

DOMINIK TOMASZ TOMCZYK
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
<https://orcid.org/0000-0003-0023-9153>

Rudolfa Bultmanna koncepcja kerygmatu pierwotnego Kościoła a pojęcie τὸ κήρυγμα w Nowym Testamencie

Rudolf Bultmann's concept of kerygma in the early Church and the idea of τὸ κήρυγμα in the New Testament

Abstract

The paper analyses the concept of kerygma in the early Church in the interpretation of Rudolf Bultmann and attempts to define the kerygma in the light of New Testament texts using the historical-critical method as well as the linguistic and semantic analysis of the Greek noun τὸ κήρυγμα. Bultmann's writings have been analysed using the method of critical analysis in comparison to Paul's letters.

For this purpose, the paper has been divided into two parts. In the first part, main tenets of the early Christian kerygma according to Bultmann, on the basis of the *Theologie des Neuen Testaments* monography (1980⁸) have been presented. The author also discusses the issue of salvation in Jesus's teachings, the identity of Jesus as understood by Bultmann, addresses the idea of "dehistorification" of God and man as well Christ's messianic cognisance. For the German Biblicist, it is the Christ of Faith proclaimed in the post-Easter kerygma of the early Christian community that matters, as opposed to the Jesus of History.

In the second part, the author's own interpretation of the term kerygma based on key writings of Apostle Paul (Rom. 16:25; 1 Cor 1:21; 2:4; 15:14; Tit. 1:3) has been shown. Kerygma is the proclamation of Jesus Christ, who was crucified and resurrected. Jesus is the promised Messiah foretold by Old Testament prophets rather than the post-Easter interpretation of the Christ of Faith and the kerygma as understood by Bultmann. Continuity of the proclaimed kerygma of Jesus and about Jesus can be seen through the Gospel taught by Paul and other apostles.

The studies have led to the following theological conclusion: the "Christ of Faith" and the kerygma cannot be separated from "the Jesus of History" just like the resurrection of Jesus Christ cannot be separated from his passion and death. The word of the Gospel proclaimed is the kerygma of Christ himself, thus confirming the continuity of "the Jesus of History" and "the Christ of Faith".

Keywords: Rudolf Bultmann, New Testament theology, kerygma, the early church, “the Jesus of History”, “the Christ of Faith”, demythologizing the New Testament.

Abstrakt

Przedmiotem badań tego artykułu jest analiza koncepcji kerygmatu pierwotnego Kościoła w ujęciu Rudolfa Bultmanna oraz określenie czym jest kerygmat w świetle tekstów Nowego Testamentu poprzez wykorzystanie metody historyczno-krytycznej oraz analizy lingwistycznej i semantycznej gr. rzeczownika τὸ κήρυγμα. Zastosowano metodę krytycznej analizy pism Bultmanna w zestawieniu z listami Pawłowymi.

Cel ten został zrealizowany w dwóch częściach artykułu. W części pierwszej zostały zaprezentowane główne założenia wczesnochrześcijańskiego kerygmatu przez Bultmanna na podstawie monografii *Theologie des Neuen Testaments* (1980⁸). Opisano kwestię zbawienia, jakie głosił Jezus, kim On był w ujęciu Bultmanna, zostało poruszone zagadnienie „odhistoryzowania” Boga i człowieka oraz mesjańskiej świadomości Jezusa. Dla niemieckiego biblisty nie jest ważny Jezus historyczny, ale Chrystus wiary, który był głoszony w powielkanocnym kerygmacie pierwotnej chrześcijańskiej gminy.

W części drugiej artykułu przeprowadzono własną interpretację terminu kerygmat, szczególnie na podstawie kluczowych tekstów Pawła Apostoła (Rz 16,25; 1 Kor 1,21; 2,4; 15,14; Tt 1,3). Kerygmat jest głoszeniem Jezusa Chrystusa, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Jezus jest obiecany Mesjaszem, zapowiadany przez proroków Starego Testamentu, a nie tylko powielkanocną interpretacją Chrystusa wiary i kerygmatu, o której wspomina Bultmann. Ciągłość głoszonego kerygmatu Jezusa i o Jezusie jest widoczna w głoszonej Ewangelii przez Pawła oraz pozostałych apostołów.

Przeprowadzone badania prowadzą do następującego teologicznego wniosku: nie można rozdzielać „Chrystusa wiary” i kerygmatu od „Jezusa historii”, podobnie jak nie można oddzielić zmartwychwstania Jezusa Chrystusa od Jego męki i śmierci. Głoszone Słowo Ewangelii jest kerygmatem samego Chrystusa, potwierdzając tym samym ciągłość „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary”.

Słowa kluczowe: Rudolf Bultmann, teologia Nowego Testamentu, kerygma, pierwotny Kościół, „Jezus historii”, „Chrystus wiary”, demitologizacja Nowego Testamentu.

Wprowadzenie

Rudolf Karl Bultmann (1884–1976)¹ należy do najwybitniejszych wpływowych teologów ewangelickich XX w. Alfons Skowronek, wieloletni kierownik Katedry Teologii Ekumenicznej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, określił go mianem „jednego z największych potentatów we współczesnej teologii” ze względu na echa jego

¹ H. FRIES, *Rudolf Bultmann (1884–1976)*, w: H. FRIES, G. KRETSCHMAR (red.), *Klassiker der Theologie II. Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer*, München 1983, s. 297–317; W. SCHMITHALS, *Bultmann, Rudolf (1884–1976)*, TRE, t. VII, Berlin – New York 1981, s. 387–396; D. FERGUSON, *Bultmann (Outstanding Christian Thinkers)*, London 2000; R. MORGAN, *Bultmann in Retrospect*, „Journal for the Study of the New Testament” 43 (2020), nr 3, s. 303–324; M. CZAJKOWSKI, *Rudolf Bultmann. W Biblii chodzi o człowieka*, w: J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XXI wieku* (Biblioteka Więzi 158), Warszawa 2006, s. 41–46.

monumentalnych myśli, które rozbrzmiewają niemal w każdej dziedzinie teologii². Heinrich Fries, były profesor teologii fundamentalnej i ekumenicznej na Uniwersytecie Ludwika-Maksymiliana w Monachium, zauważył natomiast, że ktokolwiek pracowałby w taki sposób jak Bultmann oraz zainicjowałby taką historię teologicznych tez, gdzie zmartwychwstanie jako historyczne wydarzenie tworzy przyszłą historię, jest niewątpliwie „klasykiem teologii”³.

W ramach tzw. demitologizacji Nowego Testamentu Rudolf Bultmann w swoich badaniach wykorzystywał koncepcje filozofii egzystencjalnej, szczególnie fenomenologa Martina Heideggera, czego rezultatem było postrzeganie Nowego Testamentu w kategoriach mitu⁴. Jednak w swoim małym dziele *Neues Testament und Mythologie*⁵ Bultmann wielokrotnie zastrzegł, że krytyka treści Nowego Testamentu polega nie na eliminacji wypowiedzi mitologicznych, ale głównie na ich interpretacji. Dzięki temu będziemy mogli odczytać istotę znajdującego się tam orędzia Ewangelii⁶. Należy jednak zauważyć, że właśnie słowo „demitologizacja”, jako forma interpretacji Nowego Testamentu, od lat czterdziestych XX w. kojarzy się powszechnie z nazwiskiem Bultmann.

Jego spuścizna teologiczna jest tak duża, że sama w sobie mogłaby stanowić małą książkę o objętości kilku arkuszy wydawniczych⁷. Wymieńmy w tym miejscu tylko niektóre z jego głównych dzieł: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921)⁸, *Jesus* (1926)⁹, *Offenbarung und Heilsgeschehen* (1941)¹⁰, *Theologie des Neuen Testament* (1948)¹¹, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949)¹², a także dwa

² A. SKOWRONEK, *Wpływ Rudolfa Bultmanna na teologię katolicką*, „Studia Śląskie Historyczno-Teologiczne” 7 (1974), s. 245. Pomijam wręcz humorystyczne określenie Bultmanna mianem „Kopernika bibliistyki” przez Zenona Kosidowskiego, pisarza i eseistę dawnej epoki. TENŻE, *Opowieści Ewangelistów*, Warszawa 1979, s. 307.

³ H. FRIES, *Rudolf Bultmann (1884–1976)*, s. 317.

⁴ D.E. NINEHAM, *Demitologizacja*, w: R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, tłum. B. Widła, Warszawa 2005, s. 111–114.

⁵ R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, w: H.-W. BARTSCH (red.), *Kerygma und Mythos. t. I: Ein theologisches Gespräch. Diskussionen und Stimmen. Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte*, Hamburg 1948, s. 15–48.

⁶ R. MORGAN, *Bultmann Rudolf Karl*, w: R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, s. 67: „Dla Bultmanna sprawą główną nie było pojęcie mitu czy nowoczesności, lecz teologiczna konieczność krytycznej interpretacji”.

⁷ Wykaz wszystkich dzieł R. Bultmanna na dzień 1.10.2012 r., opracowany przez O. Hackenberga, znajdziemy na stronie stowarzyszenia: *Rudolf Bultmann Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V.* Zob. <https://www.bultmann-gesellschaft.net/links/> (3.10.2020). Na temat spuścizny teologa z Marburga zob. CH. LANDMASSER (red.), *Bultmann Handbuch*, Tübingen 2017.

⁸ R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29), Göttingen 1921.

⁹ TENŻE, *Jesus. Die Unsterblichen* (Siebenstern-Taschenbuch 17), München – Hamburg 1970⁴.

¹⁰ TENŻE, *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941.

¹¹ TENŻE, *Theologie des Neuen Testaments* (Uni-Taschenbücher 630), Tübingen 1980⁸ (1948¹), s. 34–66 (dalej: BULTMANN ThNT).

¹² TENŻE, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

ważne komentarze: *Das Evangelium des Johannes* (1941)¹³, *Der zweite Brief an die Korinther* (1976)¹⁴.

Teologia Nowego Testamentu Rudolfa Bultmanna zajmuje poczesne miejsce pośród jego dzieł. Do dzisiaj jest chyba najbardziej znaną i czytana pracą niemieckiego biblisty i teologa. Stanowi syntezę jego teologicznej myśli.

W części pierwszej artykułu prześledzimy rozumienie kerygmatu wczesnochrześcijańskiego Kościoła przez teologa z Marburga na podstawie wspomnianej monografii¹⁵. Część druga zaś będzie próbą weryfikacji jego poglądów na podstawie tekstów Nowego Testamentu związanych z analizą semantyczno-teologiczną rzeczownika τὸ κήρυγμα.

1. Założenia pojęcia kerygmatu przez Bultmanna

Pisząc o teologii Pawła apostoła, Bultmann stwierdził, że „każde słowo o Bogu jest równocześnie słowem o człowieku i odwrotnie. (...). Każde słowo o Chrystusie jest słowem o człowieku i odwrotnie. Pawłowa chrystologia jest równocześnie soteriologią”¹⁶. Czy to samo możemy powiedzieć o kerygmacie? Czy głoszona przez apostołów Dobra Nowina (εὐαγγέλιον) była głoszeniem kerygmatu? Czym zatem jest nowotestamentowy kerygmat w rozumieniu Rudolfa Bultmanna?

Jerzy Chmiel, zmieniając słowa Ewangelii, określił teologię Bultmanna frazą *in principio erat kerygma*¹⁷. Dlaczego? Ponieważ dla niemieckiego biblisty nie liczy się Jezus historyczny. Dlatego też, dopóki nie było kerygmatu, który był głoszony przez pierwotny Kościół, dopóty nie było wiary chrześcijańskiej. To kerygmat o Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym głoszony przez uczniów Nauczyciela z Nazaretu sprawił, że dzieło Jezusa stało się celem, podstawą i konsekwencją wiary jako kontynuacja ziemskiej misji Jezusa, Syna Bożego¹⁸.

Dotykamy w tym miejscu powszechnie znanego zagadnienia teologicznego: Jezus historii a Chrystus wiary. Ten kerygmat, głoszony początkowo przez skromną liczbę uczniów Zmartwychwstałego (zob. Dz 1,15), jest wydarzeniem eschatologicznym.

¹³ TENŻE, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Göttingen 1941.

¹⁴ TENŻE, *Der zweite Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband), Göttingen 1976.

¹⁵ BULTMANN ThNT, s. 34–66.

¹⁶ BULTMANN ThNT, s. 192.

¹⁷ J. CHMIEL, *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980), nr 2, s. 59.

¹⁸ BULTMANN ThNT, s. 2. F. Hahn uważa, że termin „historyczny Jezus” nie oznacza po prostu „ziemskiego Jezusa” ani „prawdziwego, rzeczywistego Jezusa”, ale obejmuje pewien obraz Jezusa powstały w wyniku metodologicznego naukowego podejścia i rozważań. „Historyczny Jezus” jest pewnym konstruktem, który jako taki winien być poddany krytyce i badaniu za każdym razem. TENŻE, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (Uni-Taschenbücher 3500), Tübingen 2011³, s. 30.

Przesłanie Jezusa o Królestwie Bożym, które przybliżyło się w Jego osobie, pokazuje panowanie Boga jako koncepcję apokaliptyczno-eschatologiczną. Oznacza on władzę wszechpotężnego Boga, który zniszczy wszystko to, co jest Jemu przeciwne, łącznie z szatanem, aby przynieść Ludowi Bożemu oczekiwane zbawienie.

1.1. Zbawienie, które przyniósł Jezus

Rodzi się pytanie: Czy zbawienie, które głosili prorocy Starego Testamentu, mające nadejść w osobie Syna Człowieczego, obiecanego Mesjasza, jest tym samym zbawieniem, które przyniósł Jezus? To kluczowe pytanie, jakie stawia Bultmann w swoich teologicznych refleksjach. Zbawienie wiernych polegać będzie nie na dobrobycie i chwale Ludu Bożego rozumianego jako naród, ale na chwale raju, który nie nastąpi na ziemi, ale dopiero po śmierci. Jezus wyraźnie rozdziela życie człowieka na dwa eony: eon teraźniejszy, w którym jesteśmy i żyjemy, oraz eon przyszły – wieczny, gdzie wierzący w Niego będą zasiadać razem z Nim przy jednym stole na ucztach Godów Baranka (zob. Ap 19,5-9)¹⁹.

Jezus Bultmanna nie patrzy w przeszłość, jak to czyniono w minionych okresach starotestamentowych proroków, zastanawiając się, kiedy nadejdą czasy ostateczne. Jezus nie każe ludziom szukać znaków ani w przyrodzie, ani na ziemi, ani na niebie, aby w oparciu o nie ogłaszać nadejście owego dnia końca. Jezus ma świadomość, że czas tego świata już się skończył: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1,15).

Osoba Jezusa w rozumieniu teologii Bultmanna przejmując apokaliptyczny obraz przyszłości i głosi radykalną prawdę: „Teraz nadszedł czas! Boże nadchodzi królestwo! Koniec już jest!”²⁰. To właśnie oznaczają następujące słowa: „Szczęśliwe oczy, które widzą to, co wy widzicie. Bo powiadam wam: Wielu proroków i królów pragnęło ujrzeć to, co wy widzicie, a nie ujrzeli, i usłyszeć, co słyszycie, a nie usłyszeli” (Łk 10,23-24 i par.).

1.2. Kim jest Jezus?

W tym kontekście biblista z Marburga słusznie zauważa, że Jezus dla wczesnochrześcijańskiej gminy był kimś więcej niż tylko Nauczycielem i Prorokiem. Był przede

¹⁹ Zdaniem Bultmanna kontrast między jednym a drugim eonem jest ledwo wspomniany w Ewangeliach. Fragmenty mówiące o „synach tego świata” (Łk 16,8), „dzieciach tego świata” (Łk 20,34-39) oraz o nagrodzie – jaką jest życie wieczne – w przyszłym wieku (dosł. „w wieku przychodzącym”) za pójście za Nim (Mk 10,30) są drugorzędne. Wyrażenie „przy końcu świata” (Mt 13,49) może być prawdziwą ewangelijną tradycją, choć jest drugorzędne w interpretacjach przypowieści (Mt 13,39-43; Mt 24,3). Κατ'οὐτος, w sensie teraźniejszości, która oznacza pozostałość czasu przed eschatologicznym końcem, w Łk 12,56 jest prawdopodobnie oryginalne, ale w Mk 10,30, jako przeciwieństwo „nadchodzącego wieku”, jest drugorzędne w przeciwieństwie do ἐρχόμενου αἰών. BULTMANN ThNT, s. 4.

²⁰ Tamże, s. 4–5.

wszystkim Mesjaszem. On sam był nosicielem Dobrej Nowiny, a teraz stanowią jej istotę, rdzeń treści. „Z głoszącego stał się głoszonym”²¹.

Powstaje podstawowe pytanie: W jakim sensie Jezus jest głoszonym? Jest ono kluczowe dla zrozumienia teologii kerygmatu R. Bultmanna.

Jeżeli Jezus głoszony jest jako nadchodzący Mesjasz, to wówczas ogłaszany jest jako Syn Człowieczy. Nie oczekuje się zatem Jego powrotu (*Wiederkunft*) jako Mesjasza, ani też Jego przyjścia (*Ankunft*) jako Mesjasza. Tym samym głoszenie Jezusa jako Mesjasza zostałoby umiejscowione w ramach żydowskiej eschatologii nadziei²².

Jezus jako głoszący i głoszony inauguruje erę mesjańską – eon eschatologiczny²³: rządy tego, który dotychczas panował na ziemi, zakończyły się ostatecznie: „Widziałem szatana, który spadł z nieba jak błyskawica” (Łk 10,18). Nikt nie może na podstawie znaków czasu wskazać Królestwa Bożego, ponieważ nie przychodzi ono dostrzegalnie: „nie powiedzą: «Oto tu jest» albo: «Tam». Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17,21). I dalej: „Powiedzą wam: «Oto tam» lub: «Oto tu». Nie chodźcie tam i nie biegnijcie za nimi! Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, jaśnieje od jednego krańca widnokągu aż do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego” (Łk 17,23-24).

Żadne inne znaki na niebie i na ziemi nie są już obowiązujące. Jedynym ostatecznym znakiem czasu w teraźniejszym eonie jest On sam – Jezus, który przyszedł na ziemię, gdy nastąpiła pełnia czasu. Oto bowiem „wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów, zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach. On o tyle stał się wyższym od aniołów, o ile odziedziczył dostojniejsze od nich imię” (Hbr 1,1-4).

Oto nadeszła pełnia czasu (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) (zob. Ga 4,4) i odtąd liczy się już tylko Jego obecność, Jego czyny, Jego przesłanie!²⁴ Oto bowiem „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11,5 i par.).

1.3. Jezus wzywa do decyzji

Przyjście Jezusa, jak zauważa R. Bultmann, jest wezwaniem człowieka do jednego: do podjęcia decyzji! Oto teraz nadeszło Królestwo Boże, które w osobie Jezusa domaga się opowiedzenia po jednej ze stron: albo po stronie tego świata, albo po stronie Bożego

²¹ Tamże, s. 35.

²² Tamże, s. 35–36.

²³ Zob. A. JANKOWSKI, *Biblijna teologia czasu*, Kraków – Tyniec 2018², s. 21–22.

²⁴ BULTMANN ThNT, s. 6.

Królestwa. Wezwanie Jezusa jest wezwaniem do decyzji. Takie ultimatum jest niejako refrenem w teologii Bultmanna²⁵.

Dochodzimy tutaj do kluczowego wątku w postrzeganiu Jezusa przez niemieckiego biblistę. Zgodnie z jego teologiczną myślą historyczny Jezus Synoptyków, a także Jezus Jana Ewangelisty, nie ogłasza się Mesjaszem, ale wskazuje na Syna Człowieczego jako innego niż On sam. Jezus mówi o Nim w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Jezus sam w sobie jest radykalnym żądaniem podjęcia decyzji. Teraz jest ostatnia godzina. Ona już w Nim nadeszła. Teraz może być tylko: albo – albo (zob. Mt 9,22; Mk 8,34; Łk 9,62; 14,26-27).

Według Bultmanna Jezus nie stworzył nowego Prawa ani nie założył nowej sekty, a tym bardziej Kościoła (?). Jest On natomiast radykalnym głosicielem woli Boga – Ojca. Jego przesłanie jest wielkim protestem przeciwko ówczesnemu wszechobecnemu żydowskiemu legalizmowi, rozumianemu jako pewna forma pobożności ludzi, którzy starają się zdobyć przychyłość i błogosławieństwo Boga poprzez trud drobiazgowego wypełniania postanowień Prawa²⁶. Przykładem owego radykalizmu i gorliwości jest „święty gniew” Jezusa o Boży dom podczas wypędzenia przekupniów ze świątyni jerozolimskiej: „I przyszli do Jerozolimy. Wszedłszy do świątyni, zaczął wyrzucać tych, którzy sprzedawali i kupowali w świątyni, powywracał stoły tych, co zmieniali pieniądze, i ławki sprzedawców gołębi; nie pozwolił też, żeby ktoś przeniósł sprzęt jakiś przez świątynię. Potem nauczał ich, mówiąc: «Czyż nie jest napisane: Mój dom ma być domem modlitwy dla wszystkich narodów, lecz wy uczyniliście go jaskinią zbójców»” (Mk 11,15-17).

Jezus uwalnia czysto religijny stosunek do Boga, w którym człowiek stoi jako ten, kto prosi i przyjmuje, ma nadzieję i ufa, a nie jako ten, kto tylko przestrzega ograniczeń Prawa. Jego wezwanie do posłuszeństwa jest radykalne. Jezus chce całego człowieka dla Boga. Bóg Jezusa jest ze wszech miar Bogiem zazdrosnym! (zob. Wj 20,5; 34,14; Pwt 4,24; 5,9).

Z Bożych wymagań wyłączone zostają zatem wszystkie zasady kultu i rytuałów, tak głęboko zakorzenione w tradycji judaistycznej. Liczy się teraz postawa człowieka, jego serce i pragnienie oddawania prawdziwej czci Bogu²⁷. Właśnie to wyraża główne przykazanie: „Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą” (Mk 12,30). To żądanie miłości przewyższa wszystkie inne wynikające z litery Prawa. Nie ma ono żadnej granicy ani limitu. Jest ponadczasowe i obejmuje całego człowieka w jego bycie. Ta miłość nie jest uczuciem, lecz „określoną postawą woli” człowieka. „Ale jeśli miłość oznacza poświęcenie własnej woli dla dobra innych w posłuszeństwie Bogu, to staje się widoczna dla ludzi w postawie albo miłości, albo nienawiści”²⁸.

²⁵ *Tamże*, s. 8.

²⁶ *Tamże*, s. 10–11.

²⁷ *Tamże*, s. 12–13.

²⁸ R. BULTMANN, *Jesus*, s. 82.

1.4. Bóg spotkania

Bóg nie jest wycofany gdzieś daleko, w oddali, tak że jego teraźniejszą władzę można ledwo dostrzec. Bóg, którego głosi Jezus, ponownie stał się Bogiem bliskości i Bogiem spotkania. On jest mocą tu i teraz, która obejmuje każdego człowieka w jego obecnym i przyszłym życiu. Bóg jawi się zarówno jako Pan Wszechświata, Stwórca wszystkiego – Pantokrator, ale i jako Ojciec, do którego jako przybrani synowie możemy wołać: „Abba, Ojczy!” (Rz 8,16; zob. Ga 4,6-7). Bóg jest blisko: słyszy i rozumie docierające do Niego prośby swoich dzieci, tak jak ojciec rozumie i wysłuchuje prośb własnego dziecka (zob. Mt 7,7-11 i par.)²⁹.

Jezusowe żądanie posłuszeństwa i miłości jest jednocześnie obietnicą oraz paradoksalną prawdą. „Kto będzie się starał zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17,33). Motyw nagrody wyraża prawdziwą istotę bytu człowieka, jego jaźni – jego obecnego „ja”, którym już nie jest, oraz „ja”, którym się stanie w przyszłości³⁰.

Eschatologiczny i etyczny wymiar Jezusowego żądania dokonania wyboru „albo – albo” kierują człowieka ku Bogu i dają mu poczucie świadomości, że stoi przed swoim Bogiem w momencie podejmowania decyzji. „Tak” człowieka wobec Boga jest równocześnie jego „teraz”, jest godziną decyzji opowiedzenia się za Nim³¹.

1.5. „Odhistoryzowanie” Boga i człowieka

Rudolf Bultmann podkreśla fakt, że Jezus w wygłaszanych myślach o Bogu oraz człowieku „odhistoryzował” (*Entgeschichtlichung*) zarówno Boga, jak i człowieka. Oznacza to, że uwolnił relację między Bogiem i człowiekiem z jego poprzednich związków z historią rozumianą jako sprawę danego narodu. Zauważa, że judaizm sztucznie dokonał „deseularyzacji” (*Entweltlichung*) Boga i człowieka. Jest to pewnego rodzaju paradoks: Bóg, który stoi z dala od historii narodów, spotyka każdego człowieka w jego małej historii. Pozbawiony historii człowiek zostaje wprowadzony w konkretne spotkanie z bliźnim i dopiero wtedy odnajduje swoją prawdziwą historię³².

Bultmann posługuje się w swojej teologii dwoma kluczowymi przymiotnikami: „historyczny” (*historisch*) i „dziejowy” (*geschichtlich*). Nie był on pierwszym teologiem, który wprowadził to rozróżnienie do swoich badań. Powszechnie przyjmuje się, że rok 1778 oznacza początek poszukiwań Jezusa historycznego. W tym roku bowiem opublikowany został tekst Hermana Samuela Reimarus (1694–1768) *Cele Jezusa i Jego uczniów*, w którym dokonał on wyraźnego rozróżnienia pomiędzy rzeczywistym (lub

²⁹ BULTMANN ThNT, s. 24.

³⁰ Tamże, s. 14: *das es dem Menschen in seinem Tun um sein eigentliches Sein – um sein Selbst, das er nicht schon ist, sondern erst werden soll – geht.*

³¹ Tamże, s. 21.

³² Tamże, s. 26.

historycznym) Jezusem a subiektywną oceną Jego znaczenia, dokonaną przez uczniów w okresie powielkanocnym³³.

Do tego zagadnienia powrócił później Martin Kähler (1835–1912), który w swoim wykładzie podczas konferencji pastoralnej w Wuppertalu w roku 1892 posłużył się tymi terminami, mówiąc o historycznym Jezusie i dziejowym, biblijnym Chrystusie. 48-stronicowa książeczka *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*³⁴ wprowadziła na stałe rozróżnienie pomiędzy „Jezusem historii” a „Chrystusem kerygmatu”. Kähler wychodzi z założenia, że tzw. historyczny Jezus (*der historische Jesus*) jest nierozwiązywalnym problemem dla nauki, ponieważ dostępne źródła są zbyt skąpe, aby stworzyć naukową biografię Jezusa. Chrystus dziejowy (*der geschichtliche Christus*) jest głoszonym Chrystusem wiary: Słowem, które stało się ciałem i zamieszkało między nami (zob. J 1,14).

Przez przymiotnik „historyczny” (*historisch*) rozumie on nagie fakty przeszłości, pewne wydarzenia, które mogą zostać poddane badaniom historycznym. Historyczne są zatem zdarzenia przeszłości. Przez „dziejowy” (*geschichtlich*) określa on wszystko to, co posiada trwałe znaczenie dla życia tak ludzkości, jak i pojedynczego człowieka. Dziejowy jest sens tychże zdarzeń, a także wezwanie w nich zawarte, które dotyczy człowieka bezpośrednio i osobiście (jego „ja”) – wezwanie do podjęcia decyzji o wyjściu na spotkanie. Z czysto dziejowego punktu widzenia prawdziwe znaczenie mają te postacie, które wywierają osobisty wpływ na tych, którzy za nim podążają³⁵. Takim był (jest!) właśnie Jezus z Nazaretu.

1.6. Świadomość bycia Mesjaszem

Dla teologa z Marburga najważniejsza jest odpowiedź na pytanie: Czy Jezus miał świadomość, że jest Mesjaszem?

Uczniowie Jezusa uważali go za Mesjasza, którego oczekiwali zgodnie z Pismem. Piotr – na pytanie Jezusa za kogo Jego uważają – odpowiadając w imieniu wszystkich uczniów, wyznał krótko: „Ty jesteś Meszaj” (Mk 8,29). Pomimo powszechnej zgody co do tego, że rzeczywiście Jezus miał świadomość, że jest Mesjaszem i Synem Człowieczym, to zdaniem Bultmanna ta opinia obciążona jest poważnymi trudnościami.

Jezus w swoim nauczaniu „korygował błędne zapatrywania współczesnych na Meszaję”. Inny, pełny obraz, który uzupełniał na podstawie proroków, wzbogacił w ramach

³³ Syntetyczne ujęcie poglądów Reimarus przedstawił A. SCHWEIZER, *The Quest of the Historical Jesus. A critical Study of its Process from Reimarus to Wrede*, London 1910, s. 13–26. Warto w tym miejscu odnotować monumentalne czterotomowe dzieło poświęcone Jezusowi historycznemu, gdzie wiedza współczesnych uczonych przeplata się z różnorodnością metod, podejść i prezentowanych hipotez. Zob. T. HOLEMÉN, S.E. PORTER, *Handbook for the Study of the historical Jesus*, t. I–IV, Leiden – Boston 2011.

³⁴ M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

³⁵ *Tamże*, s. 19. Zob. J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary* (Jak Zrozumieć Pismo Święte 3), Lublin 1987, s. 15–16; A. SKOWRONEK, *Wpływ Rudolfa Bultmanna na teologię katolicką*, s. 245–246.

ziemskich dziejów o rysy Izajaszowego cierpiącego Sługi Jahwe. W rozumieniu eschatologicznym zaś dodał mu – zdaniem Augustyna Jankowskiego – „rysów transcendentnego Syna Człowieczego”, który ma nadzieję³⁶.

Powyższe podsumowanie A. Jankowskiego jest w sprzeczności do założeń i myśli teologicznej R. Bultmanna, który stawia otwarte pytanie: Czy ewangeliści na materiał przekazanej nam tradycji nie „nałożyli” własnej wiary w mesjanizm Jezusa?

Omawiając tę kwestię, należy pamiętać, że gdyby potwierdzono, że Jezus był świadomy bycia Mesjaszem lub Synem Człowieczym, wówczas zostałby ustalony fakt historyczny, a nie dowód wiary. Uznanie Jezusa za tego, w którym słowo Boże w sposób decydujący spotyka człowieka bez względu na tytuł – Mesjasz (Chrystus), Syn Człowieczy, Pan – jest czystym aktem wiary, niezależnym od odpowiedzi na historyczne pytanie, czy Jezus uważał się za Mesjasza, czy też nie. Takiej odpowiedzi (o ile w ogóle jest to możliwe) udzieli tylko historyk, a wiara, będąca osobistą decyzją, nie powinna być od jego pracy uzależniona³⁷.

Bultmann zauważa, że wiara pierwotnego Kościoła w Jezusa jako Mesjasza jest zrozumiała tylko wtedy, gdyby Jezus sam był świadomy swojej roli i faktycznie określałby się w ten sposób choćby przed swoimi uczniami. Jednak czy ten argument jest przeważający? Istnieje bowiem możliwość, że wiara w mesjanizm Jezusa zrodziła się dopiero wraz z wiarą w Jego zmartwychwstanie.

1.7. *Vaticinium ex eventu*

Zdaniem Bultmanna tradycja synoptyczna, jak i sam Paweł apostoł uważa życie Jezusa za życie zwykłego człowieka, pozbawione mesjańskiej chwały (zob. Flp 2,6-11). I dlatego, jego zdaniem, mesjanizm Jezusa w pierwotnym Kościele datowany jest od momentu Jego powstania z martwych. W kontekście rozumienia Mesjasza jako władcy eschatologicznego, „Namaszczonego Króla”, Jezus pojawił się jako prorok i rabin, jako nauczyciel i egzorcysta. Pomimo iż cuda były rzeczywiście cechą okresu mesjańskiego w judaizmie, to sam Mesjasz nie był uważany za cudotwórcę³⁸. Tym samym Bultmann posługuje się terminem *vaticinium ex eventu* w stosunku do określenia przez Kościół pierwotny Jezusa jako Mesjasza. *Vaticinium ex eventu* lub *post eventu* jest technicznym terminem teologicznym, odnoszącym się do fragmentów tekstów proroków lub ewangelii, które napisane zostały po tym, jak jego autor posiadał już informacje o wydarzeniach, które miały się wydarzyć (zob. np. Łk 21,20)³⁹.

³⁶ A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia Słowa Bożego*, Częstochowa 1989, s. 100.

³⁷ BULTMANN ThNT, s. 27. F. Hahn zwraca uwagę nie tyle na samoświadomość Jezusa, ile podkreśla świadomość posiadanego przez Niego autorytetu (zob. Mk 2,12; Mt 12,41; Łk 11,31; 12,8). TENŻE, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, s. 110–112.

³⁸ BULTMANN ThNT, s. 28–29.

³⁹ *Tamże*, s. 31. W.R.F. BROWNING, *A Dictionary of the Bible*, Oxford – New York 1996, s. 387.

Analizując relacje pomiędzy kerygmatem wczesnego Kościoła a kerygmatem Jezusa, Bultmann zauważa, że Jezus, który wcześniej głosił przesłanie Boga, został „wciągnięty” w kerygmat Kościoła i stał się – szczególnie po zmartwychwstaniu – zasadniczą jego treścią. W jakim sensie?

Pierwotny Kościół głosił – podobnie jak Jezus – radykalne żądanie Boga co do podjęcia decyzji opowiedzenia się za Nim lub przeciw Niemu. To głoszenie można również nazwać „Ewangelią”. Jest to Dobra Nowina skierowana przeciwko żydowskiemu legalizmowi. Takie pojęcia, jak: Bóg, świat, człowiek, Prawo i łaska, pokuta i przebaczenie, w nauczaniu Jezusa nie są porównywalne z koncepcjami Starego Testamentu i ówczesnego judaizmu. Otrzymują nowy wymiar wolności w ramach eschatologicznej perspektywy⁴⁰.

Wczesnochrześcijański Kościół nie dostrzegął mocy osobowości Jezusa. Można nawet mieć wrażenie, że nie był on zainteresowany tym okresem Jego życia⁴¹. Ogłosił Jezusa jako Proroka i Nauczyciela, jako przyszłego Syna Człowieczego, ale nie jako „boskiego człowieka” (θεῖος ἀνθρώπος) hellenistycznego świata⁴². Świat międzytestamentalny nie znał ani „bohaterów” w greckim sensie, ani *homines religiosi* w sensie hellenistycznym. Osobowość Jezusa nie miała znaczenia ani dla kerygmatu Pawła, ani Jana, ani dla całego Nowego Testamentu⁴³.

Gdyby znaczenie Jezusa dla pierwotnej gminy pozostało na poziomie oczekiwania na Niego jako przyszłego Syna Człowieczego, nadchodzącego Mesjasza, pozostałaby ona tylko sektą żydowską i nie zostałaby właściwie nigdy nazwana Kościołem. Ostatecznie jednak pierwotny Kościół stał się wspólnotą wyznawców Jezusa ukierunkowaną eschatologicznie⁴⁴.

W tym kontekście Kościół reprezentowany jest przez „małą trzódkę”, autoryzowaną przez Boga, któremu spodobało się dać jej obiecane i zapowiadane królestwo (zob. Łk 12,32). To Dwunastu ją reprezentuje. Zdaniem Bultmanna jest mało prawdopodobne, żeby Dwunastu zostało powołanych przez samego Jezusa. Co więcej, niemiecki biblista nie uważa ich tylko za „Dwunastu” apostołów, ale również za eschatologicznych regentów przyszłego królestwa⁴⁵.

Zarówno teologia, jak i hermeneutyka biblijna R. Bultmanna jest teologią kerygmatu. W jego pojęciu kerygmatu nie dostrzegano braku ciągłości chronologicznej pomiędzy Jezusem prorokiem, nauczycielem, egzorcystą i cudotwórcą a Chrystusem

⁴⁰ BULTMANN ThNT, s. 36–37.

⁴¹ R. BULTMANN, *Jesus*, s. 10: *Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, ausserdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren.*

⁴² Por. D. DU TOIT, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von θεῖος ἀνθρωπος und Sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 91), Tübingen 1997, s. 5–18, 349–361, 400–406.

⁴³ BULTMANN ThNT, s. 37.

⁴⁴ *Tamże*, s. 39.

⁴⁵ *Tamże*, s. 40.

zmartwychwstałym, który stał się centrum kerymatycznego nauczania w ramach wczesnego Kościoła. Istotnym *novum* w podejściu Bultmanna jest alokacja czasu powstania kerygmatu. Jego zdaniem nie powstał on za życia Jezusa, ale już po Jego zmartwychwstaniu. Kerygmat nie jest tylko wypowiedzianym słowem Jezusa, ale wydarzeniem tu i teraz, w którym dokonuje się zbawienie człowieka. Biblista „przekształcił niejako pojęcie kerygmatu w osobną kategorię psychoreligijną (*Anrede*) i oderwał go od podłoża historyczno-kulturalnego”⁴⁶.

1.8. Powielkanocna świadomość uczniów Jezusa

Teologia Nowego Testamentu według Bultmanna swój początek bierze nie w słowach i czynach historycznego Jezusa, ale w powielkanocnej świadomości zrodzonej w sercach i umysłach Jego uczniów. Jest to świadomość wiary i świadectwa (kerygmatu) pierwotnej gminy.

Bultmann rozpoczyna swoją *Teologię Nowego Testamentu* słowami: „Przesłanie Jezusa należy do założeń teologii Nowego Testamentu i samo w sobie nie jest jej częścią”⁴⁷. Użyty przez niego rzeczownik „założenie” w liczbie mnogiej (niem. *Voraussetzungen*) wskazuje, że przesłanie Jezusa nie jest jedyne, ale jest jednym z wielu założeń teologii Nowego Testamentu. Bultmann uważa ponadto, że nie możemy dotrzeć do Jezusa historycznego ze względu na brak wystarczających źródeł, a jedynie docieramy do Jezusa jako żydowskiego proroka i nauczyciela. Żadne z tych faktów nie ma znaczenia dla wiary. Stąd najważniejsza jest dla nas interpretacja kerygmatu pierwotnego Kościoła jako przesłania o pojednaniu człowieka z Bogiem. I dlatego musimy dokonać jego demitologizacji i przetłumaczyć przesłanie Jezusa na współczesny język przy pomocy filozofii egzystencjalnej⁴⁸.

Myśl tę kontynuował jeden z jego uczniów – Hans Conzelmann, który już we wstępie swojej książki poświęconej zarysowi wczesnego chrześcijaństwa stwierdził, że życie i nauczanie Jezusa są domysłem historii Kościoła. Ich prezentacja nie należy do niego, ale jest wcześniejsza od niego. Historia Kościoła rozpoczyna się po śmierci Jezusa. Powstała na fundamencie pojawienia się Zmartwychwstałego, niezależnie od tego, czy może to zostać wyjaśnione od strony historycznej⁴⁹.

Czy rzeczywiście powyższe tezy znajdują swoje uzasadnienie w tekstach Starego i Nowego Testamentu? Czy jednym pryncypialnym założeniem możemy przekreślić oczekiwanie na Mesjasza przez Naród Wybrany i zanegować studium Jezusa oraz Jego przesłania dla historycznego zrozumienia powstania chrześcijaństwa?

⁴⁶ J. CHMIEL, *Pojęcie i rola kerygmatu*, s. 60.

⁴⁷ BULTMANN ThNT, s. 1: *Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst.*

⁴⁸ J. JEREMIAS, *The Problem of the Historical Jesus*, Philadelphia 1964, s. 9.

⁴⁹ H. CONZELMANN, *History of Primitive Christianity*, Nashville 1973, s. 7.

Wydaje się, że nie. Nie można rozstrzygnąć sporu pomiędzy „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”, opowiadając się za jedną ze stron. Należy pamiętać, że nie ma „Chrystusa wiary” bez „Jezusa historii”.

2. Czym jest nowotestamentowy kerygmat?

Termin „założenie” (niem. *Voraussetzung*), którym posługuje się Rudolf Bultmann w *Teologii Nowego Testamentu*, wydaje się nieco zwodniczy. Nie można bowiem mówić o Chrystusie wiary i kerygmatu bez Jezusa historii. To, co wydarzyło się po Jego zbawczej śmierci, a więc zmartwychwstanie, chwalebne wniebowstąpienie, zesłanie Ducha Świętego i bezgraniczny rozwój Kościoła rozumianego jako ἐκκλησία – zgromadzenie powołanych przez Boga ludzi, którzy odpowiedzieli na Jego wezwanie – jest kontynuacją ziemskiej, a tym samym historycznej działalności Jezusa z Nazaretu.

2.1. „Będę dla (was)”

Pierwotna gmina (*Urgemeinde*) nie powstała w jednym momencie. Była ona bowiem kontynuacją urzeczywistnienia się Bożego orędzia głoszonego od momentu odwrócenia się człowieka od Boga, od jego pierwotnego grzechu. Bóg poprzez całą historię Starego Testamentu przygotowywał człowieka do ostatecznego opowiedzenia się po jednej ze stron. Bultmannowskie „albo – albo” wciąż jest aktualne. Nie można jednak twierdzić, że cały ten czas pozbawiony był Bożego działania i Bożej obecności. Bóg nie stał w tle historii i dziejów ludzkości. Bóg Jezusa jest tym samym Bogiem, który objawił się Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi; tym samym, który Mojżeszowi objawił swoje imię: „JESTEM, KTÓRY JESTEM (יהִיְהוָה אֲשֶׁר אֲשֶׁר יהִיְהוָה)” (Wj 3,14). Hebrajskie יהִיְהוָה należy rozumieć nie tyle jako „jestem” („być”, „znajdować się”), lecz jako deklarację działania: „będę dla (was)”⁵⁰. Bóg nigdy nie był ograniczony ani określony żadnymi ramami czasu, przestrzeni ani możliwości. Ostatecznie potwierdził to w osobie swojego Syna – Jezusa Chrystusa, który nie tylko głosił nadejście Królestwa Bożego, ale je reprezentował. W Jezusie Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg Mojżesza stał się „JESTEM” dla człowieka! Jest to to samo „JESTEM”, które usłyszał Mojżesz na pustyni podczas rozmowy z Bogiem. I tak oto zatoczyło się koło historii zbawienia.

Jeżeli przyjmujemy, że Jan Chrzciciel był historycznym prekursorem przyszłej działalności Jezusa z Nazaretu, że przygotowywał Boży Lud na Jego nadejście, to historia wczesnego chrześcijaństwa nie rozpoczęła się dopiero po śmierci Jezusa na krzyżu. Jego ziemska działalność oraz zbawcza śmierć nie tylko tworzą – używając języka Bultmanna – „założenie”, ale są również źródłem i fundamentem, zarówno historycznym, jak

⁵⁰ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa 1986, s. 148.

i teologicznym początku pierwotnego chrześcijaństwa. Nie można tych dwóch aspektów rozdzielać, podobnie jak nie można oddzielić zmartwychwstania Chrystusa od Jego męki i śmierci⁵¹.

2.2. Termin κήρυγμα w Nowym Testamencie

Spróbujmy zatem prześledzić teksty Nowego Testamentu, by zobaczyć, co jego autorzy rozumieli pod pojęciem kerygmatu, świadomie zawężając analizę głównie do rzeczownika τὸ κήρυγμα. To pozwoli nam zobaczyć różnice pomiędzy tezami Bultmanna a przekazem nowotestamentowych tekstów.

Rzeczownik ten występuje w Nowym Testamencie dziewięć razy: po jednym użyciu u Mt (12,41), Mk (16,8) i Łk (11,32) oraz w *Corpus Paulinum*⁵² (Rz 16,25; 1 Kor 1,21; 2,4; 15,14; 2 Tm 4,17; Tt 1,3)⁵³.

Mateusz, podobnie jak i Łukasz, nawiązuje do głoszenia Jonasza, które związane było z wezwaniem do nawrócenia się z drogi grzechu do Boga: „Ludzie z Niniwy powstaną na sądzie przeciw temu plemieniu i potępią je; ponieważ oni wskutek nawoływania (εἰς τὸ κήρυγμα) Jonasza się nawrócili; a oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (Mt 12,41; Łk 11,32; zob. Jon 3,2).

Marek używa tego określenia w stosunku do kobiet, które, zobaczywszy pusty grób Jezusa, „uciekły sprzed grobu: ogarnęło je bowiem zdumienie i przestach. Nikomu też nic nie powiedziały, bo się bały” (Mk 16,8). W drugiej części zdania, w tzw. dłuższej wersji zakończenia Ewangelii, napotykamy na jakże istotną frazę: „sam Jezus, od wschodu aż do zachodu, posłał przez nich świętą i niezniszczalną wieść (κήρυγμα) wiecznego zbawienia”⁵⁴. Tym samym kerygmat – jako święty i niezniszczalny – jest kerygmatem o wiecznym zbawieniu człowieka dokonany przez Boga poprzez ofiarę Jezusa Chrystusa.

Definicja leksykalna tego rzeczownika nie wnosi do naszego zagadnienia nic szczególnego. Możemy powiedzieć, że posiada on podwójne znaczenie. Z jednej strony oznacza coś ogłoszonego przez herolda, z drugiej zaś strony określa po prostu wołanie herolda. Przez τὸ κήρυγμα w okresie hellenistycznym rozumiano zatem ogłoszenie czy też publiczne obwieszczenie rozgłaszane przez herolda⁵⁵.

⁵¹ M. HENGEL, A.M. SCHEMER, *Jesus and Judaism*, Waco – Tübingen 2019, s. 184–185.

⁵² Na temat *Corpus Paulinum* zob. S. MĘDALA, *Ewangelia św. Pawła. Wprowadzenie ogólne do listów św. Pawła*, w: J. FRANKOWSKI (red.), *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa 1997, s. 82–116. Mimo że problem autorstwa 1 Tm nie został ostatecznie rozstrzygnięty, autor artykułu wymienia Pawła Apostoła jako ich autora. Por. S. HAREZGA, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (NKB.NT), t. XIV, Częstochowa 2018, s. 34–53.

⁵³ Zdaniem Bultmanna rzeczownik κήρυγμα użyty w Rz 16,25 nie ma jasnego znaczenia, zaś w pozostałych tekstach używany jest absolutnie w sensie technicznym. Por. BULTMANN ThNT, s. 90–91.

⁵⁴ B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition)*, London – New York 1975, s. 122–128.

⁵⁵ G. FRIEDRICH, κήρυγμα, w: G. KITTEL, O. BAUMERNFEIND, G. FRIEDRICH (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart 1938, s. 714. Nie jest łatwo jednoznacznie określić znaczenia rzeczownika κήρυγμα ze względu na wieloraki wydzźwięk czasownika κηρῦσσειν: „być heroldem”/

W Septuagincie, greckim tłumaczeniu Starego Testamentu, rzeczownik τὸ κήρυγμα spotykamy w czterech miejscach: w 2 Krn 30,5 („Postanowili więc ogłosić [κήρυγμα] to w całym Izraelu od Beer-Szeby aż do Dan...”), w Ezd 9,3 („Gdy tę wieść [κήρυγμα] usłyszałem, rozdarłem swoją szatę i płaszcz...”), w Prz 9,3 („Służące odesłała i woła [κήρυγματος] na wyżynnych miejscach miasta”) oraz Jon 3,2 („Wstań, idź do Niniwy, wielkiego miasta, i głoś jej upomnienie [κατὰ τὸ κήρυγμα], które Ja ci zlecam”)⁵⁶.

W Nowym Testamencie rzeczownik ten określa przesłanie (orędzie) bądź głoszenie przez posłańców Boga lub Chrystusa. Kerygmat jest zatem, jak stwierdza C.H. Dodd, publiczną proklamacją chrześcijaństwa wobec ówczesnego, nieznanego chrześcijaństwa, pogańskiego świata⁵⁷.

Omawiany rzeczownik w tym kontekście jest publicznym oświadczeniem, proklamacją pewnego orędzia w imieniu posyłającego, jest głoszeniem otrzymanego przesłania. Kerygmat nie jest zatem głoszeniem w imieniu kogoś, ale głoszeniem o kimś.

Martin Dibelius określił kerygmat jako głoszenie Jezusa Chrystusa, które zostało streszczone w kilku krótkich zdaniach, mające odniesienie do przesłania Starego Testamentu i wzywające do pokuty i nawrócenia⁵⁸. Wydaje się, że w tej definicji brakuje istotnego elementu: orędzia o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, bez którego daremna byłaby wiara w Niego oraz próżne apostołskie nauczanie (zob. 1 Kor 15,14), co jeszcze zostanie później podkreślone.

Podanie jedynej, właściwej definicji nowotestamentowego kerygmatu nie jest możliwe. Możemy natomiast pokusić się o jego zdefiniowanie w kategoriach szeroko rozumianych. Winniśmy wówczas uwzględnić dwa obszary związane bezpośrednio z kerygmatem: obszar tekstu i obszar sytuacji. Teksty kerygmatyczne pozwalają nam określić podmiot i cel aktu głoszenia, wymagając od słuchaczy podjęcia decyzji (bultmannowskie „albo – albo”), kontekst zaś sytuacyjny przybliży nam jego adresatów. „Dopiero razem wzięte te czynniki ukazują istotę tego zjawiska, jakim był kerygmat Kościoła apostołskiego”⁵⁹.

Nowotestamentowy kerygmat nie jest tylko fragmentem żywej Ewangelii jako Dobrej Nowiny. Należy raczej powiedzieć, że Ewangelia uwalnia kerygmat Jezusa i o Jezusie. Kerygmat stał się proklamacją Bożego objawienia, które urzeczywistniło się w Synu

„zwiastunem”, „pełnić urząd herolda”, „głosić tak jak herold”/„zwiastun”, „podawać do wiadomości”, „rozgłaszać otwarcie coś, co zostało zrobione”. Por. J. STRONG, *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa 2015, s. 429 {G2784}; W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen christlichen Literatur*, Berlin – New York 1971⁵, kol. 852.

⁵⁶ Na temat założeń starotestamentowych teologii kerygmatu zob. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 9–17.

⁵⁷ C.H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments. Three Lectures*, Chicago – New York 1937, s. 2: *Preaching, on the other hand, is the public proclamation of Christianity to the non-Christian world.*

⁵⁸ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919, s. 8: *Kerygma – die Verkündigung von Jesus Christus – wird in ein paar kurzen Sätzen zusammengefasst, Wichtiges wird aus dem Alten Testament belegt, zur Busse und Bekehrung wird aufgefordert.*

⁵⁹ A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 115.

Bożym. Kerygmat to normatywna apostołska tradycja (παράδοσις), która poprzedza czasowo, a także rzeczowo, Ewangelię jako głoszenie⁶⁰.

2.3. Rzeczownik τὸ κήρυγμα a τὸ εὐαγγέλιον

Powstaje pytanie: Czy należy odróżnić Ewangelię od kerygmatu wczesnochrześcijańskiego Kościoła? Odpowiedź nie jest jednoznaczna i z pewnością można by było poświęcić jej wiele miejsca w dyskursie teologicznym. Dlatego świadomie koncentrujemy się na analizie semantycznej rzeczownika τὸ κήρυγμα i częściowej τὸ εὐαγγέλιον.

Określenie „Ewangelia” (τὸ εὐαγγέλιον), które w Nowym Testamencie występuje 76 razy (w tym 60 razy w *Corpus Paulinum*), można rozpatrywać albo w aspekcie przedmiotowym (Ewangelia jest Dobrą Nowiną o Jezusie [*genetivus obiectivus*]), albo w aspekcie podmiotowym (Ewangelia jest Dobrą Nowiną samego Jezusa Chrystusa [*genetivus subiectivus*]). Jezus jest istotą „Ewangelii Bożej” (zob. Mk 1,14). Królestwo Boże, które głosi, nadeszło w Jego osobie, a Jego dzieła bezsprzecznie to potwierdzają. Ono już jest „pośród” nas (zob. Łk 17,21). „To, co zostało dane w Jego osobie, stanowi treść Ewangelii”⁶¹. Jezus urzeczywistnia nadejście królestwa Bożego na ziemi! Ewangelia jest „Ewangelią królestwa”, ale równocześnie „Ewangelią o królestwie” (zob. Mt 24,14; 26,13; 1 Tes 2,11-12). Głoszenie Ewangelii o królestwie Bożym dotyczy tego, co Bóg już zrobił (lub czego dokona jeszcze w przyszłości), aby zbawić człowieka⁶².

Marek Ewangelista rozpoczyna swoją Ewangelię od następującego wiersza: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ)” (Mk 1,1). Czy Ewangelia o Jezusie Chrystusie jest tutaj kerygmatem pierwotnego Kościoła? Kilka wierszy dalej uzupełnia on niejako swoją historię: „Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą (κηρῦσσειν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ)” (Mk 1,14).

Wydaje się, że nie. Marek powraca niejako do początków działalności Jezusa z Nazaretu. Podkreśla sedno Jego misji: przyszedł po to, aby głosić Ewangelię Boga i Ewangelię o Bogu. Jezus jawi się jako ten, który miał przyjść, jako obiecany Mesjasz, którego zapowiedzi prorocy. Nie mamy tutaj do czynienia z powielkanocną interpretacją Chrystusa wiary i kerygmatu, o której wspomina Bultmann. Jest to jedynie stwierdzenie znanego Ewangelistom i pierwotnemu Kościołowi faktu, że głoszona Dobra Nowina jest Ewangelią „Jezusa Chrystusa, Syna Bożego” (Mk 1,1).

⁶⁰ Por. H. SCHLIER, *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, „Evangelische Theologie” 10 (1950), nr 1–6, s. 491–492: *Kerygma als normative apostolische Paradosis geht zeitlich und zuletzt auch sachlich dem Evangelium als Verkündigung voraus.*

⁶¹ G. FRIEDRICH, εὐαγγέλιον, w: G. KITTEL, O. BAUMERNFEIND, G. FRIEDRICH (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, Stuttgart 1935, s. 725.

⁶² J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1,1–13,58* (Herder TKNT), t. I, cz. 1, Freiburg – Basel – Wien 1986, s. 107.

2.4. τὸ κήρυγμα w *Corpus Paulinum*

Jak już wcześniej wspomniano, w *Corpus Paulinum* tylko w 6 miejscach spotykamy określenie τὸ κήρυγμα (Rz 16,25; 1 Kor 1,21; 2,4; 15,14; 2 Tm 4,17; Tt 1,3). Częstotliwość występowania rzeczownika τὸ εὐαγγέλιον w *Corpus Paulinum* (60 razy) wskazuje na fakt, że Apostoł Narodów świadomie posługiwał się obydwojma pojęciami, rozróżniając je od siebie. Ze względu na ograniczony zakres niniejszego artykułu nie można w tym miejscu przeprowadzić analizy tego rzeczownika w całej spuściźnie tekstów tworzących *Corpus Paulinum*. Warto jednak podkreślić różnorodność głoszonej przez niego ewangelii. Jest to bowiem ewangelia: wezwania do chwały (2 Tes; 2 Kor 4,4; 1 Tm 1,11), zbawienia (Rz 1,16; Ef 1,13), tajemnicy (Ef 6,19), wspólnoty (Flp 1,5), świętej służby (Rz 1,9; 15,16), pokoju (Ef 6,19), nadziei (Kol 1,23), mocy (2 Tm 1,8), słowa prawdy (Kol 1,5; Ga 2,5.14; Ef 1,13), życia i niezniszczalności (2 Tm 1,10) oraz posłuszeństwa (2 Kor 9,13).

Skoncentrujemy się zatem obecnie na określeniu τὸ κήρυγμα, który w sposób ścisły łączy się z tematem naszych badań.

2.4.1. Tekst Rz 16,25

W Liście do Rzymian napotykaemy zestawienie obok siebie rzeczowników τὸ εὐαγγέλιον i τὸ κήρυγμα. W Rz 16,25 czytamy: „Temu, który ma moc utwierdzić was zgodnie z Ewangelią i moim głoszeniem Jezusa Chrystusa (κατὰ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ), zgodnie z objawioną tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą”.

Apostoł wyraźnie mówi o „swojej ewangelii” oraz o kerygmacie Jezusa Chrystusa. Występujący w tym wierszu spójnik καὶ pomiędzy oboma rzeczownikami ma bez wątpienia charakter objaśniający ewangelię głoszoną przez Pawła⁶³. Tym samym jego nauczanie nie było nigdy sprzeczne z nauczaniem Jezusa. Można by nawet postawić tezę, że Paweł nie oddziela τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ od κατὰ εὐαγγέλιόν μου. Kerygmat o Jezusie charakteryzuje treść ewangelii apostoła⁶⁴.

Jezus historii jest tutaj głosicielem kerygmatu. I jest to ten sam Jezus, który przyszedł na świat w Betlejem, który wychował się w Nazarecie, który rozprawiał z uczonymi w świątyni, który dopełnił Pisma, przyjmując z rąk Jana Chrzciciela „chrzest”; który był kuszony przez szatana na pustyni; który uzdrawiał, wskrzeszał, błogosławił, płakał, wzruszał się; który był bity; któremu ubliżano i który w ostatnim tchnieniu powiedział: „Dokonało się!” (J 19,30). Ten Jezus został wzbudzony z martwych przez swego Ojca i zasiadł po Jego prawicy. To Jezus, który ukazał się Pawłowi u bram Damaszku, po-

⁶³ E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Grand Rapids 1980, s. 425.

⁶⁴ K. ROMANIUK, *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PNT), t. VI, cz. 1, Poznań – Warszawa 1978, s. 292; H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (Herder TKNT), t. VI, Freiburg – Basel – Wien 1979², s. 453.

wołując go na swojego sługę, aby zanieść imię Jezusa „do pogan i królów, i do synów Izraela” (Dz 9,15).

2.4.2. Tekst 1 Kor 2,4

Podobne zestawienie dwóch rzeczowników spotykamy w 1 Kor 2,4, gdzie Paweł nie używa jednak określenia εὐαγγέλιον, ale inne, ὁ λόγος. Czytamy tam: „A mowa moja (ὁ λόγος μου) i moje głoszenie nauki (καὶ τὸ κήρυγμα μου) nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości, lecz były ukazywaniem ducha i mocy”.

Potwierdza to również klasyczny tekst apostoła o istocie wiary i służbie apostołatu. W Rz 10,14-17 czytamy bowiem: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego (οὐ) nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani? Jak to jest napisane: Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę! Ale nie wszyscy dali posłuch Ewangelii. Izajasz bowiem mówi: Panie, któż uwierzył temu, co od nas posłyszał? Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa (διὰ ῥήματος Χριστοῦ)”.

Widzimy, że kerygmat jest nie tylko głoszeniem słowa o Chrystusie, ale jest słyszalnym słowem Jego samego⁶⁵. Tym samym możemy postawić znak równości pomiędzy określeniami ὁ λόγος μου – κατὰ εὐαγγέλιόν μου – ῥήματος Χριστοῦ oraz τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ciągłość głoszonego kerygmatu przez Jezusa Chrystusa jest widoczna w słowach głoszonej Ewangelii Pawła oraz pozostałych apostołów Zmartwychwstałego.

Chrześcijańskie zwiastowanie Dobrej Nowiny we wczesnym Kościele nie dokonywało się przy pomocy pięknych i mądrych słów, ponieważ wówczas głoszone słowa pozostałyby tylko wypowiedzianymi słowami. Głoszenie dokonywało się w objawianiu się Ducha i mocy (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως) we wszelkiej różnorodności (zob. 1 Kor 12-14). Jest ono nie tyle potężne, ile sprawcze⁶⁶.

Cuda w działalności Jezusa historii nie zakończyły się z chwilą Jego śmierci na krzyżu. Głoszona Ewangelia jest Słowem żywego Boga, któremu towarzyszą „znaki i cuda” czynione przez apostołów (zob. Dz 2,43). Potwierdzają one, poprzez moc działania Ducha, kontynuację ziemskiej i historycznej misji Jezusa w jej eschatologicznym wymiarze.

2.4.3. Tekst 1 Kor 1,21

W 1 Kor 1,21 apostoł stwierdza, że „świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej” i dlatego „spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa (τοῦ κηρύγματος) zbawiać wierzących”. Pawłowe sformułowanie „głupstwo głoszenia słowa” stanowi pa-

⁶⁵ Na to wskazuje zaimek οὐ ([o] którym) – zob. Rz 10,14. A. JANKOWSKI, *Kerygmat w Kościele apostołskim*, s. 138.

⁶⁶ G. FRIEDRICH, *κήρυγμα*, s. 715: *Sie (= die Predigt) geschieht in Geist und Kraft, ist also wirkungsmächtig.*

radoks sam w sobie. W swojej antytezie stawia naprzeciw siebie dwie kategorie: świat ludzkiej mądrości i świat Boga z Jego mądrością, która wydaje się „głupstwem”⁶⁷. Jest nim krzyż Jezusa Chrystusa. Paweł sam stwierdza jednoznacznie: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża. Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1 Kor 1,17-18) oraz: „Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,22-24).

Chrystus ukrzyżowany jest rdzeniem głoszonego przez Pawła i pozostałych apostołów kerygmatu pierwotnego Kościoła. C.H. Dodd interpretuje Pawłowe wyznanie w następujący sposób: „Bogu spodobało się – naucza Paweł – przez kerygmat (κήρυγμα), a nie przez naukę (διδάχη) zbawić człowieka!”⁶⁸ Zbawia nie uczenie kogoś (διδάσκω), które w większości przypadków Nowego Testamentu dotyczy obszaru etycznego, ale posłuszeństwo i osobista odpowiedź na orędzie kerygmatu, w którego centrum znajduje się zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa.

2.4.4. Tekst 1 Kor 15,14

Gdy zatem pytamy o istotę głoszonego kerygmatu przez Pawła, musimy sięgnąć po jego tekst zawarty w 1 Kor 15,14: „A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie (τὸ κήρυγμα ἡμῶν), próżna jest także wasza wiara”. Nauka o krzyżu (*theologia crucis*) i nauka o zmartwychwstaniu stanowią nierozzerwalny kerygmat wczesnochrześcijańskiego Kościoła o Jezusie jako Chrystusie. Dla Pawła historia Jezusa z Jego cierpieniem, śmiercią i zmartwychwstaniem jest główną częścią Dobrej Nowiny. Wszystko, co jest z tym związane, może i powinno być głoszeniem kerygmatu⁶⁹.

2.4.5. Tekst Tt 1,3

W Tt 1,3 czytamy, że Bóg „we właściwym czasie objawił swe słowo przez nauczanie (τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι) powierzone mi [= Pawłowi] z rozkazu Boga (ὁ ἐπιστεύθη ἐγὼ κατ’ ἐπιταγήν), Zbawiciela naszego”.

Oto prawdomówny Bóg objawił swoje słowo w głoszonym kerygmacie i powierzył je apostołskiej służbie Pawła. Owe λόγος jako „słowo Ewangelii” dotyczy życia wiecznego, jakie sam Bóg przyobiecał przed wiekami wszystkim ludziom (zob. Tt 1,2). To, co było kiedyś jedynie zapowiedzią i nadzieją, teraz stało się faktem. Boża obietnica koresponduje

⁶⁷ M. ROSIK, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (NKB.NT), t. VII, Częstochowa 2009, s. 126–127, 129–130.

⁶⁸ C.H. DODD, *The Apostolic Praeaching*, s. 3: *It was by kerygma, says Paul, not by didaché, that it pleased God to save men.*

⁶⁹ G. FRIEDRICH, *εὐαγγέλιον*, s. 728.

z objawieniem. Apostoł nie oddziela głoszenia od objawienia, uznając, że „jest ono jego integralną częścią i w nim nadal się dokonuje”⁷⁰. Paweł postrzega Boże objawienie jako pewien proces głoszenia, który ujmuje w schemacie: obietnica (ἐπιγγείλατο) – objawienie (ἐφανερώσεν) – głoszenie (κήρυγμα). Kerygmat nie jest tylko ogłaszaniem dzieła zbawienia, ale sam w sobie jest również przekazywaniem zbawienia⁷¹. Nie jest on tylko „dziejowy” (*geschichtlich*), ale i „historyczny” (*historisch*). Dlatego trudno zgodzić się z założeniami zarówno Martina Kählera, jak i Rudolfa Bultmanna w tym zakresie.

Kerygmat jest tutaj rozumiany jako *actus praedicandi* – poprzez akt głoszenia Bożego λόγος jest przekazywane dalej i objawiane wszystkim. To zadanie zostaje powierzone Pawłowi „z rozkazu Boga, Zbawiciela naszego” (Tt 1,3). Głoszenie jako *actus praedicandi* staje się *munus praeonis* – apostołskim urzędem głoszenia słowa⁷². Autor Dziejów Apostolskich określi to mianem „posługi słowa” (τῆ διακονίᾳ τοῦ λόγου; Dz 6,4).

W tym głoszonym słowie Ewangelii obecne jest Boże zbawienie. Głoszone słowo nie jest ani wyjaśniającym światopoglądem opartym na ogólnych prawdach, ani zwykłym sprawozdaniem historycznym. Jest to kerygmat w prawdziwym, ścisłym tego słowa znaczeniu, który upoważnia, dowodzi, obwieszcza i rządzi. Jego przekazicielami są he-roldowie (κήρυκες), a nade wszystko apostołowie (ἀπόστολοι)⁷³.

Ponadto użyte tutaj λόγος w sensie nadrzędnym oznacza głoszenie treści wiary, głoszenie Ewangelii, które może być skierowane zarówno do osób z zewnątrz (pogan), jak i wewnętrznie, do lokalnego Kościoła⁷⁴. Jednak wiara nie jest tylko aktem egzystencjalnego spotkania pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jak twierdzi Bultmann. Wiara jest zawsze wiarą „w coś”, to postawa zaufania i posłuszeństwa Bogu, bez względu na „kwestię rozumu”.

2.5. Chrystus kerygmatu jest Jezusem historii

Ten, który umarł na krzyżu, pokonał śmierć i zmartwychwstał, stał się Zbawicielem, który nakazuje głoszenie eschatologicznego kerygmatu o zbawieniu swoim uczniom. Ma on zatem chrystologiczny charakter i jest ściśle związany z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa. Nie jest przy tym ważne, czy mówimy o Jezusie historii, czy też o Chrystusie kerygmatu. Tak jak nie ma innej Ewangelii (zob. Ga 1,7), tak też nie ma „innego” Jezusa. Chrystus kerygmatu jest Jezusem historii! Liczy się nie tylko Jego śmierć i zmartwychwstanie, ale cały okres, który Go poprzedzał, od momentu Jego narodzin i zamieszkania pośród nas (zob. J 1,14). Dlatego też nie można zgodzić się z prowokującą tezą Kählera: „Zmartwychwstały Pan nie jest historycznym Jezusem stojącym za Ewangeliami, ale Chrystusem apostołskiego

⁷⁰ S. HAREŹGA, *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa*, s. 527; L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief* (Herder TKNT), t. XI, cz. 2/3, Freiburg – Basel – Wien 1996, s. 26–27.

⁷¹ L. OBERLINNER, *Die Pastoralbriefe*, s. 10–11; E. SCHLARB, *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (Marburger theologische Studien 28), Marburg 1990, s. 227.

⁷² G. FRIEDRICH, *κήρυγμα*, s. 716.

⁷³ BULTMANN ThNT, s. 301–302, 308.

⁷⁴ E. SCHLARB, *Die gesunde Lehre*, s. 224.

głoszenia, całego Nowego Testamentu⁷⁵. Jeżeli akceptujemy istnienie Jezusa, Jego narodziny i ziemskie życie, to nie powinniśmy rozgraniczać historyczności tych faktów.

Historia zawsze towarzyszyła i towarzyszy człowiekowi w jego ziemskiej egzystencji. Życie człowieka tworzy jego własną historię. Podobnie i życie ziemskie Jezusa było Jego własną historią. Gdyby nie było tego, co ziemskie, nie byłoby historii. Ten Jezus, który po śmierci głoszony jest w kerygmacie swoich uczniów, jest nie tylko „Chrystusem wiary” i kerygmatu, ale „Jezusem historii”. Dobra Nowina, którą głosił Jezus, i świadectwo pierwotnego Kościoła, wyrażane w głoszonym kerygmacie, są nierozzerwalne. „Ewangelia Jezusa pozostaje martwą historią bez świadectwa wiary Kościoła, który stale powtarza, potwierdza i poświadcza tę Ewangelię na nowo⁷⁶”.

Podsumowanie

Dla teologii kerygmatu Rudolfa Bultmanna zasadnicze znaczenie posiada nie Jezus historyczny, lecz Chrystus wiary. Ale nie byłoby Chrystusa kerygmatu (wiary), gdyby nie Jezus historii. Wprawdzie z wieloma stwierdzeniami niemieckiego teologa możemy się zgodzić (np. osobisty stosunek człowieka do Boga, wyzwolenie z legalizmu Prawa do wolności w Duchu), to jednak koncepcja odarcia Jezusa i człowieka z jego własnej historii powoduje pewną próżnię.

Z pewnością dwa elementy mogły zaważyć na podejściu niemieckiego biblisty do omawianego zagadnienia. Pierwszy to głębokie luterzańskie przekonanie o *sola fides* – liczy się tylko wiara. Bultmann jest zwolennikiem pewnej formy fideizmu wyznającego prymat wiary nad poznaniem rozumem, zaś historyczne poznanie wiary byłoby jej przeciwne.

Drugi element – to wpływ myśli egzystencjalisty Martina Heideggera. Wystarczy przytoczyć jego słynną maksymę: „Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa⁷⁷”, aby wiele myśli Bultmanna zobaczyć w zupełnie innym świetle.

Jego teologia kerygmatu jest zgodna z zasadą interpretacji egzystencjalnej. To ona jest kluczem otwierającym jego sposób myślenia, intencji i zakładanych tez. Czy jednak jest to właściwy klucz? Czy można zatem opowiadać się tylko po stronie kerygmatu wiary, a całkowicie zanegować aspekt historyczny przekazu Nowego Testamentu o Jezusie?

Wydaje się, że nie. Józef Kudasiewicz podsumował to jednoznacznie: „Ewangelie należy czytać tak, jak zostały napisane. Nie demontować ich i nie robić sztucznego żywota Jezusa. Ewangelieści bowiem pisali Dobrą Nowinę zbawienia, a nie żywoty Jezusa. Zbawienie to jednak dokonało się w historii i poprzez fakty historyczne, poprzez wydarzenie Jezusa⁷⁸”.

⁷⁵ M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus*, s. 20.

⁷⁶ J. JEREMIAS, *The Problem of the Historical Jesus*, s. 22.

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas* (Biblioteka Współczesnych Filozofów), tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 18.

⁷⁸ J. KUDASIEWICZ, *Jezus historii a Chrystus wiary*, s. 131.

Ernst Käsemann zaś, jeden z najwybitniejszych uczniów Rudolfa Bultmanna, w wykładzie zatytułowanym *Problem historycznego Jezusa* zauważył, że „w tradycji synoptycznej są fragmenty, które historyk musi uznać za autentyczne, jeśli chce pozostać historykiem”. Twierdził, że „z mroku historii Jezusa stosunkowo wyraźnie wyłaniają się pewne charakterystyczne rysy Jego nauczania, i że wczesne chrześcijaństwo połączyło z nimi swoje własne orędzie”⁷⁹.

Bóg jest Bogiem historii człowieka i świata. Bez Boga nie ma ani człowieka, ani świata. Dlatego też podkreślanie jednego elementu wiary, jakim jest nowotestamentowy kerygmat głoszony przez wczesnochrześcijański Kościół, wydaje się być zawieszony w próżni, bez odniesienia do tego, co historyczne. Zbawienie dokonało się! I nie jest ważne, czy można je historycznie zbadać do końca, czy też nie. Najważniejsze, że jest niezaprzeczalnym historycznym wydarzeniem, o którym naoczni świadkowie Jezusa (zob. Łk 1,2; Dz 1, 21; 2 P 1,16) dają świadectwo w swoich pismach.

Data wpłynięcia: 2020-06-02;

Data uzyskania pozytywnych recenzji: 2020-10-26;

Data przesłania do druku: 2020-12-29.

References

- BAUER W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1971⁵.
- BROWNING W.R.F., *A Dictionary of the Bible*, Oxford – New York: Oxford University Press 1996.
- BULTMANN R., *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941.
- BULTMANN R., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich: Artemis-Verlag 1949.
- BULTMANN R., *Der zweite Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976.
- BULTMANN R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1921.
- BULTMANN R., *Jesus, Die Unsterblichen* (Siebenstern-Taschenbuch 17), München – Hamburg: Siebenstern Verlag 1970⁴.
- BULTMANN R., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, w: H.-W. BARTSCH (red.), *Kerygma und Mythos*, t. I: *Ein theologisches Gespräch. Diskussionen und Stimmen. Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte*, Hamburg: Hamburg Reich Evangelischer Verlag 1948, s. 15–48.
- BULTMANN R., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München: A. Lempp 1941.

⁷⁹ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 51 (1954), nr 2, s. 152.

- BULTMANN R., *Theologie des Neuen Testaments* (Uni-Taschenbücher 630), Tübingen: Mohr Siebeck 1980⁸ (1948¹).
- CHMIEL J., *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980), nr 2, s. 58–68.
- CONZELMANN H., *History of Primitive Christianity*, Nashville: Abingdon Press 1973.
- CZAJKOWSKI M., *Rudolf Bultmann. W Biblii chodzi o człowieka*, w: J. MAJEWSKI, J. MAKOWSKI (red.), *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku* (Biblioteka Więzi, t. CLVIII), Warszawa: Biblioteka Więzi 2006, s. 41–46.
- DIBELIUS M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: Mohr Siebeck 1919.
- DODD C.H., *The Apostolic Praeching and its Developments. Three Lectures*, Chicago – New York: Willett, Clark 1937.
- DU TOIT D., *Theios Anthropos. Zur Verwendung von Theios Anthropos und Sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 91), Tübingen: Mohr Siebeck 1997.
- FERGUSON D., *Bultmann* (Outstanding Christian Thinkers), London: G. Chapman 2000.
- FRIEDRICH G., *Euangélion*, w: G. KITTEL, O. BAUMERNFEIND, G. FRIEDRICH (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. II, Stuttgart: Kohlhammer 1935, s. 718–734.
- FRIEDRICH G., *Kérygma*, w: G. KITTEL, O. BAUMERNFEIND, G. FRIEDRICH (red.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart: Kohlhammer 1938, s. 714–716.
- FRIES H., *Rudolf Bultmann (1884–1976)*, w: H. FRIES, G. KRETSCHMAR (red.), *Klassiker der Theologie II. Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer*, München: Verlag C.H. Beck 1983, s. 297–317.
- GNILKA J., *Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1, 1–13, 58* (Herder TKNT), t. I, cz. 1, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1986.
- HAHN F., *Theologie des Neuen Testaments*, t I: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (Uni-Taschenbücher 3500), Tübingen: Mohr Siebeck 2011³.
- HARĘZGA S., *Pierwszy i Drugi List do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (NKB.NT), t. XIV, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2018.
- HEIDEGGER M., *Bycie i czas* (Biblioteka Współczesnych Filozofów), tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.
- HENGEL M., SCHEMER A.M., *Jesus and Judaism*, Waco – Tübingen: Baylor University Press, Mohr Siebeck 2019.
- HOLEMÉN T., PORTER S.E., *Handbook for the Study of the historical Jesus*, t. I–IV, Leiden – Boston: Brill 2011.
- JANKOWSKI A., *Biblijna teologia czasu*, Kraków – Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2018².
- JANKOWSKI A., *Kerygmat w Kościele apostołskim. Nowotestamentowa teologia głoszenia Słowa Bożego*, Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae 1989.
- JEREMIAS J., *The Problem of the Historical Jesus*, Philadelphia: Fortress Press 1964.
- KÄHLER M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung 1892.
- KÄSEMANN E., *Commentary on Romans*, Grand Rapids: Eerdmans 1980.
- KÄSEMANN E., *Das Problem des historischen Jesus*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 51 (1954), nr 2, s. 125–153.

- KOSIDOWSKI Z., *Opowieści Ewangelistów*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry 1979.
- KUDASIEWICZ J., *Jezus historii a Chrystus wiary* (Jak Zrozumieć Pismo Święte 3), Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1987.
- LANDMASSER C. (red.), *Bultmann Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2017.
- METZGER B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (third edition)*, London – New York: United Bible Societies 1975.
- MĘDALA S., *Ewangelia św. Pawła (wprowadzenie ogólne do listów św. Pawła)*, w: J. FRANKOWSKI (red.), *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1997, s. 82–116.
- MORGAN R., *Bultmann in Retrospect*, „Journal for the Study of the New Testament” 43 (2020), nr 3, s. 303–324.
- MORGAN R., *Bultmann Rudolf Karl*, w: R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, tłum. B. Widła, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2005, s. 67–69.
- NINEHAM D.E., *Demitologizacja*, w: R.J. COGGINS, J.L. HOULDEN (red.), *Słownik hermeneutyki biblijnej*, tłum. B. Widła, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2005, s. 111–114.
- OBERLINNER L., *Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief* (Herder TKNT), t. XI, cz. 2/3, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1996.
- RAD VON G., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. Widła, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1986.
- ROMANIUK K., *List do Rzymian. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz* (PNT), t. VI, cz. 1, Poznań – Warszawa: Pallottinum 1978.
- ROSIK M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz* (NKB.NT), t. VII, Częstochowa: Edycja Świętego Pawła 2009.
- SCHLARB E., *Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (Marburger theologische Studien 28), Marburg: N.G. Elwert 1990.
- SCHLIER H., *Der Römerbrief* (Herder TKNT), t. VI, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1979².
- SCHLIER H., *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, „Evangelische Theologie” 10 (1950), nr 1–6, s. 481–507.
- SCHMITHALS W., *Bultmann, Rudolf (1884–1976)*, w: G. MÜLLER I IN. (red.), *Theologische Realenzyklopädie*, t. VII, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1981, s. 387–396.
- SCHWEIZER A., *The Quest of the Historical Jesus. A critical Study of its Process from Reimarus to Wrede*, London: Adam and Charles Black 1910.
- SKOWRONEK A., *Wpływ Rudolfa Bultmanna na teologię katolicką*, „Studia Śląskie Historyczno-Teologiczne” 7 (1974), s. 245–250.
- STRONG J., *Grecko-polski słownik Stronga z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, tłum. A. Czwojdrak, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio 2015.

Dominik Tomasz Tomczyk – doktor teologii, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Specjalizuje się w zagadnieniu nowotestamentowego apostołatu i charyzmatów w *Corpus Paulinum*. Jest autorem wielu artykułów naukowych z zakresu charyzmatycznego pentekostalizmu i biblistyki.