

O. Edward Bulanda T.J., Warszawa

GENEZA I ZNACZENIE MITU W HISTORII KULTURY

(Ciąg dalszy)

IV

Mit a Pismo święte

A. Stary Testament

a) Słowo *mit* i jego pochodne wyrażenia są prawie że obce Staremu Testamentowi w greckim przekładzie. Znajduje się tylko raz (Eklezjastyka 20, 21) w starym znaczeniu „słowo“. W księdze Barucha w założeniu „*mythologos*“ (3, 23) — „opowiadacz bajek“.

b) Czy także rzecz jest obca Staremu Testamentowi, odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Przedstawiciele szkoły tzw. historyczno-religijnej, jak Gunkel i Gressmann, mówią o właściwym micie w związku z rozdziałami 1—11 księgi Rodzaju i niektórymi mowami Proroków. Inni twierdzą, że tak słowo, jak i rzecz wyrazu mit jest nie do pomyslenia w Biblii. Nawet sam Gunkel przyznaje, że „*Izrael był mitom nieprzychylny*“, gdyż one z istoty swej są politeistyczne, przedstawiają bóstwo w niebiblijnym połączeniu z przyrodą i każą mu czynić albo znosić rzeczy często niegodne Bóstwa.

A jednak nie da się zaprzeczyć, że Izrael mimo etycznego i transcendentnego monoteizmu we wczesnym okresie swych dziejów i późniejszym przejął mityczne elementy; szczególnie jego ujęcie świata natury jest pokrewne opowiadaniom mitycznym kultury sumeryckiej i babilońskiej.

Z punktu widzenia poprawnej interpretacji należy w rozdziałach księgi Rodzaju, opisujących stworzenie świata, rozróżnić trzy rzeczy:

1) pouczenia religijne o Bogu, człowieku i ich stosunku do wszechświata;

2) fakty związane z tymi naukami;

3) sposób, w jaki są te fakty opowiedziane, forma myśli i języka, którymi się posłużono, by je wyrazić; forma i sposób wyrażenia mogą nie odpowiadać obiektywnemu sposobowi faktu, ale kryteriom literackim, wymogom mówienia i wyrażania się w środowisku, w którym te opowiadania powstały.

Wiele światła na to odróżnienie elementu obiektywnego w opowiadaniach biblijnych od elementu literackiego rzuciło dokładniejsze poznanie dokumentów literackich starożytnego Wschodu. W myśl zasady, poleconej egzegetom przez Piusa XII w enc. „*Divino afflante Spiritu*“ (AAS 35, 1943, str. 315) przeprowadzono konfrontację idei, jakie panowały w kulturze starożytnego Wschodu w okresie przedbiblijnym, sposobie ich wyrażenia, a nauką i jej podaniem w opowiadaniu biblijnym.

Na długie bowiem wieki przed powstaniem ksiąg biblijnych krążyły w całej Azji Przedniej, przenikniętej cywilizacją mezopotamską, idee sumeryckie i babilońskie. Znamy je dostatecznie dzięki niektórym dokumentom, spisany w formie pisma klinowego, z których najważniejszym jest poemat „*Enuma elisz*“. Zawiera on typowe mityczne opowiadanie. Można jego koncepcje ująć w następujących punktach:

1) Świat i bogowie mają wspólny początek, z tego samego elementu zarodkowego.

2) Element zarodkowy, którym jest woda, składa się z dwóch bytów boskich, jednego męskiego: Abzu (woda podziemna) i drugiego żeńskiego: Tiamat (morze). Z nich zrodzeni pochodzą bogowie, włączając także boga-stwórcę.

3) Bóg-stwórca (Enlil, później Marduk) walczy przeciw obu przodkom i zabija ich, następnie z ich ciała tworzy świat. Ciało Abzu tworzy świat podziemny, Tiamat jest podzielona na połowę; z wyższej połowy powstaje świat niebieski.

4) Gwiazdy są ubóstwione, szczególnie Słońce (Szamasz) i Księżyc (Sin, Nannaru). Posiadają później zawikłaną funkcję astrologiczną.

5) Nałożenie imienia jest często wspomniane ze stworzeniem. W filozofii, jeśli można tak powiedzieć, tych starożytnych ludów imię posiada swoją trwałość, jest czymś rzeczywistym, wewnętrznym istocie rzeczy. Być nazwanym to prawie synonim „istnieć“. Co więcej, imię względnie nazwa, jest narzędziem magicznym: kto zna imię, ten posiada moc zmuszania, poddania sobie na usługi danej rzeczy albo osoby nazwanej.

6) Utworzenie człowieka jest sprawą szczególnej wagi: poprzedza je narada między bogami, z decyzją boską. Potem bóg tworzy człowieka z krwi zabitego bóstwa. W innych tekstach zachodzi wzmianka o glinie z krwią albo samej glinie.

Jak się przedstawia w zestawieniu z powyższym opowiadaniem nauka biblijna i forma jej podania?

Zachowując naiwny, lecz nieszkodliwy sposób przedstawiania sobie świata i jego opisu, autor włożył weń nową prawdę religijną. W szczegółach przeciwstawił tamtym błędom następujące twierdzenia Boże:

1) Bóg jest jedynym elementem zarodkowym i wszelkim innym pierwiastkiem poprzedzającym świat: to Bóg nadał istnienie samemu elementowi zarodkowemu: „*Na początku stworzył Elohim niebo i ziemię. A ziemia była niezróżnicowana i pusta... (chaos)*“ (1, 1 nn.).

2) Element zarodkowy został w ten sposób zdegradowany do rzędu materiału i tworzywa; przestał być bytem boskim; — dobrze się stało, że autor biblijny zachował ideę wody, jako wielkiej części składowej elementu zarodkowego, i tak odpowiednio zatrzymał także nazwę *tehom* (ocean), etymologicznie utożsamiony z babilońskim Tiamat, aby podkreślić, że sławna Tiamat, pierwotne morze, była także tylko prostym stworzeniem nierozumnym: „*I ciemności były na powierzchni oceanu, a duch Pański unosił się nad wodami*“ (1,2). Nie ma w opowiadaniu biblijnym żadnej wzmianki o walce Stwórcy z ele-

mentem zarodkowym. Powiedziane najprościej, że Bóg słowem działał: „rzekł Bóg...”.

3) Autor ksiąg podziela ze współczesnymi sobie starożytnego Wschodu pojęcie o strukturze wszechświata. Dzięki temu łatwiej rozumieli go pierwsi czytelnicy, gdy mówił o morzu niebieskim, o oceanie, o ziemi wynurzającej się, że nie są żadnymi częściami zabitego bóstwa, ale po prostu dziełami potęgi boskiej, okazanej wobec elementu zarodkowego, przez Niego samego stworzonego.

4) Nie znajdujemy w tekstach biblijnych żadnego pouczenia o prawdziwych rozmiarach gwiazd ani ich rzeczywistym rozmieszczeniu w przestrzeni. Najważniejszą sprawą było ukazać ich zależność od Boga. Nie są one bóstwami, ale „światłami“, czyli prostymi „lampami“. Dlatego nie są nazwane, ani słońce ani księżyc, swoimi nazwami wówczas przyjętymi, ponieważ były to imiona bóstw, ale ciekawymi określeniami: „światło duże i światło małe“. Ich funkcja nie posiada żadnego zawikłanego zadania astrologicznego.

5) Nie mogło również brakować nadania nazw różnym stworzeniom; w mowie ówczesnej oznaczało ono akt władania. W pierwszym opowiadaniu o stworzeniu Bóg nadaje imię dniowi, nocy, niebu, morzu, ziemi. Bóg jest autorem i panem wewnętrznej konstytucji rzeczy. W drugim opowiadaniu człowiek ze swej strony nazywa zwierzęta po imieniu, i nadaje imię niewieście; znaczy to, że jest on inteligentnym i umie przenikać naturę bytów, a nadto ma nad nimi panowanie, lecz, zaznaczmy, wykonywane nie przy pomocy magii.

6) Narada bogów przed stworzeniem człowieka, mająca podkreślić ważność aktu i godność człowieka, mogła być właściwie zachowana, przy nadaniu jej sensu monoteistycznego. Stąd autor natchniony przedstawia Boga jakby naradzającego się z sobą i postanawiającego stworzyć człowieka (Rodz. 1, 26).

W wyniku tego mamy naukę religijną dokładną i jasną, wyrażoną w sposób obrazowy, nie przez pojęcia i wyobrażenia nasze o świecie, nowożytne, ale za pośrednictwem wyobrażeń starożytnych ludzi Wschodu, co jest **środkiem** i sposobem,

nie zaś przedmiotem pouczenia. Materiał mityczny stał się formą wyrażenia głębokich pouczeń boskich, został jakby „uhistoryzowany“, wyciągnięty z kręgu idei mitologii przyrody i przeniesiony w jednorazową historię Bożą.

W poetycznych częściach St. Testamentu spotykamy również elementy pierwotne mityczne, gdyż poeci wszystkich ludów są „philomythoi“ — przyjaciółmi mitu. Znajdujemy je przede wszystkim u tych Proroków, którzy jak byli najostrzejszymi przeciwnikami wszelkiego mitycznego sfalszowania, to jednak należeli do klasy wielkich poetów i dlatego niejednokrotnie w swoich proroczych wizjach przyszłości używali obrazów mitycznego pochodzenia: Izajasz r. 14, Ezechiel r. 29.

W wyższym jeszcze stopniu czerpała z prastarego materiału mitycznego Apokaliptyka żydowska, przenosząc niektóre mityczne opowiadania na koniec świata. Do mitów orientalnych doszły później mity greckie, które znalazły odbicie w literaturze rabinistycznej.

B. Nowy Testament

a) Mit w Nowym Testamencie jest zupełnie czymś obcym.

Nowy Testament zajmuje całkowicie jednoznaczne stanowisko w stosunku do mitu.

Słowo mit zachodzi tylko w negatywnych wypowiedziach: 1 Tym 1, 4; 4, 7; 2 Tym 4, 4; Tt 1, 14; 2 Pt 1, 16. Mit jest bezwzględnie odrzucony, gdyż jest środkiem i cechą obcego przepowiadania, szczególnie błędnej nauki; dlatego zwalczają go listy pastoralne.

b) Znaczenie mitu w N. Testamencie.

1. 2 Tym 4, 4: „*od prawdy słuch odwróć, a obróć się ku baśniom*“ — w greckim jest wyraz „*mythous*“. „*Mythoi* — *baśnie*“, widocznie znane chrześcijanom współczesnym, stąd bez bliższego określenia, ale z rodzajnikiem (w którym brzmi odcień pewnej pogardy, podobnie jak w liście I do tegoż Tymoteusza, 4, 7), zjawiają się jako heretycka alternatywa wobec prawdy (*aletheia*) Ewangelii. Występują one, jak widać z po-

przedzających wierszy w ramach nauczania przeciwnego „zdrowej nauce“ Apostołów, (w. 3) przeciwnego „słowu-logos“ Ewangelii (w. 2) i szērzą je nauczyciele, schlebiający pożądlivościom ludzi (w. 3), chociaż mimo to można zauważyć u nich oznaki ascetycznego postępowania.

Spotykamy tu charakterystyczne przeciwieństwo „logos“ do „mythos“, które już u Platona stwierdziliśmy w II cz.

2. To samo przeciwstawienie, co do przysłych „baśni-mythoi“ w liście II Tym, ukazuje się w stosunku do obecnych, terażniejszych „mythoi“ w I Tym 4, 6 nn: „*To przedkładając braciom, do brym będziesz sługą Chrystusa Jezusa, wykarmiony słowami (logois) wiary i dobrej nauki, za którą poszedłeś. A niedorzecznych i babskich baśni (mythous) strzeż się*“. — Do poprzedniego przeciwieństwa między „słowem — logos“ a „baśnią — mythos“ u 2 Tym 4, 4; dochodzi w tym liście przeciwstawienie *mythoi — baśnie*“ do „słowa — logoi“ wiary i „dobrej nauki“; wyraz „baśnie“ mają przydane dwa znamienne przymiotniki: „niedorzeczne“ i „babskie“, w końcu ostrzeżenie „strzeż się ich“.

To ostrzeżenie Apostoła, aby jego uczeń nie mieszał czystego pokarmu prawd wiary i dobrej nauki z mitami, jest podkreślone dodaniem do słowa mit przymiotnika „niedorzeczny“: mity, pod którymi błędnowiercy nauczyciele szerzą rzekomo religijne prawdy, są światowe! Nie mają nic wspólnego z Bogiem, z prawdziwym Bogiem, odwodzą od Niego. Nie można było wyraźniej powiedzieć, że „mity“ i Religia w sensie N. Testamentu wykluczają się.

Nazwanie „mitów“ — „baśniami“ przez starsze niewiasty opowiadany („graodeis“) nie oznaczało pierwotnie przezwiska czy zniewagi; przeciwnie u Platona było pochwałą daru opowiadania bajek przez staruszki; odgrywały one dużą rolę w wychowaniu dzieci. Później jednak (np. Oryg. Princ II, 4, 3; Apul Apol 25) złączono pojęcie „babskiej baśni“ z wyobrażeniem z „niedorzecznych plotek“, „niegodnych mężczyzn“. Tak osądził Apostoł w tekście 1 Tym 4 „mity — baśnie“ błędno-

wierze; tę samą ocenę starożytnych mitów teogonicznych podają później Apologeci (Atenagoras 21, 2).

3. 1 Tym 1, 3 nn: zawiera napomnienie Apostoła Pawła do Tymoteusza: „*aby przykazał niektórym, żeby inaczej nie uczyli, ani nie zajmowali się baśniami (mythois) i nie kończącymi się rodowodami, które raczej spory przynoszą niż zbudowanie Boże, które jest w wierze*“.

Jak widać z tego tekstu, w obrębie gminy, podległej Tymoteuszowi, powstała jakaś „obca nauka“, która duże zainteresowanie wykazywała mitami i rodowodami; Paweł ostrzega przed tym nieszkodliwym zdawałoby się dodatkiem, ponieważ nie służy zbawczemu dziełu boskiemu, zbudowanemu na wierze — a to jest kamień probierczy. Możliwe, że chodziło tutaj o dysputy, w których tłumaczono alegorycznie haggadastyczne historie.

4. O to samo chodzi w liście do Tytusa (1, 13 nn): „*Dla tej przyczyny ostro ich karć, aby byli zdrowi we wierze, a nie bawili się żydowskimi baśniami (mythois) i przykazaniami ludzi, którzy cdwracają się od prawdy*“. Znaczenie tego tekstu polega przede wszystkim na tym, że występuje tutaj najwyraźniej żydowski charakter i pochodzenie mitów; Apostoł miał prawdopodobnie na myśli czerpanie ze zbioru tradycji Hahala i Haggada, ich alegoryczne tłumaczenie, które piętnuje, jako pogwałcenie prawdy, a zbudowane na nich spekulacje ocenia jako niezdrowe, gdyż odwodzące od wiary. Szczególnie ostre jest także ostrzeżenie Apostoła przed nauczycielami błędu i ich mitami.

5. Podobne przeciwieństwo między świadectwem Apostolskim a mitami, jak w listach pastoralnych Pawła, znajduje się także u Piotra Apostoła: 2 Pt 1, 16.

„*Albowiem nie zmyślonymi baśniami (mythois) uwiedzeni poznajmiliśmy wam moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, ale byliśmy naocznymi świadkami jego wielkości*“.

Za podstawę swego apostołskiego przepowiadania bierze Piotr autopsję, oglądanie własnymi oczyma; służy mu to szczególnie do eschatologicznego poselstwa: to co „świadkowie naoczni“ mogli oglądać podczas pierwszej paruzji Pana w go-

dzinach szczególnie uroczystych, „wielmożność Jezusa“, to ukaże się całemu światu przy drugiej pełnej potęgi paruzji Jego.

Jeśli temu przeciwstawia „uwiedzenie zmyślonymi baśniami“, to Apostoł odrzuca tutaj dwie możliwości: pierwszą tj. przepowiadanie w formie „zmyślonych, fantastycznych spekulacji“, jak to czynili jego heretyccy przeciwnicy prawdopodobnie żydowskiego pochodzenia; drugą oskarżenie, że apostołskie posłannictwo i u jego podstaw spoczywająca historia, jak i na proctwach St. Testamentu i ewangelicznej historii oparte przepowiadanie zawiera mity.

6. Pierwsza społeczność chrześcijańska darowała nam E w a n g e l i ę. Ona chce być świadkiem historyczności faktów: życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ich rzeczywistości, od której zależał cały moment zbawczy. Powołuje się na wydarzenia, którymi Bóg potwierdził Jezusa od chrztu nad Jordanem aż do wniebowstąpienia. Wprawdzie Ewangelia nie miała w pierwszym rzędzie celu historycznego, lecz religijnego: służyła przepowiadaniu religijnemu, lecz opartemu na f a k t a c h rzeczywistych z życia Chrystusa. Ewangelisci chcieli opowiadać historyczne wydarzenia; Łukasz zaznacza to wyraźnie we wstępie do swej ewangelii, że badał świadectwa wielu. Nie przeczymy, że znajdują się w ewangelii różne formy popularne, przypowieści, części poetyckie (jak kantyki: Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis), od razu jednak wyraźnie odbijają od reszty opowiadania.

Ewangelie nie posiadają wcale cech tzw. „literatury małej“. Uderza z oczywistością wzniosłość idei, przekraczających dotychczasowy poziom ludzkich reformatorów religijnych; cechuje je oryginalność. Chrystusa osoba opisana jest bardzo konkretnie, bardzo żywymi rysami, nie jest „typem“. W wiadomościach historycznych, geograficznych, topograficznych, społecznych i innych nie odkryto dotąd żadnych anachronizmów. Wszystko w nich rzeczywiste, żywe, bez przesady i bez emfazy. Jest istotnie „logosem — słowem o Słowie, które było „świadkiem Prawdy i samą Prawdą, weszło w bieg historyczny ludzkości, by ją przez „prawdę wyswobodzić“ (Jan 8, 32).

W Nowym Testamencie prawda nabrała pojęcia nowej pełni; to cała rzeczywistość zbawcza, która stała się historią i pełnią Bóstwa, które stało się ciałem w Chrystusie: stoi ona w przeciwieństwie do mitu, nie jako abstrakcyjne pojęcie prawdy lub tylko czyste fakty ziemskich dziejów, ale głosi fakt boski z całym ciężarem gatunkowym historycznej rzeczywistości.

Człowiek albo opowiada się za „mitem“ albo za nowotestamentową „prawdą — aletheia“.

C. Chrześcijańska sztuka

wciągnęła w swoją służbę — świadomie albo nieświadomie — mityczne motywy i symbole, w które tchnęła nową treść, jaka mogła nawet biec po linii idei starożytnego świata. Szczególnie symbole mityczno-lunarne zużytkowała jako wyraz przemijania i nowego życia w ikonografii katakumbowej. Spotykamy tam:

a) symbole zwierzęce: rybę (powstający i zachodzący sierp księżycowy), feniksa, pelikana, spalający się, zakrwawiający i znowu zjawiający księżyc), kruka (ciemny księżyc jako symbol śmierci), ślimaka (spirała jako znak rozwoju księżyca, obraz zmartwychwstania), węża smoka, jaszczurkę; symbole Ewangelistów są początkowo mitycznego pochodzenia.

b) Symbole roślinne: drzewo żywota (drzewo Krzyża) z siedzącymi na jego gałęziach ptakami, które dziubią jego owoce.

c) Symbole rzeczowe: Krzyż w przeróżnych kształtach, który w czasach przedchrześcijańskich jako symbol trzyczęściowego względnie czteroczęściowego księżyca, jest znakiem szczęścia i błogosławieństwa; stąd może także niechęć w jego kultycznym zastosowaniu), dalej czara (kielich) z węzem, dzban z uchami, łódź zmarłych z krzyżem, siekiera, koło, sierp księżyca.

Mityczne motywy żyją w wierze chrześcijańskiego ludu i w legendzie nadal. Chrystus zjawia się w starym Kościele jako Orfeusz; św. Michał przejął funkcję przewodnika dusz zmarłych; u podstaw legendy o Krzysztofie spoczywa motyw lunarny szybko rosnącego jasnego księżyca z malutkich początków; podobnie w legendzie o Jerzym, walczącym ze smokiem; św. Mikołaj, pomocnik w potrzebach żeglarskich, to

znowu jako przynoszący dzieci, nosi cechy lunarne, jak i jego przeciwieństwo czarny partner, diabeł (z rogami, z trójzębnymi widłami, u Dantego z trzema głowami).

Sztuka chrześcijańska mogła to uczynić tym samym prawem, co starochrześcijańscy Apologeci, którzy przyswoili sobie filozofię helleńską jako formę wypowiedzi myśli chrześcijańskich, albo nawet niektóre elementy z antycznych kultów misteryjnych.

Teoria Bultmanna „odmitologizowania” Nowego Testamentu

Z początkiem drugiej wojny światowej teologia protestancka została zaskoczona i zaniepokojona projektem „odmitologizowania” Nowego Testamentu, wysuniętym przez R. Bultmanna, profesora teologii protestanckiej w Marburgu, w książce *„Neues Testament und Mythologie“* (1941). Cała dyskusja ewangelickiej teologii na ten temat znajduje się zebrana w dwóch tomach pod tytułem *„Kerygma und Mythos“* Hamburg 1948 i 1952).

Według tej teorii wszystkie konkretne dane Nowego Testamentu o Chrystusie, z wyjątkiem jego historycznego istnienia i śmierci na krzyżu, nie są historią, ale mitami. To samo odnosi się do wypowiedzi Pisma o śmierci, jako karze za grzechy, o grzechu pierworodnym, o zbawieniu przez zastępczą śmierć ofiarną Chrystusa, o przyswajaniu sobie tego zbawienia przez sakramenty chrztu i Eucharystii. Wszystkie te objektywizowania chrześcijańskiej wiary pochodzą wg Bultmanna z mitycznego myślenia starych, które dla nas ludzi dzisiejszych z powodu naukowego myślenia jest przestarzałe.

1. Na czym polega istota mitu mitycznego myślenia, które wg B. przeniknęło Nowy Testament?

Mitycznym jest wg niego ten sposób myślenia, w którym „wszystko, co nie jest ze świata widzialnego, ukazuje się jakby z tego świata, boskie jakby ludzkie, zaświaty jakby teraźniejszość, transcendencja np. Boga pomyślana jest jako oddalenie przestrzenne“ (KM I 23). Mityczny obraz świata cechuje to, że świat dzieli na trzy jakby piętła: niebo, ziemię, podziemie, że ziemia

jest polem działania mocy nadziemskich i podziemnych, że człowiekiem kierują w jego bycie i jego decyzjach moce nadświatowe i podziemnego świata, Bóg, szatan, aniołowie i demony, że także historia zjawia się jako plac boju tych zaświatowych potęg i że wreszcie wiek świata stojący pod przemocą przeciwnych Bogu mocy zmierza do kosmicznej katastrofy, aby zrobić miejsce błogosławionemu czasowi zbawienia, nowemu stworzeniu.

To mityczne myślenie i wyrosłe z niego objektywizacje religijnych wyobrażeń jest wg B. na zawsze przez nowożytny myślenie przewyciężone; tego świata „nie możemy już więcej uznać za prawdziwy“. A taki właśnie świat ukazuje nam Nowy Testament: o trzech sferach, z niebem, jako miejscem pobytu Boga i Aniołów, światem podziemnym, piekłem, jako miejscem mąk, ziemią, na której działanie potęg nadprzyrodzonych wchodzi w bieg naturalny wydarzeń... byt boski przedistniejący, który przychodzi „w pełni czasów“... wstąpienie w niebo... (KM I 15). „To wszystko jest bezsensowne i niemożliwe. Bezsensowne: gdyż mityczny obraz świata nie jest wcale jako taki specyficznie chrześcijański, lecz po prostu jest poglądem na świat przeszłych czasów, którego nie kształtowało myślenie naukowe. Jest niemożliwe: ponieważ światopoglądu nie można sobie przyswoić przez jakieś postanowienie, decyzję albo jest on człowiekowi z jego historyczną sytuacją już dany“ (KM I 17).

Mitycznemu obrazowi świata przeciwstawia się wg B. nowożytny, jaki cechuje naukowość, kształtuje zwłaszcza fizyka, która w świecie obserwuje ścisły związek przyczynowy; tego związku nie może w żadnym miejscu przerwać jakaś ingerencja z zaświata; znamionuje nowożytny światopogląd także psychologia, która człowieka „pojmuje jako zamkniętą wewnętrzną jedność, jaka nie stoi otworem na wpływ nadprzyrodzonych mocy“ (KM I 20). Nic nadprzyrodzonego „nie może wdrzeć się w zamknięty układ sił naturalnych“ (KM I 19). „Z tym nowożytnym myśleniem, jakie nam przekazała nasza historia, dokonała się krytyka światopoglądu nowotestamentowego“ (KM I 17). Stąd nie pomoże poczynić tylko parę skreśleń, ale „musi się

mityczny obraz świata albo w całości przyjąć albo w całości odrzucić“ (KM I 22).

Decydującym zagadnieniem dla Bultmanna jest zatem kwestia, czy „przepowiadanie N. Testamentu posiada prawdę, niezależną od mitycznego obrazu świata, a wtedy zadaniem teologii byłoby je oczyścić z mitu, »odmitologizować«.

W tym celu Bultmann pyta najpierw, co jest istotą mitu, jego właściwością? Widzi ją nie w tym, by podać obiektywny, przedmiotowy obraz świata, jego podstaw i historii; „*w nim człowiek wypowiada się raczej, jak samego siebie rozumie w świecie; mit nie chce być tłumaczony kosmologicznie, lecz antropologicznie — albo lepiej egzystencjalnie*“ (KM I 23).

W micie wyraża się wiara, że znany i stojący do rozporządzenia świat nie ma swej podstawy i swego celu w sobie samym i że także człowiek nie jest panem siebie, lecz „*zależny jest od kierujących mocy po drugiej stronie znanego świata*“ (KM I 23). W tym otwarciu się sensu ludzkiego istnienia leży właściwa intencja mitu, którą jego obiektywizację niekiedy raczej zasłaniają niż odkrywają. To samo odnosi się do mitu nowotestamentowego. Decydującym jest w nim, nie obraz świata przyodziany w historię, ale to, co stoi za tymi wyobrażeniami jako zrozumienie istnienia ludzkiego. I o to właśnie chodzi przy odmitologizowaniu: chce ono odkryć właściwą intencję mitu, mianowicie intencję o istnieniu człowieka w jego uzasadnieniu i ograniczeniu przez zaświatową Potęgę, która jest niewidzialna dla myślenia obiektywizującego (KM II 184). Na tej drodze sądzi B., że dojdzie do zrozumienia Pisma św., zrozumienia wolnego od wszelkiego obrazu świata, tak mitycznego, jak naukowego, ten bowiem obraz przyczynił się do tego, że całe chrześcijańskie przepowiadanie kurczyło się do jakiejś jedynej, w dodatku nieokreślonej i ubogiej treściowo, wypowiedzi o chrześcijańskiej egzystencji. Mit zatem nie będzie „eliminowany“, jak czyniła to liberalna teologia, ale we właściwym sensie „interpretowany“.

Zrozumienie siebie, jakie człowiekowi podsuwa N. Testament, pokrywa się w sposób zadziwiający wg B. z tym, jakie

głosi filozofia egzystencjalna, zwłaszcza Heideggera: świat jest światem znikomości i śmierci; człowiek stoi pod mocą widzialnego, obecnego, rozporządzalnego, wymiernego; on się pochłania w trosce, by swoje życie w tej sferze ubezpieczyć, zdobyć siłę, być panem siebie, co mu się jednak nie udaje; z zależności i rozpadu w widzialnym świecie budzi się lęk, który znaczy jego życie. Ta właśnie postawa chęci ubezpieczenia siebie i zamknięcia się człowieka, jego beznadziejny rozpad w widzialnym i jego samowolność, w której odcina się i zamyka przed niewidzialnym, „przed darującą się przyszłością Boga“, to jest wg B. grzechem (KM I 31).

Temu życiu w rozpadzie przeciwstawia się właściwe, prawdziwe życie człowieka, „które żyje z niewidzialnego, nieuchwytnego, które zatem porzuca wszelką samotwórczą pewność“ (KM I 30). Takie życie jest dla człowieka możliwe — i w tym widzi Bultmann swoje przeciwieństwo do wszelkiej filozofii egzystencjalnej — tylko „z wiary w łaskę Boga, tj. z zaufania, że właśnie niewidzialne, nieznanne, nierozporządzalne idzie naprzeciw człowieka jako miłość, przynosi mu przyszłość; nie śmierć, ale życie dla niego oznacza“ (KM I 30). Wiara dla B. znaczy „otworzyć się wolnie przyszłości“.

Życie w wierze nie jest żadnym stanem, i żadną raz na zawsze podjętą decyzją, ale „ale decyzję wiary trzeba ciągle w konkretnych sytuacjach wykazywać, o ile się ją na nowo dokonywa“ (KM I 32).

„Nowy Testament i wiara chrześcijańska wie o jednym czynie Bożym, który dopiero umożliwia człowiekowi oddanie się, wiarę i właściwe życie“ (KM I 43).

Jest to przepowiadanie Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa. Wszystkie obiektywizujące wyobrażenia N. Testamentu chcą tylko uwidocznic historyczne znaczenie wydarzenia Chrystusowego, które polega na tym, „że w Nim odbył się sąd nad nami, ludźmi rozpadłymi pod potęgami świata“ (KM I 46). Bultmann nie rozumie przez to Krzyża Chrystusowego jako jednorazowego historycznego czynu, jako izolowanego wydarzenia przeszłości, lecz jako „eschatologiczne zdarzenie w cza-

sie i poza czasem, o ile ono dla wiary jest obecne“ w sakramentach i w konkretnym wypełnieniu życia wierzących. W ten sposób Krzyż Chrystusa jako fakt zbawczy nie jest żadnym mitycznym wydarzeniem w tym sensie, jakby Chrystus ofiarował się za nas, lecz ciągłym, historycznym stawaniem się, „które wzięło swój początek w historycznym wydarzeniu ukrzyżowania Jezusa z Nazaret“ (KM I 47); jego znaczenie polega na tym, iż jest „sądem nad światem, uwalniającym sądem nad ludźmi“. Tylko o tyle można powiedzieć, że Chrystus „za nas“ został ukrzyżowany.

W jaki jednak sposób dochodzimy do tego, aby wierzyć w Krzyż jako tego rodzaju zdarzenie zbawcze? Na to odpowiada Bultmann: „Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały, spotyka nas w słowie przepowiadania, nigdzie indziej. Właśnie wiara w to słowo jest wiarą wielkanocną w prawdzie“ (KM I 50). Wobec tego słowa nie istnieje żadne pytanie o historyczne pochodzenie przepowiadania ani pytanie, czy przepowiedanemu słowu odpowiada w zasadzie historyczna rzeczywistość, tylko staje się wobec powzięcia decyzji, czy chcemy wierzyć czy nie. Pomimo to „wiara i niewiara nie są ślepym, dowolnym postanowieniem, ale rozumnym tak albo nie, wobec zrozumienia nas samych, które właśnie zyskujemy w tym przepowiadaniu“.

„Chrześcijańska wiara wielkanocna nie jest zainteresowana pytaniem historycznym: dla niej znaczenie posiada czyn Boży, w którym dokonało się zbawienie Krzyża“ (KM I 51). Czy wg B. Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał czy nie? Napewno nie w tym znaczeniu, jak stwierdza je Nowy Testament. Zmartwychwstanie jest rzeczywistością, znajdującą się poza wszelkim stwierdzalnym, którego sens dla nas wyraża się w wewnętrznym, duchowym przyłączeniu się.

W ten sposób Bultmann sądzi, że konsekwentnie przeprowadził odmitologizowanie N. Testamentu, i tak zachował istotę przepowiadania jak i wykazał znaczenie paradoksu nowotestamentowego przepowiadania; polega on na tym, że „eschatologiczny Boży Wysłaniec jest konkretnym historycznym człowie-

kiem, że eschatologiczne Boże działanie dokonywa się w ludzkim przeznaczeniu, że zatem jest wydarzeniem, które się nie da udowodnić ziemsko“ (KM I 52).

2. Przeciw temu niezdrowemu radykalizmowi wystąpili wybitni profesorowie protestantcy, jak Stauffer, Cullmann, teologowie z Tybingi, na zebraniu w r. 1953 (por. Frankfurter Hefte, II, 1953), i bronili tak praw do zdrowej krytyki, jak przedmiotowej wartości historii zbawczej. Wyrazem podobnie zrównoważonej postawy jest dokument ekumenicznej Rady Kościołów, podpisany przez Nygren'a, Eichrodt'a, Stählin'a (*Principes directeurs pour l'Interpretation de la Bible*, Geneve 1949): Jezus Chrystus jest centrum i celem Biblii; jedność obu Testamentów widoczna jest w ciągłości działania zbawczego Boga; *należy rozpoczynać od egzaminu historycznego i krytycznego tekstów*“.

Nowotestamentowe świadectwo o historyczności życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Nie ulega żadnej wątpliwości, że N. Testament bierze bardzo poważnie historyczne fakty, które marburgskiemu Teologowi wydają się tylko mitycznymi i podrzędnego znaczenia wypowiedziami; tak zaś dalece uważa je Pismo za część składową chrześcijańskiego przepowiadania, iż nie można ich wyłączyć przez jakąkolwiek interpretację ani odmitologizować, bez naruszenia istoty tej wiary. Odnosi się to do całego ziemskiego życia Jezusa, włącznie z przekazanymi cudami, a szczególnie do historycznej rzeczywistości zmartwychwstania. O ile prawdą jest, że autorom naszych ewangelij nie tyle chodziło o to, by napisać „neutralną, obiektywną“ biografię Chrystusa w nowożytnym znaczeniu, to jednak zależy im bardzo na tym, by być świadkami i głosicielami rzeczywistej historii, historii, w której Bóg w jakiś sposób działa dla ocalenia ludzi, co przed ich oczyma było widoczne. Dzieje Apostolskie i listy Pawłowe wykazują, że przedstawienie ewangelij nie jest tylko punktem widzenia drugiego pokolenia chrześcijańskiego, w który mogła właśnie wcisnąć się mitologia, ale że apostołskie przepowiadanie od początku opano-

wało przeświadczenie o rzeczywistym wydarzeniu, które mają głosić i stanąć wobec ludzkości jako odpowiedzialni tego świadkowie. Jest dziwne, że Bultmann nie zajmuje prawie żadnego stanowiska co do tego jasnego przeświadczenia Apostołów, którzy chcieli być świadkami tego, co osobiście przeżyli i doświadczyli; chodzi tu przecież przynajmniej o nie dającą się zaprzeczyć psychologiczną daną, co poza chrześcijaństwem w kręgu „mitycznego myślenia“ nie ma paraleli.

„A my jesteśmy świadkami wszystkiego, co czynił (Jezus) w ziemi Żydowskiej i w Jeruzalem; którego zabili, zawiesiwszy na drzewie. Jego to Bóg wskrzesił dnia trzeciego, i sprawił, że się objawił, nie wszystkiemu ludowi, ale świadkom przedtem przygotowanym przez Boga; nam którzyśmy z nim jedli i pili, gdy powstał z martwych. I rozkazał nam opowiadać ludowi i świadczyć, że on jest tym, który postanowiony jest od Boga sędzią żywych i umarłych“ (Dz. Ap. 10, 39 nn).

W ten sposób nie przemawia nikt, dla kogo życie i zmartwychwstanie Chrystusa są jako fakty historyczne czymś podrzędnym.

Apostołowie kładą nadto wielki nacisk na rys szczególnie, że mianowicie życie Jezusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie są *wypełnieniem się starotestamentowych prorocत्व*. Powód tego leży w tym, że chcieli oni na tej drodze udowodnić, iż te fakty nie tylko są historią, ale historią zbawczą: że w Jezusie wypełniły się stare prorocтва, staje się widocznym, iż w Nim Bóg rzeczywiście wkroczył w dzieje, że poza tym elementem uchwytnym zmysłami stoi coś nieuchwytnego bezpośrednio, mianowicie pełne tajemnicy Boże działanie. To Boże działanie dla zbawienia ludzi nie da się bezpośrednio zauważyć i wyrazić; a jednak jest nam ono dostępne dzięki temu, że ujmujemy to, co się w Jezusie dokonało, jako wypełnienie czegoś wcześniej zapowiedzianego.

Skero tylko zaś usiłujemy wyrazić słowami boską, pełną tajemnicy głębię życia Jezusowego, doznajemy nieudolności naszej mowy, stąd jesteśmy skazani na obrazy, których przecież nie wolno rozumieć dosłownie. Katolicka teologia mówi

wtedy o analogicznym sposobie wyrażania się. I tu dochodzimy do punktu, gdzie powstaje rzeczywiście problem Bultmanna, pytanie o stosunek chrześcijaństwa do mitu. Ilekroć pisarze biblijni chcą wypowiedzieć bezpośrednio to boskie, naddziejowe, zaświatowe, które nam w Jezusie idzie widzialnie naprzeciw, mogą to uczynić tylko w obrazach. Już w opisie stworzenia tak postępują, nie może być inaczej również i w Chrystusie. Kiedy np. mówią o przedstnieniu boskiego bytu Chrystusa, to wiemy, że nie można wiekuistości Boga ujmować w miarach „wcześniejszego i późniejszego“; podobnie, że Chrystus „z nieba zstąpił“, jest obrazowym wyrazem dla Jego wejścia w ludzką ograniczoność i uniżoność; naodwrot „wstąpienie do nieba“ oznacza to samo, co wejście w majestat chwały Boga.

Taki sposób mówienia łączy się zawsze z poglądem na świat danej epoki albo z będącymi w obiegu religijnymi wyobrażeniami. Biorąc przykładowo, wiadomo, że wyobrażenie o człowieku niebieskim, przez które Paweł stara się uprzystępnąć bosko-ludzką tajemnicę Chrystusa, było rozpowszechnione w świecie religijnych obrazów Irańskich, i że podróż do Hadesu („zstąpienie do piekieł“) było czystym motywem w kulturze greckiej; w chrześcijańskim zaś symbolu wiary służyło potem do tego, aby wyrazić uniwersalność zbawienia przez Chrystusa.

Wierny zatem katolik nie rozumie wszystkich wypowiedzi Pisma św. ściśle dosłownie, lecz świadom jest obrazowości wyrażania się Ksiąg; dość mu dostarcza dowodów Pismo św. na to, że ma słuszność w takim rozumieniu nauk i idei przekazywanych przez Księgi Boże.

Czy jednak właśnie w tym punkcie nie wdarł się mit do religii chrześcijańskiej?

Odpowiadamy, że nie, gdyż jakkolwiek by ktoś określał istotę mitu, z pewnością jest dla niego znamienym to, iż podaje „jakąś niehistoryczną ideę w formie historii“. Przepowiadanie zaś chrześcijańskie chce być czymś właśnie odwrotnym; nawet przy użyciu mitycznych wyobrażeń dąży do wyrażenia naddziejowej treści jakiejś historycznej rzeczywistości. To, co tutaj zachodzi, jest raczej „uhistoryzo-

waniem“ mitycznego elementu, niż „umitowaniem“ historycznego pierwiastka. W tym właśnie punkcie pokazuje się, że chrześcijańskie przepowiadanie nie ogranicza się do tego, aby świadczyć o ludzkiej, rozgrywającej się w obrębie świata widzialnego, historii, i że ono nie da się sprowadzić do niehistorycznego mitu, ale że jest historią zbawienia, która z historią ziemską ma wspólny przebieg czasowy, z mitem zaś pełną tajemniczy boską niewyraźność. Nawet tam, gdzie sposób wyrażenia jest mityczny, rozumie się przezeń rzeczywistość, która w Chrystusie i w Jego zbawczym dziele stała się konkretną historią

Główną słabością teorii Bultmanna jest to, że nie uznaje on historycznego momentu zbawienia; nie uznaje zaś dlatego, że B. wyklucza wszelki wpływ Boga na swoje stworzenie i odrzuca możliwość stwierdzenia tego boskiego działania. „Niewidzialność Boga wyklucza wszelki mit, który by mógł uczynić widzialnym Boga i Jego działalność“ — to jest główna zasada teorii B. Zaznacza się w niej szczególnie wyraźnie teologiczny dualizm Bultmanna; lecz wówczas nasuwa się pytanie, czy w ogóle możliwe jest jakiegokolwiek widzialne stworzenie.

W ostatecznej konsekwencji, zauważa słusznie ewangelicki teolog Thielicke, trzeba żądać „odmitologizowania“ ostatecznej wypowiedzi B., kiedy mówi, że Bóg działał w Chrystusie.

Spostrzegł tę trudność sam B. i odpowiada na nią, że w tym wypadku przynajmniej nie chodzi o „mitologię“ w dawnym znaczeniu.

3. Pozytywne znaczenie problematyki Bultmanna polega na postawieniu pytania, wobec którego powinna każda teologia zająć stanowisko: mianowicie w jaki sposób należałoby głosić chrześcijańską religię, aby przemawiała do ludzi naszych czasów, którzy w większości może przechodzą obok niej, nie rozumiejąc jej. Teoria B. podaje rozwiązanie, wskazując na konieczność uwzględnienia dzisiejszej filozofii egzystencjalnej. To ma być właściwym zadaniem mitu, mówić o egzystencji człowieka, jej uzasadnianiu i ograniczoności przez Potęgę zaświatową i nadświatową, Potęgę, która nie może być

doświadczalnie uchwytne dla myślenia obiektywnego. Całe przepowiadanie chrześcijańskie wg B. sprowadza się do jedynej wypowiedzi o egzystencji chrześcijanina.

Wprawdzie nie ogranicza się przepowiadanie chrześcijańskie do tej tylko funkcji, jednak tak nowożytna filozofia egzystencjalna, jak i chrześcijańskie objawienie może temu zadaniu częściowo usłużyć; ono bowiem między innymi daje rozumienie sensu istnienia człowieka. W ten sposób staje się na drodze egzystencjalizmu łatwiejszy dostęp do wiary chrześcijańskiej dla człowieka nowożytnego, niż metodą filozofii scholastycznej.

Bultmann po wtóre usiłuje przekształcić wiarę w Chrystusa, jako fakt czysto historyczny i przeszły, w wiarę w Chrystusa jako rzeczywistość teraźniejszą, zawsze obecną. Teologia katolicka pod tym względem przyznaje mu słuszość i przypomina swoją dawniejszą jeszcze próbę dokonania tego samego w teorii misteryjnej interpretacji Ofiary Mszy św., postawionej przez Dom Casela. Twierdzi ona, że zbawienie ludzkości przyszło przez jednorazowy, przedmiotowy czyn Chrystusa, śmierć — zmartwychwstanie — wniebowstąpienie, ale jego trwające nadal rzeczywiste uobecnianie odbywa się w sakramentalnym misterium Mszy św. i w sakramentalnych czynnościach Kościoła Chrystusowego, które są czymś więcej, niż tylko subiektywnym wspomnianiem przeszłości.

Bultmannowi w jego teorii przyświecał jeszcze inny zamiar: chciał on w życiu chrześcijan naszych czasów widzieć zrealizowane rzeczy ostateczne, „eschata“. Stąd podkreślał, że z przyjściem Chrystusa i Jego zbawczym dziełem już rzeczywiście zaistniał koniec czasów; to, co się dzieje od chwili Zstąpienia Ducha Św., jest wobec St. Testamentu czymś tak nowym, że era chrześcijańska rzeczywiście należy już do końca czasu. I tu nie można zaprzeczyć, że w decyzji człowieka na akt wiary, odbywa się już nad nim sąd Boży. Jednak uważamy za błędne stanowisko Bultmanna, który wyklucza wszelki sąd przyszły nad człowiekiem, a stan pełni doskonałości ludzkiej chce uniezależnić od wszelkiego rozwoju czasowego. Trudno zrozumieć, jak stworzenie mogłoby istnieć w innej formie, niż czasowej

i stąd jest wprost nieuzasadnione twierdzenie, które każdą nadzieję na przyszłe dopełnienie aspiracji ludzkiej nazywa mitologią.

Wreszcie ostatnie zagadnienie: bez wątpienia obraz świata, jaki kreśli Biblia, wydaje się naiwnym naszym czasom; wiemy jednak, że Biblia, aby uprzystępnić zrozumienie pouczeń Bożych w sprawach religijnych, posługuje się przyjętym w danej epoce poglądem na świat natury. Nie mniej jednak jest od dawna uznana przez teologów prawdą, że wszystkie nasze wypowiedzi — także pisarzy świętych — o Bogu i o boskim działaniu są tylko analogiczne. A chociaż nieraz trudno przychodzi ustalić, gdzie leżą granice analogicznego sposobu wyrażania się a gdzie obrazowego. Teologia nie może uchylić się od tego, by ten trud wykonać. (F. Hofmann, *Theologie der Entmythologisierung*, Th. u. Gl., 5, 1953).

Jakkolwiek by jednak ujmowało się mit, tkwi w nim zawsze przeciwieństwo do prawdy i rzeczywistości, nie tolerowane na terenie Nowego Testamentu. (Stählin, a. c. col. 302, Kittel IV).

Warszawa

Ks. EDWARD BULANDA T.J.