„Studia Warmińskie"
V (1968)

Ks. JÓZEF MYŚKÓW

EGZYSTENCJALNY AGNOSTYCYZM METODYCZNY WZGLĘDEM NAJSTARSZEJ APOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA

STUDIUM Z ZAKRESU TEORII APOLOGETYKI STOSOWANEJ [1]

Treść: Wstęp. I. Założenia. 1. Egzystencjalne ujęcie historyczności źródeł. 2. Egzystencjalna interpretacja źródeł. II. Krytyka. 1. Krytyka egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach historycznych. 2. Krytyka konsekwencji egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach nad księgami Nowego Testamentu. Zakończenie.

WSTĘP

Religia chrześcijańska, a zwłaszcza osoba jej założyciela, już w końcu XIX w. była przedmiotem rozległych badań historycznych zarówno pod względem historyczno-krytycznym jak i historyczno-porównawczym. Źródłem dla tych badań były księgi Nowego Testamentu, spośród których obok listów św. Pawła na miejsce naczelne wysunęły się ewangelie kanoniczne, a zwłaszcza ewangelie synoptyczne jako najstarsze. Ze względu na znany w ewangeliach synoptycznych fakt ich charakterystycznego podobieństwa literackiego, powstała w tych badaniach już w XIX w. głośna kwestia synoptyczna, od rozwiązania której zależy sposób korzystania ze źródeł i konsekwentnie ich odpowiednia interpretacja. Zdaniem wszystkich krytyków biorących udział w badaniach nad kwestią synoptyczną należy przyjąć hipotezę dwóch źródeł M i Q (Mt+Łk), z których powstały ewangelie synoptyczne. Według tej hipotezy sprawdzianem historyczności tekstu ewangelijnego jest zasada przyjęta przez ogół krytyków, że każdy tekst ewangelijny jest historyczny o ile znajduje się bądź w źródle M bądź w źródle Q. Zastosowanie takiego sprawdzianu w badaniach hi-

[1] Poprzednie moje prace utorowały mi drogę do wykrycia głębszych podstaw współczesnego kierunku egzegetycznego, który w swoich badaniach przybrał formę najbardziej radykalną. Śledząc w tym celu rozwój myśli Bultmanna oraz szerzącą się nieustannie i trwającą aż do chwili obecnej dyskusję doszedłem do wniosku, że podstawy te wiążą się bezpośrednio z egzystencjalnym agnostycyzmem metodycznym. Powyższy fakt nasunął potrzebę krytycznego opracowania tego rodzaju agnostycyzmu, a tym samym uwydatnienia zupełnie nowego aspektu w poruszanej już przeze mnie problematyce, tym więcej, że w poprzedniej swojej pracy poddając krytyce system Bultmanna ograniczyłem się raczej do przytoczenia opinii miarodajnych w dobie obecnej krytyków tego systemu. Mimo mnożącej się z dnia na dzień wnikliwej i szczegółowej krytyki poglądów Bultmanna np. na temat demityzacji i egzystencjalnej interpretacji źródeł ewangelijnych, w pracy niniejszej usiłowałem przede wszystkim wydobyć i uwydatnić ten nowy, dotąd nieporuszany aspekt, jakim w teologicznym systemie Bultmanna jest egzystencjalny agnostycyzm metodyczny. Myśl tę starałem się konsekwentnie przeprowadzić zarówno w odniesieniu do samych założeń jak i następstw tego systemu, który przez samego autora utrzymany jest w dziedzinie badań historycznych. Por. J. Myśków: Apologetyka a teologia. *Studia Warmińskie* 2 (1965) 171—204; Tenże: Apologetyka a religioznawstwo. Jw. 3 (1966) 184—219; Tenże: Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań R. Bultmanna i jego szkoły. Jw. 4 (1967) 161—286.

storyczno-krytycznych nad religią chrześcijańską doprowadziło badaczy do rozbieżnych wyników zarówno co do osoby założyciela tej religii jak i jego działalności. O ile egzegeza tradycyjna interpretuje źródła w sensie supernaturalistycznym i widzi w Jezusie z Nazaretu, założycielu religii chrześcijańskiej, osobę nadludzką a nawet boską, to nowoczesna egzegeza reprezentowana przez trzy klasyczne kierunki (historyczno-krytyczny, historyczno-religijny i eschatologiczny) interpretuje te źródła co prawda również w sensie supernaturalistycznym, ale jedynie i wyłącznie w świetle wierzeń gminy, którymi źródła są przesłonięte. Ponadto szczególne rozbieżności wyłaniają się z chwilą, gdy te badania zamierzają dotrzeć do poznania osoby Jezusa pod względem historycznym z okresu poprzedzającego wierzenia gminy. Zdaniem Harnacka Jezus historyczny to religijny reformator, który zamierzał w oparciu o judaizm założyć religię czystszą i bardziej duchową. Jej treścią miała być ewangelia o królestwie bożym, o miłości Boga jako Ojca i bliźnich jako braci oraz o religijnej wartości duszy ludzkiej. Zamiary te jednak zniweczyła katastrofa mesjańska [2]. Zdaniem zaś Wredego Jezus to Mistrz z Nazaretu, który nauczał i działał głównie w Galilei, miał uczniów i słuchaczy, których ujął zwłaszcza wygłaszanymi przez siebie przypowieściami i zdziałanymi cudami, ale na skutek sprzeciwu faryzeuszy i władzy żydowskiej, przy współudziale władz rzymskich, został skazany na śmierć krzyżową [3]. Inny przedstawiciel kierunku historyczno-krytycznego, którym we Francji jest Goguel, uważa, że w ogóle historyczny problem życia Jezusa wymaga od historyka interpretacji psychologicznej, a ta zawsze jest połączona z niebezpieczeństwem subiektywizmu i anachronizmu. Ze świadectw historycznych, według niego, wiadomo tylko to, że Jezus został przez Poncjusza Piłata skazany na śmierć za panowania cesarza Tyberiusza (Tacyt), bowiem tradycja ewangelijna, u podstaw której znajduje się ewangelia Marka, zawiera już wspomnienia o Jezusie wzbogacone przez tych, którzy Go znali i ulegli Jego wpływowi [4]. Wreszcie według Cullmanna osobę Jezusa można poznać na podstawie Jego dzieła względnie pełnionych przez Niego funkcji. Funkcji tych wylicza Cullmann dziesięć, a na pytanie czy odpowiadające im tytuły miały charakter obiektywny nie daje jednoznacznej odpowiedzi [5]. Podobnie Bousset, przedstawiciel kierunku historyczno-religijnego, uważa Jezusa jedynie za wielkiego moralistę walczącego o prawdziwą religię [6]. Według zaś Schweitzera, głównego przedstawiciela szkoły eschatologicznej, Jezus pochodząc z potomków Dawida był przekonany o swoim przeznaczeniu na przyszłego Mesjasza [7].

Rozbieżności tego rodzaju nie mogły zadowolić nikogo z badaczy. Tym niemniej dopiero Bultmann zwrócił na nie uwagę, usiłując je usunąć poprzez zastosowanie nowego sposobu rozumienia historii i badań histo-

[2] A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Aufl. Tübingen 1909, s. 1, 73, 75, 81 nn.

[3] W. Wrede: Das Messiasgeheimnis in den Ewangelien. 2 Aufl. Göttingen 1913, s. 130; Por. A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 6 Aufl. Tübingen 1951, s. 386 nn.

[4] M. Goguel: Jésus. Éd. 2. Paris 1950, s. 56—62, 81, 99, 111, 146, 158.

[5] O. Cullmann: Die Christologie des Neuen Testaments. 2 Aufl. Tübingen 1958, s. 43, 109, 327—338.

[6] W. Bousset: Kyrios Chrystos. 2 Aufl. Göttingen 1921, s. 14—74.

[7] A. Schweitzer: jw. s. 390—443.

rycznych. Według nowej koncepcji historii opartej na światopoglądzie egzystencjalistycznym typu Heideggera w przeciwstawieniu do ujęcia dotychczasowego człowiek poznaje każdą rzeczywistość, a więc i rzeczywistość historyczną, nie w sensie surowych faktów jako myśli abstrakcyjnych (esencja), lecz w sensie faktów konkretnych, a więc już zinterpretowanych, o określonym celu i sensie (egzystencja). Badania historyczne oparte na takim ujęciu rzeczywistości historycznej mogą prowadzić wyłącznie do interpretacji źródeł w sensie egzystencjalnym czyli do poznania na ich podstawie sposobu bytowania (myślenia, działania, postępowania) człowieka, a nie do poznania samej istoty rzeczy oznaczającej w tym wypadku myśl abstrakcyjną. W takim założeniu światopoglądowym poza sposobem bytowania danej rzeczy czyli poza jej egzystencją umysł ludzki nie dysponuje żadnymi danymi, które by mu pozwoliły poznać jej istotę. Jest ona zatem niepoznawalną dla niego pod względem metodycznym [8]. Przy zastosowaniu tej zasady do badań historycznych nad życiem i działalnością Jezusa Bultmannn dochodzi do wniosku, że rozbieżności, do jakich doprowadził te badania tzw. pozytywizm historyczny z XIX w. mogą być usunięte przy zastosowaniu do interpretacji źródeł, tj. ewangelii synoptycznych, zasad egzystencjalizmu. W myśl tych zasad, w wyniku wnikliwych i subtelnych dociekań dochodzi ostatecznie do konkluzji, że poznajemy tylko Jezusa jako głoszącego kerygmat, przy czym w odróżnieniu od szkoły historyczno-krytycznej (Wredego) i szkoły historyczno-religijnej, wyznających agnostycyzm historyczny, Bultmann utrzymuje, że poza osobą Jezusa kerygmatycznego należy przyjąć osobę Jezusa z Nazaretu, ale wyłącznie w tym sensie, że stanowi ona jedynie substrat tego kerygmatu. Z braku jednak wszelkich danych o samym tym substracie niczego więcej powiedzieć nie umiemy jak tylko to, że istniał, w związku z czym osoba Jezusa poza wspomnianą funkcją substratu, zresztą najbardziej ogólnie pojętą, nie ma dla nas większego znaczenia [9].

Taki pogląd jest wyrazem agnostycyzmu metodycznego, który różni się od agnostycyzmu historycznego tym, że w odniesieniu do źródeł ewangelijnych uznaje logiczną potrzebę afirmacji osoby Jezusa, ale jedynie jako wspomnianego substratu.

Stanowisko takie stwarza dla apologetyki naukowej w jej zastosowaniu do religii chrześcijańskiej problem zasadniczy dlatego, że jej przedmiotem jest najstarsza apologia Jezusa jako obrona samego siebie, która już zakłada różnicę między Jezusem jako osobą kerygmatyczną (broniącą siebie) a Jezusem jako osobą historyczną (substrat metodyczny). Bowiem jak stwierdza historia i psychologia religii, wszystkie religie posiadają swoje apologie sięgające ostatecznie ich założycieli i twórców. Otóż każda apologia religii, zwłaszcza ta oryginalna, pierwotna i najstarsza, jaką jest apologia Jezusa z Nazaretu, jest zbudowana w sposób dwustopniowy, tzn. w jej skład wchodzą: wysunięcie roszczeń oraz ich motywacja. Taka powszechna budowa apologii religii stwierdzona przez nauki religioznawcze byłaby pozbawiona wszelkiego sensu, gdyby mogła mieć miejsce wyłącz-

[8] M. Heidegger: Sein und Zeit. Halle 1931, s. 379—395. (Skrót: SZ); Por. P. Chojnacki: Filozofia egzystencjalna a rzeczywistość surowa i humanistyczna. *Polonia Sacra* 1 (1948) 259; W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Wyd. 2. T. 2. Warszawa 1962, s. 91.

[9] R. Bultmann: Jesus. Tübingen 1964, s. 12, 15, 17.

nie na jednej płaszczyźnie, tzn. na tzw. płaszczyźnie kerygmatycznej, w której jedynie sama gmina występuje w obronie swego Mistrza.

Wobec tego powstaje zagadnienie czy i w jakim stopniu egzystencjalny agnostycyzm metodyczny (Bultmann) narusza taki rys obronny religii chrześcijańskiej.

Ujęte w powyższym sformułowaniu zagadnienie pragnę w tej pracy rozwiązać na podstawie metody krytyczno-historycznej, tzn. poprzez krytyczne zbadanie czy i w jakiej mierze egzystencjalny agnostycyzm Bultmanna podważa źródła najstarszej apologii chrześcijaństwa. Tak pojęta krytyka nie ma nic wspólnego z krytyką subiektywną, która przeprowadza ocenę z pozycji filozoficznych, światopoglądowych, wyznaniowych, emocjonalnych, indywidualnych, autorytatywnych itp., ponieważ we wszystkich tych wypadkach w grę wchodzą niesprawdzone, jawne lub zamaskowane założenia, a to sprzeciwia się obiektywnemu i naukowemu charakterowi badań. Natomiast historyk nie ma innego sposobu umożliwiającego mu obiektywne i naukowe badania jak tylko uwzględnienie źródeł historycznych, którymi w naszym wypadku są ewangelie synoptyczne, względnie ich źródła M i Q wraz z ich naświetleniem historyczno-morfologicznym, by w myśl słusznej zasady: *per formam ad normam*, głoszonej przez kierunek historyczno-morfologiczny, dojść do rozpoznania sensu źródeł od ich strony literackiej.

Stosownie do sformułowanego zagadnienia wyłania się podział pracy na dwie części z dalszymi ich podpodziałami, przy czym część pierwsza ma charakter syntetyczno-ekspozycyjny, a druga stanowi historyczną krytykę najbardziej charakterystycznych wywodów Bultmanna tworzących egzystencjalny agnostycyzm metodyczny w odniesieniu do najstarszej apologii chrześcijaństwa.

I. ZAŁOŻENIA EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO WZGLĘDEM NAJSTARSZEJ APOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA

Z uwagi na to, że egzystencjalny agnostycyzm metodyczny jest końcowym tworem systemu Bultmanna, jednego z wybitnych przedstawicieli współczesnej egzegezy biblijnej kierunku historyczno-morfologicznego, należy najpierw zapoznać się z przesłankami, które doprowadziły jego badania historyczne nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu do egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego.

1. EGZYSTENCJALNE UJĘCIE HISTORYCZNOŚCI ŹRÓDEŁ O ŻYCIU JEZUSA Z NAZARETU

Myśl zastosowania światopoglądu egzystencjalnego, względnie egzystencjalizmu, do historii i badań historycznych, powstała u Bultmanna w następstwie dostrzeżenia przez niego zasadniczej różnicy między postawą badacza przyrody a postawą badacza historii. Opierając się na tej dość charakterystycznej różnicy Bultmann mniema, iż zdoła pokonać dotychczasowe rozbieżności w badaniach nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu.

§ 1. Egzystencjalne ujęcie historii i badań historycznych w ogólności.

Bultmann przywiązuje wielką wagę do historii z tego względu, że według niego człowiek ani nie może być jej celem ani też nie może stać

poza jej zasięgiem, lecz jako byt świadomy i wolny jest on zamknięty w ramach historii [10], wobec której czuje się bezradnym i dlatego też zmuszony jest uznać swoją wobec niej zależność [11]. Ten specyficzny stosunek człowieka do historii ilustruje Bultmann przy pomocy porównania go z zupełnie odmiennym stosunkiem człowieka do przyrody, mimo iż obydwie te relacje mają miejsce w przestrzeni i w czasie [12].

Elementem konstytutywnym historii są zdaniem Bultmanna ludzkie działania, które nadają jej charakter dynamiczny, przy czym nie są one odcięte od zjawisk przyrody, np. geograficznych, klimatycznych, demograficznych itp. Te ludzkie działania muszą być podjęte dobrowolnie. W wolnej decyzji człowiek wyznacza sobie środki i cele, które z kolei stają się środkami do osiągnięcia dalszych celów. W ten sposób człowiek niejako goni za własnym życiem, by je wciąż na nowo realizować i aktualizować zarówno w sensie strat i zysków jak i zła i dobra. Wreszcie te teraźniejsze działania ludzkie co prawda powstały z przeszłości jako ich przyczyny, jednak zdaniem Bultmanna, w odróżnieniu od tradycyjnej koncepcji historii, powinny być ujmowane również jako kształtujące bieżącą problematykę, jako stanowiące o podejmowaniu decyzji w stosunku do przeszłości i przyszłości zarazem. W tym ujęciu człowiek nie staje wobec historii jako wobec przedmiotu swoich badań ani też nie bada jej z pozycji czysto neutralnej, wynosząc się niejako ponad jej ramy, ponieważ samo to ujęcie już go włącza do wydarzeń historycznych [13], lecz prowadzi z nią dialog, który jest możliwy tylko wówczas, gdy jest on skłonny uznać jej roszczenia. Ten dialog zdaniem Bultmanna nie jest subiektywną grą bezstronnego obserwatora czy neutralnego widza, ani też z drugiej strony nie oznacza relatywizowania historii, ponieważ to co może być u historyka relatywne, tj. jego aprioryczne założenia, gotów jest on porzucić, byle tylko sama historia mogła przemawiać. W tym też sensie Bultmann mówi o obiektywności badań historycznych względnie egzegetycznych. Zamiast stosować zewnętrzny system ocen, jak to czynił pozytywizm historyczny, należy jego zdaniem przyjąć wymowę historii od wewnątrz [14]. Taki sprawdzian obiektywności badań historycznych nazywa jeden z krytyków Bultmanna, kalifornijski egzegeta Robinson, spotkaniem historycznym czyli spotkaniem badacza z samym wydarzeniem. Przez spotkanie to należy rozumieć zarówno znaczenie jakie dane wydarzenie ma w oczach osoby zainteresowanej jak i dla samego historyka, który w nim aktualizuje swoją jaźń angażując swoją osobowość [15].

Historię więc należy rozumieć egzystencjalnie, bowiem egzystencjalny jest jej przedmiot i egzystencjalne jest poznanie tego przedmiotu. Przedmiotem historii są nie tyle fakty przeszłości, zamknięte w sobie jak inne zjawiska przyrody, ale czyjeś sposoby bytowania, myślenia, mówienia i działania, kiedyś zrealizowane, a teraz otwierające się przed historykiem. Innymi słowy przedmiotem tym są dokonane w przeszłości tzw. egzystencjalne decyzje dostępne dla badań historycznych w źródłach,

[10] Tenże: Geschichte und Eschatologie. Tübingen 1964, s. 164. (Skrót: GE).
[11] Tamże, s. 3.
[12] Tamże, s. 165; Tenże: Jesus. Jw. s. 7—8.
[13] Tenże: GE s. 172.
[14] Tenże: Jesus. Jw. s. 7—8.
[15] J. M. Robinson: Le Kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire. Tłum. franc. E. Peyer. Genève 1961, s. 63—65.

w których się kiedyś wyraziły i w chwili obecnej się wypowiadają. Ściśle mówiąc tylko te decyzje wchodzą do historii, które w świetle źródeł ujawniają nowy sposób bytowania czyli nowe rozumienie ludzkiej 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 już zrealizowane możliwości i w ten sposób stał się zdolnym pojąć i przedstawić swoją własną sytuację. Na tym właśnie polega poznanie historyczne. Jak długo historyk nie jest świadom dziejowego charakteru swego bytu, czyli tej ciągłości, jaka istnieje między jego aktualną egzystencją a przeszłością historyczną, 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 metodycznie prowadzić swoich badań. Czyli, jak widać, nie tylko przedmiot poznania historycznego jest egzystencjalny (sama decyzja egzystencjalna), ale również egzystencjalne jest poznanie tego przedmiotu (własna decyzja egzystencjalna), która dokonuje się przez wybór nowego sposobu bytowania w ludzkiej egzystencji. Historia zatem, zdaniem Bultmanna, jest nauką o dziejach ludzkich w tym sensie, że interpretuje ona decyzje egzystencjalne, które w przeszłości aktualizowały nowe sposoby bytowania ludzkiej egzystencji. Toteż poprawne odczytywanie historii, względnie źródeł historycznych, polega na wyjaśnianiu zawartych tam sposobów bytowania, a tym samym na odkrywaniu nowych możliwości, które się otwierają przed każdym człowiekiem [16].

Celem uniknięcia dwuznaczności samego wyrażenia „historia" wprowadza Bultmann rozróżnienie między historią w znaczeniu faktów *(Historie)* i dziejów *(Geschichte)*, przy czym uważa, że tylko ten drugi termin w pełni odpowiada historii w ścisłym znaczeniu. Jego zdaniem zjawisko historyczne jest o tyle dwuznaczne, że może być ujęte raz jako surowy fakt, który miał miejsce w przeszłości, niezależnie od egzystencjalnego kontekstu, innym znowu razem jako wydarzenie implikujące właściwą sobie przyszłość wraz z prawem wezwania człowieka do decyzji. 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 istota ludzka pojmuje jako swoją możliwość, ale nie wbrew faktowi historycznemu bezstronnie zarejestrowanemu, z drugiej zaś strony dokumenty historyczne (fakty), teksty, świadectwa, pomniki, pozostaną nieme, jeżeli ich nie zinterpretuje egzystencjalna świadomość rozumnego podmiotu. Stąd powstaje konieczność egzystencjalnej interpretacji wszystkich źródeł historycznych, w tym też neotestamentalnych. Ażeby uchronić się od zarzutu aprioryzmu Bultmann zastrzega, że nie ma takiej interpretacji, która by była wolna od wszelkich założeń, ponieważ wszelkie rozumienie jest zależne od rozumienia wstępnego *(Vorverständnis)* danej rzeczy. Uważa on, że tak jak zwyczajne tłumaczenie (bez słownika) jest możliwe tylko wówczas, gdy oznaczone przez słowa rzeczy już są nam w jakimś stopniu znane, tak też rozumienie tekstów odnoszących się do jakiejkol-

[16] R. Bultmann: Jesus. Jw. s. 13.

wiek dziedziny wiedzy ludzkiej jest możliwe tylko na podstawie już istniejącego określonego stosunku życiowego do tych dyscyplin [17].

O ile więc sprawdzianem badań historycznych w XIX w. była dedukcja zasad rozumowych, to sprawdzianem tym obecnie ma być spotkanie historyczne. Spotkanie to, jak widzieliśmy, oznacza poznanie dziejów ludzkich, tj. osób tworzących te dzieje jako realizujących swój sposób bytowania w przeszłości. Warto tutaj zaznaczyć, że w swoich początkowych pracach powstałych pod wpływem Heideggera Bultmann podkreślał przede wszystkim egzystencjalny rys nowego ujęcia historii, podczas gdy w swoich późniejszych wykładach głoszonych w 1955 r. w Edynburgu szczególnie uwydatnia dynamiczny charakter tego nowego rozumienia historii [18].

§ 2. Egzystencjalne ujęcie badań historycznych nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu.

Badania naukowe zmierzające do obiektywnego odtworzenia życia i działalności Jezusa z Nazaretu mają zdaniem wszystkich krytyków oprócz cech ogólnych, które przysługują wszelkim badaniom historycznym, a więc oprócz cech wspólnych (krytyka i interpretacja), również swoje cechy specyficzne, odróżniające je od pozostałych.

Dotychczasowe badania nad życiem Jezusa prowadzone w XVIII i XIX wieku ograniczały się do trzech pierwszych ewangelii, zwanych synoptycznymi, jako źródeł najstarszych, żeby w dalszym rzucie zacieśnić je do dwóch innych źródeł, tj. M i Q, na podstawie których odtwarzano życie i działalność Jezusa w odróżnieniu od rozwoju i działalności najstarszej gminy chrześcijańskiej.

Wreszcie nowsze badania, rozwinięte przez Bultmanna, doprowadziły do wniosku, że nawet zacieśnienie powyższych badań do dwóch źródeł M i Q nie dało pożądanego rezultatu dlatego, że nie udało się rozgraniczyć w tych źródłach działalności czyli kerygmatu Jezusa od działalności najstarszej gminy czyli jej kerygmatu, przy czym Bultmann wychodzi z założenia, że nie wszystkie słowa, które gmina włożyła w usta Jezusa musiały być rzeczywiście przez niego wypowiedziane, skoro w wielu wypadkach można wprost wykazać, że słowa te albo powstały w środowisku pierwotnej gminy chrześcijańskiej, albo zostały przez nią wytworzone [19].

Takie ujęcie źródeł o życiu Jezusa powstaje u Bultmanna na skutek wspomnianego wyżej sposobu poznawania wszelkiej rzeczywistości, a więc i historycznej, jako egzystencjalnych decyzji aktualizujących nowe sposoby bytowania świadomej i wolnej egzystencji. Zaznaczony w tych badaniach kerygmatyczny charakter jako specyficzny dla źródeł o życiu i działalności Jezusa pogłębia się jeszcze bardziej w następstwie stwierdzenia faktu literackiego w historyczno-morfologicznych badaniach nad ewangeliami synoptycznymi, w świetle którego w ewangeliach tych należy wyróżnić dwie warstwy literackie, a mianowicie palestyńską

[17] Tenże: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Das Problem der Hermeneutik. 4 Aufl. Bd 2. Tübingen 1965, s. 221—228. (Skrót: GV); Por. H. Ott: Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns. Tübingen 1955, s. 8—12, 14 nn, 23.

[18] R. Bultmann: GE s. 164—172.

[19] Tenże: Jesus. Jw. s. 15.

i hellenistyczną, które na ogół można dość wyraźnie od siebie oddzielić, aczkolwiek w niektórych wypadkach szczegółowych ich zróżnicowanie może nasuwać poważne trudności. Jest oczywiste, że z dwu tych warstw literackich, palestyńskiej i hellenistycznej, do odtworzenia życia i działalności Jezusa nadaje się jedynie warstwa palestyńska, ponieważ Jezus i pierwotna gmina chrześcijańska przebywali w Palestynie i mówili językiem aramejskim. Również i w tej warstwie mogą się znaleźć, zdaniem Bultmanna, pewne elementy hellenistyczne, które należy oczywiście usunąć. Sprawdzianem zaś historyczności w badaniach nad treścią warstwy palestyńskiej, mówiącej o życiu i działalności Jezusa, jest według niego odcięcie się od wszelkich tendencji gminy i od jej rozwoju. Lecz nawet przy zastosowaniu tego sprawdzianu nie osiąga się jego zdaniem pewności, iż dociera się do historycznego życia Jezusa i jego działalności, tj. do nauczania samego Jezusa z Nazaretu, ponieważ nie da się wykluczyć możliwości, że najstarsza warstwa literacka, do której się już dotarło, stanowi wynik skomplikowanego rozwoju historycznego, którego nie jesteśmy w stanie odtworzyć [20].

Skoro zdaniem Bultmanna źródła o życiu i działalności Jezusa mają charakter wyłącznie kerygmatyczny, pozostaje do wyjaśnienia zagadnienie przebiegu rozwoju samego kerygmatu. Zagadnienie to rozwiązuje Bultmann poprzez wskazanie na poszczególne stopnie rozwojowe tego kerygmatu, dostrzegając w nich tzw. genetyczną historię ewangelii synoptycznych. Pierwszym takim stopniem jest tzw. mały kerygmat, głoszący śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Jako wzór może posłużyć fragment I-ego listu do Koryntian 11,23-36, lub 15,3-7. Kolejnym stopniem jest ubóstwienie zmartwychwstałego Jezusa jako KYRIOSA wraz z dalszym uzewnętrznieniem tego ubóstwienia poprzez zdziałane przez Niego cuda, na tle których występują odpowiednie *apophtegmata*, łączone później w większe zespoły kerygmatyczne o charakterze misyjnym i w końcu o charakterze parenetycznym czyli pouczającym [21]. Wszakże punktem wyjścia do kerygmatu dalszego był kerygmat poprzedni o Jezusie jako nauczycielu, proroku i Mesjaszu. Jest zrozumiałe, że głoszenie Jezusa jako Mesjasza oznaczało głoszenie Jezusa jako mającego przyjść Mesjasza w sensie jednorazowym, w przeciwieństwie do egzegezy tradycyjnej, która przyjmuje podwójne przyjście Mesjasza: jedno, które już nastąpiło, a drugie, mające dopiero nastąpić w okresie eschatologicznym. Również w odróżnieniu od egzegezy tradycyjnej, która w czynach Jezusa dokonanych w okresie życia ziemskiego, czyli w jego cudach, dostrzega potwierdzenie jego roszczeń mesjańskich, Bultmann utrzymuje, że czyny te wcale nie uchodziły w oczach najstarszej gminy chrześcijańskiej za mesjańskie. Jeżeli zaś mimo to, jak i mimo tzw. *scandalum crucis* gmina ta uznała w nim przyszłego Mesjasza, to powstającą w ten sposób lukę motywacyjną usiłuje Bultmann wypełnić poprzez odwołanie się do wielkanocnego kerygmatu gminy [22].

Kierując się metodą regresywną w docieraniu do ostatecznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa, po stwierdzeniu, że źródła te

[20] Tamże, s. 15—17.
[21] Tenże: Theologie des Neuen Testaments. 4 Aufl. Tübingen 1961, s. 36. (Skrót: ThNT).
[22] Tamże.

mają zdaniem Bultmanna charakter wyłącznie kerygmatyczny, pozostaje jeszcze do wyświetlenia kwestia możliwości przejścia z kerygmatycznej płaszczyzny źródeł na ich płaszczyznę historyczną.

Zagadnienie to tak istotne i doniosłe w badaniach nad życiem Jezusa z Nazaretu poruszył już Bultmann w swej głośnej pracy o Jezusie wydanej w 1926 r., w której w sposób bardzo zwięzły dał następujące rozwiązanie: nie może być żadnej wątpliwości, że Jezus rzeczywiście istniał i że to On stoi na czele tego historycznego ruchu religijnego, którego pierwszą widzialną postacią była najstarsza gmina palestyńska [23]. Na skutek powstałej stąd rozległej dyskusji wśród egzegetów, zarówno wśród zwolenników jak i przeciwników, Bultmann w ostatnich już latach podjął na nowo kwestię stosunku pierwotnego kerygmatu chrześcijańskiego do Jezusa historycznego [24]. W zagadnieniu powyższym dostrzega on dwa aspekty, a mianowicie personalistyczny i merytoryczny, zależnie od tego czy relację między Jezusem historycznym a Chrystusem głoszonym w pierwotnym kerygmacie chrześcijańskim ujmiemy w sensie ciągłości historycznej od Jezusa z Nazaretu do Chrystusa kerygmatycznego czy w sensie relacji rzeczowej między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu. Pierwszy aspekt wyjaśnił już Bultmann dostatecznie w podanym wyżej rozwiązaniu tego zagadnienia przyznając, że o ile nie można w żaden sposób utożsamiać Chrystusa kerygmatycznego z Jezusem historycznym, to jednak niewątpliwie trzeba przyjąć, że kerygmat zakłada istnienie Jezusa historycznego jako Tego, który stanął na czele rozwijającego się w Palestynie ruchu religijnego. Innymi słowy zdaniem Bultmanna kerygmat chrześcijański implikuje historyczność Jezusa w granicach samego faktu, nie wdając się wcale w dalsze jakiekolwiek specyfikacje tego faktu [25].

Gdy chodzi o aspekt drugi, merytoryczny, tzn. o relację rzeczową między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu, to zdaniem Bultmanna dwie dotychczasowe próby zmierzające do wykazania implikatywnego charakteru tej relacji należy uznać za niekrytyczne. Według pierwszej hipotezy kerygmat chrześcijański implikuje nie tylko surowy fakt historycznego istnienia Jezusa ale i całe Jego życie oraz Jego działalność jako ich uwierzytelnienie. Zakładając kerygmatyczny charakter ewangelii synoptycznych jako źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu Bultmann uznaje powyższą próbę za chybioną z uwagi na to, że na podstawie tego rodzaju źródeł jak ewangelie synoptyczne nie można jego zdaniem skonstruować żadnego argumentu historycznego w ogóle, a dowodu na uwierzytelnienie roszczeń Jezusa zawartych w kerygmacie w szczególności. Wobec drugiej hipotezy naświetlającej wręcz odwrotnie rzeczową relację między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygma-

[23] „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" — Tenże: Jesus. Jw. s. 17. Do tego znamiennego tekstu wypadnie nam jeszcze kilkakrotnie w tej pracy powrócić.

[24] Tenże: Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygma zum historischen Jesus. W: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Berlin 1961, s. 233—235; Por. Tenże: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. 4 Aufl. Heidelberg 1965, s. 6, 8—10, 18—22.

[25] Tenże: Jesus. Jw. s. 17.

tu, a mianowicie utrzymującej, że w życiu historycznego Jezusa, w jego działalności, słowach i czynach, zawierał się już w sposób implikatywny kerygmat czy to w sensie implikacji chrystologicznej czy też w sensie implikacji egzystencjalnej decyzji, stanowisko Bultmanna jest również negatywne. W pierwszym bowiem wypadku, jego zdaniem, nie chodzi bynajmniej o implikację chrystologiczną lecz o zwykłą ciągłość historyczną, czyli o zwyczajne następstwo faktów, a w drugim decyzja egzystencjalna staje się już zbędną w odniesieniu do kerygmatu gminy, skoro sam historyczny Jezus stawia każdego człowieka wobec tej decyzji [26].

W nakreślonym wyżej metodą regresywną obrazie egzystencjalnego ujęcia badań nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu zaznacza się przede wszystkim kerygmatyczny charakter ewangelii synoptycznych jako źródeł dla tych badań. Ze względu na to, że kerygmatyczny charakter źródeł ewangelijnych powstał drogą skomplikowanego rozwoju literackiego (tzw. historia genetyczna ewangelii), samorzutnie wyłania się kwestia czy i w jakim stopniu nakreślona przez kerygmat postać Jezusa Chrystusa odpowiada historycznej postaci Jezusa z Nazaretu. Zagadnienie to, jak widzieliśmy, rozwiązał Bultmann w sensie egzystencjalnego agnostycyzmu, utrzymując, że poza samym faktem historycznego istnienia Jezusa kerygmatyczny charakter źródeł nie uprawnia nas do wyciągnięcia jakichkolwiek innych wniosków.

2. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ŹRÓDEŁ HISTORYCZNYCH O ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI JEZUSA Z NAZARETU

Po stwierdzeniu kerygmatycznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu nasuwa się z kolei zagadnienie hermeneutyczne dotyczące właściwej interpretacji rzeczywistości egzystencjalnej w ogóle, a rzeczywistości religijnej wyrażonej w księgach Nowego Testamentu w szczególności.

§ 1. Niezbędny warunek właściwej interpretacji kerygmatycznego charakteru źródeł historycznych o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu.

Negatywna strona właściwej interpretacji źródeł kerygmatycznych jako *conditio sine qua non* takiej interpretacji polega zdaniem Bultmanna na usunięciu z nich elementu mitycznego czyli na przeprowadzeniu tzw. demityzacji ksiąg Nowego Testamentu. Problem ten omówił Bultmann szczegółowo głównie w trzech pracach napisanych w latach 1941—1951 [27].

Zagadnienie demityzacji ewangelii wymaga najpierw wyjaśnienia pojęcia mitu w księgach neotestamentalnych w ogóle.

---

[26] Tenże: Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygma..., jw. s. 233—235.

[27] Tenże: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. W: *Kerygma und Mythos. Ein Theologisches Gespräch.* 4 Aufl. Bd 1. Hamburg 1960, s. 15—48. (Skrót: KM); Tenże: Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend. KM I, s. 122—138; Tenże: Zum Problem der Entmythologisierung. KM II. Hamburg 1952, s. 179—203; Por. Tenże: Zum Problem der Entmythologisierung. W: KM VI s. 19—27 oraz przedruk W: GV IV s. 128—137.

Mit ujmuje Bultmann w sensie historyczno-religijnym jako opowiadanie o wydarzeniach z życia osób nadludzkich, nadziemskich, względnie bogów, stanowiących świat transcendentny, ujęty jednak w sposób antropomorfizujący [28]. W tym sensie wypowiada się jego zdaniem Nowy Testament, gdy mówi o ziemi jako widowni wydarzeń rozgrywających się między niebem czyli królestwem bogów i istot niebieskich, a piekłem — miejscem mąk i królestwem złych duchów, przy czym życie ludzkie znajduje się niejako „pośrodku" tych sił i podlega równocześnie ich tendencjom i wpływom [29].

Na takiej podstawie biblijnej tworzy Bultmann pojęcie religijnego mitu chrześcijańskiego, przez który rozumie taki sposób opowiadania, w którym to co jest ziemskie, doczesne i ludzkie, ukazuje się jako transcendentne i boskie, a to co jest boskie i transcendentne wyrażane jest w kategoriach ludzkich i ziemskich [30].

Powyższe ujęcie mitu chrześcijańskiego zakłada zdaniem Bultmanna, że człowiek uznaje nad sobą siły wyższe, w których dostrzega początek i kres tego świata, czyli zakłada przekonanie człowieka, a nawet jego wiarę w to, że świat w którym się on znajduje nie ma w sobie racji bytu, lecz racja ta istnieje poza znanym mu światem [31]. Założenia tego Bultmann w zasadzie nie kwestionuje, lecz jedynie zastrzega się przeciw antropomorfizacji tego przekonania i tej wiary. Ponieważ w tej antropomorfizacji względnie w tych wyrażeniach, które wypowiadają tylko sposób rozumienia ludzkiej egzystencji, dostrzega Bultmann nieodzowne następstwo mitu chrześcijańskiego, pragnie w demityzacji ksiąg Nowego Testamentu poddać krytyce tego rodzaju następstwa [32].

Gdy chodzi o zasadniczą budowę mitu chrześcijańskiego to składa się ona zdaniem Bultmanna z dwóch elementów konstytutywnych, tj. z samego celu i ze sposobu przedstawiania tego celu. W odróżnieniu od założenia, na jakim Bultmann opiera swoje pojęcie mitu religijnego względnie chrześcijańskiego, należy powiedzieć, że celem tym *(Intention)* jest co prawda poczucie zależności człowieka od sił zarówno bliskich mu i znanych jak i sił transcendentnych i tajemnych, ale poczucie to jest jednocześnie połączone z wewnętrznym przekonaniem, że z chwilą uznania tych sił człowiek podporządkuje je sobie do tego stopnia, że będzie mógł nimi dowolnie dysponować [33]. Takie ujęcie celu jako jednego z istotnych elementów mitu chrześcijańskiego wprowadza do mitu religijnego pewne rysy magiczne.

Drugi zasadniczy element budowy mitu, tj. sposób przedstawiania samego celu mitu religijnego, jest rysem najbardziej specyficznym *(diffe-*

[28] „Vom Mythos ist also 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". — Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 22, przypis 2; Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 180.

[29] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 15.

[30] Tamże, s. 22.

[31] Tamże; Por. Tenże: Zu J. Schniewinds Thesen..., jw. KM I s. 122, 135.

[32] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 23.

[33] Tamże, s. 22—23; Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 184.

rentia specifica) i polega na antropomorficznym ujmowaniu działania sił wyższych, wkraczających w naturalny porządek rzeczy i wpływających na myśl, wolę i działalnie człowieka. Według tego ujęcia Nowy Testament zawiera sporo elementu mitycznego, zwłaszcza gdy opisuje cudowne wydarzenia, które antropomorfizują działanie sił transcendentnych wkraczających w naturalny bieg ludzkiej historii [34]. Tenże Nowy Testament kreśli zdaniem Bultmanna wielką mityczną wizję świata przedstawiając w mityczny sposób cały plan zbawienia świata. Według niej, gdy wypełnił się czas posłał Bóg Syna swego (Gal 4,4; Flp 2,6 nn.; 2 Kor 8,9; J 1,14 nn.). 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 za grzechy (Rz 3,23-26; 4,25; 8,3; 2 Kor 5,14,19; J 1,29). Jego zmartwychwstanie jest początkiem katastrofy kosmicznej, mocą której śmierć przyniesiona światu przez Adama została zwyciężona (1 Kor 2,6; Kol 2,15; Obj 12,7 nn). Zmartwychwstały uniósł się do nieba i jest po prawicy Boga (Dz 1,6; 2,33; Rz 8,34 nn), 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. Zapewnieniem zmartwychwstania jest przynależność do wspólnoty Chrystusa, która dokonuje się głównie przez chrzest i Eucharystię (Rz 5,12 nn.; 1 Kor 15,21 nn.). 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). Ale też, zauważa Bultmann, ten mityczny obraz świata, jakiego dostarcza nam Nowy Testament, nie ma w sobie niczego specyficznie chrześcijańskiego,bowiem spotykamy go również w dziedzinach, które nie mają nic wspólnego z chrześcijaństwem. Jest on po prostu właściwością konkretnej epoki [35].

Z uwagi na to, że specyficznym elementem mitu religijnego i chrześcijańskiego w Nowym Testamencie jest antropomorficzny sposób ujęcia działania sił transcendentnych wkraczających w naturalny bieg ludzkiej historii, który jak twierdzi Bultmann nie ma nic wspólnego z autentyczną ideą chrześcijańską, lecz sięga swymi początkami gnostyckich idei o odkupieniu i żydowskiej apokaliptyki, wyłania się kolejne zagadnienie czy i w jakim stopniu należy wyodrębnić sposób przedstawiania od samej treści Nowego Testamentu, oczywiście w niczym jej nie naruszając. To właśnie zagadnienie występuje u Bultmanna pod charakterystyczną nazwą tzw. demityzacji Nowego Testamentu.

W swoich pracach poświęconych temu zagadnieniu Bultmann uzasadnia potrzebę przeprowadzenia demityzacji ksiąg Nowego Testamentu czyli potrzebę usunięcia i wyeliminowania zarówno zewnętrznych jak i wewnętrznych sprzeczności, które jego zdaniem zachodzą w neotestamentalnych pismach.

Przez sprzeczności zewnętrzne rozumie on takie sprzeczności, które zachodzą między stanowiskiem dzisiejszych nauk przyrodniczych i humanistycznych, a sposobem w jaki odnośną treść przedstawia Nowy Testa-

[34] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 23.
[35] Tamże, s. 15—16.

ment [36]. O ile mianowicie nauki przyrodnicze ujmują prawa natury jako niezłomne i ściśle zdeterminowane, jako prawa, które zespalają poszczególne elementy wszechświata w jedną zamkniętą całość, to idea mitu zakłada wręcz przeciwny obraz świata jako rzeczywistości otwartej na działanie od zewnątrz rozumnych i wolnych istot nadludzkich. Również nauki humanistyczne ujmują zdaniem Bultmanna osobowe życie człowieka w sposób naturalny, zamknięty i immanentny, wykluczający wszelką ingerencję z zewnątrz, uznając jednocześnie pełną odpowiedzialność człowieka za swoje własne czyny, podczas gdy mit pojmuje życie ludzkie jako teren otwarty na działanie sił zewnętrznych i nadnaturalnych, które wywierają na bezwolnym niemal człowieku niejako magiczny przymus [37].

Spośród sprzeczności wewnętrznych, które według Bultmanna są zawarte w księgach Nowego Testamentu, wymienia on następujące: śmierć jako kara za grzech, względnie kara zastępcza za grzech — wobec naturalnego kresu życia ludzkiego; woda chrztu jako przekazująca życie nadprzyrodzone — wobec jej zwykłej funkcji oczyszczania; chleb ziemski jako dający siłę duchową — wobec jego roli jako naturalnego pokarmu; niegodne spożywanie chleba eucharystycznego jako sprowadzające chorobę i śmierć — wobec działania pokarmu naturalnego jako podtrzymującego życie ludzkie; śmierć niewinnego jako zadośćuczynienie za wykroczenia innych — wobec prawa sprawiedliwości, które domaga się satysfakcji tylko od tych, którzy zawinili [38].

Szczególnie niezrozumiała jest dla Bultmanna idea zmartwychwstania Jezusa jako wyzwalająca życiową siłę po Jego śmierci, siłę, którą każdy człowiek może sobie przyswoić przez niektóre sakramenty — wobec zgoła odwrotnego porządku rzeczy [39].

Wreszcie do sprzecznych przekazów Nowego Testamentu odnosi Bultmann teksty neotestamentalne mówiące o śmierci Jezusa jako ofierze ekspiacyjnej na krzyżu (w hańbie) i jednocześnie jako o wydarzeniu kosmicznym (w chwale); o osobie Jezusa jako Mesjasza (eschatologicznego) a jednocześnie jako drugiego Adama, który już dokonał dzieła zbawczego; o bycie w postaci najbardziej poniżonej (Flp 2,6 nn.), a równocześnie o dokonanych przez niego cudach,manifestujących jego godność mesjańską; o preegzystencji tego bytu, a zarazem o jego narodzeniu z Dziewicy; o stworzeniu świata przez Boga, a jednocześnie o istnieniu świata zła (1 Kor 2,6 nn.; 2 Kor 4,4; Gal 4,3); o Bogu jako nadającym prawo i o aniołach jako ustanawiających je (Gal 3,19 nn.) [40].

Największa zaś sprzeczność, jaką dostrzega Bultmann u samych podstaw Nowego Testamentu, polega na tym, że z jednej strony pisma neotestamentalne przedstawiają człowieka jako cząstkę wszechświata poddaną powszechnemu determinizmowi, a z drugiej jako istotę, która poprzez własną decyzję determinuje siebie w stosunku do swego przeznaczenia [41].

---

[36] Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 181—182.
[37] Tamże.
[38] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 20.
[39] Tamże.
[40] Tamże, s. 23.
[41] „Vor allem aber ist die Kritik dadurch herausgefordet, dass ein eigentümlicher Widerspruch das Neue Testament als ganzes durchzieht: einerseits kosmische Determiniertheit des Menschen, andrerseits der Ruf zur Entscheidung; einerseits gilt die

Wymienione wyżej sprzeczności, jakich dopatruje się Bultmann między księgami Nowego Testamentu a naukami przyrodniczymi i humanistycznymi, czyli tzw. sprzeczności zewnętrzne, jak i między samymi tekstami neotestamentalnymi, czyli tzw. sprzeczności wewnętrzne, oraz zachodące w tych przekazach liczne antynomie i rozbieżności, skłoniły go do uznania za konieczne przeprowadzenia tzw. demityzacji ksiąg Nowego Testamentu czyli wyodrębnienia jego treści od nadanej jej formy literackiej, zwanej przez Bultmanna mitem. W tak pojętym micie, jak widzieliśmy, odróżnia on dwa elementy, a mianowicie cel mitu i sposób jego przedstawienia. Jego zdaniem warunkiem nieodzownym poznania autentycznego celu mitu jest wyzwolenie go od ludzkiego sposobu przedstawienia go czyli od jego antropomorfizmów. Zadanie to winna wykonać demityzacja Nowego Testamentu, która w pierwszym rzucie, jako niezbędny warunek właściwej interpretacji kerygmatycznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa, oznacza krytykę wszelkich antropomorfizmów, w miarę jak one przesłaniają poznanie autentycznego celu mitu. To negatywne zadanie w przeprowadzeniu demityzacji Nowego Testamentu należy zdaniem Bultmanna wypełnić rzutem najbardziej doniosłym, o charakterze pozytywnym, polegającym na egzystencjalnej interpretacji kerygmatycznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa [42].

§ 2. Właściwa interpretacja kerygmatycznego charakteru źródeł historycznych o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu.

Kerygmatyczny charakter źródeł nowotestamentalnych, który według Bultmanna występuje w postaci religijnego mitu chrześcijańskiego, wymaga, jak widzieliśmy wyżej, właściwej interpretacji. Interpretacja ta kieruje się zdaniem Bultmanna głównym celem jaki przyświecał autorom ksiąg Nowego Testamentu, tj. pouczeniem człowieka o jego zależności od Boga zwracającego się do niego. W odniesieniu do ludzkiej egzystencji dostrzega Bultmann problem hermeneutyczny, tj. problem interpretacji, czyli krytycznego poznania sposobu w jaki księgi Nowego Testamentu ujmują bytowanie ludzkiej egzystencji [43]. Nie należy jednak utożsamiać problematyki hermeneutycznej stosowanej w biblistyce tradycyjnej z analogiczną problematyką stosowaną przez filozofię egzystencjalną, ponieważ problem hermeneutyczny w tej filozofii nie oznacza bynajmniej wykazu krytycznych reguł ustalonych celem zbadania właściwego sensu zawartego w tekstach biblijnych, lecz oznacza po prostu podstawowe założenie tej filozofii, polegające na poznaniu rzeczywistości nie w jej stanie surowym, lecz zależnie od jej związku z życiem, z możliwymi potrzebami człowieka i jego sposobem bytowania [44].

Na zarzut, że w egzegezie biblijnej posługuje się filozofią egzysten-

Sünde als Verhängnis, andrerseits ist sie Schuld; neben dem paulinischen Indikativ steht der Imperativ usw. Kurz: einerseits ist der Mensch als kosmisches Wesen verstanden, andrerseits als ein selbständiges Ich, das in der Entscheidung sich gewinnen oder verlieren kann". — Tamże.

[42] Tamże, s. 22, 26; Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 184.

[43] Tamże, s. 184—185; Por. Tenże: Das Problem der Hermeneutik. Jw. GV II s. 231—233.

[44] M. Heidegger: SZ s. 11 nn.

cjalną Bultmann odpowiada, że zastosowanie takiej filozofii w niczym nie narusza obiektywności egzegezy, ponieważ filozofia egzystencjalna opracowuje na płaszczyźnie czysto formalnej system pojęć potrzebnych do wyjaśnienia rzeczywistości, której nie tworzy, nie zmienia ani też nią nie kieruje [45]. Tą jedyną rzeczywistością jest własna egzystencja człowieka, toteż naczelne założenie egzegezy w ujęciu Bultmanna głosi, że ze wszystkich wypowiedzi Nowego Testamentu należy zatrzymać tylko te, które dotyczą egzystencji i jej nowych możliwości (w przeciwstawieniu do grożącej jej stale nicości) [46].

Właściwa interpretacja wystąpi niewątpliwie na jaw w sposób szczególnie wymowny w przeprowadzonej przez Bultmanna egzegezie najbardziej typowych tekstów neotestamentalnych o wspólnej dla nich tematyce, a mianowicie dotyczącej wiary chrześcijanina w Chrystusa, w Jego śmierć na krzyżu i Jego zmartwychwstanie [47].

Kerygmat o wierze chrześcijanina względnie o chrześcijaninie wierzącym w Chrystusa wyraża według interpretacji Bultmanna eschatologiczne nastawienie, w którym wierzący chrześcijanin wciąż podejmuje i ciągle odnawia swoją decyzję dążenia do Boga jako swego celu, przy czym nie liczy na siebie ani na własne możliwości, rezygnuje z własnych aspiracji, wyrzeka się wszystkiego co jest światowe i ziemskie, żyje tym, co jest niewidzialne (duch, łaska), jest posłuszny Bogu i ufa Temu, który wskrzesza umarłych i jest Stwórcą wszystkiego [48]. Jest to zdaniem Bultmanna jedynie właściwa, tzw. egzystencjalna interpretacja kerygmatu zawartego w źródłach Nowego Testamentu o chrześcijaninie wierzącym, ponieważ wskazuje ona na różne aktualne sposoby nowego bytowania egzystencji ludzkiej przebywającej w płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej [49].

Ponieważ wiara jest nie tylko wolną decyzją aktualizującą historyczną egzystencję ludzką (strona podmiotowa), ale jednocześnie jest aktem intencjonalnym skierowanym na swoją treść (strona przedmiotowa), a tą jest zdaniem Bultmanna miłość Boga objawiającego się w Chrystusie, jest wiara możliwa jedynie w następstwie Bożej inicjatywy wyrażonej w Chrystusie jako wydarzeniu zbawczym [50]. Wydarzenie to jest co prawda według Bultmanna historyczne o ile faktem historycznym jest istnienie Jezusa z Nazaretu, jego narodzenie się w czasach Heroda, działalność w Galilei, zwłaszcza w pobliżu jeziora Genezaret, oraz śmierć za Poncjusza Piłata, ale przede wszystkim ma ono charakter kerygmatyczny

---

[45] R. Bultmann: Zum Problem..., jw. KM II s. 193—195; Por. F. K. Schumann: Die Entmythologisierkeit des Christusgeschehens. KM I s. 190—202.

[46] R. Bultmann: Das Problem der Hermeneutik. Jw. GV II s. 231—233; Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 185—186.

[47] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 29—48.

[48] Tamże, s. 29—31; Por. Tenże: Zur Frage der Christologie. GV I s. 88—89.

[49] Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 199—203.

[50] Tenże: Zur Frage der Christologie. Jw. GV I s. 88—89; „Die Interpretation hat von Einem abgesehen, davon nämlich, dass nach dem Neuen Testament der „Glaube" zugleich Glaube an Christus ist. Das Neue Testament behauptet, dass „der Glaube" als die Haltung neuen echten Lebens nicht nur erst von einer bestimmten Zeit ab vorhanden ist — der Glaube sollte „offenbart" werden, er ist „gekommen" ... und zwar infolge eines Geschehens, des Christentumsgeschehens. Glaube als gehorsame Preisgabe an Gott und als innere Freiheit von der Welt ist nur möglich als Glaube an Christus". — Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 31.

czyli dogmatyczny, a nawet mityczny, ponieważ w świetle ksiąg Nowego Testamentu Jezus jest istotą boską, Synem Bożym narodzonym z Dziewicy, cudotwórcą i zmartwychwstałym [51].

Kerygmat zatem o Chrystusie jako wydarzeniu zbawczym, zawarty w źródłach nowotestamentalnych, oznacza według interpretacji Bultmanna jedynie osobę Jezusa jago głosiciela słowa Bożego o decydującym znaczeniu dla człowieka [52]. Taką interpretację jako jedynie właściwą nazywa Bultmann egzystencjalną, ponieważ nie daje ona wglądu w osobę Jezusa, lecz tylko w pełnioną przez Niego funkcję głosiciela Bożego słowa [53].

Kerygmat o śmierci Jezusa na krzyżu, zawarty w księgach Nowego Testamentu, podkreśla zdaniem Bultmanna odnowienie w sposób najbardziej radykalny decyzji uczniów Jezusa powziętej już za jego życia, decyzji by pójść za swym Mistrzem nie tylko jako za nauczycielem i prorokiem, ale przede wszystkim jako za Mesjaszem eschatologicznym, przynoszącym światu zbawienie przez swoją śmierć na krzyżu [54]. W stosunku zaś do wszystkich innych ludzi kerygmat o ukrzyżowanym Jezusie, po usunięciu z niego niektórych elementów mitycznych, tj. pewnych okoliczności towarzyszących historycznemu wydarzeniu na Kalwarii, takich jak ukrzyżowanie bytu odwiecznego, Syna Bożego Wcielonego, jak ofiara zastępcza za grzechy wszystkich ludzi, interpretuje Bultmann jako głoszenie wszystkim komunikatu o zwycięstwie odniesionym przez krzyż nad potęgą zła w ogóle, względnie jako głoszenie notyfikacji o uwolnieniu wszystkich z niewoli grzechu [55]. W takiej interpretacji, uwzględniającej główny cel nowotestamentalnego kerygmatu o śmierci krzyżowej Jezusa, upatruje Bultmann właściwe czyli egzystencjalne jego rozumienie jako wydarzenia zbawczego, które wciąż się odnawia i tym samym umożliwia każdemu osobiste spotkanie z Ukrzyżowanym [56].

Wreszcie kerygmat o zmartwychwstaniu Jezusa, znajdujący się w źródłach Nowego Testamentu, w przeciwstawieniu do treści poprzedniego kerygmatu, która przynajmniej w swych zasadniczych rysach (śmierć Jezusa na krzyżu) ma charakter historyczny, zawiera według Bultmanna treść wyłącznie mityczną. Na takiej wyłącznie płaszczyźnie treść tego kerygmatu mówi o zmartwychwstaniu jako cudzie, jako dowodzie na prawdziwość wiary chrześcijańskiej i jako wydarzeniu eschatologicznym [57]. W tym bowiem wydarzeniu jako cudzie wszystko jest zdaniem Bultmanna mityczne, zarówno forma, jaką mu nadaje Nowy Testament (opisy chrystofanii, legenda o pustym grobie) jak i cała jego treść (reanimacja zmarłego, powrót do życia doczesnego wraz z cudownym wkro-

---

[51] Tamże, s. 15—16, 41, 44; Por. R. Marlé: Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament. Paris 1956, s. 143.

[52] R. Bultmann: Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus. GV I s. 204.

[53] Tenże: Die Christologie des Neuen Testaments. Jw. GV I s. 266—267; Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 40—41.

[54] Tenże: ThNT s. 45 nn., 83 nn., 292 nn., 303, 405 nn.; Tenże: Die Christologie des Neuen Testaments. GV I s. 266; Tenże: Zu J. Schniewinds Thesen. Jw. KM I s. 126—129; Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 41—44.

[55] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 42—43.

[56] Tamże, s. 43—44.

[57] Tamże, s. 44—45, 47.

czeniem bóstwa w człowieczeństwo [58]. Mit zmartwychwstania nie stanowi również dowodu historycznego na prawdziwość wiary chrześcijańskiej, ponieważ, jak sądzi Bultmann, zjawisko to samo w sobie nie może być udokumentowane jako fakt obiektywny (nawet na podstawie zeznań świadków bezpośrednich) [59], lecz jako przedmiot wiary może być jedynie dowodem teologicznym, którym zresztą faktycznie posługuje się św. Paweł w swoich mistycznych refleksjach na uzasadnienie wiary w zbawczą wartość krzyża [60].

Tu ma swe źródło eschatologiczny sens wydarzenia paschalnego jako wydarzenia, które się ciągle dokonuje i zawsze jest aktualne [61]. Ten najgłębszy sens przejawia się również i w samym kerygmacie, który z chwilą jego głoszenia urzeczywistnia i aktualnie uobecnia wydarzenie krzyża i zmartwychwstania. Ten wyłącznie kerygmat umożliwia każdemu spotkanie z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym zarazem [62].

Innymi słowy kerygmat paschalny według egzystencjalnej wykładni Bultmanna głosi zmartwychwstanie Chrystusa jako wydarzenie eschatologiczne, które otwiera przed każdym możliwości nowego i autentycznego rozumienia siebie i swojej własnej egzystencji [63]. To autentyczne rozumienie własnej egzystencji polega na poznaniu zarówno rzeczywistości ludzkiej nędzy i upadku oraz bezskuteczności ludzkich wysiłków zmierzających do uwolnienia się od tego stanu, jak i dokonanego już w zbawczym dziele zmartwychwstania uwolnienia ludzi z tego grzesznego stanu i otrzymanego przebaczenia, umożliwiającego zarazem wzięcie czynnego udziału w realizowaniu zbawczych planów Boga [64].

Stwierdziliśmy już powyżej, iż fakt rozbieżności do jakich doprowadziły rozległe badania nad życiem Jezusa z Nazaretu w XIX w. i na początku wieku XX stanowił główny motyw podjęcia przez Bultmanna pracy badawczej zmierzającej do pokonania tych rozbieżności. Obecnie możemy już przyjrzeć się rezultatom, do jakich on doszedł w realizowaniu swojego przedsięwzięcia. Otóż celem przezwyciężenia w powyższych badaniach dwóch skrajnych stanowisk zajętych przez autorów, którzy bądź negowali historyczne istnienie osoby Jezusa z Nazaretu (np. Drews, Couchoud), bądź uznawali istnienie osoby Jezusa, ale byli niezgodni między sobą w bliższym i dokładniejszym określeniu charakteru jej posłannictwa (Renan, Strauss, Harnack, Wrede, Goguel), Bultmann zajął stanowisko pośrednie, które można by nazwać od strony metodycznej agno-

[58] Tamże, s. 45.
[59] Tamże.
[60] Tamże; Por. Tenże: ThNT s. 292 nn., 305 nn., 346 nn., 480 nn.
[61] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 45—46.
[62] Tamże, s. 46.
[63] Tamże, s. 47.
[64] Tamże. W myśl supernaturalistycznych założeń Bultmanna słowo Boże (kerygmat chrześcijański) jako dar nienależny człowiekowi nie może nasuwać potrzeby własnego umotywowania i uwierzytelnienia, ponieważ tego rodzaju roszczenia sprzeciwiałyby się nadprzyrodzonemu charakterowi wiary. Konsekwentnie i w wydarzeniu zbawczym śmierci i zmartwychwstania Jezusa jedyną weryfikacją tego słowa czy kerygmatu jest fakt, iż odpowiada on egzystencjalnemu rozumieniu nas samych oraz stawia nas przed życiową decyzją. Tym niemniej zdaniem Bultmanna jest to wystarczająca podstawa, by wiara chrześcijańska, aczkolwiek pozbawiona widzialnych znaków i oparcia w rzeczywistości doświadczalnej, nie była nierozumną i ślepą. Por. Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 46.

stycyzmem egzystencjalnym. Pozostaje zatem jeszcze do zbadania wartość krytyczna tego agnostycyzmu jak i wynikających z niego konsekwencji omówionych w poprzednich rozdziałach.

II. KRYTYKA EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO WZGLĘDEM NAJSTARSZEJ APOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA

Egzystencjalizm jako swoista teoria poznania, odmienna od współczesnej nam teorii poznania idealistycznej i materialistycznej, głosi, że w poznaniu ujmujemy rzeczywistość nie w stanie surowym czyli niezależnie od jej związku z życiem i z możliwymi potrzebami człowieka, ale rzeczywistość już zinterpretowaną jako zależną od ludzkich potrzeb, ludzkiego działania oraz korzyści lub strat, jakie dla człowieka przynosi [65]. Taka teoria poznania implikuje posługiwanie się metodą fenomenologiczną i hermeneutyczną, przy czym pierwsza opisuje rys zasadniczy samej rzeczywistości, a druga wykrywa jej wartości [66].

Z dotychczasowych teorii poznania, jak wiadomo, powstawał i szerzył się już od XVII w. charakterystyczny agnostycyzm zarówno filozoficzny, który ograniczał zakres poznania ludzkiego do samej rzeczywistości empirycznej (nominalizm, sensualizm, idealizm transcendentny), jak i religijny, który mimo wewnętrznego przeświadczenia o nouminotycznej rzeczywistości kwestionuje możliwość jej dyskursywnego poznania (tradycjonalizm, mistycyzm, modernizm).

To zespolenie teorii poznania i wypływającego z niej określonego agnostycyzmu zaznacza się w podobny sposób również w odniesieniu do współczesnej egzystencjalnej teorii poznania i odpowiadającego jej egzystencjalnego agnostycyzmu. Skoro bowiem egzystencjalistyczna teoria poznania utrzymuje, że umysł ludzki nie jest w stanie ująć rzeczywistości surowej, lecz ujmuje ją wyłącznie jako zależną od jej wartości, ludzkich potrzeb, działania oraz strat i korzyści jakie ona człowiekowi przynosi, słowem w jej aspekcie utylitarnym, to zakres poznania takiej rzeczywistości ogranicza się do samej jej egzystencji, nie sięgając do jej istoty czyli tzw. esencji [67].

Wybitnym przedstawicielem takiej teorii poznania jest współczesny filozof niemiecki Heidegger, dla którego nie ma egzystencji samej w sobie, lecz jest tylko egzystencja jako pewien sposób bytowania samej rzeczywistości. Tak pojęta egzystencja znajduje pełny wyraz jedynie w człowieku jako egzystencji działającej w sposób świadomy i wolny. Tym należy tłumaczyć, że ilekroć Heidegger mówi o egzystencji ma na myśli egzystencję ludzką [68].

Egzystencję ludzką zdaniem Heideggera znamionuje w sposób wybitny jej przymiot czasowości. Twierdzenie to ilustruje on popularnym przy-

---

[65] M. Heidegger: SZ s. 11 nn., 68, 151—152, 325, 336.

[66] Tamże; Tenże: Sein und Zeit. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 8 (1937) 68 nn.; Por. P. Chojnacki: Filozofia egzystencjalna a rzeczywistość surowa i humanistyczna. Jw. s. 252—253.

[67] Por. P. Chojnacki: Tamże, s. 259; W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. T. 2, s. 91.

[68] M. Heidegger: SZ s. 379—395.

kładem posługiwania się przez ludzką egzystencję kalendarzem i zegarem [69]. Ten pierwotny charakter czasowości ludzkiej egzystencji stanowi przesłankę, która prowadzi logicznie do wniosku o historyczności tej egzystencji z uwagi na istniejący między nimi rzeczowy związek [70].

Takie stanowisko dotyczące ścisłej zależności istniejącej między czasowością i historycznością sformułował Heidegger zupełnie wyraźnie w głośnym zdaniu, według którego znajdujący się u podstaw ludzkiej egzystencji przymiot czasowości nadaje jej charakter wybitnie historyczny [71].

Powyższe zespolenie czasowości z historycznością jest nieodzownym warunkiem, by powstające w ten sposób wydarzenia mogły stanowić przedmiot badań historycznych [72]. Jedynym przedmiotem historii może być zdaniem Heideggera faktyczna i tzw. egzystencjalna decyzja ludzkiej egzystencji, dokonująca wyboru jednego z możliwych sposobów bytowania [73].

Dodajmy, że jeżeli według Heideggera historyczność w ścisłym słowa znaczeniu przysługuje wyłącznie ludzkiej egzystencji, to innym bytom przysługuje ona w sensie pochodnym, o ile mianowicie egzystencja ludzka nie jest podmiotem odizolowanym, lecz wewnętrznie związanym ze światem, na którym wyciska swoje znamię [74].

Przedstawiona wyżej egzystencjalistyczna teoria poznania zawężając wyraźnie zakres ludzkiego poznania do samego sposobu bytowania ludzkiej egzystencji odcina się od rozległej dziedziny rzeczywistości znajdującej się poza sferą samych sposobów bytowania (substancja i przypadłości, przyczyna i skutek, natura i osoba, dusza i świadomość), a tym samym w pewnym sensie podziela stanowisko agnostycyzmu filozoficznego zbliżonego do transcendentalnego idealizmu Kanta.

Rysem specyficznym egzystencjalnego agnostycyzmu reprezentowanego przez Heideggera jest, jak widzieliśmy, ścisłe zespolenie przedmiotu ludzkiego poznania poprzez przymiot czasowości ludzkiej egzystencji z jej charakterem wybitnie historycznym. W świetle ujęcia przedmiotu poznania od strony wyłącznie historycznej agnostycyzm egzystencjalny sprowadza poznanie historyczne do ujmowania jedynie egzystencjalnych de-

[69] Tamże, s. 376—377.

[70] Tamże, s. 377.

[71] „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, dass diese Seiende nicht „zeitlich" ist, weil es „in der Geschichte steht", sondern dass es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist". — Tamże. s. 376.

[72] Tamże, s. 375.

[73] „Die „Auswahl" dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, ist schon getroffen in der faktischen, existenziellen Wahl der Geschichtlichkeit des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt und einzig ist". — Tamże, s. 395. Jest niezrozumiałe, dlaczego powyższe sformułowanie, tak charakterystyczne dla egzystencjalnej filozofii Heideggera, nie zostało dość wyraźnie uwydatnione w głębokiej i wnikliwej skądinąd analizie tej filozofii, przeprowadzonej przez jednego z najwybitniejszych znawców egzystencjalizmu Heideggera — A. de Waelhens'a. Por. A. de Waelhens: La philosophie de Martin Heidegger. Éd. 4. Louvain 1955.

[74] „Primär geschichtlich — behaupten wir — ist das Dasein. Sekundär geschichtlich aber ist das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sine, sondern auch die Umweltnatur als „geschichtlicher Boden" ". — M. Heidegger: SZ s. 381; Por. A. de Waelhens: La philosophie de Martin Heidegger. Jw. s. 233—234.

cyzji aktualizujących coraz to nowe sposoby bytowania [75]. Słusznie zatem tego rodzaju agnostycyzm filozoficzny otrzymuje nazwę egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego względnie metodycznego.

Teoriopoznawcze względnie światopoglądowe przesłanki egzystencjalizmu Heideggera przejął Bultmann, jego kolega z Marburga i jako profesor egzegezy Nowego Testamentu na uniwersytecie marburskim wprowadził je do uprawianej przez siebie egzegezy biblijnej. Wobec nieubłaganej konsekwencji przyjętych założeń światopoglądowych Bultmann stanął ostatecznie, jak widzieliśmy w części pierwszej niniejszej pracy, w obliczu agnostycyzmu filozoficznego. Subtelna w swej logice biblijna metoda Bultmanna nie pozwoliła mu i tym razem cofnąć się przed wyciągnięciem końcowego wniosku ze swych egzegetycznych badań nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu. Ostatecznym wynikiem tych dociekań jest egzystencjalny agnostycyzm metodyczny, ale nie ten filozoficzny w ujęciu Heideggera, lecz raczej religijny, lub teologiczny, z uwagi na zacieśnienie jego przedmiotu do badań nad literaturą biblijną i zawartej w niej najstarszej apologii chrześcijaństwa, czyli apologii religii chrześcijańskiej przeprowadzonej przez samego Jezusa z Nazaretu.

Przystępując w drugiej części pracy do krytyki religijnego agnostycyzmu Bultmanna trzeba zaznaczyć, że krytyka oznacza tu takie naświetlenie tej konstrukcji myślowej jaką jest egzystencjalny agnostycyzm metodyczny, które uwydatnia wszystkie jej komponenty, ich wewnętrzne i zewnętrzne powiązania, jak również obiektywnie ocenia całość tej konstrukcji z punktu widzenia jej stosunku do źródeł historycznych, a zwłaszcza do źródeł o życiu Jezusa z Nazaretu, jak również z punktu widzenia wynikających stąd konsekwencji.

1. KRYTYKA EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO W BADANIACH HISTORYCZNYCH

Po wykazaniu ścisłej zależności zachodzącej pomiędzy teorią poznania a badaniami naukowymi w ogólności stoimy obecnie przed zadaniem przedstawienia krytycznej wartości tego wpływu, jaki teoria poznania wywiera na badania historyczne w ogóle, a zwłaszcza na badania historyczne nad ewangeliami, w których, niezależnie od ich kerygmatycznego charakteru, zawarta jest klasyczna apologia Jezusa z Nazaretu.

§ 1. Wartość krytyczna egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach historycznych w ogólności.

Rysem specyficznym egzystencjalnej filozofii Heideggera, jak to już zostało wykazane, jest zacieśnienie przedmiotu ludzkiego poznania do sposobu bytowania człowieka względnie ludzkiej egzystencji ujętej w kategorii czasu jako pierwotnej i najbardziej podstawowej treści. Dzięki przymiotowi czasowości egzystencja ludzka ma charakter wybitnie historyczny. Występujący tu agnostycyzm historyczny zaznacza się w tym, że w myśl przyjętych przesłanek filozoficznych w badaniach historycznych

[75] „Die in der Schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschliessung der „Vergangenheit" ist so wenig „subjektiv", dass sie allein die „Objektivität der Historie gewährleistet". — M. Heidegger: SZ s. 395.

trzeba się ograniczyć do poznania w sposób formalny decyzji egzystencjalnych a nie można sięgać do poznania decyzji personalnych.

Stanowisko takie jest biegunowo przeciwstawne naukowej metodzie stosowanej w badaniach historycznych prowadzonych niezależnie od jakichkolwiek założeń filozoficznych.

W świetle tej metody osoba ludzka, a nie sama jej egzystencjalna decyzja, jest bezpośrednią przyczyną i podmiotem wszystkich wydarzeń historycznych, ponieważ od niej pochodzą wszelkie decyzje i w niej mają swe źródło różnorodne motywy działania ludzkiego, które w szczególny sposób są uzależnione od wewnętrznej siły człowieka. Osobowość ludzka wpływa nie tylko na ludzkie decyzje, lecz także wyznacza granice historycznej działalności człowieka. Mając na uwadze tę wyjątkową rolę osoby ludzkiej w kształtowaniu się historii, badania historyczne powinny w szczególny sposób uwzględniać coraz głębsze i coraz bardziej wnikliwe poznawanie ludzkiej osobowości, kierując się przy tym osiągnięciami nowoczesnej psychologii indywidualnej.

Ponadto w myśl metody naukowej stosowanej w badaniach historycznych osoba ludzka zajmuje w historii miejsce nie tylko dominujące ale i suwerenne, samodzielne, ponieważ znajdując się co prawda w przestrzeni i czasie nie jest ona jednak bynajmniej wyłącznie ich tworem. Wprawdzie osoba ludzka jest również zależna od swego środowiska w jakim żyje, lecz fakt ten nie przeszkadza, iż niejednokrotnie kieruje ona jego działalnością, a z uwagi na swoją siłę twórczą może ona nawet stanowić punkty zwrotne w dziejach ludzkich.

Dodajmy jeszcze i ten fakt, potwierdzony również przez metodę naukową zastosowaną do badań historycznych, że tylko osoba ludzka jest zdolna do tworzenia nowych idei i tylko ona potrafi je przekazywać i realizować.

W myśl powyższych faktów Bernheim określił historię jako naukę o rozwoju działalności ludzkiej [76].

Historia jest nauką jeżeli wykrywa bezpośrednie, nie zaś ostateczne, związki przyczynowe między wydarzeniami stanowiącymi poszczególne ogniwa w rozwoju działalności człowieka, zwłaszcza jeżeli ujmuje te wydarzenia w sposób pragmatyczny i genetyczny oraz łączy je w coraz ogólniejsze syntezy [77].

Za takim ujęciem przyczynowości, zarówno w sensie „poziomym" jak i „pionowym", opowiada się również Handelsman, który także utrzymuje, iż nowoczesna metoda historyczna posługuje się w swoich badaniach zarówno pragmatycznym jak i genetycznym ujęciem [78].

---

[76] W wielkim streszczeniu Bernheim podaje następującą definicję historii jako nauki: „Die Geschichtswissenschaft ist die Wissenschaft, welche die Tatsachen der Entwickelung der Menschen in ihren (singulären wie typischen und kollektiven) Bethätigungen als soziale Wesen im kausalen Zusammenhange erforscht und darstellt". — E. Bernheim: Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Leipzig 1903, s. 6; Por. Tamże, s. 138.

[77] Tamże, s. 8—9, 143.

[78] M. Handelsman: Historyka. Warszawa 1928, s. 24, 29; Na czym zaś polega metoda pragmatyczna wyjaśnia Handelsman w ten sposób, że i w historycznej metodzie pragmatycznej wysuwają się dwa podstawowe elementy związane najściślej ze sobą, a mianowicie psychologiczna motywacja postępowania jednostki, która wypełnia całe tło obrazu (czyli obraz opisanego faktu może wystąpić dopiero na tle psychologicznej motywacji) oraz jej ocena. Por. Tamże, s. 22.

Wyjaśnijmy, że przyczynowość w linii „pionowej" należy tu rozumieć nie w sensie ewolucjonizmu historycznego, który ogranicza ją czasem i przestrzenią, lecz w sensie poszukiwania właściwej przyczyny *(causa propria)* dla związków między stwierdzonymi faktami, bez względu na to czy te związki znajdują się w obrębie przestrzeni i czasu czy poza nie wychodzą [79].

Historia jest nauką o rozwoju działalności ludzkiej.

W tym zasadniczym ujęciu historii chodzi o rozwój nie tyle biologiczny czy organiczny ile raczej o częściowo przynajmniej równoległy do niego historyczny rozwój działalności człowieka. Obok elementów wspólnych dla obu, takich jak jednolitość i różnorodność sprawdzalnych i ciągłych przemian znajdujących wspólną podstawę w tym samym podmiocie organicznym, rozwój historyczny wykazuje swój element specyficzny. Jest nim tzw. autonomia życia psychicznego polegająca na tym, że podmiotem organicznym wspomnianych przemian zachodzących w rozwoju historycznym jest osoba ludzka, ponieważ tylko ona jest zdolna do poznawania, wyznaczania i realizowania społecznych celów swojej działalności [80].

Z takiego powszechnie przyjętego ujęcia badań historycznych wynika, że właściwym przedmiotem tych badań jest osoba ludzka jako istota myśląca, czująca i wolna, która rozwija swą nie przeciętną, lecz wybitną działalność w różnych dziedzinach życia społecznego [81]. Jeżeli zaś Bernheim określa badania historyczne jako dociekania, które ujmują fakt rozwoju działalności zamierzonej (w czynach,pracach itd.) przez człowieka jako istotę społeczną z uwzględnieniem przyczynowego związku zachodzącego w tym rozwoju, to ujęcie badań historycznych od strony ich przedmiotu właściwego, tj. od strony osoby ludzkiej rozwijającej swoją nieprzeciętną działalność w życiu społecznym, w niczym nie narusza podanej wyżej definicji, ponieważ w jednym i drugim ujęciu idzie o rozwój takiej działalności, której osoba ludzka jest nie tylko samym podmiotem, ale równocześnie bezpośrednią przyczyną i właściwym źródłem ludzkiej działalności. Ten wybitnie personalistyczny rys w historii można by inaczej nazwać antropocentrycznym, bynajmniej nie w sensie hipostazowania historii, lecz w sensie najbardziej pełnym i właściwym, jako że odtwarzającym istotę rzeczywistości [82].

Tymczasem Heidegger i Bultmann, wychodząc z przesłanek teoriopoznawczych, a więc obcych dla badań ściśle historycznych, ograniczając formalnie ludzkie poznanie do samej egzystencji, doszli w ostatecznej konsekwencji do egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego, w świetle którego nie możemy w sposób metodyczny poznać bliżej osoby ludzkiej, lecz tylko co najwyżej jako podmiot (logiczny) historycznych wydarzeń. Natomiast naukowe badania historyczne, które od XIX w. podlegają coraz większemu pogłębieniu i uściśleniu w tym sensie, że coraz skuteczniej wyzbywają się przesłanek i wpływów filozoficznych, wierzeniowych, światopoglądowych itp., zniekształcających tylko właściwie pojęte bada-

[79] W. K w i a t k o w s k i: Apologetyka totalna. T. 2. Jw. s. 190.

[80] Por. E. B e r n h e i m: jw. s. 91—126, 138—157, 589—637; M. H a n d e l s m a n: jw. s. 263.

[81] Por. E. B e r n h e i m: jw. s. 3—4.

[82] „Historyczną staje się owa rzeczywistość dopiero przez związanie się wszystkich jej przedmiotów w człowieku, który jako osoba jest także jej przedmiotem". — M. H a n d e l s m a n: jw. s. 265.

nia naukowe swoim różnorodnym subiektywizmem, dążą ze wszech miar do osiągnięcia jak najdalej posuniętego obiektywizmu. Obiektywizm ten w stosunku do egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego polega na przyjęciu zasady, że bez formalnego uwzględnienia konkretnej osoby ludzkiej jako bezpośredniej przyczyny i właściwego źródła rozwoju ludzkiej działalności nie ma i być nie może naukowych badań historycznych.

Na podstawie przedstawionej wyżej różnicy między egzystencjalistycznym i personalistycznm ujęciem historii należy ostatecznie wyciągnąć wniosek, że egzystencjalny agnostycyzm metodyczny, który ogranicza się w badaniach historycznych do ujmowania samej tylko egzystencjalnej decyzji, jest pod względem krytycznym nienaukowy, ponieważ w badaniach tych jedynie częściowo uwzględnia zasadę przyczynowości, przyjmując wyłącznie przyczynowość w sensie „poziomym", jako wtórną (decyzja egzystencjalna), a zapoznając przyczynowość w sensie „pionowym", jako główną. Tymczasem wszelkie decyzje dotyczące wyboru wartości jako celów, które mają być zrealizowane, nie są bynajmniej samoistne, lecz w linii „pionowej" pochodzą bezpośrednio od osoby przeżywającej te wartości.

§ 2. Wartość krytyczna egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach nad źródłami o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu.

O ile sam Heidegger w swoich końcowych wywodach podał jedynie teorię egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego, nie wchodząc w kwestie szczegółowe na polu historycznym, to jego zwolennik Bultmann zastosował opracowaną przez Heideggera filozofię egzystencjalną do badań historycznych w dziedzinie egzegezy biblijnej Nowego Testamentu. Ze względu na specyficzny charakter źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu, tj. ewangelii synoptycznych, możemy jego zdaniem poznać na ich podstawie tylko nauczanie gminy o Jezusie, ale nie w tym sensie jakoby gmina powtarzała autentyczne słowa nauczającego Jezusa, bowiem w wielu wypadkach da się wprost wykazać, że przypisywane przez gminę Jezusowi słowa są jej własnym tworem. Taki stan źródeł uniemożliwia poznanie nauczania samego Jezusa, ponieważ poznajemy je wyłącznie w nauczaniu gminy, a dodatkową trudność stanowi kwestia w jakim stopniu gmina przechowała i wiernie przekazała autentyczne nauczanie samego Jezusa [83]. W świetle takiego stanu źródeł nie możemy, sądzi Bultmann, poznać osobowości Jezusa (jego życia, wewnętrznego rozwoju, mesjańskiej świadomości itp.) [84], która z tego względu nie ma dla nas istotnego znaczenia i jest raczej sprawą marginesową [85].

Motywem pomniejszenia znaczenia osobowości Jezusa przez Bultmanna jest nie tyle formalna troska o przestrzeganie obiektywizmu w metodzie badań historycznych, ile raczej, a może przede wszystkim troska o konsekwentne stosowanie egzystencjalnych przesłanek filozoficznych do badań historycznych nad ewangeliami. Przesłanki te, jak widzieliśmy, uwzględniają jedynie przyczynowość w układzie „poziomym", nie przy-

[83] R. Bultmann: Jesus. Jw. s. 14.

[84] „Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir von Leben und von Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben". — Tamże, s. 11.

[85] Tamże, s. 12, 15.

wiązując żadnego znaczenia do przyczynowości w układzie „pionowym", podczas gdy nowoczesna metoda historyczna, jak to wykazaliśmy, opowiada się za uwzględnieniem w prawidłowo pojętych badaniach naukowych pełnej przyczynowości, zarówno w jednym jak i w drugim ujęciu. W ten sposób zamierzony formalnie przez Bultmanna obiektywizm w badaniach historycznych nad źródłami nowotestamentalnymi został przez niego samego podważony i spaczony subiektywizmem przesłanek zapożyczonych z filozofii egzystencjalnej. W myśl tych założeń kwestia historyczności Jezusa, która stała się głównym tematem kilkuwiekowych badań trwających niemal bez przerwy aż do chwili obecnej, występuje u Bultmanna po raz pierwszy w postaci złożonej i otrzymuje u niego wieloaspektowe rozwiązanie.

Wskutek egzystencjalnego ujęcia historii również kwestia historyczności Jezusa przybiera u Bultmanna charakter egzystencjalny kiedy utrzymuje, że samo istnienie Jezusa w czasie jest rzeczywiste i że pod tym względem wszelkie wątpliwości należy uznać za całkowicie nieuzasadnione [36]. W tym sensie jego zdanie: *Dass er (Jesus) als Urheber hinter der geschichtlichen Bewegung steht...*[37] należy rozumieć o Jezusie jako pierwszym ogniwie ruchu religijnego szerzącego się w Palestynie, względnie jako o podmiocie *(Träger)* myśli zawartych w najstarszej tradycji, którym zresztą według Bultmanna prawdopodobnie był Jezus w rzeczywistości. Gdyby jednak nawet tym podmiotem nie był Jezus lecz kto inny, nic by się nie zmieniło w badaniach nad zawartością tej tradycji [38].

Na skutek dokonanego w sposób abstrakcyjny rozszczepienia kwestii historyczności Jezusa na dwie różne części przez wyodrębnienie z niej osobowości Jezusa, osobowość tę rozważa Bultmann w odmiennej postaci. Jeżeli kwestię historyczności Jezusa w pierwszej postaci rozwiązał Bultmann zasadniczo pozytywnie, to w postaci drugiej, w następstwie przyjętych założeń egzystencalnych, kwestia ta znajduje u niego rozwiązanie wręcz agnostyczne. Jest to egzystencjalny agnostycyzm historyczny, ponieważ powstaje on z zastosowania zasad filozofii egzystencjalnej do badań historycznych, które jak widzieliśmy zamykają wszelki metodyczny dostęp do poznania osoby.

Ze względu na liczne zastrzeżenia, które sam Bultmann wysuwa w odniesieniu do stosowanej przez niego formuły: Jezus historyczny, zacieśnionej już do pierwszej postaci kwestii historyczności Jezusa, powstaje pytanie czy tak zredagowana formuła ma jeszcze w ogóle jakiś sens.

Na wysunięty przez siebie zarzut, że ewangelie synoptyczne jako źródła są przesłonięte grubą warstwą literacką zawierającą tendencje i problematykę najstarszej gminy chrześcijańskiej i wskutek tego nie jesteśmy w stanie na ich podstawie dowiedzieć się czegokolwiek o życiu i osobie Jezusa, Bultmann odpowiada, że mimo takiego stanu źródeł posiadamy wystarczające wiadomości o pierwszej postaci tej formuły, ponieważ w oparciu o przekazane przez te źródła informacje możemy sobie stworzyć dostatecznie spoisty obraz nauczania Jezusa, czyli Jego działalności [39].

[36] Tamże, s. 15.
[37] Tamże.
[38] Tamże, s. 16.
[39] Tamże; „Ihr Gegenstand ist also nicht das Leben oder Persönlichkeit Jesu,

Na dalszy zarzut, również przez siebie wysunięty, że także o samym nauczaniu Jezusa posiadamy znikome wiadomości, skoro w źródłach jest ono włączone do nauczania gminy i dlatego nie da się w żaden sposób odróżnić autentycznych wypowiedzi Jezusa od wypowiedzi gminy, Bultmann daje odpowiedź, że w ewangeliach synoptycznych, bo tylko one jego zdaniem wchodzą w naszym wypadku w grę, należy odróżnić dwie warstwy, tj. hellenistyczną i palestyńską, które tu oczywiście nie wystarczają, oraz trzecią, tj. najstarszą warstwę pierwotnej tradycji, w której właśnie jest możliwe odnalezienie nauczania samego Jezusa [90].

Wreszcie w odpowiedzi na zarzut, że i ta najstarsza warstwa może zawierać zainteresowania gminy oraz rysy daleko posuniętego rozwoju, którego nie jesteśmy w stanie wyłączyć, Bultmann podtrzymuje swoje egzystencjalne stanowisko twierdząc, że wówczas formułę „historyczny Jezus" należy ostatecznie rozumieć w tym sensie, iż Jezus jest Tym, który jako pierwszy stanął na czele religijnego ruchu wszczętego w Palestynie [91].

Z uwagi jednak na to, że zdaniem Bultmanna wszelkie poznanie historyczne ma charakter relatywny, a tym bardziej poznanie historycznego Jezusa, jak o tym świadczą wielowiekowe badania teologii liberalnej, również i ten fakt, że Jezus jest pierwszym ogniwem religijnego ruchu szerzącego się w Palestynie ma charakter względny, co więcej, budzi zrozumiałe dla Bultmanna agnostyczne pytanie czy Jezus historyczny jest w ogóle poznawalny [92].

2. KRYTYKA KONSEKWENCJI EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO W BADANIACH NAD KSIĘGAMI NOWEGO TESTAMENTU

Po przeprowadzonej krytyce egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach historycznych w ogólności i w badaniach nad źródłami o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu w szczególności pozostaje obecnie do omówienia wartość krytyczna konsekwencji wyciągniętych przez Bultmanna w stosunku do ksiąg Nowego Testamentu.

§ 1. Wartość krytyczna kerygmatycznego charakteru ksiąg Nowego Testamentu.

Księgi Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangelie synoptyczne, przeznaczone dla potrzeb wiary i kultu, powstały zdaniem Bultmanna na drodze powolnej ewolucji przedliterackiej z fragmentów zawierających głoszenie

sondern nur seine „Lehre", seine Verkündigung. So wenig wir vom Leben und der Persönlichkeit wissen, — von seiner Verkündigung wissen wir so viel, dass wir uns ein zusammenhängendes Bild machen können". — Tamże, s. 14.

[90] Tamże.

[91] Tamże, s. 15.

[92] Tamże; „Wie verschieden sind die Jesusbilder der liberalen Theologie, wie unsicher das Bild des historischen Jesus: Ist er überhaupt noch für uns erkennbar? Mit einer grossen Frage endigt hier die Forschung — und soll sie endigen". — Tenże: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. GV I s. 3; Por. W. Schmithals: Die Theologie Rudolf Bultmanns. Tübingen 1966, s. 200—225; Zdaniem Bultmanna formuła: Jezus historyczny nie ma nic wspólnego z ewangeliami i Nowym Testamentem w ogóle, bowiem dla tych ksiąg problematyka Jezusa jest zupełnie obca. Por. R. Bultmann: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Jw. s. 9. Jest to konsekwencja przyjętego stanowiska, że księgi nowotestamentalne mają charakter wyłącznie kerygmatyczny. Stanowisko to poddajemy krytyce w następnym paragrafie.

nauki Jezusa z Nazaretu i dokonanych przez Niego dzieł. Z tego względu winny one być odczytywane jako kerygmat [93].

Do krytycznego zbadania źródeł o charakterze kerygmatycznym Bultmann zastosował metodę historyczno-morfologiczną, w czym poprzedzili go Gunkel i Dibelius, pierwszy w egzegezie ksiąg Starego Testamentu, a drugi w badaniach nad Nowym Testamentem.

Do zakresu metody historyczno-morfologicznej wchodzi zbadanie rozwoju ustnej tradycji przedewangelijnej aż do chwili utrwalenia jej na piśmie. Następnie metoda ta badając wnikliwie stopień rozwoju ustnej tradycji ustala w jakiej mierze poszczególne jej fragmenty stanowią pierwotny stopień jej rozwoju względnie jej najstarszą warstwę, przy czym odróżnia ona pierwotną warstwę ustnej tradycji od pracy redakcyjnej ewangelistów kierując się różnicą stylu i formy fragmentów przedliterackich i redakcji ewangelistów. Równocześnie metoda ta ustala prawa, które kierowały rozwojem tradycji ustnej [94].

Istotnym wynikiem zastosowania metody historyczno-morfologicznej do badań nad księgami Nowego Testamentu jest stwierdzenie, że ewangelie nie są jednolitym dziełem literackim, lecz pracą zbiorową, powstałą z drobnych jednostek literackich, które dzięki pracy redakcyjnej autorów zostały połączone w jedną zewnętrzną całość. Ewangeliści jednak nie nadali tej całości własnej formy, ale byli jedynie zbieraczami już przekazywanego materiału tradycyjnego, przy czym troszczyli się wyłącznie o zachowanie jego tradycyjnej formy [95].

Kolejnym wynikiem zastosowania omawianej metody do badań egzegetycznych nad ewangeliami jest stwierdzenie, że ewangelie nie są życiorysem Jezusa z Nazaretu z braku elementów istotnych dla tego rodzaju utworów (pochodzenie, lata młodzieńcze, wewnętrzny rozwój, kształtowanie się charakteru, dane chronologiczne itp.), lecz są świadectwami wiary pierwotnej gminy w Jezusa. Z tego też względu nie mają one charakteru utworów indywidualnych, lecz mają charakter społeczny, ponieważ ich przeznaczeniem było zaspokojenie religijnych potrzeb gminy, która się w nich wypowiedziała.

Społeczny charakter ewangelii synoptycznych wymaga dalszych badań nad formą wyjętych ze sztucznej całości jednostek literackich przez wykrycie ich pierwotnego siedliska życiowego *(Sitz im Leben)*. Tym siedliskiem życiowym nie jest bynajmniej życie samego Jezusa, ale środowisko gminy, w której i dla potrzeb której jednostki te powstawały. Potrzeby te wyłaniały się na tle życia religijnego gminy i wyrażały się głównie w takich formach jak katechezy, pouczenia, polemiki, nauki misyjne itp.[96].

---

[93] Tenże: Geschichte der synoptischen Tradition. 6 Aufl. Göttingen 1964, s. 390, 396 (Skrót: GsT); Tenże: Die Erforschung der synoptischen Evangelien. GV IV s. 32, 36, 39; Tenże: Jesus. Jw. s. 14 nn.

[94] „Ihr bestimmter, durch Mk geschaffener Charakter aber lässt sich nur verstehen aus dem Charakter des christlichen Kerygmas, zu dessen Ergänzung und Vernaschaulichung das Evangelium dienen musste". — Tenże, GsT, s. 396. W tym klasycznym dziele Bultmann przeprowadził szczegółowe badania nad rozwojem wspomnianych w tekście form w ich okresie przedliterackim.

[95] Por. A. Wikenhauser: Einleitung in das Neue Testament. 3 Aufl. Freiburg 1959, s. 183—184.

[96] Tamże, s. 186; „Das Christuskerygma ist also Kultuslegende, und die Evangelien sind erweiterte Kultuslegenden". — R. Bultmann: GsT s. 396; Por. Tenże: Jesus Christus und die Mythologie. GV IV s. 141—189.

Metoda historyczno-morfologiczna jest już obecnie powszechnie stosowana w naukowej egzegezie biblijnej [97], a nowoczesna krytyka, której wyrazem są zwłaszcza rozliczne komentarze do Nowego Testamentu, w dostatecznym stopniu wykazała niedomagania i przerosty w badaniach Bultmanna jako wybitnego współczesnego przedstawiciela tej metody.

Odwoływanie się Bultmanna do zbiorowego autorstwa ewangelii synoptycznych, a mianowicie twierdzenie, że treść ewangelii synoptycznych została opracowana przez anonimowego autora zbiorowego [98], nie wytrzymuje krytyki choćby dlatego, że jak stwierdza doświadczenie historyczne, tam gdzie zjawia się nowa idea, wielki czyn lub nowa instytucja, równocześnie ukazuje się na horyzoncie historycznym nie anonimowa zbiorowość, lecz osobowa siła jako postać indywidualna i nieprzeciętna. Wszelka przeto próba dostrzegania w tej osobowej sile jedynie symbolu zbiorowości jest z góry skazana na niepowodzenie, jak to w sposób nader wymowny i charakterystyczny zilustrował Harnack na przykładzie mnożenia ułamka, którego licznik jako jedność pozostaje niezmienny, ale dwukrotnie zwiększany mianownik nieuchronnie prowadzi ten ułamek do zera [99].

---

[97] Autorytatywne w tym względzie stanowisko zostało wyrażone w Instrukcji Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii. Odnośny fragment brzmi: „Denique exegeta omnia media usurpabit quibus altius indolem testimonii Evangeliorum, vitám 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 pleniorem Evangeliorum intelligentiam rite uti possit...". — Pontificia Commissio de Re Biblica. Instructio de historica Evangeliorum veritate. *Biblica* 45, 3 (1964) 467. Ks. A. Klawek w ten sposób komentuje tę wypowiedź: „Komisja przyznaje wyraźnie, że źródłowe badanie ewangelii w oparciu o wyodrębnienie 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 Jezusa...". — A. K l a w e k: Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17, 4 (1964) 197—207. W swoich zaś uwagach do Konstytucji o Bożym Objawieniu ks. Klawek pisze: „Streszczając krótko myśl przewodnią uwag Konstytucji o ewangeliach trzeba powiedzieć: ewangelie są historycznym dokumentem Kerygmatu (nauczania) pierwszej gminy chrześcijańskiej, tak palestyńskiej jak hellenistycznej, a pośrednio zawierają dokumentację do życia Chrystusa, której obiektywność nie ulega wątpliwości". — Tenże: Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 19 (1966) 31. Innego zdania jest ks. E. D ą b r o w s k i, który oceniając krytycznie powyższą wypowiedź ks. A. Klawka pisze: „... autor dowiódł, że korygując je nieco, trafnie pojął tendencje R. Bultmanna i jego zwolenników, ale nie decyzje Soboru. Według Konstytucji Soborowej bowiem, Ewangelie są historycznymi w tym sensie, że „podają wiernie (fideliter), to, co Jezus (a nie gmina), Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście czynił i czego uczył" (reapse fecit et docuit, § 19). Dotyczą tedy bezpośrednio życia Chrystusa i Jego nauki, a kerygmatu pierwotnej gminy chrześcijańskiej o tyle, że ich autorowie, którymi są „Apostołowie ... oraz mężowie apostolscy" (§ 18), z jej potrzebami liczyli się jedynie w wyborze zdarzeń z życia Chrystusa i Jego nauk". — E. D ą b r o w s k i: Sobór Watykański II a biblistyka katolicka. Poznań 1967, s. 438. — Por. J. K u d a s i e w i c z: Ewangelie na nowo odczytane. W: W nurcie zagadnień posoborowych. Warszawa 1967, s. 133—193.

[98] „Bei vielen Worten lässt sich der Nachweis führen, dass sie vielmehr erst in der Gemeinde entstanden sind, bei anderen, dass sie von der Gemeinde bearbeitet sind". — R. B u l t m a n n: Jesus. Jw. s. 14.

[99] „Eins plus eins plus eins ist hier sehr oft nicht drei, oder leisten drei Dienstboten wirklich soviel wie dreimal Einer? Und werden die Menschen immer klüger,

Ponadto autor indywidualny nie był jedynie zbieraczem poszczególnych jednostek literackich i przedliterackich, bowiem przez pracę redakcyjną każdy z nich wniósł swój indywidualny wkład w powstanie ewangelii. Ten wkład w postaci redakcyjnej pracy ewangelistów nie mógł przy tym oznaczać, zwłaszcza w odniesieniu do przekazywanej treści, ani ich własnej samowoli, ani samowoli autora anonimowego, skoro w stosunku do tej ewangelijnej treści istniała jeszcze rozległa warstwa zarówno bezpośrednich jak i pośrednich świadków (Łk 1,1-4; Hebr 2,3; Gal 2,9; 1 Kor 15,6).

Jeżeli nawet przyjmiemy za Bultmannem, że ewangelie synoptyczne są kerygmatem gminy, to jeszcze z tego nie wynika, że w tym kerygmacie powinna zniknąć wszelka treść historyczna. Metoda bowiem historyczno-morfologiczna ogranicza się w swoich dociekaniach do analizy form literackich jakiegokolwiek utworu, kierując się przy tym obowiązującymi w tych badaniach sprawdzianami wyłącznie literackimi. Z analizy zaś form literackich nie można wysnuwać wniosków o charakterze historycznym, ponieważ sprawdziany literacki i historyczny, którymi się kierują jedne i drugie badania, znajdują się na dwu odmiennych płaszczyznach. Toteż skoro Bultmann usuwa z kerygmatu wszelki element historyczny to należy w tym widzieć następstwo kierowania się zasadami egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego, które nieuchronnie prowadzą do takich właśnie konsekwencji. Skoro zaś wartość krytyczna wszelkich konsekwencji zależy od krytycznej wartości zasad, z których konsekwencje te wypływają, wystarczy na tym miejscu przypomnieć tylko to, co już wyżej zostało stwierdzone, a mianowicie, że zasady te same w sobie z punktu widzenia filozoficznego są subiektywne, a w zastosowaniu do badań historycznych są dla nich zupełnie obce.

§ 2. Wartość krytyczna egzystencjalnej interpretacji ksiąg Nowego Testamentu.

Pozostaje jeszcze do krytycznego omówienia druga konsekwencja egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego, która wynika z podstawowego założenia filozofii egzystencjalnej, tj. z implikowanego w niej problemu hermeneutycznego. Jest nią tzw. demityzacja źródeł ewangelijnych i ich interpretacja egzystencjalna.

Już w połowie XIX w. D. F. Strauss w sposób systematyczny zastosował pojęcie mitu jako podświadomego opowiadania folklorystycznego do interpretacji ksiąg Nowego Testamentu, rozumiejąc przez mit wyobrażoną rzeczywistość jako historyczną, względnie szerzącą się nieświadomie legendę [100]. To pojęcie mitu oparł Strauss na „esencjonalnej" filozofii panlogizmu Hegla. W świetle takiej konstrukcji zarówno forma mitu jak i jego treść stanowiły pewną fikcję poetycką, toteż według interpretacji

---

je mehrere zusammen beraten? Ist's nicht vielmehr wie bei einer Multiplikation von Brüchen: $^1/_2 \times {}^1/_2 = {}^1/_4 \times {}^1/_2 = {}^1/_8$ und so fort, bis aller Verstand aus der grossen Versammlung entflochen ist" — A. Harnack: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis. W: Erforschtes und Erlebtes. Giessen 1923, s. 11; Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. T. 2. Jw. s. 100.

[100] Por. A. Schweitzer: jw. s. 87; Chr. Hartlich — W. Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. Tübingen 1952, s. 121—147.

Straussa w ewangeliach znajdują się mity tam, gdzie treść ewangelijna posiada pierwiastek nadprzyrodzony czyli przekraczający zakres myślenia racjonalistycznego. Wszczęta dość długa polemika i dyskusja ze stanowiskiem teorii mitu świadomego i podświadomego trwała prawie przez cały następny wiek stykając się w czasach najnowszych z teorią mitu u Bultmanna.

Różnica między teorią mitu u Straussa a teorią mitu u Bultmanna polega na tym, że pojęcie mitu zostało przez Bultmanna rozszczepione na część egzystencjalną, którą jest sama jego forma literacka i część esencjonalną, którą stanowi jego wewnętrzna treść jako przekraczająca granice myślenia racjonalistycznego. W tym celu Bultmann oparł swoje bardziej subtelne pojęcie mitu na współczesnej filozofii egzystencjalnej, która ograniczając się do poznawania samej egzystencji ludzkiej zapoznaje, a nawet ignoruje stronę istotową, personalną i ideową tej egzystencji.

W świetle takiego usubtelnionego pojęcia mitu zrozumiałe staje się stanowisko Bultmanna, według którego należy odrzucić w księgach Nowego Testamentu wszystko, co jest mityczne, tzn. całą ich stronę wewnętrzną i istotową (osoby, idee), a zachować trzeba jedynie zewnętrzną stronę mitu czyli stronę egzystencjalną, tzn. samą jego formę literacką wraz z odpowiadającym jej siedliskiem życiowym *(Sitz im Leben)*. Właśnie w tym ostatnim sensie wysuwa Bultmann zagadnienie tzw. demityzacji Nowego Testamentu, której celem jest usunięcie z formy literackiej wszelkich obrazów mitycznych i odszukanie w powstającej w ten sposób warstwie kerygmatycznej właściwego sensu i celu tekstów biblijnych.

Rozwiązanie więc problemu hermeneutycznego w odniesieniu do ksiąg Nowego Testamentu polega u Bultmanna na tym, że jego zdaniem należy w tekstach nowotestamentalnych uwzględnić samą ich formę literacką, usuwając z niej poprzez demityzację wszelkie obrazy przekraczające racjonalistyczny sposób myślenia, a ujawnioną w ten sposób ich płaszczyznę kerygmatyczną należy poddać egzystencjalnej interpretacji [101].

Nie wdając się w szczegóły dyskusji, która od 1941 r. trwa nieprzerwanie aż do chwili obecnej głównie na łamach czasopism naukowych, zwłaszcza niemieckich, francuskich i angielskich, przy udziale zarówno zwolenników Bultmanna jak i jego przeciwników [102], można już obecnie

---

[101] R. Bultmann: Neues Testament..., jw. KM I s. 15—48; Tenże: Zu J. Schniewinds Thesen. Jw. KM I s. 122—138; Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 179—208; Tenże: Das Problem der Hermeneutik. GV II s. 211—235; Tenże: Jesus Christus und Entmythologisierung. GV IV s. 128—137; Tenże: Jesus Christus und Mythologie. GV IV s. 141—189; Tenże: Ist voraussetzungslose Exegese möglich? GV III s. 142—150; Ponieważ niemal wszystkie prace Bultmanna w jakiś sposób dotyczą zagadnienia demityzacji i egzystencjalnej interpretacji ksiąg nowotestamentalnych z zachowaniem samej ich formy literackiej, wymieniliśmy powyżej jedynie te pozycje, w których zagadnienie to omawia Autor bezpośrednio i wprost.

[102] Dokumentację pierwszego etapu dyskusji zebrał H. W. Bartsch w trzech tomach *Kerygma und Mythos*. Por. L. Malevez: Le message chrétien et le mythe. Paris 1954, s. 8—11; Ponadto por. H. W. Bartsch: Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940 bis 1960. Hamburg 1962; Tenże: Der Gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte. *Beiheft zu Kerygma und Mythos* I—II. Hamburg 1955; *Kerygma und Mythos*. Bd V. Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie. Hamburg 1955. Ilustracją rozmiarów dyskusji na temat demityzacji i egzystencjalnej interpretacji ksiąg Nowego Testamentu jest fakt, iż przeglądy bibliograficzne podają niejednokrotnie po kilkadziesiąt nowych

stwierdzić, że postulowana przez Bultmanna demityzacja nasuwa przede wszystkim zasadnicze zastrzeżenia krytyczne natury formalnej. Usuwając z tekstów biblijnych obrazowy sposób przedstawiania rzeczywistości religijnej jako mityczny tylko z tego względu, że przekracza on granice myślenia racjonalistycznego, Bultmann tendencyjnie i zupełnie arbitralnie zubożył nawet samą religijną formę literacką ksiąg Nowego Testamentu, która z natury rzeczy winna się posługiwać obrazami, porównaniami, przypowieściami i symbolami, jeżeli ma ona umożliwić człowiekowi każdej epoki dostęp do całego bogactwa treści religijnej [103].

Ponadto należy stwierdzić, że nawet w założeniu postępowania demityzacyjnego wobec ksiąg Nowego Testamentu Bultmann nie przeprowadził demityzacji w sposób konsekwentny, ponieważ w płaszczyźnie kerygmatycznej doszedł do afirmacji „wydarzenia zbawczego", które przecież w myśl tego postępowania stanowi tzw. resztę mitu [104].

---

pozycji dotyczących wspomnianej problematyki. Np. *EphemThLov.* 41 (1965) 263—265 wymienia tylko za jedno półrocze 30 pozycji dotyczących bezpośrednio demityzacji i egzystencjalnej interpretacji ksiąg nowotestamentalnych, a to samo można powiedzieć również o dwóch ostatnich latach. Słowem do tej pory wypowiedziało się na powyższy temat z górą kilkuset autorów.

[103] Por. C. J. Gefre: Kérygme et histoire chez R. Bultmann. *RevScPhilTheol.* 49 (1965) 609—639. Autor uważa, że Bultmann przez swoją koncepcję mitu zamknął sobie drogę do całej głębi objawienia zawartego w pismach Nowego Testamentu. Por. B. Quelquejeu: Herméneutique bultmannienne et analitique existentiale heideggérienne.*RevScPhilosTheol.* 49 (1965) 577—596. Zdaniem autora próba demityzacji dokonana przez Bultmanna ogranicza bogatą i różnorodną treść ksiąg NT wobec zastosowania w ich interpretacji z góry ustalonego profilu jego egzystencjalnej antropologii oraz eliminacji wszystkiego co przekracza ludzki sposób wyrażania się, a wskutek tego egzegeza taka niejako „wisi w powietrzu". Por. też P. Grelot: Que penser de l'interprétation existentiale? *EphTheolLov.* 43 (1967) 420—443. Znajdujemy tu próbę uwydatnienia pewnych dodatnich rysów egzystencjalnej interpretacji Bultmanna, jak np. podkreślanie doniosłości problematyki ludzkiej egzystencji w księgach Nowego Testamentu, zwrócenie uwagi na zbyt konkretny i obrazowy język oraz semicki sposób wyrażania się, który Bultmann nazywa mitycznym. Jednakże autor nie stara się dotrzeć do ostatecznego źródła, z którego w swej konsekwencji wypływa takie stanowisko. Tych kilka wypowiedzi wybraliśmy z niekończącej się wprost listy autorów jako najbardziej typowe dla współczesnej dyskusji wokół kwestii demityzacji ksiąg NT. Taką typową wypowiedzią, którą podziela większość krytyków Bultmanna, jest również nieco wcześniej wyrażona opinia P. Althaus'a, jaką autor zamknął w następujących słowach: „Es scheint mir nicht zweifelhaft, dass die „existenziale Interpretation" R. Bultmanns wesentliche Gehalte der neutestamentlichen Botschaft draussen lässt, die zu ihrer Substanz gehören, insofern also einen Substanzschwund bedeutet. Existenziale Interpretation ist ein hermeneutisches Prinzip. Es hat sein Recht, wenn es sich dessen bewusst bleibt und sich nicht absolutisch als die alleinige theologische Methode ausgibt. Unter keinen Umständen geht es an, zu dekretieren: Was sich nicht existential interpretieren lässt, d. h. was sich nicht als Aussage zugleich über meine Existenz verstehen lässt, ist „mythologisch"". — P. Althaus: Zur Kritik der heutigen Kerygmatheologie. W: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Jw. s. 265.

[104] „Blieb ein mythologischer Rest? — takie pytanie stawia sam Bultmann w zakończeniu swej konferencji o potrzebie dokonania demityzacji ksiąg Nowego Testamentu. Odpowiedź negatywną, jakiej udziela, uzasadnia w ten sposób, że „wydarzenie zbawcze", o którym mowa, nie jest już mitem, ponieważ nie jest ono wydarzeniem cudownym i nadprzyrodzonym, lecz historycznym, mającym miejsce w przestrzeni i czasie. Por. R. Bultmann: Neues Testament..., jw. KM I s. 48. Tym niemniej kwestia tzw. „mitologicznej reszty" nie przestała być przedmiotem dyskusji. H. W. Bartsch ujmuje ją w następujących słowach: „Die Kritik zielt darauf, dass Bultmann die Entmythologisierung nicht konsequent durchführt, weil sie um

Wreszcie pozytywną stronę postępowania demityzacyjnego względem ujawnionej w księgach Nowego Testamentu płaszczyzny kerygmatycznej stanowi zdaniem Bultmanna jej egzystencjalna interpretacja. Należy jednak odróżnić egzystencjalną interpretację historyczną ksiąg nowotestamentalnych od ich egzystencjalnej interpretacji teologicznej. Pierwsza z nich, jak wiemy, polega w ujęciu Bultmanna na uwzględnieniu podwójnego relatywizmu historycznego. Ma to miejsce wówczas, gdy historyk ze stanowiska własnej egzystencji interpretuje egzystencjalne decyzje, które w przeszłości aktualizowały nowe sposoby bytowania człowieka [105]. Egzystencjalna zaś interpretacja teologiczna ksiąg Nowego Testamentu opiera się na założeniu również egzystencjalnym, według którego egzegeta nie na podstawie obiektywnych dowodów, lecz w następstwie powziętej przez siebie decyzji i powstającego stąd nowego sposobu bytowania w dziedzinie wiary, przyjmuje treść zawartą w tych księgach jako autorytatywne słowo Boże [106].

Egzystencjalna interpretacja teologiczna uwzględnia przede wszystkim cel zamierzony przez autora danej księgi. Celem tym jest pouczenie człowieka o jego zależności od Boga, który się do niego zwraca. Innymi słowy interpretacja ta „proklamuje" nowy sposób bytowania ludzkiej egzystencji w odniesieniu do Boga i do ludzi [107]. W takiej interpretacji chodzi zarówno o praktyczne znaczenie danego tekstu oraz życiowe następstwa jakie on za sobą pociąga, jak i o jego znaczenie nawet teoretyczne czyli obiektywne, ale tylko i wyłącznie w dziedzinie wiary, poza którą znaczenie to jest niesprawdzalne, co więcej, z egzystencjalnego punktu widzenia bezsensowne [108]. Egzystencjalna interpretacja teologiczna ma na celu jedynie stwierdzić w co należy wierzyć i jakie skutki wywołuje wiara u wierzącego. Dlatego też taka wykładnia nie zajmuje się bynajmniej dowodzeniem prawdziwości wiary podanej w tekstach nowotestamentalnych. Podobne dowodzenie zdaniem Ott'a, jednego z wiernych uczniów Bultmanna, byłoby dla wiary wręcz szkodliwe [109]. Stąd też wynika, że w płaszczyźnie kerygmatycznej nie można mówić o prawdzie czy fałszu, lecz tylko o wierze i niewierze.

---

ihres Erkenntnisgegenstandes, des Kerygma willen nicht durchzuführen ist" — H. W. Bartsch: Der Gegenwärtige Stand der Entmyhologisierungsdebatte. Jw. s. 32. Zdaniem Bartscha Gloege dostrzega w procesie demityzacyjnym swoistą dialektykę, o ile to, co zostało pomyślane nie może być zrozumiane niezależnie od tego, co zostało powiedziane, a to co zostało powiedziane musi być interpretowane w świetle tego, co zostało pomyślane. Por. H. W. Bartsch: Tamże. Inny krytyk Bultmanna, doskonały znawca jego systemu, również jest zdania, że z chwilą gdy przyjmuje się ideę aktu Bożego, a zwłaszcza gdy przyznaje się temu aktowi możliwość jakiegokolwiek wyrażania się w historii (na krzyżu, czy w kerygmacie), tym samym wprowadza się do teologii element, który przedtem uznało się za mityczny. Por. L. Malevez: jw. s. 75—78.

[105] R. Bultmann: Jesus. Jw. s. 13.

[106] Tenże: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. *Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 348; Tenże: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft. GV I s. 114—133; Tenże: Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. GV III s. 1—34.

[107] Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 184—185.

[108] Por. H. Ott: Existentiale Interpretation und anonyme Christlichkeit. W: Zeit und Geschichte. Denkesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingen 1964, s. 367 nn.

[109] Tamże, s. 367—368.

Takie ujęcie egzystencjalnej interpretacji teologicznej zbiega się poniekąd ze stanowiskiem egzegezy protestanckiej, a nawet i w pewnym sensie katolickiej, z tą jednak różnicą, że założeniem interpretacji teologicznej w egzegezie protestanckiej jest co prawda wiara, ale powstająca wyłącznie z teologicznych przesłanek o usprawiedliwieniu, a w egzegezie katolickiej jest również wiara, lecz oparta na podstawach apologetycznych czyli rozumowych.

Wartość zatem krytyczna egzystencjalnej interpretacji teologicznej stosowanej przez Bultmanna w egzegezie ksiąg Nowego Testamentu jest pod względem formalnym wręcz jednostronna jako oparta na twierdzeniach przygodnej filozofii współczesnej.

Ta jednostronność zaznacza się konsekwentnie w przeprowadzonej przez Bultmanna interpretacji najbardziej typowych tekstów nowotestamentalnych odnoszących się do wiary w Chrystusa, w Jego śmierć na krzyżu i Jego zmartwychwstanie [110].

Gdy Bultmann interpretuje kerygmat o wierze chrześcijańskiej, dostrzega w niej przede wszystkim tak charakterystyczne dla filozofii egzystencjalnej podejmowanie i odnawianie decyzji, która w tym wypadku odnosi się do Boga jako ostatecznego celu [111].

Teologiczna interpretacja egzystencjalna kerygmatu o wierze w Chrystusa przeprowadzona przez Bultmanna wskazuje nie na osobę Jezusa, lecz wyłącznie na pełnioną przez niego funkcję głosiciela słowa Bożego [112].

Egzystencjalna interpretacja teologiczna kerygmatu o śmierci Jezusa na krzyżu jako wydarzeniu zbawczym podkreśla w stosunku do uczniów jako bezpośrednich świadków tego wydarzenia odnowienie podjętej przez nich już przedtem decyzji, by iść za swym Mistrzem, a w stosunku do innych — proklamację nowego sposobu bytowania jako wolnego od grzechu [113].

Kerygmat zaś paschalny według egzystencjalnej wykładni teologicznej uwydatnia zmartwychwstanie Chrystusa jako zbawcze wydarzenie eschatologiczne, tkóre stawia każdego w obliczu decyzji, a przez to otwiera możliwości nowego i autentycznego rozumienia siebie i swojej własnej egzystencji [114].

---

[110] Por. R. Bultmann: Neues Testament..., jw. KM I s. 29—48.

[111] Tamże, s. 29—31; Por. Tenże: Zur Frage der Christologie. GV I s. 88—89.

[112] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 40—41; Tenże: Die Christologie des Neuen Testaments. GV I s. 266—267.

[113] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 41—44; Por. Tenże: ThNT s. 83 nn., 292 nn.

[114] Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 44—48; Por. Tenże: ThNT s. 292 nn., 305 nn., 346 nn., 480 nn. Nota. Por. odnośniki 111—114 z poprzednimi: 48—64. Jeżeli chodzi o szczególne powiązania teologii Bultmanna z filozofią Heideggera to jest to fakt bezsporny, który zbyteczne byłoby uzasadniać, zwłaszcza dlatego, że sam Bultmann wielokrotnie wręcz wyznaje, iż jest to jedyna filozofia, która własnymi siłami doszła do tego, co w kwestii ludzkiej egzystencji mówi Nowy Testament. Przytoczmy fragment jednej z wielu tego rodzaju wypowiedzi: „Vor allem scheint Martin Heideggers existentiale Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein... Wenn man gelegentlich beanstandet hat, dass ich das Neue Testament mit Kategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie interpretiere, so macht man sich — fürchte ich — blind für das faktisch bestehende Problem. Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken, dass die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt". — R. Bultmann: Neues Testament..., jw. KM I s. 33; Por. Tenże: Entmythologisierung und Existenz-Philosophie. KM II s. 191—195.

ZAKOŃCZENIE

Obie części niniejszej pracy miały na celu rozwiązać sformułowane we wstępie zagadnienie, a mianowicie: czy i w jakim stopniu egzystencjalny agnostycyzm metodyczny narusza rys obronny religii chrześcijańskiej, występujący na tle stwierdzonego przez historię rysu apologetycznego w każdej religii, względnie czy i w jakiej mierze egzystencjalny agnostycyzm metodyczny narusza źródła najstarszej apologii chrześcijańskiej, skoro Bultmann kieruje się takim poglądem w egzegezie pism Nowego Testamentu, a księgi te uwydatniają rys obronny najstarszej apologii chrześcijaństwa.

Rozwiązanie jakie niniejsza praca nasuwa wykazuje, że egzystencjalny agnostycyzm metodyczny nie uwzględnia w badaniach źródeł historycznych roli osoby jako właściwej i bezpośredniej przyczyny ludzkiej działalności opisanej w tych źródłach, lecz przyjmuje jedynie przyczynowość jednokierunkową.

Egzystencjalny agnostycyzm metodyczny nie uznaje ponadto historyczno-kerygmatycznego charakteru źródeł ewangelijnych, lecz przyjmuje wyłącznie ich charakter kerygmatyczny nie na skutek zastosowania metody historyczno-morfologicznej ani w trosce o obiektywizm w naukowych badaniach egzegetycznych, lecz w następstwie akceptowanych założeń filozofii egzystencjalnej.

Również uznanie egzystencjalnej interpretacji teologicznej ksiąg Nowego Testamentu jako jedynie właściwej wykładni historycznych źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu jest prostą konsekwencją przyjętych zasad filozoficznych i typowym wyrazem egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego.

Taka metoda, podyktowana założeniami egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego, przekreśla w badaniach naukowych wszelki obiektywizm, wprowadzając na to miejsce z natury rzeczy jednostronność, tendencyjność, dowolność, słowem subiektywizm w różnych jego przejawach, a przeto nie jest ona w stanie obiektywnie naruszyć apologetycznego rysu religii chrześcijańskiej.

DER EXISTENTIALISTISCHE METHODISCHE AGNOSTIZISMUS IN BEZUG AUF DIE ÄLTESTE APOLOGIE DES CHRISTENTUMS. EINE STUDIE AUS DEM BEREICH DER THEORIE DER ANGEWANDTEN APOLOGETIK

ZUSAMMENFASSUNG

Vorliegender Aufsatz behandelt einen neuen Aspekt des in der vorgehenden Abhandlung berührten Problems des materiellen Gegenstandes der wissenschaftlichen Apologetik in Anknüpfung an die formgeschichtlichen Forschungen R. Bultmanns. Besagter Aspekt ist ein diesen Forschungen zu Grunde liegender methodisch-existenzialer Agnostizimus. Vorliegender Aufsatz, bestehend aus einer Einleitung und zwei Teilen, deren jeder in zwei Kapitel zerfällt, wirft die Frage auf, ob und in welchem Grade der Agnostizismus dieser Art das Verteidigungssystem der christlichen Religion anrührt. Der erste Teil, der den Charakter einer synthetisierenden Exposition hat, behandelt die existenziale Auffassung der Geschichtlichkeit der Leben-Jesu-Quellen (Kap. 1), so wie deren existenziale Interpretation (Kap. 2). Der zweite Teil enthält eine kritische Auseinandersetzung mit dem in geschichtlichen

Forschungen angewandten methodisch-existenzialen Agnostizismus (Kap. 1), so wie eine Kritik seiner Konsequenzen für die Erforschung der Bücher des Neuen Testaments (Kap. 2).

Die das Resultat der vom Verfasser angewandten historisch-kritischen Methode bildende Lösung der gestellten Frage belehrt, dass der methodisch-existenziale Agnostizismus bei der Erforschung der Geschichtsquellen die Rolle der Persönlichkeit als der eigentlichen und unmittelbaren Ursache der in den Quellen beschriebenen menschlichen Tätigkeit nicht berücksichtigt und nur eine in einer Richtung gehende Kausalität anerkennt. Der genannte Agnostizismus verkennt auserdem den historisch-kerygmatischen Charakter der Evangelien als Quellen, indem er ihnen nur einen kerygmatischen zuschreibt, der sich weder aus der Anwendung der formgeschichtlichen Methode, noch aus dem Bestreben nach Objektivität in wissenschaftlich-exegetischen Forschungen, sondern aus den für richtig erkannten Voraussetzungen des Existenzialismus ergibt. Auch das Geltenlassen der im existenzialen Sinne durchgeführten theologischen Deutung der Bücher des NT als der einzig zulässigen für die Leben-Jesu-Quellen ist eine notwendig sich ergebende Folge philosophischer Grundsätze und ein typischer Ausdruck des methodisch-existenzialen Agnostizismus.

Eine solche, auf die Voraussetzungen einer gelegentlich aufgegriffenen Philosophie sich stützende Methode macht jegliche Objektivität in der Forschung unmöglich und setzt die Einseitigkeit, die Neigung in bestimmter Richtung und das Gutdünken an ihre Stelle, mit einem Wort die Subjektivität in allen ihren Erscheinungsformen, wodurch sie sich als ausserstande erweist, das Verteidigungssystem der christlichen Religion objektiv zu erschüttern.