

DARIUSZ CHWASTEK  
Lublin

## JEZUS HISTORII A CHRYSZTUS WIARY

W prezentowanym artykule podejmiemy trud odpowiedzi na pytanie o znaczenie historycznego poznania, które na gruncie teologii ewangelickiej koncentruje się wokół kwestii Jezusa historii i jego relacji do pra-chrześcijańskiej tradycji, w ramach której ukonstytuował się *Kerygmat* o Chrystusie. W istocie interesować nas będą dwie odsłony tej kwestii. Po pierwsze, zajmiemy się przede wszystkim ustaleniem i określeniem miejsca, jakie w dwudziestowiecznych „badaniach nad życiem Jezusa” zajmuje jedno z pierwszych ważnych dzieł Bultmanna, którym bez wątpienia jest książka z roku 1926 pt. *Jezus*. Po drugie, podejmiemy próbę rekonstrukcji polemiki, która rozgorzała w latach 50-tych XX wieku pomiędzy Nauczycielem z Marburga i jego uczniami. W szczególności zwrócimy uwagę na dyskusję, która toczyła się wówczas między Bultmannem a Käsemannem. Ów spór wpisał się bowiem w ramy drugiego bądź – jak wtedy pisano – „nowego pytania o Jezusa historii”. Zaś na zakończenie przedstawianego artykułu krótko podsumujemy efekty prezentacji poszczególnych wątków związanych z zaanonsowanym w tytule tematem.

### 1. Pierwsze pytanie o Jezusa historycznego

Pozycją, która w XX wieku otwiera debatę nad problemem Jezusa historycznego było gigantyczne dzieło Alberta Schweitzera z 1906 roku pt. *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Obejmowało ono badania nad Jezusem historycznym począwszy od Hermanna Samuela Reimarus, a skończywszy na Williamie Wrede. Schweitzer podjął szeroko zakrojoną próbę krytycznego przeanalizowania efektów pracy nad historyczną kwestią Jezusa z Nazaretu w XIX wieku. Jednocześnie doszedł do wniosku, że odpowiedzi udzielane na powyższe pytanie o życie Jezusa okazały się bez wyjątku projekcjami własnych wyobrażeń bądź

pobożnych życzeń poszczególnych badaczy. Schweitzer ujawnił ich religijne, społeczne i polityczne preferencje oraz ideały. Jednak wbrew powszechnemu mniemaniu, Schweitzer nie reprezentował poglądu, jakoby za sprawą swoich analiz doprowadził do kompromitacji badań prowadzonych dotąd nad życiem Jezusa, a nawet - rozstrzygająco przypieczętował ich los<sup>1</sup>. Mimo, że po Schweitzerze przez wiele lat nie publikowano naukowych książek związanych z tematem „życie Jezusa”, to jednak Strasburczyk stał na stanowisku, iż pytanie o Jezusa historii nie może uchnąć, lecz należy je bezwzględnie podejmować. A zatem powinno się stawiać szczegółowe pytania, przykładowo: o charakter zwiastowania<sup>2</sup> właściwego Jezusowi z Nazaretu; o istotę Jego działania; o autentyczność wyodrębnionych części ewangelii synoptycznych itd.

Jak się wydaje, motywację do zajęcia się wspomnianym problemem stanowiły dla Schweitzera dwie teologiczne kwestie. Pierwszą było przekonanie, że Jezus musiał się identyfikować w ramach judaistycznego oczekiwania końca czasu, ponieważ zwiastował nadchodzące Królestwo Boże oraz, po drugie, Jezus kierował do ludzi wezwanie, by Go naśladowali. Jednak zarazem twierdził, że „imiona, którymi w późno-judaistycznym materiale pojęciowym określano Jezusa – jako Mesjasza, Syna Człowieczego i Syna Bożego – stały się dla nas historycznymi przenośniami. Jeśli On sam te tytuły do siebie odnosił, to był to czasowo uwarunkowany wyraz tego, że pojmował siebie jako Pana i Władcę. Nie znajdujemy żadnego określenia, które oddawałoby nam Jego istotę” – sceptycznie puentuje Strasburczyk<sup>3</sup>. W konkluzji zatem można zaryzykować następujący paradoks: ponieważ fundamentalny wkład Schweitzera w badania nad Jezusem historii w XX wieku polegał zasadniczo na tym, że „pierwsze pytanie o Jezusa historycznego” w XIX wieku doprowadził do ostatecznych konsekwencji, tym samym przygotował grunt oraz zaproponował narzędzia umożliwiające rozpoczęcie nowych badań nad „starą” kwestią. Słowem, określił on teologiczne warunki możliwości (i niemożliwości) kontynuowania pracy nad problemem „Jezusa historii”

Pierwsze pytanie o Jezusa historycznego, które znacząco wpłynęło na dalsze badania, zostało podjęte na nowo już po I wojnie światowej. Impulsem okazała się teologia dialektyczna Karla Bartha, która od końca drugiego dziesięciolecia XX wieku zaczęła zataczać coraz szersze kręgi. Na gruncie teologii dialektycznej zrodził się bowiem pogląd, iż tu oto zwiastowane chrześcijańskie

<sup>1</sup> Por. E. GRÄSSER, *Albert Schweitzer als Theologe*, Tübingen 1979, 88n.

<sup>2</sup> W tym miejscu od razu warto nadmienić, że dla czytelności dalszych wywodów „zwiastowanie” właściwe Jezusowi (kazanie Jezusa) będziemy pisać małą literą, zaś „Zwiastowanie” Jezusa bądź o Jezusie (Jego *Kerygmat*) – zapisywane będzie z dużej litery.

<sup>3</sup> A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984, 630. Gwoli ścisłości należy dodać, że wymienione dzieło ukazało się pierwotnie, czyli w owym 1906 roku, pod innym tytułem, a mianowicie zatytułowane było *Von Reimarus zu Wrede*. Tytuł, pod jakim przeszło ono do historii myśli teologicznej, został ukuty przy okazji pracy nad drugim wydaniem książki Schweitzera.

orędzie w żaden sposób nie może zostać obwarowane „historycznie”, co powinno znaczyć, że wiara ani o przysłowiową jedną jotę nie może stać się bardziej „wiarygodna” poprzez to, że mogłaby się oprzeć na historycznie zrekonstruowanych faktach eksplikujących działanie bądź zwiastowanie Jezusa z Nazaretu.

Mówiąc konkretniej, współtwórca owej teologii kryzysu, jeden z najbardziej wpływowych badaczy Nowego Testamentu XX wieku, Rudolf Bultmann, opublikował w 1921 roku swoje dzieło pt. *Geschichte der Synoptischen Tradition*<sup>4</sup> W tej pracy m.in. z przekonaniem dowodził, że wyrażenie „historyczny Jezus” stanowi hermeneutyczną niemożliwość. Wszak dysponujemy jedynie dostępem do mitologicznie ubarwionych ewangelii, które jedynie (i dopiero) z punktu widzenia *Kerygmatu* o Ukrzyżowanym otwierają perspektywę umożliwiającą postawienie pytania o Jezusa historycznego. Tym samym nie można w oparciu o nie mówić o historycznie niezawodnym obrazie zwiastującego Jezusa. Ewangelie stanowią jedynie obraz zwiastowanego Chrystusa pierwotnego Kościoła. Nie wystarcza to jednak do tego, by problem Jezusa historycznego mógł odgrywać w Bultmannowskiej *Teologii Nowego Testamentu* z lat 1948-1953 jakkolwiek znaczącą rolę<sup>5</sup> Jednocześnie należy podkreślić, iż nie jest tak, jakoby Bultmann nie był z gruntu zainteresowany Jezusem historii. Wszelako ów Jezus stanowił jedno z najbardziej fundamentalnych założeń jego teologii. A zatem jego krytyka kwestii Jezusa historii bynajmniej nie stanowiła wyrazu sceptycyzmu ani też nie była konsekwencją braku zainteresowania historycznymi pytaniami. W tym miejscu warto zdobyć się na zastrzeżenie, iż nie mogło być mowy o tym, by jako taki Jezus historii stał się wyłączną treścią Bultmannowskiej teologii Nowego Testamentu<sup>6</sup> Mimo, że Marburczyk stał na nieprzejednanym stanowisku, że za sprawą (i z powodu) Pawła i Jana możemy mówić tylko o Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym Chrystusie, to jednak nigdy nie zaprzeczył, iż Jezus historii stanowi integralną część świata starożytnego judaizmu<sup>7</sup> Mówiąc dokładnie, Bultmann z jednej strony podkreślał Jezusowe zwiastowanie z kontekstem judaistycznego myślenia, a z drugiej jednocześnie starał się wykazać nawet znaczną różnicę w stosunku do tego myślenia. Jezusowe zwiastowanie jest „wielkim protestem przeciw judaistycznej juredykcyjności, to znaczy przeciwko pobożności, jaką wyraźnie widać w spisanim Zakonie (...)”<sup>8</sup> Co ważne, w swoim proteście wobec juredykcyjności Jezus jednocześnie całkowicie zanurzony jest w tej juda-

<sup>4</sup> R. BULTMANN, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1970.

<sup>5</sup> R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1980.

<sup>6</sup> *Tamże*, 1.

<sup>7</sup> W roku ukazania się *Teologii Nowego Testamentu*, 1949, Bultmann opublikował także inne swoje dzieło pt. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Podobnie jak jego książka o Jezusie, również i to dzieło przeszło do historii teologii z etykietą „klasyczne” Jeśli można tak powiedzieć, przewaga tej pozycji nad książką o „Jezusie” polega zasadniczo na tym, że skrupulatnie wykorzystuje efekty rozwoju badań historycznych na gruncie teologii. Co ważne, obraz Jezusa znajduje się w rozdziale o judaizmie. Nie stanowi jednak odrębnej części, lecz porządkowany jest dwóm tematom: *Synagoge und Gesetz* (67-76) i *Die Hoffnung* (83-89).

<sup>8</sup> R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, 3.

istycznej tradycji. Wszak odnawia się tu „protest wielkich starotestamentowych proroków przeciw kultowi ówczesnego czasu w odmienionych warunkach. Jeśli tamci przeciwstawiali wezwanie prawa i sprawiedliwości jako wezwanie Boga pobożności kultycznej, to Jezus – w obliczu formalnego posłuszeństwa, które wypełnienie rytualnych przepisów postrzega jako rzecz najważniejszą – wymaga szczerego, radykalnego posłuszeństwa”<sup>9</sup> Jednakże istotna różnica polega na tym, że Jezusowe zwiastowanie (kazanie) skierowane było do wyodrębnionych ludzi. „Sąd będzie ogłoszony nie nad ludami, lecz nad wyodrębnionymi [osobami – przyp. aut.], którzy przed Bogiem muszą zdać sprawę”<sup>10</sup>

Ostatecznie Bultmann, na kanwie rozważań ewokowanych wokół mesjańskiej samoświadomości Jezusa, zaznacza, że uznanie Jezusa jako Mesjasza bądź jako Pana stanowi kwestię „aktu wiary, który jest niezależny od odpowiedzi na pytanie, czy Jezus traktował siebie jako Mesjasza”<sup>11</sup> Jak się słusznie wydaje, na ową historyczną kwestię może zaradzić jedynie historyk. Jednakże „od jego pracy nie może być uzależniona wiara jako osobista decyzja”<sup>12</sup> Wszelako Marburczyk nigdy też wprost nie zaprzeczył temu, że teologia za pomocą narzędzi historycznych może podejmować skuteczne próby rekonstrukcji Jezusowego zwiastowania. Ostatecznie, owo zwiastowanie należy do judaizmu, gdyż „Jezus nie był chrześcijaninem, lecz Żydem i Jego kazanie porusza się w horyzoncie myślowym i w świecie pojęć judaizmu; także tam, gdzie popada w przeciwieństwo wobec tradycyjnej judaistycznej religii”<sup>13</sup>

### 1.1. Egzystencjalna interpretacja Jezusowego zwiastowania

Ponieważ więc pisma Nowego Testamentu reprezentują mitologiczny obraz świata, który jest niedostępny nowoczesnemu człowiekowi, należy poddać go programowej demitologizacji. Na temat potrzeby stosowania programu demitologizacji jego autor napisał sporo. W tym miejscu, dla kontrastu, warto powołać się na jego późną pracę z 1964 roku pt. *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*. Bultmann pisał tam między innymi, że „Nowy Testament zwiastuje Jezusa Chrystusa, nie tylko Jego kazanie o Królestwie Bożym, lecz przede wszystkim jego osobę, która od początku była mitologizowana przez pierwszych chrześcijan”<sup>14</sup>. I dalej: „Dla dzisiejszego człowieka mitologiczny obraz świata, wyobrażenie o końcu świata, o Zbawicielu i zbawieniu są czymś przebrzmiałym i skończonym. Czyż można oczekiwać, że zgodzimy się na *sacrificium intellectus* [rezygnację z rozumienia –

<sup>9</sup> Tamże, 12.

<sup>10</sup> Tamże, 25.

<sup>11</sup> Tamże, 27.

<sup>12</sup> J.w.

<sup>13</sup> R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1976, 67.

<sup>14</sup> R. BULTMANN, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg 1964, 13.

przyp. aut.], aby móc przyjąć coś, czego szczerze mówiąc, nie możemy uznawać za prawdziwe – tylko dlatego, że takie wyobrażenia znajdują się w Biblii? (...) Musimy zadać sobie pytanie, czy eschatologiczna nauka i mitologiczne wypowiedzi jako całość zawierają w sobie jakiś głębszy sens, ukryty pod zasłoną mitologii? Jeśli tak jest, to porzućmy mitologiczne wyobrażenia, właśnie po to, aby zachować ich głębsze znaczenie. Taką metodę interpretacji Nowego Testamentu, która dąży do odkrycia głębszego znaczenia, kryjącego się za mitologicznymi wyobrażeniami, nazywam demitologizacją – choć określenie to z pewnością niezadowolające. Celem nie jest usunięcie wypowiedzi mitologicznych, lecz ich wykładnia<sup>15</sup> A zatem kontynuując myśl autora, mitologicznie zaszyfrowany w Nowym Testamencie obraz świata należy poddać interpretacji, która pozwoli go zastąpić zrozumiałym dla nowoczesnego człowieka naukowym obrazem rzeczywistości.

W obliczu powyższego jest zupełnie oczywiste, że w kwestii Jezusa historii nową perspektywę daje Bultmannowi egzegeza uprawiana za pomocą metody historii form (*Formgeschichtliche Methode*). Wynikająca z niej fundamentalna różnica wobec egzegezy teologii liberalnej, polega na tym, że nie jest ona zainteresowana historyczną postacią Jezusa z Nazaretu z jego osobistymi odczuciami i jego samo-świadomością jako jednym z wielkich herosów ludzkości, „nieśmiertelnych” Według Bultmanna, wiara chrześcijańska nie ma swego oparcia w formie, lecz w poselstwie Jezusa z Nazaretu. Wszelako „Jezus Chrystus nie spotyka człowieka gdzie indziej, jak w *Kerygmacie*, a ten nie zwiastuje ogólnych prawd, bezczasowej idei czy to ideę Boga, czy Zbawiciela, lecz dziejowe zdarzenie (...). Zatem nie można cofnąć się poza *Kerygmat*, używając go jako źródło, by rekonstruować jakiegoś «historycznego Jezusa» z jego «mesjańską świadomością», jego «wnętrzem» albo jego «heroizmem». To byłby właśnie *Χριστός κατά σάφκα*, który minął. Nie historyczny Jezus, lecz Jezus Chrystus, Zwiastowany, jest Panem<sup>16</sup>. *Χριστός κατά σάφκα* nic nas nie obchodzi; nie wiem, jak to wyglądało w sercu Jezusa i nie chcę wiedzieć<sup>17</sup> Wszak „wierzyć w Chrystusa nie oznacza posiadania o jego istocie szczególnych wyobrażeń, lecz jest to uchwycenie przez Krzyż zdobytego przebaczenia i możliwości życia. Ani jako ludzka osobowość Jezus nie podlega pytaniu – to byłby ów *Χριστός κατά σάφκα*, który przeminął (2 Kor 5,16) – ani jako niebiańska istota boska. Zapewne wszystko zależy od osoby Jezusa, jednak tak, że osoba i los są widziane jako jedno<sup>18</sup> Chrystus podlega pytaniu „jako wydarzenie dziejowe, jako wydarzenie, które się stało, gdy czas się wypełnił (Gl 4,4), które wprowadziło nowy eon dający możliwość nowego życia (...)”<sup>19</sup> Co ważne, czterdzieści

<sup>15</sup> *Tamże*, 15n.

<sup>16</sup> R. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, t. 1-4, Tübingen 1933 i n (dalej skrót: GV).

Tutaj: GV t. 1, 208.

<sup>17</sup> GV, t. 1, 101.

<sup>18</sup> GV, t. 1, 259.

<sup>19</sup> GV, t. 1, 259n.

lat później w całkowitej zgodzie ze swoimi konstatacjami z lat 20-tych XX wieku Bultmann stwierdza: „Jednego należy się wystrzegać: charakter Jezusa, nacowny obraz jego osobowości i jego życia jest dla nas nierozpoznawalny”<sup>20</sup> Jednakże poprzez nowotestamentowe badanie „o wiele ważniejsze jest albo staje się coraz jaśniej rozpoznawalna treść zwiastowania”<sup>21</sup> Obraz dziejowego Zwiastowania o Jezusie ukazuje nam cała gama słów najstarszej tradycji Ewangelii synoptycznych. „Na wskroś przez medium zboru ujawnia się więc obraz dziejowej postaci Jezusa”<sup>22</sup>

Inaczej mówiąc, taki mit o osobowości Jezusa należy konsekwentnie zdemitologizować po to, by przedstawić różnicę między historycznym Jezusem a Chrystusem *Kerygmatu* pierwotnego chrześcijaństwa. Jednocześnie demitologizacja jest konieczna, by także, jak tego domagali się właśnie uczniowie Bultmanna (Käsemann, Fuchs, Ebeling), wypracować przejrzystą kontynuację między historycznym Jezusem i pra-chrześcijańskim Zwiastowaniem. „Moje twierdzenie – powiada Bultmann – jakoby osoba historycznego Jezusa nie była treścią wiary, a był nią raczej Chrystus *Kerygmatu* i jakoby człowiek, którego ów *Kerygmat* zagaduje, nie mógł wybiegać pytaniami poza *Kerygmat* według legitymizacji, jakiej udziela historyczne badanie, bywa często opacznie tak rozumiane, że jakoby przerywam ciągłość między historycznym Jezusem i *Kerygmatem*”<sup>23</sup> W zasadzie jest inaczej, ponieważ Bultmann z naciskiem i dosłownie podkreśla, że bynajmniej nie rozrywa owej „ciągłości między historycznym Jezusem a pra-chrześcijańskim Zwiastowaniem”<sup>24</sup> Jednocześnie z drugiej strony z rozwagą wskazuje na doniosłą różnicę właśnie „między historycznym Jezusem a Chrystusem. Bowiem Chrystus *Kerygmatu* nie jest historyczną postacią, która mogłaby znajdować się w ciągłości z historycznym Jezusem. Zapewne jednak *Kerygmat*, który Go zwiastuje, jest fenomenem historycznym; a więc tylko o ciągłość między tym i historycznym Jezusem może tu chodzić. *Kerygmat* stanowi, że Bóg historycznego Jezusa uczynił Chrystusem, *Kyriosem* (Dz 2, 36)”<sup>25</sup> Nie ulega zatem wątpliwości, „że *Kerygmat* zakłada Jezusa historycznego (...). Bez niego nie byłoby *Kerygmatu*. Zatem ciągłość rozumie się samą przez się”<sup>26</sup> W tym miejscu dla celów retorycznych warto ponowić pytania o to, „jak mają się do siebie kształt działania Jezusa i treść *Kerygmatu*? Czy historyczny Jezus jest tożsamy z Chrystusem *Kerygmatu*”<sup>27</sup>? Bultmann odpowiada, iż wierze wy-

<sup>20</sup> GV, t. 4, 30.

<sup>21</sup> J.w.

<sup>22</sup> J.w.

<sup>23</sup> R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, [w:] tegoż, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, (Hg.) E. DINKLER, Tübingen 1967, 447n.

<sup>24</sup> *Tamże*, 448.

<sup>25</sup> J.w.

<sup>26</sup> J.w.

<sup>27</sup> *Tamże*, 449.

starcza, «że» Jezus żył, «że» został ukrzyżowany oraz «że» zmartwychwstał. Swoją opinię uzasadnia wskazując na apostoła Pawła, który zwiastował Wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, jednakże nie podawał obrazu człowieczeństwa i osobowości Jezusa<sup>28</sup> Mówiąc dosłownie, „eschatologiczne i etyczne zwiastowanie historycznego Jezusa – jak to znamy z Ewangelii synoptycznych – nie odgrywa u Pawła żadnej roli. Jan podkreśla z naciskiem człowieczeństwo Jezusa, jednak nie rekonstruuje żadnego spośród rysów człowieczeństwa Jezusa, które jakoś byłyby zaczerpnięte z Ewangelii synoptycznych. Rozstrzygające jest po prostu samo «że»<sup>29</sup> Jednak również dzieła synoptyków nie wystarczają jako źródła dla rekonstrukcji życia Jezusa w znaczeniu nowożytnej biografii, a jako takie nie umożliwiają też rozpoznania niczego z wewnętrznego rozwoju Jezusa. Według Bultmanna można „poznać z działalności Jezusa tak wiele, że pośrednio kilka cech Jego istoty staje się widocznymi”<sup>30</sup> Z ostrożnością Marburczyk wypowiada się na temat działania Jezusa: „Charakterystyczne są dla Niego egzorcyzmy, złamanie nakazu szabasowego, naruszenie przepisów czystości, polemika z judaistyczną kazualistyką, społeczność z wykluczonymi grupami osób<sup>31</sup>; można także zauważyć, że Jezus nie był ascetą, jak Jan Chrzciciel, lecz chętnie jadł i pił wino. Zapewne można dodać, że wzywał do naśladowania i zgromadził wokół siebie mały zastęp zwolenników – mężczyzn i kobiet”<sup>32</sup>. Odnośnie zwiastowania Jezusa Bultmann powiada, że „był On bez wątpienia świadom bycia posłanym przez Boga, by zwiastować eschatologiczne orędzie o rozpoczynającym się Bożym panowaniu i wymagającej – ale także zapraszającej – woli Bożej. Przypisać Mu zatem można również prorocką świadomość, nawet «świadomość pełnomocnictwa»”<sup>33</sup> Jednakże dla Bultmanna „największym kłopotem z próbą rekonstrukcji obrazu charakteru Jezusa jest fakt, że nie możemy wiedzieć, jak Jezus pojmował swój koniec, swoją śmierć”<sup>34</sup>

„*Kerygmat* nie jest zainteresowany obiektywną dziejowością nowoczesnego myślenia wybiegającego ponad «że», lecz domaga się wiary w Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, i przez to rozumie historię Jezusa”<sup>35</sup> Jednak to znaczy, że fundament wiary chrześcijańskiej nie może zostać „zabez-

<sup>28</sup> J.w. W związku z tym, że pojawiło się słowo „że”, doniosłe dla myślenia Bultmanna, por. także GV, t. 1, 204nn i 259n.

<sup>29</sup> R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, 450; por. GV, t. 1, 266: *Wielka zagadka nowotestamentowej teologii, jak ze zwiastuna stał się Zwiastowany, zbór zwiastował nie tylko myśli Jego kazania, lecz także w pierwszej linii Jego samego. Rozstrzygające jest «że» Jego Zwiastowania [...]. Zwiastujący musi stać się Zwiastowanym, ponieważ «że» Jego Zwiastowania jest rozstrzygające, Jego osoba, ale nie jego osobowość. Jej tu i teraz, Jej wydarzenie, Jej mandat, Jej «Anrede».* Por. także, GV, t. 1, 205.

<sup>30</sup> R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, 451.

<sup>31</sup> Przede wszystkim chodzi o celników, kobiety i dzieci.

<sup>32</sup> R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, 451n.

<sup>33</sup> J.w.

<sup>34</sup> J.w.

<sup>35</sup> *Tamże*, 453n.

pieczony” przez choćby najbardziej skrupulatne historyczne badania nad osobą Jezusa. Podstawa tej wiary jest ufundowana raczej tylko na doświadczeniu chrześcijańskiego poselstwa o Jezusie Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym jako jej „nośny akt”. W tym orędziu o Jezusie, w którym „Słowo ciałem się stało”, chrześcijaństwo mówi właśnie „o historycznym wydarzeniu, które jednocześnie jest wydarzeniem eschatologicznym”<sup>36</sup>. A zatem mimo, że na mocy zaufania do tego poselstwa „wierzący mocno żyje jeszcze w tym teraźniejszym, tutejszym świecie, w istocie należy już do nadchodzącego, tamtego świata”<sup>37</sup>. W Chrystusie jest już nowym stworzeniem (1 Kor 5, 17). Dlatego *Krygmat* musi być interpretowany egzystencjalnie, czyli ściśle z życiem słuchającego; spleciony z egzystencją człowieka, wykluczając oczywiście jedno, że eschatologiczny charakter Wydarzenia Chrystusa kiedykolwiek mógłby zostać uzasadniony krytyczno-historycznie. A właśnie taki postulat był niespełnionym roszczeniem teologii liberalnej.

Takiemu niebezpieczeństwu ulegli między innymi Paul Wernle oraz Adolf von Harnack, co dostrzegł Bultmann, starając się uniknąć oszukiwania samego siebie, „jakoby się żyło z dziejowego Jezusa”<sup>38</sup>. Inaczej mówiąc, teologowie liberalni usiłowali rekonstruować obraz Jezusa za pomocą środków krytyczno-historycznego rozumu, co zdaniem Bultmanna – już po analizie założeń takiego podejścia – okazało się z gruntu niemożliwe. Takie ambicje Marburczyk traktował jako z góry skazane na niepowodzenie. Zatem cel polegający na próbie ustalenia jakiegokolwiek obrazu postaci Jezusa historycznego w opinii Bultmanna ostatecznie nigdy nie będzie mógł zostać osiągnięty.

## 1.2. Bultmannowski Jezus a Teologia...

Gerd Theißen postawił pytanie o relację Jezusa historycznego do starożytnego judaizmu i pierwotnego chrześcijaństwa, które to pytanie zostało scharakteryzowane jako określające wszelkie kryteria na gruncie badań życia Jezusa w XX wieku<sup>39</sup>. Jednak stawiając sobie zadanie polegające na rozpatrzeniu książki Bultmanna z 1926 roku pt. *Jesus* pod kątem owego pytania o relację Jezusa do starożytnego judaizmu i chrześcijaństwa, okaże się, iż obraz Jezusa w ujęciu Marburczyka nie jest ani kompatybilny z judaizmem, ani niekompatybilny z chrześcijaństwem. Zarazem jednak ów obraz Jezusa jest tylko pozornie konwencjonalny i, jak się wydaje, stanowi bazę dla pierwszych paragrafów Bultmannowskiej *Theologie des Neuen Testaments*. Dokładnie rzecz ujmując, początkowe strony późnej *Theologie...* są streszczeniem jego wczesnego *Jezusa*. „Zwiastowanie

<sup>36</sup> GV, t. 3, 202.

<sup>37</sup> GV, t. 3, 203.

<sup>38</sup> List Bultmanna do Rade z 19. grudnia 1920 r. Por. B. JASPERT, *Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen zur dialektischen Theologie*, [w:] *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, (Hg.) B. JASPERT, Darmstadt 1984, 31.

<sup>39</sup> G. THEIßEN, D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Freiburg/Göttingen 1997, 1-174.

Jezusa należy do założeń teologii Nowego Testamentu i nie stanowi żadnej jego części. (...) Dominujące pojęcie zwiastowania Jezusa jest pojęciem panowania Boga (...). Za sprawą zwiastowania Jezus znajduje się w dziejowym związku judaistycznego oczekiwania końca i przyszłości<sup>40</sup>

Nie mniej istotna sprawa dotyczy Bultmannowskiej relacji między Jezusowym zwiastowaniem woli Bożej a jego proklamacją nadejścia Bożego panowania. „Wymagania Jezusa należy interpretować w świetle eschatologicznego przesłania o tyle, o ile «teraz» dojdzie w nich do głosu jako rozstrzygająca godzina<sup>41</sup> Praktycznie powinno to wyglądać tak, „że on rozumie decyzję, w której się znajduje, i w której decyduje się na Boga oraz poświęca swoją naturalną wolę<sup>42</sup> Ujmując rzecz z punktu widzenia hermeneutyki, można powiedzieć, że czytając Bultmannowską książkę o Jezusie w świetle jego późnej teologii Nowego Testamentu, można odnaleźć między tymi zgoła odmiennymi pracami nad wyraz daleko idące podobieństwa. Pierwsze i zasadnicze podobieństwo ujawnia się w warstwie treści, wszak trzy spośród czterech rozdziałów w obu książkach korespondują ze sobą merytorycznie. Różnica między *Jezusem a Teologią...* zasadza się jedynie na dwóch motywach, a mianowicie na tym, że pierwszy rozdział *Teologii...* pozbawiony jest wywodów na temat czasowych ram wystąpienia Jezusa na płaszczyźnie publicznej oraz w ostatnim rozdziale dodano rozważania wokół kwestii mesjańskiej samoświadomości Jezusa<sup>43</sup> Warto zatem w tym miejscu zadać pytanie o sposób rozumienia tej kwestii przez Bultmanna. Dokładniej mówiąc, czy mesjańska samoświadomość Jezusa jest produktem przekazu pierwotnego chrześcijaństwa, czy też można ją w jakimś stopniu sprowadzić do Jezusa historycznego? Chcąc uniknąć nieporozumień, to samo pytanie można ująć jeszcze inaczej: czy owego mesjanicznego Jezusa należy sytuować w ramach antycznego judaizmu bądź czy Bultmann dopuszcza w swojej teologii jakiś rodzaj związku między owym Jezusem a *Kerygmatem* powielkanocnego zboru? Jeśli tak, to gdzie go można ulokować? Bultmannowska odpowiedź ponad wszelką wątpliwość okazuje się być prosta: owa mesjaniczna samoświadomość Jezusa jest wyłącznym produktem przekazu powielkanocnego zboru i nie da się jej uwierzytelnić ani historycznie, ani za pomocą wiary<sup>44</sup> Czy Jezus myślał lub wierzył, że był oczekiwanym przez biblijnych proroków i swoich współczesnych Mesjaszem i Synem Człowieczym? Czy owo wyobrażenie jest w jakiś sposób kompatybilne z obrazem Chrystusa w *Kerygmacie*? Czy Jezusa z Nazaretu można ulokować w punkcie przecięcia między staro- i nowotestamentowym

<sup>40</sup> R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, 1 i 3.

<sup>41</sup> R. BULTMANN, *Jesus*, 90.

<sup>42</sup> *Tamże*, 91.

<sup>43</sup> Por. bibliograficzne uwagi Bultmanna w jego *Teologie des Neuen Testament*, 26n.

<sup>44</sup> Por. *tamże*, 26-34. Na tej podstawie można wnioskować o sensie dołączonych przez Bultmanna do *Teologii...* paragrafów (których nie ma w jego *Jezusie*), mianowicie, najprawdopodobniej autorowi zależało na uniknięciu niebezpieczeństwa związanego z odnoszeniem do postaci Jezusa historycznego tego, co w ewangeliach dotyczy elementów mesjańskich lub chrystologicznych.

Zwiastowaniem? Wydaje się, że ze wszech miar byłoby to dla Bultmanna nie do pomyślenia.

Antycypując nieco dalsze rozważania, warto w tym miejscu zaznaczyć, że powyższe konstatacje wywołały zasadniczy opór wśród uczniów Marburczyka, a zarazem dały asumpt do rozpoczęcia szerokiej i długiej debaty wokół kwestii tak zwanego „drugiego pytania o Jezusa historycznego”. W dalszych wywodach towarzyszyć nam będzie zasadnicze pytanie: do jakiego stopnia rozwinęły się ówczesne badania nad Jezusem historii oraz jak wyglądała relacja Jezusa historii do teologii Nowego Testamentu?

## 2. Drugie pytanie o historycznego Jezusa

Sceptyczne stanowisko Bultmanna w kwestii możliwości dotarcia do Jezusa historycznego, zostało poddane w wątpliwość przede wszystkim przez Ernsta Käsemanna. Stało się to za sprawą jego postulatów, iż na płaszczyźnie nowotestamentowej teologii nie może zabraknąć miejsca dla badań nad historycznym i judaistycznym Jezusem. Zatem na początku lat 50-tych XX wieku uwaga teologów skupiła się wokół „nowego pytania” o Jezusa historycznego. Käsemann, opracował programowo tę kwestię w wykładzie pt. *Das Problem des historischen Jesus*, który został wygłoszony 20 października 1953 r. podczas obrad „Starych Marburczyków” (*Alten Marburger*) w Jugenheim. Co ciekawe, stanowisko w tej kwestii, jakie zajął Bultmann, a które można potraktować jako odpowiedź na propozycję Käsemanna, zostało przezeń zaprezentowane dopiero w 25 lipca 1959 r. podczas akademickiego odczytu w Heidelbergu. Odczyt nosił tytuł *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*<sup>45</sup> i bynajmniej nie stanowił końca całej dyskusji. Wręcz odwrotnie: okazał się impulsem do spolaryzowania i wyklarowania teologicznych stanowisk.

Po odczycie Bultmanna w Heidelbergu, za sprawą Käsemanna, na nowo rozgorzała dyskusja wokół pytania o historycznego Jezusa<sup>46</sup>. Mówiąc dosadnie, Käsemann był reprezentantem opinii, iż stanowisko Bultmanna „w sporze o historycznego Jezusa” było „drogą prowadzącą donikąd”<sup>47</sup>. W nawiązaniu do Bultmanna, Käsemann stwierdził: „uczniowie są odpowiedzialni przed nauczycielem, że się nie zadowolą jego wypowiedzią o «że przyjsciu Jezusa» jako jedynej «chrześcijańskiej» tożsamości Ewangelii i nie zaakceptują takiego jego uzasadnienia w obronie samo-upewniającej się wiary, nawet jeśli on przy tym obstaje. Tylko tak nie kończą oni przedwcześnie rozmowy i własnej drogi”<sup>48</sup>.

<sup>45</sup> R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, 445-469.

<sup>46</sup> Stan ówczesnej debaty wokół problemu Jezusa historycznego próbowała ogarnąć książka H. RISTOW, K. MATTHIAE (Hg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1961. Por. tamże, 12-25.

<sup>47</sup> E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 2, Göttingen 1965, 31-68.

<sup>48</sup> E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 51; por. także odpowiedź Bultmanna, GV, t. 4, 190-198.

Käsemann najwyraźniej skoncentrował się na jednym wątku, mianowicie na tym, że Mistrz „zbagatelizował historyczną problematykę i nie docenił albo zakwestionował jej hermeneutyczne znaczenie. Problem historycznego Jezusa staje się w ten sposób między nim i jego uczniami wymownym testem zarówno na [sposób – przyp. D.Ch.] rozumienia dziejów, jak i ważność historii dla egzystencji, zatem staje się hermeneutycznym problemem zasadniczym”<sup>49</sup> W istocie większość uczniów Bultmanna na przełomie lat 50- i 60-tych XX wieku właśnie ze względu na Zwiastowanie Kościoła, z powrotem zainteresowała się „historycznym Jezusem”<sup>50</sup> Bowiern słowa i czyny Jezusa są w istocie nierozdzielne i przynależą do siebie dialektycznie, co na sposób dla siebie typowy, podkreślał zwykle Ernst Fuchs<sup>51</sup>

Zatem dekada lat 60-tych minionego stulecia okazuje się przestrzenią, w której przedłużenie znajduje omawiany spór wokół kwestii Jezusa historycznego, lecz – co godne podkreślenia – jest on już toczony w nowym horyzoncie. Mianowicie, w horyzoncie pra-chrześcijańskiego *Kerygmatu* w polu napięcia między nauką teologią i kościelnym Zwiastowaniem. Dokładniej rzecz biorąc, w trakcie polemiki gremiów kościelnych z teologią uniwersytecką ukonstytuował się ruch wyznaniowy, który przybrał nazwę *Kein anderes Evangelium* („Żadnej innej Ewangelii”)<sup>52</sup>. A zatem pytanie o znaczenie uprawianej naukowo teologii dla wiary w codziennym życiu chrześcijan zostało postawione na poziomie zborów, co znaczy, że zrezygnowano z poziomu akademickiego. Łatwo zauważyć, że nie zawsze sprzyjało to wystarczającemu zrozumieniu problemu.

Odnosząc się do meritum odczytu Käsemanna z 1953 roku, należy powiedzieć, że w przeciwieństwie do Bultmanna, reprezentował on pogląd, że w gruncie rzeczy o Jezusie historii można się dowiedzieć stosunkowo dużo. Ustalił więc drugie kryterium, które nie zasadało się już na mechanizmie różnicowania, ale poszukiwania punktów styczności bądź nawet tożsamości między historycznym Jezusem a Jezusem antycznego judaizmu oraz wczesnego chrześcijaństwa. Tym samym Käsemann staje się jednym z pierwszych wyrazicieli kwestii skoncentrowanej wokół „drugiego pytania o Jezusa historycznego”, która rozegrała się w zasadzie na gruncie europejskim i w języku niemieckim.

Käsemann rozpoczął kontrowersję z Bultmannem od zarysowania trzech zasadniczych punktów krytycznych. Po pierwsze, ewangelie synoptyczne zawierają dużo więcej autentycznych świadectw niż zakładał Bultmann. Po drugie, najstarszą tradycję dotyczącą Pasji i Wielkanocy należy potraktować jako prawdziwą, to znaczy należy „obstawać przy tym, że *Kerygmat* również zawiera przekaz faktów, tak jak one są udostępniane przez tradycję”<sup>53</sup> Po trzecie wresz-

<sup>49</sup> E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 52.

<sup>50</sup> Tak pisał Barth do Bultmanna 18 grudnia 1959 r., por. *Barth-Bultmann, Briefwechsel*, 203.

<sup>51</sup> Por. E. FUCHS, *Jezus, Wort und Tat*, Tübingen 1971.

<sup>52</sup> Por. H. STRATMANN, *Kein anderes Evangelium. Geist und Geschichte der neuen Bekenntnisbewegung*, Hamburg 1970.

<sup>53</sup> E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche...*, 189.

cie, zdaniem Käsemanna obecna sytuacja tym się charakteryzuje, że „autentycznie liberalne pytanie o Jezusa historycznego znów zyskuje na teologicznym znaczeniu”<sup>54</sup>

Käsemann powiada nawet, że ewangeliczny przekaz „utrzymuje ciągłość z tym, który niegdyś wędrował po ziemi; pozwala, by historyczne wydarzenia tego ziemskiego życia popadły w znacznej części w zapomnienie celem zastąpienia ich poprzez ich przesłanie”<sup>55</sup> Jak widać, Käsemann nie chce wchodzić w konflikt z Bultmannowską tezą, że wiara nie opiera się na historycznym Jezusie, lecz na *Kerygmacie*. Jednocześnie zależy mu na fundamentalnym objaśnieniu odniesienia *Kerygmatu* do historii. Wszak „jeśli wczesne chrześcijaństwo identyfikuje poniżonego z wywyższonym Panem, to tym samym manifestuje, że przy prezentacji Jego dziejów nie jest zdolne do abstrahowania od własnej wiary. Jednocześnie okazuje przez to, że nie ma zamiaru dopuścić do przesunięcia mitu na miejsce dziejów, niebiańskiej istoty na miejsce Nazarejczyka”<sup>56</sup> Według Käsemanna nie może być wątpliwości co do tego, że wszystkie ewangelie świadczą o tym, że „historyczny Jezus jest dla wiary konstytutywny, ponieważ ziemski Pan jest tożsamy z wywyższonym”<sup>57</sup>

W obliczu powyższego nietrudno zauważyć kłopoty, w jakie popada krytyczno-historyczna metoda, której przecież się nie udaje dotrzeć do słów i czynów ziemskiego Jezusa. Skutkiem tego jest „zatrważający bezład rzekomo pewnych obrazów Jezusa: a to ukazuje się On jako rabbi, to zaś jako (...) prorok, następnie znowu jako ten, który rozumiał siebie jako Syn Człowieczy bądź Sługa Boży, reprezentował apokaliptyczną lub urzeczywistnioną eschatologię albo potrafił mieszać wszystko po trosze”<sup>58</sup> Mając to na uwadze Käsemann opracowuje bazę dla dającej się kontrolować metody wyszukiwania autentycznego przekazu o Jezusie, którą w konsekwencji później nazywa „kryterium różnicy” lub „kryterium niewyprowadzalności” (*Unableitbarkeitskriterium*). „Poniekąd pewny grunt pod nogami mamy tylko w jednym jedynym przypadku, gdy mianowicie tradycja z jakichkolwiek powodów nie może zostać wyprowadzona z judaizmu ani nie może zostać przypisana wczesnemu chrześcijaństwu. Szczególnie wtedy, jeśli judeo-chrześcijaństwo swoje odziedziczone dobro zbyt śmiało pomniejszy bądź przełamie”<sup>59</sup> Oczywiście Käsemann jest w zupełności świadom tego, że „nie można tutaj uzyskać żadnej jasności w tym, co Jezusa łączyło z palestyńskim otoczeniem i jego późniejszym zborem. I tak pozostają szeroko otwarte granice dla najróżniejszych hipotez”<sup>60</sup> Jednak co ważne, zdaniem Käsemanna owo kryterium różnicy, a dokładnie: „podwójne kryterium

<sup>54</sup> J.w.

<sup>55</sup> E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche...*, 191.

<sup>56</sup> *Tamże*, 196.

<sup>57</sup> *Tamże*, 203.

<sup>58</sup> *Tamże*, 204.

<sup>59</sup> *Tamże*, 205.

<sup>60</sup> J.w.

niewyprowadzalności” pozwala nam w miarę precyzyjnie ustalić, „co Jezusa dzieliło od jego przeciwników i przyjaciół”<sup>61</sup> A wszystko to dzieje się w celu „wykazania, że z ciemności historii Jezusa stosunkowo dobrze dają się rozpoznać charakterystyczne rysy jego zwiastowania i wczesne chrześcijaństwo powiązało z tym swoje własne przesłanie”<sup>62</sup> W obliczu takiego stwierdzenia pytanie o Jezusa historii okazuje się być uprawomocnione: pytamy wszak o „ciągłość Ewangelii w nieciągłości czasów i w wariacji *Kerygmatu*”<sup>63</sup>

## 2.1. Käsemann a Bultmann

W 1964 roku ukazał się II tom zawierający artykuły Käsemanna, w tym jeden wykład dotąd niepublikowany. Warto zwrócić na niego uwagę, ponieważ autor prowadzi w nim dyskusję z wynikami aktualnych badań, z tą jednak różnicą w stosunku do roku 1953, że padają konkretne nazwiska: z jednej strony Käsemann wymienia Joachima Jeremiasa, a z drugiej Bultmanna i szereg jego uczniów<sup>64</sup> Najważniejszym wątkiem artykułu, dyskutowanym zwłaszcza w jego drugiej części, jest próba ustosunkowania się Käsemanna do treści krytyki Bultmanna, jaką ten ostatni dokonał nad debatą toczoną w latach 50-tych XX wieku wokół kwestii stosunku *Kerygmatu* i Jezusa historycznego<sup>65</sup> Odpowiedź Käsemanna na krytyczny dyskurs Bultmanna była charakterystyczna, to znaczy pierwszy z rozmówców nie mógł się zadowolić Bultmannowskim minimalizmem, wyrażającym się w tezie, iż wystarczy: „że Jezus przyszedł” (*Gekommenseins*). Co więcej, nie zgadzał się na to, by powyższa Bultmannowska konstatacja stanowiła „jedyną «chrześcijańską» identyfikację Ewangelii (...)”<sup>66</sup> Jednak istotę problemu Käsemann widział w pytaniu, czy nowotestamentowy *Kerygmat* zalicza „ziemskiego Jezusa do kryteriów siebie samego”<sup>67</sup>? Sam odpowiedział twierdząco. Podkreślał jednocześnie – w nawiązaniu do apostoła Pawła – że nie możemy się zadowolić owym „że Jezus przyszedł”, a tym bardziej potraktować to jako wystarczające historyczne oparcie dla eschatologicznego *Kerygmatu*<sup>68</sup> Co jednak interesujące i dwuznaczne zarazem: ewangelie nie pozwalają na to, by na ich podstawie rekonstruować życie Jezusa, natomiast owemu „że Jezus przyszedł” nadają charakterystyczne rysy Jego odrębności<sup>69</sup> Owe rysy są na tyle znaczące, że ewangelie nie tylko przypominają o Nim, lecz także Jego dzieje włączają we własną narrację. Nie inaczej postąpili także Pa-

<sup>61</sup> J.w.

<sup>62</sup> *Tamże*, 213.

<sup>63</sup> J.w.

<sup>64</sup> *Tamże*, 31-68.

<sup>65</sup> Por. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, 445-469.

<sup>66</sup> E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche...*, 51.

<sup>67</sup> *Tamże*, 53.

<sup>68</sup> Por. *tamże*, 53.

<sup>69</sup> Por. *tamże*, 67.

weł i Jan. Jednak w przypadku tych dwóch autorów pism nowotestamentowych, zdaniem Bultmanna, najlepiej widać, że nie ma żadnego powodu, by wychodzić poza owo „że”. Jest tak, ponieważ w przypadku apostoła Pawła eschatologiczne i etyczne zwiastowanie Jezusa nie odgrywa żadnej roli. Wprawdzie ewangelista Jan ze wszech miar podkreśla Jezusowe człowieczeństwo, jednak nie przydaje mu żadnej spośród cech właściwych Jego człowieczeństwu obecnych w ewangeliiach synoptycznych<sup>70</sup>

Jednak, co tutaj najistotniejsze i zarazem paradoksalne, Käsemann wydaje się oddawać honor Bultmannowi, gdy twierdzi nie tylko, że *Kerygmat* „ani nie spadł z nieba”, ani nie jest czymś nieokreślonym, lecz także, gdy zauważa, iż nie może zostać otoczony kręgiem zabezpieczeń czy gwarancji. Wynika z tego, że *Kerygmat* domaga się lepszego dookreślenia – i właśnie na tym przede wszystkim zależało Bultmannowi w okolicznościach, w których podejmował temat Kościoła. Ponieważ Käsemann stara się być w swoich wywodach dokładny, precyzuje swoje stanowisko następująco: „Kościół jako wydarzenie eschatologiczne oznacza bez wątpienia społeczność wierzących, która przekazuje dalej *Kerygmat*”<sup>71</sup> Nie inaczej rozumie to również Rudolf Bultmann.

Nie trudno zauważyć, że z konieczności bez odpowiedzi pozostawiliśmy dwa pytania, mianowicie o to, czy Käsemann właściwie zrozumiał Bultmannowską reakcję na odnowione pytanie o Jezusa historycznego oraz czy Bultmann w swoim akademickim wykładzie odpowiednio zinterpretował intencję Käsemanna.

## 2.2. Bultmann wobec kwestii „nowego pytania” o Jezusa historii

Dokonując pewnej generalizacji można powiedzieć, że „kwestia nowego pytania o Jezusa historii” nie wywołała w teologii Marburczyka znaczącego rezonansu. Nie można także powiedzieć, że dyskusja wokół „nowego pytania” przyczyniła się do ujawnienia w jego teologicznej koncepcji jakichś niekonsekwencji. Jest tak przede wszystkim dlatego, że Bultmann zasadniczo wzbraniał się przed pokusą eksploracji zwiastowania, jakie niósł z sobą ziemski Jezus. Takie stanowisko ściśle się wiąże, a nawet – dokładnie rzecz biorąc – wynika z Bultmannowskiej wykładni teologii apostołów: Jana i Pawła. Ilustracją i potwierdzeniem powyższego stwierdzenia niech będą słowa samego Bultmanna: „Ażeby Jezus był rozumiany jako eschatologiczny fenomen (to znaczy jako Zbawiciel przez Boga uwolniony od świata, gdy sędzi świat i wierzącym darowuje przyszłość), potrzeba tylko tego, że będzie zwiastowane «że» jego przyjscia (*Daß seines Gekommenseins*), jak z pełną dokładnością ma to miejsce u Jana”<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Por. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, 450.

<sup>71</sup> J. w.

<sup>72</sup> R. BULTMANN, *Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend*, [w:] *Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch*, (Hg.) H.W. BARTSCH, t. 1, Hamburg 1948, 133.

I w innym miejscu dodaje, na co się już wcześniej powoływaaliśmy: „Paweł zwiastuje Wcielonego, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego; to znaczy, z życia Jezusa *Kerygmat* potrzebuje tylko «że» i faktu ukrzyżowania Jezusa (...). Rozstrzygające jest po prostu «że»”<sup>73</sup> Nie ulega wątpliwości, dlaczego we wstępie do *Theologie des Neuen Testaments* autor zamieścił charakterystyczne zdanie: „zwiastowanie Jezusa należy do założeń teologii Nowego Testamentu i nie stanowi części samej teologii”<sup>74</sup> Jakkolwiek więc Bultmann nigdy nie poddał w wątpliwość ciągłości oraz rzeczowej zgodności Ewangelii co do relacji „Jezusa” i „Chrystusa”, to jednak – właśnie ze względu na *Kerygmat* w ujęciu i Pawła, i Jana – nie mógł się zgodzić z twierdzeniem Käsemanna, jakoby pytanie o Jezusa historii było nieodzowne ze względu na uprawomocnienie „ciągłości Ewangelii w nieciągłości czasów i w wariacji *Kerygmatu*”<sup>75</sup> W ujęciu Bultmanna, mimo bezspornej historycznej ciągłości zachodzącej między Jezusem a zborem powielkanocnym, ów zbór w swoim *Kerygmacie* nie sięgał do słów, zachowania, wiary, pobożności czy samo-rozumienia ziemskiego Jezusa. „Treść życia” Jezusa, owo „co” jego zwiastowania zostało pochłonięte przez *Kerygmat*. Bultmann jednak bliżej nie objaśnił, jak do tego doszło.

W obliczu powyższego wypada jeszcze zapytać o przydatność egzystencjalnej interpretacji. Okazuje się, że Bultmannowski sposób interpretacji zdolny jest bez wątpienia do pewnego stopnia wykazać ciągłość między zwiastowaniem ziemskiego Jezusa i *Kerygmatem* Chrystusa. Granicą nie do pokonania dla tej metody interpretacyjnej jest jednak ustalenie konkretnego, bo uchwytneho religijno-historycznie, przejścia od Jezusa historii do Chrystusa *Kerygmatu*. Wszak owo przejście nie dokonuje się za sprawą dalszego przekazania jakiegoś abstrakcyjnego rozumienia jestestwa, lecz odbywa się na płaszczyźnie mitycznego myślenia i obrazowania. W rozmowie z Hamackiem Bultmann bez ogródek stwierdza nawet, że nie da się dotrzeć do „chrześcijaństwa wolnego od mitologii przez cofnięcie się do Jezusa”<sup>76</sup>. A zatem należy stwierdzić, że egzystencjalna interpretacja nie jest w stanie rozjaśnić problemu historycznej ciągłości bądź przejścia od zwiastowania Jezusa do *Kerygmatu* Chrystusa. Taka konstatacja nie może w niczym zaprzeczyć ani nawet pomniejszyć teologicznego wniosku: zarówno figura historycznego Jezusa jak i Chrystusa *Kerygmatu* stanowią nierozzerwalną jedność.

### 3. Podsumowanie

Ogólnie rzecz ujmując, zajmowaliśmy się wyżej warunkami rekonstrukcji teologicznego i historycznego obrazu Jezusa z Nazaretu. Tym samym znaleźliśmy się w polu napięcia między historią religii pierwotnego chrześcijaństwa

<sup>73</sup>R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen...*, 450.

<sup>74</sup>R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 1.

<sup>75</sup>E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche...*, 213.

<sup>76</sup>R. BULTMANN, *Paulus und Jesus*, „Evangelische Theologie”, 2 Beiheft, München 1936, 72.

a teologią Nowego Testamentu. Stało się to możliwe dopiero wraz z pojawieniem się i ukonstytuowaniem krytycznych badań tekstów biblijnych. Postawione wtedy, zwłaszcza w obliczu świadectwa Nowego Testamentu, pytanie o Jezusa od razu znalazło się w polu napięcia pomiędzy biegunowymi figurami: „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary” – autorstwa Hermanna Reimarus i Daniela Straussa.

Powyższe rozróżnienie przejął Rudolf Bultmann. Był jednak od początku świadom tego, że teologiczny nurt zajmujący się badaniem życia Jezusa, przez Alberta Schweitzera zwany *Leben-Jesu-Forschung*, usiłował według z góry podjętych założeń dotrzeć do Jezusa historycznego, tym samym wykazując swoją nieskuteczność. Marburczyk, choć przyjmował historyczność osoby Jezusa, twierdził, że „o życiu i osobowości Jezusa nie możemy nic powiedzieć, ponieważ źródła chrześcijańskie wcale się tym nie interesują (...)”<sup>77</sup> Również pewne było dla Bultmanna, że Jezus był wędrownym nauczycielem-kaznodzieją posiadającym uczniów oraz, że został skazany na śmierć przez Piłata. Pewne było dlań także i to, że uczniowie Jezusa dostrzegli w śmierci Mistrza jednocześnie osąd Boga nad światem i zbawczy gest wobec człowieka. W ujęciu Bultmanna w śmierci Jezusa zaistniał zbawczy czyn Boga, co znaczy, że w Jezusie w sposób pełny objawiło się człowiekowi ostateczne Słowo Boga. Odtąd stanowi ono dla człowieka wezwanie do właściwej egzystencji przed Bogiem. Zbawienie nie może być więc zdeponowane w spotkaniu z Jezusem historii, lecz tylko w spotkaniu z Chrystusem wiary, zwiastowanym w *Kerygmacie* pierwotnego Kościoła.

W trakcie prezentacji ustaliliśmy zatem, iż Bultmann nie zredagował w istocie książki o Jezusie, która mogłaby zostać zaliczona w poczet prac składających się na badania nad Jezusem historii. Bynajmniej nie miał takich ambicji. Powodem tego było hermeneutyczne założenie, które legło u podstaw jego teologii, mianowicie: każda wypowiedź o Jezusie „sprzed” *Kerygmatu* okazuje się dla teologii nieużyteczna. Dysponujemy jedynie świadectwami, które zrodziły się w czasie „po ukrzyżowaniu” (i zmartwychwstaniu) Jezusa. Tym samym otwarty dostęp do historyczności Jezusa możliwy był i jest tylko poprzez *Kerygmat* o Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym Chrystusie. Według Marburczyka w sposób najbardziej klarowny i przekonujący dali temu wyraz apostołowie Paweł i Jan. Bultmann nie próbował jednak zaprzeczyć, że Nowy Testament rozpościera przed czytelnikiem niejednoznaczny – zróżnicowany i wielopłaszczyznowy – obraz zwiastowanego Pana oraz zdradza, w szczególności za sprawą ewangelii synoptycznych, wielkie zainteresowanie nie tylko żydowskim pochodzeniem, lecz także ziemskim życiem i działaniem Jezusa z Nazaretu.

Tym samym w drugiej części niniejszego artykułu omówiliśmy kontrowersję zaistniałą pomiędzy stanowiskiem najstarszych uczniów Bultmanna a ich nauczycielem. Z naszych wywodów można wyciągnąć wniosek, że w gruncie rzeczy spór o Jezusa z Nazaretu/Chrystusa nie dotyczył warunków możliwości historycznego poznania, lecz miał charakter przede wszystkim teologiczny.

<sup>77</sup> R. BULTMANN, *Jesus*, 11.

A zatem to teologiczna perspektywa, jakkolwiek odmienna po obu stronach, nie tylko w pełni nie uwzględniała kwestii historyczności Jezusa i jego relacji do judaizmu, lecz także nie powodowała nią troska o uprawomocnienie „chrześcijańskiej tożsamości”<sup>78</sup> Zainteresowanie stosunkiem Jezusa do judaizmu i tożsamością chrześcijańską znalazło swoje miejsce, a nawet osiągnęło swoiste apogeum wtedy, gdy tak zwana „szkoła Bultmannowska” straciła na znaczeniu, co stało się dopiero na przełomie lat 70- i 80-tych XX wieku.

W obliczu powyższego, chcąc się także pokusić o dokonanie krótkiego bilansu zalet w myśleniu marburskiego teologa o Jezusie Chrystusie, można od razu stwierdzić, że chociaż Bultmannowski Jezus miał niewiele wspólnego z Jezusem historii – był to wszak Jezus przede wszystkim jego teologii i hermeneutyki – to jednak, co tu ważne i nie do przecenienia, Bultmann jako pierwszy postawił problem relacji między Jezusem-kaznodzieją, czyli Jezusem zwiastującym a Chrystusem jako tym, który jest Zwiastowany. Do niego należy zatem odkrycie żywotnej kwestii, która nawet po niespełna osiemdziesięciu latach okazuje się być żywotnym wyzwaniem oraz poważnym problemem teologicznym (nie tylko na gruncie teologii niemieckojęzycznej). Inną zasługą Bultmanna było to, że pytanie o Jezusa rozpatrywał w kontekście szerokiego planu chrystologii kerygmaticznej. Doniosłość figury „Chrystusa zwiastowanego” zasadza się przede wszystkim na spełnianej roli, a mianowicie, na praktycznym stawianiu słuchacza (czytelnika) w „sytuacji decyzji”, której zadanie polega na wywołaniu w człowieku pytania o autentyczność własnej egzystencji.

## Historischer Jesus und Christus des Glaubens

### Zusammenfassung

Albert Schweitzer beendete im Jahre 1906 sein Buch über die *Leben-Jesu-Forschung* von Hermann Samuel Reimarus bis William Wrede. Sein Verdienst besteht darin, dass er die sogenannte „erste Frage nach dem historischen Jesus“ im 19. Jahrhundert auf den Punkt gebracht und für beendet erklärt hat. Teilweise in Reaktion auf diese erste Frage nach dem historischen Jesus und zugleich mit der auch auf ihn stark Einfluss nehmenden dialektischen Theologie steht die Arbeit von Rudolf Bultmann.

<sup>78</sup> Por. G. THEISSEN, A MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 28.

Im vorgestellten Aufsatz geht es um die Frage nach dem Ort von Bultmanns Jesusbuch aus dem Jahre 1926 in der *Leben-Jesu-Forschung* des 20. Jahrhunderts und dabei besonders um die Bedeutung und den Wert historischer Erkenntnisse, insofern sie die Frage nach dem historischen Jesus und seinem Verhältnis zu der urchristlichen Tradition berühren.

In zahlreichen Arbeiten führt Marburger Theologe aus, dass ein „historischer Jesus“ eine hermeneutische Unmöglichkeit darstellt. Wir haben nur Zugang zu den mythologisch gefärbten Evangelien, die vom Standpunkt des *Kerygmas* des Gekreuzigten auf den historischen Jesus zurückblicken lassen. Sie bieten ein theologisches Bild des gepredigten Christus der Kirche. Dies reicht aber nicht für ein historisch verlässliches Bild des Predigers Jesus aus. Aus diesem Grunde gehört Jesus zwar zu den Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments, kann aber nicht Gegenstand derselben sein.

Bultmann stellte die Verkündigung Jesu ins Zentrum seiner Darstellung, maß zugleich aber der Frage nach dem historischen Jesus für den christlichen Glauben nur wenig Gewicht bei. Demgegenüber hob die Mitte des 20. Jahrhunderts aufkommende „neue Frage“ nach dem historischen Jesus die theologische Bedeutung der historischen Rückfrage nach Jesus von Nazareth hervor. Im Gegensatz zu Bultmann waren seine Schüler, besonders Ernst Käsemann, der Meinung, dass man recht Vieles über den historischen Jesus in Erfahrung bringen könnte. Bultmann stand den Bemühungen seiner Schüler kritisch gegenüber, vor allem deshalb, weil er einen vergleichbaren Rückbezug auf den irdischen Jesus nicht feststellen konnte.