznie wyraźna¹³⁷. Pierwszym uchwytym owocem inicjatywy Käsemanna i Fuchsa¹³⁸ podjęcia na nowo kwestii historyczności Jezusa było ukazanie się monografii Günthera Bornkamm'a o Jezusie z Nazaretu¹³⁹. Jest to pierwsza książka o Jezusie historycznym, napisana przez ucznia Bultmanna w 30 lat po jego własnej. Kiedy się obie te książki porównuje, z łatwością dostrzega się korzyści wynikłe ze wznowienia badań zagadnienia ciągłości przepowiadania Jezusa i kerygmatu pierwotnej gminy. Bornkamm wcale nie ogranicza się w swej pracy do słowa Jezusowego, jak to uczynił Bult-

czy — Syn Boży, poniżenie — wywyższenie, krzyż — zmartwychwstanie), oznacza zdaniem wszystkich egzegetów biblijnych głoszenie lub nauczanie w sposób specyficzny treści najbardziej charakterystycznej dla religii chrześcijańskiej i jest dla historyka przedmiotem krytycznych badań zwłaszcza interpretacyjnych. Sposób specyficzny tego głoszenia lub nauczania polegał w pierwotnej gminie chrześcijańskiej: 1. na aktualnym głoszeniu słowa bożego w gminie przez głosiciela zwanego kerygmatykiem, jako upoważnionego ad hoc przez Boga; 2. na składaniu przez kerygmatyka świadectwa wobec gminy mocą ducha, w miłości i nadziei nadprzyrodzonej ale w sposób obowiązujący i decydujący jako ewangelijne wezwanie do zbawienia; 3. na treści religijnej najbardziej charakterystycznej dla gminy chrześcijańskiej w przekonaniu, że w osobie kerygmatyka występuje Bóg, jako obecny w aktualnym głoszeniu słowa Bożego, które odnosząc się do historii zbawienia w Jezusie Chrystusie staje się wydarzeniem eschatologicznym czyli powtarzającym się na nowo i będącym przedmiotem wiary i miłości. Takie pojęcie kerygmatu w N. Testamencie wprowadza do badań z ostatnich lat sześćdziesięciu nad żywotem Jezusa względnie Jezusa z Nazaretu, Jezusa historycznego, Chrystusa wiary oraz Chrystusa dogmatycznego". W. Kwiatkowski: *Od Jezusa...* jw. s. 20—21.

¹³⁵ Por. J. M. Robinson: jw. s. 8.

¹³⁶ Por. E. Tomaszewski: jw. s. 51; B. Piepiórka: jw. s. 173.

¹³⁷ Por. E. Käsemann: *Das Problem des historischen Jesus*. ZThK 51 (1954) 152. Por. H. Diem: *Theologie als kirchliche Wissenschaft*. München 1951, s. 57—69; Tenże: *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*. Tübingen 1957. Diem oskarża Käsemanna o to, że rzekomo przeczył on jakoby Jezus domagał się dla Siebie tytułu „Syna Człowieczego”. Nie ma wątpliwości, że w tym względzie Käsemann został źle zrozumiany. Por. J. M. Robinson: jw. s. 13. Warto zwrócić uwagę, że we wspomnianych pracach H. Diem przeprowadza tezę, że NT przedstawia historię Jezusa Chrystusa głoszącego swoją własną osobę i z tego względu historia ta może być przedmiotem badań ściśle historycznych.

¹³⁸ Por. E. Fuchs: *Das urchristliche Sakramentverständnis*. *Schriftenreihe der Kirchlich-Theologischen Sozietät in Württemberg*, 8 (1958) s. 37 n, 41.

¹³⁹ G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*. Stuttgart 1956. 5. Aufl. 1960.

mann, ale zajął się wydarzeniami z życia Jezusa, podobnie jak Fuchs. Poza rozdziałami poświęconymi uczniom Jezusa (VI) i Jego ostatniej drodze do Jerozolimy (VII), w rozdziale trzecim usiłuje Bornkamm nakreślić szkic osobowości Jezusa, zbierając wszystkie dostępne informacje biograficzne o Jezusie. Oryginalność tego rozdziału zaznacza się głównie w próbie opisanego wrażenia, jakie Jezus wywierał na swych słuchaczach. Z opisu tego wynika, że jedno spotkanie z Jezusem posiadało, a przynajmniej mogło posiadać, nie mniejszą, jeśli nie większą wartość i znaczenie, niż spotkanie z kerygmatem. Z tego względu Bornkamm różni się w ujmowaniu kerygmatu Jezusa od Bultmanna głównie przez to, że jeżeli Bultmann podkreślał w tym kerygmacie niemal wyłącznie przyszłość, jako cechę istotną, przy czym ziemską działalność Jezusa miała być tylko znakiem domagającym się od człowieka decyzji, to Bornkamm przeciwnie, bardzo mocno podkreśla znaczenie teraźniejszości, która jest czasem już dokonanego zbawienia¹⁴⁰. Robinson jest zdania, że Bornkamm w dużo wyższym stopniu niż Bultmann, dostrzegł związek nauczania Jezusa z kerygmatem gminy¹⁴¹. Podzielając zdanie Bultmanna, że Jezus wcale nie używał w odniesieniu do Siebie tytułów mesjańskich Bornkamm tłumaczy to w ten sposób, że mesjański element osoby Jezusa zawierał się już w Jego słowie, działaniu i samej Jego bezpośredniej obecności historycznej¹⁴². Zagadnienie ciągłości między Jezusem historycznym a kerygmatem gminy przedstawia Bornkamm głównie w ostatnim (VII) rozdziale swej książki. Jego zdaniem doświadczenia wielkanoce potwierdziły na oczach uczniów, że w przypadku Jezusa z Nazaretu sam Bóg zainterweniował wyrывая Go Swą wszechmocną ręką spod potęgi grzechu i śmierci, ustanawiając w ten sposób w starym świecie nowy ład Boży. Dzięki temu stwierdzamy, jak własne Jezusa przepowiadanie nadchodzącego Królestwa Bożego na nowo rozbrzmiewa, w nowej formie, w tym sensie, że On sam, ze Swą śmiercią i zmartwychwstaniem, staje się częścią składową i centrum kerygmatu gminy¹⁴³. Innymi słowy zdaniem Bornkamma eschatologiczny kerygmat Jezusa wraz z eschatologiczną interpretacją Jego postaci, znajdują swoją kontynuację w kerygmacie chrześcijańskim.

H. Conzelmann zwraca uwagę zarówno Bultmannowi, jak i Bornkammowi, że badania ostatnich lat przesunęły podstawę kerygmatu Jezusa z płaszczyzny eschatologicznej na chrystologiczną, ponieważ eschatologia nie implikuje wprost chrystologii¹⁴⁴. Jego zdaniem próba przy-

¹⁴⁰ Por. tamże, s. 52.

¹⁴¹ Por. J. M. Robinson: *ibid.* s. 17.

¹⁴² Tamże, s. 163.

¹⁴³ Tamże, s. 168 ns.

¹⁴⁴ H. Conzelmann: *Jesus Christus. W: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. B. I. 3. Aufl. Tübingen 1959 s. 631.*

wrócenia pozytywnej więzi między Jezusem historycznym a kerygmatem gminy musi zawieść z chwilą, kiedy się okaże, że mesjańska świadomość Jezusa, która stanowi punkt wyjścia dla tej próby, nie może być ani historycznie udowodniona, ani uzasadniona teologicznie. Dlatego to Ritschl¹⁴⁵ próbował zastąpić element chrystologiczny etycznym, tak jak Bultmann eschatologicznym, ale oba ujęcia doprowadziły do koncepcji Jezusa skrajnie legalistycznej bądź w sensie etycznego idealizmu, bądź w ramach egzystencjalnej decyzji¹⁴⁶. W ten sposób badania nad Jezusem, uznając w pierwiastku chrystologicznym, przynajmniej nie wprost, centralną ideę przepowiadania Jezusa, stanowią niejako zamknięcie koła, a tym samym powrót do pozycji wyjściowych, ponieważ obraz Jezusa kerygmaticznego spowadza się w ich świetle pod względem swoich rysów istotnych do Jezusa historycznego¹⁴⁷.

Zdaniem Herberta Brauna¹⁴⁸ obiektywny sąd historyczny może w swym stwierdzeniu posunąć się aż do tego, by powiedzieć, że Jezus historyczny, Paweł i pisma Janowe podają, chociaż w formie bardzo różnej, tę samą naukę o sytuacji człowieka wobec Boga¹⁴⁹, dlatego teologia powinna przyjąć jako punkt wyjścia w odnośnych badaniach kerygmaticzną tożsamość Chrystusa i Jezusa z Nazaretu¹⁵⁰. W celu jej stwierdzenia wystarczy porównać koncepcję egzystencji u Jezusa i wyniki, do jakich doszła egzystencjalna interpretacja kerygmatu¹⁵¹.

G. Ebeling usiłuje wykazać z punktu widzenia dogmatycznego konieczność związku między Jezusem historycznym a teologią przy pomocy koncepcji wiary wypracowanej przez R. Bultmanna, która jego zdaniem prowadzi do samego Jezusa¹⁵². Chociaż Jezus, mówi on, nie domagał się wyrażnie wiary jako takiej, to jednak całym swym postępowaniem zmierzał do jej obudzenia, czego dowodem jest m. in. częste używanie, typowe dla Jezusa a zarazem na pewno autentyczne, słowa „Amen”, etymologicznie spokrewnionego ze słowem „wiara”¹⁵³. Podobnie jak Fuchs uważa on, że wiara Jezusa była sposobem pojmowania przez Niego swojej egzystencji, czemu właśnie odpowiada użycie słowa „Amen”¹⁵⁴.

¹⁴⁵ A. Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1857.

¹⁴⁶ H. Conzelmann: jw. s. 633 n.; Por. tegoż: Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung. *ZThK* 56 (1959) 2—13.

¹⁴⁷ Tenże: Jesus Christus. jw. s. 621. Por. W. Kwiatkowski: Od Jezusa historii... jw. s. 22.

¹⁴⁸ H. Braun: Der Sinn der neutestamentlichen Christologie. *ZThK* 54 (1957) 341—377.

¹⁴⁹ Tamże, s. 377.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Tamże.

¹⁵² G. Ebeling: Jesus und Glaube. *ZThK* 55 (1958) 64—110; Por. tegoż: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für protestantische Theologie und Kirche. *Tamże* 47 (1950) 1—46.

¹⁵³ Tenże: Jesus und Glaube. jw. s. 98.

¹⁵⁴ Tamże, s. 183.

Swój pogląd na związek między Jezusem historycznym a wiarą wyraził ponadto Ebeling w swej książce pt. „Istota wiary chrześcijańskiej”¹⁵⁵. Porównując Jezusa historycznego i zmartwychwstałego twierdzi, że za życia ziemskiego był Jezus „świadkiem wiary” (rozdz. IV), a po Wielkanocy „jej podstawą” (rozdz. V), z tym, że Wielkanoc według niego nie stanowi przedmiotu wiary, ale jej zapoczątkowanie. W chrystofaniach widzi on ukazywanie się samego Jezusa, dotychczasowego „świadka wiary”¹⁵⁶.

Kiedy się śledzi rozwój myśli „pobultmannowskiej”¹⁵⁷, nasuwa się pytanie, jaką postawę przyjął sam Bultmann wobec tego nowego ruchu, który w sposób dość znaczny odbiega od klasycznej postawy swego mistrza? Otóż wydaje się znamienne, że Bultmann broniąc się przed atakami H. Diema¹⁵⁸ zbliża się do postawy Käsemanna, który widział w Jezusie jedynie głosiciela „ogólnych i moralnych prawd” o „wolności dzieci Bożych”, nie leżących wcale na linii kerygmatu gminy¹⁵⁹. Bultmann zauważa, że prawdy porządku ogólnego mogą z powodzeniem doprowadzić do spotkania historycznego, jeżeli zostały wypowiedziane w konkretnej alokucji i przyznaje, że w tym właśnie sensie nauczanie Jezusa zostało wykorzystane przez pierwotną wspólnotę jako proklamacja kerygmaticzna uwielbionego Pana¹⁶⁰. Przyznaje też, że problem relacji między nauczaniem Jezusa a kerygmatem gminy jest dużo głębszy, bowiem cokolwiek się w tej kwestii powie, nie będzie to odpowiedzią na pytanie, dlaczego Ten, który głosił, musiał stać się Tym, którego się głosi, nie wyjaśni nam różnicy między przepowiadaniem Jezusa a każdym innym. Okazuje się bowiem, mówi Bultmann, że przepowiadanie Jezusa jest równocześnie głoszeniem łaski Bożej, która nie tylko zaprasza do wolności, ale też jej udziela¹⁶¹. Dlatego trzeba powiedzieć, że we-

¹⁵⁵ Tenże: *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tübingen 1959.

¹⁵⁶ Tamże, s. 72—81; Por. tegoż: *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*. *ZThK* 56 (1959) 14—30; oraz tegoż: *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*. *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*. B. I. Tübingen 1962.

¹⁵⁷ Por. J. M. Robinson: jw. s. 25. Robinson jest zdania, że gdy pierwszą fazę teologii niemieckiej po drugiej wojnie światowej znamionowała coraz bardziej rosnąca preponderancja teologicznej myśli Bultmanna, można się było spodziewać w drugiej fazie okresu „scholastyki bultmannowskiej”. Tymczasem, jego zdaniem, teologia niemiecka wkracza w nową fazę, którą można by raczej nazwać „pobultmannowską”, oczywiście w sensie dialektycznym, o ile mianowicie z jednej strony ruch ten jest lansowany przez samych uczniów Bultmanna, a z drugiej, o ile istnieje konieczność dokonywania badań krytycznych stanowiska tak wybitnego teologa. Tamże, s. 7.

¹⁵⁸ Por. H. Diem: *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*. Tübingen 1957.

¹⁵⁹ Por. R. Bultmann: *Allgemeine Wahrheit und christliche Verkündigung*. *ZThK* 54 (1957) 244—254; Por. Tegoż: *GV T. I.* s. 200 n.

¹⁶⁰ Tenże: *Allgemeine Wahrheit...* jw. s. 168, 246.

¹⁶¹ Tamże, s. 253, 176.

dług Bultmanna kwestia znaczenia Jezusa historycznego dla wiary chrześcijańskiej nie jest wcale rozwiązana¹⁶². Konieczność nowego spojrzenia na tę sprawę wynika z faktu, że jak mówi Bultmann, Pan, w którego się wierzy nie może być oddzielony od Jezusa historycznego, jeżeli się nie chce zrobić z Niego mitu¹⁶³.

J. M. Robinson zwracając uwagę na ewolucję pojęcia „Jezus historyczny”¹⁶⁴, jaka się dokonała począwszy od A. Schweitzera¹⁶⁵, wskazuje na nowe rozumienie historii przez współczesnego człowieka jako na najważniejszą przyczynę przerwania dotychczasowych badań nad żywotem Jezusa i powstania kierunku historyczno-morfologicznego¹⁶⁶. XIX-wieczny pozytywizm historyczny traktował najstarsze źródła chrześcijańskie jako źródła historyczne w ścisłym sensie, pozwalające na obiektywne badania biograficzne nad Jezusem. Na tym tle pojawił się zasadniczo nowy kierunek, według którego ewangelie nie są z punktu widzenia naukowego tworem redakcji historycznej, lecz literaturą budującą wspólnoty pierwotnej¹⁶⁷. Kierunek ten, wprowadzony do badań NT przez J. Wellhausena¹⁶⁸, kontynuowany przez W. Wredego¹⁶⁹ i K. L. Schmidta¹⁷⁰, przyjął formę umiarkowaną w osobie M. Dibeliusa¹⁷¹ i radykalnie krytyczną u R. Bultmanna¹⁷². Wynikiem jego prac było stworzenie nowego sposobu rozumienia ewangelii jako źródeł o życiu Jezusa i Jego wyznawców. Istota tego nowego rozumienia polega na stwierdzeniu, że wszelka tradycja o Jezusie dotarła do nas tylko w zależności od tego, jaką rolę odegrała ona w życiu i pobożności pierwotnej gminy chrześcijańskiej, czyli że historia Jezusa została nam przekazana jedynie w postaci kerigmatu. To stwierdzenie zasadniczo zmieniło postawę historyka wobec tradycji synoptycznej i zawartej w niej relacji danych historycznych do

¹⁶² Por. J. M. Robinson: *The Quest of the Historical Jesus Today*. *Theology Today*. 15 (1958) 183—198.

¹⁶³ Por. Tenże: *Le Kérygme...* jw. s. 27.

¹⁶⁴ Tamże, s. 30. Robinson pisze, że wyrażenie „Jezus historyczny” nie jest po prostu synonimem imienia „Jezus” czy „Jezus z Nazaretu”, jakby na to wskazywał dodany przymiotnik, bowiem przyjęło ono specyficzny sens techniczny i oznacza tego rodzaju przeszłe wydarzenie, które przy użyciu środków obiektywnych może być udowodnione.

¹⁶⁵ A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 6 Aufl. Tübingen 1951.

¹⁶⁶ J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 35—36.

¹⁶⁷ Tamże, s. 36; Por. W. G. Kümmel: *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage*. W: Ristov-Matthiae. jw. s. 39—53.

¹⁶⁸ Por. J. Wellhausen: *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. 2. Aufl. Berlin 1911; Tenże: *Das Evangelium Marci*. Berlin 1903.

¹⁶⁹ Por. W. Wrede: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. 2. Aufl. Göttingen 1913.

¹⁷⁰ K. L. Schmidt: *Die Kirche des Urchristentums*. Tübingen 1927; Tenże: *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*. Göttingen 1923.

¹⁷¹ M. Dibelius: *Die Botschaft vom Jesus Christus*. Tübingen 1935; Tenże: *Die Formgeschichte des Evangeliums*. 2. Aufl. Tübingen 1935; Tenże: *Jesus*. Berlin 1939.

¹⁷² J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 36—37.

elementów teologicznych. Podczas gdy wiek XIX zakładał historyczność ewangelii synoptycznych, wiek XX przeciwnie, zakłada ich kerygmaticzny charakter i zasadniczo nie jest w stanie stwierdzić autentyczności historycznej poszczególnych opowiadań, chyba że ich powstania nie można wytłumaczyć w świetle życia wspólnoty pierwotnej¹⁷³. Jeżeli w wieku XIX zadaniem historyka było dostrzec w źródłach historycznych ewentualne interpolacje teologiczne, to w wieku XX polega ono na wykryciu w ewangelii rozważanych w aspekcie kerygmaticznym elementów historycznie obiektywnych, mających wartość źródła¹⁷⁴. W ten sposób kerygmat, stając się kluczem do właściwego rozumienia historyczności źródeł o Jezusie i wczesnym chrześcijaństwie, zajął w badaniach miejsce centralne, a postać Jezusa z Nazaretu zeszła na drugi plan¹⁷⁵. Robinson jest zdania, że mimo poczynionych prób odwrócenia tej sytuacji¹⁷⁶, w naukowych badaniach nad ewangeliami nie dokonała się w ostatnich czasach żadna zasadnicza zmiana, która by upoważniała do nowego ujmowania źródeł o życiu Jezusa. Podkreśla to bardzo mocno wbrew tezie, z jaką wystąpił Harald Riesenfeld¹⁷⁷. Według tej tezy „siedlisko życiowe” (*Sitz im Leben*) materiału synoptycznego sięga sa-

¹⁷³ Tamże, s. 39; Por. Tenże: *The Historical Jesus and the Church's Kerygma. Religion in Life*. 26 (1956—1957) 40—49. — Zdaniem Käsemanna impas badań krytycznych polega na tym, że wiarygodność historyczna tradycji synoptycznej stała się wątpliwą na „całej linii” i że w ten sposób zostaliśmy pozbawieni istotnej podstawy i odpowiednich kryteriów do wypracowania tego, co jest autentycznie Jezusowe. W tej sytuacji straciliśmy grunt pod nogami, z wyjątkiem tych wypadków, w których nie możemy tłumaczyć powstania tradycji ani z judaizmu ani z pierwotnego chrześcijaństwa. Por. E. Käsemann: *Das Problem...* jw. s. 144.

¹⁷⁴ J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 39.

¹⁷⁵ Tamże, s. 40—47.

¹⁷⁶ M. in. E. Stauffer usiłował, przy założeniu kerygmaticznego charakteru ewangelii, odnaleźć „nowe źródła” historyczności Jezusa, do jakich zalicza dokładniejsze poznanie warunków epoki w Palestynie, polemikę żydowsko-rabinistyczną z Jezusem oraz literaturę apokaliptyczną żydowską. Por. E. Stauffer: *Jesus Gestalt und Geschichte*. Bern 1957. Oceniając krytycznie stanowisko Stauffera, Robinson zwraca uwagę, że pierwsze źródło podane przez Stauffera wcale nie jest nowe, skoro już sto lat temu Renan nazwał je „piątą ewangelią”, a trzecie (literatura żydowska) nie jest nowe dlatego, że odegrało już ważną rolę w okresie poprzednim. Ponadto, zdaniem Robinsona, słaby punkt koncepcji Stauffera polega na nieznanym wyników najnowszych badań. Gdy mówi o starych źródłach jako o nowych dziwić musi, że pomija milczeniem te, które naprawdę są nowymi, jak np. manuskrypt „ewangelii św. Tomasza”. Jest to zbiór 140 logiów Jezusa powiązanych jedynie wstępną formułą: „Jezus powiedział”. Choć wiele z tych sentencji jest pochodzenia późniejszego, gnostyckiego, wiele z nich to modyfikacje starych logiów dokonane pod wpływem gnozy, ale też jest wśród nich pewna liczba takich, które znajdują się również w ewangelii synoptycznych, lub są podobne pod względem treści czy formy do logiów ewangelijnych. Ewangelia Tomasza nie wydaje się być zależną od ewangelii synoptycznych, ale chyba pochodzi z tradycji ustnej. Nie jest wykluczone, że logia te istniały jeszcze przed synoptykami, np. w języku semickim. Robinson uważa, że mimo to ewangelia ta nie umożliwia badań nad żywotem Jezusa, utrzymanych w dawnym, pozytywistycznym stylu. Por. J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 57—60.

¹⁷⁷ H. Riesenfeld: *The Gospel and its Beginnings. A Study in the Limits of Formgeschichte. Texte und Untersuchungen*. 73 (1959) 43—65; Por. J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 61.

mego Jezusa. Jezus określił sam formę i zakres swej nauki, kierując się przy tym możliwościami percepcyjnymi Swoich uczniów, do tego stopnia, że Sam utrwalił w większości wypadków formę i treść Swojego dzieła, a więc i opowiadań, które nam je przekazują, z wyjątkiem oczywiście opowiadania o śmierci. Tę tradycję przyjął Paweł podczas swojego dwutygodniowego pobytu w Jerozolimie. Nawet rozważania Janowe sięgają samego Jezusa. Otóż zdaniem Robinsona koncepcja ta jest w swych założeniach jeszcze bardziej stronnicza niż historyczno-morfologiczna, którą Riesenfeld zwalcza¹⁷⁸. Tymczasem kierunek ten, zwracając naszą uwagę na to stadium tradycji ustnej, w którym widoczny jest udział pierwotnej wspólnoty, w ostatniej fazie swych badań dokonuje analizy wpływu ewangelistów na ostateczny kształt tradycji przez utrwalenie jej na piśmie¹⁷⁹. Przypomnijmy tutaj to, co należy uznać za osobisty wkład R. Bultmanna w tym względzie. Źródłami dla poznania nauczania Jezusa są ewangelie synoptyczne. W ich historycznym zastosowaniu należy kierować się tzw. teorią dwóch źródeł, tj. „M”, (który oczywiście dotarł do nas w późniejszej redakcji) jako źródłem dla Mt i Łk oraz drugim, które stanowi zbiór logiów Jezusa „Q”. Z tego względu należy w ewangelii synoptycznych odróżnić najstarszą tradycję od wytworu gminy oraz redakcji ewangelistów¹⁸⁰. Ewangelia Marka jest najstarszym świadectwem literackiej formy ewangelicznej, wyrosłej z kerygmatu. W powstaniu ewangelii można odróżnić następujące stopnie:

1. Punktem wyjściowym jest kerygmat o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, do tego stopnia, iż słusznie utrzymuje się, że ewangelie są „historią Męki z obszernym wprowadzeniem”¹⁸¹.

2. Mały kerygmat — jako unaocznienie Męki i Wielkanocy, czego przykładem jest 1 Kor 11, 23—26; 15, 3—7.

3. Chrześcijańskie tajemnice musiały znaleźć uzasadnienie w życiu Jezusa, jako ubóstwianego KYRIOS A.

4. Również niezbędne było unaocznienie czynów Jezusa, by Jego życie mogło być pojmowane jako boskie, jak to widzimy w Dz 2, 22; 10, 38 n. Tym też należy tłumaczyć włączenie do ewangelii cudownych wydarzeń.

5. Temu unaocnieniu służą również *apophthegmata*, tj. krótkie opowiadania, których główną myśl stanowi słowo Jezusa, najczęściej podane na tle relacji o cudownych wydarzeniach, np. Mk 3, 1—6; 22—30.

6. Fakt, że słowa Pana, które najpierw były przez tradycję odłączone od kerygmatu chrystologicznego, z czasem stopniowo zostały włączone

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ R. Bultmann: ThNT s. 2; Por. tegoż GsT s. 394.

¹⁸¹ R. Bultmann: ThNT s. 86.

do ewangelii (Mk czyni to jeszcze z rezerwą, podczas gdy Mt i Łk łączą już kerygmat z logiami w jedną całość), należy tłumaczyć tym, że obok kazań misjonarzy coraz większe znaczenie zdobywały kazania gminy, a tym samym dla wierzącej gminy coraz ważniejszą stawała się postać Jezusa jako Nauczyciela.

7. W końcu również mowy parenetyczne, jak i porządek w gminie musiały znaleźć swoją motywację w życiu Jezusa, np. 1 Kor 7, 10; 9, 14¹⁸².

Tak widzi Bultmann ewangelijną historię genetyczną. Natomiast gdy chodzi o historię narratywną, to dodać tutaj należy, że jego zdaniem spośród trzech synoptyków jedynie Łukasz zasługuje na miano historyka¹⁸³, podczas gdy historyczne przekazy Mateusza¹⁸⁴ i Marka¹⁸⁵

¹⁸² Tamże. — Bultmann zaznacza, że termin techniczny: „*evangelion, evangelizestai*” może być używany w sensie ścisłym tylko wówczas, gdy się nie dodaje do niego przedmiotu określającego bliżej treści chrześcijańskiego przepowiadania. Tamże, s. 87.

¹⁸³ „Die Auffassung vom Christentum als einer weltgeschichtlichen Grösse, leitet die Darstellung des Verfassers von Lk und Act. In seinem Evg bemüht er sich im Unterschied von den anderen Evangelien das Leben Jesu als Historiker zu beschreiben. In Proömium versichert er, als gewissenhafter Forscher verfahren zu sein, indem er sich um die Quellen bemühte (Lk 1, 1—4), und in der Erzählung selbst strebt er nicht nur, gegenüber Mk eine besser verknüpfte historische Darstellung zu geben, sondern er sucht auch die erzählten Ereignisse mit der Weltgeschichte in einen chronologischen Zusammenhang zu bringen” — R. Bultmann: ThNT. jw. s. 462.

¹⁸⁴ „Dass weder Mt noch Mk aus historischem Interesse ihre Evangelien schreiben, wie Lk es tut, ist deutlich; unter sich sind sie aber verschieden. Mt stellt Jesus als denjenigen dar, in dem die Heilsgeschichte ihre Erfüllung gefunden hat. Sein Evg ist von dem Nachweis durchzogen, dass in seinem Leben und Wirken die alttest. Weissagungen erfüllt sind (1, 22, ns.). Ferner aber stellt er Jesus dar als den autoritativen Ausleger des Gesetzes, bzw. als den Bringer der neuen, der messianischen Tora mit seinem *Ekusate... ego de lego hymin* (5, 21—48). Sofern also Mt einen Bericht über die Geschichte Jesu bringt, macht er dadurch jenes Dass der Geschichtswerdung des eschatologischen Heils anschaulich; der Jesus, den er zeichnet, ist nicht als eine Gestalt der Weltgeschichte, sondern als ihr Abschluss zu verstehen; daher hat er denn auch die Göttlichkeit der Gestalt Jesu gegenüber Mk, der ihm als Quelle diene, mehrfach gesteigert (vgl. bes 19, 17 gegenüber Mk 10, 18). Sodann wird, indem Jesus als der Lehrer der Gemeinde dargestellt wird, diese als die eschatologische Gemeinde deutlich gemacht. So bringt wiederum der Geschichtsbericht das Dass zum Ausdruck, indem die Bestimmtheit der Gegenwart als der eschatologischen dadurch zum Bewusstsein gebracht wird, dass diese Gegenwart unter der Herrschaft des Königs der Endzeit steht, wie es der Schluss 28, 18—20 deutlich ausspricht” — Tamże, s. 470.

¹⁸⁵ „Auch Mk bringt in seiner Weise jenes Dass zur Darstellung. Der Weissagungsbeweis tritt bei ihm zurück und findet sich eigentlich nur 4, 12 und etwa noch 7, 6 f.; 9, 12; 11, 9 ff.; 12, 10 ff. Das Hauptgewicht fällt auf die Wunder und wunderbaren Ereignisse wie Taufe und Verklärung; in ihnen kommt das im allgemeinen verborgene Wesen des Gottessohnes jeweils zur Erscheinung, freilich nur für die Leser des Evg, denn den Zeitgenossen sollte es verborgen bleiben. Im Unterschied von Mt, der im Anschauungskreis der alttest.-jüdischen Tradition steht, wird also der Kerygma-Charakter des Geschichtsberichtes in der Weise hellenistischen Denkens zum Ausdruck gebracht: das Leben Jesu ist nicht eine Episode der Weltgeschichte, sondern die wunderbare Manifestation göttlichen Handelns im Gewande irdischen Geschehens. Dadurch, dass neben den Wundern die Streitgespräche stehen, wird Jesus nicht so sehr (wie bei Mt) als der Lehrer der Gemeinde dargestellt, denn vielmehr als der Gottessohn, der die jüdische Tradition in ihrer Gottwidrigkeit enthüllt. Dadurch dass Mk der Taufe und dem Herrenmahl ihren

zostały podporządkowane kerygmatycznemu charakterowi ewangelii¹⁸⁶.

Tymczasem zdaniem Robinsona jednym z najważniejszych rezultatów aktualnych badań jest stwierdzenie, że „Łukasz historyk” wcale nie jest historykiem pozytywistą, przekazującym nam materiał historyczny i chronologiczny obiektywnie sprawdzalny, ale raczej jest historykiem-teologiem, podobnie jak autor czwartej ewangelii, która mimo podanych w niej faktów historycznych właściwie przedstawia „teologię historii”¹⁸⁷. Widzieliśmy, że również uczniowie Bultmanna (np. Käsemann, Bornkamm) wypowiadają się pozytywnie o historycznej autentyczności niektórych faktów przekazanych przez ewangelie, w tym również pewnych relacji o historycznym Jezusie. Mimo odmiennego nieraz stanowiska w tym względzie, zasadniczo nie kwestionują oni jednak sposobu patrzenia swego mistrza na źródła, traktując je w pierwszym rzędzie jako kerygmatyczne, a dopiero drugorzędnie czy drugoplanowo jako historyczne¹⁸⁸. Robinson uważa, że możliwość wznowienia badań nad kwestią Jezusa historycznego powstała nie w związku z kerygmatem, nie dzięki odkryciu nowych źródeł, ani dzięki nowemu spojrzeniu na ewangelie, ale dzięki zasadniczo nowemu sposobowi rozumienia historii i ludzkiej egzystencji. Pierwszym skutkiem nowej wizji tych rzeczywistości w odniesieniu do badań nad ewangeliami było zwrócenie uwagi na kerygmat jako podstawowy neotestamentalny wyraz historii Jezusa¹⁸⁹. Jeżeli współczesna koncepcja historii i egzystencji, mówi Robinson, do tego stopnia odpowiada intencji kerygmatu, że sam kerygmat daje interpretację osoby i historii Jezusa, to nie mamy czego żałować, że chronologiczne i zewnętrzne ramy Jego publicznej działalności pozostają dla nas nieznane. Posiadamy bowiem np. w przypowieściach, czy w antytezach kazania na górze, czy w logiach o Królestwie, o wyrzucaniu szatanów, o Janie Chrzcicielu, wystarczające sposoby wnikięcia w Jego intencje, celem spotkania się z Jego historycznymi czynami, a tym samym dostateczny wgląd w Jego koncepcję egzystencji, podstawę tych intencji, słowem dysponujemy tymi środkami, które warunkują nasze spotkanie z Jezusem. Dzięki tym właśnie способom historia i egzystencja Jezusa są dostępne dla badań historycznych i o nich myślał Käsemann pisząc,

Ursprung in den Erzählungen von der Taufe und dem letzten Mahl Jesu gibt, verleiht er ebenfalls der Geschichte Jesu den Charakter des Offenbarungsgeschehens. Endlich zeigt er durch den Bericht von der Verklärung Jesu, dass die „Geschichte” Jesu in ihrem Wesen als Epiphanie des Gottessohnes erst vom Glauben an den Auferstandenen aus erkannt wird (9,9) — Tamże, s. 470—471.

¹⁸⁶ „Durch Mt und Mk ist also der Historische Bericht dem kerygmatischen Charakter des „Evangeliums” dienstbar gemacht worden” — Tamże, s. 471.

¹⁸⁷ J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 61.

¹⁸⁸ Tamże, s. 62—63; E. Käsemann: *Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit. Evang. Theol.* 12 (1953) 465; G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth*, jw. s. 5.

¹⁸⁹ Por. J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 63—65.

że jednak istnieją elementy tradycji synoptycznej, które historyk musi uznać za autentyczne, jeżeli chce pozostać historykiem¹⁹⁰. Błędem badań prowadzonych na przestrzeni całego jednego pokolenia było antytetyczne stawianie kwestii Jezusa historycznego i Chrystusa wiary, podczas gdy właściwa egzegeza intencji ewangelii¹⁹¹ wykazuje zasadniczy paralelizm między tymi dwiema rzeczywistościami. Jeżeli nie ulega kwestii, że ewangelisci podkreślali znaczenie historii dla wiary, to właśnie dlatego taką przyjęli postawę, że dostrzegali zasadniczą tożsamość między Jezusem historycznym, a wywyższonym Panem, głoszonym w kerygmacie. Tożsamość powyższa zaznaczona przez ewangelistów nie tylko nie pozwalała na oddzielanie Jezusa historycznego od Chrystusa wiary, ale również na oddzielanie Chrystusa wiary od Jezusa historycznego, bowiem w przeciwnym wypadku „mit zajmie miejsce historii, a byt niebieski miejsce Nazarejczyka”¹⁹². Dlatego Robinson mówi, że ewangelie, nie przedstawiają Jezusa historycznego oddzielnego od kerygmatu, ale raczej przekazują kerygmaticzny obraz historii Jezusa¹⁹³.

Ewangelisci, mówi Robinson, umożliwili nam spotkanie z całą osobą Jezusa nie tylko wkładając w Jego usta kerygmat, ale przekazując pewne teksty tradycji (np. Mk 2, 7; 7, 37). Teksty te zostały skerygmaticzowane nie w tym sensie, jakoby został zachowany tradycyjny język kerygmatu, ale o ile konkretna historia Jezusa została utrwalona, a jej horyzont tak poszerzony, że w ich świetle zbawcze znaczenie Pana niebieskiego przejawia się już w ziemskim Jezusie¹⁹⁴.

Z kolei Robinson zapytuje, jaka istnieje możliwość przejścia od kerygmatu do Jezusa historycznego? W obecnym stanie badań, stwierdza Robinson, nie możemy na to pytanie odpowiedzieć jak dawniej, że to po prostu sam Jezus głosił kerygmat, ponieważ metoda historyczno-morfologiczna zakwestionowała zawarte w kerygmacie roszczenia Jezusa jako stworzone przez pierwotną gminę w związku z jej wiarą w uwielbionego Pana, oraz odpowiadające im słowa jako później dodane do „innych słów” Jezusa. Klasycznym przykładem w tym względzie jest tytuł „Syna Człowieczego”¹⁹⁵. Jednak lansowana przez powyższy kierunek teza, że Jezus nie uważał Siebie za Syna Człowieczego została podważona o tyle, że gmina pierwotna nigdy nie używała tytułu tego jako chrystologicznego, co zostało dowiedzione, a co prowadzi do wniosku, że jedyną racją odnośnienia tytułu Syna Człowieczego do Jezusa jest rzeczywiste przypisy-

¹⁹⁰ Tamże, s. 66; Por. E. Käsemann: Das Problem... jw. s. 152.

¹⁹¹ E. Fuchs: Jesus Christus in Person. Zum Problem der Geschichtlichkeit der Offenbarung. W: Festschrift Rudolf Bultmann. Zum 65. Geburtstag überreicht. Stuttgart 1949 s. 54.

¹⁹² E. Käsemann: Das Problem... jw. s. 134.

¹⁹³ J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 74.

¹⁹⁴ Tamże, s. 89; W. Kwiatkowski: Od Jezusa... jw. s. 24.

¹⁹⁵ J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 94.

wanie go Sobie przez samego Jezusa¹⁹⁶. Z tego względu Robinson uznaje iż problem ten jest nadal otwarty i dlatego trzeba szukać innych podstaw porównywania Jezusa historycznego i kerygmatycznego. W związku z tym zwraca uwagę na fakt, że obok zakwestionowanych logiów Jezusa, zbiegających się z kerygmatem istnieje jeszcze pokaźna liczba materiału o Jezusie, który szkoła historyczno-morfologiczna uważa za autentyczny. Idzie głównie o teksty, których koloryt palestyński wyklucza możliwość powstania ich w gminie hellenistycznej, a których genezy nie da się wyjaśnić również ani przez przeszczepienie ich ze środowiska żydowskiego ani przez przypisywanie ich pierwotnej gminie, jako dla niej nietypowych. Wydawałoby się na pierwszy rzut oka, że materiał ten jest mało przydatny do badań nad Jezusem historycznym i Jego relacją do kerygmatu, ponieważ tradycja logiów została ogołocona z wszelkiego śladu kerygmatycznego, a tym samym nie dostarcza żadnego kryterium do powyższego porównania. W rzeczywistości jednak jest to tylko pozór, ponieważ ścisła obiektywność metody historyczno-morfologicznej przyznaje temu niekerygmatycznemu materiałowi, w odniesieniu do porównania Jezusa historycznego i kerygmatycznego, takie znaczenie, jakiego nie osiągnęły nigdy logia najbardziej kerygmatyczne¹⁹⁷. Materiał, którego autentyczność została uznana, wystarczy tak pod względem jakości jak i ilości, ażeby możliwe było spotkanie z Jezusem historycznym, z Jego działalnością, z Jego intencją, ze sposobem rozumienia egzystencji w niej zawartym, słowem z Jego historycznym „Ja”. To zaś „Ja” może być porównane z kerygmatem w miarę jak koncepcja egzystencji jaką miał Jezus da się porównać z egzystencjalnym sensem kerygmatu¹⁹⁸. Ponadto pozostałby problem różnicy formalnej między tymi dwiema rzeczywistościami, o ile Jezus historyczny, należący do przeszłości, otwiera przed człowiekiem dzisiejszym nowe możliwości bytowania z innego tytułu niż to czyni kerygmat, głoszony w każdym czasie, a więc i w chwili obecnej¹⁹⁹. Tym niemniej trzeba powiedzieć, że jeżeli decyzja egzystencjalna, której od początku domaga się kerygmat, odpowiada decyzji o którą wołał Jezus, staje się oczywiste, że kerygmat stanowi kontynuację nauczania Jezusa. Jeżeli zaś decyzja o którą wołał Jezus, jak i ta, przed którą stawia człowieka kerygmat, zakładają w obu wypadkach Jego obecność, staje się oczywiste, że osoba Jezusa stanowiła przedmiot chrystologii kerygmatu²⁰⁰. Tezę tę²⁰¹ podtrzymuje również E. Fuchs²⁰². Jego zdaniem

¹⁹⁶ Por. O. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*. 2. Aufl. Tübingen 1958, s. 133 ns.

¹⁹⁷ J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 97.

¹⁹⁸ Tamże.

¹⁹⁹ Por. E. Käsemann: *Das Problem...* jw. s. 139.

²⁰⁰ Por. J. M. Robinson: *Le Kérygme...* jw. s. 107.

²⁰¹ Por. E. Heitsch: *Jesus aus Nazareth als Christus* W: Ristov-Matthiae. jw. s. 62—86.

²⁰² E. Fuchs: *Die Frage nach dem historischen Jesus*. *ZThK* 53 (1956) 210—229;

sens egzystencjalny kerygmatu jest jeszcze widoczny w najstarszych źródłach pisanych, tj. w listach św. Pawła (np. Rz 14, 17), w których Paweł rozumie kerygmat jako apel do tej samej decyzji, do jakiej wzywał Jezus²⁰³. Z tego Fuchs wyciąga wniosek, że wiara w Pana niebieskiego zbiega się nie tylko z egzystencją Jezusa historycznego, ale wprost jest odpowiedzią na Jego nauczanie, czyli że osoba Jezusa stała się treścią wiary. Stało się to w imię Boga, który działał w Jezusie i przez Jezusa i nadal działa, jak to wykazują wyznania wiary, a później ewangelie²⁰⁴. W ten sposób Fuchs jasno uwydatnił podstawowy paralelizm między egzystencją Jezusa ziemskiego i egzystencją Pana niebieskiego, jak również wynikający z tego paralelizm między apelem Jezusa o decyzję i decyzją, do jakiej wzywał kerygmat, przy czym do rezultatu tego doszedł na drodze egzystencjalnej interpretacji, która zakłada, że egzystencję stanowi decyzja²⁰⁵.

Cały więc problem, mówi Robinson, polega obecnie na tym, by wypracować koncepcję egzystencji, jaką miał Jezus historyczny. Zadanie to jest możliwe do wykonania, jeśli się podda analizie ten materiał tradycji synoptycznej, który zasadniczo jest uznawany za autentyczny (parabole, logia), jeśli mianowicie ustali się stosunek między konkretną strukturą parabol i ogólną tendencją nauczania Jezusa oraz wykaże zgodność między tą tendencją a strukturą kolekcji logiów²⁰⁶. Jeśli zaś idzie o stosunek między koncepcją egzystencji u Jezusa a sposobem egzystencji głoszonym przez kerygmat, to kwestia ta może być wyjaśniona w świetle 1 Kor 4, 8—13, ponieważ jest tu mowa o dwóch sposobach rozumienia egzystencji, które nawzajem się wykluczają, przy czym obydwa uważają się za chrześcijańskie. Pomocą może służyć 1 Kor 15, 3—5 dostarczający nam słów, w jakich kerygmat wyrażał takie wydarzenia zbawcze, jak śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Odniesienie kerygmatu do Jezusa będzie uzasadnione tylko wówczas, gdy ci, którzy nie znali Jezusa według ciała mają możliwość zbawienia się przez spotkanie Go w kerygmacie²⁰⁷.

3. OCENA KRYTYCZNA.

Zostało już dowiedzione, że Bultmannowska koncepcja historii, poznania historycznego i egzystencjalnej interpretacji stosowanej jako metoda historyczna, kryje w sobie apersonalizm i agnostycyzm metodo-

Tenże: Die Verkündigung Jesu. Der Spruch von den Raben. W: Ristov-Matthiae. jw. s. 385—388.

²⁰³ E. Fuchs: Die Frage, jw. s. 216 ns., 221—224, 227 ns.

²⁰⁴ Tamże, s. 227.

²⁰⁵ Por. J. M. Robinson: Le Kérygme... jw. s. 109.

²⁰⁶ Tamże, s. 119—120.

²⁰⁷ Tamże, s. 141—143.

logiczny, zakładający relatywizm historyczny, a ostatecznie, jak później zobaczymy, również filozoficzny²⁰⁸. Nawet zwolennik Bultmanna, G. Ebeling, ma poważne zastrzeżenia co do rozróżnienia poczynionego przez swego mistrza między *Historie* i *Geschichte*, uważając, że należy tu mówić raczej o wzajemnej implikacji²⁰⁹. Jest zrozumiałe, że jeżeli się oddzieli surowy fakt od jego historycznego znaczenia i skutku, to w odniesieniu do źródeł chrześcijańskich będzie to oznaczać kopanie przepaści pomiędzy wiarą a historią. Jeżeli Ebeling mówi, że odróżnienie to nie jest podyktowane względem historycznym²¹⁰, to możemy dodać, że w historii właściwie nie powinno ono być w ogóle stosowane. Historia zajmuje się całością (*totum*) badanej rzeczywistości z wszystkimi możliwymi jej komponentami, a wieloznaczność należy wprost do jej istoty²¹¹.

Chociaż jak dotąd nie posiadamy nie tylko rozwiązania, ale nawet definitywnego sformułowania problemu czy „tajemnicy” historii²¹², to jednak sprowadzanie w praktyce całej rzeczywistości historycznej do „własnej” historii, czy zupełnie dokładnie, do momentów historycznych, które stanowi „moja decyzja” egzystencjalna, nie może chyba nikogo zadowolić, ale raczej sugeruje podejrzenie, że mamy do czynienia z nawrotem do radykalnego indywidualizmu, w którym straciły właściwe znaczenie zarówno pojęcia społeczności czy wspólnoty, jak i tradycji i prawdziwego rozwoju²¹³.

Broniąc się przed zarzutami subiektywizmu Bultmann bardzo często stwierdza, że jest od niego jak najbardziej daleki²¹⁴. Np. mówiąc o Pawłowej koncepcji Kościoła i sakramentów zauważa, że dla św. Pawła człowiek zawsze i z zasady występuje w historycznym kontekście²¹⁵. Z tego nie wynika, że dla Pawła jednostka jest zależna od wpływów historycznych, ale że pojmuje on człowieka jako byt, który podjął już decyzję

²⁰⁸ W. Hładowski: Początki chrześcijaństwa... jw. s. 52, 70—71; W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. T. 2. s. 96.

²⁰⁹ G. Ebeling: *Theologie und Verkündigung*. B. 1. Tübingen 1962 s. 68: „Von dem „Dass” einer historischen Erscheinung weiss ich nur, indem ich irgendein Wissen von ihrem „Was und Wie” habe, und das Wissen um das „Was und Wie” einer Erscheinung als Historie impliziert eben das Wissen um ihr „Dass”; Por. H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*. 2. Aufl. Tübingen 1965.

²¹⁰ Tamże.

²¹¹ „...die Mehrdeutigkeit gehört gerade zum Wesen des Geschichtlichen” — W. Trilling: *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Leipzig 1966.

²¹² G. Fessard: *Le mystère de la Société*. *RechScRel* 1—2 (1948) 16; J. Daniélou: *Le Mystère de l'Histoire*. Paris 1953; H. U. von Balthasar: *La Théologie de l'histoire*. Paris 1955.

²¹³ H. Ott: *Geschichte und Heilsgeschichte* jw.

²¹⁴ R. Bultmann: *Zum Problem*. jw. KM. II, 198, 201; Tenże: *GV II*. 234; „Unser geschichtliches Selbst... transzendiert unsere Subjektivität” — Tenże: *Zu J. Schniewinds...* jw. KM I, 130.

²¹⁵ „...dass er den Menschen nicht als ein isoliertes Individuum sieht... steht der Mensch von vornherein und immer in einem geschichtlichen Zusammenhang” — Tenże: *GV*. I, 168 ns.

w stosunku do przeszłości, z której wyszedł. Chociaż człowiek zawsze jest tylko samym sobą (*selbst*), ale równocześnie zawsze jest poza sobą, o ile mianowicie jest tym, kim był w przeszłości i będzie w przyszłości, z tym jednak, że posiada on możliwość określenia siebie przez to czym był (ciało, śmierć), lub przez to kim powinien być (duch, życie). Ta decyzja staje się aktualną, gdy dojdzie do spotkania z kerygmatem chrześcijańskim²¹⁶. Czyli w perspektywie historycznego rozumienia człowiek jest kwalifikowany przez spotkanie z drugim, odbyte, lub odrzucone²¹⁷. Nie można, mówi Bultmann, wyobrażać sobie, że ludzie są podmiotami odizolowanymi, żyjącymi w świecie podobnym do próżni. Odniesienie do istnienia i czasowości z jednej strony i do bytowania we wspólnocie (*Miteinandersein*) z drugiej, stanowią jedno. Stosunek między osobami może dojść do skutku tylko w płaszczyźnie egzystencji i działania, w którym ta egzystencja się wyraża²¹⁸. Dzięki temu, że byt ludzki jest bytem społecznym (*Miteinandersein*), „słowo” stanowi podstawę o najgłębszym znaczeniu. Ono jest nie tylko okazją do wspomnienia o tym, co przeszło, ale przede wszystkim siłą twórczą, stwarzającą nowe stosunki międzyosobowe, w miarę jak należy ono do sytuacji egzystencjalnej, którą ono wykrywa i którą wyraża²¹⁹.

Wszystkie te refleksje bezsprzecznie zawierają dużo prawdy. Należy chyba ubolewać, że Bultmann zatrzymał się na tym ujęciu człowieka jako bytu społecznego (*Miteinandersein*), o którym w późniejszych pracach mówi już tylko okazjnie i nie wydobywa z tego ujęcia całej treści, jaką ono zawiera²²⁰. W rezultacie w tak pojętym człowieku widzi tylko moment indywidualnej egzystencji czy okazję do zdobycia jej dla siebie. Można zapytać się czy rzeczywiście byt ludzki całkowicie się wyraża, wypowiada, przez ewentualne spotkanie z drugim? Czy poza tym naprawdę nie ma żadnej rzeczywistości społecznej o wartości wewnętrznej? Analiza „słowa” dokonana przez Bultmanna uwzględnia dwie ważne funkcje: okazję do wspomnień i wydarzenie stwarzające nową rzeczywistość egzystencjalną. Ale czy na tym koniec? Czy słowo nie jest również zespółem znaków wyrażających ludzkie doświadczenia, życiowe wartości i czy nie kształtuje ono człowieka i jego wolności? Jeżeli stwarza ono nowe sytuacje egzystencjalne na terenie jednostki, to dlaczego nie czyni ono tego samego w płaszczyźnie społeczności, historii i na wszystkich odcinkach ludzkiej egzystencji? Ale dla Bultmanna nie ma historii poza ukazaniem „możliwości” mojej własnej egzystencji²²¹. Czyż nie może ona

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 199.

²¹⁸ Tenże: *GV I*, 36.

²¹⁹ Tamże, s. 157.

²²⁰ R. Marlé: *Bultmann et l'interprétation...* jw. s. 102, przypis 140.

²²¹ H. Ott: jw. s. 186 n., 15—17, 170, 182; G. Fessard: jw. s. 7—8.

równocześnie ukazać mi czegoś więcej niż to, co dotyczy tylko mnie samego?

Odnosnie sposobu pojmowania przez Bultmanna źródeł chrześcijańskich warto przytoczyć uwagi krytyczne wysunięte przez O. Cullmanna.

Najpierw wita on z uznaniem fakt podjęcia na nowo przez uczniów Bultmanna problematyki Jezusa historycznego, której zaniechanie w swoim czasie było z punktu widzenia założeń kierunku historyczno-formalnego słuszne, jak to zobaczymy, ale której podjęcie na nowo okazało się wobec ostatnich osiągnięć tego kierunku konieczne²²². Uczniowie Bultmanna stanęli przed wyjątkowo trudnym zadaniem, skoro w rozwiązaniu kwestii Jezusa historycznego musieli posłużyć się ewangeliami jako źródłami, a przecież wiadomo, że według kierunku jaki reprezentują, źródła te nie są przekazami historycznymi ale świadectwami wiary. Metodycznie poprawne badania winny dlatego wyjść z analizy świadectwa wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej, by następnie przedstawić je w świetle motywów rozwojowych i zawartej treści. Niedopuszczalna natomiast jest interpretacja tego świadectwa na podstawie z góry przyjętego obrazu tego, co Jezus powiedział czy czynił, obrazu, który albo się w ogóle odrzuciło, albo w którym wyekspozowało się arbitralnie pewne tylko elementy. Jeżeli się tę regułę zapozna, wówczas podjęcie na nowo zagadnienia Jezusa historycznego nie tylko nie będzie krokiem naprzód, ale krokiem wstecz w stosunku do metody historyczno-morfologicznej, nawet w wypadku gdy się przyjmuje jej istotne założenia. Z tego względu „rezerwa” jaką sobie wobec tego problemu nakazał w ostatnim czasie Bultmann, jest bardziej cenna niż „wypady” jego uczniów²²³. Nie po to przecież Albert Schweitzer pisał swoje dzieło o badaniach nad żywotem Jezusa, by „liberalny” obraz Jezusa, odpowiadający filozofii idealistycznej XIX w. został zastąpiony obrazem egzystencjalistycznym, odpowiadającym filozofii egzystencjalnej XX w. Cullmann przyznaje, że egzegeza wolna od wszelkich uprzednich założeń jest niemożliwa, ale nie zgadza się z tym, by traktować ją jako narzędzie, służące do realizowania z góry nakreślonego programu. Dlatego nie można wprost patrzeć na to poczucie pewności, z jakim uczniowie Bultmanna (Fuchs, Ebeling, Conzelmann, Käsemann) dokonując na tekstach zupełnie arbitralnie takich zabiegów, jak redukcje i eliminacje, dostosowują je do własnego, egzystencjalnego sposobu rozumienia, a przy tym osiągniętym wynikiem nadają walor prawdy ewangelicznej. Cullmann nie chce przez to powiedzieć, że nie należy w ewangelii odróżniać wytworów gminy (*Gemeindebildung*) od historycznego rdzenia

²²² O. Cullmann: *Unzeitgemäße Bemerkungen zum „historischen Jesus“ der Bultmannschule*. W: Ristov-Matthiae. jw. s. 266.

²²³ Tamże, s. 266–267.

(Kern), ale przeciwstawia się zbytniej swobodzie w tego rodzaju operacji i twierdzi, że właściwie zastosowana metoda historyczno-morfologiczna da w wyniku dużo skromniejszą liczbę tych odróżnień niż to ma miejsce w postępowaniu egzystencjalistycznym. Nadużywając takich określeń, jak „krytyczny” i „niekrytyczny”, mówi Cullmann, uczniowie Bultmanna powinni zdawać sobie sprawę z tego, że nic bardziej nie nadaje się do prawdziwie naukowej krytyki, jak ich poczynania, polegające na bezgranicznym wprost eliminowaniu elementu historycznego z ewangelii i zastępowaniu go tworamı gminy²²⁴. Powołując się na to, że sam wyszedł z tej szkoły i niegdyś był jej gorącym zwolennikiem, obecnie zmuszony jest przestrzec jej uczniów i kontynuatorów przed łączeniem historyczno-morfologicznej i egzystencjalnej egzegezy, ponieważ jego zdaniem łączenie to zagraża bezpośrednio metodzie *Formgeschichte* jako takiej. Ten związek wydaje się Cullmannowi szczególnie niebezpieczny właśnie w momencie, kiedy się podejmuje na nowo zagadnienie Jezusa historycznego. Tymczasem aktualnie sytuacja jest tego rodzaju, że stosowanie egzystencjalnej interpretacji źródeł ewangelijnych stało się dla młodszych uczniów Bultmanna obowiązującym kryterium do tego stopnia, że tylko wtedy uchodzi się za zwolennika kierunku historyczno-morfologicznego, kiedy się powyższy związek uznaje, przy czym odrzucenie egzegezy egzystencjalnej jest równoznaczne z wyłączeniem z szeregu badaczy szkoły *Formgeschichte*²²⁵. W rzeczywistości oba te kierunki, historyczno-morfologiczny i egzystencjalny, nie mają, a przynajmniej nie muszą mieć, ze sobą nic wspólnego. Cullmann oświadcza, iż jest w stanie wykazać, do jakiego stopnia to nie metoda historyczno-morfologiczna; ale jej „wplątanie się” w egzystencjalizm, doprowadziło do stworzenia takiego obrazu Jezusa, który nie wytrzymałby z pewnością krytyki A. Schweitzera, gdyby ten kontynuował swoją historię badań nad życiem Jezusa od Wredego do szkoły Bultmannowskiej²²⁶. Obraz ten wyglądałby zupełnie inaczej, gdybyśmy najpierw dokonali potrzebnej rewizji w stanowisku szkoły Bultmanna odnośnie historycznego rdzenia, a następnie dane te skonfrontowali z tym, co na ten temat rzeczywiście powiedziała pierwotna gmina. Jeżeli ostatnie prace uczniów Bultmanna (Conzelmann, Ebeling, Fuchs) nie dały rezultatów, nie zdołały mianowicie dotrzeć do historycznego Jezusa, mimo iż naczelnym ich zadaniem było wykrycie związku, jaki istnieje pomiędzy historycznym jądrem

²²⁴ Tamże, s. 267—269.

²²⁵ Cullmann ma tu na myśli nie tylko siebie, ale przede wszystkim K. L. Schmidta, którego zasługa w stworzeniu „*Formgeschichte*” jest powszechnie uznawana. On to m. in. wraz z Bultmannem podzielił ewangelie synoptyczne na drobne jednostki literackie, które przez pracę redakcyjną autorów ewangelii zostały związane w całość. Por. K. L. Schmidt: *Die Kirche des Urchristentums*. Tübingen 1926; O. Cullmann: *Unzeitgemässe Bemerkungen*, jw. 270.

²²⁶ O. Cullmann: tamże.

ewangelii a kerygmatem o Chrystusie, to wyłączną przyczyną tego niepowodzenia jest brak krytycznego spojrzenia na pozycje wyjściowe, jest niekrytyczne operowanie ustalonymi przez siebie, a niesprawdzonymi założeniami. Powyższy związek między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatycznym Bultmann dostrzega w chrystologii implikującej apel Jezusa o decyzję, a jego uczniowie w wierze (Ebeling), lub w postępowaniu (*Verhalten*) Jezusa (Fuchs). Innymi słowy szkoła Bultmannowska dostrzega pomost pomiędzy Jezusem historycznym i Chrystusem kerygmatycznym albo w Jezusie wzywającym do decyzji, albo wierzącym, albo też w określony sposób postępującym.

Tego rodzaju wyniki, które jak widzieliśmy stwierdzają raczej „rozluźnienie” niż „związek” pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami, nie mogą zdaniem Culmanna zadowolić zwolennika szkoły *Formgeschichte* przede wszystkim dlatego, że zostały osiągnięte nie poprzez zastosowanie metody historyczno-morfologicznej, ale zostały z góry podyktowane przez egzystencjalistyczne założenia²²⁷. Stworzony w ten sposób obraz Jezusa, powstały pod wpływem filozofii czasu, całkowicie wychodzący naprzeciw filozofii egzystencjalistycznej, wskazujący na przedziwną symbiozę egzegezy i filozofii, a w rezultacie kopiujący tak głęboki dół między historycznymi elementami ewangelijnymi i pierwotną gminą chrześcijańską, dowodzi tylko, że nawet najpoważniejszy kierunek egzegezy NT naszego stulecia nie zdołał się uchronić przed niebezpieczeństwem zapożyczania obcych założeń, zaprzepaszczając w ten sposób własną i autentyczną metodę i przekreślając w dużym stopniu osiągnięte wyniki.

To sprzeniewierzenie się metodzie historyczno-morfologicznej przez szkołę Bultmanna widzi Cullmann nie tyle w pracach, które usiłują ustalić zarówno świadectwo przekazane nam przez gminę, jak i często od niego różny rdzeń historyczny — co *nota bene* uważa za potrzebne i zgodne z wymogami tego kierunku, — ale w zbytnej arbitralności w określaniu różnic i związków między nimi, w zbyt dowolnym sposobie pojmowania i świadectwa gminy i historycznie pewnego jądra.

Po raz pierwszy Bultmann złamał zasadę naukowej neutralności gdy powołując się na teorię W. Wredego o przypisywanej Markowi i gminie tajemnicy mesjańskiej wyjaśniał jako stanowczo nieprawdziwe wszystkie te słowa Jezusa, w których w jakikolwiek sposób zaznaczona jest świadomość mesjańska Jezusa, wiążąca się z takimi tytułami jak „Syn Człowieczy”, „Mesjasz”, „Sługa Boży”, „Syn Boży” itd. Odtąd powoływanie się na tzw. tajemnicę Mesjasza (*Messiasgeheimnis*) Wredego stało się „dogmatem” obowiązującym w szkole Bultmanna²²⁸. Uczniowie Bultmanna poszli za swym mistrzem jeszcze zanim kwestia historycznego Je-

²²⁷ Tamże, s. 271.

²²⁸ Tamże, s. 273.

zusa została ponownie postawiona i spośród dwóch możliwości, które pierwotnie miały jednakowe szanse ²²⁹, wybrali drugą, określając ją przy tym jako „zerwanie” z Jezusem (*Denken vom Bruch, nämlich mit Jesus' her*) ²³⁰. Nie taki jednak cel miał kierunek historyczno-morfologiczny wówczas, kiedy powstawał. Przeciwnie, jego zadaniem było przyczynić się do ocalenia całej tradycji synoptycznej. Wprawdzie zobaczymy, że również uczniowie Bultmanna liczą się z historycznie pewnym rdzeniem, a więc praktycznie przyjmują również możliwość pierwszą, tj. przekazania przez gminę materiału niezmienionego, ale według nich możliwość tę należy wykluczyć ilekroć się stwierdzi takie elementy tradycji, które są sprzeczne z treścią i rozwojem świadectwa przekazującej gminy.

I tutaj ukazuje się skutek wspomnianego wyżej „wplątania” się metody hist.-morfologicznej w egzystencjalną interpretację: świadectwo gminy jest nie tylko przedstawione, ale wyjaśnione, dodajmy od razu, przy pomocy metody egzystencjalnej. Wszystko to zatem, co nie odpowiada mojemu „rozumieniu siebie”, będzie traktowane jako „obiektywizujące” tłumaczenie, obejmujące takie tendencje gminy pierwotnej, które paczą właściwy, tj. dostosowany do mojej egzystencji, kerygmat. Z pewnością nie znajdziemy w omawianych pracach jednego zdania stwierdzającego, że to, co mnie odpowiada w świadectwie ewangelii jako kerygmat, jest kerygmatem historycznego Jezusa, tym niemniej twierdzimy, że poza zawartymi w nich ocenami chrystologii pierwotnej gminy widzimy Jezus historyczny jako założenie ²³¹.

Cullmann zwraca uwagę na to, że przy ustalaniu synoptycznego świadectwa gminy, jego motywów i prawidłowości rozwojowych, należy przede wszystkim uwzględnić, że obok innych wchodziły tu w grę również czysto zachowawcze czynniki, na co wskazują też uwagi H. Riesenfelda o paraleli do rodzaju i sposobu przekazania słów rabinów ²³². Przede wszystkim jednak należy się liczyć z tym, że gmina, czy ewangelści w swojej pracy redakcyjnej, kierując się tendencjami gminy, dokonali wśród dostarczonego im przez fakty materiału takiego wyboru, że przyjęli możliwie najwięcej tych elementów, które już same w sobie, bez opracowania i przetwarzania odpowiadały tym tendencjom. To prowadzi

²²⁹ Pierwsza możliwość to ta, że gmina pierwotna przekazała z życia Jezusa fakty i słowa w stanie niejako surowym, nieprzerobione, nie przekształcone, kierując się przy tym faktem, że treść tych przekazów odzwierciedlała po prostu potrzeby i tendencje gminy, a druga możliwość, to przeciwnie — stworzenie przez samą gminę „idealnych”, nierzeczywistych wydarzeń, słów i scen.

²³⁰ O. Cullmann: *Unzeitgemässe Bemerkungen*, jw. s. 273.

²³¹ „In Wirklichkeit stellen wir jedoch fest, dass hinter den in diesen Arbeiten vorliegenden Urteilen über die synoptische Gemeindegtheologie diese Voraussetzung, also eine Voraussetzung über den historischen Jesus, schon im Hintergrund steht”; Tamże, s. 274.

²³² H. Riesenfeld: *The Gospel Tradition and its Beginnings. A study in the Limits of „Formgeschichte”*. London 1957; Por. O. Cullmann: *Unzeitgemässe Bemerkungen*, jw. s. 276.

nas do drugiego pytania warunkującego nasze dotarcie do historycznego Jezusa, pytania o historycznie pewny rdzeń w ewangelich synoptycznych. Sposób, w jaki szkoła Bultmanna dochodzi do ustalenia tego historycznego jądra można ująć w dwa twierdzenia:

1. Wszystko, co w ewangelich sprzeciwia się uprzednio ustalonym tendencjom gminy może być sprowadzone do Jezusa.

Zdaniem Cullmanna można w zupełności zgodzić się z tym twierdzeniem, pod jednym wszakże warunkiem, a mianowicie, że ustalenie owej tendencji będzie ze wszech miar obiektywne, a nie aprioryczne. Tu, mówi Cullmann, rzeczywiście stoimy na pewnym gruncie. Należy jednak przy tym pamiętać, że stwierdzenie historycznego rdzenia nie upoważnia nas jeszcze do tego, byśmy się nim posłużyli także w wypadkach mniej pewnych jako pewnym kryterium w określaniu co jest tworem gminy, a co nim nie jest, bowiem sama podstawa odróżnienia tego rdzenia, tj. jego sprzeczność z tendencją gminy, jest zbyt wąska, jest o wiele węższa, niż nią może być samo historycznie pewne jądro. Jeżeli się tę uwagę zlekceważy, zwłaszcza przy tak charakterystycznej dla interpretacji egzystencjalnej skłonności do redukcji, nigdy nie osiągnie się prawdziwego, całościowego obrazu historycznego Jezusa²³³.

2. Brzemienne w następstwa jest twierdzenie drugie: Wszystko, co w ewangelich odpowiada tendencjom pierwotnej gminy, jeżeli nie we wszystkich wypadkach, to przynajmniej w większości, powinno być traktowane jako wytwór gminy w sensie zniekształcenia i spaczenia (*Bruch, Neubildung, Umbildung*) i może służyć co najwyżej jako pewna dodatkowa pomoc do kerygmatycznego spotkania z Jezusem.

W tym twierdzeniu, zdaniem Cullmanna, z punktu widzenia metody historyczno-morfologicznej, leży kolejne źródło stronniczości, z jaką będzie się odróżniać wytwory gminy od historycznych elementów. Skąd bowiem wiadomo, że teologiczne podstawy pierwotnej gminy nie mogły być w równym stopniu podstawowym motywem nauczania samego Jezusa? Przecież tendencje przekazującej gminy mogły równie dobrze odpowiadać słowom i czynom historycznego Jezusa, jak tworom czy wytworom gminy²³⁴.

To drugie twierdzenie, mówi Cullmann, zawiera również pewien element prawdy, ale tylko wówczas, kiedy się je traktuje łącznie z innymi, dodatkowymi kryteriami:

a. Jeżeli w tej samej ewangelii, lub w paralelnych miejscach w innych ewangelich synoptycznych, znajdują się przekazy (lub szczegóły narratywne) oddzielnie, albo też oddzielnie różne wypowiedzi Jezusa, nawzajem się wykluczające, przy czym równocześnie tylko jedno od-

²³³ Tamże, s. 277.

²³⁴ Tamże, s. 273.

powiada tendencji gminy, należy wnosić, że w tym wypadku nie mamy do czynienia z elementem historycznym.

b. Również tam, gdzie znajduje się jakaś informacja lub wypowiedź, która odzwierciedla tendencję gminy, a równocześnie nie da się jej pogodzić z dziejowym kontekstem historycznego Jezusa, należy wnioskować, że mamy do czynienia nie z wydarzeniem historycznym, ale z tworem gminy.

c. Wreszcie należy zakwestionować historyczność takiego przekazu, w którym powszechnie przez gminę uznawane prawo jest legendarnego pochodzenia.

We wszystkich innych wypadkach należy przekazy ewangelijne o historycznym Jezusie traktować jako słowa Jezusa, nawet jeżeli odpowiadają one tendencjom gminy. To stanowisko, mówi Cullmann, nie oznacza „konserwatyzmu”, ale jest wyrazem rzetelnej naukowej troski o to, by nie dopuścić do bezgranicznej swobody na odcinku tak ważnym, jak interpretacja źródeł chrześcijaństwa. Stawiając zarzut samowoli, jakiej szkoła Bultmanna dopuszcza się w odtwarzaniu historycznego Jezusa, a w konsekwencji kwestionuje Jego roszczenie łącznie z świadomością mesjańską, Cullmann nie jest gołosłowny, ale powołuje się na liczne przykłady ²³⁵.

Słowem, zdaniem Cullmanna, szkoła Bultmanna nie jest właściwie kontynuatorką kierunku historyczno-morfologicznego, ponieważ nie stosuje właściwej temu kierunkowi metody, lecz egzystencjalną i dlatego jej prace o historycznym Jezusie, których owocem jest obcięty, pomniejszony i spaczony obraz Jezusa, należy odnosić nie do metody historyczno-morfologicznej, ale do jej związków z egzystencjalizmem.

Zagadnieniem Jezusa historycznego zajął się ostatnio w sposób systematyczny P. Althaus ²³⁶. Ten znakomity teolog poddaje krytyce Bultmannowskie pojęcie historii i historyczności źródeł oraz zawężone spojrzenie na historię Jezusa nie uwzględniające związku tej postaci z Osobą Chrystusa. Althaus odmawia Bultmannowi prawa powoływania się w kwestii pojęcia wiary na Lutra i na nowo stawia problem pewności historycznego poznania. Althaus pisze: „Również twierdzenie, według którego z konieczności, tj. niepewnej historii Jezusa, chce się zrobić cnotę, w imię tego, że wiara w sensie Reformacji dopiero wówczas staje się cnotą, gdy się jej odejmie wszelkie podstawy historyczne, lub gdy jest pozbawiona wszelkiego „światowego” podłoża, należy uznać za teologiczny błąd. Jeżeli kiedykolwiek mówi się o jakiejś podstawie wiary,

²³⁵ Tamże, s. 278—279.

²³⁶ P. Althaus: *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus*. Gütersloh 1958; Por. Tenże: *Zur Kritik der heutigen Kerygmatheologie*. W: Ristov-Matthiae. jw. s. 236—265. Artykuł ten jest pewną przeróbką wspomnianej pracy.

to w rzeczywistości jest to tylko eufemizm zmierzający do jej podważenia i zniszczenia”²³⁷. Również wyłączenie uznawanie kerygmatu jest zdaniem Althausa niesłuszne i nieuzasadnione. „Z całą pewnością, mówi on, objawienie Boże dociera do nas nie inaczej, jak przez słowo. W słowie, w słowie objawionym zbawcze wydarzenie osiąga naszej rzeczywistości. Co do tego jesteśmy zgodni. Ale słowo objawione jako mowa jest przecież równocześnie sprawozdaniem, komunikatem, relacją, informacją (*Bericht*) o historycznym wydarzeniu. Odwołuje się więc ono do zjawiska, do rzeczywistości, która nie jest z nim identyczna, lecz tylko do niego sprowadzona bowiem słowo jest świadectwem o czymś, a to coś jest również czymś historycznym”²³⁸. Mając na uwadze urzeczywistniające się w Jezusie wydarzenie zbawcze Althaus trafnie mówi: „Słowo stało się przecież ciałem nie najpierw w kerygmacie, ale w historycznym Jezusie Chrystusie”²³⁹.

* Odrywając Chrystusa kerygmatycznego od Jezusa historycznego w oparciu o egzystencjalną interpretację świadectwa pierwotnej gminy, widzi Bultmann w Chrystusie jedynie „wydarzenie” (*Ereignis*), które ustawicznie uobecniane w kerygmacie stwarza ciągle możliwość nowego, egzystencjalnego rozumienia siebie²⁴⁰. Czyżby rzeczywiście gmina pierwotna tworząc chrystologię przyjęła po prostu rozpowszechniony mit o niebiańskiej istocie, o zstępującym na ziemię zbawcy? Przeciwno takiemu sposobowi postępowania występuje sam O. Cullmann, który we wstępie do swej „Chrystologii NT” przestrzega, iż nie można interpretować Chrystusa kerygmatu w oderwaniu od analogii zaczerpniętych z ówczesnego środowiska, tym więcej, iż można zapytać, czy sam Jezus nie dał pierwotnej gminie okazji do poznania Chrystusa? Jakim prawem, na jakiej podstawie i w imię czego, pyta się Cullmann, odmawia się pierwotnej gminie możliwości odwoływania się do wypowiedzi samego Jezusa o Sobie? Pierwotna gmina, konkluduje Cullmann, wierzyła w mesjaństwo Jezusa tylko dlatego, że wierzyła w to, że Jezus sam uważał Siebie za Mesjasza. Cullmann dodaje, że wiara Bultmanna w Chrystusa jest w tym względzie zasadniczo różna od wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej²⁴¹.

Widzieliśmy zresztą, jak bardziej krytyczni uczniowie Bultmanna

²³⁷ P. Althaus: Das sog. Kerygma, jw. s. 32.

²³⁸ Tamże, s. 28. Zobaczymy, że katolicka teologia w ujęciu Geiselmanna przywiązuje podobną wagę do charakteru świadectwa przepowiadania apostołskiego. Por. J. R. Geiselmann: Die Frage nach dem historischen Jesus. B. 1. Jesus der Christus. München 1965. Recenzja: Ks. Łukaszyk: *Zeszyty Naukowe KUL* 10 (1967) nr 1, s. 69—70.

²³⁹ P. Althaus: Das sog. Kerygma, jw. s. 29.

²⁴⁰ R. Bultmann: Die Christologie des Neuen Testaments. GV II, 245—267, zwł. 246 n., 259 n.

²⁴¹ O. Cullmann: Die Christologie des NT. jw. s. 5—8.

sami dokonują rewizji swoich poglądów. Przypomnijmy na tym miejscu dwa głosy: Bornkamma i Käsemanna. G. Bornkamm, w cytowanym przez nas dziele pisze, że nie mogło być z początku żadnej mowy o tym, że ewangelie i ich przekazy kwestionują historyczność Jezusa. One nie tylko w to nie wątpią, ale się wprost domagają jej przyjęcia, bowiem, jak zwykle w takich wypadkach — i tego zaprzeczyć się nie da — historycy powiedzą, że przekazy ewangeliczne czerpią swoją siłę z przedwielkano-cnej historii Jezusa, niezależnie od tego, czy przy tym przyświecał im ten cel, co współczesnym historykom... W przeciwnym razie gmina chrześcijańska dałaby się zwiść jakimś ówczesnemu mitowi, nawet w wypadku, gdyby dla jakichkolwiek równoważnych racji przydała imię Jezusa nosicielom tego mitu. Tymczasem ewangelie są zaprzeczeniem mitu (*sind die Absage den Mythos*)²⁴².

Podobnie E. Käsemann przyznaje Jezusowi ewangelijnemu określone rysy o tak wybitnej odrębności, że mogą one odpowiadać jedynie Jezusowi historycznemu²⁴³.

Stanowisko uczonych katolickich²⁴⁴ znalazło swój szczególny wyraz w wystąpieniu J. Cambiera, który na VII Tygodniu Biblijnym w Lowanium (1955) zajął się kwestią historyczności Ewangelii²⁴⁵, przeprowadzając tezę, że ewangelie same potrafią obronić historyczność swych przekazów, ponieważ mówią o Jezusie zgodnie z innymi danymi historycznymi²⁴⁶. Tę zgodność (z przekazami Józefa Flawiusza, Tacyty i innych autorów starożytnych) w odniesieniu do męki Jezusa przedstawił K. H. Schelkle²⁴⁷ i J. Blinzler²⁴⁸, a chronologię Jezusa i historyczność Jego działalności omówił W. Schmauch²⁴⁹.

Ocenę krytyczną, do której jeszcze kilkakrotnie w toku naszej pracy powrócimy, na tym miejscu zamkniemy uwagą, że krytycy kierunku historyczno-morfologicznego podkreślają również dodatnie wyniki ba-

²⁴² G. Bornkamm: Jesus von Nazareth. jw. s. 20.

²⁴³ E. Käsemann: Das Problem... jw. s. 144 ns.; Por. Tenze: Neutestamentliche Fragen von heute. ZThK (1957) 1—21; E. Tomaszewski, jw. s. 49—54; B. Piepiórka, jw. s. 173—174.

²⁴⁴ A. Janczak: Problem historyczności Chrystusa we współczesnej literaturze biblicznej. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 9, 4 (1962) 107—128, zwłaszcza 111—122, gdzie autor omawia wystąpienia krytyczne zarówno zwolenników Bultmanna, jak E. Käsemann, E. Fuchs, E. Heitsch i uczonych protestanckich jak A. Dahl, profesor z Oslo, H. Diem, profesor z Tybingi, zwolennik K. Bartha, uczonych angielskich: A. Huntera, J. Hendersona, J. N. Sendera oraz uczonych katolickich: U. Holzmeister, D. Lazareto, L. Cl. Fillion, L. Grandmaison, F. Prat, G. Ricciotti i in.

²⁴⁵ Tamże, s. s. 121.

²⁴⁶ J. Cambier: Historicité des Évangiles synoptiques et Formgeschichte. W: La formation des Évangiles. jw. s. 195—212.

²⁴⁷ K. H. Schelkle: Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zum Formgeschichte und zur Theologie des N. T. Heidelberg 1949.

²⁴⁸ J. Blinzler: Der Prozess Jesu. 2. Aufl. Stuttgart 1955.

²⁴⁹ W. Schmauch: Orte der Offenbarung und der Offenbarungswert im Neuen Testament. Göttingen 1957.

dań omawianej metody ²⁵⁰, czego najbardziej autorytatywnym i wymownym dowodem jest stanowisko Kościoła nauczającego, wyrażone w ostatnich czasach w dwóch dokumentach, tj. w Instrukcji Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii ²⁵¹ oraz w Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym, uchwalonej na Soborze Watykańskim II-im ²⁵².

²⁵⁰ Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. T. 1. jw. s. 66—67; R. Schnackenburg: Jesusforschung und Christusglaube. *Theologisches Jahrbuch* 1962, s. 195—209.

²⁵¹ A. Klawek: Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17, 4 (1964) 197—207. Autor pisze m. in. s. 197 n.: „Komisja przyznaje wyraźnie, że źródłowe badanie ewangelii w oparciu o wyodrębnianie poszczególnych form literackich i wykazanie ich powolnego rozwoju, czyli przy uwzględnieniu tzw. Formgeschichte, może dawać dobre wyniki, a dalej godzi się na to, by to uważać za fakt historyczny, że ewangelie nie są tyle ścisłym, bezpośrednim zrelacjonowaniem faktów, ile kaznodziejskim, kerygmatycznym opracowaniem zdarzeń nowotestamentalnych, czyli czynów i powiedzeń Pana Jezusa. W przeciwieństwie do egzegezy ogólnie przyjętej wolno nam dziś śmiało głosić, że ewangelie nie podają faktów z życia Pana Jezusa w porządku chronologicznym, że mowy Chrystusa w nich zawarte są zestawem, kompilacją rzeczywistych powiedzeń (logionów) Pana Jezusa. Wiemy obecnie, że np. kazanie na górze wyszło z ust Zbawiciela, ale jako całość nie zostało powiedziane „na górze”, lecz w tej formie przez św. Mateusza skonstruowane a raczej przez niego przejęte z pierwszej gminy chrześcijańskiej, która je uważała za pewnego rodzaju katechizm swoich czasów. To jednak w niczym nie ubliża historyczności i autentyczności ewangelii, gdyż one podają prawdziwe fakty, jakkolwiek w dowolnym porządku”. — A oto odnośnie tekst Instrukcji: „Denique exegeta omnia media usurpabit quibus altius indolem testimonii Evangeliorum, vitam religiosam primarum ecclesiarum, sensum et vim traditionis apostolicae perspiciat. Ubi casus fert, interpreti investigare licet, quae sana elementa in „methodo historiae formarum” insint, quibus ad pleniorum Evangeliorum intelligentiam rite uti possit. Circumspecte tamen se gerat, quia saepe huic methodo commixta prostant principia philosophica et theologica haud probanda, quae tum methodum, tum conclusiones in re litteraria non raro depravant. Quidam enim huius methodi fautores praeiudicatis rationalismi abducti, supernaturalis ordinis existentiam et Dei personalis in mundo interventum, ope revelationis proprie dictae factum, miraculorum et prophetiarum possibilitatem et existentiam agnoscere renuunt. Alii e falsa notione fidei procedunt ac si ipsa veritatem historicam non curet, immo cum eadem componi non possit. Alii historicam vim et indolem documentorum revelationis quasi a priori negant. Alii denique auctoritatem Apostolorum, quatenus testes Christi sunt, eorumque munus et influxum in primaevam communitatem parvipendentes, creatricem potentiam huius communitatis extollunt. Quae omnia non tantum catholicae doctrinae adversantur, sed etiam fundamento scientifico carent, a rectisque historicae methodi aliena sunt” — Pontificia Commissio de Re Biblica. Instructio de historica Evangeliorum veritate. *Biblica* 45,3 (1964) 467.

²⁵² „Sancta Mater Ecclesia firmiter et constantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere quae Iesus Dei Filius, vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et docuit, usque in diem qua assumptus est (cf. Act. 1, 1—2). Apostoli quidem post ascensionem Domini, illa quae Ipse dixerat et fecerat, auditoribus ea pleniore intelligentia tradiderunt, qua ipsi, eventibus gloriosis Christi instructi et lumine Spiritus veritatis edocti, fruebantur. Auctores autem sacri quattuor Evangelia conscripserunt, quaedam e multis aut ore aut iam scripto traditis seligentes, quaedam in synthesim redigentes, vel statui ecclesiarum attendendo explanantes, formam denique praeconii retinentes, ita semper ut vera et sincera de Iesu nobiscum communicarent. Illa enim intentione scripserunt, sive ex sua propria memoria et recordatione, sive ex testimonio illorum „qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis” ut cognoscamus eorum verborum de quibus eruditi sumus, „veritatem” (cf. Lc. 1, 2—4).” Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione. Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones Dec-

II. MIT, DEMITYZACJA I EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA

Obecnie omówimy krytycznie sposób rozumienia przez R. Bultmanna kolejnych trzech pojęć, tj. mitu, demityzacji i egzystencjalnej interpretacji, które stanowią jakby elementy konstytutywne jego systemu teologicznego.

1. POJĘCIE MITU, DEMITYZACJI I EGZYSTENCJALNEJ INTERPRETACJI

A. Pojęcie mitu.

W wyjaśnieniu swojej metody egzegetycznej Bultmann często odwołuje się do pojęcia mitu, zaczerpniętego zresztą z racjonalistycznej tradycji²⁵³, do tego stopnia, iż można powiedzieć że krytyczna egzegeza mitu stała się u niego istotą krytycznej egzegezy w ogóle. Już w swym pierwszym dziele²⁵⁴ podkreśla znaczenie Chrystusa-Mitu w powstaniu ewangelii. Jeżeli we fragmentach „legendarnych”, mówi on, motywy kultyczne i mit nie odgrywają jeszcze ważniejszej roli, to przeciwnie Chrystus-Mit zajmuje decydujące miejsce w kompozycji tej całości, jaką przedstawia ewangelia. Ewangelie są „kultowymi legendami” (*Kultlegenden*). Twórcą tego nowego rodzaju literackiego jest Marek. Mt i Łk jeszcze dobitniej podkreślają aspekt mityczny, wprowadzając zwłaszcza opowiadania o cudach. Uwidacznia się to zresztą w całym sposobie przed-

reta *Declarationes. Romae* 1966 s. 440—441; Por. H. Bogacki: Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu „*Dei Verbum*”. *Collect. Theol.* 36 (1966) 74—92. Autor komentując powyższy fragment Konstytucji pisze m. in. (s. 87): „Doniosłość powyższego orzeczenia II Soboru Watykańskiego można w pełni ocenić dopiero na tle współczesnych dyskusji na temat Ewangelii... Wystarczy stwierdzić, że sposób przedstawiania przez Sobór historyczności Ewangelii nie tylko nie przekreśla zdrowego posługiwania się historią rozwoju form literackich w odniesieniu do relacji w nich zawartych, lecz nawet wręcz do tego prowokuje. Na szczęście Sobór nie przyjął poprawek do Konstytucji głoszących, że Ewangelie relacjonują prawdziwie z wiernością historyczną wszelkie fakty i słowa w nich zawarte. Ewangelie na pewno nie są naukową biografią Chrystusa, a fakt natchnienia ich autorów nie przekreśla używania wobec Ewangelii krytyki historycznej i literackiej” — W tym samym artykule autor stwierdza: „Sobór nie ogranicza się do zasadniczego stwierdzenia historyczności Ewangelii, lecz bliżej wyjaśnia sposób jej rozumienia. Już poprzednio, poruszając zagadnienie rodzajów literackich, Konstytucja wspomina, że prawda bywa niejednakowo wyrażana w tekstach w różny sposób historycznych (12). — Tamże, s. 86.

²⁵³ Por. C. Hartlich. W. Sachs: *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft*. Tübingen 1952. Autorzy, uczniowie Bultmanna, opracowali tu główne etapy tej tradycji. M. in. wskazali oni na prace filologa C. G. Heyne (1729—1812), w których wykazał on, że mit stanowi konieczny etap w procesie rozwojowym myśli ludzkiej: „*A Mythos omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit*”. W II-iej połowie XVIII w. doszło do powstania „*Mythische Schule*” (wszystko w związku z ruchem „*Oświecenia*”, którego głównym przedstawicielem był L. Bauer (1755—1806)). Pierwszym, który pojęcie mitu zastosował w sposób systematyczny do interpretacji całego NT był D. Fr. Strauss, który przejął założeniami Hegla, a zwłaszcza rozróżnieniem między „pojęciem” (*Begriff*), a „wyobrażeniem” (*Vorstellung*), związał mit z tym drugim, przeciwstawiając pierwszemu. Por. R. Marlé: *L'Interprétation...* jw. s. 43.

²⁵⁴ R. Bultmann: *GsT* 185, 227 n.

stawiania życia Jezusa zarówno przed jak i po Jego śmierci. Jako twór chrystianizmu hellenistycznego przedstawiają ewangelie ze względu na ten mityczny charakter nowy rodzaj literacki, nieznany dotąd literaturze greckiej²⁵⁵. Omawiana już przez nas jego książka o Jezusie jest rezultatem prawdziwego wysiłku zmierzającego do całkowitej demityzacji ewangelii. Nie można tego powiedzieć o komentarzu do ewangelii św. Jana²⁵⁶. Wystarczy powiedzieć, że jego zdaniem istota przekazu Janowego polega na sformułowaniu go w języku mitycznym. Zasadniczo jednak swój pogląd w sprawie mitu wyraża Bultmann w swej również wzmiankowanej przez nas pracy: *Nowy Testament i mitologia* oraz w dwu następnych, stanowiących jej uzupełnienie²⁵⁷. We wszystkich tych pracach Bultmann odnosi się do mitu jako do rzeczywistości dostatecznie znanej. W jego programowej konferencji jest tylko jedna uwaga wstępna na temat pojęcia mitu: Chodzi tu o mit w takim sensie, w jakim go rozumiały badania historyczno-religijne. Mitologicznym jest taki sposób przedstawiania, w którym ukazuje się to, co nie jest światowe lecz boskie, jako światowe i ludzkie, to co jest transcendentne, jako ziemskie, przy czym np. transcendencja Boga jest rozumiana jako przedłużenie przestrzenne, jest dalej taki sposób przedstawiania, w którym kult jest rozumiany jako czyn, udzielający przy pomocy środków materialnych sił, które nie są materialne. Nie chodzi więc o mit w nowoczesnym znaczeniu tego słowa, według którego oznacza on nic więcej, jak tylko ideologię²⁵⁸. W następnej pracy Bultmann wyjaśni, że myśl mityczna czy idea mitu jest czymś, co po prostu jest przeciwstawne pojęciu nauki.

²⁵⁵ Tamże.

²⁵⁶ Tenże: *Das Evangelium des Johannes*. 11. Aufl. Göttingen 1950; Tenże: *ThNT* s. 359, gdzie w rozdziale poświęconym Janowi Bultmann utrzymuje, że Ewangelista posługuje się gnostyckim mitem odkupienia: „...überhaupt die Jesusgestalt bei Johannes in den Formen gezeichnet sei”, „die der gnostische Erlösermythos darbot”. Również Paweł stosuje motywy gnostyckie, przedstawiając stworzenie, grzech Adama, preegzystencję Chrystusa, Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Por. s. 226, 247, 299, 293. Trzeba jednak dodać, że mimo to Bultmann stara się uwydatnić również nie mityczny charakter właściwych twierdzeń obu tych teologów.

²⁵⁷ R. Bultmann: *Neues Testament und Mythologie*. KM I, 10—48; Tenże: *Zu J. Schniewinds Thesen*, jw. KM I, 128 n; Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 196—208. W innych pracach Bultmann nie mówi wprost o „mitycznej szacie” pism NT, chociaż ustawicznie ją zakłada. Widać to w licznych artykułach, połączonych w dwu tomach: *Glauben und Verstehen* (GV). Oczywiście najnowsze artykuły są pod tym względem bardziej zdecydowane. Por. Tenże: *Das Problem der Hermeneutik*. GV 2, 211—235.

²⁵⁸ „Vom Mythos ist hier... in dem Sinne die Rede, wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z. B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden. Es ist vom Mythos also nicht in jenem modernen Sinne die Rede, wonach er nichts weiter bedeutet als Ideologie” — R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 22.

Mianowicie uważa on, że cechą charakterystyczną myśli naukowej w ujmowaniu świata jest zasada determinizmu wraz z niezmiennymi prawami, dzięki którym w wielości i złożoności poszczególnych elementów wszechświata dostrzegamy jedność i całość (*continuum*). Natomiast idea mitu zakłada, że świat nie stanowi zamkniętej całości, a zjawiska nie podlegają prawom, lecz woli istot duchowych²⁵⁹. Myśl naukowa ujmuje odmiennie nie tylko naturę świata, ale i osobowe życie człowieka. Jeżeli człowiek współczesny uznaje swoją zależność od wszelkiego rodzaju bliżej nieznanych wpływów, o czym przekonuje nas biologia czy psychoanaliza, to tym niemniej pojmuje siebie jako byt naturalny, odpowiedzialny za siebie. Dla myśli mitycznej — przeciwnie — uczucia, myśli, akty woli ludzkiej są grą obcych sił w człowieku, spełniających rolę jakiegoś magicznego przymusu, do tego stopnia, że człowiek nawet w dziedzinie najbardziej intymnej jest niejako zewnątrz samego siebie, bowiem i życie intelektualne i sakramentalne w mitycznym ujęciu jest czymś „nadenaturalnym”, wykluczającym potrzebę odwoływania się do elementów materialnych i ziemskich²⁶⁰.

Mit mówi o Bogu (bogach) jak o ludziach, stojących poza ludzkimi wymiarami, jakby nadludziach, którzy jednak jak inni ludzie myślą, czują, kochają i cierpią, tylko bardziej intensywnie. Bogowie w mitycznej wizji świata wprzągnięci są jako siły wyższe w ziemski porządek przyczynowy. Ziemia w świecie mitycznym stanowi widownię codziennych wydarzeń, jakie się rozgrywają między niebem jako królestwem bogów i istot niebieskich, a piekłem, miejscem męczarni i królestwem złych duchów i demonów, stąd też życie ludzkie, uplasowane „w środku” tych sił, podlega równocześnie jednym i drugim, dobrym i złym tendencjom i siłom. Ta antyczna, mitologiczna wizja świata stwarza w człowieku poprzez działanie tych sił niejako „z góry” i „z dołu” określony sposób rozumienia własnej egzystencji, skoro przestał on być panem siebie i świata, a poczuł się zależnym od sił zewnętrznych²⁶¹.

Otóż, mówi Bultmann, współczesna myśl naukowa definitywnie obaliła te mitologiczne wyobrażenia. Co mogą w jej świetle, pyta się, oznaczać jeszcze trzy piętra: podziemie, ziemia i niebo? Odkrycia praw naturalnych obaliły naszą wiarę w duchy. Odtąd choroby nie są czarami demonów, ale mają swoją przyczynę immanentną, naturalną. Niemniej niewiarygodne stają się w tym świetle cuda jako skutki działania mocy boskiej w walce z mocami ciemności. Można powiedzieć, że rozwój współczesnych nauk naturalnych zrelatywizował prawo przyczynowości

²⁵⁹ Tenże: Zu J. Schniewinds, Thesen. jw. KM I, 180 n., 184.

²⁶⁰ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 18—19; tenże: Zum Problem, jw. KM II, 181—182.

²⁶¹ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 15 nn.

w skali atomowej. Również nauki humanistyczne, a ściśle mówiąc rozumienie siebie, jakie człowiek poprzez ich rozwój zdobył, ostatecznie zamykają jego umysł przed wszelką koncepcją mityczną. Myśl współczesna zwalcza samą ideę jakiegokolwiek ingerencji boskiej w świecie ludzkim, podczas gdy mit nie tylko ją zakłada, ale w działaniu boskim widzi cudowne wkroczenie nowego elementu w naturalny bieg ludzkiej historii²⁶².

Problem niezgodności mitu i nauki istnieje dlatego, że myśl mityczna nie może być przyjęta ani przez idealizm spiritualistyczny, ani przez naturalizm materialistyczny. Dla jednego i drugiego kierunku filozoficznego nie do przyjęcia jest np. by śmierć miała być karą za grzech, a nie naturalnym przeznaczeniem człowieka. To samo dotyczy zastępczej śmierci Chrystusa²⁶³. Ta sama radykalna sprzeczność zachodzi w przypadku zmartwychwstania Chrystusa jako wydarzenia zbawczego, które człowiek w pewnym stopniu sobie przyswaja w sakramentach. Jak, pyta się Bultmann, może woda chrzcielna przekazać tajemnicze życie, chleb ziemski siłę duchową, a niegodne jego spożywanie sprowadzać chorobę i śmierć²⁶⁴? Jak może mój błąd być naprawiony przez niewinnego? Czy taka koncepcja nie zawiera w sobie elementów prymitywizmu i barbarzyństwa? Jaki sens może mieć jeszcze koncepcja zmartwychwstania Chrystusa i wszystkich ludzi, przedstawiona przez św. Pawła (Rz 5, 12; 1 Kor 15, 21—44)²⁶⁵? Z całą oczywistością mamy tu do czynienia z formą mitologiczną, co jest tym tragiczniejsze, że sama treść dotyczy istoty przepowiadania chrześcijańskiego, tj. faktu zbawienia człowieka. Tak więc główny temat chrześcijańskiego kerygmatu został przedstawiony w mitologicznym ujęciu apokaliptyki żydowskiej i gnostyckiego mitu o odkupieniu²⁶⁶. Warto przy tym zaznaczyć, że nowotestamentalna mitologia nie wnosi niczego oryginalnego, czyli ściśle chrześcijańskiego, ograniczając się do odtworzenia wyżej wspomnianych motywów. Z tego względu trzeba stwierdzić, że przepowiadanie chrześcijańskie nie ma żadnej potrzeby wiązania się z przednaukowym systemem pojęciowym i wyobrażeniowym, który zapożyczony jest ze źródeł nie mających nic wspólnego z istotą ewangelii²⁶⁷. W tej sytuacji, gdy cały NT spowity jest w szatę mitu, a u jego podstaw leży idea nie mająca nic wspólnego z mitem, musi u człowieka myślącego powstać pytanie, jakie prawdy nowotestamentalne są niezależne od mitologicznej wizji świata, które by jako takie mogły być jeszcze przyjęte przez współczesnego człowieka? Odpo-

²⁶² Tenże: *Zum Problem*. jw. KM II, 197—198.

²⁶³ Tenże: *NT und Mythologie*. jw. KM I, 20—21.

²⁶⁴ Tamże, s. 19.

²⁶⁵ Tamże, s. 21.

²⁶⁶ Tamże, s. 15 ns.

²⁶⁷ Tamże, s. 21.

wiedź na to pytanie może dać tylko krytyczna interpretacja mitu, czyli demityzacja²⁶⁸.

B. Pojęcie demityzacji i jej postulat.

Jeżeli Kościół ma się zasłużyć jako zbawca pokoleń, winien jak najwcześniej przedsięwziąć dzieło demityzacji kerygmatu chrześcijańskiego, wierząc, że zadanie to jest słuszne i możliwe do wykonania. Nie wystarczy przy tym ograniczyć się do jakiejś częściowej akcji, ale jeżeli praca ta ma osiągnąć pożądane rezultaty, demityzacja winna uderzyć od razu we wszystkie mity i to bez żadnego wyjątku, bez reszty²⁶⁹.

Swoją koncepcję demityzacji NT wyraził już częściowo Bultmann przy okazji krytyki przeprowadzonej w stosunku do dotychczasowych prób w tym względzie. Jedną z nich była próba dokonana przez szkołę liberalną, która zdaniem Bultmanna była z tego względu niewłaściwa, że działała ze szkodą dla samego kerygmatu, podcinając go od samych korzeni. Szkoła liberalna bowiem uważała, że wyobrażenia mityczne są nieistotne, są jakby skorupą otaczającą rdzeń, przy czym ten rdzeń upatrywała w całokształcie prawd religijno-moralnych tkwiących w duszy ludzkiej, a nie w wydarzeniu zewnętrznym, w Chrystusie i kerygmacie. Tymczasem tradycja ewangelijna jest z natury swej głoszeniem aktu Bożego, jest wydarzeniem zewnętrznym, przez które Bóg człowieka zbawia, a nie tylko czymś wewnętrznym. Co więcej, kerygmat chrześcijański jest objawieniem radykalnego konfliktu, jaki panuje między Bogiem i światem, objawieniem, które dalekie jest od tego, by hołdować człowiekowi i pozwalać mu zaufać we własne siły, skoro domaga się od niego na każdym kroku porzucenia fałszywej pewności siebie, wyrzeczenia się dóbr tego świata i oddania się tylko Bogu²⁷⁰.

Drugi błąd, jaki zdaniem Bultmanna popełniła szkoła liberalna, to ten, że pojęła ona demityzację jako eliminację elementów mitologicznych, podczas gdy należy ją rozumieć jako egzystencjalną interpretację mitu²⁷¹. Stanie się to jasne, jeżeli w micie odróżnimy dwa jego elementy konstytutywne, tj. intencję i sam sposób przedstawiania jej. Intencja mitu polega na tym, że chce on wyrazić poczucie zależności człowieka i to nie tylko od sił bliskich mu i znanych, jak pokarm, powietrze itd., ale i od sił transcendentnych i nieznanymi, tajemniczych, w przekonaniu, że poprzez ich uznanie staną się one również bliskimi i podporządkowanymi człowiekowi²⁷². Ażeby oddać myśl Bultmanna powiedzieli-

²⁶⁸ Tamże, s. 16.

²⁶⁹ Tamże, s. 21. Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 185.

²⁷⁰ R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 25 n.

²⁷¹ Tamże, s. 24.

²⁷² Tenże: *Zum Problem*, jw. KM II, 184.

byśmy, że ta intencja jest jakby „duszą” mitu, podczas gdy element drugi stanowi jakby jego „ciało”. Ten drugi element, właściwie mitologiczny, polega na ziemskim sposobie przedstawiania działania sił wyższych. Mit chce przekonać, że te siły działają w naszym świecie — i to jest jego intencja — ale przy tym ujmuje to działanie na sposób sił ziemskich — i to jest jego istota. Np. w pojęciu cudu, którego intencją jest stwierdzenie działania Boga w ziemskich warunkach, elementem istotowo mitologicznym będzie uzmysłowienie tego działania w formie transcendentnej interwencji, która wkracza w bieg historii i burzy naturalny porządek rzeczy²⁷³.

Czy demityzacja ma objąć obydwie te elementy? Szkoła liberalna tak sądziła, odpowiada Bultmann, i to był jej błąd. Odrzuciła ona nie tylko ciało mitu, ale wraz z nim koncepcję egzystencji zależnej, którą mit chciał wyrazić, nie zauważając przy tym, że nowotestamentalna koncepcja egzystencji była przez myśl religijną zawsze uważana za naczelną zasadę i normę nietykalną. Przeciwnie w pojęciu mitu zgorszenie wywołuje nie wiara w działanie tajemniczej siły w naszym życiu, nie przekonanie, że nasza egzystencja ma swe podstawy i uwarunkowania w bycie wyższym, ale idea działania boskiego pojętego na sposób ludzki, idea, że siły wyższe są dla nas dostępne i są do naszej dyspozycji. Słowem, zgorszenie mitu polega nie na uznawaniu sił transcendentnych, lecz przeciwnie, na ich eliminowaniu, bowiem w micie przestają one być transcendentne, a stają się ziemskie i skończone. Dlatego demityzacja musi się ograniczyć do tego elementu drugiego, do wyeliminowania z mitu nowotestamentalnego antropomorfizujących wyobrażeń transcendencji i to byłaby jej strona negatywna, pozytywnie natomiast pojęta oznacza ona uchwycenie intencji mitu, czyli jego interpretację egzystencjalną²⁷⁴.

W związku z poprzednimi próbami demityzacji Bultmann czyni dwie ważne uwagi.

Uwaga pierwsza: Demityzacja nie może polegać jedynie na jakiejś segregacji tych elementów, które należy zachować, od tych które trzeba odrzucić²⁷⁵. Tym samym Bultmann z góry ocenia jako niewystarczające próby dokonane przez W. G. Kümmela, który będąc zwolennikiem demityzacji utrzymywał jednak, że np. nie można wyeliminować wszyst-

²⁷³ „Der Mythos objektiviert das Jenseits zum Diesseits und damit auch zum Verfügbaren” — Tamże.

²⁷⁴ „Negativ ist die Entmythologisierung daher Kritik am Weltbild des Mythos, sofern dieses die eigentliche Intention des Mythos verbirgt. Positiv ist die Entmythologisierung existentielle Interpretation, indem sie die Intention des Mythos deutlich machen will, eben seine Absicht, von der Existenz des Menschen zu reden” — Tamże.

²⁷⁵ „Nicht Auswahl und Abstriche” — R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 21.

kich elementów mitycznych bez naruszenia istoty kerygmatu NT²⁷⁶. Jego zdaniem demityzacja może dotyczyć tylko takich wyobrażeń mitycznych, które nie dadzą się pogodzić z sednem kerygmatu, tj. ze zbawczym wydarzeniem dokonany przez Chrystusa, ale równocześnie powinna ona zakładać, że samo to wydarzenie zawsze jest wyrażane w formie mitycznej. Chodziłoby zatem o to, by poddawać krytyce to, co jest drugorzędne, przy czym kryterium stanowiłoby to, co jest istotne. W ten sposób można by ustalić „wewnętrzną granicę” (*innere Grenze*) kanonu NT²⁷⁷. Podobnie utrzymywał H. Thielicke, według którego należy odróżnić mity jako formy wyrażenia transcendentnych treści od tego, co jest legendarną ornamentacją, czy jakimś przerostem, tak często spotykanym w historii religii. Ponadto należy odróżnić obrazowe przedstawienie faktu historycznego od opowiadania historycznego jako takiego, które wbrew mitycznej formie trzeba pojmować jako prawdziwą historię²⁷⁸.

Te półśrodki wydają się dla Bultmanna absurdalne. Zepewne stosuje się je, mówi Bultmann, w obawie, że w przeciwnym razie podważy się w ogóle możliwość mówienia o działaniu Bożym i wydarzeniu zbawczym, wchodzącym w zakres historii. Tymczasem wcale nie jest prawdą, że o tych sprawach musi się mówić językiem mitycznym²⁷⁹. Projekt Bultmanna ustala coś wręcz przeciwnego. W następnym rozdziale postaramy się pokazać do jakiego stopnia i za jaką cenę projekt ten usiłuje Bultmann zrealizować. Obecnie chodzi tylko o wyjaśnienie, dlaczego Bultmann w żadnym wypadku nie chce się zgodzić na postawę pośrednią. Wydaje się, że wyjaśnieniem będzie jego stwierdzenie, że zbyt często stajemy wobec alternatywy: albo wszystko przyjąć, albo wszystko odrzucić, by mogła być mowa o jakiejś granicy²⁸⁰. W miarę, jak uznaje, że w NT nie wszystkie mityczne wypowiedzi są jednakowo motywowane i nie zawsze z tą samą systematycznością oraz że pewna ich liczba przemawia wprost, bez żadnej trudności do dzisiejszego człowieka, podczas gdy inne są dla niego niezrozumiałe i niedostępne²⁸¹, Bultmann zmuszony jest dopuścić pewne rozróżnienie w sposobie traktowania różnych tekstów, ale tym niemniej zasadniczo różni się od Kümmela i Thielicke, ponieważ jego zdaniem demityzacji winno ulec samo „serce” chrześci-

²⁷⁶ Por. W. G. Kümmel: *Mythische Rede und Heilsgeschehen im Neuen Testament*. KM II, 153—169; Tenże: *Mythos im Neuen Testament*. *Theol. Zeitschr.* 6 (1950) 321—337.

²⁷⁷ Tenże: *Mythische Rede*, jw. KM II, 161.

²⁷⁸ H. Thielicke: *Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments*. KM I, 188.

²⁷⁹ R. Bultmann: *Zum Problem...* jw. s. 195.

²⁸⁰ Tenże: *NT. und Mythologie*. jw. KM I, 21.

²⁸¹ Tamże, s. 23.

jańskiego kerygmatu, jeżeli by się okazało, że wnosi ono elementy mityczne ²³².

Uwaga druga. W demityzacji nie chodzi o bezwarunkową adaptację kerygmatu chrześcijańskiego do współczesności, ale raczej o pytanie, czy właściwe jego rozumienie nie domaga się właśnie wyeliminowania z niego mitu ²³³. W ten sposób Bultmann odpowiada na krytykę E. Stauffera, który zarzuca Bultmannowi, że w jego ujęciu człowiek współczesny jest „miarą wszystkiego” (*Mass aller Dinge*) ²³⁴. Wynikałoby z tego, że dzieła demityzacji, podjętego w trosce o to, by nauczanie NT mogło być przyjęte przez dzisiejszego człowieka, nie zamierza Bultmann osiągnąć za wszelką cenę, w tym również za cenę konkordyzmu czy kompromisu. Problem demityzacji jest dla niego zagadnieniem hermeneutycznym, a jeżeli przy tym stosuje kryteria naukowe oraz uwzględnia sposób myślenia współczesnego człowieka, czyni to w trosce o dotarcie do najbardziej autentycznej prawdy oraz jej przyjęcie przez człowieka.

Ponadto należy zauważyć, że według Bultmanna źródłem postulatów demityzacji jest nie tyle potrzeba dostosowania chrześcijańskiego kerygmatu do współczesnego sposobu myślenia, ile raczej natura mitu oraz fakt poczynienia pierwszych prób w tym względzie przez samych autorów pism NT. Najpierw sens mitu nie polega na dostarczaniu jakiejś wizji świata, ale na wyrażaniu sposobu, w jaki człowiek rozumie siebie w świecie ²³⁵. Z tego względu postulowana interpretacja mitu nie może być „kosmologiczna”, lecz powinna być „antropologiczna”, albo lepiej: egzystencjalna. Mit bowiem, jak to już widzieliśmy, mówi o potędze, jaką człowiek uznaje nad sobą, o siłach wyższych, w których człowiek widzi początek i kres tego świata; mówi o tym w sposób błędny, ale tym niemniej wyraża przez to swoje głębokie przekonanie i niejako przekazuje swoją wiarę w to, że świat, w którym człowiek żyje nie ma w sobie racji bytu, że ta racja i cel jego istnienia są poza znanym mu światem. Mit wyraża w ten sposób świadomość człowieka, że nie jest on panem siebie, ale jest zależny nie tylko od znanego mu świata, lecz przede wszystkim od tych sił, które nim kierują. Oto dlaczego, mówi Bultmann, mitologia NT powinna być poddana krytyce nie w treści w niej zawartej (*Vorstellungsgehalt*), ale w sposobie rozumienia egzystencji wyrażonym poprzez wyobrażenia (*Existenzverständnis*) ²³⁶.

²³² Tenze: Zu J. Schniewinds Thesen... Jw. s. 125 ns., 152.

²³³ Tenze: NT. und Mythologie. Jw. s. 22.

²³⁴ E. Stauffer: Entmythologisierung oder Realtheologie? KM II, 13—28.

²³⁵ R. Bultmann: NT. und Mythologie. jw. KM I, 22.

²³⁶ „Nicht auf ihren objektivierenden Vorstellungsgehalt hin sei die Mythologie des Neuen Testaments zu befragen, sondern auf das in diesen Vorstellungen sich aussprechende Existenzverständnis hin” — Tamże, s. 22—23.

Następnie demityzacji domaga się sam NT. Jest znamienne, zdaniem Bultmanna, że pewna ilość przekazów NT nie harmonizuje ze sobą, a nawet niektóre z nich są ze sobą sprzeczne. Np. śmierć Jezusa raz jest uważana za ofiarę, raz za wydarzenie kosmologiczne, a Jego osoba raz jest przedstawiana jako osoba Mesjasza, innym znowu razem jako drugiego Adama. Z jednej strony jest mowa o wyniszczeniu bytu przedwiecznego (Flp 2, 6 ns.), z drugiej o cudach potwierdzających Jego bóstwo. Wszystko tu idzie w parze: obraz narodzenia z Dziewicy i idea preegzystencji, wiara w stworzenie świata przez Boga i obraz archonta tego świata (1 Kor 2, 6 ns.), bóg tego eonu (2 Kor 4, 4) i elementy świata (Gal 4, 3), koncepcja prawa nadanego przez Boga i przekazanie go przez aniołów (Gal 3, 19 ns.)^{286a}.

Zresztą te sprzeczności nie są najważniejsze. O wiele gorzej sprawa przedstawia się ze sprzecznością szczególną, która przenika cały NT, ukazujący człowieka jako byt ziemski, poddany powszechnemu determinizmowi, a zarazem jako autonomiczne „ja”, zdolne przez swą decyzję albo siebie ocalić albo na zawsze zatracić²⁸⁷. Nie może zatem nikogo zdziwić stwierdzenie, że tego rodzaju teksty są dla dzisiejszego człowieka, najogólniej mówiąc, niezrozumiałe i nieprzystępne, z czego nie wynika, że obok nich nie znajdujemy w NT również pewnej ilości takich przekazów, które bezpośrednio, bez trudności przemawiają do ludzi współczesnych. Jeżeli jednak i takie elementy są zawarte w NT, to na pewno nie należą one do porządku obiektywnych wyobrażeń, ale odnoszą się wyłącznie do ludzkiego działania, do decyzji, do apelu, w którym kerygmat chrześcijański wzywa człowieka do pełnego i praktycznego zaangażowania się. Zdaniem Bultmanna tego istotnego a zarazem niezmiernie ważnego momentu nie dostrzegli jego poprzednicy²⁸⁸.

Tym niemniej zaprzeczyć się nie da, że obok natury i mitu i samego Nowego Testamentu kolejnym źródłem, z którego wyrasta postulat demityzacji jest według Bultmanna współczesna wizja świata ukształtowana na gruncie nauk naturalnych, której absolutnie nie da się pogodzić z obrazem świata przedstawionym w Piśmie św. Również rozwój nauk humanistycznych uformował w człowieku właściwe „rozumienie siebie”, które się wyraźnie kłóci z wszelką koncepcją interwencji nadnaturalnej siły w sprawy ziemskie i ludzkie²⁸⁹. W tej sytuacji musi powstać pytanie,

^{286a} Tamże, s. 23.

²⁸⁷ „...dass ein eigentümlicher Widerspruch das Neue Testament als Ganzes durchzieht; einerseits kosmische Determiniertheit des Menschen, anderseits der Ruf zur Entscheidung; einerseits gilt die Sünde als Verhängnis, anderseits ist die Schuld; neben dem paulinischen Indikativ steht der Imperativ etc. Kurz: Einerseits ist der Mensch als kosmisches Wesen verstanden, andererseits als ein selbständiges Ich, das in der Entscheidung sich gewinnen oder verlieren kann” — Tamże, s. 29.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Tamże, s. 19.

jak Bultmann godzi nowoczesne spojrzenie na świat oraz „rozumienie siebie” dzisiejszego człowieka z krytyką obrazu świata przedstawionego w NT? Wydaje się, że abstrahując od oczywistych w tym względzie wy-
 mogów ze strony natury mitu i założeń NT, widzi on podstawę do tego
 w zasadniczej zgodności (*in einer untergründigen Kongruenz*) między
 właściwą intencją Pisma św. i nowoczesnym rozumieniem świata i siebie,
 o ile mianowicie jedno i drugie ma ten sam początek. Ale trzeba tutaj
 pamiętać o zasadzie: *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*.
 O ten właśnie sposób przede wszystkim Bultmannowi chodzi. Jasne jest
 bowiem, że każdy człowiek może słuchać tylko takim uchem, jakie posiada,
 kochać takim sercem, jakie ma, a nie takim, jakie inni chcieliby, żeby
 miał. Dlatego, jeżeli ucho współczesnego człowieka jest nastawione na słu-
 chanie kerygmatu boskiego, to nic dziwnego, że w danej chwili chce ono
 słyszeć rzeczywiście tylko to, co w rozumieniu słuchającego człowieka jest
 tym kerygmatem²⁹⁰. W ten sposób dotykamy tego, co Bultmann ma na
 myśli, kiedy mówi o pozytywnym elemencie demityzacji, tj. egzystencjal-
 nej interpretacji.

C. Interpretacja egzystencjalna

Wiadomo już, że według Bultmanna mit należy interpretować egzy-
 stencjalnie, co w przypadku Nowego Testamentu oznacza, że powinno się
 badać nie obiektywną treść wyobrażeń mitycznych, ale rozumienie egzy-
 stencji, które zostało przy ich pomocy wyrażone. Na czym jednak ta
 interpretacja polega i jakie są jej podstawy? Na to pytanie próbował
 Bultmann początkowo odpowiedzieć na kilku przykładach²⁹¹, ale kiedy
 to okazało się niewystarczające, powrócił do niego w osobnym artykule,
 gdzie już w sposób dużo wyraźniejszy precyzuje swój pogląd w tym
 względzie²⁹².

Podstawowe założenie Bultmannowskiej interpretacji można sformu-
 łować następująco: z całego kerygmatu nowotestamentalnego należy za-
 chować jedynie jego rdzeń, bowiem tylko on przedstawia prawdziwą
 wartość. Rdzeń ten stanowią wszystkie wypowiedzi dotyczące człowieka
 i jego egzystencji. Wszystko inne w Piśmie św. jest mitologiczne i dla
 egzegety nieważne, bowiem zadaniem Pisma jest pouczenie nas o naszej
 egzystencji i warunkach jej autentyczności²⁹³. Zadaniem interpretacji
 egzystencjalnej jest tak odczytać tekst w jego mitologicznej formie, by
 przez wydobyć z niego właściwej intencji mitu wyjaśnić ludzką egzy-

²⁹⁰ P. Lengersfeld: jw. s. 233.

²⁹¹ R. Bultmann: NT. und Mythologie. jw. KM I, 26.

²⁹² Tenże: Zum Problem... jw. s. 179—208, zwłaszcza 191—195.

²⁹³ E. Brunner: Prédestination et liberté. *RevHistPhilosRel.* 32 (1952) 95;
 Tenże: Dogmatik. B. 2. Zürich 1950 s. 311—316.

stencję. Podstawę tego założenia dostrzega Bultmann w Heideggerowskiej analizie egzystencjalnej. Według niej należy najpierw odróżnić *Dasein* od *Vorhandensein*. Jeżeli *Vorhandensein* oznacza jakikolwiek byt obecny, faktycznie istniejący²⁹⁴, jakikolwiek byt nieuduchowiony, lub ogólniej, zjawisko uchwytnie przez myśl abstrakcyjną²⁹⁵, to *Dasein* przeciwnie, oznacza byt ludzki w tym, co on ma najbardziej charakterystycznego, tj. jego zdolności do postawienia siebie, a wraz z sobą wszelkiego bytu, przed pytaniem dotyczącym bytu w ogóle, jego możliwości „rozumienia siebie” oraz dowolnego dysponowania sobą. Tak pojęta egzystencja (*Dasein*) jest koekstensywna do „rozumienia” (*Verstehen*), bowiem rozumienie to jest w filozofii Heideggera podstawową formą strukturalną egzystencji (*Existentiell*)²⁹⁶ i dlatego nie może być egzystencji bez „rozumienia egzystencji” (*Existenzverständnis*). To rozumienie egzystencji wyraża ostatecznie wszelką prawdziwą myśl²⁹⁷. Następnie należy zwrócić uwagę na to, że jedną z cech *Dasein* jest nie refleksyjne, nie filozoficzne, ale życiowe rozumienie siebie²⁹⁸, polegające na doznaniu, na duchowym stanie, określanym przez Heideggera jako stan elementarny, podstawowy (*Grunderfahrung, Grundbestimmung*)²⁹⁹. Dlatego poprawne myślenie zmierza do spotkania się aktu myślowego z aktem życiowym (*Denkakt und Lebensakt*), do połączenia wszelkiego rozumienia z życiowym rozumieniem siebie³⁰⁰. To właśnie zadanie podejmuje analiza egzystencjalna, która usiłuje wykryć życiowe rozumienie siebie w płaszczyźnie refleksyjnej. To jest analiza egzystencji w ogóle (*überhaupt, allgemein*)³⁰¹, której celem jest ustalenie ogólnych i formalnych struktur, przysługujących *Dasein* jako sposobowi bycia prawdziwie ludzkiego³⁰².

Analityka egzystencjalna nie ma nic wspólnego z nauką o abstrakcyjnej istocie człowieka, z antropologią, posługującą się metodą dedukcyjną (klasycznym przykładem jest dedukcja nieśmiertelności duszy z pojęcia jej duchowości), o której dzisiaj się mówi, że straciła kontakt z rzeczywistością i stanowi jedynie grę pojęć czysto formalnych. Analityka egzystencjalna, która ostatecznie zakorzenia się w elemencie egzystencjalnym, tj. ontycznym³⁰³, posługuje się metodą fenomenologiczną, ukazując zja-

²⁹⁴ H. Rahner: Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger. *RechScRel* 30 (1940) 161.

²⁹⁵ R. Bultmann: Zum Problem jw. KM II, 193.

²⁹⁶ M. Heidegger: Sein und Zeit. 3. Aufl. Halle 1931, s. 142 ns.

²⁹⁷ R. Bultmann: GV II, 227.

²⁹⁸ Tenże: Zum Problem... jw. s. 191, 192.

²⁹⁹ H. Rahner: jw. s. 166.

³⁰⁰ R. Bultmann: Zum Problem... jw. s. 188; Por. tegoż: ThNT s. 586.

³⁰¹ Tenże: Zum Problem... jw. s. 192, 194.

³⁰² H. Rahner: jw. s. 161.

³⁰³ „Die existentielle Analytik ist letztlich existentiell, d. h. ontisch verwurzelt” — M. Heidegger: jw. s. 13.

wiska w taki sposób, że one same odsłaniają swoją strukturę³⁰⁴. Analiza egzystencjalna jest przeto zastosowaniem fenomenologii do poznania egzystencji (*Dasein*)³⁰⁵. Gdy odnośnie demityzacji F. K. Schumann wyraził swoje zastrzeżenia co do filozofii czysto formalnej³⁰⁶, Bultmann zauważył, że nie może być mowy o czysto formalnej analizie ludzkiej egzystencji, tj. takiej, która by była niezależna od wszelkiej postawy egzystencjalnej, od wszelkiego ustosunkowania się do własnej egzystencji³⁰⁷, bowiem analiza egzystencjalna, to nic innego, jak metodyczne rozwinięcie tego rozumienia siebie, jakie jest dane wraz z egzystencją³⁰⁸.

Ta podstawowa „hermeneutyka”, którą jest fenomenologiczna analiza *Dasein* stanowi dla Bultmanna podstawę i regułę jego egzegezy. Bultmann często powtórzy to swym krytykom, że istotnym zagadnieniem w dyskusji nad demityzacją jest problem hermeneutyczny, tj. problem interpretacji Biblii i kerygmatu chrześcijańskiego w odniesieniu do egzystencji³⁰⁹. Problem ten może być poprawnie rozwiązany jedynie w oparciu o wyżej przedstawioną analizę. W pracy egzegety rzeczywistość egzystencjalna jest życiowym odniesieniem się badacza do rzeczywistości (*Sache*), jaka bezpośrednio czy pośrednio została wyrażona w tekście³¹⁰. Tylko na podstawie tego egzystencjalnego stosunku tekst może być badany i interpretowany. Dlatego wszelka interpretacja, wszelkie poprawne odczytanie tekstu, jest uzależnione od sposobu stawiania kwestii i od sensu stawianego pytania, bowiem jeżeli o nic nie będziemy pytać, teksty pozostaną nieme. Inaczej mówiąc wszelka interpretacja tekstu postuluje pewne „rozumienie wstępne (*Vorverständnis*) tego, co ten tekst zawiera³¹¹.

Projekt egzegezy Bultmanna chce połączyć nie tylko pewne aspekty dzieła literackiego, tj. dane o nim, ale i oryginalną rzeczywistość, którą

³⁰⁴ „...die Phänomene selbst zum Sich-Zeigen bringen, um ihre Struktur freizulegen” — Tamże; Już w 1930 r. polemizując z G. Kuhlmannem Bultmann pisał: „...eine philosophische Forschung... die als Phänomenologie aufweist „die die Phänomene selbst zum Sich-zeigen bringen will” — R. Bultmann: *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. ZThK.* 11 (1930) 344. „Phänomenologie sagt dann: APOFAINESTAI TA FAINOMENA: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst sehen lassen” — M. Heidegger: jw. s. 34.

³⁰⁵ „Die ‚richtige‘ Philosophie ist ganz einfach diejenige philosophische Arbeit die sich bemüht, das mit der menschlichen Existenz gegebene Existenzverständnis in angemessener Begrifflichkeit zu entwickeln” — R. Bultmann: *Zum Problem...* jw. s. 192.

³⁰⁶ F. K. Schumann: *Die Entmythologisierung des Christusgeschehens. KM I*, 197—198.

³⁰⁷ R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. *KM II*, 193.

³⁰⁸ „...die existentielle Analyse nicht anderes ist als die methodische Entfaltung des mit Existenz gegebenen Selbstverständnisses” — Tamże, s. 193—194.

³⁰⁹ Tamże, s. 191.

³¹⁰ Tenże: *GV 2*, s. 217, 219, 227.

³¹¹ „...an einer bestimmten Fragestellung, an einem bestimmten Woraufhin, orientiert” — Tamże, s. 216; Por. Tamże, s. 228; Tenże: *Zum Problem*, jw. *KM II*, 191.

ono wyraża, stąd jego zdaniem wszelka krytyka literacka czy „historyczna” w obiegowym słowa znaczeniu implikuje zawsze konieczność krytyki „rzeczowej” (*Sachkritik*), która musi się uciekać do rzeczowej „egzegezy” (*Sachexegese*)³¹². Czyli gdy krytyka literacka czy historyczna stara się określić to co zostało powiedziane (*was is gesagt*), to krytyka rzeczowa stanowczo odróżnia to co zostało powiedziane od tego, co zostało pomyślane (*was ist gemeint*). Dlatego zadanie egzegezy rzeczowej, która następuje po nieodzownej krytyce rzeczowej, polega nie tyle na ustaleniu tego, o czym dzieło mówi, ile raczej tego, co ono chciało przez to wyrazić³¹³. Bultmann skłonny jest przyznać, że tak sformułowana egzegeza rzeczowa jest najwyższą ambicją każdego egzegety³¹⁴. Praktyczne jej zastosowanie jednak, zwłaszcza w odniesieniu do „wydarzeniowego” charakteru słowa Bożego, okazuje się niezmiernie skomplikowane wobec braku potrzebnego kryterium do ustalenia granicy między tym, co zostało powiedziane a tym co było zamierzone³¹⁵. Kiedy Bultmann uświadomił sobie brak owego kryterium, zapewniającego egzegezje rzeczowej dotarcie do rzeczywistości historycznej jako takiej, dodał, że jedynie możliwą postawą egzegety interpretującego tekst jest uświadomienie sobie problematycznego charakteru naszej egzystencji³¹⁶, a zadanie rzeczowej krytyki w rzeczywistości sprowadza się do krytyki samego siebie (*Selbstkritik*)³¹⁷. Tym właśnie funkcjom odpowiada dokładnie analityka egzystencjalna, której celem jest przedstawienie ogólnych i formalnych struktur ludzkiej egzystencji³¹⁸, jest dostarczenie pojęć adekwatnie ją określających³¹⁹, bowiem analiza egzystencjalna jest niczym innym, jak metodycznym wyjaśnieniem rozumienia egzystencji dokonany w samej egzystencji³²⁰. Na ewentualny zarzut, iż w egzegezje posługuje się założeniami filozoficznymi, Bultmann odpowiada, że postępowanie takie jest uzasadnione w wypadku, gdy konkretna filozofia posiada wypracowany w płaszczyźnie czysto formalnej system pojęć właściwych, potrzebnych do wyjaśnienia rzeczywistości, której ani nie stwarza, ani nie zmienia, ani nie ma zamiaru nią kierować. Za taką naukę

³¹² Tenże: Das Problem einer theologischen Exegese, jw. s. 340.

³¹³ Tamże, s. 338—341.

³¹⁴ Tamże, s. 342.

³¹⁵ „...zum Gemeinten nur durch das Gesagte kommt und doch das Gesagte am Gemeinten misst” — Tamże, s. 348; por. s. 340.

³¹⁶ Tamże, s. 348.

³¹⁷ „Das Ziel unserer Bewegung kann es nie sein, (durch diese neue exegetische Methode) ...nun doch wieder ein Verfügungsrecht über die Geschichte zu gewinnen, sondern nur, uns unsere eigene Situation ganz klarzumachen” — Tamże; por. s. 356.

³¹⁸ „...sie zeigt ihm, was Existieren heisst” — R. Bultmann: Zum Problem, jw. KM II, 193.

³¹⁹ Tenże: GV 2, s. 232.

³²⁰ „...die klare und methodische Ausbildung des mit der Existenz selbst gegebenen Existenzverständnisses” — Tenże: Zum Problem, jw. KM II, 189.

(*Wissenschaft*) uznaje on filozofię egzystencjalną, a ściślej pewien jej typ, tj. analitykę egzystencjalną³²¹, ponieważ tylko ona zdołała wystarczająco wyświecić wspomniane wyżej nierefleksyjne i elementarne stany duchowe *Dasein* (*Grunderfahrung*, *Grundbestimmung*), które w języku Heideggera nazywają się opuszczeniem, nędzą, upadkiem, a organicznie wiążą się z troską, trwogą i niebezpieczeństwem śmierci³²².

Wiadomo, że Heidegger podkreśla w swym obrazie człowieka jego nędzę i radykalną skończoność, bowiem według niego poza doczesnym istnieniem z jego troską, trwogą i grożącą wciąż śmiercią istnieje tylko nicość. Tylko egzystencja jest niewątpliwą rzeczywistością, a wszystko inne, co uważane jest za byt jest tylko fikcją i wymysłem ludzkim. Przywilejem *Dasein* w stosunku do *Vorhandensein* jest to, że ustanawia on byt świata, nadaje mu sens, zrozumiałość, chociaż przy tym sam pozostaje on jestestwem rzuconym między inne byty, wywodzącym się z nicości i do niej zmierzającym, nie będącym w stanie zaradzić własnej sytuacji bytu skazanego na śmierć³²³. Objawiając jednak egzystencji jej nędzę, rzuca równocześnie analiza egzystencjalna światło na jej autentyczność o tyle, że pozwala jej poznać, iż grozi jej utonięcie wśród *Vorhandensein*, czyli stanie się rzeczą miast wyniesienia się do osobowości, wchłonięcie jej przez świat nieosobowy i nijaki w miejsce stania się prawdziwym „ja”, zatrącenie się w anonimowości zamiast odkrycia własnej autentyczności, niebezpieczeństwo szukania ratunku w rzeczach światowych zamiast stawienia czoła swemu przeznaczeniu i celowi (śmierci, która stanowi część życia), niebezpieczeństwo kierowania się w swoim postępowaniu powszechnymi normami świata zamiast osobistego decydowania o sobie³²⁴.

Na tle powyższej analizy Bultmann zauważy, że jeżeli człowiek nie chce być rozbitkiem, musi się ratować, tym więcej, że ratunek ten jest możliwy. Możliwość ta istnieje tylko wówczas, gdy egzystencja uświadamiając sobie że jest zdana na siebie samą³²⁵ zaangażuje się w konkretnym sposobie bytowania poprzez osobistą decyzję, decyzję egzystencjalną. Ponieważ tylko ona się liczy w życiu człowieka i w dziejach całej ludzkości, poprawne odczytywanie historii będzie polegać na eksplikacji kon-

³²¹ Tamże, s. 192—193. O Heideggerze Bultmann mówi, że jego badania dokonywane są metodycznie, a ich myślą przewodnią jest filozofia naukowa, taka, jaką ustalił Husserl. Por. Tenże: Heidegger. W: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3 Aufl. Tübingen 1958 Kol. 1687—1688. (Skrót — RGG).

³²² Por. A. de Waelhens: *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain 1940, s. 130. Tę sytuację człowieka ujmuje on w następującym zwrocie: „l'être... qui est-déjà-jeté-en-un-monde-dans-lequel-il-s'est-perdu” — Tamże.

³²³ M. Dufrenne, P. Ricoeur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris 1947 s. 365 ns.

³²⁴ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. jw. s. 127, 128, 130, 179.

³²⁵ „...der sich selbst überantwortet ist” — R. Bultmann: *Kerygma*. jw. T. 2. s. 192; Por. Tenże: *Die Geschichtlichkeit des Daseins*, jw. s. 329—364.

kretnych sposobów bytowania, a tym samym na odkrywaniu nowych możliwości, które się „otwierają” przed ludzką egzystencją ³²⁶.

W ten sposób Heideggerowskie pojęcie egzystencji i dziejów stało się dla Bultmanna podstawą metodologicznych ustaleń w odniesieniu do nowotestamentalnych badań historycznych i stworzyło naczelne założenie Bultmannowskiej egzegezy, według którego z wszystkich wypowiedzi zawartych w tekstach należy jako jedynie wartościowe zachować tylko te, które dotyczą egzystencji i jej nowych możliwości ³²⁷.

2. OCENA KRYTYCZNA

Chociaż staraliśmy się możliwie jasno przedstawić pogląd Bultmanna na zagadnienie mitu, demityzacji i egzystencjalnej interpretacji, nie tylko nie wykluczamy, że przedstawiony obraz wcale nie jest jasny, ale wprost to zakładamy, twierdząc, że nie może być on jasny, choćby dlatego, że tej cechy nie sposób doszukać się u samego Bultmanna. Może na pierwszy rzut oka wszystko wydaje się zrozumiałe, proponowane definicje wyjątkowo proste i adekwatne, podjęte kwestie oczywiste, ale gdy się trochę głębiej wniknie w zagadnienie, wówczas może nawet powstać zupełnie uzasadnione pytanie, czy problem ten w ogóle jest realny, lub przynajmniej czy właściwie został postawiony. Już sama natura mitu, którą nam się pokazało jako rzecz dobrze znaną, wcale taką nie jest. Co więcej, w miarę, jak zawiera w sobie sprzeczności nie tylko jest niezrozumiała, ale budzi podejrzenie, że jest ona subiektywnym tworem autora, który z kolei będzie ją zwalczać. Wydaje się, że pojęcie mitu, jeżeli w ogóle może mieć miejsce odnośnienie go do sposobu wyrażania się autorów NT, jest przez Bultmanna rozważane i oceniane niejako od zewnątrz, mianowicie w imię nauki, która nie ma z nim nic wspólnego, przy czym przyjęty przez niego „naukowy” punkt widzenia okazuje się bardzo problematyczny. Jest zrozumiałe, że jeżeli się zestawia niewłaściwe pojęcie mitu z niewłaściwym pojęciem nauki, musi się dostrzec konflikt pomiędzy dwiema tymi koncepcjami, ale niezgodność ta będzie czystą fikcją, opartą na nieporozumieniu. Wówczas też postulat demityzacji nie będzie mieć racji bytu.

Omawiana problematyka Bultmanna nosi na sobie bezsprzecznie znamię dość ciasnego racjonalizmu, który dzisiaj należy już do przeszłości. M. Eliade pisze, że współcześnie zaczyna się rozumieć to, o czym mowy być nie mogło jeszcze w XIX w., a mianowicie, że symbol, mit, obraz, należą do samej substancji życia duchowego, a nawet do tego stopnia stanowią część bytu ludzkiego, że nie sposób ich nie odnaleźć w jakiej-

³²⁶ Tamże.

³²⁷ R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 74—89; W. Hładowski: *Początki chrześcijaństwa...* jw. s. 4; L. Malevez: *Le message chrétien et le mythe*. Paris 1954 s. 25—33.

kolwiek sytuacji egzystencjalnej, w jakiej się tylko człowiek znaleźć może, przy czym nie tylko nigdy nie odgrywały one roli ujemnej, ale nawet przez społeczeństwa najbardziej cywilizowane były uznawane za czynnik pozytywny³²⁸. Zważywszy „niewyraźność” każdej rzeczywistości, zwłaszcza takiej, jak świat religii, posłużenie się językiem obrazu czy mitu może być równie nieodzowne, jak i jak najbardziej stosowne³²⁹. Prawdą jest, że Bultmann jako pierwszy uznał, iż mit posiada swoiste znaczenie, ale to znaczenie, jakie usiłuje przypisać mitom, jest niepokojące³³⁰. Zapytajmy jednak przede wszystkim czy jest ono uzasadnione, czy rzeczywiście w jakimś stopniu przesłania rzeczywistość religijną? Czy prawdą jest, że myśl mityczna stworzyła jedynie fikcje? Przytoczyliśmy przed chwilą tylko kilka wypowiedzi świadczących, że wprost przeciwnie, symboliczny i obrazowy język mitu nieuchronnie wiąże się z autentyczną myślą religijną, jest jedynym sposobem wyrażenia przez człowieka treści o charakterze religijnym. W przeciwnym razie trzeba by w ogóle zrezygnować z jej przekazywania. Tymczasem Bultmann wybrał kierunek zupełnie inny, dokładnie odwrotny. Pojęcie mitu w jego systemie nie jest bynajmniej czymś pierwotnym, ale jest konsekwencją przyjętego założenia, że obraz świata przedstawiony w kerygmacie ewangelijnym jest wyraźnie sprzeczny z wizją świata wypracowaną przez współczesną naukę. Czyli genezy pojęcia mitu i fikcji należy doszukiwać się w rzekomym konflikcie, istniejącym według Bultmanna między tradycyjnym pojmowaniem faktu chrześcijaństwa a nowoczesnym spojrzeniem na świat, jakie

³²⁸ M. Eliade: *Images et symboles*. Paris 1952 s. 12, 31: „On est en train de comprendre aujourd'hui une chose que le XIX siècle ne pouvait même pas sentir: que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle, qu'on ne les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais... Les mythes se dégradent et les symboles se sécularisent, mais ils ne disparaissent jamais, fût-ce dans la plus positiviste des civilisations, celle du XIX siècle. Les symboles et les mythes viennent de trop loin: ils font partie de l'être humain et il est impossible de ne pas les retrouver dans n'importe quelle situation existentielle de l'homme en Cosmos”. Por. K. Jaspers: *Wahrheit und Unheil*... jw. KM III, 9—46; H. Duméry: *Critique et religion*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 4 (1954) 440—452; J. Danielou: *The Problem of Symbolism*. *Trouth* 7 (1950) 423—440; F. K. Schumann: *Die Entmythologisierung des Christusgeschehens*. jw. s. 200; H. Thielicke: *Die Frage der Entmythologisierung*... jw. s. 176—177.

³²⁹ H. Loeff: *Symbol und Transzendenz, mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Entmythologisierung der christlichen Botschaft*. *Studium Generale* 6 (1953) 324, 332.

³³⁰ K. Goldammer: *Die Frage der Entmythologisierung im Lichte der Religionsgeschichte und in der Problemstellung der Missionsreligionen*. *Theol. Literaturzeitung* 78 (1953) 755. Według niego, przynajmniej z punktu widzenia historii religii, nie ma istotnej różnicy między mitem i kerygmatem. Por. F. Buri: *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie*. KM II, 85—101. Wykazując, że w swym oryginalnym brzmieniu mit jest zawsze w pewnym sensie objawieniem, bowiem w trakcie czynności kulturowej odsłania jakąś rzeczywistość i zupełnie jak Bultmannowski kerygmat skierowany jest do egzystencjalnego spotkania z bóstwem, uważa że na tej samej podstawie, co Bultmann, należy postulować nie demityzację, ale „dekerygmatazację” — Tamże, s. 85 ns.

ma człowiek dzisiejszy. Wobec powyższego stwierdzenia kwestia dotycząca pojęcia mitu staje się w dyskusji z Bultmannem drugorzędna, tak jak i ta, czy miał on rację określając tradycyjne ujęcie faktu chrześcijaństwa jako mityczne. Dlatego sam Bultmann słusznie zauważa, że według niego pojęcie mitu nie należy do najważniejszych, lecz że w dyskusji należy szczególnie uwzględnić zagadnienie demityzacji, zwłaszcza jej przedmiot i zakres ³³¹. Naszym jednak zdaniem, zanim się zacznie dyskutować na temat demityzacji, należy zapytać, czy wspomniany wyżej konflikt między światem biblijnym a światem współczesnym rzeczywiście istnieje, bowiem w przeciwnym razie nie mit okaże się fikcją, ale właśnie postulat demityzacji okaże się fikcją i mitem.

K. Jaspers np. zapytuje Bultmanna, jakim prawem przemawia on w imieniu nauki, co go do tego upoważnia? ³³². Jego zdaniem wszystko to, co w tej kwestii Bultmann powiedział, świadczy o tym, że albo zupełnie nie zna on podstawowych twierdzeń nauki współczesnej, albo ich nie rozumie. Jeżeli w ogóle coś może być w tym względzie pewne, to przede wszystkim to, że na przestrzeni ostatnich kilku dziesiątków lat nauka kategorycznie zrezygnowała ze stwarzania jakiegokolwiek obrazu świata, uznając wszelkie tego rodzaju próby za nierealne i niemożliwe. Oczywiście dokłada ona starań, i to jest jej racją bytu, by metodycznie ustalić wiedzę o świecie o powszechnym walorze, ale też badając swoje możliwości pod tym względem stwierdza ich ograniczoność, świadoma tego, że dociera jedynie do pewnych fenomenów, podczas gdy podstawa bytu jako taka wymyka się spod jej badań, pozostając tajemnicą. Nieodstrzeżenie tego faktu przez Bultmanna, jest zdaniem Jaspersa pierwszym błędem, jaki należy odnotować w Bultmannowskim programie demityzacji. Drugim błędem jest wyolbrzymienie różnicy jaka ewentualnie zachodzi pomiędzy sposobem myślenia dawnym i współczesnym, bowiem to, co stanowi o istocie myśli naukowej, tj. pytanie o pierwszą zasadę, o jedność jako podstawę i źródło wielości, było od samego początku przedmiotem dociekań filozofów i myślicieli i dlatego dzisiejsza nauka, o ile jest nauką i to rzeczywiście współczesną, nie może być bardziej niezgodną z ideą mityczną w sensie Bultmannowskim, niż nią ewentualnie kiedykolwiek była. Konkludując, mówi Jaspers, trzeba powiedzieć, że Bultmann nie wykazał żadnej realnej niezgodności między myślą mityczną, a jakąkolwiek inną jej formą, choćby najbardziej naukową, a konflikt, który on dostrzega, rzeczywiście ma miejsce, ale w odniesieniu do racjonalizmu i to w pospolitym wydaniu. Ta zaś duchowa dyspozycja, która dąży do odrzucenia idei interwencji boskiej w sprawy ludzkie jest bardzo stara. Widzimy ją już u uśmiechających

³³¹ R. Bultmann: Zum Problem, jw. KM II, 180.

³³² K. Jaspers: Wahrheit und Unheil, jw. KM III, 12—13.

się Greków, którzy słuchając mowy Pawła na areopagu odpowiedzieli mu: „Posłuchamy cię o tym innym razem” (Dz 17, 32). A więc nie można mówić o różnicy, skoro się stwierdza zasadniczą identyczność mentalności ludzkiej wczoraj i dziś ³³³.

Powyższa uwaga Jaspersa jest zdaniem L. Maleveza tylko częściowo słuszna, bowiem jeśli prawdą jest, że Bultmann przesadził, gdy mówił o różnicy między momentami historycznymi a duchowymi, to nie może ulegać kwestii, że opory współczesnego człowieka wobec tradycyjnego ujęcia kerygmatu chrześcijańskiego są dzisiaj większe niż kiedykolwiek. Wśród trudności, jakie powstają dzisiaj, na czoło wysuwa się ta, która wynika z szerokiego zastosowania metody historycznej. Metoda ta, zastosowana do badań nad religią, wykazała istnienie licznych opisów religijnych, które dzisiaj wszyscy zgodnie, bardziej niż kiedykolwiek, kwalifikują jako mityczne w sensie fikcji. Z drugiej strony metoda ta, zastosowana do badań nad początkiem chrześcijaństwa i chrześcijańskich dogmatów w ogólności, próbowała rozwiązać zagadnienie analogii między wyżej wspomnianymi opisami a tajemnicami chrześcijańskimi, np. między mitycznymi opisami o zmarłych i wskrzeszonych bogach, a tajemnicą odkupienia. Jakkolwiek może tu być mowa jedynie o pozornym podobieństwie, mówi Malevez, ale faktem pozostanie, że powyższe badania postawiły przed współczesnym umysłem pytanie, którego nie znano dotąd, pytanie, czy podstawą nauki chrześcijańskiej nie jest ta sama bajkotwórcza funkcja, która stworzyła mity antyczne? Należy się jednak dziwić, że Bultmann nie zbadał krytycznie tej kwestii, tym więcej, że jest historykiem ³³⁴.

Tym niemniej Malevez stwierdza, że Bultmann nie powiedział niczego, co by podważało ideę możliwości wkroczenia siły transcendentnej w historię ludzką, czyli nie wykazał niemożliwości tradycyjnej interpretacji kerygmatu chrześcijańskiego ³³⁵.

Mając na uwadze, że myśl współczesna niekoniecznie jest najbardziej dojrzałym wyrazem myśli ludzkiej jako takiej, ale co najwyżej stanowi jedynie jakiś etap i to bardzo ograniczony w ogólnym rozwoju ludzkiej kultury, przy czym wcale nie jest pewne, czy posiada ona cechy wymagane od myśli postępowej, można by z kolei domagać się, by myśl współczesna była oceniana z perspektywy całościowego rozwoju myśli ludzkiej. Bultmann prawdopodobnie odpowiedziałby, że tym niemniej myśl współ-

³³³ Tamże, s. 9—46.

³³⁴ L. Malevez: *juw.* s. 126.

³³⁵ „En conclusion: au nom du principe de déterminisme, Bultmann n'a rien énoncé de valable contre l'idée d'une inscription possible du transcendant dans la nature et dans l'histoire; pas plus qu'au nom de l'image scientifique du monde, il énoncé de valable contre l'idée d'une inscription possible du transcendant dans la éléments qu'elle offre, sans doute, possible à l'assentiment de notre foi” — Tamże, s. 138.

czesna jest myślą naszą, a co za tym idzie jedynym sposobem, jakim my dysponujemy, gdy idzie o poznanie i ocenę rzeczywistości³³⁶. Odpowiedź taka prowadziłaby nas do kolejnego pytania, a mianowicie, czy zdaniem Bultmanna dostrzeżony przez niego konflikt dotyczy „wyobrażeń” czy „rozumienia siebie”, czyli czy chodzi o kwestię „formy” myśli i w pewnym stopniu języka, czy o samą myśl, o ile ta określa duchowy byt człowieka? Innymi słowy, w jakiej płaszczyźnie, jego zdaniem, dochodzi do tej rzekomej niezgodności między tzw. mityczną myślą nowotestamentalną, a naukową myślą człowieka współczesnego? Wiele twierdzeń Bultmanna pozwala wnioskować, że chodzi mu o coś więcej niż słowa, formuły i obrazy. Na wielu miejscach stanowczo upiera się on przy dystansie, istniejącym między dwoma tymi typami myśli ludzkiej i jeżeli postuluje demityzację NT, to chodzi mu o jej sens merytoryczny, a nie formalny, bowiem to nowe „rozumienie siebie” współczesnego człowieka kazało mu poddać krytyce NT³³⁷. Jeśli tak, to powstaje pytanie, w imię czego współczesny człowiek jeszcze w ogóle ma zajmować się krytyką mitycznych pojęć, których świat nie ma nic wspólnego z jego światem? Na to pytanie Bultmann nie odpowiedział, chociaż należy przypuszczać, że jednak dostrzegał pewne elementy wspólne między obydwooma tymi światami, bowiem w przeciwnym razie problem demityzacji nie miałby żadnych podstaw, zostałby zniesiony. Czyżby Bultmann nie wiedział o tych „zbieżnościach”, które zostały ustalone (Lévy-Bruhl) między tzw. prelogiczną mentalnością ludów pierwotnych a mentalnością logiczną społeczeństw cywilizowanych?³³⁸ W świetle tych badań nie może być mowy o jakiejś wyrwie czy przepaści pomiędzy czasami w jakich powstawała ewangelia a współczesnością. Jeżeli mimo to Bultmann upiera się przy swoim postulatcie, to zobaczymy, że czyni to dla innych racji, czyli, że ów konflikt, o którym mowa został przez Bultmanna po prostu

³³⁶ R. Bultmann: NT und Mythologie jw. KM I, 17.

³³⁷ Tamże, s. 18.

³³⁸ H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion. Wyd. 100. Paris 1960, s. 6—7: „Bon gré mal gré, le lecteur des beaux livres de M. Lévy-Bruhl tirera d'eux la conclusion que l'intelligence humaine a évolué; la logique naturelle n'aurait pas toujours été la même; la „mentalité primitive” correspondrait à une structure fondamentale différante, que la nôtre aurait supplantée et qui ne se rencontre aujourd'hui que chez des retardataires. Mais on admet alors que les habitudes d'esprit acquises par les individus au cours des siècles ont pu devenir héréditaires, modifier la nature et donner une nouvelle mentalité à l'espèce. Rien de plus douteux. A supposer qu'une habitude contractée par les parents se transmette jamais à l'enfant, c'est un fait rare, dû à tout un concours de circonstances accidentellement réunies: aucune modification de l'espèce ne sortira de là. Mais alors, la structure de l'esprit restant la même, l'expérience acquise par les générations successives, déposée dans le milieu social et restituée par ce milieu à chacun de nous, doit suffire à expliquer pourquoi nous ne pensons pas comme le non-civilisé, pourquoi l'homme d'autrefois différerait de l'homme actuel. L'esprit fonctionne de même dans les deux cas, mais il ne s'applique peut-être pas à la même matière, probablement parce que la société n'a pas, ici et là, les mêmes besoins. Telle sera bien la conclusion de nos recherches”.

upozorowany. Widać to już zresztą w samej dwuznaczności terminu „demityzacja”, stworzonego przez Bultmanna, który w jego rozumieniu oznacza eliminację i interpretację mitu, a w rzeczywistości zawiera sprzeczność. Nie można bowiem, jak słusznie zauważa R. Prenter³³⁹, mówić równocześnie o demityzacji i interpretacji mitu, ponieważ albo usunie się mit i wówczas nie ma co interpretować, albo interpretuje się mit i wtedy nie można tego nazwać demityzacją. Bultmann odpowiada, że demityzacja zawiera w sobie dwa aspekty uzupełniające, a mianowicie, z punktu widzenia negatywnego jest ona krytyką obrazu świata przedstawionego przez mit, o ile ten zasłania prawdziwą intencję, a z punktu widzenia pozytywnego jest ona interpretacją egzystencjalną, której celem jest wyjawienie tej intencji mitu, czyli traktowanie o egzystencji ludzkiej³⁴⁰ i dalej zauważa, że krytyka tekstów biblijnych nie polega na eliminacji mitologicznych wypowiedzi, lecz na ich interpretacji, przy czym nie może być mowy o jakimś „działaniu odejmowania” lecz jedynie o hermeneutycznej metodzie³⁴¹. Tymczasem, być może wbrew intencjom Bultmanna, postulowana przez niego demityzacja niestety jest tym „działaniem odejmowania”, o ile mianowicie przeciwstawia ona nowotestamentalną formę jej treści³⁴². Wystarczy zauważyć, że w rezulta-

³³⁹ „Die beiden Begriffe „Entmythologisierung” und „Interpretation des Mythos” (im Gegensatz zum Eliminierung) sind unvereinbar. Entweder man scheidet die Mythologie aus, dann interpretiert man sie nicht; oder man interpretiert auch den Mythos, aber dann kann man dies nicht eine Entmythologisierung nennen; denn jede Interpretation hat als letztes Ziel, den wesentlichen Gehalt ihres Objektes in das rechte Licht zu rücken” — R. Prenter: *Mythe und Evangelium*. KM II, 74; Por. Tamże s. 80; K. Goldammer: jw. s. 380; E. Lohmeyer: jw. s. 142; F. K. Schumann: jw. s. 191.

³⁴⁰ „Negativ ist (sie) Kritik am Weltbild des Mythos, sofern dieses die eigentliche Intention des Mythos verbirgt. Positiv ist (sie) existentielle Interpretation, indem sie die Intention des Mythos deutlich machen will, eben eine Absicht, von der Existenz des Menschen zu reden” — R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. KM II, 184.

³⁴¹ „Die Kritik am biblischen Schrifttum besteht nicht in der Elimination der mythologischen Aussagen, sondern in ihrer Interpretation; sie ist kein Substraktionsverfahren, sondern eine hermeneutische Methode” — Tamże.

³⁴² „Brak krytycznego wyodrębnienia i konsekwentnie utożsamienie płaszczyzny literackiej z płaszczyzną historyczną pochodzi u Bultmanna niewątpliwie z założeń filozofii egzystencjalnej, ale założenia te opierają się na przesadnej ocenie stosunku, jaki zachodzi między formą literacką a jej treścią. Sama forma literacka, potrzebna do uzewnętrznienia treści i do jej kształtowania, nie zawsze jest dla niej obojętna. Po nieudanych próbach futurystu i wyłaniającego się stąd skrajnego formalizmu, patrzącego okiem zupełnie obojętnym na to, co kształtowaniu podlega, daje się zaobserwować znowu nawrót do zrozumienia współzależności między treścią i formą, między zawartością i kształtem. Można by tu poniekąd zbliżyć pojęcie formy literackiej do arystotelesowskiej entelechii i powiedzieć, że ujęcie formy literackiej jako kształtującej energii nadaje jej charakter pewnej normy. Współzależność treści od formy jako zewnętrznej powłoki pochodzi ostatecznie z formy wewnętrznej, która w każdym człowieku stanowi o sposobie jego postępowania i występowania. W stosunku zaś do ewangelii synoptycznych można wtedy na podstawie takiej współzależności treści i formy wyjść poza płaszczyznę literacką i poprzez analizę formy, jako ogniwa łączącego treść z rzeczywistością, doszukiwać się odpowiednika tej formy w żywej rzeczywistości chrześcijańskiej (por. *Sitz im Leben u Gunkela*)” — W. Kwiątkowski: *Apologetyka totalna*, jw. T. 2, s. 98; Por. H. Rahner: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich 1945 s. 135—136.

cie usuwa się całe partie z NT (np. mówiące o świadomości Jezusa, o Jego Kościele, o rzeczach ostatecznych) tylko dlatego, że nie pozwalają się one sprowadzić do ciasnych ram „egzystencjalnego rozumienia”. Przykro nam, mówi K. Barth, że Bultmann usytuował się w płaszczyźnie zbyt „formalnej”³⁴³, przez co jego przedsięwzięcie nie tylko staje się sztucznym tworem, ale ma cechy „polityki katastrofy” (*Katastrophenpolitik*) wróżącej zgubne następstwa. Należy ubolewać, mówi Barth, że zamiast oprzeć swoje refleksje na konkretnych i oryginalnych tekstach NT, wychodzi on z pojęć skrajnie abstrakcyjnych i dochodzi do nierealnego problemu. Barth zapytuje, dlaczego Bultmann nie przyjął jako punktu wyjścia systemu pojęciowego apokalipsy żydowskiej czy gnostyckiego mitu o odkupieniu, skoro uważa, że NT w tych właśnie kategoriach się wypowiada, lecz sięgnął po ideę mitu, mimo iż jest ona tak bardzo problematyczna³⁴⁴.

Deprecjonując wszelkie dane nowotestamentalne, sprowadzając je do czystego mitu, tj. do czegoś, co nie może być w sposób rozumny przyjęte, zmuszony został Bultmann przedstawić kerygmat chrześcijański w wybitnie ciasnej i zubożałej perspektywie. Jeżeli się zważy, że treścią NT jest znaczenie faktu Chrystusa³⁴⁵, a zdaniem Bultmanna jej forma jest mitologiczna, wówczas staje się jasne, że jego założenie postulujące demityzację jest podważeniem chrystianizmu u samych jego podstaw³⁴⁶, chociaż, jak widzieliśmy, założenie to nie zostało niczym uzasadnione.

To samo ma miejsce, gdy Bultmann przyznaje interpretacji egzystencjalnej znaczenie ekskluzywne, w następstwie czego domaga się, by w kerygmacie zachować tylko te elementy, które odnoszą się do „rozumienia siebie”, które *hic et nunc* przyczyniają się do jego rozwoju, przy równoczesnym wyłączeniu wszelkich momentów obiektywnych, mówiących o Bogu i ludzkim przeznaczeniu, jako mitologizujących. W rzeczywistości zasada ta napotyka na rozliczne trudności, z których tutaj wymienimy dwie. Po pierwsze, jeżeli egzegeta ma się zająć tekstem tylko w miarę, jak on przedstawia „możliwość” jego egzystencji, jeżeli powinien, dla zrozumienia całej rzeczywistości zawartej w tekście, postawić siebie w sytuacji interpelacyjnej, tj. pozwolić tekstowi niejako zapytać o jego własny problem, powstaje pytanie, czy taka egzegeza i tak osiągnięte wyniki mają jeszcze coś wspólnego z obiektywizmem?

³⁴³ K. Barth: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. *Theol. Studien* 34 (1952) 31—32; E. Lohmeyer: KM I, 140.

³⁴⁴ K. Barth: Die kirchliche Dogmatik. Zürich 1932, t. 3, s. 2; Por. R. Bultmann: NT und Mythologie jw. I, 16, 26.

³⁴⁵ R. Marlé: jw. s. 70—71.

³⁴⁶ L. Malevez: jw. s. 117.

Po wtóre, jeżeli przystępuję do tekstu z wstępną ideą tego, co mogę i powinienem w nim znaleźć, ideą „możliwości” mojej egzystencji, jeżeli dokładna refleksja tej egzystencji może i powinna dostarczyć mi ram, w których jedynie ten tekst może się stać naprawdę zrozumiały i może zacząć do mnie przemawiać, powstaje pytanie, czy w ten sposób *a priori* nie przeciwstawiam ciasnych ram mojej „możliwości” temu, co chce mi powiedzieć Pismo św., a co najprawdopodobniej w tych ramach się zmieścić nie może, co więcej, musi je rozerwać? Odnosi się wrażenie, że dla Bultmanna egzystencja ważniejsza jest od Pisma i dlatego woli zubożyć Pismo w jego wymowie niż scedować z ambicji indywidualnego, egzystencjalnego „rozumienia siebie”. Dotykamy tutaj na pewno istotnej sprawy, ale właściwa dyskusja powinna być w tym wypadku poprzedzona znajomością problematyki wiary u Bultmanna i związaną z nią teologiczną interpretacją egzystencjalną wydarzenia zbawczego, o czym będzie mowa dopiero w rozdziale następnym. Obecnie musimy jeszcze kilka uwag poświęcić analizie egzystencjalnej, która zdaniem Bultmanna warunkuje poprawną interpretację, a którą jest analiza definitywnie Heideggerowska. Zwracając się do swych przeciwników, którzy stawiają mu tak często zarzut, że w interpretacji NT posługuje się egzystencjalnymi kategoriami filozofii Heideggera, Bultmann wyjaśnia, że wiąże się to ze znamienym faktem, a mianowicie dojściem konkretnej filozofii własnymi siłami (*von sich aus*) do tego, co nam w kwestii egzystencji mówi NT³⁴⁷. Jak to należy rozumieć? Otóż zdaniem Bultmanna tylko filozofia Heideggera jest w stanie oddać nam dwojaką, równie nieodzowną przysługę. Z jednej strony filozofia ta (przynajmniej w tym wydaniu, w jakim ją przyjęli Bultmann i jego zwolennicy) posiada w sobie rysy akcentujące nędzę i upadek człowieka, a z drugiej strony Bultmann, gdy stawiał postulat demityzacji, miał już gotową, typowo protestancką, koncepcję kerygmatu chrześcijańskiego, która bardzo mocno podkreślała ideę upadku człowieka (*aversio a Deo*), ideę człowieka grzesznego, radykalnie upadłego, ideę gruntownego zepsucia ludzkiej natury i całkowitego zniszczenia w niej obrazu Bożego. Zbieżność dwóch powyższych koncepcji, filozoficznej Heideggera i teologicznej Bultmanna, sprawiła, że w systemie teologicznym tego ostatniego filozofia Heideggera zajęła miejsce uprzywilejowane. W tym świetle jasne się staje, dlaczego do egzystencjalnego rozumienia biblijnego pojęcia grzechu i stanu odwrócenia od Boga konieczne jest odwołanie się do egzystencjalnej analityki Heideggera i do jego pojmowania zrozpaczonego *Dasein* jako najwłaściwszego, najbardziej stosownego narzędzia. Słowem, kerygmat winniśmy interpretować przy pomocy filozofii Heideggera dlatego, ponieważ ona jedna będąc objawicielką nędzy człowieka (*Dasein*), zdolna

³⁴⁷ R. Bultmann: Zu J. Schniewinds... NT und Mythologie, jw. KM I, 32.

jest przygotować nas do rozumienia ewangelii upadku i przebaczenia. Otóż i z tym się zgodzić nie można. Jaspers zarzucił analityce egzystencjalnej iż ma ona charakter swoistego wyznania, w miarę, jak w ludzkiej egzystencji widzi jedynie świadomość nędzy i upadku. Cokolwiek by powiedział Heidegger, interpretowany przez Bultmanna, nigdy zdaniem Jaspersa sprowadzenie *Dasein* do świadomości beznadziejności czy rozpaczcy nie stanowi całej prawdy o człowieku w ogóle, ale jest po prostu jednym z możliwych sposobów patrzenia na człowieka, sposobem w który można rozpoznać pewnych ludzi, być może nawet wielu ludzi, w tym również współczesnych, ale na pewno nie wszystkich³⁴⁸.

Na koniec jeszcze jedna uwaga. Wydaje się nam, że może być mowa zarówno o pewnego rodzaju demityzacji jak i egzystencjalnej interpretacji chrześcijańskiego kerygmatu, chociaż oczywiście nie w tym rozumieniu, jakie swojemu postulatowi przydał Bultmann. Jeżeli przyznamy, że istnieje psychologiczna konieczność stosowania obrazów i pojęć dla wyrażenia życia religijnego, transcendentnego i że pewne z nich odnoszą się do Boga w sensie właściwym (Bóg poznaje, Bóg kocha), a inne w sensie analogicznym (Bóg widzi, Bóg słyszy), to demityzacja, jeśli takiego określenia mamy już tutaj użyć, jest wówczas w takim stopniu konieczna i w takim sensie, w jakim tego domaga się krytyka ludzkiego poznania w ogóle. Gdy zaś chodzi o interpretację egzystencjalną, to po uniezależnieniu jej od określonej filozofii, zwłaszcza błędnej, mogłaby ona przyjmując np. takie sformułowanie: Ażeby przepowiadanie chrześcijańskie mogło być przyjęte przez współczesnego człowieka, musi wykazywać punkty styczne z jego egzystencją, z jego sposobem rozumienia, patrzenia. W związku z tym, obowiązkiem tych którzy głoszą prawdy religii chrześcijańskiej jest wykazanie, do jakiego stopnia prawdy zawarte w ewangelii zmuszają nas do zajęcia wobec nich określonej postawy, do jakiego stopnia pomagają nam do zdobycia lepszego rozumienia nas samych, a tym samym domagają się od nas powzięcia decyzji, decyzji stanowczej, od której uzależniona jest nasza egzystencja w swym bytowaniu zarówno doczesnym, jak i wiecznym. Ale to nie są rzeczy nowe. Tak je zawsze teologia katolicka rozumiała, kiedy nawiązując do naturalnej tendencji człowieka do posiadania Boga wykazywała nie tylko zgodność z rozumną naturą ludzką kerygmatu chrześcijańskiego jako takiego, ale i poszczególnych jego prawd objawionych, a w argumentie „z odpowiedniości” widziała pewien pomocniczy dowód jego prawdziwości.

³⁴⁸ K. Jaspers: Wahrheit und Unheil... jw. KM III, 42.

III. INTERPRETACJA EGZYSTENCJALNA KERYGMATU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

1. INTERPRETACJA EGZYSTENCJALNA WIARY, 349

Dotychczas poruszaliśmy kwestie przede wszystkim natury metodologicznej. Obecnie pragniemy pokazać do jakich wyników doszedł Bultmann w realizacji swego własnego programu postulującego demityzację i egzystencjalną interpretację tekstów nowotestamentalnych. Bultmann dzieli swój program na dwie różne części, chociaż ściśle ze sobą związane: w pierwszej przedstawia postulat demityzacji, w drugiej sposób, w jaki ma on być zrealizowany. Tę drugą część otwiera rozważanie „chrześcijańskiego rozumienia bytu” (*das christliche Seinsverständnis*), czyli rozumienia egzystencji w świetle wiary chrześcijańskiej. Powstaje więc pytanie, jak Bultmann rozumie tę wiarę, której od człowieka wierzącego domaga się NT?

Zagadnieniu temu nie poświęcił Bultmann żadnej książki ani żadnego specjalnego artykułu. Jest to zrozumiałe, jeśli się pamięta, że według niego wiara nie może stanowić żadnego teologicznego problemu, a zadaniem całej teologii jest niejako uwielokrotnione ukazanie życiowego rozumienia wiary³⁵⁰. Wielokrotnie też podkreślano, że właśnie kwestia demityzacji istotowo wiąże się z koncepcją wiary chrześcijańskiej³⁵¹. Może tym należy tłumaczyć fakt, że Bultmann tak często pyta swych przeciwników o to, czym jest wiara w rozumieniu NT?³⁵² Można powiedzieć, że pierwszorzędnym celem wszystkich prac egzegetycznych i teologicznych Bultmanna była nie mitologiczna, lecz zgodna z zasadami analizy egzystencjalnej interpretacja wiary i jej treści, w przeświadczeniu, że tylko w tej formie może ona odpowiadać autentycznej religijnej decyzji i tylko w tej postaci może być zrozumiałą i przyjętą

³⁴⁹ „W stosunku do pism N. Testamentu, które w świetle tradycji kościelnej stawiają egzegetę wobec autorytatywnego słowa Bożego wraz z wezwaniem do wyboru za czy przeciw Bogu, szczególnie da się zastosować interpretacja egzystencjalna, zwana teologiczną. Interpretacja ta opiera się na przedmiotowym, nie zaś metodycznym założeniu teologicznym, że tradycja kościelna wymaga od egzegety pism nowotestamentalnych postawy wierzącej. Naturalnie słowo boże nie jest tu bynajmniej faktem, który można sprawdzić obiektywnie w ramach historii, lecz jest jedynie dostępne w poznaniu teologicznym, czyli przez wiarę, jako decyzję egzystencjalną w stosunku do rzeczywistości transcendentno-eschatologicznej. Tak jak historyczna interpretacja egzystencjalna ujmuje ukryte w tekście rozumienie ludzkiej egzystencji, tak też egzystencjalna interpretacja teologiczna rozpoznaje i wyświetla kryjące się w tekście rozumienie określonego sposobu bytowania, czyli egzystencji ludzkiej, jako rozumienie samej rzeczywistości, a nie jej adekwatnej treści” — W. Kwaśkowski: *Apologetyka totalna*, jw. T. 2, s. 93—94.

³⁵⁰ R. Bultmann: *GV I*, 25; Tenże: *ThNT* s. 578.

³⁵¹ F. Gogarten: *Entmythologisierung und Kirche*, jw. s. 9; C. Hartlich, W. Sachs: *Thielickes Ansätze zur Lösung des Entmythologisierungsproblems*, jw. *KM II*, 144.

³⁵² R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 106.

przez współczesnego człowieka. Poza dziełem o Jezusie, które, jak już wspominaliśmy, uchodzi za klasyczny przykład zdemityzowanego kerygmatu ewangelicznego i poza licznymi pracami szczegółowymi, w których Bultmann jasno przedstawił obraz tego, jak powinno się konkretnie przeprowadzać egzegezę wiary wyrażonej w NT³⁵³, na uwagę zasługuje „Komentarz do Ew. Jana”³⁵⁴ jako szczególnie wymowny przykład tej interpretacji, której istotne postulaty zostały określone w jego programowej konferencji. Zresztą już wówczas Bultmann zastrzegł się, że przedstawia jedynie szkic tego zadania, jakie stoi przed ogółem teologów, świadom tego, że zagadnienie demityzacji wymagać będzie zespołowej pracy licznych teologów i to na przestrzeni dłuższego czasu.

Mając na uwadze koncepcję egzystencji przedstawioną w kerygmacie, zdaniem Bultmanna sam Nowy Testament rozróżnia dwie płaszczyzny, tj. egzystencję człowieka poza wiarą i egzystencję chrześcijanina w wierze.

Określając egzystencję człowieka poza wiarą podkreśla Bultmann przede wszystkim radykalną różnicę, jaka dzieli chrześcijańskie i gnostyckie rozumienie egzystencji. Według gnozy człowiek znajduje się pod władzą tego złego świata wraz z jego mocami, które nim kierują. Jest znamienne, mówi Bultmann, że jedna z czołowych potęg odgrywająca istotną rolę w gnozie, materia, nie została przez NT uwzględniona w ogóle³⁵⁵. W każdym razie NT nie zalicza materii do złych „mocy”, jak też ludzkiego ciała nie uważa za zło. Świat, materia i ciało są stworzone przez Boga, są dziełem Jego dobroci. Jeżeli świat stał się królestwem zła i śmierci, to należy to przypisać samemu człowiekowi, jego osobistemu pobłędzeniu, niezgodnemu z pierwotnym przeznaczeniem

³⁵³ R. Bultmann: *Zur Frage der Christologie. Zwischen den Zeiten*. 5 (1927) 41–69; Tenże: *Die Eschatologie des Johannesevangeliums*, jw. s. 4–22; Tenże: *Kirche und Lehre im Neuen Testament*. Tamże. 7 (1929) 9–43; Tenże: *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. Theologische Blätter*. 3 (1924) 73–86; Tenże: *Das Problem einer theologischen Exegese des NT*, jw. s. 334–357; Tenże: *Die Geschichtlichkeit des Daseins*, jw. s. 329–364; Tenże: *Welchen Sinn hat von Gott zu reden. Theol. Blätter* 4 (1925) 129–135; Tenże: *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“* jw. s. 57–67; Tenże: *Die Frage der „dialektischen“ Theologie. Zwischen den Zeiten* 4 (1926) 40–59; Tenże: *Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament*. W: *Aux sources de la Tradition Chrétienne*. Neuchâtel 1950 s. 32–42 i inne.

³⁵⁴ Tenże: *Das Evangelium des Johannes*. jw.

³⁵⁵ „Die gnostische Lehre von der Präexistenz der Seele beziehungsweise des eigentlichen Ich, des Selbst des Menschen, hat das Urchristentum nicht übernommen... Die Transzendenzvorstellung ist jedoch nicht wie in der Gnosis durch die naturhafte Auffassung des menschlichen Seins einerseits, des Wesen Gottes andererseits bestimmt. Licht und Finsternis sind nicht als kosmische Kraft-Substanzen gedacht. Ferner bleibt die Transzendenz Gottes nicht in der reinen Negativität des Nicht-Weltlichen. Sie ist zunächst seine herrscherliche Souveränität, die keinen die Geschöpflichkeit vergessenden Stolz des Menschen duldet” — R. Bultmann: *Das Urchristentum...* jw. s. 212, 217; Por. W. Hładowski: *Początki...* jw. s. 43–48.

Boga (Rz 6, 23; 1 Kor 15, 56). Czyli, jeżeli może być mowa o jakimś dualizmie, to nie w sensie kosmologicznym, jak w gnozie, ale duchowym, wewnętrznym, odbywającym się w woli ludzkiej. Jest to dualizm decyzji: albo-albo (*Entscheidungs dualismus: entweder-oder*)³⁵⁶, za Bogiem, czy przeciw Bogu. Jeżeli człowiek jest skazany na tułaczkę i śmierć, to nie w następstwie tragicznego fatalizmu, ale w następstwie grzechu. Człowiek żyjący poza wiarą koncentruje swą życiową troskę wokół własnej egzystencji, przy czym liczy wyłącznie na własne siły, ufa we własne zdolności, a gdy mu się wydaje, że w ten sposób zapewnił sobie własną przyszłość, pyszni się i chełpi, nie wiedząc, że ta „pewność” jest złudą i pozorem. W rzeczywistości bowiem stracił on swoje życie, swoją autentyczną egzystencję (*eigentliche Existenz*). Ufając zbyt w środki, które zostały mu dane do jego dyspozycji, ukuł z nich dla siebie samego kajdany, stając się ich niewolnikiem³⁵⁷.

Tymczasem bytowanie człowieka żyjącego w wierze przedstawia NT jako prawdziwe życie. Jest to bytowanie oparte na tym, co niewidzialne, na tym, czego człowiek nie może osiągnąć o własnych siłach, co więcej, bytowanie z góry rezygnujące z tego wszystkiego, co może mu zapewnić ludzka przemyślność. Egzystencja ludzka bytująca w kręgu wiary z zasady wyrzeka się wszelkich gwarancji proponowanych jej przez świat widzialny. NT nazywa to „życiem według ducha”, co istotowo utożsamia się z wiarą w „łaskę” Boga wraz z gotowością oddania jej swojego życia, bezpieczeństwa i swojej przyszłości³⁵⁸. Łaska przebacza grzech, tj. uwalnia człowieka z tej przeszłości, której był niewolnikiem. Grzech to liczenie na siebie i własne możliwości, przy równoczesnym zamknięciu się wobec przyszłości. Wiara przeciwnie, jest otwarciem się na tę przyszłość, przyszłość w wolności. Jest ona jednak równocześnie posłuszeństwem implikującym zarówno wyrzeczenie się samego siebie, jak i tego wszystkiego, co świat dać może. Wiara jest decyzją zaufania nie sobie samemu, ale Bogu, który wskrzesza umarłych (2 Kor 1, 9) „i to co nie istnieje powołuje do bytu” (Rz 4, 17), dlatego jest ona zawsze oderwaniem się od świata (*Entweltlichung*) i od tego wszystkiego co nas z nim wiąże, jest postawą wolności. To oderwanie się od świata, tak specyficzne dla wiary chrześcijańskiej, nie ma wszakże nic wspólnego z ascetyką. Jest to raczej

³⁵⁶ R. Bultmann: ThNT s. 367.

³⁵⁷ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 29 n.

³⁵⁸ Tamże; Por. tegoż: Das Urchristentum... jw. s. 223 n., 187, 218; „W ten sposób Nowy Testament głosi — i w tym idzie poza Stary Testament — że objawienie się transcendencji Boga względem świata jest Jego łaską, ponieważ stanowi ono jednocześnie, w sensie dialektycznym, uobecnienie transcendentnego Boga w świecie. Analiza rozumienia przez pierwotne chrześcijaństwo łaski, mającej dla niego zasadniczo sens eschatologiczny, prowadzi Bultmanna do ostatecznego scharakteryzowania chrześcijańskiej egzystencji oraz do stwierdzenia istotnej różnicy pomiędzy pierwotnym chrześcijaństwem a starożytnymi religiami w ich rozumieniu człowieka” — W. Hładowski: Początki, jw.s. 47—48.

przyjęcie w stosunku do świata postawy dystansu, w następstwie czego jesteśmy jakbyśmy nie byli (*als-ob-nicht*). Bytowanie wierzącego jest więc eschatologiczne, bowiem polega ono na byciu „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17). Nie ma to nic wspólnego z apokaliptyką żydowską czy eschatologią gnostycką, które w NT straciły swój sens mityczny. Wierzący nie jest tym, który otrzymał nową naturę (*PHYSIS*), zapewniającą mu z góry wizję swej duszy unoszącej się do nieba, nie jest stanem, w którym można by spokojnie spocząć. Życie wiary ma to do siebie, że przemawia ono równocześnie w trybie orzekającym i rozkazującym, bowiem decyzja wiary nie dokonuje się raz na zawsze, ale musi być ciągle wznawiana i w nowy sposób formułowana. Ona istnieje tylko w momencie. Wiara jest ustawicznym oscylowaniem między „jeszcze nie” a „jednak już” (*Noch-nicht-Doch-schon*), jest ciągłym dążeniem do celu (Flp 3, 12–14).

Podobna różnica zaznacza się w pojmowaniu odkupienia przez gnozę i NT. W gnozie jest ono pojęte jako proces o charakterze kosmologicznym, dokonujący się wewnątrz samego świata i dlatego przejawiający się na zewnątrz w postaci zjawisk pneumatologicznych, ekstaz. NT o tym nie wspomina. Co prawda Paweł zna ekstazę (2 Kor 5, 13; 12, 1 ns.), ale zwalcza przy tym pogląd dopatrujący się w tym dowodu na działanie Ducha. W ogóle życie chrześcijańskie w oczach Nowego Testamentu nie polega na zjawiskach psychicznych, ale na praktycznej postawie wiary (Gal 5, 6; 6, 15)³⁵⁹.

Kiedy Nowy Testament w ten sposób mówi, zdaniem Bultmanna sam się demityzuje, odcinając się od eschatologii judaistycznej, wyłączając z kerygmatu wszelkie wyobrażenia świata transcendentnego. Słowem: dzieło egzystencjalnej interpretacji zostało rozpoczęte już przez pierwsze pokolenie chrześcijańskie. Nie kto inny, jak św. Jan wystąpił przeciw eschatologii apokaliptycznej: dla niego nie ma miejsca na sąd powszechny w sensie przyszłego wydarzenia kosmologicznego, bowiem świat jest sądzony już przez sam fakt wezwania przez Jezusa ludzi do wiary (J 3, 19; 9, 39; 12, 31). Człowiek wierzy i to wystarczy żeby powiedzieć, że posiadał on życie wieczne (J 5, 24)³⁶⁰.

To, co przedstawiliśmy, to zdaniem Bultmanna przykład sformułowania chrześcijańskiego rozumienia egzystencji, przy odrzuceniu elementu mitycznego oraz przy użyciu w miarę możliwości pojęć zaczerpniętych z samego Pisma, czyli przykład zastosowania demityzacji i egzystencjalnej interpretacji nowotestamentalnych wypowiedzi na temat chrześcijańskiego rozumienia egzystencji ludzkiej. Ale Bultmann sam pierwszy spostrzegł, że taka interpretacja rodzi poważny problem. Czyż-

³⁵⁹ R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 29–31.

³⁶⁰ Tamże.

by bowiem przedstawiona postawa wiary wraz z chrześcijańskim rozumieniem egzystencji, jakie ona implikuje, rzeczywiście stanowiła pierwszorzędny przedmiot Nowego Testamentu? Dla NT wiara jest zawsze równocześnie wiarą w Chrystusa. NT twierdzi, że wiara, jako charakterystyczna postawa nowego i autentycznego życia, pojawiła się w określonym czasie, musiała być objawioną, musiała „nadejść” (Gal 3, 23, 25). Mówiąc w ten sposób NT nie ma na myśli jedynie prostego stwierdzenia historycznego, ale raczej utrzymuje, że wiara staje się dla człowieka nową „możliwością” bytowania wyłącznie w następstwie wydarzenia Chrystusowego (*Christusgeschehen*), czyli, że wiara w sensie oddania się bez reszty Bogu jest możliwa jedynie jako wiara w Chrystusa. Czy zatem jest możliwe definitywne określenie chrześcijańskiej egzystencji niezależnie od powołania się na wydarzenie zbawcze, na wydarzenie Chrystusa? ³⁶¹ Na pytanie to Bultmann odpowiada twierdząco na tej podstawie, że neotestamentalna koncepcja egzystencji jest tylko naturalnym rozumieniem bytu ludzkiego ³⁶²; wystarczy zedrzyć z antropologii kerygmatu mitologiczną szatę, by się przekonać, w jakim stopniu odpowiada ona niektórym współczesnym systemom filozoficznym. Np. przypomnijmy, że według Heideggera *Dasein* jest wystawione na niebezpieczeństwo zatracenia się wśród bytów nieosobowych *Vorhandensein*. Jeżeli chce uniknąć tego niebezpieczeństwa i zachować osobową autentyczność, musi wyrzec się wszelkich fałszywych obietnic, składanych mu przez *Vorhandensein* i oddać się bez zastrzeżeń przyszłości. Widzimy więc, mówi Bultmann, że Pawłowy człowiek „według ciała” znajduje swój adekwatny odpowiednik w nieautentycznej egzystencji Heideggera, podobnie jak człowiek „według ducha” odpowiada Heideggerowskiej egzystencji autentycznej. O ewentualnym przejściu z jednej postawy do drugiej decyduje egzystencjalny wybór ³⁶³.

Innymi słowy osoba Chrystusa jest w danym wypadku sprawą drugorzędną, akcydentalną, a cała kwestia sprowadza się do stosunku teologii do filozofii. Zdając sobie sprawę z tego, że neotestamentalna interpretacja egzystencji ludzkiej różni się jednak od interpretacji filozoficznej, Bultmann wyjaśnia, że różnica dotyczy jedynie poglądu na kwestię upadku człowieka. Filozofia mianowicie, akceptując zasadniczo ten stan, uważa, że upadek człowieka nie jest jednak całkowity i gruntowny, ponieważ człowiek zachował jeszcze nienaruszoną najbardziej intymną podstawę swej autentyczności, tj. zdolność do uświadomienia sobie własnej nędzy, a co za tym idzie, i do uwolnienia się od niej. Tymczasem

³⁶¹ R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 112—113.

³⁶² R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 32.

³⁶³ Tamże.

w świetle Nowego Testamentu upadek człowieka jest kompletny, ponieważ stracił on w nim bez reszty swą naturę, wobec czego tylko człowiek wierzący, tj. ten, który odzyska swą naturę w Chrystusie, może też odzyskać autentyczną egzystencję. Nowy Testament uważa, że filozofia popełnia błąd twierdząc, że ta naturalna znajomość swej autentyczności, jaką daje filozofia egzystencjalna, już wydobywa człowieka z upadku, pozwalając mu w jakimś stopniu odzyskać siebie ³⁶⁴, mówiąc mu: możesz, ponieważ powinienes (*Du kannst, denn du sollst*), bowiem w świetle NT człowiek nic nie może, bo wszelką możliwość stracił. Jeżeli nawet sam ze siebie może człowiek uświadomić sobie zupełny swój upadek, to tym niemniej sam nie jest w stanie podnieść się z niego. Zresztą i ta świadomość jaką człowiek upadły może mieć o swoim upadku a tym samym i o swej autentyczności, chociaż jest realna, jest błędna, ponieważ wypływa z fałszywego przekonania, że własnymi siłami można odzyskać prawdziwą egzystencję. Nowy Testament mówi więc o radykalnym zepsuciu człowieka, wychodząc z założenia, że „każdy czyn człowieka upadłego jest po prostu złem” ³⁶⁵.

Kolejna różnica między filozofią a teologią w ujmowaniu rozumienia egzystencji chrześcijańskiej polega zdaniem Bultmanna na tym, że filozofia ogranicza się do stwierdzenia, iż *Dasein* jest zawsze moją egzystencją, nie mówiąc niczego o konkretnej egzystencji, jak to czyni teologia, która z tego względu ma zawsze charakter kerygmaticzny, głoszeniowy (*Anrede*). W przeciwieństwie do teologii tematem filozofii nie jest egzystencja (*Existenz*), lecz egzystencjalność (*Existentialität*), nie rzeczywistość faktyczna, konkretna, lecz faktyczność jako taka ³⁶⁶. Precyzując stosunek egzystencji wierzącego — przedmiotu teologii, do egzystencjalności — przedmiotu filozofii, Bultmann wyjaśnia, że teologia w pewnym stopniu powtarza analizy filozoficzne, co jest konieczne z uwagi na to, że w wydarzeniu, jakim jest wiara, w tym „nowym narodzeniu”, o jakim mówi NT, nie dokonuje się magiczna przemiana, która by pozbawiała człowieka jego egzystencji. Wierzący przez wiarę nie staje się aniołem, ale jest *simul peccator simul iustus*. Zdaniem teologii zatem wiara nie jest nową jakością tkwiącą w człowieku, ale ciągle na nowo pojmowaną możliwością egzystencji, ponieważ egzystencja polega właśnie na tym ustawicznym pojmowaniu swojej możliwości ³⁶⁷.

³⁶⁴ „Aber sie (die Philosophie) ist der Meinung, dass den Meschen das Wissen um seine Eigentlichkeit ihrer schon mächtig macht” — Tamże, s. 36—37.

³⁶⁵ Tamże, s. 37.

³⁶⁶ „nicht das Faktische, sondern Faktizität”. R. Bultmann: Die Geschichtlichkeit des Daseins, jw. s. 342.

³⁶⁷ „eine stets neu ergriffene Möglichkeit des Daseins”. Tamże, s. 346 n.; Por. tegoż: Das Problem der „natürlichen Theologie”. GV I, 294—312.

Tę wiarę autentycznie chrześcijańską, uwolnioną od balastu mitycznego, rozumną, ale nie kompromisową wobec roszczeń grzesznego świata, nazywa Bultmann wiarą eschatologiczną³⁶⁸. Określenie to, rozumiane przez Bultmanna w sposób dość szczególny³⁶⁹, jest bez wątpienia najwłaściwszym ujęciem teologii wiary u Bultmanna i jakby kluczem do jej zrozumienia³⁷⁰. Ma ono wyrazić zarówno transcendencję wiary w stosunku do tego wszystkiego, co stanowi porządek tego świata, jak i stosunek do tego świata, jaki ona implikuje. Stąd eschatologiczna egzystencja w świetle wiary może się wyrażać jedynie „dialektycznie”. Stosunek do rzeczy transcendentnych w świetle wiary nie ma nic wspólnego z mistycznymi stanami, ale i zerwanie ze światem, jakie ona implikuje nie może oznaczać porzucenia aktualnej egzystencji. Tę prawdziwie eschatologiczną wiarę doskonale opisał Paweł, gdy radził: „aby ci, co mają żony, tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, co płaczą, tak jakby nie płakali...” (1 Kor 7, 29—31). Ten dialektyczny charakter wiary oznacza również, że nigdy nie jest ona stanem, a tym więcej posiadaniem „jakości”, ale zawsze jest aktem, ruchem, czymś, co z natury swej w danej chwili się staje, istnieje w danym momencie, bowiem w następnej chwili potrzebna będzie nowa decyzja³⁷¹.

Kończąc, Bultmann wyraża myśl NT następująco: Wiara jako uwolnienie człowieka od niego samego, jako otwarcie się wobec przyszłości, jest możliwa jedynie w formie wiary w miłość Boga. Lecz ta wiara w miłość Boga pozostaje tak długo jedynie ufnością w siebie, jak długo ta miłość jest tylko wyrazem naszego pragnienia (*Wunschbild*), jak długo Bóg nie objawi swej miłości. Wiara chrześcijańska jest wiarą w Chrystusa w tym sensie, że jest wiarą w tę miłość Boga, która się objawiła w Chrystusie. Czyli według Nowego Testamentu możliwość nowej egzystencji zawdzięczamy nie własnej naturze, lecz Bogu, Jego łasce. Tu leży istotna różnica między kerygmatem a filozofią. Różnicę tę można wyrazić w ten sposób: w odróżnieniu od naturalnej i filozoficznej koncepcji egzystencji kerygmat afirmuje istnienie działania Bożego, warunkującego łaskę wiary, miłości, autentycznej ludzkiej egzystencji³⁷².

Ocena krytyczna.

Jest znamienne, że Bultmann dopatruje się istotnej treści nowotestamentalnego nauczania w radykalnym upadku człowieka. Żaden egzegeta

³⁶⁸ Tenże: GV II, 110.

³⁶⁹ Tenże: Jesus, jw. s. 108—112; Tenże: ThNT s. 18 nn., 37 nn., 102, 270 nn., 284, 424.

³⁷⁰ R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 128.

³⁷¹ R. Bultmann: GV II, 138 n.

³⁷² „Das Neue Testament redet und der christliche Glaube weiss von einer Tat Gottes, welche die Hingabe, welche den Glauben, welche die Liebe, welche das eigentliche Leben des Menschen erst möglich macht” — Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 40.

chyba nie może się zgodzić z tym, by teza ta, jakkolwiek brzemenna w następstwa, naprawdę stanowiła punkt wyjścia, czy nawet, jak chce Bultmann, by zajmowała centralne miejsce, wśród tych prawd, które nam przekazało Pismo św. Trzeba bowiem powiedzieć, że ukazanie grzechu, które w obu Testamentach zajmuje ważne miejsce, jest wszakże czymś wtórnym w stosunku do nauki Pisma św. o stworzeniu i objawieniu przez Boga swych zbawczych zamiarów w stosunku do świata. Jeśli nawet prawdą by było, że niektóre fragmenty listów św. Pawła mogą sugerować tego typu interpretację wiary chrześcijańskiej, jaką przeprowadza Bultmann, to nie ulega również kwestii, że całość Pisma św., nawet gdy się ma na uwadze tragiczną historię upadku człowieka, nie upoważnia nas do traktowania człowieka jako jakiegoś grzesznego, upadłego monstrum. Stanowisko Bultmanna jest wybitnie konfesyjne, w miarę jak jest niekrytycznym i apriorycznym przyjęciem tezy Lutra, o grzechu, wierze i usprawiedliwieniu człowieka.

Ponadto w przedstawionym wywodzie Bultmanna można było dostrzec wiele sprzeczności. Jedna z nich polega na tym, że raz autor twierdzi, że neotestamentalna koncepcja egzystencji niczym się nie różni od koncepcji naturalnej, wypracowanej przez filozofię egzystencjalną, a innym razem wykazuje istniejącą w tym względzie różnicę, wyrażającą się w działaniu Bożym, warunkującym autentycznie chrześcijańską egzystencję. To jest słuszne, że NT pozytywnie odrzuca pojmowanie wiary jako naturalnej postawy człowieka, którą człowiek może wypracować własnymi siłami, bez pomocy objawienia, drogą rozumowej refleksji. Prawdą jest też, że objawienie to dokonało się w Chrystusie, który, jak mówi Bultmann, objawiając nam wiarę w miłość Boga otwiera przed nami możliwości nowej egzystencji. Ale pragniemy podkreślić, że obydwa powyższe stwierdzenia Bultmanna stoją z kolei w sprzeczności z jego własnym programem demityzacji i egzystencjalnej interpretacji, stanowiąc jawne pogwałcenie ustalonych w nim wytycznych. Jeśli bowiem Bultmann czuł się zmuszony uznać, że w świetle kerygmatu chrześcijańskiego Chrystus jest dawcą autentycznej egzystencji, dodajmy jednak: kerygmatu uprzednio przez Bultmanna zdemityzowanego, powstaje pytanie, czy w ten sposób sam nie wprowadza on na nowo do kerygmatu tego, co przedtem jako mit z niego usunął?

Postaramy się wniknąć w myśl Bultmanna. Podczas gdy ujęcia ortodoksyjne mówią o obiektywnie sprawdzalnym wydarzeniu zbawczym (*von einem objektiv feststellbaren Geschehen*), które dokonuje się poza nami i poza nami pozostaje, które ostatecznie jest przedmiotem wiary, Bultmann — i to jest sprawa, na której mu wyjątkowo zależy — do tego stopnia łączy to wydarzenie z wiarą, że według niego ono dokonuje się wyłącznie w niej. Innymi słowy zdaniem Bultmanna wydarze-

nie zbawcze dokonane w Chrystusie (*Christusgeschehen*), zdemityzowane, nie jest już rzeczywistością obiektywnie poznawalną³⁷³. Zwróćmy jednak uwagę na dwuznaczność tego sformułowania. Pierwszy możliwy sens jest następujący: Wydarzenie boskie jest rzeczywistością obiektywną, spowodowaną przez Boga w Chrystusie, lecz niepoznawalną, w tym sensie, że nie można jej sprawdzić przy zastosowaniu metod ściśle historycznych. Dodajmy, że poznanie jej możliwe jest tylko w wierze, bowiem przekracza ona możliwość rozumu naturalnego. Ale możliwy jest też sens drugi: Wydarzenie boskie jako takie poza nami nigdy nie zaistniało, ale ciągle się dokonuje w wewnętrznym spotkaniu aktu boskiego interpelującego człowieka z decyzją człowieka podejmującą to wezwanie. Dodajmy, w tej egzystencjalnej decyzji, stanowiącej owoc intymnego spotkania człowieka z działaniem Bożym, w której egzystencja ludzka wypowiada się za Bogiem i Jego łaską, za swoim zbawieniem i autentycznym bytowaniem, w zupełności wyczerpuje się cała rzeczywistość boskiego wydarzenia zbawczego.

Problemem jest dla krytyków, który sens wierniej oddaje prawdziwą myśl Bultmanna. Najogólniej mówiąc krytycy przychylają się ku interpretacji drugiej, skrajnie subiektywistycznej i zobaczymy później, na jak poważnych racjach swój sąd opierają, chociaż nie brak i takich, którzy opowiadają się za pierwszym sensem wydarzenia zbawczego jako rzeczywiście Bultmannowskim³⁷⁴.

Kolejna sprzeczność, w jaką popada Bultmann, polega na tym, że w imię wymogów rozumu ludzkiego domaga się demityzacji kerygmatu chrześcijańskiego, a równocześnie ten sam rozum pozbawia wszelkich podstaw w przyjęciu przez wiarę tego kerygmatu. Egzystencjalna interpretacja wiary, jak widzieliśmy, wyklucza możliwość stwierdzenia przez historię jakichkolwiek znaków towarzyszących działaniu boskiemu. Bóg działający, przebaczący, ma być przyjęty w wierze bez żadnego dowodu, ma być poddany naszej wolnej decyzji. Dopowiedzmy do końca — mamy zupełnie bezpodstawnie uznać *hic et nunc* działanie Boga w nas. Niezależnie od tego, co na ten temat może powiedzieć teologia, wydaje się, że taka wizja chrystianizmu nie może zbyt pociągać współczesnych umysłów, którym przecież Bultmann wyraźnie chce hołdować i dla których stworzył swój program.

Bultmann dokonał wielu zamachów na bogactwo kerygmatu biblij-

³⁷³ G. Wehrung: *Theologie, Kirche, Kirchenleitung. Ztschr. Syst. Theol.* 22 (1953) 179 ns.

³⁷⁴ Do tych drugich należy m. in. cytowany przez nas L. Malevez: *Le message...* jw. s. 67—108. Uważa on np., że F. Buri zbyt surowo ocenia Bultmanna, bowiem Bultmannowskie pojęcie mitu nie pokrywa się z naszym pojęciem szerszym. Do tej dyskusji powrócimy jeszcze w kolejnej ocenie krytycznej. Por. F. Buri: *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie. KM II*, 96.

nego, jak się o tym jeszcze przekonamy. Już obecnie jednak możemy częściowo przyjrzeć się temu, jak potraktował on Boże objawienie. Wobec niego stosuje Bultmann negatywną zasadę demityzacji i pozytywną — egzystencjalnej interpretacji. Uważa, że w kerygmacie należy zachować tylko te elementy, które dotyczą nas samych, przy czym powinniśmy pominąć całą naukę odnoszącą się do Boga, ponieważ byłoby to sprowadzaniem transcendencji do rzeczy ziemskich, mitologizacją. Cała teologia Bultmanna to Bóg domagający się od człowieka decyzji. Nie ma w niej miejsca na Jego naturę, przymioty, na dogmat trynitarny. Bóg nam przebacza w tajemniczym akcie miłosierdzia i miłości — oto wszystko. Jedynie ważne elementy w pojęciu Boga to te, które mówią o Jego działaniu w stosunku do nas, które łączą się z naszą konkretną egzystencją. Bultmannowi wolno mieć takie stanowisko, pod warunkiem jednak, że nie będzie tego nazywał stanowiskiem Pisma św. Oczywiście można się z tym zgodzić, że główne wypowiedzi Biblii w jakiś sposób odnoszą się do ludzkiej egzystencji i dlatego można w nich szukać wyjaśnienia naszej sytuacji, celu naszego bytowania na ziemi, ale jak słusznie zauważył K. Barth objawienie Boże ma charakter przede wszystkim teologiczny, a nie antropologiczny, bowiem jego celem pierwszym jest ukazanie Tego, który nie jest człowiekiem, ale Panem człowieka i świata ³⁷⁵. Co prawda Bultmann temu nie przeczył, ale pytaniem byłoby, czy to nie jest kolejna jego niekonsekwencja, skoro jego zdaniem nauka Pisma o Bogu jest mitologią, ponieważ wyraża się o Bogu przy pomocy pojęć zaczerpniętych z świata rzeczy, a jeśli tak, to z objawienia niczego o Bogu się nie dowiadujemy.

2. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ŻYCIA JEZUSA

Ponieważ wiara jest możliwa jedynie w następstwie Bożej inicjatywy, wyrażającej się w wydarzeniu zbawczym, jakim jest Chrystus (*Christusgeschehen*), Bultmann przyjmuje, że posiada ona charakter intencjonalny (*Intentionalität des Glaubens*), czyli implikuje odniesienie się do przedmiotu, tj. do Boga objawiającego ³⁷⁶. Chcemy wobec tego obecnie zapytać, jak zdaniem Bultmanna kerygmat ewangelijny wypowiada się na temat tego związku, jaki ewentualnie zachodzi pomiędzy przedmiotem wiary chrześcijańskiej a Jezusem historycznym?

Zdaniem Bultmanna oprócz mitycznego charakteru większości prze-

³⁷⁵ K. Barth: *Kirchliche Dogmatik*. jw. KM II, 106.

³⁷⁶ „Der Glaube ist gar nicht Glaube als menschliche Haltung, als geistige Funktion, als frommer Gemütszustand, als numinoses Gefühl oder dergleichen. Er ist Glaube nur als Glaube an, nämlich an seinen Gegenstand, an Gott in der Offenbarung” — R. Bultmann: *GV I*, 88—89.

kazów neotestamentalnych mamy tam również do czynienia z elementami ściśle historycznymi³⁷⁷. Dzięki nim wydarzenie Chrystusa przedstawione w NT różni się w sposób radykalny od mitologii religijnej mówiącej np. o bogach greckich czy hellenistycznych. Bultmann pisze: „Jezus Chrystus, jako Syn Boży i odwieczna istota boska, postać mityczna, jest równocześnie określonym historycznym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu; los Jego Osoby jest nie tylko wydarzeniem mitycznym, ale jest zarazem ludzkim losem, który kończy się ukrzyżowaniem. Elementy historyczne i mityczne są tu splecione w sposób szczególny; historyczny Jezus, którego ojciec i matka są znani (J 6, 42) ma być równocześnie odwiecznym Synem Bożym, a obok historycznego wydarzenia Krzyża widzimy Zmartwychwstanie, które nie jest wydarzeniem historycznym”³⁷⁸. Fakt powyższego paralelizmu danych historycznych i wyobrażeń mitycznych nie pozwolił Nowemu Testamentowi ustrzec się takich sprzeczności, jak tej, że byt odwieczny jest zrodzony w czasie i to z Dziewicy, lub że sługa i niewolnik jest zarazem bytem boskim czyniącym cuda. Toteż badacze zmuszeni są poddać krytyce odnośne wypowiedzi NT o preegzystencji (Prolog Jana), legendę o narodzeniu z Dziewicy (Mt, Łk), odnośne teksty o *KENOSIS* (w szczeg. Flp 2, 7), opowiadania ewangeliczne, w których Jezus przez swe cuda, wszechwiedzę, swą niezwykłość, uchodzi za byt boski, lub jak mówią Dzieje, za tego, który jest „potwierdzony przez Boga” (2, 22), przekazy o zmartwychwstaniu uwielbionego Jezusa po męce krzyżowej, wreszcie legendę o pustym grobie i wniebowstąpieniu³⁷⁹.

W tej sytuacji, mówi Bultmann, naczelnym zadaniem krytyków jest oczywiście wyeliminowanie w pierwszym rzędzie elementów mitologicznych celem dotarcia do historycznego jądra, zapewniającego w tym względzie badaniom obiektywność, a równocześnie stanowiącego niewzruszoną podstawę dla wiary chrześcijańskiej. Dotychczasowe badania prowadzone przez szkołę liberalną, zmierzające do ustalenia zarówno ram zewnętrznych jak i poszczególnych epizodów z życia Jezusa³⁸⁰,

³⁷⁷ Tenze: NT und Mythologie, jw. KM I, 40.

³⁷⁸ „Jesus Christus, als Gottes Sohn, als ein präexistentes Gottwesen eine mythische Gestalt, ist zugleich ein bestimmter historischer Mensch, Jesus von Nazareth; und das Schicksal seiner Person ist nicht nur ein mythisches Geschehen; sondern zugleich ein Menschenschicksal, das mit Kreuzigung endet. Historisches und mythisches sind hier eigentümlich verschlungen; der historische Jesus, dessen Vater und Mutter man kennt (Joh. 6, 42) soll zugleich der präexistente Gottessohn sein, und neben dem historischen Ereignis des Kreuzes steht die Auferstehung, die kein geschichtliches Ereignis ist” — Tamże, s. 41.

³⁷⁹ Tamże.

³⁸⁰ Por. E. Stauffer: Entmythologisierung oder Realtheologie? jw. KM II, 13 n. Uważa on, że współczesna nauka jest lepiej niż kiedykolwiek przygotowana do podjęcia obiektywnej weryfikacji faktów, w których sam Bóg występuje. Tzw. „Realtheologie” usiłowała poprzez słowa ludzkie wyrażone w tekstach biblijnych dotrzeć do „factum nudum Dei Verbi incarnati”. Bultmann absolutnie się temu

uznaje Bultmann za niezadowalające, przy czym osobiście jest przekonany, że wszelkie próby odtworzenia życia Jezusa są z góry skazane na niepowodzenie³⁸¹. Dane, które w tym względzie mogą uchodzić za pewne są według niego bardzo znikome, zresztą nigdy bezpośrednio nie starał się ich sprecyzować. W konkluzji serii wykładów na temat historii badań nad żywotem Jezusa (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*) wygłoszonych w 1954 r. w Marburgu, próbował wyliczyć fakty na ogół bezsporne, a wśród nich narodzenie za cesarza Augusta, życie za czasów Heroda, działalność w Galilei, zwłaszcza w pobliżu jeziora Genenezaret, śmierć za Poncjusza Piłata³⁸². Szczegóły te jednak, jego zdaniem, są bez znaczenia. Z punktu widzenia historycznego liczą się te dane, do których możemy dojść zarówno drogą ogólnej refleksji historycznej i rzetelnej krytyki tekstualnej, jak i drogą dokładnego rozumienia tego, jak pojmowali wiarę autorowie Nowego Testamentu. Widzieliśmy już, że według Bultmanna celem historii nie jest gromadzenie obiektywnie sprawdzalnych faktów o uprzednio ustalonym znaczeniu, lecz przekazanie poprzez te fakty niejako żywego przepowiadania interpretującego naszą egzystencję. W każdym razie teksty Nowego Testamentu nie są w pierwszym rzędzie przekazami dokumentów o życiu Jezusa, Jego czynach i naukach, ale żywym echem jednej lub wielu tradycji, dlatego Jezus historyczny ma znaczenie jedynie jako głos, z którego pochodzą tradycje powołujące się na Jego imię, jako głos, którego amplitudy niestety dokładnie ustalić się nie da. Zresztą intencją właściwą większości autorów pism neotestamentalnych nie było dostarczanie nam elementów potrzebnych do rekonstrukcji życia Jezusa. Wyjątkiem jest tu może Łukasz, którego też pisma straciły przez to samo autentyczny sens religijny. I tak Paweł mówi nam, że nie chce znać „Chrystusa według ciała”. Chrystus dla niego nie jest „mistrzem” (*Lehrer*), który naucza jakiejś doktryny religijnej czy moralnej. Jeżeli uważa Jezusa za „Mistrza”, to jest nim nie ziemski Jezus, ale uwielbiony KYRIOS, Pan wspólnoty chrześcijańskiej. Chrystus może być Nauczycielem tylko dla tego, dla kogo już stał się Panem. Chrystus według Pawła nie jest wzorem do naśladowania. Jeżeli gdzieś o tym wspomina (Rz 15, 3; 2 Kor 8, 9; Flp 2, 5 ns.) to ma na myśli byt odwieczny, który już uznany został za Pana. W listach Pawła Jezus nie jest wcale „bohaterem”, któ-

przeciwwstawił i to dla wielu powodów. Por. R. Bultmann: Zum Problem, jw. KM II, 179, przypis 2.

³⁸¹ Por. rozdział I niniejszej pracy.

³⁸² B. Rigaux: L'historicité de Jésus devant l'exégèse recente. *Rev. Bibl.* 65 (1968) 481—522; E. Käsemann: Das Problem des historischen Jesus, jw. s. 125—133; Tenże: Neutestamentliche Fragen, jw. s. 1—21; R. Marlié: L'interprétation... jw. s. 143.

ry dokonał nadzwyczajnych rzeczy, ale jako Ukrzyżowany jest wydarzeniem ukazującym nicość wszelkich ludzkich wyczynów ³⁸³.

Również Jana, podobnie jak Pawła, nie interesuje „Chrystus według ciała”. Wszystkie czyny i słowa Jezusa, jakie nam Jan przekazał zmierzają do wyrażenia tylko jednego „Czynu” i jednego „Słowa”, czynu i słowa samego Boga, którego Jezus jest głosicielem i tym, który je objawia (*Offenbarer*) ³⁸⁴. Tym czynem i słowem jest przede wszystkim sąd i potępienie świata wraz z tym wszystkim, co od niego pochodzi, a odtworzone życie historycznego Jezusa jest niczym innym jak właśnie zjawiskiem tego świata i nie ma nic wspólnego z rzeczywistością istotowo eschatologiczną, wobec której Jan usiłuje nas postawić ³⁸⁵.

Jan i Paweł, a z nimi wszyscy autorowie Nowego Testamentu chcieli mówić tylko o takim Chrystusie, który by był czczony jako Pan. Tym niemniej — i to jest paradoks a zarazem istotna treść ich przepowiadania — ten sam Chrystus jest i pozostanie dla nich *SARKS GENOMENOS*, Jezusem z Nazaretu, człowiekiem jak inni, a nawet ukrzyżowanym. Paweł nawet na chwilę nie zatrzymuje się nad szczegółami z życia Jezusa, nad słowami Jego nauki, co mu nie przeszkodzi uwydatnić cały realizm Jego Wcielenia wraz z „wyniszczeniem”, uniżeniem się i śmiercią krzyżową (Flp 2, 6; Gal 4, 4) ³⁸⁶. Również Chrystus uwielbiony, którego przedstawia nam Jan, jest zawsze tym, który się uniżył, człowiekiem, który za życia ziemskiego nazywał się Jezusem ³⁸⁷. Inaczej mówiąc, jeśli prawdą jest, że Paweł i Jan nie zamierzali w żadnym stopniu przekazywać nam dokumentów o życiu, słowach i czynach Jezusa, których całość stanowiłaby niejako indeks rzeczowy treści Objawienia (*Was*), to niemniej zamiarem ich było powiadomić nas o fakcie tego

³⁸³ R. Bultmann: GV I, 205 n.; Tenże: ThNT s. 185, 289.

³⁸⁴ Tenże: ThNT s. 406 ns.; „Aber es ist klar, dass die Überlieferung der Herenworte nicht durch das historisch-biographische Interesse motiviert ist, sondern durch das praktische Anliegen, die Lebensführung der Glaubenden zu regeln und ihre Hoffnung lebendig zu erhalten. In ihnen wird nicht der ‚historische Jesus‘ gehört, sondern der himmlische Herr der Gemeinde” — Tamże, s. 469; „In allen Gemeinden ist Jesus Christus als der Heilsbringer verehrt worden” — Tamże, s. 500.

³⁸⁵ Tenże: GV I, 146.

³⁸⁶ „Das Heilsgeschehen umfasst also den Tod und die Auferstehung Jesu; so hat Paulus es als ‚paradosis‘ empfangen (1 Kor 15, 1—4), und so hat er es weiter gegeben... Genau genommen gehört dazu auch die Menschwerdung; denn der, der sich in den Tod dahingegeben hat, ist ja der präexistente Gottessohn (Phil. 2, 6 folg., 2 Kor 8, 9; Rom. 15, 3)” — Tenże: ThNT s. 288, por. s. 289.

³⁸⁷ „In dieser Welt des Todes ist das Leben erschienen (1 Joh. 1, 2), in die Welt der Finsternis kam das Licht (1, 5; 3, 19), und zwar damit, dass der Sohn Gottes in die Welt kam... Das ist jedenfalls deutlich, dass in der Person Jesu die jenseitige göttliche Wirklichkeit im Raume der irdischen Welt hörbar, sichtbar, greifbar geworden ist... Er darf in allem, was er ist, sagt und tut, nicht als eine Gestalt dieser Welt verstanden werden, sondern sein Auftreten in der Welt muss als ein Gesandtein, ein Gekommensein begriffen werden... Der Charakter seines Kommens als der Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit in der Welt, wird dadurch betont, dass seinem Kommen sein Fortgehen korrespondiert” — Tamże, s. 380—381; Por. tegoż: Das Evangelium des Johannes. jw. s. 377.

objawienia (*Dass*) dokonany w Jezusie z Nazaretu, który umarł na krzyżu, o tym „*Że*” objawienia, które dokonało się i jako wydarzenie zbawcze stale się dokonuje ³⁸⁸. Ten fakt objawienia zbiegł się z Jego własnym przyjściem i jak podają synoptycy, był przedmiotem przepowiedzania Jezusa. Jezus nie głosił żadnej nauki o Sobie, ale jednak podkreślał decydujące znaczenie Szej Osoby, w miarę jak chciał uchodzić za „Nosiciela” słowa Bożego decydującego w ostatniej godzinie. To „*co*” (*Was*) On mówi, nie jest czymś nowym, nieznanym, ale decydujące jest to, „*Że*” (*Dass*) On to mówi, że On to mówi teraz, w tej chwili ³⁸⁹.

Tradycja przekazała nam, mówi Bultmann, jedynie to „*Że*” faktu objawienia, czyli prawdę o tym, że objawienie zaistniało; nie opowiadania, które by były dokumentami historycznymi, ale przepowiadanie, kerygmat ³⁹⁰. Traktowanie zatem owego kerygmatu jako źródła mającego nas pouczyć o życiu Jezusa, Jego świadomości, wypowiedziach i czynach jest nie tylko niewiernością wobec istotnego brzmienia tekstów, ale i rozmiżaniem się z wydarzeniem zbawczym jako takim ³⁹¹.

To „*Że*” oznacza sam fakt, „*nagi*” fakt, który zdarzył się w naszym świecie, ale nie implikuje żadnych z nim powiązań. To „*Że*” wyraża całkowitą „przygodność”, absolutnie czystą „przypadkowość” faktu objawienia ³⁹². Lecz to czyste „*Że*” nie jest „*Że* pustym”, ponieważ w rzeczywistości otwiera przed egzystencją zupełnie nową możliwość bytowania. Odwracając uwagę człowieka od niego samego, od jego własnych możliwości i aspiracji, kieruje wszystkie jego siły ku jedynie autentycznej egzystencji ³⁹³. Oto dlaczego to wydarzenie o podstawowym znaczeniu, jakim jest objawienie, niesprowadzalne do żadnej idei i żadnej formuły, mogło się stać źródłem całej treści wiary chrześcijańskiej, jak i wszelkich rozważań teologicznych. Tym więcej zatem, że chodzi tu o wydarzenie, które dotyczy wszystkich ludzi, jest rzeczą konieczną, by było ono przedstawione w języku zrozumiałym dla wszystkich, po prostu w ich własnym języku ³⁹⁴.

W tym świetle, mówi Bultmann, możemy lepiej zrozumieć sens mitycznych sformułowań neotestamentalnych przekazujących zbawcze wy-

³⁸⁸ Tenże: GV I, 208, 292; Por. tegoż: Das Evangelium des Johannes. jw. s. 188—189; Tenże: ThNT s. 289, 413 n.

³⁸⁹ „Jesus hat keine Lehre über seine Person vorgetragen; wohl aber hat er das Faktum seiner Person als bedeutsam, ja als entscheidend betont, sofern er der Träger des entscheidenden Wortes von Gott in der letzten Stunde sein wollte. Was er sagt, sagt er nicht als etwa Neues, Unerhörtes; aber dass er es sagt, dass er es jetzt sagt, ist das Entscheidende” — Tenże: GV I, 204; Por. Tamże, s. 174, 265.

³⁹⁰ Tenże: ThNT s. 464; Tenże: GV I, 153 n.

³⁹¹ Tenże: GV I, 180, 208.

³⁹² „Völlig zufällig, völlig kontingent, völlig als ein Ereignis tritt das Wort in diese Welt hinein” — Tamże, I, 37, por. s. 208.

³⁹³ Tenże: ThNT s. 414.

³⁹⁴ Tamże, s. 581.

darzenie — Chrystusa. Jeśli pierwotna wspólnota chrześcijańska zdecydowała się użyć w swoich przekazach języka mitycznego, to uczyniła to w tym celu, by w ten sposób unaocznić prawdziwe i właściwe znaczenie historycznej postaci Jezusa i Jego życia dla zbawienia człowieka, jako postaci zbawczej i jako zbawczego wydarzenia³⁹⁵. Dlatego też np. teksty mówiące o Jego preegzystencji czy narodzeniu z Dziewicy chcą jedynie powiedzieć, że nie można znaczenia osoby Jezusa dla człowieka mierzyć kryteriami historycznymi, obiektywnymi, bo wówczas w ogóle się z Nim nie spotkamy. Teksty te chcą wyrazić myśl, że Jezusowi nie można stawiać pytań o Jego historyczne pochodzenie, ponieważ Jego prawdziwe znaczenie ukaże się nam dopiero wtedy, gdy przestaniemy się podobnymi kwestiami zajmować³⁹⁶. Ażeby to znaczenie uchwycić, należy przede wszystkim zapytać, co Bóg chciał nam przez fakt Jezusa powiedzieć. Celem tego jednak nie osiągnie się drogą szukania i ustalania historycznego kontekstu dla tej postaci, bowiem Jezus wykracza poza ramy historii i natury. Tylko taką wymowę mogą mieć powyższe teksty, stosujące język mityczny³⁹⁷. Podobnie należy interpretować mityczne wyrażenia z Prologu Jana: „Słowo było u Boga” (1, 1). Określenie to, mówi Bultmann, wyklucza wszelkie spekulacje na temat oryginalnego rodzenia w sferze bóstwa, emanacji, ewolucji, czy „samoobiektywacji”, dokonujących się w Bogu³⁹⁸. Nie może ono również oznaczać, że na początku były w Bogu dwie osoby równe sobie czy sobie podporządkowane. Kontekst, jak i cała ewangelia potwierdzają, że jedyny sens, jaki powyższe mityczne sformułowanie chce wyrazić jest następujący: słowo jest Bogiem, lub jeszcze lepiej, Bóg jest w słowie, czyli w swym objawieniu i tylko w nim³⁹⁹. To samo dotyczy zwrotu: „Słowo ciałem się stało”. System wyobrażeniowy, jakim się tu Jan posługuje, został zaczerpnięty z gnostyckiego mitu o odkupieniu. I tutaj należy zapytać przede wszystkim o intencję autora. Otóż ewangelista chciał przez to powiedzieć, że Bóg, będąc z natury Swojej Bogiem ukrytym, zakrytym przed oczyma ludzkimi, objawił się w Jezusie, w człowieku podobnym do nas wszystkich. W podobny sposób należy tłumaczyć mityczne znaczenie zwrotu o aniołach Bożych wstępujących i zstępujących na Syna Człowieczego (J 1, 52) oraz świadectwo Jezusa o tym, co widział u Ojca (3, 11 ns.) itd.⁴⁰⁰.

³⁹⁵ „...die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschichte” — Tenze: NT und Mythologie, jw. KM I, 41.

³⁹⁶ „...seine wirkliche Bedeutung wird erst sichtbar, wenn von solcher Fragestellung abgesehen wird” — Tamże.

³⁹⁷ Tamże.

³⁹⁸ „...jeder Gedanke eines Sich-selbst-objektiv-Werdens der Urgottheit” — Tenze: Das Evangelium des Johannes. jw. s. 16—17.

³⁹⁹ Tamże, s. 17—19.

⁴⁰⁰ Tamże, s. 38 ns.

Bultmann zdaje sobie sprawę z tego, że taka interpretacja może budzić podejrzenie, iż pozostawia ona mitologiczną „resztę” w formie idei działania boskiego, konkretnej interwencji boskiej, jaką jest objawienie. Przypominając różnicę, jaka istnieje między mitem w ścisłym i w szerszym znaczeniu, mówi, że tak pojęte wydarzenie boskie nie ma nic wspólnego z mitologią w sensie ścisłym, ponieważ w takim sensie mitologiczną jest tylko rzeczywistość transcendentna przedstawiana w kategoriach ziemskich, takich jak cud, charyzmat, dar Duch św. itp. W micie, mówi Bultmann, transcendentja Boga staje się immanencją i rzeczywistością ziemską⁴⁰¹. Tymczasem akt Boży, z natury swej transcendentny, chociaż niewątpliwie wchodzi w życie i historię człowieka i przekształca ją w dzieje (*Geschichte*), to jednak nie czyni tego cudownie, jakby w ten sposób chciał sam siebie potwierdzić i uwierzytelnić. Tak pojęte wydarzenie zbawcze jest do przyjęcia przez umysły współczesne, a co ważniejsze, taką właśnie koncepcję usiłuje nam przekazać NT. Inna sprawa, że jest to koncepcja paradoksalna, jeśli się zważy, że według niej wysłannik Boży jest czysto ludzką postacią historyczną, a eschatologiczne działanie Boga w Jezusie dokonuje się w celu czysto ludzkim⁴⁰².

W dziesięć lat po swej programowej konferencji Bultmann powrócił do zagadnienia działania boskiego w Jezusie i jaśniej przedstawił swój punkt widzenia w kwestii historyczności (*Geschichtlichkeit*) wydarzenia zbawczego oraz roli filozofii w jej tłumaczeniu⁴⁰³. Zdając sobie sprawę z tego, że zdaniem krytyków jego postulat demityzacji zawiera w sobie negację działania boskiego, a przynajmniej działania pochodzącego spoza mnie, dopuszczając co najwyżej oznaczenie wydarzenia boskiego przy pomocy subiektywnych doświadczeń, Bultmann przypomina, że w całej pełni broni realnego i obiektywnego charakteru działania boskiego, którego demityzacja wcale nie podważa. Ona ogranicza się do stwierdzenia, że działanie Boga nie może być traktowane tak, jak inne zjawiska w przyrodzie, czy w świecie i z tego względu nie może ono być obiektywnie poznawalne, nie mówiąc o jego aspekcie egzystencjalnym. Prawdą jest, że życie ludzkie ma z natury rzeczy charakter historyczny, jest usytuowane w przestrzeni i czasie, jak też prawdą jest, że działanie Boga jest dla człowieka spotkaniem się z Bogiem, ale jedyną rzeczywistością tego spotkania jest fakt mający miejsce *hic et nunc*, tzn. w chwili obecnej. Działanie boskie jest zatem wydarzeniem tylko w tym sensie, że przez nie w danej chwili, „teraz”, konkretna ludzka egzystencja jest interpelowana, wzywana, sądzona czy błogosławiona, tylko w tym sensie jest ono

⁴⁰¹ „die Jenseitigkeit Gottes ist... zum Diesseits gemacht” — Tenze: NT und Mythologie, jw. KM I, 48.

⁴⁰² Tamże.

⁴⁰³ Tenze: Zum Problem... jw. KM II, 196—208.

zdarzeniem realnym. Ponieważ nie podpada ono pod naszą obserwację, musimy powiedzieć, że ukazuje się ono jedynie oczom wiary⁴⁰⁴, a konsekwentnie, że jest ono obiektywne tylko dla wiary i w wierze. Ta jednak okoliczność nie pozwala wierzącemu wątpić w obiektywność tego wydarzenia, ponieważ nie chodzi w nim o czysto subiektywne przeżycie, ale o rzeczywistość jak najbardziej autentyczną. Oczywiście obiektywność, o jakiej tu może być mowa, nigdy nie będzie tego rodzaju, co w przypadku zjawisk światowych i z tego względu treść wiary zawsze będzie przedstawiała dla nauki cechy iluzji, ale z tego nie wynika, że treść ta nie ma żadnego odniesienia do rzeczywistości. Dlatego też nie można faktu objawienia czy zbawczego wydarzenia w ogóle w jakikolwiek sposób udowadniać. Prawdą jest, że wiara jako odpowiedź egzystencji na kerygmat łaski wiąże się z Pismem, w którym ten kerygmat ma swój początek i swoje uwierzytelnienie, ale z tego nie wynika, że wolno nam traktować Pismo jako kompendium doktrynalne czy dokument w jakimkolwiek sposób potwierdzający obiektywność naszego postępowania. Biblia dla wierzącego jest słowem Bożym ukrytym, obiektywnie niesprawdzalnym, wzywającym człowieka do decyzji w konkretnym momencie i wykazującym swój boski charakter również wyłącznie w danym momencie (*intra usum*), tj. w spotkaniu egzystencjalnym, przy czym wiara jest słuchaniem tego Pisma jako słowa Bożego⁴⁰⁵.

Na zarzut, że przy takim pojmowaniu wydarzenia boskiego, które dokonuje się jedynie w samym człowieku, nie pozostawia się żadnego miejsca dla Chrystusa, dla boskiego działania w Chrystusie⁴⁰⁶, a tym samym zdradza się kerygmat biblijny, który tak mocno podkreśla „jednorazowość” (*Einmaligkeit*) tego wydarzenia („umarł dla grzechu tylko raz” — Rz 6, 10), Bultmann odpowiada, że Chrystus istnieje jako słowo Boże i jako wydarzenie boskie *ante me et extra me*⁴⁰⁷. Bóg działał w Jezusie raz po wszystkie czasy, ale działanie to nie posiadało cech ludzkich i dlatego nie mogło wejść do historii w postaci żadnych faktów zewnętrznych, w tym również cudownych i dlatego nie jest historycznie sprawdzalne. Nie możemy tego działania „datować”, jak to czynimy w następstwie ankiet historycznych w odniesieniu do innych zdarzeń. Z historycznego punktu widzenia Jezus z Nazaretu dzielił pod każdym względem los człowieka żyjącego na tej ziemi, los absolutnie obcy boskiemu wydarzeniu eschatologicznemu jako takiemu. Jeśli prawdą jest, że w Jezusie z Nazaretu rozpoczęło się to boskie działanie poprzez objawienie w Nim świa-

⁴⁰⁴ „Gottes Handeln ist verborgen für jedes andere Auge als das des Glaubens”. Tamże, s. 198.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 199—200.

⁴⁰⁶ H. Thielicke: *Die Frage der Entmythologisierung...* jw. s. 184 n., 201. przypis 1.

⁴⁰⁷ R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. KM II, 206.

tu zbawienia, a odtąd jest ono kontynuowane w przepowiadaniu Kościoła i w piśmie biblijnym, to też prawdą jest, że obie te formy objawienia i słowa Bożego nie są przedmiotem ani dociekań spekulatywnych, ani poznania obiektywnego w ogóle, ale są przedmiotem wiary.

Inaczej mówiąc wydarzenie boskie to konkretna i aktualna postawa wewnętrzna człowieka, a nie nowa interwencja boska, a przepowiadanie Kościoła, Pismo i sam Chrystus to jedynie obiektywne warunki potrzebne do zaistnienia tej eschatologicznej rzeczywistości, warunki niezbędne do zrealizowania tej egzystencjalnej postawy. Bultmann pisze: Wydarzenie eschatologiczne, jakim jest Chrystus, dokonuje się wyłącznie *in concreto, hic et nunc*, tam, gdzie jest głoszone słowo (2 Kor 6, 2; J 5, 24), co więcej, tam, gdzie ono jest przyjęte przez wiarę lub odrzucone przez niewiarę (2 Kor 2, 15; J 3, 18; 9, 39)⁴⁰⁸.

Podobne stanowisko zajął zwolennik Bultmanna F. Gogarten, który nie tylko potwierdził przedstawioną wyżej interpretację wydarzenia zbawczego, ale ją uzupełnił, wyjaśniając Bultmannowskie pojęcie historii zbawienia (*Heilsgeschichte*). Nie ma wątpliwości, mówi Gogarten, że według Bultmanna wiara chrześcijańska jest afirmacją tej historii, bowiem wielkie pociągnięcia Boże mają swą rzeczywistość niezależnie od ludzkiej egzystencji. Efektywnie dokonały się one w Jezusie z Nazaretu. Dla Bultmanna to nie są, jak się niektórym wydaje, zjawiska subiektywne, podobnie jak wiara według niego nie jest zwyczajną interpretacją religijnego przeżycia powstałego w człowieku. Bultmann chciał tylko nadać tej historii wyraz bardziej dostosowany do współczesnej mentalności, ponieważ sformułowania neotestamentalne posiadają posmak wyraźnie mityczny, uwłaczający zasadniczej intencji, duszy kerygmatu⁴⁰⁹.

Celem znalezienia odpowiedniego „słownika” dla wyrażenia Bożej rzeczywistości, należy zdaniem Gogartena przede wszystkim wyrzec się takich pojęć, jak „faktyczność obiektywna” (*objektive Faktizität*), czy „obiektywna rzeczywistość” (*objektive Tatsächlichkeit*) i przestać pojmować obiektywność i rzeczywistość wydarzenia zbawczego na sposób innych zjawisk ziemskich. W przeciwnym razie będziemy ciągle mitologizować, ciągle zdradzać czy fałszować tę transcendencję Boga, jaką Bóg sam i Bóg do nas się zwracający zawsze powinien zachować. Z tego samego powodu należy zaprzestać tłumaczenia relacji Jezusa do Boga przy pomocy klasycznych terminów chrystologicznych, takich jak natura boska i ludzka i unia hipostatyczna, bowiem pojęcia te zaczerpnięte są z ontologii esencjalistycznej, zbudowanej na modłę rzeczywistości fizycznych, ziemskich.

⁴⁰⁸ Tamże, s. 205—206; „Das eschatologische Geschehen, das Christus ist, realisiert sich also immer nur jeweils in concreto, hier und jetzt, wo das Wort verkündigt wird” — Tamże, s. 206.

⁴⁰⁹ F. Gogarten: Entmythologisierung und Kirche, jw. s. 41 ns.

Ale czy istnieją w ogóle w języku ludzkim słowa, wyrażenia niemilogiczne, zdolne do przedstawienia działania Bożego wkraczającego w naszą historię? Na pewno są, odpowiada Gogarten, ponieważ to Bóg pierwszy zwrócił się do człowieka z zamiarem nawiązania z nim dialogu, a więc znalezienie „wspólnego języka” musi być możliwe. To zwrócenie się Boga (*Zuwendung*) do człowieka, z natury swej wieczne, dokonało się w czasie i dokonuje się tylko w Jezusie i przez Jezusa, tylko przez Jego wkroczenie w naszą historię, w momencie przez Boga wybranym. Jezus umożliwia to spotkanie wydarzenia wiecznego z czasem i dzięki Niemu wydarzenie to staje się historyczne (*geschichtliche*), będąc przy tym jednorazowe (*einmaliges Geschehen*). Ale do spotkania z Jezusem, i to jest uwaga decydująca, nie dochodzi się w ludzkiej naturze Jezusa, jak utrzymuje chrystologia klasyczna, lecz w Jego słowie, w Jego nauczaniu, kerygmacie. „Słowo Boże się wcieliło” należy rozumieć w ten sposób, że słowo boskie oddało się nam w postaci słowa Jezusa z Nazaretu. Jezus jest wyrazicielem Bożego słowa i Jego miłosierdzia jako herold (*KERYKS* — stąd kerygma), jako Jego zwiastun i wysłannik; kto Jego słucha, Boga słucha. Przy takim rozumieniu boskiego wydarzenia staje się zrozumiałe, że odtąd jego historia (*Geschichte*) może być uobecnianą w każdym momencie naszej historii. W przepowiadaniu pierwszych świadków, w kerygmacie Kościoła, dzisiaj jak kiedyś, słowo Boże przedłuża swoje wcielenie⁴¹⁰. Wydarzenie zbawcze jest więc rzeczywistością obiektywną, niezależną od ludzkiej świadomości, ponieważ słowo Boże naprawdę stało się obecne pod postacią ludzkich słów historycznego kerygmatu człowieka Jezusa, ale obiektywność ta nie jest zjawiskowa, ponieważ słowo boskie jako takie nie ujawnia swej transcendencji, lecz pozostaje zasłonięte i ukryte. W następstwie tego nie może być mowy o sprawdzaniu czy dowodzeniu tej rzeczywistości przy pomocy metod historycznych, chociaż, jak widzieliśmy, mówi Gogarten, Bultmann nie zrywa mostów między Jezusem historycznym a wydarzeniem zbawczym⁴¹¹.

Jak widać mamy do czynienia z substancjalną koincydencją dwu stanowisk: Bultmanna i Gogartena. Wydarzenie zbawcze zawarte jest w słowie Chrystusa, w kerygmacie Jezusa, czyli, że życie Jezusa i Jego przepowiadanie wchodzi do struktury zbawienia. Obie te interpretacje nie wykluczają jednak również interpretacji subiektywistycznej, którą również sugerują niektóre wypowiedzi Bultmanna. Według niej w życiu i śmierci Jezusa nie można dopatrywać się wydarzenia zbawczego, nawet w wierze. Zdaniem Bultmanna nic w wydarzeniu Chrystusa

⁴¹⁰ „...dass sich diese Zuwendung Gottes zu uns im Kerygma ereignet, wo und wann immer es verkündigt und gehört wird” — Tamże, s. 65.

⁴¹¹ Tamże, s. 57 n., 66 n.

nie wykracza poza Jego własny czas, a zgodnie z programem demityzacji zbawienie jest wydarzeniem świętym, lecz subiektywnym, któremu odpowiada fakt obiektywny, ale nie święty, śmierć Chrystusa”⁴¹². Wypowiedzi te można zinterpretować w ten sposób, że historia Jezusa z Nazaretu nie uczestniczy w żadnym stopniu w historii zbawienia, a cały dramat zbawczego wydarzenia rozgrywa się w aktualnym spotkaniu kerygmatu w wierze, w nowym rozumieniu nas samych, zdobytym przez działanie Boga w nas. Kerygmat chrześcijański nie stanowi tutaj kontynuacji kerygmatu Jezusowego, ponieważ powstał on dopiero po śmierci Jezusa jako owoc subiektywnej wiary uczniów i ich własnej interpretacji osobistych przeżyć wielkanocnych⁴¹³. Zdaniem W. Künnehta⁴¹⁴ kerygmat nowotestamentalny przedstawia jedynie wiarę i subiektywną pobożność pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Powód do takiej interpretacji dał sam Bultmann zwłaszcza przez swą pracę *Historia tradycji synoptycznej*, w której powstanie ewangelijnego kerygmatu związał z pierwotną wspólnotą. Konsekwentnie, kerygmat apostołski jako taki również nie jest częścią integralną wydarzenia zbawczego, ale jedynie okazją do zaistnienia czyśto subiektywnego wydarzenia w człowieku. W czasie czytania Pisma czy słuchania słowa głoszonego przez kerygmatyków ma miejsce zbawcza interwencja Boga, która dokonuje się we wnętrzu ludzkiej egzystencji, przy czym zjawiskowy charakter Jezusa historycznego nie odgrywa żadnej roli. Wiara, mówi Bultmann, jako wydarzenie zbawcze nie jest faktem odizolowanym, który by miał miejsce w konkretnej osobie, Jezusie, nie jest wydarzeniem z przeszłości, do którego powracamy, lecz jest wydarzeniem eschatologicznym, odbywającym się w czasie i poza czasem, w miarę jak się uobecnia w decyzji egzystencjalnej⁴¹⁵.

Ocena krytyczna.

W epoce liberalnej panowała tendencja do traktowania religii chrześcijańskiej jako religii ahistorycznej, immanentnej, mającej swe źródło w antropologicznej funkcji religijnej, tj. w zmyśle religijnym, czy w ogóle w sferze emocjonalnej człowieka. Przeciw temu subiektywizmowi Schleiermachera i tej fałszywej teologii religijnego doświadczenia wystąpił K. Barth, który chciał wzbudzić w chrześcijańskiej świa-

⁴¹² Por. J. Hammer: Une orientation de la pensée protestante; Rudolf Bultmann. *Rev. Nouvelle*. 20/1953/ s. 645.

⁴¹³ „...eine interpretierende Deutung von Bewusstseinsvorgängen” — F. Gogarten: jw. s. 62, por. s. 67.

⁴¹⁴ W. Künneht: Bultmanns Philosophie oder Heilswirklichkeit? Zur Entmythologisierung. s. 61—90. Cytuję za: E. Kinder: Ein Wort lutherischer Theologie. Munich 1952 s. 87.

⁴¹⁵ R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 42.

domości protestanckiej obiektywny sens boskiego wydarzenia, obiektywne rozumienie objawienia Bożego dokonanego w Jezusie Chrystusie, objawienia, którego kryterium byłby nie człowiek, ale sam Bóg. Lecz w swej reakcji przeciw teologii immanencji Barth nie zawahał się odmówić podmiotowi ludzkiemu wszelkiego udziału w obiektywnym wydarzeniu zbawczym, przecząc możliwości istnienia w naturze ludzkiej jakiegokolwiek punktu zaczepienia (*Anknüpfungspunkt*) dla działania transcendentnego. Bóg w swej cudownej interwencji w ludzkie sprawy wzbudza w człowieku wszystkie psychologiczne uwarunkowania potrzebne do wyrażenia zgody na Jego słowo ⁴¹⁶.

Tu ma swe źródło protest Bultmanna. Jego intencją, jak widzieliśmy, nie był powrót do liberalizmu. Z barthyzmu przejął sens aktu Bożego obiektywnego, sens jedyne i decydującego wydarzenia zbawczego spowodowanego przez Boga w ludzkiej historii, ale równocześnie uznał za konieczne dokonanie konfrontacji tego wydarzenia z wymogami myśli współczesnej oraz obrazem świata wytworzonym przez dzisiejszego człowieka. Według niego należy dokładniej dostosować kerygmat ewangelijny do tego naturalnego rozumienia siebie, jakie współczesny człowiek posiada, ponieważ tylko wówczas kerygmat ten będzie mógł spełnić swoje zadanie, udoskonalając to naturalne rozumienie siebie ludzkiej egzystencji. W ten sposób, odrzucając absolutny fideizm barthyzmu, chciał Bultmann przybliżyć kerygmat chrześcijański do człowieka konkretnego, zbliżyć wiarę do rozumu, a tym samym uchronić religię chrześcijańską przed groźbą izolacji od współczesnego świata. Być może była to reakcja z gruntu zbawienna, ale jak zobaczymy, oplakana w skutkach, ponieważ przeprowadzona przez niego egzystencjalna interpretacja przekazów ewangelijnych niemal doszczętnie zniszczyła to, co właśnie chciał Bultmann uratować, ocalić. Już jego praca o Jezusie została przez krytyków uznana jako książka o Jezusie bez Jezusa ⁴¹⁷, a chrześcijanie mają do niego odtąd pretensje, że „zabrał im Pana” ⁴¹⁸, co jest najzupełniej uzasadnione, jeśli się zważy, że w pracy swej Bultmann mówi nie o osobie Jezusa lecz o Jego dziele, a w całym swym programie egzegetycznym z góry rezygnuje z poznania tej osoby z punktu widzenia historycznego, zastępując ją głoszonym słowem, kerygmatem. Co prawda, jak widzieliśmy, Bultmann przyznaje, że w kerygmacie i poprzez kerygmat sam Bóg wychodzi na nasze spotkanie, wszczyna z nami dialog, wzywa do decyzji, uznaje, że kerygmat to jest Boże słowo, ale tym niemniej to nie jest to samo, co rzeczywistość ontologiczna, to nie jest

⁴¹⁶ E. Brunner: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. Zürich 1953 s. 231–235; L. Malevez: jw. s. 119.

⁴¹⁷ G. Pfannmüller: *Jesus im Urteil der Jahrhunderte*. 2. Aufl. Berlin 1939 s. 392; W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. jw. T. 2. s. 95.

⁴¹⁸ L. Malevez: jw. s. 121.

prawdziwa obecność zawsze żyjącego i działającego Jezusa Chrystusa. W związku z tym nasuwa się następująca uwaga: jeżeli Bultmannowska demityzacja, jak najbardziej apersonalistyczna, odrywająca dzieło, tj. religię chrześcijańską, od jej twórcy, tj. osoby Jezusa Chrystusa, odsłania nam rzeczywiście jedynie autentyczny ewangelijny kerygmat, to trzeba powiedzieć, że do tej pory, tzn. do czasów wystąpienia Bultmanna (a może Lutra) nie było ani prawdziwego chrześcijaństwa, ani chrześcijan w ogóle. Tymczasem mamy podstawę do tego, by twierdzić, że zdemityzowany przez Bultmanna kerygmat nie jest już ani Jezusowy, ani Chrystusowy, ani chrześcijański, lecz prosto Bultmannowski, mając powagę czysto ludzką, dodajmy odpowiednią do autorytetu jego twórcy. O Lutrze wspomnieliśmy przy tej okazji dlatego, że sam Bultmann wyjaśniając ideę wydarzenia zbawczego dał wyraźnie do zrozumienia, że jego teologia ogranicza się do wydobywania istotnego sensu myśli luteranckiej. Powiedział on mianowicie, że z wydarzeniem zbawczym, które może być przyjęte tylko wbrew wszelkim „dowodom” zewnętrznym w wierze, rzecz się ma podobnie, jak z usprawiedliwieniem grzesznika, które może nastąpić jedynie wbrew wszelkim wyrzutom sumienia⁴¹⁹. Przypomnijmy, że luterancka interpretacja nauki św. Pawła o usprawiedliwieniu głosiła, że ono dokonuje się przez samą wiarę, bez uczynków Zakonu. Łatwo dostrzec, że radykalna demityzacja ewangelijnego kerygmatu, postulowana i przeprowadzona przez Bultmanna, jest po prostu zastosowaniem powyższej interpretacji. To upoważnia nas do postawienia Bultmannowi zarzutu, że badania jego nie są ściśle naukowe, ponieważ są podyktowane z góry przyjętymi i niesprawdzonymi założeniami, a przy tym wykazują tendencyjność i jak już powiedzieliśmy wyżej, konfesyjność. Przykładem powyższego aprioryzmu może być fakt, że Bultmann nigdy nie wykazał, że ewangelisci nie mieli czy nie mogli mieć również intencji pouczenia nas o życiu Jezusa, chociaż uchwycenie tej intencji miało stanowić „duszę” jego programu egzegetycznego. Nic dziwnego, że w konsekwencji będzie Bultmann niemal na każdym kroku popadał w sprzeczność. Powie np., że wyobrażenia mityczne, w jakich wypowiada się Nowy Testament, wyrażają jedynie znaczenie (*Bedeutsamkeit*) Jezusa dla zbawienia, przy czym nie zauważa, że o żadnym znaczeniu już nie może być mowy, skoro nie przywiązuje się żadnej wagi nie tylko do Jego osoby, ale i do tego, co się obiektywnie zdarzyło, skoro się nie interpretuje poważnie słów św. Jana: „Słowo ciałem się stało”. Ale Bultmann nie mógł w Słowie Wcielonym dostrzec nic innego jak tylko słowo głoszone, ponieważ tak mu kazało przyjęte założenie filozoficzne, według którego należy uznać

⁴¹⁹ R. Bultmann: *Zum Problem*, jw. KM II, 205 n.

za mityczne te sformułowania, które mówią o interwencji Boga w historii człowieka.

Ponieważ poszczególne wypowiedzi Nowego Testamentu nie wydają się nam równie proste, jak Bultmannowi, nie będąc oczywiście w stanie analizować wszystkich po kolei, chcemy dla przykładu zapytać, na jakiej podstawie Bultmann uważa, że to co NT mówi o narodzeniu Jezusa z Dziewicy nie może również wyrażać takiej myśli, że skoro narodzenie Jezusa ma dla nas więcej, niż czysto naturalne znaczenie, należy przyjąć możliwość interwencji Bożej w sprawy ludzkie, możliwość działania Bożego w człowieku nawet w takim stopniu, jak w przypadku Maryi, słowem możliwość wkraczania transcendencji w naturalny bieg wydarzeń? ⁴²⁰ Ponieważ uważamy, że takiej intencji nie można u autora ewangelii wykluczyć, a przy tym przekonaliśmy się, że Bultmann wcale nie usiłował tego sprawdzić, musimy i tym razem powiedzieć, iż jego badania cechuje aprioryzm, tendencyjność i nierzetelność.

Kolejne zagadnienie, które domaga się krytycznego omówienia to kwestia roli, jaką w wydarzeniu zbawczym przyznaje Bultmann „słowu zewnętrznemu”. Przypomnijmy, że według niego istotę kerygmatu stanowi wiara w słowo Boże, przy czym *verbum externum* jednoczy w sobie eschatologiczne „Teraz” Chrystusa z „Teraz” ewangelijnego przepowiadania ⁴²¹. W związku z tym F. Buri zauważa, że wyłączenie wiązania zbawczego dzieła ze „słowem zewnętrznym” jest niekonsekwencją w stosunku do postulatu demityzacji, ponieważ to słowo jest dokładnie tym, co Bultmann uważa za „mitologiczną resztę” (*mythologischer Rest*) ⁴²² i dlatego domaga się w tym wypadku „dekerygmatisacji” (*Entkerygmatisierung*). Jednym z jego argumentów jest stwierdzenie, że wydarzenie zbawcze nie dokonuje się wyłącznie ani w Nowym Testamencie, ani w Piśmie św. w ogóle, ani wyłącznie w gminie chrześcijańskiej ⁴²³, czyli że głoszenie biblijnego kerygmatu nie jest w żadnym wypadku wyłączną i jedyną drogą do zbawienia.

Widzieliśmy, że Bultmann jest innego zdania, bowiem uzależnia on zbawienie człowieka i sam kerygmat od faktu (*Dass*) przyjścia Jezusa.

⁴²⁰ „Es ist wohl wahr, dass das Dogma von der Jungfrauengeburt nur die Form und Gestalt des Zeugnisses von der wahren Gottheit und Menschheit Christi ist. Aber es ist auch wahr, dass die Kirche dieses Zeugnis von Anfang an gerade in dieser Form und Gestalt gehört hat. Und es könnte sein, dass seine Klarheit und Bestimmtheit mit dieser Form und Gestalt unzertrennlich verbunden ist” — K. Barth: Credo. München 1935 s. 58. Jest to komentarz do słów: „Natus ex Maria Virgine”.

⁴²¹ R. Bultmann: Zum Problem, jw. KM II, 207.

⁴²² Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 48; F. Buri: Entmythologisierung... jw. s. 85—101; „...von inkonsequenterweise noch festgehaltener Mythologie” — Tamże, s. 96.

⁴²³ „Deshalb ist das Heilsgeschehen weder auf NT oder die Bibel noch auf die christliche Gemeinde eingeschränkt” — Tamże, s. 97.

Postawa taka jest niedorzeczna, jeżeli równocześnie nie umie się czy nie chce się odpowiedzieć na pytanie: KTO to właściwie przyszedł i CO chciał nam objawić? W świetle teologii Bultmanna na pytanie to trzeba by odpowiedzieć raczej: Nikt i nic, w miarę, jak osoba Jezusa nie wchodzi tu w grę, a ewangelisci byli zainteresowani jedynie w przekazaniu nam faktu (*Dass*) Jego przyścia, a nie tego, co On nauczał i czynił (*Was*). Czy nie można tego nazwać teologicznym nihilizmem? Czemu przypisać, że Bultmann nie zauważył, iż prawdziwą wolność, o której tyle mówi, daje ludzkiej egzystencji nie sam fakt (*Dass*) przyścia Jezusa, ale Jego bosko-ludzkie „Co” (*Was*), które zarazem wskazuje na właściwy stosunek do Jezusa jako faktu historycznego (*Dass*)? Krytycy odpowiadają, że o teologicznej postawie Bultmanna zadecydowały przyjęte przez niego założenia filozoficzne. Wiadomo, że jego zdaniem prawdziwa filozofia, a zwłaszcza metafizyka godna tego imienia, musi przeczyć obiektywnemu charakterowi boskiego działania, a więc i zbawczego wydarzenia, przeciwstawiając się w ten sposób filozofii essencjalistycznej i zbudowanej na jej podstawach teologii. Obiektywizacji i mitologizacji metafizyki essencjalnej należy przeto przeciwstawić jedyną obiektywność, możliwą do przyjęcia przez filozofię, a mianowicie obiektywność egzystencjalną. W tym ujęciu działanie Boże ukazuje się tylko w spotkaniu egzystencjalnym w wierze. Nie ma tu miejsca na żadną „materializację” Boga, nie ma nadnaturalnej rzeczywistości podpadającej w jakikolwiek sposób pod nasze zmysły, możliwej do stwierdzenia w poznaniu indukcyjnym. Jest tylko obecność Boga w *Dasein*, w miarę, jak jest On przyjęty przez wiarę. Chrystologia tradycyjna przez swą naukę o Słowie Bożym mitologizuje teologię Słowa Wcielonego, podczas gdy w teologii egzystencjalnej, w której to Słowo ogranicza się do przyjęcia ludzkiego słowa i do udzielenia się w kerygmacie, słowo to istnieje i zdobywa właściwy sens jedynie w umyśle tych, którzy go słuchają. Nie ma więc Wcielenia w sensie osobowego zjednoczenia dwu natur i nie ma aktualizacji zbawczego wydarzenia poza spotkaniem egzystencjalnym. Podobnie rzecz się ma z teologią Ducha. Teologia tradycyjna, przyjmując koncepcję Ducha działającego w duszy ludzkiej, mitologizuje ducha boskiego, upodabniając go do przyczyny zjawiskowej, do siły naturalnej, fizycznej (*Kraftstoff*)⁴²⁴. Tymczasem w teologii opartej na filozofii egzystencjalnej Duch oznacza jedynie tę rzeczywistość, jaką jest obecność wydarzenia zbawczego w wierze. Ma to miejsce wówczas, gdy wierzący uświadomi sobie sens tego wydarzenia i dostrzeże to światło, jakiego ono użycza jego ułomnej egzystencji.

Przyjmując to rozróżnienie dwóch aspektów wydarzenia boskiego,

⁴²⁴ L. Malevez, jw. s. 141.

chrystologicznego i pneumatologicznego, zapytajmy najpierw co należy sądzić o rzekomej niezgodności chrystologii tradycyjnej z autentyczną filozofią?

Wiemy, że chrystologia ta również uczy, że relacja natury ludzkiej Chrystusa do Słowa nie jest spostrzegalna w porządku zjawiskowym ⁴²⁵, ale może być uznana jedynie w wierze. Pod tym względem tzw. tradycyjna chrystologia jest bliższa chrystologii Bultmannowskiej, niż się to może Bultmannowi wydawać. Tym niemniej istnieje między nimi istotna różnica polegająca na tym, że gdy pierwsza uznaje w unii Boga i człowieka rzeczywistość obiektywną, całkowicie niezależną od wiary jej wyznawcy, to według drugiej rzeczywistość ta jest zredukowana do minimum, tj. do słowa ludzkiego i kerygmatu, zdolnego ją przekształcić w ludzką historię (*Historie*) i ludzkie dzieje (*Geschichte*). W dodatku ta „szczątkowa” rzeczywistość uwidacznia się jedynie w egzystencjalnym *hic et nunc* aktualnej decyzji wierzącego, czyli istnieje tylko w danej chwili w jego umyśle.

Powracając do kwestii stosunku chrystologii tradycyjnej do filozofii zapytajmy, czy Bultmann wykazał rzekomą niezgodność między nimi? Odpowiedź jest prosta. Nie ma w dziełach Bultmanna rzeczy mniej oczywistej, jak wspomniana niezgodność. Jedynym jej „uzasadnieniem” jest bezpodstawne twierdzenie, że chrystologia tradycyjna posługuje się pojęciami ontologii essencjalistycznej, która jest fałszywą filozofią. Twierdzenie to jest bezpodstawne jeśli się zważy, że np. ontologia tomistyczna również zajmowała się zagadnieniem ludzkiej egzystencji i na pewno nie można o niej powiedzieć, że jest nieegzystencjalną w negatywnym tego słowa znaczeniu ⁴²⁶.

Żeby nie wdawać się w rozległą dyskusję na temat wartości poszczególnych typów ontologii posłużmy się tutaj argumentem *ad hominem*: nawet przy założeniu, że ontologia Heideggerowska jest jedynie autentyczną, musi się wykazać, że według niej chrystologia tradycyjna jest nie do przyjęcia. Otóż Bultmann tego nie uczynił. Przeto twierdzenie o powyższej niezgodności jest bezpodstawne. Bultmann tego nie uczynił, bo uczynić nie mógł, skoro współcześni krytycy Heideggera wydają się zgodnie odrzucać nihilistyczną interpretację jego *Sein und Zeit*, zaznaczając przy tym, że nie wyklucza ona możliwości przemówienia Boga do człowieka w formie objawienia w samym „sercu” ludzkiej egzystencji (*Dasein*). Zresztą również sam Heidegger pisał, że myśl ludzka uważnie słucha głosu bytu transcendentnego, który rości sobie prawo do człowieka w samej jego istocie, by w ten sposób doświadczyć Byt w nicości ⁴²⁷.

⁴²⁵ J. M y ś k ó w: Ludzkie psychiczne „Ja” jako ośrodek psychicznej jedności Chrystusa. *Roczniki Teol.-Kan.* 6,4/1959/36—59.

⁴²⁶ E. Gilson: *L'Être et l'essence*. Paris 1948, 78—120.

⁴²⁷ „das den Menschen in seinem Wesen in Anspruch nimmt” — M. Heidegger.

Jeżeli tak było, że Heideggerowskie *Dasein* jest intencjonalnie skierowane ku autentycznej transcendencji, wówczas filozofia Heideggera nie tylko nie podważałaby podstaw chrystologii klasycznej i teologii objawienia, ale mogłaby sama stanowić wręcz ich podstawy. Z pewnością trudno byłoby przy jej pomocy pozytywnie wyjaśnić możliwość Wcielenia, ale też nie przyjęłaby ona negatywnego stanowiska wobec kerygmatu, mówiącego, że Bóg się wcielił, tj. hipostatycznie połączył się z konkretną ludzką egzystencją (*Dasein*). Jeżeli bowiem to *Dasein* jest w swej głębi podatne na Boże objawienie, na uczestniczenie w życiu prawdziwego Boga, to nie ma żadnej racji by temu *Dasein* odmawiać możliwości tego uczestniczenia w formie zjednoczenia z osobą boską.

Bultmann zburzył całą chrystologię klasyczną i zastąpił ją swoją własną chrystologią w przekonaniu, że filozofia Heideggera daje do tego podstawę i wprost do tego zmusza. Tymczasem, gdyby tak było jak powiedzieliśmy wyżej, rzecz miałaby się odwrócić, niż to Bultmann zamierzył, bowiem filozofia, której zaufał i którą nazwał jedynie autentyczną, pozbawiałaby podstaw jego chrystologię, sprzyjając koncepcji klasycznej. To samo trzeba by powiedzieć odnośnie teologii o Duchu św.⁴²⁸

Zapytajmy wreszcie czy teologia Bultmanna osiągnęła, jak się tym często chęłpi, absolutną demityzację, skoro uznaje ona boskie wydarzenie dające o sobie znać ludzkiej egzystencji i zachowujące się w niej zupełnie tak samo, jak Duch „wewnętrzny”, którego działanie chciał wyeliminować? Czy koncepcja boskiego kerygmatu obecnego w pewien sposób pod zasłoną ludzkich słów wraz z jego pneumatologicznym rozumieniem nie jest otwarciem na nowo drzwi temu, co przedtem sam nazwał mitem? Jeżeli na to pytanie należałoby odpowiedzieć twierdząco, wówczas raz jeszcze trzeba by oskarżyć teologię Bultmanna o brak wewnętrznej spójności i określić ją jako system źle ukrywający wewnętrzne sprzeczności, tkwiące w samym jego centrum⁴²⁹.

3. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ŚMIERCI JEZUSA

Zamiast wchodzić w detale i rozważać wszystkie szczegółowe „mityczne” wyrażenia, jak to np. Bultmann czyni w swym Komentarzu do Ewangelii Jana, w swej programowej konferencji koncentruje on uwagę na dwóch kapitalnych zagadnieniach: Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa, uważając, że one stanowią zasadniczo główną treść kerygmatu chrześcijańskiego.

ger: *Was ist Metaphysik?* 4 Aufl. Frankfurt 1943, s. 26; Por. B. Welte: *Remarques sur l'ontologie de Heidegger*. *RevScPhilosTheol.* 31 (1947) 386.

⁴²⁸ L. Malevez: jw. s. 145 ns.

⁴²⁹ Tamże, s. 147.

Widzieliśmy już, że według Bultmanna ani osoba Jezusa jako taka, ani Jego słowa i czyny, nie mają dla wiary chrześcijańskiej żadnego znaczenia. Ważny jest tylko fakt, że w Nim Bóg chciał się objawić oraz że wobec Niego dokonuje się egzystencjalna decyzja. Sam Jezus w swym przepowiadaniu miał podkreślać jedynie to „Teraz” boskiej interwencji dokonującej się w Nim i tę decyzję, wobec której odtąd każdy jest postawiony. Ponieważ jednak przepowiadanie Jezusa zostało nam przekazane przez pierwotną gminę, która dodała do niego pewne elementy koniunkturalne nie jesteśmy dzisiaj w stanie z całą pewnością ustalić co dokładnie reprezentowała Jego osoba w porządku soteriologicznym, a zwłaszcza jaką w tym względzie świadomość posiadał Jezus. Zaznaczając, że powyższa kwestia jest bez znaczenia dla wiary Bultmann uważa, iż istnieją dostateczne racje, by odrzucić hipotezę o mesjańskiej świadomości Jezusa, przy czym, jak widzieliśmy, solidaryzuje się z tezą Wrede’go⁴³⁰. Na prawdziwe znaczenie osoby Jezusa wskazuje jedynie wiara pierwotnej gminy oraz autorów, którzy są jej echem i świadkami. Jest to możliwe dzięki temu iż istnieje przejście między tym co głosił Jezus a kerygmatem neotestamentalnym, w miarę jak Ten, który dotąd głosił kerygmat stał się w określonym momencie przedmiotem tego samego przepowiadania⁴³¹. Przejście to wiąże się (jeżeli niekoniecznie samo w sobie, to przynajmniej w świadomości tych, przez których się dokonało) z dramatycznym wstrząsem doznany wobec tragedii Krzyża. Bultmann uważa, że jest rzeczą trudną, a zresztą i drugorzędną, odtworzenie historii tego wstrząsu, jego różnych faz i całego procesu psychologicznego, w jakim się dokonał, ponieważ zarówno historia jak i geneza wiary wielkanocnej, w której ów wstrząs znalazł swój epilog, zostały przesłonięte różnego rodzaju legendami⁴³². Jakkolwiek by jednak było, mówi Bultmann, jeżeli nowa „decyzja”, przed którą stanęli uczniowie w następstwie śmierci Jezusa, była analogiczna do tej, którą już powzięli za życia Jezusa idąc za Nim, to tym niemniej wydarzenie Krzyża doprowadziło ich do odnowienia tej pierwszej decyzji w sposób o wiele bardziej radykalny⁴³³. Jeżeli dotąd mogli widzieć w Nim tylko Proroka i Nauczyciela i wiązać się z Nim częściowo również ze względu na Jego ludzkie wartości czy cudowną treść Jego nauczania, to obecnie Jezus mógł obronić w ich oczach swój autorytet z innego tytułu, a mianowicie jako człowiek, w którym Bóg przyszedł ażeby przemawiać w sposób decydujący i ostateczny. Jego śmierć na Krzyżu była imperatywem uznania w Nim Wysłannika Bożego i porzucenia wszelkich ziemskich

⁴³⁰ R. Bultmann: ThNT s. 26 ns.

⁴³¹ Tamże, s. 34.

⁴³² Tamże, s. 46.

⁴³³ Tamże, s. 45; Por. Tenże: GV I, 266.

aspiracji i rachub. Odtąd Jezus z Nazaretu będzie dla nich nie tylko Mistrzem i Prorokiem, ale przede wszystkim Mesjaszem, a ich stosunek do Niego, który odtąd będzie dla świata „zgorzeniem” będzie oparty jedynie na wierze. Różne tytuły, jakie wspólnota wierzących zacznie Mu nadawać, będą miały na celu wyrażenie wiary w mesjański charakter Jezusa, wyznanie, że On jest Tym, który w sposób eschatologiczny przyniósł zbawienie ⁴³⁴. Poprzez tę wiarę uczniowie Jezusa będą odtwarzać ich poprzednie doświadczenia ⁴³⁵, poprzez nią również my będziemy Go odtąd poznawać.

Ponieważ wspólnota chrześcijańska dokonała swojego aktu wiary wobec Krzyża, w miarę jak w Nim zdobyła definitywne rozumienie eschatologicznej interwencji Boga i w konsekwencji podjęła egzystencjalną decyzję ⁴³⁶, jest zrozumiałe, że Krzyż stanie się dla Nowego Testamentu wydarzeniem zbawczym *par excellence*. Stosując terminologię Bultmanna powiemy, że całe wydarzenie Chrystusa (*Christusgeschehen*) koncentruje się w wydarzeniu Krzyża, lub, ponieważ, jak zobaczymy, Krzyż i Zmartwychwstanie występują łącznie, w wydarzeniu paschalnym.

Jak Nowy Testament przedstawia Krzyż? Bezsprzecznie jako wydarzenie mityczne, odpowiada Bultmann. Według NT ukrzyżowany jest bytem preegzystentnym, Synem Bożym Wcielonym, który wyjęty spod prawa grzechu stał się ofiarą za nasze grzechy, żertwą, której krew zadośćuczyniła w sposób zastępczy (*Stellvertretend*) za grzechy świata przyjmując na siebie nasze upadki i uwalniając nas przez swą śmierć od wiecznej śmierci ⁴³⁷. Taka koncepcja jest absolutnie nie do przyjęcia ⁴³⁸. Ale też nie ma ona nic wspólnego z głównym celem Nowego Testamentu i z intencją jego autorów. Chcieli oni powiedzieć jedynie, że przez Krzyż dokonało się zwycięstwo nad potęgą grzechu, który dotąd utrzymywał nas w niewoli, czyli uwolnienie nas od grzechu jako takiego, w ogóle, a nie darowanie konkretnej winy. Ażeby w sposób właściwy zinterpretować wymowę Krzyża i wydobyć prawdziwy sens w Nim zawarty należy zdjąć z Niego mitologiczną powłokę. Wówczas się okaże, że wierzyć w Krzyż Chrystusa to nie znaczy uważać Go za wydarzenie mityczne, które dokonało się poza nami i naszym światem, które by można obiektywnie rozważać, ale wierzyć w Krzyż znaczy wziąć na siebie Krzyż Chrystusa jako swój własny, to znaczy pozwolić się z Nim ukrzy-

⁴³⁴ „der eschatologische Heilsträger sei” — Tenże: ThNT s. 49; Por. tegoż: GV I, 267.

⁴³⁵ Tenże: ThNT s. 43.

⁴³⁶ Tamże, s. 38—43, 54—64, 91—106.

⁴³⁷ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 43.

⁴³⁸ „Diese mythologische Interpretation, in der sich Opfervorstellungen und eine juristische Satisfaktionstheorie mischen, ist für uns nicht nachvollziehbar” — Tamże, s. 41.

zować⁴³⁹. Jako wydarzenie zbawcze Krzyż Chrystusa nie może się wiązać jedynie z oderwanym punktem w przestrzeni i czasie, z konkretną jednostką, czyli z Chrystusem bardziej lub mniej mitologicznie pojmowanym. On może mieć tylko znaczenie kosmologiczne i tak Go przedstawił Nowy Testament. To egzystencjalne znaczenie Krzyża jest znaczeniem historycznym (*geschichtlich*, a nie *historisch*), o ile Krzyż nie jest odległym, przeszłym faktem, ani wydarzeniem mitycznym umiejscowionym w sferze obcej dla naszej egzystencji, naszej historii, ale jest wydarzeniem „eschatologicznym”, to znaczy mającym miejsce w czasie i poza czasem zarazem⁴⁴⁰. Dlatego wierzyć w Krzyż znaczy dostrzegać w Nim rzeczywistość ciągle obecną, aktualnie wpływającą na nasze postępowanie.

Jest znamienne, mówi Bultmann, że NT nie tylko przekazuje nam w swym mitycznym języku to kosmologiczne i eschatologiczne znaczenie Krzyża, ale również znaczenie egzystencjalne, gdy w różnych aspektach ukazuje nam ustawiczną jego aktualność⁴⁴¹. Według NT Krzyż ma w planach boskich wartość wydarzenia historycznego (*geschichtlich*), bowiem dotyczy on całej ludzkości w jej relacji do Boga. W Krzyżu zapadł na nas ludzi poddanych mocom tego świata wyrok uniewinniający⁴⁴². Należy to rozumieć w ten sposób, że Bóg jest naszym Sędzią, który objawia nam nasz stan grzeszny, naszą niezdolność do panowania nas samych nad grzechem, do osiągnięcia własnymi siłami autentycznej egzystencji. Ten Boży sąd jest dla nas równocześnie łaskawy, o ile mianowicie objawia nam również nasze zbawienie w łasce.

Ale powstaje pytanie jaki jest związek między eschatologicznym znaczeniem Krzyża a historycznym wydarzeniem na Kalwarii, czyli na jakiej zasadzie przechodzi się od faktu historycznego do jego znaczenia eschatologicznego? Czy może o tym decyduje fakt, że nie był to krzyż pierwszego z brzegu człowieka, ale właśnie Krzyż Chrystusa? Czy zanim się zacznie wierzyć w zbawcze znaczenie Krzyża nie musi się wpierw być przekonanym o tym wszystkim, co przedstawia Ukrzyżowany? Czy zatem nie trzeba najpierw uwierzyć w mesjaństwo Jezusa z Nazaretu, czyli uznać, że Jezus historyczny był Mesjaszem?

Powyższe kwestie rozwiązuje Bultmann odróżniając przypadek pierwszych kerygmatyków od naszej sytuacji. Pierwsi głosiciele ewangelii osobiście i bezpośrednio przeżyli to wydarzenie, w miarę, jak w jakiś sposób w nim uczestniczyli, w następstwie czego Kalwaria była dla nich

⁴³⁹ Tamże, s. 42.

⁴⁴⁰ „...in der Zeit und jenseits der Zeit” — Tamże.

⁴⁴¹ Rz 6, 3. 6; 1 Kor 11, 26; 10, 16; Gal 5, 24, 6, 14; Flp 3, 12; 2 Kor 4, 10; Kol 1, 24; Por. Tamże, s. 42—43.

⁴⁴² „...dass in ihm — dem Kreuze — das Gericht über uns selbst, die den Mächten der „Welt“ verfallenden Menschen, vollzogen ist” — Tamże, s. 42.

wydarzeniem ich własnego życia, faktem, który musiał postawić ich przed decyzją i który w rzeczywistości odsłonił przed nimi swój boski sens. Dla nas przeciwnie, jest rzeczą niemożliwą odtworzyć bezpośrednio ów zażyły stosunek, jaki łączył uczniów i Ukrzyżowanego, podobnie, jak by to było niemożliwe w odniesieniu do innej ziemskiej postaci, która żyła przed nami⁴⁴³. A więc sensu Krzyża nie poznajemy drogą bezpośredniego doświadczenia, bowiem w miarę, jak stanowi on wydarzenie przeszłe, nie może być równocześnie naszym własnym zdarzeniem. Odnosne dokumenty historyczne pozwalają nam zdobyć znajomość tego przeszłego faktu, ale nie można tego powiedzieć o Nowym Testamencie, który miał inny cel, niż historyczną rekonstrukcję wydarzenia na Kalwarii. Dlatego to Ukrzyżowany nigdy nie był głoszony w chrześcijańskim kerygmacie jako ktoś, kto kiedyś żył, a obecnie można tylko o tym wspominać, ale jako byt ciągle żyjący, żywy i zmartwychwstały⁴⁴⁴.

Pozostaje jednak kwestia, jaki związek ma Krzyż Jezusa z uwolnieniem nas od grzechu. Bultmann rozstrzyga ją w ten sposób, że wyrok Boży nad światem zapadł zasadniczo poza czasem (*jenseits der Zeit*)⁴⁴⁵, a Krzyż stanowił jego ogłoszenie w czasie, będąc jego spostrzegalnym wyrazem. Na historycznym Krzyżu Chrystusa Bóg ukazał to potępienie, które zawisło nad wszystkimi ludźmi, a w ten sposób Krzyż nauczył nas o naszym osobistym grzesznym stanie, stanie potępieńców i ukrzyżowanych. Czyli Krzyż nie jest wypełnieniem czy dokonaniem czegokolwiek, lecz jedynie ogłoszeniem, podaniem do wiadomości, notyfikacją. Do tego należy dodać, że to ogłoszenie z woli Bożej ma być kontynuowane przez całą ludzką historię, czyli ma być ciągle ogłaszane, głoszone. W tym celu Bóg, po urzeczywistnieniu wyroku na Kalwarii, wzbudza w swych apostołach kerygmat o Krzyżu, a w swym Kościele głosi Chrystusa Ukrzyżowanego. Ten apostołski kerygmat sprawia, że Boży wyrok jest stale obecny, ciągle aktualny, współczesny, do tego stopnia, że można mówić o kerygmacie jako o wydarzeniu sakramentalnym. On (kerygmat), mówi Bultmann, uobecnia przeszłe wydarzenie w ten sposób, że je odnawia, a tym samym je urzeczywistnia w warunkach spotkania ze mną⁴⁴⁶. Wieczny akt Boży, wyrok, staje się w kerygmacie wydarzeniem historycznym (*geschichtlich*), ponieważ towarzyszy nam w ciągu całej naszej historii i nie przestaje nas wzywać do decyzji w każdym momencie, *hic et nunc*.

Wreszcie ten wyrok wyrażony w kerygmacie zostaje przez nas albo przyjęty — w wierze, albo odrzucony — w niewierze. Tylko wiara uka-

⁴⁴³ Tenże: GV I, 106.

⁴⁴⁴ Tenże: NT und Mythologie, jw. KM I, 43—44.

⁴⁴⁵ Tamże, s. 42.

⁴⁴⁶ „Es (das Kerygma) vergegenwärtigt das Geschehen der Vergangenheit so, das es dasselbe erneuert und mir so selbst zum Begegnis wird” — Tamże, s. 132.

zuje nam prawdziwe znaczenie Krzyża. Historyk może w nim widzieć tylko zwyczajny fakt z przeszłości, absolutnie podobny do tylu innych czysto ludzkich dramatów, przy czym pozostają mu obce jego wartości trwałe, nieprzemijające, czyli historyczne w sensie *geschichtlich*. On nie może dostrzec w tym wydarzeniu ani słowa Bożego, ani ogłoszenia boskiego wyroku. Z tego względu trzeba powiedzieć, że wydarzenie Krzyża dokonuje się właściwie dopiero w wierze, a przynajmniej dopiero w niej staje się aktualne. Ale też wiara w Krzyż nie polega na uznaniu, że Chrystus wysłużył nam zbawienie w obiektywnym odkupieniu, jak to głosi teologia tradycyjna, ale na przyjęciu tego Krzyża jako własnego.

Tak więc, konkluduje Bultmann, Krzyż Chrystusa jako wydarzenie zbawcze nie jest faktem mitycznym, ale wydarzeniem historycznym (*geschichtlich*), które ma swój punkt zaczepienia w fakcie historycznym śmierci Jezusa z Nazaretu na Krzyżu ⁴⁴⁷.

Ocena krytyczna.

Niniejszą pracę rozpoczęliśmy od wskazania na Bultmannowskie rozumienie historii i podkreślenia poczynionego przez niego rozróżnienia na to co jest historyczne w sensie faktów (*Historie*) i historyczne w sensie dziejów (*Geschichte*). Przypomnijmy tylko, że w pierwszym wypadku chodzi o fakt zaistniały w określonym miejscu i czasie, który jako fakt empiryczny jest sprawdzalny również przy użyciu metody historycznej, a w drugim wypadku chodzi co prawda także o wydarzenie rzeczywiste, lecz takie, którego nie można doświadczalnie stwierdzić. Widzieliśmy wyżej, jak wyglądało zastosowanie tego rozumienia historii i tego rozróżnienia do faktu śmierci Jezusa na Krzyżu. Przedstawiona interpretacja jest bowiem konsekwencją nie uznawania w historii faktów zewnętrznych, lecz jedynie egzystencjalnych sposobów bytowania. One, jak widzieliśmy stanowią przedmiot historii, a nawet samą historię i to w sposób wyłączny. W rezultacie śmierć Jezusa na Krzyżu, chociaż jest faktem historycznym i w jednym i w drugim znaczeniu, jako fakt zewnętrzny niemal zupełnie się nie liczy, a jej prawdziwie historyczne znaczenie rozpoczyna się dopiero z chwilą, kiedy wobec tego faktu podejmujemy naszą decyzję.

Pierwsza wątpliwość, która się w związku z tym nasuwa dotyczy samej natury dzieła dokonanego na Krzyżu. Bultmann podkreśla z całym naciskiem, że dzieło to nie tylko jest odpuszczeniem grzechów (w sensie związanej z nimi kary), ale też uwolnieniem nas od stanu grzesznego w ogóle i przywróceniem wolności od grzechu (*Sündigen*) jako takiej. W powyższym stwierdzeniu uderzyć muszą dwie rzeczy, a mia-

⁴⁴⁷ Tamże, s. 43.

nowicie zbyt silny akcent postawiony nad ratyfikacją dzieła Krzyża w płaszczyźnie wolności oraz uzależnienie obiektywnego dzieła niemal wyłącznie od osobistej decyzji człowieka. Bultmann uważa, że w ten sposób dokonał absolutnej demityzacji Nowego Testamentu, ale zapytajmy za jaką cenę? Czy to, co pozostało można jeszcze nazwać kerygmatem chrześcijańskim, skoro właściwie nie ma w nim miejsca dla historycznego Jezusa? Gdyby Bultmann chciał być konsekwentny, musiałby dopowiedzieć do końca: nie ma historycznego Jezusa w żadnej formie w ludzkiej historii. Wobec tego, że NT bardzo ściśle wiąże zbawienie z Jezusem historycznym i Jego imieniem, z Jego życiem, a zwłaszcza śmiercią, powstaje wątpliwość czy teologia, która absolutnie nie uznaje powyższej relacji, może się jeszcze nazywać chrześcijańską? Według tej ostatniej, jak wiadomo, Jezus nie jest „punktem wyjścia”, kerygmaticzną „inicjacją” zbawienia, lecz jako Osoba jest podmiotem i podstawą dokonanego odkupienia, jest jakby „stosem pacierzowym” chrześcijańskiego kerygmatu⁴⁴⁸. Jak słusznie zauważa J. Schniewind, Nowy Testament nie mówi o jakimkolwiek krzyżu, lecz o Krzyżu Jezusa z Nazaretu, którego wartość zbawcza ma swe źródło w fakcie, że to był Jego Krzyż, Krzyż właśnie Jezusa⁴⁴⁹. Niewątpliwie Bultmann nie chciał na sposób racjonalistyczny uczynić z tego Krzyża prostego symbolu, lecz chciał jego obecność odczytać w naszym życiu z określonego w czasie, historycznego zdarzenia na Kalwarii⁴⁵⁰. Tym niemniej nadal nie jest jasne, jaki jest konkretnie związek Krzyża Jezusa z naszym. Interpretacja Bultmanna wydaje się wskazywać na to, iż jest on czysto przypadłościowy i okazjonalny. Jeżeli tak, to jaki sens może mieć moja decyzja ukrzyżowania się wespół z Jezusem, stanowiąca ostateczną podstawę całego porządku zbawienia?⁴⁵¹

W następstwie skrajnie antropocentrycznie i indywidualistycznie pojętej koncepcji ontologii, Bultmann odwrócił porządek rzeczywistości, uzależniając wartość zbawczą Krzyża Jezusa od osobistej decyzji człowieka, zamiast uwarunkować wartość ludzkiej decyzji jej związkiem z historycznym Krzyżem. Można by się zapytać, w imię czego i dla jakiej racji człowiek decyduje o wartości Bożego aktu?

Ta skrajna interioryzacja kerygmatu pochodzi niewątpliwie, jak to już powiedzieliśmy, ze specyficznego rozumienia historii przez Bultmanna. Jeżelibyśmy jednak za Bultmannem przyjęli, że wszystko, co może

⁴⁴⁸ K. Barth: Ein Versuch... jw. s. 17.

⁴⁴⁹ „Der Gekreuzigte ist nicht ein X, sondern ist Jesus von Nazareth” — J. Schniewind: Antwort an Rudolf Bultmann. KM I, 94.

⁴⁵⁰ „Als Heilsgeschehen... das Kreuz Christi... ein geschichtliches Geschehen, das in dem historischen Ereignis der Kreuzigung Jesu von Nazareth seinen Ursprung hat” — R. Bultmann: Zu J. Schniewinds Thesen, jw. KM I, 143.

⁴⁵¹ K. Barth: Ein Versuch... Jw. s. 19.

ustalić historia znajduje swój ostateczny sens jedynie w żywej świadomości człowieka i jego osobistym losie, to i wówczas powstaje pytanie, czy z kolei ta świadomość nie zakłada zawsze obiektywnej znajomości sytuacji, w jakiej dana egzystencja się znajduje⁴⁵². Czy cały Nowy Testament nie świadczy wymownie o roli tego związku między wiarą a historią w sensie *Historie*⁴⁵³, oczywiście, jeśli się go traktuje jako całość, a nie w ten sposób, jak to czyni Bultmann⁴⁵⁴, który oddziela całość Listów od Ewangelii? Zbyt wielka jest rozpiętość między *Historie* a *Geschichte* w rozumieniu Bultmanna, skoro historia w potocznym znaczeniu traci u niego rację bytu w historycznej (*geschichtliche*) decyzji wiary. Tymczasem dla wiary Krzyż nie jest jedynie wydarzeniem o znaczeniu historycznym (G.), ale i „eschatologicznym”. On stawia ludzką egzystencję przed pytaniem nie w ten sposób, jak śmierć Sokratesa czy Buddy, ale w sposób zupełnie wyjątkowy, autorytatywny i nieodwołalny. Historyczne (G.) rozumienie Krzyża jest człowiekowi konieczne, by mógł uchwycić jego sens, ale nie jest wystarczające, ponieważ sens Krzyża wiąże się z wydarzeniem historycznym w sensie *Historie* a nie *Geschichte*, z faktem historycznym, wokół którego toczy się walka na śmierć i życie, podobnie jak to było na Kalwarii⁴⁵⁵.

Kolejny zarzut, jaki można by skierować pod adresem Bultmanna, nawet jeśli się założy obiektywistyczną interpretację jego poglądu, w miarę, jak według niego śmierć Chrystusa stała się wydarzeniem zbawczym obiektywnym przez swoje wejście do kerygmatu, to mianowicie ten, że także w tym ujęciu właściwie nie można mówić o wejściu Jezusa do struktury obiektywnego wydarzenia zbawczego niezależnie od kerygmatu. Przecież Bultmann mówi, że poza kerygmatem, poza świadectwem apostołów, które odsłania przed nami jego sens, Krzyż Chrystusa jest tylko „przeszłym wydarzeniem historycznym” nie mającym znaczenia dla wiary, jest faktem bez znaczenia, bo w świetle badań historycznych przedstawia on jedynie ponury dramat człowieka, a nie zapoczątkowanie zbawczego wydarzenia, zamierzonego przez Boga. Nie jest jednak całkiem pewne, czy zarzut ten jest w pełni uzasadniony, bowiem jakkolwiek ma on podstawy w licznych wypowiedziach Bultmanna, to inaczej rzecz wygląda, gdy się ma na uwadze całość teologicznej myśli Bultmanna. Przynajmniej kilkakrotnie daje Bultmann do zrozumienia, że kerygmat nie wprowadził do historycznego faktu ukrzyżowania nowego, jemu obcego znaczenia, ale raczej odkrył w nim jego eschatolo-

⁴⁵² J. Schniewind: jw. s. 106—107.

⁴⁵³ „Solange der Glaube auf Jesus Christus bezogen ist, ist sein Gegenstand ein Geschehen, das eben auch der Historie, also der Chronologie und damit auch der Kosmologie angehört” — E. Brunner: *Das Ewige...* jw. s. 135.

⁴⁵⁴ Jest to zarzut J. Schniewinda, jw. s. 95.

⁴⁵⁵ R. Marlé: *L'interprétation...* jw. s. 155—159.

giczne znaczenie i je wyjaśnił. Wynikałoby z tego, że również Krzyż Jezusa wzięty sam w sobie, niezależnie od kerygmatu, realizuje obiektywne wydarzenie zbawcze, oczywiście jedynie w tym sensie, że stanowi zapoczątkowanie zwiastowania świata oswobodzenia od grzechu.

Lecz nawet jeśli przyznamy, że w teologii Bultmanna Krzyż Jezusa posiada charakter obiektywny przynajmniej w samym kerygmacie, powstaje pytanie, czy i tym razem nie popada w sprzeczność. Oczyszczając, jak sądzi, teologię Krzyża z wszelkich teorii zadośćuczynienia i ofiary zastępczej, chelpi się, że w ten sposób dokonał absolutnej demityzacji. Czy jednak z chwilą, gdy przyjmuje się ideę aktu Bożego, a zwłaszcza gdy przyznaje się temu aktowi możliwość jakiegokolwiek wyrażenia się w historii (na Krzyżu, czy w kerygmacie), czy tym samym nie wprowadza się do teologii elementu, który przedtem uznało się za mitologiczny?⁴⁵⁶

4. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ZMARTWYCHWSTANIA JEZUSA.

Jest rzeczą bezsporną, mówi Bultmann, że Nowy Testament przedstawia na wielu miejscach Zmartwychwstanie Jezusa jako cud a zarazem jako dowód zbawczej wartości Krzyża. Według dziejów Apostolskich „Bóg uwierzytelnił Jezusa wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych” (Por. Dz 17, 31). Taki sens mają również „legendy” o pustym grobie i wszystkie opowiadania o wydarzeniu wielkanocnym, które podkreślają dowodowy charakter zmartwychwstania Jezusa według ciała (zwl. Łk 24, 39—43). Relacje te jednak są tworem późniejszym, nieznanym jeszcze Pawłowi⁴⁵⁷ i z tego względu są to świadectwa względnie nieautentyczne. Prawdą jest, że sam Paweł jeden raz usiłuje przedstawić cud zmartwychwstania jako zdarzenie historyczne, kiedy mianowicie wylicza naocznych świadków (1 Kor 15, 3—8), lecz należy w tym widzieć jedynie argument polemiczny przeciw gnostykom, którzy odrzucali ideę zmartwychwstania w ogóle⁴⁵⁸. W rzeczywistości nauka Pawłowa o zmartwychwstaniu, jak to zobaczymy, jest zupełnie inna.

Zmartwychwstanie Jezusa nie może być cudem stanowiącym podstawę wiary w Jezusa i w zbawcze znaczenie Krzyża i to dla wielu racji. Najpierw dlatego, że w zjawisku tym wszystko jest mityczne — nie tylko forma, jaką mu nadaje NT — ale i cała jego treść, tj. reanimacja zmarłego, powrót do życia doczesnego wraz z cudownym wkroczeniem bóstwa w człowieczeństwo. Z tego względu, zdaniem Bultmanna, zmartwychwstanie jest wydarzeniem całkowicie mitycznym⁴⁵⁹ i jako sprzeczne

⁴⁵⁶ L. Malevez: *Le message...* jw. s. 75—78.

⁴⁵⁷ „Aber zweifellos sind das spätere Bildungen, von denen Paulus noch nicht weiss” — R. Bultmann: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 44.

⁴⁵⁸ Tenże: *ThNT* s. 290.

⁴⁵⁹ „...ein schlechthin mythisches Ereignis” — Tenże: *NT und Mythologie*, jw. KM I, 44.

w sobie jest niewiarygodne i nie do przyjęcia. Ponadto, nawet gdyby zmartwychwstanie Jezusa zostało potwierdzone przez licznych świadków, nie może być ono przez nas stwierdzone jako fakt obiektywny, a tym samym nie może stanowić pewnej rękojmi prawdziwości naszej wiary. Co więcej, zmartwychwstanie samo jest przedmiotem wiary⁴⁶⁰, a więc nie może być jej podstawą⁴⁶¹, samo dla siebie jest celem i jako takie nie może być żadnym celem podporządkowane.

W rzeczywistości, mówi Bultmann, Nowy Testament przedstawia nam zmartwychwstanie, podobnie jak Krzyż, jako fakt eschatologiczny, jako fakt eschatologiczny *par excellence*. Mówi o nim, podobnie jak o Krzyżu, jako o rzeczywistości zawsze aktualnej i mającej przy tym charakter absolutnie definitywny. Przez zmartwychwstanie Jezus „przezwyciężył śmierć, a rzucił światło na życie i nieśmiertelność” (2 Tm 1, 10). Posługując się systemem pojęciowym zaczerpniętym z mitologii gnostyckiej Paweł głosi, że jak wszyscy umarli w Chrystusie (2 Kor 5, 14) tak przez Jego zmartwychwstanie wszyscy powołani zostali do życia. Ten temat, bliski spekulacjom gnostyckim, interpretuje Paweł w sensie procesu historycznego (1 Kor 15, 21 ns). Lecz w tym samym sensie, w jakim on mówi o tym, że mamy „umrzeć z Chrystusem” należy rozumieć również słowa o „zmartwychwstaniu z Nim”, mianowicie w sensie wydarzenia, które się ciągle dokonuje i zawsze jest aktualne. Sakrament chrztu zanurza nas przecież w równym stopniu w śmierci Jezusa jak i w zmartwychwstaniu. Chrześcijanie nie tylko powinni żyć życiem nowym i być wszczepieni w Jego zmartwychwstanie, ale już są tym nowym życiem. Spośród licznych tekstów, mówi Bultmann, świadczących o tym, że uczestnictwo w zmartwychwstaniu Jezusa ukazuje się w całym konkretnym życiu chrześcijanina na równi z uczestnictwem w Jego śmierci, wystarczy przytoczyć następujący: „Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 11)⁴⁶².

Inaczej mówiąc zmartwychwstanie jest faktem eschatologicznym, dokonującym się w wierze chrześcijańskiej. Czy mamy przez to rozumieć, że jest ono rzeczywistością czysto wewnętrzną, którą można sprowadzić np. do doświadczenia w nas nowej siły prowadzącej do życiowej odnowy, czy też ma ono jakieś odniesienie do historii?

⁴⁶⁰ „Die Auferstehung Christi ist... Gegenstand des Glaubens, weil sie viel mehr besagt als die Rückkehr eines Toten in das diesseitige Leben, weil sie ein eschatologisches Ereignis ist. Und eben deshalb kann sie nicht beglaubigendes Mirakel sein. Denn das Mirakel, ob es nun glaubhaft ist oder nicht, bezeugt ja nicht die eschatologische Tatsache der Vernichtung der Todesmacht überhaupt” — Tamże, s. 45.

⁴⁶¹ „...man kann nicht einen Glauben (den an die Heilsbedeutung des Kreuzes) durch einen anderen Glauben (den an die Auferstehung) sichern” — Tamże.

⁴⁶² Tamże, s. 45—46.

Dla Bultmanna jest oczywiste, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest faktem historycznym. Jak wszelkie wydarzenia wewnętrznie sprzeczne, absurdalne, może ono mieć swoje źródło jedynie w mitologii. Z tego względu interpretacja zmartwychwstania musi być inna niż interpretacja Krzyża. Krzyż, jak widzieliśmy, jest wydarzeniem historycznym i dlatego może być mowa o wydobyciu jego znaczenia spod mitycznej powłoki. O zmartwychwstaniu tego powiedzieć nie można, ponieważ dokonało się ono wyłącznie w wierze uczniów Jezusa jako odpowiedź na fakt ukrzyżowania. Do elementów historycznych zatem możemy tu zaliczyć tylko ukrzyżowanie Jezusa i wiarę uczniów w Jego zmartwychwstanie, ale nie samo zmartwychwstanie, które jak już powiedzieliśmy jest przedmiotem tej wiary. Samo zmartwychwstanie jest raczej wyrazem tego znaczenia Krzyża, jakie mu przypisywali w swej wierze uczniowie Jezusa. Dlatego w kerygmacie neotestamentalnym Krzyż i zmartwychwstanie stanowią nierozdzielną jedność. Nowy Testament mówi jako o jednej rzeczywistości o „Jezusie Panu naszym, który został wydany za grzechy i wskrzeszony dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). Interpretację, która oddziela te dwie rzeczywistości i najpierw przedstawia śmierć Jezusa, a następnie Jego zmartwychwstanie jako w pewnym sensie cofnięcie tej śmierci po jej zwyciężeniu, należy uznać za niewłaściwą, bowiem sama śmierć Jezusa jest już (także bez zmartwychwstania) zwycięstwem nad mocą śmierci. Widać to wyraźnie również u Jana, który przedstawia Mękę Jezusa jako „godzinę” Jego uwielbienia, a o Jego „wywyższeniu” mówi równie dobrze w odniesieniu do Krzyża co i do chwały ⁴⁶³.

Jakie jest zatem właściwe znaczenie zmartwychwstania? Widzieliśmy już, że w Krzyżu Jezusa został ogłoszony odwieczny wyrok boski nad ludzkością i z tego względu Krzyż nas zbawia, tzn. podnosi do egzystencji autentycznej. Obecnie należy zwrócić uwagę na to, że Krzyż jako taki, przez swą dramatyczną wymowę ukazuje nam nasze skazanie na śmierć, przy czym nie może on w żadnym stopniu wskazać nam równocześnie na zbawienie, na zwycięstwo, jakie on pozwala nam odnieść nad śmiercią. Tę właśnie funkcję ukazania nam owego zwycięstwa ma spełnić opowiadanie o zmartwychwstaniu wprowadzone do kerygmatu. Stało się to w ten sposób, że Bóg wzbudził w umysłach uczniów przekonanie o zaistnieniu podobnego wydarzenia. Trzeba pamiętać, że uczniowie ci dzielali mityczną koncepcję świata właściwą dla ich epoki. Działanie Boże dostosowując się do tego stanu ich umysłu wytworzyło w nich wyobrażenia zmartwychwstania somatycznego. Lecz ukryta pod tą mitologiczną szatą prawdziwa treść boska polega na rozumieniu zwycięskiej wartości Krzyża, na wykryciu jego zbawczego znaczenia, na odczytaniu

⁴⁶³ Tamże, s. 44.

również w nim Boskiego łaskawego wyroku. To zupełnie wewnętrzne ujęcie zmartwychwstania jest jedynym prawdziwym wydarzeniem paschalnym, które też odtąd będzie stanowić treść radosnego przepowiadania. Dlatego gdy kerygmat zaprasza nas do wyznania wiary w zmartwychwstanie Jezusa, nie wymaga od nas ani potwierdzenia cudownego faktu, jaki się dokonał w naszym świecie empirycznym, ani uznania jakiegoś w ogóle wydarzenia, które wyraźnie różniłoby się od Krzyża. W ten sposób kerygmat zachęca nas tylko do tego, byśmy otworzyli wraz z uczniami oczy naszej wiary na zwycięskie znaczenie Krzyża, ponieważ śmierć Jezusa jest zwycięstwem odniesionym nad potęgą śmierci⁴⁶⁴. Tak więc właściwe znaczenie zmartwychwstania wskazuje nam na to, że śmierci Jezusa nie można uważać za zwykłą śmierć ludzką, ponieważ jest ona boskim wyrokiem nad światem, sądem Bożym pozbawiającym śmierć jej potęgi⁴⁶⁵. Ponieważ ten sąd nie podpada pod obserwację historyka, dlatego i zmartwychwstanie nie może być w sposób historyczny stwierdzone, lecz jak ten sąd pozostaje jedynie przedmiotem wiary. Słowem, wiara w zmartwychwstanie jest wiarą w Krzyż jako wydarzenie zbawcze, jako Krzyż Chrystusa⁴⁶⁶.

Chociaż była już mowa o tym, na czym polega wiara w zbawcze znaczenie Krzyża, do pytania tego musimy powrócić celem dokładniejszego określenia natury wiary w zmartwychwstanie. Wiemy już, że podstawą naszej wiary w zbawcze znaczenie Krzyża nie może być bliższe poznanie Ukrzyżowanego, Jezusa historycznego. Bultmann przypomina nam to w jednym zdaniu: krzyż nie dlatego jest wydarzeniem zbawczym, że to jest krzyż Chrystusa, lecz dlatego że on jest wydarzeniem zbawczym jest on krzyżem Chrystusa. Jeśli się tego nie weźmie pod uwagę, jest on tragicznym końcem szlachetnego człowieka⁴⁶⁷. Z drugiej strony zmartwychwstanie, jak to widzieliśmy, nie może w sposób cudowny wskazywać nam na zbawcze znaczenie Krzyża, ponieważ jest jedynie wyrazem wiary w to znaczenie. Cóż zatem wreszcie może stanowić podstawę naszej wiary w zmartwychwstanie? Bultmann widzi tylko jedną odpowiedź: podstawą wiary w zbawczą wartość krzyża, tj. wiary w zmartwychwstanie jest słowo kerygmatu. W tym słowie i tylko w nim Chrystus ukrzyżowany i zmartwychwstały z nami się spotyka. Właśnie wiara

⁴⁶⁴ „...sein Tod selbst ist schon die Überwindung der Todesmacht” — Tamże.

⁴⁶⁵ „...der Kreuzestod Jesu nicht als ein menschliches Sterben ins Auge gefasst werden soll, sondern als das befreiende Gericht Gottes über die Welt, das Gericht Gottes, das als solches den Tod entmächtigt” — Tamże, s. 46.

⁴⁶⁶ „Der Auferstehungsglaube ist nichts anderes als der Glaube an das Kreuz als Heilsereignis, an das Kreuz als Kreuz Christi” — Tamże.

⁴⁶⁷ „Nicht weil es Kreuz Christi ist, ist es Heilsereignis, sondern weil es Heilsereignis ist, ist es das Kreuz Christi. Abgesehen davon ist es das tragische Ende eines edlen Menschen” — Tamże.

w to słowo jest prawdziwą wiarą wielkanocną⁴⁶⁸. Jest tak dlatego, ponieważ Krzyż jest dla nas eschatologicznym wydarzeniem zbawczym dzięki temu, że jako taki został nam ogłoszony w słowie przepowiadania, bowiem Krzyż zawsze był głoszony łącznie ze zmartwychwstaniem.

Dlaczego zresztą w ogóle pytamy o podstawy wiary w zmartwychwstanie, mówi Bultmann, skoro pamiętamy, że prawdziwa wiara nie może swej pewności opierać na czymkolwiek, co jest w stosunku do niej zewnętrzne? Podobnie rzecz się ma gdy chodzi o słowo. Słowo kerygmatu dochodzi do nas jako słowo Boże, wobec którego nie możemy stawiać pytania o jego wiarygodność, bowiem tylko ono może nas pytać, czy chcemy w nie uwierzyć czy nie⁴⁶⁹.

Czy to oznacza, że wiara w zbawczą wartość Krzyża i zmartwychwstania jest wyrazem pogwałcenia naszej władzy poznawczej domagającej się pewnego przynajmniej rozumienia przyjmowanych przez wiarę prawd, że jest ona rodzajem arbitralnej decyzji lub ślepego posłuszeństwa? Chyba nie, skoro wydawałoby się, że nikt bardziej od Bultmanna nie przeciwstawia się koncepcji wiary jako *sacrificium intellectus*. Przecież całe dzieło demityzacji zostało przez niego podjęte w imię walki z antyintelektualistyczną („mitologiczną”) postawą człowieka wierzącego, która nie jest godna człowieka współczesnego, człowieka prawdziwego i wszechstronnego postępu. Jak zatem Bultmann godzi rozsądną postawę z wiarą, rezygnującą z rozumowych dowodów jako podstaw? Otóż jego zdaniem odrzucenie dowodów rozumowych jako zewnętrznego uzasadnienia wiary jest konieczne z tego względu, że one ze swej natury są zaprzeczeniem prawdziwej wiary. Natomiast podkreślanie darmowego charakteru wiary, dostrzeganie „paradoksu”, który nas zmusza do wyjścia z regionów pewnych i bezpiecznych, ale zarazem nierealnych i jałowych, to nie gwałcenie rozumu, ale raczej chyba troska o jego prawdziwy rozwój. Widać to doskonale na przykładzie kerygmatu, którego słowo zwiastuje nam śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako eschatologiczne wydarzenie zbawcze, a tym samym, równocześnie otwiera przed nami możliwość nowego rozumienia nas samych, oddając nam niejako naszą autentyczną egzystencję. Wiara i niewiara nie są więc ślepymi i arbitralnymi decyzjami, lecz „tak” lub „nie” rozsądnymi⁴⁷⁰. Powiedzieliśmy już za Bultmannem, że zmartwychwstanie samo nie dostarcza żadnego dowodu na zbawczą wartość Krzyża. Ale też, stwierdza on, prawdę

⁴⁶⁸ „...eben der Glaube an dieses Wort ist in Wahrheit der Osterglaube” — Tamże.

⁴⁶⁹ „Das Wort der Verkündigung begegnet als Gottes Wort, demgegenüber wir nicht die Legitimationsfrage stellen können, sondern das uns nur fragt, ob wir es glauben wollen oder nicht” — Tamże.

⁴⁷⁰ „Glaube und Unglaube sind deshalb nicht blinder, willkürlicher Entschluss, sondern verstehendes Ja oder Nein” — Tamże.

mówiąc w wydarzeniu paschalnym nie ma niczego, co by w płaszczyźnie empirycznej mogło nam takiego dowodu dostarczyć. Jedyne element empiryczny, który jest tutaj do uchwycenia przez historyka to fakt koincydencji tego wydarzenia z wiarą w zmartwychwstałego i z powstaniem kerygmatu w tym sensie, że stanowiło ono początek tej wiary, z której zrodził się kerygmat. Ale wiara uczniów, możliwa do stwierdzenia przez historyka, jedynie od jej strony zjawiskowej nie może stanowić żadnej podstawy dla naszej wiary, ponieważ, jako wyraz eschatologicznej interwencji Boga, jest jej przedmiotem ⁴⁷¹.

Jest znamienne, mówi Bultmann, że Nowy Testament przedstawia słowo kerygmatu powstałego z wydarzenia paschalnego jako część integralną wydarzenia zbawczego. Jak w śmierci Jezusa Bóg osądził świat i obwieścił mu wolność, tak też ustanowił „posługę słowa”, „słowo przejednywania” (2 Kor 5, 18 ns.). Jest to słowo, które niejako w pewien sposób „dorzucone” do Krzyża pozwala go zrozumieć jako wydarzenie zbawcze i wzbudza wiarę, zapytując człowieka czy jest gotów być ukrzyżowanym z Chrystusem i z Nim zmartwychwstać. W chwili, w której to słowo się rozlega, Krzyż i zmartwychwstanie stają się rzeczywistością aktualnie obecną, eschatologicznym „teraz” ⁴⁷². Bez tego słowa można mieć dzięki świadomości egzystencjalnej pewną znajomość naszej egzystencji, lecz rzeczywistość naszej nędzy i upadku pozostawałaby dla nas nadal tajemnicą, a nasze wysiłki zmierzające do wybawienia i autentycznego bytowania byłyby skazane na bezskuteczność. Dzięki słowu poznajemy siebie jako grzeszników, którym przebaczone, którym przywrócono wolność. Co więcej, przyjmując je, bierzemy czynny udział w osiągnięciu zbawienia zamierzonego przez Boga. Wszystko to można nazwać pewną weryfikacją słowa, w miarę jak ono odpowiada egzystencjalnemu rozumieniu nas samych w nas wypisanemu oraz jak stawia nas przed życiową decyzją. Oto dlaczego nasza wiara, mówi Bultmann, chociaż pozbawiona widzialnych znaków i oparcia w rzeczywistości doświadczalnej nie jest nierozumną i ślepą ⁴⁷³.

W końcu, jak słowo i głoszący je, tak też i Kościół wchodzi w zakres wydarzenia zbawczego, ten Kościół, w którym nieustannie jest głoszony kerygmat i w którym zbierają się ci wszyscy, którzy dzięki ich wierze uczestniczą w eschatologicznej egzystencji. Nowy Testament rozumie przez Kościół rzeczywistość eschatologiczną, a kiedy nazywa go „ciałem Chrystusa” chce przez to wyrazić jego znaczenie kosmologiczne. Kościół nie jest zjawiskiem historycznym w tym sensie, jak inne zjawiska tego świata, ale jest zjawiskiem dziejowym (*geschichtlich*), o ile urzeczy-

⁴⁷¹ Tamże, s. 46—47.

⁴⁷² Iz 49, 8; 2 Kor 2, 16; 6, 2.

⁴⁷³ R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 46.

wistnia się w historii zbawienia, o ile boskie wydarzenie dokonuje się w czasie ⁴⁷⁴.

Ocena krytyczna

Wokół przedstawionego wyżej rozdziału z programowej konferencji Bultmanna skoncentrowała się chyba najpoważniejsza i najbardziej ożywiona dyskusja, co jest zrozumiałe, jeśli się zważy, że zmartwychwstanie Jezusa stanowi dla teologii centralny argument potwierdzający prawdziwość nauki głoszonej przez Jezusa (1 Kor 15, 14. 17), a równocześnie stawia ją przed problemami szczególnie delikatnymi. W naszej ocenie zasygnalizujemy tylko niektóre najpoważniejsze trudności, na jakie napotyka egzystencjalna interpretacja tekstów neotestamentalnych, przedstawiających opis wydarzenia paschalnego.

Wyda się, że Bultmann ma częściowo rację podkreślając, że zmartwychwstanie Jezusa nie jest (powiedzielibyśmy raczej: nie jest przede wszystkim) cudem spełnionym w tym celu, ażeby udowodnić prawdziwość religii chrześcijańskiej, mesjaństwo Jezusa czy zbawczą wartość Krzyża, bowiem jest ono przede wszystkim tajemnicą, czyli prawdą wiary, a dopiero drugorzędnie cudem potwierdzającym boskie posłannictwo Jezusa ⁴⁷⁵. W interpretacji Bultmanna daje się zauważyć protest przeciwko przesadnie racjonalistycznemu i empirycznemu pojmowaniu cudu w ogóle ⁴⁷⁶, a zmartwychwstania Jezusa w szczególności, protest przeciw błędnym tendencjom, które leżały u podstaw zarówno apologetyki katolickiej ⁴⁷⁷ jak i teologii protestanckiej na przestrzeni dwóch

⁴⁷⁴ Tamże, s. 47—48.

⁴⁷⁵ „La résurrection, est un mystère, certes, mais elle n'est pas dépourvue pour autant d'assises dans un ordre inférieur. Comme miracle historique, inscrit dans la continuité humaine, elle attire l'attention sur sa propre transcendance” — J. Hamer: *Le Christ est ressuscité*. Chevetogne 1954 s. 457.

⁴⁷⁶ „Podobnej rewizji poddano także tradycyjne poglądy na pojęcie cudu. Wszelstrosna analiza cudów biblijnych, zwłaszcza cudów Jezusa, oraz dokładniejsze zapoznanie się z przekazami tradycji patrystycznej wykazały, że przyjęte ogólnie w apologetyce określenie cudu jako faktu empirycznego, który dzięki swej transcendencji dowodzi prawdziwości Objawienia chrześcijańskiego, stanowi pewne zubożenie myśli biblijnej i patrystycznej. Cud bowiem w świetle wspomnianych źródeł oznacza konkretne działanie Boże, które w sposób szczególny realizuje ekonomię zbawienia oraz jest znakiem, przez który Bóg oznajmia człowiekowi swą zbawczą wolę. Pełny sens cudu ukazuje się na tle całości dzieła zbawienia i w powiązaniu z osobą Chrystusa. Rozpoznanie tego wewnętrznego sensu cudu angażuje całego człowieka i zależy w dużej mierze od jego egzystencjalnej postawy wobec rzeczywistości, którą cud oznacza” — E. Kopeć: *Problematyka cudu w apologetyce współczesnej*. W: *Pod technieniem Ducha Świętego*. jw. s. 267—268.

⁴⁷⁷ „Apologeci katolicycy ujmowali cud jako zjawisko empiryczne, które przez swą transcendencję dowodzi niezbitości prawdziwości Objawienia chrześcijańskiego. W ujęciu tym kryło się jednak niebezpieczeństwo, gdyż zbyt jednostronnie przenosiło całą problematykę cudu na teren nauki i filozofii, które miały rozstrzygać w kwestiach możliwości zaistnienia cudu i jego rozpoznania. Niebezpieczeństwo to stało się faktem w XVIII wieku w epoce racjonalizmu i determinizmu, który powstał pod wpływem idealizmu Kanta i nauk przyrodniczych. Zakwestionowano wówczas i odrzucono cud jako fakt obiektywny, który przewyższa prawa natury, zaliczając go do baśni i legend prymitywnej pobożności ludowej” — Tamże, s. 270.

ostatnich stuleci ⁴⁷⁸. Tymczasem warto zauważyć, że również św. Tomasz, porównując zmartwychwstanie Jezusa ze wskrzeszeniem Łazarza ⁴⁷⁹ wyjaśnia, że apostołowie widzieli Jezusa żyjącego po zmartwychwstaniu *occulta fide* ⁴⁸⁰, chociaż zaraz dodaje, że do cudów, które stanowią potwierdzenie wiary (*ad fidei comprobationem*) należą również takie, które stanowią jej przedmiot (*de quibus est fides*), a wśród nich narodzenie Jezusa z Dziewicy, Zmartwychwstanie Jezusa i Sakrament Ołtarza ⁴⁸¹. Warto też dodać, że Pismo św. nie mówi o ukazywaniu się Jezusa tym, którzy nie chcieli wierzyć, wrogom, lecz tylko „świadkom uprzednio wybranym” (Dz 10, 41), którzy Go mieli głosić ⁴⁸². Trzeba przyznać, że teologia katolicka nie zawsze umiała dość wyraźnie odgraniczyć dwie płaszczyzny, tj. ziemskie życie Jezusa do chwili Jego śmierci i wydarzenia zaistniałe po Jego zmartwychwstaniu. Pojęcie „historyczności” w obu tych sytuacjach, z natury rzeczy różnych, musi być jaśniej określone, skoro zmartwychwstanie jest cudem i skoro to samo trzeba powiedzieć o sposobie bytowania Jezusa zmartwychwstałego w warunkach ziemskich z „chrystofaniami” włącznie. Nie zawsze teologia katolicka pamiętała o tym, że wobec tego zagadnienie zmartwychwstania nie może należeć do przedmiotu badań historycznych w ścisłym słowa znaczeniu, przynajmniej nie w tym stopniu co Jego życie ziemskie, bowiem Jezus zmartwychwstały nie bytował w normalnych, ziemskich warunkach, nieodzownych do dowodzenia ściśle historycznego. W. Bulst słusznie proponuje, chociaż określenie to jest również niedokładne, by powielkanocne zdarzenia nazwać faktami, które dokonały się „na marginesie historii” (*am Rande der Geschichte*) ⁴⁸³, bowiem ostatnią datą dostępną dla badań ściśle historycznych jest złożenie Jezusa do grobu ⁴⁸⁴.

Tym niemniej interpretacja Bultmanna budzi bardzo wiele zastrzeżeń. Pierwszy najpoważniejszy zarzut, jaki należy pod adresem Bultman-

⁴⁷⁸ Niewiele jest prac katolickich teologów o odnośnych badaniach uczonych protestanckich. Do ważniejszych, poza wymienionymi już przez nas należą m. in.: J. Schmitt: *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*. Paris 1949; F. X. Durwell: *La resurrection de Jesus. Mystère du Salut*. Paris 1954. Z prac protestanckich na uwagę zasługują: H. von Campenhausen: *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*. 2. Aufl. Heidelberg 1958; K. H. Rengstorf: *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*. 2. Aufl. Gütersloh 1965. Zob. bardzo nowoczesny artykuł: J. Schmitt, W. Bulst: *Auferstehung Christi*. W: *LThK I* (1957) kol. 1028—1038, wraz z obszerną bibliografią.

⁴⁷⁹ *Summa Theol.* III-a q. 53 a. 3.

⁴⁸⁰ Tamże, q. 55 a. 2 ad 1-um.

⁴⁸¹ Tamże, q. 29 a. 1 ad 2-um.

⁴⁸² E. Kopeć: Problematyka zmartwychwstania Chrystusa w apologetyce współczesnej. *Collect. Theol.* 30/1959/83—108; Tenże: Świadkowie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. *Roczniki Theol.-Kan.* 7, 1/1960/5—43.

⁴⁸³ W. Bulst: jw. s. 1035.

⁴⁸⁴ „Wer weiss, was historische Forschung ist und was Auferstehung Jesu von den Toten heisst, kann nicht meinen, die Auferstehung durch historische Argumente beweisen zu können” — N. A. Dahl: *Kerygma und Dogma*. B. 1. Oslo 1956 s. 128.

na skierować to ten, że w jego interpretacji zmartwychwstanie niczym się nie różni od aktu wiary. Niewątpliwie postawy Bultmanna nie można utożsamiać z postawą szkoły liberalnej, dla której wydarzenie to było jedynie tworem wyobraźni i czysto subiektywnym doznaniem, które z kolei można było w różnoraki sposób interpretować. Z tradycji, która sięga co najmniej czasów D. F. Straussa, przejął Bultmann tylko stwierdzenie, że jedyną rzeczywistością, o jakiej tu może być mowa, jest tylko wiara uczniów i nasza własna wiara. Lecz podczas gdy w dawnym liberalizmie wiara ta była sprowadzona do czysto immanentnego procesu, u Bultmanna jest ona zawsze pojmowana jako spotkanie z inicjatywą Bożą, która jak wiemy jest darmową i całkowicie przygodną, przy czym jej elementem istotnym jest „paradoks” i „zgorszenie”, jako następstwo jej związku z człowiekiem Jezusem i Jego Krzyżem. W tym ujęciu zmartwychwstanie nie jest jedynie wyrazem doświadczenia mocy boskiej i jej wartości odradzającej, ale jest uznaniem wartości eschatologicznej przywiązanej do historycznego wydarzenia, jakim jest Krzyż Jezusa⁴⁸⁵. Prawdziwa wiara w zmartwychwstanie zaczyna się w chwili, gdy uczniowie Jezusa uznali w Krzyżu wydarzenie zbawcze⁴⁸⁶. W naszym przypadku jest to moment wyrażenia przez nas naszej aprobaty dla postawy uczniów i uczynienia z niej naszej własnej. Innymi słowy, jeżeli dla historyka zmartwychwstanie jest dostępne tylko jako zjawisko wiary uczniów w swych różnych przejawach, to wierzący widzi w nim interwencję boską definitywnie i „paradoksalnie” związaną z Krzyżem Jezusa.

Czy jednak ten związek zmartwychwstania z historią nie jest u Bultmanna zbyt zawężony, zbyt nikły? Czy ta eschatologiczna interwencja Boga, którą przedstawia Krzyż i zmartwychwstanie, nie jest związana z powyższymi wydarzeniami w sposób czysto przypadkowy, skoro staje się ona rzeczywistą dopiero i to wyłącznie w wierze?

⁴⁸⁵ „Die Auferstehung Christi aber, ist sie nicht ein schlechthin mythisches Ereignis? Ein historisches Ereignis, das in seiner Bedeutsamkeit zu verstanden wäre, ist sie ja jedenfalls nicht. Kann die Rede von der Auferstehung Christi etwas anderes sein als der Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes? Besagt sie etwas anderes als eben dieses, dass der Kreuzestod Jesu nicht als ein menschliches Sterben ins Auge gefasst werden soll, sondern als das befreiende Gericht Gottes über die Welt, das Gericht Gottes, das als solches den Tod entmächtigt? Drückt sich nicht eben diese Wahrheit in dem Satze aus, dass der Gekreuzigte nicht im Tode geblieben, sondern auferstanden sei?” — R. Bultmann: NT und Mythologie, jw. KM I, 44.

⁴⁸⁶ „Das Osterereignis als die Auferstehung Christi ist kein historisches Ereignis; als historisches Ereignis ist nur der Osterglaube der ersten Jünger fassbar. Die Historiker kann seine Entstehung bis zu seinen gewissen Grade begreiflich machen durch Reflexion auf die ehemalige persönliche Verbundenheit der Jünger mit Jesus; für ihn reduziert sich das Osterereignis auf ihre visionären Ergebnisse. Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert; für ihn bedeutet das historische Ereignis der Entstehung des Osterglaubens wie für die ersten Jünger die Selbstbekundung des Auferstandenen, die Tat Gottes, in der sich das Heilsgeschehen des Kreuzes vollendet” — Tamże, s. 46.

Jest znamienne, stwierdza J. Schniewind, że zdaniem Bultmanna wydarzenie zbawcze dokonało się poprzez Chrystusa i dotyczy Jego uczniów oraz wszystkich wierzących, a nie obejmuje samego Jezusa, który jest tutaj jakby wyeliminowany. Nic dziwnego, że w ten sposób powstała próżnia, którą trzeba było wypełnić samą wiarą w zmartwychwstanie⁴⁸⁷. To, co mimo wszystko jest w oczach Nowego Testamentu drugorzędne, staje się, w tym ujęciu, w życiu chrześcijanina wartością pierwszorzędną, podczas gdy fakt zmartwychwstania, w którym skupia się przecież całe świadectwo apostoelskie stanowi rzeczywistość tylko tego rodzaju, co zwycięstwo, jakie wiara odnosi nad światem w każdym wierzącym⁴⁸⁸.

Następnie J. Schniewind zarzuca Bultmannowi, że w swej interpretacji nie przestrzega on jednorazowości (*Einmaligkeit*) wydarzenia paschalnego. Jest faktem, mówi on, że Nowy Testament na wszelki możliwy sposób usiłuje tę jednorazowość podkreślić, co musi oznaczać, że istnieje zasadnicza różnica pomiędzy tym wydarzeniem, przeżywanym w duszy wierzącego, w wierze, a tym wydarzeniem paschalnym, które stanowi niejako pierwsze ogniwo wiary wielkanocnej i jako takie jest niepowtarzalne nie tylko w swym kontekście historycznym, ale również w swej ontologicznej, najbardziej istotnej rzeczywistości. Tym wydarzeniem jest właśnie zmartwychwstanie Jezusa, które jest niesprowadzalne ani do tego, co w nim zostało rozpoznane przez uczniów, ani do tego, co chrześcijanie w swym bytowaniu mogą z niego zrealizować⁴⁸⁹.

W tej perspektywie K. Barth zarzuca Bultmannowi, że pozbawił wiarę paschalną całej jej treści⁴⁹⁰. Według Bultmanna, mówi Barth, zbawczego znaczenia Krzyża w odróżnieniu od samego Krzyża nie należy szukać w czasie, ale poza czasem⁴⁹¹. Czyli uczniowie, którzy uwierzyli w zmartwychwstanie żyli w czasie, a Zmartwychwstałego nie było, względnie był poza czasem. Tak więc uczniowie byli sami, oczywiście ze swoją wiarą, ale sami, tym więcej, że ich wiara nie miała żadnej podstawy, na której by się wsparła, że nie miała ona przedmiotu różnego od siebie samej⁴⁹². Barth usiłuje wykazać, do jakiego stopnia wszystko to dalekie jest od tego, co mówi Nowy Testament. To nie jest prawda, że uczniowie Jezusa byli po Jego zmartwychwstaniu sami. Był z nimi

⁴⁸⁷ J. Schniewind: jw. s. 178.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 166; R. Bultmann: ThNT s. 404.

⁴⁸⁹ J. Schniewind: jw. s. 98.

⁴⁹⁰ K. Barth: Kirchliche Dogmatik, jw. KM II, 102.

⁴⁹¹ „...nicht in der Zeit, sondern jenseits der Zeit zu suchen” — Tamże, s. 103.

⁴⁹² „Sie waren allein-gewiss mit ihrem auf einmal (was dann ‚bedeuten‘ mag: durch die Tat Gottes) entstandenen Glauben, mit ihrem auf einmal möglichen und wirklichen Durchschauen der Geheimnisse des Kreuzes — aber allein. Ihr Glaube hatte keinen Grund, wodurch er als Glaube allererst begründet gewesen wäre... Die Tat Gottes war identisch damit, dass die glaubten. Und dass es geschah, dass sie glaubten, das ist der wirkliche Inhalt der christlichen Verkündigung, der Existenzgrund der Kirche und der Sakramente” — Tamże, s. 105.

Jezus tak samo, jak za życia ziemskiego ⁴⁹³. Trzeba w poważnym stopniu naruszyć odnośne teksty, by tłumaczyć je inaczej, jak to np. czyni Bultmann ⁴⁹⁴.

Wydaje się nie ulegać kwestii, że Bultmann przeczy somatycznemu zmartwychwstaniu Jezusa i dlatego jest rzeczą niemożliwą znaleźć w jego interpretacji zasadnicze potwierdzenie wiary chrześcijańskiej w prawdziwe zmartwychwstanie Chrystusa. W swej odpowiedzi Jaspersowi Bultmann tak napisał: On (Jaspers) jest równie dobrze jak ja przekonany o tym, że trup nie może powrócić do życia i wyjść z grobu ⁴⁹⁵. Chyba jednak zdał sobie sprawę z tego, że musi wprowadzić pewną korektę do własnej interpretacji, skoro zgodził się z uwagą Schniewinda, że to, co spotykamy w kerygmacie gminy to nie wiara paschalna, ale świadectwo paschalne pierwszych uczniów ⁴⁹⁶ i przyznaje, że to świadectwo, w pełnym tego słowa znaczeniu, jest celem wielkanocnych przekazów ⁴⁹⁷. Ale czyż to świadectwo nie implikuje tego rodzaju doświadczeń uczniów, których nie można utożsamiać z innymi zwyczajnymi ludzkimi doznaniem? Ich przepowiadanie przecież dotyczy nie tylko ich wiary, ale i jedynego w swoim rodzaju poznania, które zostało im udzielone przez Jezusa, którego widzieli na swoje oczy za życia ziemskiego i którego rozpoznali po śmierci. Taki jest oczywisty sens powyższych opowiadań. Uderzająca jest pod tym względem zbieżność synoptyków, Jana i Pawła. Bultmann usiłuje wykazać, że opowiadania wielkanocne, podkreślające w zmartwychwstaniu element dowodowy, są tworem późniejszym ⁴⁹⁸, przy czym argumentem przemawiającym za tym ma być brak wewnętrznej spójności między poszczególnymi przekazami. Otóż P. Benoit wykazał, że owe inkoherencje są — przeciwnie — dowodem na to, że mamy do czynienia z tradycjami oryginalnymi i niezależnymi od siebie ⁴⁹⁹. Z drugiej strony, nawet jeśli by prawdą było, że fragment 1 Kor 15, 3—8 jest wynikiem polemiki, czyż nie przedstawia on najbardziej wewnętrznego przekonania św. Pawła? Czyż somatyczne zmartwychwstanie Chrystusa nie jest kardynalnym momentem całej jego nauki? ⁵⁰⁰ Zresztą

⁴⁹³ „...jenseits der abgelaufenen Zeit seines Lebens von seiner Geburt bis zu seinem Tode, nun auch in dieser Offenbarungszeit. Das ist es, was damals geschehen ist” — Tamże.

⁴⁹⁴ „...dass man den Texten des Neuen Testaments höchste Gewalt antun muss, um es anders, um es so wie Bultmann zu sagen”. — Tamże.

⁴⁹⁵ „Er (Jaspers) ist so gut wie ich davon überzeugt, dass ein Leichnam nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen kann” — R. Bultmann: Zur Frage der Entmythologisierung, jw. KM III, 51.

⁴⁹⁶ „...was uns im Kerygma der Gemeinde begegnet,nicht Osterglaube, sondern das Osterzeugnis der ersten Jünger sei” — Tenze: Zu J. Schniewinds, jw. KM I, 130.

⁴⁹⁷ „Das Martyrion in seiner Vollmacht ist Ziel der Osterberichte” — Tamże.

⁴⁹⁸ Tenze: ThNT s. 46.

⁴⁹⁹ P. Benoit: L'Ascension. Rev. Bibl. 2 (1949) 180.

⁵⁰⁰ „...comme sur un de ses points cardinaux” — Tamże, s. 181.

na ogół zgodnie utrzymuje się, że powyższy fragment listu św. Pawła jest transkrypcją bardzo starego kerygmatu ⁵⁰¹, potwierdzającą wbrew Bultmannowi, że wiara w ukazywanie się Jezusa w ciele zmartwychwstałym jest wcześniejsza od pism Pawłowych ⁵⁰². Sam Bultmann przecież przyznał odnośnie fragmentu 1 Kor 12—18, że może go zrozumieć jedynie jako próbę przedstawienia przez Pawła zmartwychwstania Chrystusa w znaczeniu obiektywnego i wiarygodnego faktu historycznego ⁵⁰³.

Inni teologowie protestanccy okazali się bardziej konsekwentni od Bultmanna. Uznali oni potrzebę dokonania rewizji swych dotychczasowych stanowisk, w przekonaniu, że jednak istnieją w wydarzeniu paschalnym pewne elementy pozostające w gestii historii. I tak von Campenhausen zwraca uwagę na fakt, że rankiem pierwszego dnia tygodnia grób Jezusa był pusty jako na relację wiarygodną i historycznie sprawdzalną. Również w samym kerygmacie dostrzega on związek między wiarą i historią, w miarę jak świadectwo apostoelskie w nim zawarte implikuje elementy historyczne ⁵⁰⁴.

Inny przedstawiciel teologii protestanckiej, E. Brunner, również uważa koncepcję zmartwychwstania somatycznego przez reanimację za mityczną, podobnie jak Bultmann, ale tym niemniej utrzymuje, że Chrystus po śmierci posiadał prawdziwą ludzką naturę, prawdziwe ludzkie ciało, chociaż inne niż to, które zostało złożone w grobie, to znaczy prowadził życie transcendentne w warunkach ziemskich. Przyznaje on również że zmartwychwstały Chrystus ukazał się „swoim”, przy czym uważa, że chrystofanie nie są wizjami subiektywnymi, ani zjawiskami halucynacji ⁵⁰⁵. Porównując z tym poglądem negacje Bultmanna dochodzimy do wniosku, że skoro nie ma reanimacji zmarłego ani obiektywnej chrystofanii Chrystusa ewentualnie żyjącego, to też nie może być w ogóle mowy o Chrystusie zmartwychwstałym jako „wydarzeniu”, bowiem określenie to jest terminem historycznym, a Bultmann rozumie zmartwychwstanie w sensie czysto pneumatologicznym. Widzieliśmy jednak, że to nie przeszkadza mu określać zmartwychwstania jako wydarzenia zbawczego i to jest również jedna ze sprzeczności, którą mu należy wytknąć ⁵⁰⁶. Jeżeli przy tym Bultmann wyznaje, że Jezus zmartwychwstały był obecny w kerygmacie, to musi się zgodzić z tym, że musi to oznaczać obecność w kerygmacie o zmartwychwstaniu świadków ukrzyżowa-

⁵⁰¹ L. Cerfaux: *Le Christ dans la Théologie de saint Paul*. Paris 1951, s. 21; O. Cullmann: *Les premières confessions de foi chrétienne*. Paris 1948, s. 17, 25; P. Benoit: jw. s. 185, gdzie też mowa o stanowisku św. Jana Ewangelisty.

⁵⁰² Por. R. Marlé: jw. s. 165—171.

⁵⁰³ „Ich kann den Text nur verstehen als den Versuch, die Auferstehung Christi als ein objektives historisches Faktum glaubhaft zu machen” — R. Bultmann: *GV I*, 54.

⁵⁰⁴ H. von Campenhausen: *Der Ablauf des Osterereignisses*, jw. s. 52 n.

⁵⁰⁵ E. Brunner: *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*. jw. s. 158.

⁵⁰⁶ W. Marxsen: *Der Streit um die Bibel*. Gladbeck 1965 s. 12.

nego Jezusa, co więcej, żywą obecność samego Jezusa⁵⁰⁷. Jak to należy rozumieć? Otóż nie ulega kwestii, że apostołowie byli przekonani o rzeczywistym i somatycznym zmartwychwstaniu Jezusa, jak o tym najwymowniej świadczy św. Paweł (1 Kor 15, 3—8), który odnośny fragment rozpoczyna od stwierdzenia: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem”. Wobec powyższego, abstrahując od sprawy wiarygodności apostołów, która zresztą wiąże się z kwestią wiarygodności Nowego Testamentu w ogóle, powstaje zasadnicze pytanie dotyczące genezy tego przekonania apostołów. Z historycznego punktu widzenia są dwie bardzo prawdopodobne odpowiedzi. Według pierwszej źródłem, z którego zrodziło się przekonanie apostołów były chrystofanie czyli ukazywania się Jezusa po Jego śmierci. Powiedzieliśmy, że jest to odpowiedź bardzo prawdopodobna, ponieważ całość przekazów o chrystofaniach nie budzi wątpliwości, że Jezus zmartwychwstały rzeczywiście się w przedstawiony sposób ukazywał, ale z drugiej strony mamy tutaj do czynienia tylko ze świadectwem, żeby nie powiedzieć: stwierdzeniem. Historyczną wartość chrystofanii doskonale określa Marxsen, słusznie wskazując na to, że z twierdzenia o tym, że się „widziało Jezusa” nie wynika jeszcze, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał. Inaczej mówiąc chrystofanie bezpośrednio nie dowodzą faktu zmartwychwstania, lecz faktu samego „widzenia” jako osobistego doznania świadka, a dopiero wnioskiem z tego może być twierdzenie, że Jezus zmartwychwstał. Dlatego z historycznego punktu widzenia uzasadnione jest zdanie następujące: na pewno stwierdzono „widzenie” żyjącego po swej śmierci Jezusa. Historyczną podstawę do tego daje bezpośrednie doświadczenie tożsamości Osoby Jezusa przez świadków. Nie jest to jednak równoznaczne z twierdzeniem, że widzenie to było rzeczywiście ukazaniem się Jezusa zmartwychwstałego; toteż twierdzenie to stanowi już przedmiot wiary wielkanocnej. Tak zawężone pojęcie historyczności wydarzenia paschalnego stanowi realny pomost pomiędzy wiarą i historią⁵⁰⁸ i pozwala nam na stwierdzenie, które jest przeciwne do Bultmannowskiego, że także kerygmat paschalny pochodzi od historycznego Jezusa, bowiem to, co Nowy Testament mówi o Jezusie zmartwychwstałym było nie tylko przedmiotem wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej, ale również wyrazem osobistych doświadczeń historycznych świadków chrystofanii. W ten sposób podjęte przez Bultmanna na płaszczyźnie merytorycznej zagadnienie stosunku Jezusa historycznego do kerygmatu o Chrystusie w najstarszej gminie chrześcijańskiej, znajduje swoje rozwiązanie nie w zastąpieniu historycznego Jezusa przez głoszony kerygmat, lecz w merytorycznej ciągłości, a nawet

⁵⁰⁷ „...um die Präsenz im Kerygma seiner Zeugen, um die lebendige Präsenz des gekreuzigten Jesus” — Tamże, s. 25.

⁵⁰⁸ Tamże, s. 19 n.

tożsamości, pomiędzy Jezusem historycznym a kerygmatem paschalnym. W ten też sposób apologetyka naukowa zdobywa realną możliwość przejścia z płaszczyzny Jezusa kerygmatycznego do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii.

Drugą taką możliwość, kiedy mowa o wydarzeniu paschalnym, dostrzegała zawsze apologetyka w fakcie pustego grobu, jako historycznej podstawie wiary wielkanocnej. Jest bardzo wymowne, że Butmann nie usiłuje tego faktu wyjaśnić, co jest o tyle zrozumiałe, że w ramach jego interpretacji jest to po prostu niemożliwe. Dla nas w danej chwili uwaga powyższa jest o tyle ważna, że pozwala nam na stwierdzenie, iż kierunek historyczno-morfologiczny nie zdołał w swej egzystencjalnej interpretacji podważyć również tego rodzaju przejścia na płaszczyznę Jezusa historycznego, jakim jest fakt pustego grobu. Sam Von Campenhausen, o którym już wspominaliśmy, posługując się najstarszym przekazem Marka jako historycznym „rdzeniem” ewangelii uznaje ten fakt za „prawdopodobnie historyczny”⁵⁰⁹. To ostrożne sformułowanie budzi tym większe zaufanie. W rzeczywistości z faktem pustego grobu musi się liczyć każdy poważny i krytyczny badacz historii⁵¹⁰.

Mówiąc o tych punktach stycznych wydarzenia paschalnego z badaniami historycznymi i samą historią nie zapominamy, że w danym wypadku stoimy wobec rzeczywistości, której nie można mierzyć jedynie kategoriami historycznymi. Ten fakt wykraczania Osoby Jezusa i zdarzeń z Nią związanych poza ujęcia i terminy ściśle historyczne W. Trilling nazywa „wieloznacznością” postaci Jezusa, podczas gdy, jego zdaniem, kerygmat apostołski, którego treścią jest Jezus, jest „jednoznaczny”, o ile mianowicie przedstawia on Jezusa jako wydarzenie mesjańskie i eschatologiczne. Bez tego wierzeniowego znaczenia (*Glaubensbedeutung*), mówi Trilling, nie byłoby mowy o powstaniu w pierwotnej gminie chrześcijańskiej ani kerygmatu ani pisemnych przekazów. Dlatego nie może być mowy o wyłącznie historycznych opisach tych wydarzeń. Takie w ogóle nigdy nie istniały⁵¹¹. Oczywiście wspomniana wieloznaczność nie może prowadzić do bezradności i próżni, ale raczej dowodzi, że Jezus jest postacią historyczną i „ponadhistoryczną” zarazem, że chociaż istniał On w historii, to jednak nie z niej wziął swój początek i dlatego nie może być przez nią w pełni wyeksplikowany. Może dlatego Bultmann wprowadził rozróżnienie między *Historie* i *Geschichte*, uważając, że tylko to drugie określenie może być odpowiednie do postaci Je-

⁵⁰⁹ „Prüft man das, was prüfen lässt, so kommt man m. E. nicht darum herum, die Nachricht vom leeren Grab selbst und von seiner frühen Entdeckung stehen-zulassen. Es spricht vieles für und nichts Durchschlagendes und Bestimmtes gegen sie; sie ist also wahrscheinlich historisch” — H. von Campenhausen: jw. s. 42.

⁵¹⁰ W. Trilling: Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu. jw. s. 158.

⁵¹¹ Tamże, s. 165.

zusa, ale gdyby nawet tak było, błędem jego pozostanie teoretyczne i praktyczne wyeliminowanie Osoby Jezusa z historii jako takiej. Przeciwnemu skrajnie apersonalistycznemu ujmowaniu kerygmatu ewangelijnego częściowo wystąpili nawet zwolennicy metody historyczno-morfologicznej, którzy dostrzegając potrzebę uwzględnienia osobistego wkładu ewangelistów w trzech pierwszych ewangeliiach utworzyli nowy kierunek egzegetyczny zwany historyczno-redakcyjnym (*Redaktionsgeschichte*). Kierunek ten, powstały po ostatniej wojnie światowej, uznaje, że ewangelisci nie są tylko redaktorami poszczególnych utworów literackich lecz są rzeczywistymi autorami ewangelii wraz ze swoimi indywidualnymi cechami literackimi i właściwymi sobie tendencjami i w związku z tym koncentruje swoje badania wokół tzw. obrazu redakcyjnego⁵¹². Nawiązując do tych wysiłków krytycy zwracają uwagę, iż istnieje potrzeba uwzględnienia również osobistego wkładu samego Jezusa w dzieło utworzenia ewangelii w tym sensie, że sam Jezus troszczył się o to, by jego uczniowie wiernie strzegli istotnych rysów Jego nauki. W ten sposób problematyka Osoby Jezusa stała się znowu aktualna, a związane z nią zagadnienie „samoświadomości” Jezusa zajęło w najnowszej dyskusji swoje dawne, naczelne miejsce⁵¹³. Poza wspomnianymi już R. Schnakenburgiem i H. Riesenfeldem, zagadnieniem tym zajął się ostatnio Norbert Brox, który usiłuje znaleźć historyczne uzasadnienie dla badań nad mesjańską „samoświadomością” Jezusa. Jego zdaniem dotychczasowe osiągnięcia nie upoważniają do twierdzenia, że chrystologiczne tytuły zawarte w tradycji synoptycznej z całą pewnością stanowiły elementy konstytutywne przepowiadania Siebie przez Jezusa, bowiem nawet tytuł „Syna Człowieczego”, dla którego można znaleźć wystarczające podstawy, którego autentyczność można uzasadnić, jedynie z trudem może być uznany za tytuł określający w sposób jasny i wyraźny mesjańską samoświadomość Jezusa⁵¹⁴. W tej sytuacji Brox gromadzi konkretne wy-

⁵¹² K. Romaniuk: Wprowadzenie metodologiczne do Nowego Testamentu. Poznań 1966; J. Rohde: Formgeschichte und Redaktionsgeschichte in der neutestamentlichen Forschung der Gegenwart. Eine kritische Darstellung und Untersuchung der Möglichkeiten und Grenzen der beiden Forschungsmethoden. Berlin 1962; W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. jw. T. 1, s. 68—69.

⁵¹³ „Auch hier könnte man mit einiger Überspitzung sagen, dass die verbleibende und auch in modernen Umdeutungen hervortretende Problematik der Person Jesu letzten Endes ein Indizium für nichts weniger als das Selbstbewusstsein Jesu ist. Die Jünger, der Verkünder und Lehrer der Urkirche und schliesslich die Evangelisten hätten es nämlich sicher nicht vermocht, die ganze Nachwelt vor ein so kompliziertes und herausforderndes Rätsel zu stellen” — H. Riesenfeld: Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu. W: Ristov-Matthiae. jw. s. 341.

⁵¹⁴ „Als bisheriges Ergebnis muss daher gelten, dass die christologischen Titel der synoptischen Tradition nicht mit Sicherheit als Elemente der Selbstverkündigung Jesu angesprochen werden können. Selbst aus jenem Prädikat, für dessen Echtheit sich gute Gründe bringen lassen, nämlich aus dem Menschensohntitel, lässt sich nur schwer ein explicites, deutlich umschreibbares messianisches Selbstbewusstsein Jesu erheben” — N. Brox: Das messianische Selbstverständnis des historischen Jesus. W: Vom Messias zum Christus. B. 2. Freiburg im Br. 1964 s. 183.

powiedzi Jezusa, które jako „pośrednie” świadectwo Jezusa o Sobie (*indirekte Selbstzeugnis*) mają wskazywać pośrednio na nauczanie Jezusa o Sobie (*indirekte Selbstverkündigung*). Do takich wypowiedzi zalicza głównie te, których treścią była idea panowania Boga i świadomość bliskości woli Bożej wyrażona w Jego interpretacji Zakonu, uznając, że te wypowiedzi Jezusa kryją za sobą w sposób pośredni zarówno kerygmat Jezusa o Sobie, jak i Jego świadectwo o rozumieniu Siebie, a tym samym stanowią historyczne tło mesjańskiego tytułu w chrystologii pierwotnej gminy⁵¹⁵. Byłby to jeszcze jeden dowód przemawiający za tym, że „każda ewangelia jest ewangelią głoszącą Jezusa Chrystusa oraz ewangelią głoszoną nie tylko przez gminę lecz przede wszystkim przez samego Jezusa Chrystusa”⁵¹⁶.

ZAKOŃCZENIE

Współczesne badania kierunku historyczno-morfologicznego nad ewangeliami wpłynęły na zmianę problematyki przedmiotu materialnego apologetyki naukowej w zastosowaniu do religii chrześcijańskiej poprzez zakwestionowanie możliwości przejścia z płaszczyzny Jezusa kerygmatycznego na płaszczyznę Jezusa historycznego i Jego własnej apologii. Uznając jedynie kerygmatyczny charakter ewangelii jako źródeł badań nad życiem Jezusa kierunek ten usiłuje wykazać iż wobec istniejącej różnicy między Jezusem nauczającym a Chrystusem głoszonym można mówić tylko o jednym, kerygmatycznym dojściu do Jezusa, a nie historycznym, ponieważ kerygmat dotyczy nie faktów historycznych ale ich wartości i znaczenia.

Zadaniem niniejszej pracy było krytyczne przebadanie osiągnięć powyższego kierunku, a zwłaszcza stanowiska zajętego przez Rudolfa Bultmanna i jego szkołę. W tym celu poddaliśmy krytycznej analizie podstawowe elementy teologicznego systemu Bultmanna oraz jego uczniów i w rezultacie doszliśmy do następujących stwierdzeń:

1. Bultmannowska koncepcja historii nie może być w ogóle stosowana w badaniach historycznych, ponieważ wyrosła ona na podłożu obcym dla historii i została podyktowana względami niehistorycznymi. W zastosowaniu do badań nad źródłami neotestamentalnymi ujawnia ona nie tylko cechy historycznego i filozoficznego relatywizmu, apersonalizmu i metodologicznego agnostycyzmu, ale przede wszystkim wszelkie cechy

⁵¹⁵ „Was sich in der Aussage der Gottesherrschaft, und was sich im Bewusstsein der Nähe zum eigentlichen Willen Gottes, wie er sich in seiner Gesetzinterpretation ausspricht, niederschlägt, ist als indirekte Selbstverkündigung Jesu und als Selbstzeugnis seines Verständnisses zu werten. Es bildet den historischen — Hintergrund der messianischen Titel der Gemeindechristologie” — Temże, s. 192.

⁵¹⁶ W. K w i a t k o w s k i: Od Jezusa historii... jw. s. 29—30.

aprioryzmu. Podważenie związku między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatycznym nie jest wynikiem zastosowania metody historyczno-morfologicznej do badań nad żywotem Jezusa, ale konsekwencją nieprawego wprowadzenia do badań egzegetycznych założeń filozofii egzystencjalnej, a tym samym sprzeniewierzenia się reprezentowanemu kierunkowi. Jednym z najpoważniejszych braków w badaniach przeprowadzonych przez omawiany kierunek na odcinku stosunku Jezusa historycznego do Jezusa kerygmatycznego w płaszczyźnie merytorycznej jest fakt, że kierunek ten nigdy nie wykazał, iż tendencje gminy pierwotnej nie mogły również odpowiadać słowom i czynom historycznego Jezusa. Innym poważnym błędem jest niedostrzeżenie istotnej roli, jaką w kerygmacie odgrywa pierwiastek historyczny, tj. świadek i fakt świadczenia. Te i inne braki uczniowie Bultmanna starają się w ostatnich swoich pracach częściowo usunąć, przyjmując w swych badaniach postawę bardziej umiarkowaną.

2. Projekt demityzacji jest oparty na fałszywych przesłankach. Genezy postulatu demityzacji należy dopatrywać się w błędnym rozumieniu natury mitu oraz w wadliwym ujęciu tzw. konfliktu między danymi naukowymi a prawdami wiary. Demityzacji domagają się nie utwory ewangelijne, lecz powiedzielibyśmy raczej prace Bultmanna, w miarę jak przedstawiona w nich wizja świata biblijnego i naukowego jest wymysłem ich autora i po prostu fikcją. Tym niemniej Bultmann nie powiedział w nich niczego, co by podważało ideę możliwości wkroczenia siły transcendentnej w historię ludzką, a więc nie wykazał niemożliwości siły transcendentnej interpretacji kerygmatu chrześcijańskiego.

Interpretacja egzystencjalna przejawia znamiona subiektywizmu i aprioryzmu, a analityka egzystencjalna, która stanowi jej podstawę, zdradza cechy swoistego wyznania, w miarę, jak w ludzkiej egzystencji widzi jedynie świadomość nędzy i upadku.

3. Egzystencjalna interpretacja wiary jest skrajnie subiektywistyczna i posiada również liczne elementy natury konfesyjnej.

4. W egzystencjalnej interpretacji życia Jezusa, którą w stopniu rażącym cechuje apersonalizm, nie zostało wykazane, że ewangelisci nie mogli mieć również intencji pouczenia nas o życiu Jezusa. Nieuzasadnione jest uprzywilejowanie stanowisko filozofii Heideggera, przy czym nie jest pewne, czy nie może ona w równym stopniu stanowić podstawy dla chrystologii w tradycyjnym ujęciu. Przeprowadzona interpretacja życia Jezusa wskazuje faktycznie na teologiczny nihilizm, a przy braku wewnętrznej spójności robi wrażenie systemu źle ukrywającego sprzeczności, które tkwią u samych jego podstaw.

5. Egzystencjalna interpretacja śmierci Jezusa odmawiająca obiektywnego charakteru wydarzeniu zbawczemu dokonanemu na Krzyżu

odbiera teologii Bultmanna prawo do nazywania się chrześcijańską, ponieważ cały Nowy Testament wymownie świadczy o ścisłym związku tego wydarzenia z historią. Uzależnienie zbawczej wartości Krzyża od osobistej decyzji człowieka, zamiast uwarunkowania wartości ludzkiej decyzji jej związkiem z historycznym Krzyżem Jezusa, jest odwróceniem obiektywnego porządku rzeczywistości, a jako skrajna interioryzacja kerygmatu chrześcijańskiego jest następstwem antropocentrycznie i indywidualistycznie pojętej koncepcji bytu ludzkiego oraz specyficznego rozumienia historii.

6. Jakkolwiek z historycznego punktu widzenia fakt zmartwychwstania Jezusa musi być rozpatrywany przy pomocy innych kryteriów niż wydarzenia z ziemskiego życia Jezusa, to jednak sprowadzenie go w egzystencjalnej interpretacji do aktu wiary jest zbyt arbitralnym rozluźnieniem związku, jaki istnieje między tym wydarzeniem a historią i pozbawieniem wiary paschalnej całej jej treści. Ten związek, ukazany w zupełnie wyjątkowy sposób w listach św. Pawła, jest tak oczywisty, że sam Bultmann był zmuszony go uznać. Jeżeli mimo to nadal go podważa, musi przyznać, że w ten sposób sam sobie przeczy, dając raz jeszcze dowód swojej niekonsekwencji. Błędu tego starają się ustrzec inni teologowie protestanccy, którzy skłonni są uznać osobową tożsamość Jezusa historycznego i Zmartwychwstałego. Wskazuje na nią świadectwo apostołów, a zwłaszcza analiza genezy ich osobistego przekonania o prawdziwości tego świadectwa. Analiza ta wskazuje na chrystofanie i pusty grób jako na punkty styczne wydarzenia paschalnego z badaniami historycznymi i historią w ogóle, a tym samym dowodzi możliwości przejścia także na płaszczyźnie historycznej od kerygmatu paschalnego do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii. Podjęte przez Bultmanna na płaszczyźnie merytorycznej zagadnienie stosunku Jezusa historycznego do kerygmatu o Chrystusie w najstarszej gminie chrześcijańskiej znajduje właściwe rozwiązanie nie w zastąpieniu historycznego Jezusa przez głoszony kerygmat, lecz w merytorycznej ciągłości a nawet tożsamości pomiędzy Jezusem historycznym a kerygmatem paschalnym.

7. Przeciw skrajnie apersonalistycznemu ujmowaniu kerygmatu ewangelijnego wystąpili częściowo również zwolennicy kierunku historyczno-morfologicznego, którzy dostrzegając potrzebę uwzględnienia osobistego wkładu ewangelistów w trzech pierwszych ewangeliami utworzyli nowy kierunek egzegetyczny zwany historyczno-redakcyjnym. Nawiązując do tych wysiłków krytycy zwracają uwagę na potrzebę uwzględnienia również osobistego wkładu samego Jezusa w dzieło utworzenia ewangelii w tym sensie, że sam Jezus zabiegał o to, by Jego uczniowie wiernie strzegli istotnych rysów Jego nauki.

8. Nawet ostatnie prace egzegetów protestanckich, wracając do zagadnienia mesjańskiej świadomości Jezusa, dostrzegają możliwość historycznego dojścia do niej w tzw. „pośrednim” świadectwie Jezusa o Sobie, zawartym w niektórych ideach głoszonych przez Jezusa. W ten sposób potwierdza się, że każda ewangelia jest ewangelią głoszącą Jezusa Chrystusa oraz ewangelią głoszoną nie tylko przez gminę, lecz przede wszystkim przez samego Jezusa Chrystusa.

Zestawienie powyższych wyników z przedmiotem materialnym apologetyki naukowej, którym jest w zastosowaniu do religii chrześcijańskiej apologia przeprowadzona przez samego Jezusa w stosunku do wysuwanych przez Siebie roszczeń funkcyjnych i genetycznych wraz z ich uzasadnieniem czyli motywacją zarówno w sposób personalistyczny jak i dynamiczny, pozwala na wyciągnięcie następującego wniosku:

Wbrew stanowisku szkoły historyczno-morfologicznej, która odróżniając w zagadnieniu stosunku Jezusa historycznego do Chrystusa wiary kwestię personalistyczną od merytorycznej uznaje historyczną ciągłość między Jezusem historycznym a kerygmatycznym jedynie w sensie formalno-personalistycznym, a nie merytorycznym i w związku z tym twierdzi, że istnieje tylko jedno, kerygmatyczne dojście do Jezusa historycznego, należy nadal utrzymywać, że ta ciągłość historyczna istnieje również w sensie merytorycznym, czyli że i nadal istnieją dwa dojścia do Jezusa historycznego i Jego własnej apologii, a mianowicie zarówno kerygmatyczne jak i historyczne. Zawarte w powyższym twierdzeniu rozwiązanie problemu podjętego w niniejszej pracy wykazuje do jakiego stopnia kierunek historyczno-morfologiczny mimo swych subtelnych i długotrwałych wysiłków nie zdołał podważyć podwójnego dojścia na płaszczyźnie historycznej do Osoby Jezusa i Jego własnej apologii, stanowiącej przedmiot materialny apologetyki naukowej w zastosowaniu do religii chrześcijańskiej.

L'OBJET MATÉRIEL DE L'APOLOGÉTIQUE SCIENTIFIQUE DEVANT LES ÉTUDES HISTORICO-MORPHOLOGIQUES DE R. BULTMANN ET DE SON ÉCOLE

RÉSUMÉ

Les tenants contemporains de l'école de l'histoire des formes littéraires (Formgeschichte) mettent en doute la possibilité de la transition du plan de Jésus kerygmatisé au plan de Jésus historique et de son apologie. Cette école en effet n'admet que le caractère kerygmatisé des évangiles comme source des études sur la vie de Jésus. C'est pourquoi elle n'admet qu'une seule voie vers Jésus, à savoir la voie kerygmatisée, non la voie historique. Dans le problème de la relation entre Jésus historique et le Christ de la foi cette école fait une distinction entre l'aspect personnaliste et l'aspect méritoire. Par conséquent, elle affirme qu'entre Jésus historique et Jésus kerygmatisé il n'y a qu'une continuité historique au sens personnaliste, pas au sens méritoire.

Ce travail est une étude du problème quelle est la voie historique vers Jésus et son apologie. Pour trouver une solution de ce problème, on a soumis à la critique le système théologique de Bultmann et de son école. Le premier chapitre expose, quelle est la signification de l'histoire et du caractère historique des sources de la vie de Jésus; le second chapitre traite de la nature de mythe, du postulat de la demythisation et de l'interprétation existentielle; le troisième s'occupe de l'interprétation existentielle de la foi, de la vie de Jésus, de sa mort en croix et de sa résurrection.

En comparant les résultats ainsi obtenus avec l'objet matériel de l'apologétique scientifique, nous arrivons à la conclusion suivante:

En dépit des affirmations de l'école de l'histoire des formes littéraires il faut soutenir la thèse qu'entre Jésus historique et Jésus kérygmatisé il y a une continuité historique au sens méritoire. Il y a deux voies qui mènent vers Jésus historique et son apologie, à savoir la voie kérygmatisée et la voie historique. Cette solution du problème démontre que l'école susdite ne peut en rien infirmer le fondement historique de l'apologie de Jésus qui constitue l'objet matériel de l'apologétique scientifique.