

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA  
Bamberg

## WIARA WIELKANOCNA BEZ ZMARTWYCHWSTANIA? Kontrowersje wokół historyczno-psychologicznej koncepcji zmartwychwstania Gerda Lüdemanna

1. Cel i metoda analiz Lüdemanna – 2. Powstanie wiary wielkanocnej według Lüdemanna – 3. Krytyka – 4. Zmartwychwstały Jezus jako podstawa wiary

W 1994 r. niemiecki egzegeta protestancki Gerd Lüdemann, wykładowca uniwersytetów w Göttingen i Nashville (USA), opublikował głośną książkę pod tytułem *Zmartwychwstanie Jezusa. Historia, doświadczenie, teologia*<sup>1</sup>. Już pierwsze reakcje i recenzje<sup>2</sup>, jakie wywołała wśród teologów przedstawiona w niej koncepcja zmartwychwstania, były niewątpliwą oznaką burzliwej dyskusji, jaka niebawem miała się rozpocząć. Zorganizowane sympozja z udziałem autora i wielu znanych teologów niemieckich, najpierw w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Alberta Ludwiga we Freiburgu (1994)<sup>3</sup>, a następnie w Evangelische Akademie der Pfalz (1995), są tej dyskusji wymownym świadectwem. Niniejszy artykuł stawia sobie podwójne zadanie. Po pierwsze chodzić będzie o możliwie dokładne przedstawienie koncepcji Lüdemanna, następnie zaś o włączenie się w ciągle jeszcze trwającą debatę.

### 1. Cel i metoda analiz Lüdemanna

W przeciwieństwie do wszystkich, którzy w swoich rozważaniach nad tematyką zmartwychwstania Jezusa pragną uniknąć „ponownego pytania” (*Rückfrage*) o historyczny grunt wydarzeń wielkanocnych, Lüdemann deklaruje „bezwzględnie ucz-

---

<sup>1</sup> G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994.

<sup>2</sup> Por. R. SLENCZKA, „Nonsense” (*Lk 24,11*). *Dogmatische Beobachtungen zu dem historischen Buch von Gerd Lüdemann*, „*Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994*”, KD 40 (1994), s. 170–181; G. ESSEN, recenzja książki G. Lüdemanna, ThRv 90 (1994), s. 480–485; E. SCHWEIZER, recenzja książki G. Lüdemanna, ThLZ 119 (1994), s. 804–809.

<sup>3</sup> H. VERWEYEN (red.), *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Freiburg im Br. 1995; A. BOMMARIUS (red.), *Fand die Auferstehung wirklich statt? Eine Diskussion mit Gerd Lüdemann*, Düsseldorf 1995.

ciwe”<sup>4</sup> podejście do omawianej problematyki. Konkretnie oznacza to, iż wszelkie analizy tekstów biblijnych dotyczących zmartwychwstania muszą zostać przeprowadzone ściśle według metody historyczno-krytycznej, bacząc przy tym, by nie osłabiać jej wyników przez niedozwolone „chwyty” apologetyczne<sup>5</sup>. Pozostawiając na boku wszelkie argumentacje natury „chrystologiczno-dogmatycznej”<sup>6</sup> oraz „kościelno-apologetycznej”<sup>7</sup>, Lüdemann pragnie od strony „czysto historyczno-empirycznej” postawić pytanie o powstanie wiary wielkanocnej, czy też — używając jego własnego wyrażenia — „o «jak» zmartwychwstania Jezusa”<sup>8</sup>, mając przy tym na celu wypracowanie takiej „hipotezy zmartwychwstania”, która narażona będzie na jak najmniej zarzutów i rozwiąże najczęściej napotykaną trudność<sup>9</sup>.

Swoją pracę historyka porównuje Lüdemann do postępowania prawnego. Chodzi bowiem o „przesłuchanie” świadków oraz przeprowadzenie — w celu wyrobienia sobie odpowiedniego sądu — rekonstrukcji prawdopodobnego przebiegu zdarzeń. Rekonstrukcja taka zachowuje swoją prawomocność tak długo, jak długo nie zostaną przedstawione nowe źródła i analizy, wraz z nowymi wnioskami i przekonującymi przeciwargumentami. Przy tym należy przyjąć, iż prawdopodobieństwo jest prawdą, której poznanie wykazuje wprawdzie pewne braki, ale która przez sam ten fakt nie jest jeszcze zwodnicza (Immanuel KANT)<sup>10</sup>. Historyk nie może kapitulować przed pytaniem o to, „co rzeczywiście wydarzyło się po śmierci Jezusa”, lecz musi postawić je w samym centrum swoich naukowych zainteresowań<sup>11</sup>. Stąd też możliwe dokładne odtworzenie zdarzeń pomiędzy Wielkim Piątkiem a Wielkanocą stanowi zasadniczy cel, jaki stawia sobie niemiecki egzegeta<sup>12</sup>. Wyniki przedstawionych przezeń badań należy potraktować poważnie i z uwagą. Zadowolenie się mniemaniem, iż wszystko, co można było powiedzieć na temat zmartwychwstania Jezusa, zostało już powiedziane, nie wystarcza. Często jest ono tylko uchyleniem się od własnego wysiłku myślenia, powodowanym niejednokrotnie lękiem przed konfrontacją własnych wyobrażeń z wynikami badań współczesnej egzegezy.

<sup>4</sup> LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 34.

<sup>5</sup> Por. *tamże*, s. 31.

<sup>6</sup> Por. *tamże*, s. 12n.

<sup>7</sup> Por. *tamże*, s. 17.

<sup>8</sup> *Tamże*, s. 29.

<sup>9</sup> Por. *tamże*. Na s. 117n w przypisie 369 uściśla Lüdemann status swoich analiz, odwołując się do Williama Wredego: hipoteza jest „koniecznym środkiem do tego, aby na ciemnym obszarze postępować ku lepszemu poznaniu”, przy czym „należy rozróżnić pomiędzy hipotezą a pewnym wynikiem badań”

<sup>10</sup> Por. G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu*, w: BOMMARIUS (red.), *dz. cyt.*, s. 14n.

<sup>11</sup> Por. *tamże*, s. 13.

<sup>12</sup> W swoim artykule *Zwischen Karfreitag und Ostern* (w: *tamże*, s. 18) Lüdemann wyraża przekonanie, iż dogmatyzacja nauki o zmartwychwstaniu Jezusa i chrześcijan stanowi prostą drogę do pogrzebania żywej wiary i religii. I dodaje: „Z tego powodu troszczyłem się w mojej książce o to, by możliwie konkretnie, poglądowo i z wyczuciem naszkicować doświadczenie uczniów i uczennic pomiędzy Wielkim Piątkiem a Wielkanocą, aby z tej perspektywy osiągnąć wgląd w powstanie tak zwanej wiary wielkanocnej i dopomóc w ten sposób zmartwychwstać pewnej części wczesnochrześcijańskiej religii”

## 2. Powstanie wiary wielkanocnej według Lüdemanna

Historyczna analiza nowotestamentalnych tekstów dotyczących zmartwychwstania prowadzi „do stwierdzenia n a g l e powstałej wiary wielkanocnej, która wyraziła się w teologicznym zdaniu «Bóg wskrzesił Jezusa z martwych»”<sup>13</sup>. W tym kontekście nieuniknione staje się pytanie: „Co konkretnie doprowadziło uczniów do tego zdania? Moja odpowiedź brzmi: wizje”<sup>14</sup>. Teza ta domaga się uzasadnienia.

### 2.1. Wizje jako źródło wiary wielkanocnej

Kluczowym tekstem dla Lüdemanna jest cytowana przez św. Pawła pomiędzy 30 a 33 r. powstała w Jerozolimie tradycja 1 Kor 15,5-7<sup>15</sup>. Jak należy rozumieć wymienione tutaj ukazywania się Zmartwychwstałego Piotrowi, Dwunastu, więcej niż pięciuset braciom, Jakubowi oraz wszystkim apostołom, do których na koniec Paweł dodaje również własne doświadczenie pod Damaszkiem (wiersz 8)? Lüdemman stawia tezę, iż owe ukazywania się mogą zostać rozjaśnione właśnie z perspektywy Pawłowego przeżycia pod Damaszkiem<sup>16</sup>. W tym celu należy założyć, iż przeżycie to było tego samego rodzaju, co inne, wcześniej wymienione w tekście<sup>17</sup>. Założenie to należy uważać za „dobrze uzasadnione”, jako że Paweł paralelizuje swoje własne spotkanie z Jezusem z ukazywaniami się Zmartwychwstałego wobec wcześniejszych świadków<sup>18</sup>.

Konkretną treść wyrażenia „ukazał się”<sup>19</sup> (1 Kor 15,8) można odtworzyć na podstawie innych tekstów, w których Paweł wspomina o swoim przeżyciu pod Damaszkiem<sup>20</sup>. Tak np. w 1 Kor 9,1 opowiada apostoł o tym, jak widział Jezusa podczas swego nawrócenia. Przy tym używa tutaj 1 os. czasownika *harao* w czasie *perfect*, i to — co należy podkreślić — w formie aktywnej (*heoraka*). Paweł wyraża tu zatem tę samą treść, co w 1 Kor 15,8, mając na myśli aktywne widzenie zmysłowe, którego był świadkiem. W ten sposób stwierdzona zostaje wizualna strona wspomnianego w 1 Kor 15,8 ukazania się<sup>21</sup>. Wniosek: w 1 Kor 9,1 mowa jest o „aktywnym widzeniu

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 27; por. LÜDEMANN, *art. cyt.*, s. 22.

<sup>14</sup> TENZE, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 27; TENZE, *Die Auferstehung Jesu*, s. 22.

<sup>15</sup> Por. TENZE, *dz. cyt.*, s. 54–58.

<sup>16</sup> Por. TENZE, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 28.

<sup>17</sup> Por. *tamże*.

<sup>18</sup> Por. *tamże*; LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 72: „Paweł odnosi wyrażenie «ukazał się» do samego siebie (wiersz 8), przez co paralelizuje swoje spotkanie z Jezusem z ukazywaniem się Jezusa wobec innych świadków”

<sup>19</sup> Gr. *ophthe* (= 3. os. aorystu pasywnego od słowa *harao* = widzieć).

<sup>20</sup> Por. LÜDEMANN, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 28n; TENZE, *dz. cyt.*, s. 71, zwraca również uwagę na fakt, iż „Paweł całkiem różne fenomeny (indywidualne spotkania, masowe manifestacje) podciąga pod wspólne pojęcie *ophthe*”

<sup>21</sup> Lüdemann odrzuca pogląd Rudolfa Pescha, iż zwrot „ukazał się... + *Dat.*” jest jedynie literackim środkiem dla wyrażenia autorytetu świadka. Jest to mało prawdopodobne, gdyż „*ophthe* jest czasow-

(*Wahrnehmung*) Jezusa, którego założeniem jest wspomniane w 1 Kor 15,8 ukazanie się (*Erscheinung*)<sup>22</sup>. Oczywiście mówi tutaj apostoł o widzeniu Jezusa w Jego przemienionej w zmartwychwstaniu cielesności, o której traktuje dalsza część 1 Kor 15 (kolejnych wskazówek odnośnie wydarzenia pod Damaszkiem dostarczają teksty Gal 1,15-16; Flp 3,8 oraz prawdopodobnie 2 Kor 4,6<sup>23</sup>).

Pawłowe doświadczenie pod Damaszkiem miało zatem charakter „wizji” Także spotkania innych osób ze Zmartwychwstałym, o których mowa w 1 Kor 15,5-7, miały cechy „wizji”: „widzenie to było nadzwyczajnym wydarzeniem i odebrane zostało jako objawienie”<sup>24</sup>; „w indywidualnych i grupowych wizjach stracony Jezus ukazał się jako żyjący”, i to — zgodnie z ówczesnym obrazem świata — „wyposażony w pełnię boskiej mocy i niebiański blask”<sup>25</sup>. Tak więc u początku wiary wielkocnej leżą wizje.

Nasuwa się oczywiście pytanie, jak należy owe wizje rozumieć, na czym polega ich istota. Lüdemann odpowiada: wizje są „optycznym ukazywaniem się osób, rzeczy lub scen, którym nie odpowiada żadna obiektywna rzeczywistość”, które jednak „w rozumieniu widzących i słyszących osób pochodzą z jakiegoś innego, niewidzialnego świata”; wizje i audycje „są produktem fantazji i siły wyobraźni (*Vorstellungskraft*)”<sup>26</sup>. W konsekwencji zwrot „ukazał się im” znaczy tyle, co: widzieli Go w wizjach, które jednak nie posiadały żadnej pozapodmiotowej treści<sup>27</sup>. W tym kontekście należy rozumieć reakcje zaniepokojenia i sprzeciwu wobec twierdzenia, iż to właśnie wizje leżą u samych podstaw chrześcijańskiej wiary<sup>28</sup>. Pocieszać może jednak to, iż nie my sami mamy takie odczucia. Żaden z Ewangelistów nie był ucieszony

---

nikiem widzenia i Paweł musiał liczyć się z historycznym rozumieniem tego zwrotu wśród Koryntian”; por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 55n.

<sup>22</sup> TENŻE, *Die Auferstehung Jesu*, s. 23.

<sup>23</sup> Dokładna analiza tych tekstów w: TENŻE, *dz. cyt.*, s. 72–77.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 77.

<sup>25</sup> TENŻE, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 29n.

<sup>26</sup> Por. *tamże*, s. 28; por. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 77, przyp. 244 oraz s. 111, przyp. 350.

<sup>27</sup> TENŻE, *Die Auferstehung Jesu*, s. 23: Nawet jeśli wizje nie mogą być zrównane z halucynacjami, „to przynależą one w każdym razie do obszaru tego, co sami tworzymy, co nie ma oparcia w żadnej obiektywnej rzeczywistości i przez co okazują się one być bardzo chwiejnym podłożem”. Dla odmiany warto w tym miejscu zacytować W. PANNENBERGA, *Systematische Theologie*, t. II, Göttingen 1991, s. 396: „Szeroko rozpowszechnione jest przekonanie, że w przypadku wszystkich ukazywań się chodziło — z uwagi na ich formę — o wizjonerskie przeżycia. Twierdzenie to nie rozstrzyga jednak niczego przeciwko ich realności, chyba że w poszczególnych przypadkach zostałyby udowodnione okoliczności, w których wedle ogólnie znanego doświadczenia występują halucynacje (np. zażywanie narkotyków bądź określone choroby wizjonera). Sugerowanie, iż przeżycia wizjonerskie stanowią w każdym przypadku pozbawioną jakiegokolwiek przedmiotowego odniesienia psychiczną projekcję, można odeprzeć jako niewystarczająco uzasadniony postulat światopoglądowy”

<sup>28</sup> H. HIRSCHLER, *War das Grab leer? Was ist dran an den Thesen Gerd Lüdemanns?*, „Dialog” 3 (1994), s. 11: „Jeśli to, co przeżył Paweł, określeń mianem wizji, to twierdzenie to jest to niczym więcej, jak błędzeniem we mgle”

tym faktem<sup>29</sup> Również oni życzyliby sobie bardziej pewnego początku wiary niż wizje. Dlatego ŁUKASZ i JAN (a później także IGNACY ANTIOCHEŃSKI) wskazują na cielesność ukazywań się Zmartwychwstałego, przy czym Łukasz podkreśla dodatkowo, że Jezus przed swoim wniebowstąpieniem przebywał przez czterdzieści dni ze swoimi uczniami i jadał z nimi posiłki. Także MATEUSZ daje na końcu swojej Ewangelii do zrozumienia, iż Jezus nie jest żadnym duchem, który przywędrował z krainy umarłych, ale Panem i Władcą świata. Wszystkie te wątki, akcentujące cielesność ukazującego się po swojej śmierci Jezusa, reflektują jednak późniejsze stadium tradycji wielkanocnej, podczas gdy pierwotne doświadczenie wielkanocne miało wizjonerski charakter i było związane z ukazywaniem się Jezusa z nieba<sup>30</sup>.

Krytyka historyczna nie może jednak zadowalać się powyższymi wnioskami. Musi ona w swej dalszej części uczynić możliwą rekonstrukcję procesów, jakie zaszły we wnętrzu widzących Zmartwychwstałego. Lüdemann wierzy sprostać temu zadaniu, odwołując się do hipotezy wizji subiektywnych Davida Friedricha STRAUßA i Carla HOLSTENA, którą przepracowuje i precyzuje przy pomocy psychologii głębi oraz psychologii mas<sup>31</sup>. Zastosowanie dorobku psychologii do badań egzegetycznych stanowi, zdaniem niemieckiego teologa, „konsekwentną kontynuację metody historyczno-krytycznej”<sup>32</sup>.

## 2.2. Rekonstrukcja psychogramu wizjonera Pawła

Ważnym elementem analiz Lüdemanna jest rekonstrukcja psychogramu wizjonera Pawła<sup>33</sup>. W tym kontekście podkreślone zostają pewne punkty styeczne między utratą wzroku przez apostoła, o czym mowa w Dz 9,8, a jego chorobą, o której wspomina 2 Kor 12,7<sup>34</sup>. Pomiędzy obydwoma tekstami ma zachodzić genetyczna relacja, pozwalająca postawić hipotezę, iż Paweł był ekstatycznie uzdolnionym (patologicznym) histerykiem<sup>35</sup>. Zakładając dodatkowo, że ekstatyczne wizje, o których mowa w 2 Kor 12,1-10, posiadają tę samą „strukturę przeżyciową” (*die gleiche Erlebnisform*)<sup>36</sup> co wizja pod Damaszkiem, można tę ostatnią wyjaśnić od strony psychologicznej. W tym miejscu należy poczynić krytyczną uwagę, iż sam Paweł wyraźnie

<sup>29</sup> Por. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu*, s. 23n.

<sup>30</sup> Por. *tamże*.

<sup>31</sup> TENŻE, *dz. cyt.*, s. 77–83.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 18.

<sup>33</sup> Por. *tamże*, s. 84–112.

<sup>34</sup> H. WINDISCH, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1970<sup>9</sup>, s. 386: „Nie można jednak całkowicie wykluczyć, iż musiał on (św. Paweł) okupić swoje wizje i objawienia coraz to nowymi wybuchami swojej choroby”. Sam Paweł był według Lüdemanna (*dz. cyt.*, s. 104, przyp. 325) świadom owego związku i pojmował go w ten sposób, iż „choroba jeszcze bardziej wzmocniła wizję i stała się w ten sposób wyrazem wszystko przewyższającej mocy Chrystusa”

<sup>35</sup> Por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 95–106.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 105.

odróżnia pomiędzy swoim doświadczeniem pod Damaszkiem (1 Kor 15,8) a swoimi późniejszymi ekstatycznymi „wizjami i objawieniami” (2 Kor 12,1-10), o których może on mówić — przymuszony przez adresatów — tylko jak jakiś „szalencie” (por. 2 Kor 12,11), podczas gdy przeżycie pod Damaszkiem, stanowiące podstawę jego apostołatu (1 Kor 9,1; Ga 1,15-16), miało charakter jednorazowy i nie powtórzyło się nigdy więcej (1 Kor 15,8)<sup>37</sup> O jednorazowości i niepowtarzalności tego wydarzenia świadczy również fakt, iż Paweł (a także Łukasz!) nigdy nie oddaje go przy pomocy słowa *hórama* (= wizja; podobnie Dz 9,10; 16,9-10; 18,9)<sup>38</sup>

Przeżycie pod Damaszkiem stanowi radykalny zwrot w życiu Pawła i było nie- małym zaskoczeniem dla dotąd prześladowanych przez niego chrześcijan: „Ten, co dawniej nas prześladował, teraz jako Dobrą Nowinę głosi wiarę, którą ongi usiłował wytępić” (Ga 1,23). Tego, „jak” ów zwrot dokładniej wyglądał, co stanowiło jego wewnętrzną treść, nie jesteśmy w stanie — zdaniem większości egzegetów — dzisiaj stwierdzić<sup>39</sup>. Lüdemann nie zadowala się jednak takim stwierdzeniem i stawia następującą tezę: 7 rozdział Listu do Rzymian sformułowany jest z perspektywy wstecz i wskazuje na nieświadomy konflikt z Prawem, który Paweł nosił w sobie przed swoim nawróceniem<sup>40</sup>. Szczegółowa analiza Rz 7,7-25 ma potwierdzić tę tezę<sup>41</sup>.

W przeciwieństwie do wszystkich egzegetów, od czasu Wenera Georga KÜM- MELA i opublikowanych przez niego prac<sup>42</sup>, tłumaczy Lüdemann wspomniany frag-

<sup>37</sup> H.-J. KLAUCK, *I. Korintherbrief* (Die Neue Echter Bibel — Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg 1984, s. 110n: „Paweł interpretuje swoje przeżycie pod Damaszkiem jako autentyczne doświadczenie wielkanocne, które jakościowo znajduje się na tej samej płaszczyźnie, co doświadczenia Piotra i innych świadków. Co więcej, wraz z nim pierwotny czas kwalifikowanych świadków osiąga swój ostateczny kres. W przyszłości nikt więcej nie będzie mógł rościć sobie pretensji do takiej autoryzacji”

<sup>38</sup> Por. H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in bibli- scher, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht* (Erweiterte Neuausgabe), Würzburg 2002, s. 423; E. SCHWEIZER, recenzja książki G. Lüdemanna, ThLZ 119 (1994), s. 804–809, zwł. 805n; K.-H. OHLING, *Thesen zum Verständnis und zur theologischen Funktion der Auferstehungsbotschaft*, w: VERWEYEN (red.), *dz. cyt.*, s. 87, przyp. 6: „Fakt, iż Pawłowi znane były doświadczenia ekstatyczne, nie podlega dys- kusji. Jednak to, czy egzystencjalnie z pewnością głęboko sięgające doświadczenie pod Damaszkiem miało charakter wizjonerski, musi pozostać — w przeciwieństwie do tego, co twierdzi G. Lüdemann — kwestią otwartą”

<sup>39</sup> A. VÖGTLE, *Die Dynamik des Anfangs. Leben und Fragen der jungen Kirche*, Freiburg 1988, s. 16n: „To, iż prawie niemożliwe jest zrozumienie wyzwającego wiarę wielkanocną wydarzenia w jego kon- kretnym «jak», nie powinno nas zbytnio dziwić. Fakt ten znajduje swoje uzasadnienie nie tylko w samym objawieniu, które — jako cud w ścisłym znaczeniu tego słowa — należy założyć, lecz również w charak- terze dostępnych nam źródeł. Pokolenie apostołskie nie stworzyło żadnego pisma, w którym naoczni świad- kowie zostaliby dokładnie przedstawieni pod kątem tego, co konkretnie przeżyli w czasie Wielkiego Piątku i po nim, oraz co w szczegółach od samego początku głosili”

<sup>40</sup> LÜDEMANN, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 33.

<sup>41</sup> *Tamże*, s. 34–37.

<sup>42</sup> W.G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus*, Leipzig 1929; TENZE, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, ThBl 53 (1974), s. 1–160.

ment z Listu do Rzymian jako wątek biograficzny, w którym reflektujący nad swoją przedchrześcijańską przeszłością apostoł wydobywa na jaw pewien rozdźwięk pomiędzy Prawem a własnym „ja”<sup>43</sup>. Przeciwko takiej interpretacji przytacza się zwykle tekst Flp 3,6, w którym niewzruszona pewność siebie oraz duma, z jaką Paweł opowiada o swoim wypełnianiu Prawa, wobec którego stał się „bez zarzutu”, stoją w jawnej sprzeczności z wszystkim tym, o czym mowa w Rz 7. W odniesieniu do Flp 3,6 Martin HENGEL zauważa nawet: „W taki sposób nie przemawia ktoś, kto byłby dotknięty depresją”<sup>44</sup>. Jednak sprzeczność ta jest tylko pozorna, gdyż — jak twierdzi Lüdemann — „w Flp 3,6 Paweł nie powiedział całej prawdy”<sup>45</sup>, o czym świadczy właśnie Rz 7.

Za autobiograficzną interpretacją Rz 7 mają przemawiać zwłaszcza wersy 7-12. Należy bowiem zauważyć, iż fragment ten nie traktuje o poszczególnych grzechach, prawach, itd., lecz o konfrontacji Prawa z konkretnym „ja” oraz o odzyciu „grzechu” Paweł opowiada tu zatem w wielkim skrócie „prehistorię «ja»” (*die Urgeschichte des Ich*), przez co nie można wykluczać wątków biograficznych<sup>46</sup>. Pewnym jest natomiast to, iż apostoł nie mówi tu o konflikcie w chrześcijańskim „ja”, gdyż sprzeciwiają się temu wypowiedzi zawarte w Rz 8 (zwłaszcza wersy 12-14), traktujące o życiu w Duchu. Ogólnie należy więc przyjąć, iż wersy 7-12 odnoszą się do znajdującego się pod panowaniem Prawa „ja”, i to widzianego z perspektywy kogoś, kto został spod władzy Prawa wyzwolony<sup>47</sup>.

Przeciwko tezie o nieuświadomionym konflikcie Pawła z Prawem przytacza się zwykle wers 7: „Ale jedynie przez prawo zdobyłem znajomość grzechu” Zgodnie z tą wypowiedzią o konflikcie takim nie może być mowy, jako że funkcją Prawa jest właśnie „uświadomienie” grzechu. Jednak z drugiej strony nie można pominąć pytania, „kiedy” ów moment uświadomienia nastąpił. Nie wolno bowiem zapominać, iż wspomniane zdanie zostało sformułowane w spojrzeniu wstecz, a poza tym opowiedana „prehistoria «ja»” nie zawiera w sobie żadnych kognitywnych elementów. W konsekwencji należy uznać przynajmniej za możliwe, iż Rz 7 jest refleksem „nieuświadomionego” konfliktu z Prawem, który Paweł nosił w sobie w okresie sprzed swojego nawrócenia, i że (konsekwentnie) fragment ten zawiera wątki autobiograficzne<sup>48</sup>. W tym kontekście staje się również jasne, iż Flp 3,6, w którym Paweł przedstawia swoje „świadome” nastawienie wobec Prawa, nie stanowi tak długo sprzeczności

<sup>43</sup> Por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 107–112.

<sup>44</sup> M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, w: M. HENGEL, U. HECKEL (red.), *Paulus und das antike Judentum*, WUNT 58, Tübingen 1991, s. 177–291, tu s. 283; por. W. PANNENBERG, *Die Auferstehung Jesu — Historie und Theologie*, ZThK 91 (1994), s. 322.

<sup>45</sup> LÜDEMANN, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 34.

<sup>46</sup> Por. *tamże*, s. 37.

<sup>47</sup> Por. *tamże*.

<sup>48</sup> Por. *tamże*, s. 38n.

ci z Rz 7, jak długo nie sytuuje się ukazanego tam rozdźwięku pomiędzy Prawem a samorozumieniem Pawła na tej samej płaszczyźnie świadomości.

Kolejny krok psychologiczno-egzegetycznych analiz Lüdemanna prowadzi do stwierdzenia, iż Paweł doznawał na poziomie swojej nieświadomości „silnego parcia ku Chrystusowi”<sup>49</sup>. Stąd można mówić o „nieświadomym chrześcijaństwie”<sup>50</sup> przyszłego apostoła, bądź też — używając psychologicznej terminologii — o „nieświadomym kompleksie Chrystusa”, który niejako „od dołu” sterował działaniem prześladowcy Pawła, aż wreszcie rozładował się w „wizji Chrystusa”<sup>51</sup>. Jego agresja wobec chrześcijan może bowiem wiązać się z tym, że przepowiadane przez nich prawdy oraz sposób ich życia nieświadomie pociągały go. Jednak z lęku przed swoimi nieświadomymi dążeniami i pragnieniami dokonał ich projekcji na zwolenników Jezusa, aby móc je w ten sposób zwalczać i niszczyć<sup>52</sup>. Wraz z wizją Chrystusa doszło do radykalnych „przewarstwowań” (*Umschichtung*) w obrębie jego psychicznej struktury. Nagromadzone podczas prześladowań pod postacią „kompleksu winy” (*Schuldkomplex*) napięcie zostało rozładowane przez doświadczenie „bycia w Chrystusie”<sup>53</sup>. Padając niejako w ramiona Chrystusa, zostaje Paweł raz na zawsze wyzwolony z fatalnych powiązań pomiędzy śmiercią, Prawem a grzechem (por. 1 Kor 15,56) i oddany życiu, do którego Prawo miało pierwotnie prowadzić (Rz 7,10). W ten sposób oświecony przez wieczność i ogrzany doświadczeniem Bożej miłości rozpoczyna nowe życie, życie człowieka odkupionego i wyzwolonego. Zimno, jakie przenikało jego bezwzględne posłuszeństwo Prawu, zostało przez napotkanego Chrystusa raz na zawsze usunięte. Wszystko to było jednak tylko dlatego możliwe, ponieważ to, za czym Paweł nieświadomie tęsknił, stało się już wcześniej realnością w pewnym innym człowieku<sup>54</sup>. Pawłowy „ideał Chrystusa”, który dopiero pod wpływem przepowiadania przez prześladowanych przezeń chrześcijan zdołał przedrzeć się do jego świadomości, miał swój odpowiednik w osobie Mistrza z Nazaretu. Jego „ewangelia miłości” zdołała doprowadzić wśród Jego wyznawców do odebrania mocy Prawu. (O tyle też problematyka Prawa i chrystologia są ze sobą u Pawła ściśle powiązane). Swoją przemianę z prześladowcy w głosiciela Ewangelii Jezusa Chrystusa mógł zatem Paweł interpretować „jako doświadczenie życia, a tym samym jako doświadczenie wieczności, jak również jako wyzwolenie spod panowania Prawa i grzechu (por. Rz 7,10.23; 1 Kor 15,56)”<sup>55</sup>. Przy tym jest rzeczą prawie niemożliwą do rozstrzygnięcia, czy Paweł był w stanie w ten właśnie sposób wyrazić ów stan rzeczy

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 39.

<sup>50</sup> *Tamże*.

<sup>51</sup> LÜDEMANN, dz. cyt., s. 110n.

<sup>52</sup> Por. TENŻE, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 39.

<sup>53</sup> Por. *tamże*, s. 39n.

<sup>54</sup> Por. *tamże*, s. 40.

<sup>55</sup> *Tamże*.



zaraz po swoim przeżyciu pod Damaszkiem. Podobnie jak inni wizjonerzy musiał z pewnością rozmyślać nad tym, czego doświadczył, jednak odstęp czasowy pomiędzy wizją a jej teologiczną interpretacją nie mógł trwać zbyt długo<sup>56</sup>.

### 2.3. Doświadczenie wielkanocne Piotra

Doświadczenie wielkanocne Piotra, który jako pierwszy „widział” Zmartwychwstałego, wykazuje, zdaniem Lüdemanna, podobną strukturę przeżyciową, co doświadczenie Pawła. Jest ono mianowicie w swoim pierwotnym kształcie doświadczeniem przebaczenia i usprawiedliwienia<sup>57</sup>. Podobnie też jak objawienie Pawłowe jest ono objawieniem oryginalnym, podczas gdy pozostałe objawienia wielkanocne są objawieniami od niego zależnymi.

Widzenie Chrystusa przez Piotra nazaczyło wszystkie inne widzenia Wywyższonego w kręgu uczniów, wyjąwszy wizję Pawła, któremu przed swoim nawróceniem zarówno Jezus, jak i Piotr nie byli znani<sup>58</sup>.

Podobieństwa te skłaniają niemieckiego teologa do tego, by również w przypadku Piotra posłużyć się narzędziami psychologii głębi i zrekonstruować wewnętrzne procesy, jakie towarzyszyły jego doświadczeniu wielkanocnemu, czy też wręcz to doświadczenie sprowokowały.

Stracenie Jezusa wywołało w kręgu uczniów głęboki kryzys, o czym świadczy chociażby ich ucieczka do Galilei, będąca reakcją na wydarzenia Wielkiego Piątku. Właśnie w Galilei Piotr jako pierwszy widział Jezusa jako żyjącego. Szczegółów tego spotkania, które trzeba rozumieć jako wizję, nie jesteśmy w stanie odtworzyć tak dokładnie, jak w przypadku Pawła, gdyż przekazy, jakimi dysponujemy, nie pochodzą od samego Piotra, a w związku z tym zawierają naleciałości obce. Nie będzie jednak błędem stwierdzić, iż także w tym przypadku mamy do czynienia z nieprzewidzianym i nagłym wydarzeniem<sup>59</sup>.

Zdaniem Lüdemanna, Piotrowe doświadczenie wielkanocne należy ściśle wiązać z jego zaparciem się Jezusa. Znaczy to, iż poczucie winy, z jakim zmagał się Piotr, zostało w czasie wizji raz na zawsze zgładzone poprzez doświadczenie pewności przebaczącej łaski<sup>60</sup>. Pewnym refleksem owego zwrotu w życiu apostoła jest tekst Łk 5,8; również J 21,15-19 wskazuje na związek pomiędzy sceną zaparcia się a doświadczeniem wielkanocnym. Piotr zawinił wobec swojego mistrza, jednak pod wpływem Jezusowego nauczania i śmierci przełamało się w nim w końcu „pomimo” wiary.

<sup>56</sup> *Tamże*.

<sup>57</sup> *Tamże*.

<sup>58</sup> *Tamże*.

<sup>59</sup> Por. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu*, s. 24n.

<sup>60</sup> Por. *tamże*, s. 25.

W ten sposób ukrzyżowany Jezus okazał się żyjącym, tak że Piotr mógł raz jeszcze odnieść do siebie objawiające się w działalności Jezusa słowo Bożego przebaczenia, tym jednak razem z całą jego do głębi przenikającą jasnością i oczywistością<sup>61</sup>.

Inaczej mówiąc, Piotr poprzez swoją wizję osiągnął lepsze zrozumienia tego Jezusa, którego przedtem znał, którego słuchał i któremu towarzyszył. Wspomnienie o tym, jakim Jezus był, doprowadziło go do lepszego zrozumienia tego, jakim Jezus jest obecnie.

Doświadczenie nieograniczonej łaski Bożej, jakie dane było Piotrowi osobiście przeżyć w towarzystwie Jezusa, którego jednak wówczas nie zdołał całkowicie zrozumieć, stało się w Wielkanoc nieodwołalne<sup>62</sup>.

Z pewnością, zauważa Lüdemann,

(...) wizja Piotra wspiera się z jednej strony na zakłóconej zdolności kontrolowania rzeczywistości, gdyż Jezus jako umarły nie stanowi — pomimo przedmiotowego charakteru wizji — obiektywnej rzeczywistości (nie chodzi tu więc o poprawne spostrzeganie pozapsychicznych zdarzeń). Z drugiej jednak strony wizja Piotra ma swoją podstawę w rzeczywistości, ponieważ przedstawiony w niej Jezus pomaga w zrozumieniu Jezusa historycznego<sup>63</sup>.

Odwołując się do wyników badań psychoanalitycznych, jakie przeprowadzono w minionym stuleciu, można również wykazać, że wizja Piotra była skutkiem działającego w nim smutku<sup>64</sup>. Istnieją bowiem uderzające podobieństwa pomiędzy tym, czego doświadczył on po wydarzeniach Wielkiego Piątku, a relacjami osób pogrążonych w smutku po stracie ukochanej osoby. Także tutaj obecne są niekiedy wizualne elementy, w których utracona osoba staje się znowu obecna<sup>65</sup>.

Powołując się na Samuela VOLLENWEIDERA<sup>66</sup>, Lüdemann pogłębia swoje analizy historyczno-psychologiczne również o pewne elementy teologiczne. Zauważa on mianowicie, iż doświadczenie wielkanocne (Piotra oraz innych uczniów), czy też — mówiąc dokładniej — „teologia” wielkanocna, nie usuwa na bok śmierci Jezusa, lecz przeciwnie — od samego początku czyni ją integralnym momentem chrześcijańskiego *credo* (por. 1 Kor 15,3b; Rz 4,25). Fakt ten nie powinien nas zbytnio dziwić, gdyż ostatecznie Jezus dał się poznać swoim uczniom jako żyjący — „umierając”<sup>67</sup>. W wydarzeniu wielkanocnym nie chodzi więc o jakąś jednostronną restaurację minionego czasu. Doświadczenie kryzysu, jakie stało się udziałem uczniów, nie posiadało wyłącznie regresywnego charakteru, lecz stało się ostatecznie doświadczeniem

<sup>61</sup> *Tamże*.

<sup>62</sup> *Tamże*.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 25n.

<sup>64</sup> LÜDEMANN, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 42: *Im einzelnen können Parallelen zwischen der Ostererfahrung des Petrus und der Trauerarbeit, wie wir sie aus unserem Jahrhundert kennen, aufgezeigt werden.*

<sup>65</sup> Dla poparcia tej tezy Lüdemann przytacza konkretne przykłady; por. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 126–128.

<sup>66</sup> S. VOLLENWEIDER, *Ostern — der denkwürdige Ausgang einer Kriesenerfahrung*, ThZ 49 (1993), s. 34–53.

<sup>67</sup> Por. LÜDEMANN, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 42n.

nadzwyczajnym, swego rodzaju „poszerzeniem świadomości” (*Bewußtseinsweiterung*), w którym doszło do dostrzeżenia — inaczej pozostającego w ukryciu — innego wymiaru rzeczywistości<sup>68</sup> Innymi słowy:

W otchłani krzyża uczniowie oglądali chwałę Boga. W krzyżu Jezusa rozpoznają oni przyjęcie śmierci jako akt miłości; dostrzegają ukrytą wieczność, łaskę oraz niekończącą się wolność tam, gdzie neutralny obserwator widzi jedynie śmierć (...). Obecność wieczności w życiu Jezusa, której zmartwychwstanie było zupełnie niepotrzebne<sup>69</sup>, staje się w ten sposób usprawiedliwieniem nadziei na życie wieczne<sup>70</sup>.

#### 2.4. Ukazanie się Zmartwychwstałego „więcej niż pięciuset braciom”

Ukazanie się Zmartwychwstałego „więcej niż pięciuset braciom” (1 Kor 15,6) utożsamia Lüdemann z wydarzeniem Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1-13)<sup>71</sup>. Sięgając do (antyreligijnej) psychologii mas Gustava LE BONA<sup>72</sup>, wyjaśnia on, iż chodzi tutaj o związaną z fenomenem glosolaliów „zbiorową ekstazę” (*Massenekstase*) oraz „kollektywną halucynację” (*Kollektivhalluzination*), „którą pojęto jako spotkanie z Chrystusem”<sup>73</sup> Kazanie Piotra i wspomnienia o Jezusie

(...) doprowadziły wręcz do religijnego upojenia i zachwytu jako doświadczenia obecności Jezusa, i to jako obecności Zmartwychwstałego, takiego, jakim widział Go właśnie Piotr<sup>74</sup>.

#### Przeżycie to

(...) powiązało ze sobą i potwierdziło zarazem wszystkie dotychczasowe indywidualne wizje, a tym samym udzieliło całej grupie niezrównanej energii<sup>75</sup>.

Stąd Łukasz, wspominając później to wydarzenie, nie bez racji będzie upatrywał w nim „godzinę narodzin Kościoła”

#### 2.5. Konsekwencje

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że to nie Jezus i głoszona przez Niego Dobra Nowina potrzebowały wydarzeń wielkanocnych, lecz Piotr i reszta uczniów<sup>76</sup>. Aby zrozumieć ich wizje, nie potrzeba do tego żadnej metafizyki. Również gdy idzie o ciało Jezusa, nie trzeba postulować żadnego nowego aktu nadzwyczajnej interwencji Bożej lub czegoś podobnego.

<sup>68</sup> Por. VOLLENWEIDER, *art. cyt.*, s. 42.

<sup>69</sup> Por. „Ewangelia Filipa”, 21a: „Ci, którzy twierdzą, że Pan najpierw umarł a (następnie) zmartwychwstał, myślą się. Ponieważ wpieryw powstał On z martwych, a (następnie) umarł”; cyt. za: W. SCHNEEMELCHER (red.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, t. I, Tübingen 1987<sup>5</sup>, s. 157.

<sup>70</sup> LÜDEMANN, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 43.

<sup>71</sup> Por. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 129–139.

<sup>72</sup> G. LE BON, *Psychologie der Massen. Mit einer Einführung von Peter R. Hofstätter* (Kröners Taschenausgabe 99), 1982<sup>15</sup> (= 1911).

<sup>73</sup> LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 136.

<sup>74</sup> *Tamże*, s. 138.

<sup>75</sup> *Tamże*.

<sup>76</sup> Por. TENŻE, *Die Auferstehung Jesu*, s. 28.

Zmartwychwstanie Jezusa nie dokonało się w jerozolimskim grobie, lecz w sercu uczniów i uczennic<sup>77</sup>

Było ono reakcją na życie Jezusa, Jego cierpienie i śmierć lub — co się tyczy Pawła — reakcją na orędzie, które usłyszał, i które odniósł do własnego życia. Oczywiście możemy być pewni, że pierwsi chrześcijanie wierzyli dosłownie w zmartwychwstanie Jezusa i nie należy tego relatywizować przez żadne „chwytły” teologiczne. Nie ma jednak żadnych podstaw dla często wyciąganego stąd wniosku, że i my dzisiaj musimy wierzyć w „krwistą realność” zmartwychwstania. Byłby to w istocie największy humbug w całej historii ludzkości.

Jeśli ciało Jezusa nie zostało ponownie ożywione, nie pomoże nam również wskrzeszanie mitów<sup>78</sup>.

Z całą pewnością stwierdzenia te niosą ze sobą poważne konsekwencje dla religii chrześcijańskiej, nie wydaje się jednak, by miały one oznaczać jej koniec<sup>79</sup>

Na początku nowego tysiąclecia chrześcijaństwo musi podjąć poważną decyzję.

Czy mamy kontynuować to, co było, i nadal wierzyć w fizyczne wskrzeszenie Jezusa, Syna Bożego, który był jednocześnie Bogiem i człowiekiem, nie popełnił żadnego grzechu i narodził się z dziewicy; czy mamy dalej wierzyć w owego fizycznie wskrzeszonego Jezusa, albo też zaczniemy w końcu prawdziwie rozmawiać o takich poważnych rzeczach, jak Jezus z Nazaretu, Jego życie, orędzie i śmierć, wraz z wszystkim tym, co do tego należy? Dziś nie można już inaczej: Będziemy musieli odwrócić się od frazeologii do rzeczywistości i, niezależnie od ceny, jaką przyjdzie nam zapłacić, iść nową drogą, by ponownie wkroczyć w żywotne relacje z początkami naszej religijnej tradycji<sup>80</sup>.

### 3. Krytyka

Stanowisko Lüdemanna spotkało się z żywą reakcją teologów. Nie szczędzono pochwał, ale i krytyk. Koncepcja ta, mimo swej oryginalności, nie pozostawia wątpliwości co do swych związków z burzliwą historią problematyki zmartwychwstania. Znaczący temat bez trudu rozpoznają w niej dawne wątki liberalnej krytyki historycznej w stylu Davida Friedricha STRAUßA, Wilhelma HERRMANNNA czy Emanuela HIRSCHA<sup>81</sup>. Zresztą Lüdemann nie ukrywa tych zależności; jest on jedynie

<sup>77</sup> *Tamże*; por. TENZE, *dz. cyt.*, s. 198: „Zmartwychwstania Jezusa nie możemy już więcej rozumieć w sensie dosłownym (...), ponieważ, mówiąc konkretnie, grób wcale nie był pusty, ale pełny, jeśli w ogóle był jakiś pojedynczy grób, w każdym zaś razie ciało Jezusa nie znikło, lecz uległo rozkładowi”

<sup>78</sup> TENZE, *Die Auferstehung Jesu*, s. 28. W głośnym wywiadzie dla „Spiegla” na pytanie, czy Jezus żyje dalej tak, jak Goethe czy Gandhi, Lüdemann odpowiada: „Tak, tylko w ten sposób. Spotkanie z Jezusem dokonuje się w tekstach albo nie dokonuje się wcale” („Der Spiegel” 13 [1994], s. 139).

<sup>79</sup> *Tamże*.

<sup>80</sup> *Tamże*, s. 28n.

<sup>81</sup> SLENCZKA, *art. cyt.*, s. 171: *Neu ist nichts an dem Buch; erneuert wird lediglich die subjektive Visionshypothese von David Friedrich Strauß (1808–1874), verbunden mit der von Wilhelm Herrmann (1846–1922) vertretenen Unterscheidung von dem (historisch evidenten) „Grund” und dem (nur dem Glauben zugänglichen) „Inhalt” des Glaubens. Kronzeuge für die Erneuerung des Ansatzes der liberalen Theologie (...) ist aber vor allem Emanuel Hirsch (1888–1972)*. Podobnie M. MURRMANN-KAHL,

uczniem w szkole dawnych mistrzów, których stanowisko pragnie skorygować i uzupełnić o nowe osiągnięcia egzegezy, a zwłaszcza psychologii. Nie sposób omówić tutaj wszystkich trudności, jakie wiążą się z przedstawioną przezeń interpretacją wydarzeń wielkanocnych (na ten temat istnieje już dosyć spora literatura<sup>82</sup>). Nasza uwaga zostanie skierowana jedynie na niektóre punkty krytyki, które wydają się być najistotniejsze.

### 3.1. Uwagi egzegetyczne

Lektura prac Lüdemanna nie pozostawia wątpliwości co do jego kompetencji jako egzegety. Mimo to nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż przeprowadzone niejednokrotnie z wielką dokładnością analizy tekstów biblijnych dopasowuje on do wcześniej przyjętych przez siebie założeń filozoficzno-ideologicznych. Temu zagadnieniu trzeba będzie poświęcić nieco więcej miejsca. Na razie zwrócimy uwagę na niektóre zagadnienia szczegółowe.

Wspomniano już o trudnościach związanych z tezą, iż przeżycie Pawła pod Damaszkiem (1 Kor 15,8) posiada tę samą „strukturę przeżyciową” co ekstatyczne wizje, o których mowa w 2 Kor 12,1-10. Już sama różnica terminologiczna, jaką wykazują obydwie teksty, zabrania takiego utożsamienia. Zadziwia także twierdzenie, iż jedynie chrystofanie, które przeżyli niezależnie od siebie Piotr i Paweł, należy uznać za objawienia oryginalne, podczas gdy pozostałe objawienia wielkanocne są objawieniami od nich zależnymi. Dla uzasadnienia tej tezy ma służyć fakt, iż „widzenie Chrystusa przez Piotra naznaczyło wszystkie inne widzenia Wywyższonego w kręgu uczniów”<sup>83</sup>. Skąd jednak o tym wiemy? 1 Kor 15,3-11 nie daje ku temu żadnych podstaw; co więcej, jeśli wziąć pod uwagę, że — jak sugeruje sam tekst (ὡφθη jako *passivum divinum*: „został ukazany”, „pozwolił się zobaczyć”)<sup>84</sup> — podczas wszystkich chrystofanii inicjatywa wychodziła od samego Zmartwychwstałego, teza o wpłynięciu wizji Piotra na doświadczenia pozostałych uczniów wydaje się być mało przekonująca. Można ją usprawiedliwić jedynie wtedy, jeśli się założy, iż wizje te zostały wywołane przez czysto wewnątrzpsychiczne mechanizmy, co z kolei prowadzi do błędnego koła<sup>85</sup>.

Podobnych trudności przysparza teza o strukturalnym podobieństwie doświadczeń wielkanocnych Pawła i Piotra. Ich wspólnym rdzeniem ma być doświadczenie

„Wiederkehr des Verdrängten”? *Theologiegeschichtliche und systematisch-theologische Erwägungen zum Streit um die Auferstehung Jesu*, w: BOMMARIUS (red.), dz. cyt., s. 91: „Meine These” (...) besteht darin, dass Auferstehungsbuch von Gerd Lüdemann in die breite Tradition der protestantischen, historisch-kritischen Theologie einzuordnen ist. Es enthält in dieser Hinsicht auch keine neuen Sachverhalte.

<sup>82</sup> Odnośnie literatury — zob. K.-H. MENKE, *Das systematisch-theologische Verständnis der Auferstehung Jesu. Bemerkungen zu der von Gerd Lüdemann ausgelösten Diskussion*, ThG 85 (1995), s. 458, przyp. 2.

<sup>83</sup> LÜDEMANN, *Zwischen Karfreitag und Ostern*, s. 40.

<sup>84</sup> Dokładniej na ten temat zob. w: KESSLER, dz. cyt., s. 149.

<sup>85</sup> POR. PANNENBERG, *art. cyt.*, s. 321.

przebaczenia i usprawiedliwienia. Również tutaj ujawnia się cyrkularna struktura argumentacji Lüdemanna: najpierw objaśnia on doświadczenie Piotra przez pryzmat doświadczenia Pawła, a następnie dziwi się, iż obydwa wykazują uderzające podobieństwa<sup>86</sup>.

Wątpliwe jest również utożsamienie ukazania się Zmartwychwstałego „więcej niż pięciuset braciom” (1 Kor 15,6) z wydarzeniem Zesłania Ducha Świętego w dniu Zielonych Świąt (Dz 2,1-13), zwłaszcza, że Łukaszowy opis tego wydarzenia pozabawiony jest wszelkich cech właściwych opowiadaniu wielkanocnemu (przede wszystkim brak jest w nim ukazania się Chrystusa), i odwrotnie, Duch Święty nie odgrywa żadnej roli w pierwotnych tekstach wielkanocnych<sup>87</sup>. Jeśli Lüdemann odpiesza ów zarzut, argumentując, iż z faktu nieobecności Ducha Świętego w najstarszych tekstach wielkanocnych nie można wyciągać „zbyt daleko idących wniosków”<sup>88</sup>, i że „również późniejszy materiał może zawierać wcześniejsze dane”<sup>89</sup>, to uwagi te stają się dlań przepustką, by w późniejszych tekstach wtedy i tylko wtedy odnajdywać wcześniejszą tradycję, jeśli pasuje ona do wcześniej przyjętego schematu, by następnie ze swej strony wyciągać stąd „zbyt daleko idące wnioski” (jak na przykład w przypadku tekstu J 20,21-22, który ma świadczyć o pierwotnym „powiązaniu chrystofanii z udzieleniem Ducha Świętego”<sup>90</sup>).

Problematyczne jest również określenie ukazania się Zmartwychwstałego wobec „pięciuset” terminem „kolektywnej halucynacji”. Taka interpretacja wydarzeń wielkanocnych ma swoich inicjatorów w XIX w. (David Friedrich STRAUß, Ferdinand Christian BAUR, Carl HOLSTEN). Lüdemann nie podnosi swojej teorii do rangi pewnika, lecz uważa ją za hipotezę, której na drodze dowodzenia nie sposób ani upra-

<sup>86</sup> Por. KESSLER, *dz. cyt.*, s. 421, przyp. 13.

<sup>87</sup> Por. *tamże*, s. 425; H.-J. KLAUCK, *I. Korintherbrief*, s. 110, proponuje inną, jego zdaniem bardziej prawdopodobną hipotezę, wyjaśniającą historyczny grunt tego wydarzenia. Miejscem owej zbiorowej chrystofanii miałyby być Galilea, którą zamieszkiwali liczni zwolennicy Jezusa. Wiadomość o Jego ukazaniu się rozeszła się po tamtejszych miejscowościach i okolicach z szybkością błyskawicy, doprowadzając do zebrania się większej grupy osób. Wówczas to wydarzyło się coś, co można by od strony czysto religijno-fenomenologicznej nazwać „zbiorową wizją ekstatyczną” (*ekstatische Massenvision*). Warto zauważyć, iż sam termin *ekstatische Massenvision* nie rozstrzyga jeszcze o subiektywnym charakterze tego wydarzenia, niemniej jednak może być tak interpretowany. Lüdemann mówi tu o „masowej ekstazie” (*Massenekstase*), którą rozumie jako „kolektywną halucynację” (*Kollektivhalluzination*). Czy jednak utożsamienie ekstazy z halucynacją jest (także od strony czysto psychologicznej) uprawnione? By negatywnie odpowiedzieć na to pytanie wystarczy zauważyć, iż ekstaza wcale nie musi zawierać elementów wizualnych (czy słuchowych). Co więcej, dla wielu mistyków i teologów wizualna strona przeżyć ekstatycznych stanowi jedynie element poboczny, który można (a nawet trzeba) spokojnie pominać. Wizje i audycje nigdy nie stanowiły kryterium autentyczności i prawdziwości życia duchowego, przeciwnie, wielu upatrywało w nich wielkie niebezpieczeństwo na drodze do świętości.

<sup>88</sup> LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 133.

<sup>89</sup> *Tamże*, s. 199.

<sup>90</sup> *Tamże*, s. 133.

womocnić, ani obalić. Można natomiast pytać o jej prawdopodobieństwo<sup>91</sup> Jakie jest więc prawdopodobieństwo tej hipotezy?

Przypadki masowych halucynacji, jakie znamy z historii oraz jakich dostarcza nam współczesność, muszą zostać wpierv dokładnie przebadane. W przykładach, które przytacza Lüdemann, nie spotykamy żadnego centralnego przesłania, które pragnęła by przekazać spostrzegana w wizji osoba<sup>92</sup>. Tymczasem dla Pawła oraz innych świadków chrystofanii usłyszane orędzie stanowi absolutne centrum ich spotkań ze Zmartwychwstałym (Gal 1,15-16; 1 Kor 9,1; Dz 9,4-6, por. 26,16-18). Ponadto indywidualne wizje mają miejsce najczęściej w nocy, często w śnie lub półśnie<sup>93</sup>, czego w żadnym wypadku nie można powiedzieć o chrystofaniach (w przeciwieństwie do wizji, o których mowa w Dz 16,9; 18,9!). Trzeba też zauważyć, iż doświadczenia wielkanocne, o których opowiada Nowy Testament, są od siebie niezależne, tak iż jedno nigdy nie przechodzi w drugie i nie wywiera nań wpływu<sup>94</sup>.

Warto w tym kontekście wspomnieć, że myśl o zmartwychwstaniu Jezusa jako gwarancie *n a s z e g o* zmartwychwstania jest od czasów św. Pawła szeroko reprezentowana w pismach Nowego Testamentu (Rz 6,8; 8,29; Kol 1,18; Ap 1,5; jeszcze nie w 1 Kor 15,5-8!), tym niemniej nie spotykamy jej ani w ewangeliach, ani we wczesnych formułach wiary<sup>95</sup>. Konsekwentnie źródłem wiary w zmartwychwstanie nie mogła być projekcja ukrytych pragnień i nadziei życia wiecznego; przeciwnie, częstokroć wiara ta była powodem cierpień i prześladowań.

### 3.2. Egzegeza a psychologia

Głównym celem egzegetycznych analiz Lüdemanna jest rekonstrukcja wewnętrznych przeżyć świadków chrystofanii. Realizację tego zadania ma wspomóc psychologia głębi, z której dorobku obficie czerpie niemiecki teolog. Zastosowanie psychologii głębi do badań historyczno-krytycznych pociąga jednak szereg założeń, których empiryczny status w wielu punktach jest niejasny i sam wymagałby dalszych uzasadnień. Zarazem inne koncepcje psychologiczne, empirycznie lepiej uzasadnione, a jednocześnie bardziej zdystansowane wobec wszelkich roszczeń wyjaśniających wewnątrzpsychiczne procesy badanych osób czy grup społecznych (np. socjopsychologiczna koncepcja kognitywnego dysonansu) nie zostają w ogóle uwzględnione. Koncepcje te zalecają wielką ostrożność, zwłaszcza gdy idzie o formułowanie wypowiedzi o charakterze retrospektywnym, i to odnośnie przeszłości dziś żyjących osób, a cóż dopiero osób sprzed dwóch tysięcy lat<sup>96</sup>. Ponadto każdy historyk, świa-

<sup>91</sup> Por. *tamże*, s. 33.

<sup>92</sup> Por. *tamże*, s. 136–139.

<sup>93</sup> Por. *tamże*, s. 126n.

<sup>94</sup> Por. E. SCHWEIZER, recenzja książki G. Lüdemanna, ThLZ 119 (1994), s. 805.

<sup>95</sup> Por. *tamże*.

<sup>96</sup> Por. KESSLER, *dz. cyt.*, s. 426.

dom metodologicznych oraz teoretyczno-poznawczych założeń uprawianej przez siebie dyscypliny<sup>97</sup>, wie, iż — ponieważ nie jest nam dane uczestniczyć w świecie żyjących przed nami osób i stąd jedynie w przybliżeniu możemy dokonać jego rekonstrukcji — jest prawie niemożliwe wejść w „wewnętrzny” świat ówczesnych ludzi i odtworzyć go od strony psychicznych przeżyć i doświadczeń. W tym kontekście trzeba zapytać: Czy Lüdemann, który wierzy w niezachwianą konsekwencję swoich badań historyczno-krytycznych, nie przecenia możliwości nauk historycznych i czy nie przekracza granic, które wyznacza im współczesna świadomość metodologiczno-poznawcza? Wolfhart PANNENBERG w następujący sposób określa swoje stanowisko w tej sprawie:

Nie podnoszę żadnych pryncypialnych zastrzeżeń wobec uwzględnienia psychologicznych przemyśleń w ramach zadań historycznej rekonstrukcji. Jednak wzięcie pod uwagę psychologicznego punktu widzenia wymaga ostrożności, która uwzględniać będzie całość danych historycznych i nie będzie dopasowywać ich na siłę do wcześniej przyjętego schematu psychologicznego<sup>98</sup>.

Czytając teksty Lüdemanna, odnosi się wrażenie, iż lepiej rozumie on procesy, jakie dokonały się we wnętrzu uczniów i Pawła, aniżeli oni sami. Uczniowie ulegli pewnemu złudzeniu: byli oni przekonani o obiektywnym i realnym charakterze przedmiotu swoich wizji. Dziś jednak doświadczeń tych nie można już rozumieć w ten sposób:

Nawet jeśli wizje nie mogą być zrównane z halucynacjami, to przynależą one w każdym razie do obszaru tego, co sami tworzymy, co nie ma oparcia w żadnej obiektywnej rzeczywistości<sup>99</sup>.

Ukazywania się Zmartwychwstałego były więc niczym innym, jak pewnym „psychicznym wydarzeniem”, jakie rozegrało się we wnętrzu uczniów, pozbawionym jakiegokolwiek realnej, tzn. pozapodmiotowej treści. To, że oni sami nie mogli tego dostrzec, nie powinno nas dziwić, gdyż „wizjonerzy z a w s z e widzą inaczej”<sup>100</sup>

Już sama powierzchowność takiego uzasadnienia jest irytująca. Po pierwsze bowiem nie odpowiada ona danym historycznym, ponieważ wielcy mistycy i wizjonerzy (np. św. TERESA Z AVILA) bardzo krytycznie podchodzili do wizji i objawień, jakie otrzymywali, poddając je zawsze osądowi innych osób i autorytetów. Ponadto wykształcili oni cały szereg kryteriów, pozwalających odróżnić autentyczne przeżycia wizjonerskie od złudzeń i fantazji<sup>101</sup>. Z drugiej strony Lüdemann zdaje się wierzyć, iż dzięki temu „wątpliwemu chwytowi”<sup>102</sup> można otworzyć sobie wolną przestrzeń

<sup>97</sup> Por. G. ESSEN, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit*, Mainz 1995, s. 161–294.

<sup>98</sup> PANNENBERG, *art. cyt.*, s. 322.

<sup>99</sup> LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu*, s. 23.

<sup>100</sup> TENZE, *dz. cyt.*, s. 78.

<sup>101</sup> Zob. na ten temat E. BENZ, *Die Visionen. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969; B. GROM, *Religionspsychologie*, München–Göttingen 1992, s. 228n.

<sup>102</sup> KESSLER, *dz. cyt.*, s. 427.



dla dokonania takiej interpretacji doświadczenia wielkanocnego, która — przecząc interpretacji samych świadków — będzie wiarygodna dla człowieka współczesnego, również tego, który zamknięty jest na sprawy wiary i religii; co więcej, to właśnie sceptyk i redukcjonista zostają podniesieni tutaj do rangi kryterium. Ale — trzeba by w tym miejscu przekornie zapytać — czy nie widzą oni tych rzeczy „zawsze inaczej”?

Jeśli Lüdemann twierdzi, iż wizja Piotra była skutkiem działającego w nim smutku, to mamy tu do czynienia z „przekroczeniem kompetencji psychologicznej interpretacji”<sup>103</sup>. Polega ono na redukcji rzeczywistości transcendentnej (Boga, względnie zmartwychwstałego Chrystusa) do produktywnej siły ludzkiej psychiki. Podobnie więc jak w przypadku FEUERBACHA, historyczna rzeczywistość doświadczenia religijnego zostaje uznana za zwykłą projekcję religijnej świadomości. Taki sposób interpretacji mają usprawiedliwiać rzekome analogie pomiędzy doświadczeniem wielkanocnym Piotra a doświadczeniami osób pogrążonych w smutku po stracie ukochanej osoby. Również one — jak wykazuje Yorick SPIEGEL<sup>104</sup>, na którego powołuje się Lüdemann — miałyby wizje tych, których utracili, i za którymi tęsknili. Jeśli jednak tego typu doświadczenia miałyby mieć jakiś istotny związek z ideą zmartwychwstania umarłych, to wszędzie, a zwłaszcza w tradycji judaistycznej, musiałoby roić się od opowiadań o zmartwychwstaniu umarłych i ich ukazywaniu się. Tymczasem wiemy, że tak nie jest. Ukazywania się Zmartwychwstałego od samego początku były pojmowane i przekazywane jako wydarzenia nadzwyczajne i jedyne w swoim rodzaju<sup>105</sup>.

Z pewnością trzeba uznać — i o tyle należy przyznać rację Lüdemannowi — iż właściwe wielu objawieniom, w tym również chrystofaniom, „własne przeżycie obiektywności i pewności można — również wtedy, gdy nie wyklucza się możliwości nadzwyczajnego objawienia — interpretować także subiektywnie”<sup>106</sup>. Możliwość ta jest jednak możliwością pryncypialną, a nie faktyczną (nie zachodzi, gdy na przykład źródła, jakimi się dysponuje, nie dają żadnych podstaw dla takiej interpretacji). Właśnie dlatego, iż faktycznie (nie pryncypialnie!) niemożliwe jest zrekonstruowanie konkretnego „jak” ukazywań się Zmartwychwstałego, nie można uznać ich za efekt wewnętrznych przeżyć i procesów psychicznych<sup>107</sup>. Oczywiście nie znaczy to, iż chrystofanie dokonały się bez jakiegokolwiek udziału znanych nam mechanizmów psychicznych. Uczniowie byli odbiorcami i świadkami ukazywań się, co zakłada ich aktywne uczestnictwo, także od strony zaangażowania ich władz zmysłowych. Mechanizmy te nie wyjaśniają jednak całości, lecz jedynie psychiczną stro-

<sup>103</sup> PANNENBERG, *art. cyt.*, s. 322.

<sup>104</sup> Y. SPIEGEL, *Der Prozeß des Trauerns. Analyse und Beratung*, München 1981<sup>4</sup>. LÜDEMANN w swojej programowej książce *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie* przytacza na s. 126–128 niektóre przypadki, o jakich opowiada Spiegel.

<sup>105</sup> Por. PANNENBERG, *art. cyt.*, s. 323.

<sup>106</sup> GROM, *dz. cyt.*, s. 315n.

<sup>107</sup> Por. KESSLER, *dz. cyt.*, s. 428.

nę wydarzeń wielkanocnych<sup>108</sup>. Ponadto należy zauważyć, iż poprawne wyjaśnienie jakiegoś doświadczenia jest możliwe tylko wtedy, gdy istnieje możliwość odniesienia się do (choćby w dalekim przybliżeniu) analogicznych doświadczeń i sytuacji<sup>109</sup>. Gdy zatem twierdzi się, iż chrystofanie — które trzeba uznać za doświadczenia absolutnie niepowtarzalne, zarezerwowane dla wąskiej grupy osób i ograniczone czasowo (o czym mówią świadectwa biblijne) — dadzą się całkowicie wyjaśnić od strony czysto psychologicznych (socjologicznych, itd.) czynników, i do tych jedynie czynników zredukować, to twierdzenie to należy uznać za całkowicie chybione. Nie da się zrozumieć części bez całości, ani całości bez części, a każda redukcja (część = całość) jest z gruntu fałszywa<sup>110</sup>. Np. partia fletu w muzyce Mozarta jest — patrząc od strony czysto fizycznej — niczym innym, jak strumieniem fal dźwiękowych, które można zmierzyć i matematycznie opisać. Jednak taki opis wcale nie tłumaczy istoty zagranej muzyki. Również nauki przyrodnicze stoją dziś na stanowisku, iż żadnego zjawiska nie da się adekwatnie wyjaśnić „od dołu” (*Bottom-up-Explanation*), tzn. badając jedynie elementarne struktury czy cząsteczki, jak na przykład skład chemiczny, molekuly, geny, itd. Całkowicie odizolowane od siebie pojedyncze fenomeny okazują się być po prostu absurdalne, pozbawione jakiegokolwiek sensu i znaczenia. Dopiero uwzględnienie związków i relacji, w jakich znajdują się poszczególne elementy, stwarza możliwość ich rozumienia i pozwala przypisać im odpowiednie znaczenie (*Top-down-Explanation*)<sup>111</sup>. Prawidłowość ta obowiązuje również (czy też przede wszystkim!) na płaszczyźnie osobowej. Jeśli ktoś twierdzi np., iż jest w stanie wyjaśnić od strony psychologicznej, dlaczego osoba A kocha określoną osobę B (np. ponieważ osoba A wykazuje takie a takie deficyty i znajduje w osobie B odpowied-

<sup>108</sup> Por. *temże*, s. 429.

<sup>109</sup> K. RAHNER, *Auferstehung Jesu*, SM 1, s. 417: w przypadku doświadczenia wielkanocnego „jest bez wątpienia zupełnie inaczej, niż gdy jakiś pewny i uczciwy świadek opowiada nam, że widział na przykład kogoś skaczącego do wody. W takim przypadku możliwość takiego doświadczenia jest nam znana i zrozumiała z naszego własnego doświadczenia, niezależnie od usłyszanej relacji. Dlatego też opowiadanie naocznego świadka ustanawia taką relację do opowiadanego zdarzenia, która z tego samego powodu może przeskoczyć (...) niezawodność i uczciwość świadka i niejako bezpośrednio stać się tym wydarzeniem. W przypadku Wielkanocy jest inaczej. Wydarzenie to jest z natury rzeczy *sui generis*, gdyż doświadczenie «kogoś z tamtej strony» (*eines Jenseitigen*), który musi się «pokazać», nie przynależy więcej do naszej czasoprzestrzeni, ani też nie jest z góry i bezpośrednio nam dostępne; z całą pewnością nie jest ono też wydarzeniem, które moglibyśmy na podstawie naszego własnego doświadczenia «zrozumieć» oraz przejrzeć w jego możliwościach i założeniach, tak, byśmy używając znanych nam kryteriów, mogli odpowiedzieć na pytanie, czy jesteśmy gotowi wydarzenie to — jako tu i teraz przeżyte — zaakceptować”

<sup>110</sup> W. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie* (Myśl Teologiczna 23), Kraków 1999, s. 18: „Nie możemy zrozumieć całości bez zrozumienia wszystkich jej części ani też nie możemy odpowiednio zrozumieć poszczególnych części, nie wiedząc, jak funkcjonują one w ogólnej kompozycji, na którą się składają” Na temat ważnego dla teologicznej hermeneutyki stosunku „całość – część” zob. J. CUDĄ, *Wiarygodna antropologia. Hermeneutyczny zarys teologii fundamentalnej*, Katowice 2002.

<sup>111</sup> Por. H. STAUDINGER, *Die Auferstehung Jesu im Lichte kritischer historischer Forschung*, w: BOMMARIUS (red.), *dz. cyt.*, s. 65.

nie ich dopełnienie), z pewnością coś wyjaśnił, nie wyjaśnił jednak ich miłości (osoba A może znać osobę C, która również byłaby w stanie odpowiedzieć na jej potrzeby, co więcej, osoba C wzbudza głęboką sympatię w osobie A, jednak A nie kocha C, tylko B). Jeśli zatem usiłuje się wyjaśnić określone fenomeny od strony czysto empirycznej, zwłaszcza, gdy w grę wchodzi podejmowane w wolności decyzje, wówczas redukuje się je do pewnych wtórnych czynników i płaszczyzn, tracąc zarazem obraz całości, jaki konieczny jest dla właściwego ich zrozumienia. O tyle też rację ma Ulrich LUZ, twierdząc,

(...) iż fundamentalne doświadczenia religijne, które stoją u początku historii chrześcijaństwa, dokonały się na płaszczyźnie osobowo-psychicznej i tylko tak, a nie niezależnie od tej płaszczyzny i niejako „pionowo z góry”, mogły być działaniem Boga<sup>112</sup>.

Czy jednak Lüdemann jest w ogóle w stanie mówić o działaniu Boga? Tu, jak się wydaje, leży zasadniczy problem przedstawionej przezeń koncepcji<sup>113</sup>

### 3.3. Krytyka historyczna a teologiczna hermeneutyka

Poważnym brakiem koncepcji Lüdemanna jest niemal zupełna nieobecność refleksji metakrytycznej, zwłaszcza gdy idzie o odniesienie hermeneutyki teologicznej do nauk historycznych oraz o samo pojęcie historii<sup>114</sup>. Niemiecki egzegeta odrzuca wszelkie interpretacje wydarzeń wielkanocnych, które, jego zdaniem, nie czynią zadość wymogom metody historyczno-krytycznej. Tym bardziej dziwi fakt, iż poszukiwana przez niego relacja między szukającą zrozumienia swych podstaw wiarą a krytyką historyczną naznaczona jest pełnym rozdwojeniem. Jakkolwiek bowiem krytyka historyczna dokonuje destrukcji pierwotnego wyznania wiary w zmartwychwstanie Jezusa<sup>115</sup>, to jednak — „sądząc z perspektywy wiary”<sup>116</sup> — poprzez krzyż Jezus dał się poznać swoim uczniom jako żyjący<sup>117</sup>. Również „wiera rozpoznaje (...) w krzyżu Jezusa przyjęcie śmierci jako akt miłości”<sup>118</sup>. Jednak zdanie: „On zmartwychwstał, cokolwiek może ono oznaczać (...)” jest „myślą wiary, dla której nie istnieje chyba żadna teoria poznania”<sup>119</sup>. Ponadto Lüdemann stawia tezę: „Podobnie jak słowo Boże może objawić się w ludzkiej mowie, nie tracąc przy tym swej istoty, tak samo jakieś psychiczne wydarzenie może być ludzkim miejscem ukazania się Bożego Ducha”<sup>120</sup>. Rodzi się jednak pytanie: Co chroni powziętą tutaj identy-

<sup>112</sup> U. LUZ, *Aufregung um die Auferstehung Jesu. Zum Auferstehungsbuch von G. Lüdemann*, EvTh 54 (1994), s. 480.

<sup>113</sup> LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu*, s. 16: „Zobowiązana naukowym standardom krytyka historyczna nie liczy się z ingerencją Boga w historię”

<sup>114</sup> Por. ESSEN, recenzja książki G. Lüdemanna, s. 484n.

<sup>115</sup> Por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 216n.

<sup>116</sup> *Tamże*, s. 118.

<sup>117</sup> Por. *tamże*.

<sup>118</sup> *Tamże*.

<sup>119</sup> *Tamże*, s. 220.

<sup>120</sup> *Tamże*, s. 137–138.

fikację Bożego działania z aktywnością ludzką przed redukcją tego pierwszego do drugiego? Dzięki jakiemu kryterium da się rozpoznać rzeczywistą obecność Boga w danym „wydarzeniu psychicznym”, by w konsekwencji uznać je za wydarzenie przez Niego samego zamierzone i zdziałane? W jaki sposób Lüdemann zdoła odeprzeć zarzut, iż teologiczna interpretacja takiego wydarzenia jest niczym innym, jak tylko bezpodstawnym, dokonany niejako „z zewnątrz”, przypisaniem temu wydarzeniu znaczenia, które w istocie mu nie przysługuje? Zaś gdyby taka interpretacja miała leżeć w zasięgu samej wiary<sup>121</sup>, to co chroni ową wiarę przed podejrzeniem o projekcję? Czy nie jest czasem tak, iż ujawniająca się w myśli niemieckiego egzegety faktyczna diastaza pomiędzy teologiczną hermeneutyką a krytyką historyczną jest swoistą „strategią immunizacji”, którą on sam pragnął bezwzględnie obnażyć i odrzucić?<sup>122</sup>

Zamiarem Lüdemanna jest przybliżenie wiary w zmartwychwstanie Jezusa współczesnemu człowiekowi. W związku z tym jego koncepcja jest całkowicie zorientowana na takie rozumienie historii, jakie faktycznie odpowiada współczesnej mentalności. Obraz świata, jaki określa świadomość dzisiejszego człowieka, zostaje podniesiony do rangi kryterium, wokół którego rozstrzyga się wiarygodność biblijnych świadectw oraz ich rozumienie<sup>123</sup>. W tym kontekście staje się aż nadto widoczne, iż (bezkrytycznie!) przyjęte przez Lüdemanna rozumienie historii, lansowane przez współczesne nauki historyczne, z góry rozstrzyga o wynikach przeprowadzonych przezeń badań egzegetycznych. Na krytyczną uwagę zasługuje zwłaszcza nieobecność konstruktywnej dyskusji wokół wprowadzonej przez Ernesta TROELTSCHA „zasady analogii” (*Analogieprinzip*), według której aktualne rozumienie rzeczywistości decyduje o akceptacji bądź odrzuceniu historycznej wartości analizowanych świadectw<sup>124</sup>. Zasada ta jest z jednej strony konieczna w ramach krytyki historycznej: jeśliby przekazane nam w pismach Nowego Testamentu doświadczenie wielkanocne miało pozostać całkowicie niezrozumiałe, jako że pozbawione wszelkiej analogii, to nigdy nie mogłoby ono stać się ważne dla człowieka współczesnego. Pozbawiona wszelkich odniesień prawda minionego wydarzenia nigdy nie może stać „prawdą dla”: prawdą dla kogoś żyjącego „tu i teraz”, prawdą dlań zrozumiałą i wypełniającą sens jego współczesnego bycia w świecie. Jednak z drugiej strony zasada analogii warunkowana jest poprzez zastany obraz świata i w związku z tym ogranicza ona horyzont

<sup>121</sup> *Tamże*, s. 216–220.

<sup>122</sup> Por. *tamże*, s. 15, 28.

<sup>123</sup> Por. *tamże*, s. 11–36, 216–222.

<sup>124</sup> E. TROELTSCH, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, w: TENZE, *Gesammelte Schriften*, t. II, Tübingen 1913, s. 732: „Środkiem, dzięki któremu krytyka staje się dopiero możliwa, jest zastosowanie analogii. (...) Zgodność z normalnymi, zwykłymi czy też wielokroć poświadczonymi wydarzeniami (*Vorgangsweisen*) lub stanami rzeczy (*Zuständen*), tak, jak je znamy, jest znakiem prawdopodobieństwa wydarzeń, które krytyka może uznać za rzeczywiście zaszłe bądź je odrzucić. (...) Owa wszechmoc analogii uwzględnia jednak pryncypialną jednakowość (*Gleichartigkeit*) wszelkich historycznych wydarzeń”

możliwości historii do doświadczeń właściwych współczesności<sup>125</sup>. Ponieważ przekonania panującej świadomości, w tym także przekonania ideologiczne, wchodzą w strukturę historyczno-hermeneutycznego procesu rekonstrukcji minionych wydarzeń, rozum historyczny musi pytać o swe nastawienie do rzeczywistości i możliwe zawężenia, jakie określają i zniekształcają właściwą mu perspektywę patrzenia. Jednak tak rozumiana metakrytyka nauk historycznych, która faktycznie musiałaby się dokonać w ramach instancji autonomicznego rozumu historycznego<sup>126</sup>, nie znajduje w koncepcji Lüdemanna właściwego sobie miejsca. Przeciwnie, w sposób bezkrytyczny żąda on, by nowożytny obraz świata podnieść do rangi faktycznego *apriori*, na podstawie którego formułowane będą wszelkie sądy historyczne<sup>127</sup>. W tym kontekście nie dziwi fakt, iż odrzuca on wszelkie próby interpretacji zmartwychwstania jako eschatologicznego działania Boga wobec Ukrzyżowanego, określając je mianem nieuprawnionego „supranaturalizmu”<sup>128</sup>, „wysublimowanego fundamentalizmu”<sup>129</sup> bądź „biblicyzmu”<sup>130</sup>. Jednak

(...) właśnie dlatego, że w horyzoncie nowożytnego pojęcia historii chrześcijańskie wyznanie wiary w działanie Boga w świecie i w zmartwychwstaniu [Jezusa – KK] zostało jako wypowiedź o rzeczywistości zdyskredytowane, odpowiedzialne mówienie o wierze wielkanocnej ma za zadanie wykazać z jednej strony jej sensowność wobec forum rozumu filozoficznego, z drugiej zaś jej odniesienie do rzeczywistości wobec forum rozumu historycznego<sup>131</sup>.

Rezygnacja z historycznego fundamentu doświadczenia religijnego jest prostą drogą do ideologizacji chrześcijańskiego roszczenia, a w konsekwencji do instrumentalizacji religii chrześcijańskiej jako takiej. Jako pozbawiona historycznych podstaw może ona pełnić jedynie rolę „opium ludu”, dzięki któremu może być nam do pewnego stopnia oszczędzone spojrzenie w głuchą i pozbawioną wszelkiego sensu otchłan naszej egzystencji. Jednak żadna ideologia, żaden substrat zracjonalizowanego mitu, nie jest w stanie przekształcić się w prawdziwą soteriologię. „Dramat humanistycz-

<sup>125</sup> Warto również zauważyć, iż zasada analogii przyznaje pierwszeństwo temu, co ogólne, przed tym, co szczególne. To, co szczególne, jest jedynie wyrazem, szyfrem, symbolem tego, co ogólne; każde jednostkowe wydarzenie jest tylko egzemplaryzacją ogólnych praw, jakie rządzą historią. W związku z tym chrystologia nie może być niczym innym, jak tylko szczególnym przypadkiem antropologii, a zmartwychwstanie niczym innym, jak szyfrem wierności i przebaczącej miłości Boga. Objawienie staje się tu predykatem historii, a w konsekwencji ideologiczną „nadbudową”, z której można — a nawet należy! — zrezygnować. W tym kontekście nie ma również miejsca dla absolutnego i niepowtarzalnego charakteru chrześcijaństwa. Jezus może być tylko jednym z wielu geniuszy religijnych, których spotykamy w dziejach religii, jednak w żadnym wypadku nie jedynym i wyłącznym odkupicielem ludzkości; por. W. KASPER, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, ThQ 153 (1973), s. 229–241, zwł. 233–235.

<sup>126</sup> Por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 27.

<sup>127</sup> Por. *tamże*, s. 216n.

<sup>128</sup> Por. *tamże*, s. 83, 212, 214, 217.

<sup>129</sup> Por. *tamże*, s. 217.

<sup>130</sup> Por. *tamże*.

<sup>131</sup> ESSEN, recenzja książki G. Lüdemanna, s. 485.

nego ateizmu” (Henri de LUBAC), jakiego byliśmy świadkami zwłaszcza w minionym stuleciu, jest tego wymownym świadectwem.

### 3.4. Uwagi systematyczne

Oczywiście Lüdemann nie posuwa się aż tak daleko. Nie chodzi mu o pozbanienie chrześcijaństwa jego historycznego fundamentu, uważa jednak, iż fundamentu tego nie można upatrywać w zmartwychwstaniu. Wraz z przemianą tradycyjnego obrazu świata, jaki nastąpił wskutek rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa, wszelkie wypowiedzi dotyczące zmartwychwstania nie mogą być więcej rozumiane dosłownie<sup>132</sup>. Twierdzenie to nie musi jednak oznaczać zmięczenia religii chrześcijańskiej, o ile zreformuje się rozważaną w ramach chrystologii problematykę wiarygodnościową, a konkretnie, jeśli usunie się zmartwychwstanie z podstawy wiary (*Glaubensgrund*):

To nie Jezus lub głoszona przez Niego Dobra Nowina potrzebowały wydarzeń wielkanocnych, lecz Piotr i uczniowie<sup>133</sup>

Wyłącznie „człowiek Jezus” jest „podstawą wiary” i „ślądem Boga w naszym życiu”<sup>134</sup>.

Na Jezusie historycznym, takim, jakim odnajduję Go w tekstach i jakiego spotykam poprzez historyczną rekonstrukcję, zasadza się (...) decyzja wiary, nie zaś na zmartwychwstałym Chrystusie, jakiego bym sobie życzył<sup>135</sup>.

Stwierdzenia te nie są dobrowolne, lecz motywowane są odpowiednim rozumieniem zmartwychwstania: nie jest ono wydarzeniem w życiu samego Jezusa, lecz wyłącznie wydarzeniem w życiu uczniów. Przypomnijmy:

Zmartwychwstanie Jezusa nie dokonało się w jerozolimskim grobie, lecz w sercu uczniów i uczennic<sup>136</sup>.

Było ono doświadczeniem przebaczenia i usprawiedliwiającej łaski. W tym sensie można rozumieć je jako pewien hermeneutyczno-poznawczy przełom, jaki dokonał się w życiu pierwszych świadków, dzięki któremu doszli oni do lepszego i „pokrzepiającego” rozumienia Jezusa, Jego życia i Jego śmierci<sup>137</sup>. Jednak takie oddzielenie Jezusa historycznego, jako podstawy wiary, od zmartwychwstania, jako wydarzenia w życiu uczniów, przysparza wiele trudności i wcale nie ułatwia argumentacji wiarygodnościowej, lecz czyni ją jeszcze bardziej skomplikowaną, a nawet wręcz niemożliwą.

Przedstawiona przez Lüdemanna hipoteza powstania wiary wielkanocnej posiada przede wszystkim aporetyczny charakter względem pryncypialnego wymogu po-

<sup>132</sup> Por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 217.

<sup>133</sup> TENŻE, *Die Auferstehung Jesu*, s. 28.

<sup>134</sup> TENŻE, *dz. cyt.*, s. 220.

<sup>135</sup> *Tamże*.

<sup>136</sup> *Tamże*, s. 198.

<sup>137</sup> Por. *tamże*, s. 212–214, 218.

twierdzenia Jezusowego roszczenia. Jedyne w swoim rodzaju roszczenie Jezusa do bycia reprezentantem przepowiadanego przez siebie Królestwa Bożego<sup>138</sup> posiada mianowicie swoją podstawę w nierozzerwalnej jedności Jego osoby z głoszonym przez Niego orędziem<sup>139</sup>. Należało zatem oczekiwać, iż temat osoby Jezusa oraz wysuwane przezeń roszczenia znajdzie należne sobie miejsce w obrębie rozważań niemieckiego egzegety, co jednak nie nastąpiło.

Jeśli mianowicie Jezusowe roszczenie — właśnie ze względu na swój jedyny i niepowtarzalny charakter — potrzebowało „potwierdzenia z wysoka”, to tym bardziej potwierdzenie to stało się konieczne w obliczu Jego męki i śmierci, które postawiły przepowiadane przez Niego orędzie pod znakiem zapytania, a nawet je zakwestionowały. Wraz ze śmiercią Jezusa umarła dla żydowskiej społeczności również Jego sprawa<sup>140</sup>. W konsekwencji twierdzenie to prowadzi do uznania — i to nie tylko od strony psychologicznej, lecz przede wszystkim teologicznej — decydującej roli, jaką odegrał „epistemologiczny przełom Wielkiego Piątku” (Hans KESSLER). Spowodował on ucieczkę i rozproszenie uczniów<sup>141</sup> oraz sprawił, iż Jezus historyczny — Jego osoba i Jego dzieła — stały się kwestią otwartą: odtąd jedynie Bóg może przyznać rację owemu Jezusowi i tylko On może potwierdzić i usprawiedliwić podnoszone przez Niego roszczenie do bycia Synem Bożym i Mesjaszem. Chrystologiczne wyznanie wiary będzie zatem mogło być głoszone, „słowo i historia Jezusa”<sup>142</sup> będą mogły być przekazywane, jeśli ów Ukrzyżowany objawi się jako żyjący. Dopóki jednak wizje wielkanocne będą rozumiane jako „produkty fantazji i wyobraźni”<sup>143</sup>, dopóty powstanie pierwotnej wiary wielkanocnej pozostanie niewytłumaczalną tajemnicą, gdyż nie da się jej wyprowadzić wyłącznie z interpretacyjnej kompetencji uczniów, ani też z ich założeń ejdetyczno-psychologicznych. O wiele bardziej ta automanifestacja Zmartwychwstałego może stanowić ów pierwotny „impuls”, konstytuujący wiarę wielkanocną uczniów. W obliczu pryncypialnego wymogu potwierdzenia Jezusowego roszczenia, jak również wobec jego zakwestionowania poprzez krzyż, przysługuje osiągniętej dzięki spotkaniu ze Zmartwychwstałym pewności, iż On rzeczywiście zmartwychwstał, funkcja poświadczająca, że mianowicie podnoszone przez Jezusa roszczenie zostało przez samego Boga potwierdzone i usprawiedliwione<sup>144</sup>. Takie rozumienie zmartwychwstania sprzeciwia się jednak wysuniętej

<sup>138</sup> Por. *tamże*, s. 209.

<sup>139</sup> Por. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Br. 1976, s. 262.

<sup>140</sup> Por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 209.

<sup>141</sup> Por. *tamże*, s. 209n.

<sup>142</sup> *Tamże*, s. 218.

<sup>143</sup> *Tamże*, s. 111.

<sup>144</sup> Por. ESSEN, recenzja książki G. Lüdemanna, s. 483; W. KASPER, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, s. 59n: „Przy tym musiało stać się dla uczniów jasne, iż przyszłość Boga, którą Jezus obiecał wszystkim ludziom, ma swoje znaczenie najpierw dla Niego samego, że zatem Jego osoba i dzieło dzięki wierności Boga na krzyżu nie okazały się daremne, ale posiadają w sposób ostateczny przyszłość i przyszłość tę umożliwiają”

przez Lüdemanna tezie, iż zmartwychwstaniu należy odmówić funkcji uzasadniającej<sup>145</sup> Włączenie zmartwychwstania w podstawę wiary (*Glaubensgrund*) nie jest zresztą wymysłem apologetyki, lecz obecne jest w samych świadectwach Nowego Testamentu: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest nasza wiara”; „(...) jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15,17.19)<sup>146</sup>

Przekonanie Lüdemanna o możliwości wiary chrześcijańskiej przy jednoczesnej rezygnacji z historycznej wartości świadectw wielkanocnych zdaje się nawiązywać do koncepcji powstania wiary wielkanocnej, jaką w latach siedemdziesiątych przedstawił Rudolf PESCH<sup>147</sup>. Koncepcja ta bardzo szybko stała się przyczyną burzliwych sporów i debat<sup>148</sup>. Rozumowanie Pescha można w skrócie przedstawić następująco: zakładając, że wyobrażenie o śmierci i „zabraniu do nieba” względnie zmartwychwstaniu cierpiącego proroka było rozpowszechnione w judaizmie czasów Jezusa; zakładając, po drugie, że Jezus sam uważał siebie za takiego proroka, zaś uczniowie podzielali to Jego przekonanie, należy przyjąć, iż źródłem wiary wielkanocnej (tzn. wiary w Jezusa jako Chrystusa) nie są wydarzenia, jakie nastąpiły po śmierci Jezusa, ale doświadczenie Jezusa przedwielkanocnego. Co więcej, zdaniem Pescha, Jezus sam podczas Ostatniej Wieczerzy powiązał swój los z losem Henocha czy Eliasza, przez co nie należy się dziwić, iż wiara uczniów ostała się nawet w obliczu krzyża. Dla powstania wiary w zmartwychwstanie Jezusa chrystofanie nie mają więc żadnego znaczenia. Nowotestamentalne opowiadania o ukazywaniu się Zmartwychwstałego nie mają na celu uzasadnienia chrystologicznej wiary pierwotnego Kościoła, lecz pełnią funkcję legitymującą, to znaczy wspierają i budują autorytet świadków chrystofanii. W późniejszych publikacjach Pesch zmodyfikuje nieco swoje poglądy, dokonując rozróżnienia pomiędzy „oczywistością *de iure* przed Wielkanocą” (*de iure-Evidenz vor Ostern*) a „oczywistością *de facto*” (*de facto-Evidenz*) po Wielkanocy<sup>149</sup> Lecz również tutaj, uznając historyczny fundament chrystofanii, obstaje on przy wcześniejszej tezie, iż uczniowie już pod krzyżem mogli wyznać swoją wiarę w Jezusa jako Chrystusa. Jedynie *de facto* potrzebowali oni kolejnego impulsu, który na nowo wyzwoliłby ich wiarę, gdyż jako grzesznicy nie byli wystarczająco otwarci na

<sup>145</sup> Por. LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 216–220.

<sup>146</sup> Co prawda, współczesna teologia fundamentalna upatruje raczej w samym Jezusie — w Jego osobie, słowach i czynach — podstawę wiary, nie zaś w samym tylko zmartwychwstaniu. Jednak nie zmienia to faktu, iż zmartwychwstanie nadal zajmuje centralne miejsce w ramach dyskursu apologetycznego; por. F.-J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats*, Innsbruck 1984.

<sup>147</sup> R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, ThQ 153 (1973), s. 201–208; TENZE, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch*, FZPhTh 30 (1983), s. 73–98.

<sup>148</sup> Por. P. STUHLMACHER, „*Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!*”, ThQ 153 (1973), s. 244–251; M. HENGEL, *Ist der Osterglaube noch zu retten?*, ThQ 153 (1973), s. 252–269; KASPER, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, s. 229–241; KESSLER, *dz. cyt.*, s. 191–208.

<sup>149</sup> Por. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch*, s. 86n.



oczywistość tej miłości, która umierając na krzyżu, przewyciężyła śmierć. Ostatecznie więc trzeba uznać — by powrócić do poglądów Lüdemanna — że Wielkanoc nie wnosi niczego nowego, żadnych nowych treści, gdyż „przed Wielkanocą istniało już wszystko, co po Wielkanocy zostało poznane w sposób ostateczny”<sup>150</sup>.

Jakkolwiek można by się zgodzić z tezą, iż uczniowie jeszcze przed Wielkanocą doszli do wiary w Jezusa jako Chrystusa (zwłaszcza, że Jezus sam występował z takim roszczeniem), to jednak wątpliwe jest, by wiara ta mogła się ostać w obliczu męki i krzyża, tym bardziej, że nie istniała w obrębie ówczesnego judaizmu żadna tradycja, która mówiłaby o ustanowieniu Mesjasza poprzez wskrzeszenie i wywyższenie jakiegoś zmarłego<sup>151</sup>. Wszelkie analogie i paralele, o których wspomina Pesch, mogły, co prawda, stanowić pewien punkt odniesienia dla wiary uczniów, jednak w istocie rzeczy wskazują one na całkowite *novum* Jezusowego zmartwychwstania<sup>152</sup>. Jeśliby pozostać jedynie przy wspomnianych wyobrażeniach i paralelach obecnych w tradycji Starego Przymierza, wówczas dojdzie się nie dalej, jak do ich chrześcijańskiej recepcji, a w efekcie do jakiejś formy zreformowanego judaizmu, jednak nie do nowego, ustanowionego w przelanej na krzyżu krwi, Przymierza, którego świadomością żyły — i to relatywnie wcześniej! — także wspólnoty jedgeochrześcijańskie (por. Mk 14,24).

Chrystofanie nie są faktami, których rzeczywistość można by wykazać na drodze historyczno-krytycznego dowodzenia. Niemniej stanowią one jedyne wyjaśnienie radykalnego zwrotu w życiu uczniów, którzy w haniebnej śmierci krzyżowej (por. Pwt 21,23) swego Mistrza musieli wprawdzie dostrzec zakwestionowanie Jego mesjańskich roszczeń, o czym świadczy chociażby ich ucieczka do Galilei, którzy jednak wkrótce wrócili do Jerozolimy, by z ogromnym przekonaniem i wbrew wszelkim niebezpieczeństwom (por. Dz 4,1-22; 5,17-18; 7,54-60; 8,1) głosić owego Ukrzyżowanego jako zmartwychwstałego i wywyższonego Syna Bożego. Tego, co dokładnie ów zwrot spowodowało, nie da się odtworzyć na drodze historyczno-krytycznej rekonstrukcji, jednak źródła biblijne dają wystarczającą podstawę ku temu, by stwierdzić, iż owo wyzwalaające wiarę uczniów „coś” daleko przekracza wszelkie znane dotychczas kategorie (np. wizje, epifanie, itd.)<sup>153</sup>. W związku z tym, jak zauwa-

<sup>150</sup> LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 218.

<sup>151</sup> Por. KESSLER, *dz. cyt.*, s. 203.

<sup>152</sup> Trzeba bowiem zauważyć, iż zmartwychwstanie Jezusa, tak, jak mówią o nim świadectwa Nowego Testamentu, nie może być (i nigdy też nie było!) rozumiane na sposób powrotu Eliasza, który zresztą według starotestamentalno-judaistycznych wyobrażeń nigdy nie umarł, czy też Jana Chrzciciela, który miał odżyć w ziemskim Jezusie.

<sup>153</sup> Por. A. VÖGTLE, *Der verkündigende und verkündigte Jesus „Christus”*, w: J. SAUER (red.), *Wer ist Jesus Christus?*, Freiburg im Br. 1977, s. 72n: *Der von der Überlieferung beanspruchte Empfang eines offenbarenden Impulses kann jedenfalls prinzipiell als voll ausreichende Erklärung dafür gelten, daß die Jünger wieder nach Jerusalem zogen und hier ein intervenierendes Handeln Gottes am Gekreuzigten, nämlich dessen Auferweckung und Erhöhung in den Himmel, behaupteten. Daran darf mit gutem Gewissen festgehalten werden, obwohl die verfügbaren Quellen es uns nicht ermöglichen, das den Osternglauben begründende Offenbarungsgeschehen in seinem konkreten Wie zu fassen.*

za Hans Kessler, poświadczane jako ukazywania się czy też objawienia zmartwychwstałego Ukrzyżowanego przeżycia nie mogą być nazywane ani wizjami Chrystusa (*Christusvisionen*), ani chrystoepifaniami (*Christusepiphaniien*). Jeśli już koniecznie chce się użyć tutaj jakiegoś obcego wyrażenia, to najprędzej mogłoby to być pojęcie chrystofanii. Lepiej byłoby jednak również z tego wyrażenia zrezygnować, gdyż hellenistyczny temat wyrazowy *-phan* wskazuje przeważnie na kosmiczno-sakralną względnie mityczno-wieczną obecność tego, co boskie<sup>154</sup>

#### 4. Zmartwychwstały Jezus jako podstawa wiary

Zdaniem Lüdemanna, decyzja wiary winna zasadzać się wyłącznie na Jezusie historycznym, takim, jakim przedstawiają Go teksty Nowego Testamentu i jakiego można spotykać poprzez historyczną rekonstrukcję. Dlatego należy zrezygnować z wszelkiej argumentacji natury chrystologiczno-dogmatycznej oraz kościelno-apologetycznej i oprzeć się na czysto historyczno-empirycznej analizie dostępnych nam świadectw biblijnych. Tym samym przywołany zostaje zasadniczy program egzegezy liberalnej, znany powszechnie jako *Leben-Jesu-Forschung*<sup>155</sup>. Niewątpliwą zasługą tego nurtu badań nad Jezusem historii było rozwinięcie swego rodzaju chrystologii oddolnej — jako reakcji na wszelkie próby idealizacji człowieczeństwa i historyczności Jezusa. Nie chodziło przy tym — przynajmniej u najwybitniejszych przedstawicieli tego kierunku — o napisanie biografii bądź psychologii Mistrza z Nazaretu, lecz przede wszystkim chciano stworzyć czy też — mówiąc ściślej — zrekonstruować pewien ogólny obraz Jego osobowości. Ludzka samoświadomość Jezusa została zinterpretowana jako lustrzane odbicie Jego świadomości Boga. Ostatecznie, głównie za sprawą antropologicznego zwrotu, jaki dokonał się u progu nowożytności, tradycyjna ontologia Chrystusa została zastąpiona psychologią Jezusa. Wierzone, iż przy pomocy nowoczesnej krytyki historycznej, a więc niezależnie od chrystologicznej wiary Kościoła i dogmatów, uda się znaleźć mniej autorytatywną, a zarazem bardziej obiektywną drogę dojścia do Jezusa historycznego. Tym samym zmartwychwstanie bardzo szybko, bo już u SCHLEIERMACHERA, zostało uznane za zbędny dodatek<sup>156</sup>, bądź też — sięgając do bardziej rozpowszechnionej terminologii MARXSENA — za szyfr, pozwalający trwać w przekonaniu, iż sprawa Jezusa nie skończyła się, ale

<sup>154</sup> Por. KESSLER, *dz. cyt.*, s. 233–236.

<sup>155</sup> Na temat *Leben-Jesu-Forschung*, czyli „pierwszego poszukiwania Jezusa historycznego”, zob. W. KLAUSNITZER, *Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 1999, s. 72–76; G. THEIßEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001<sup>3</sup>, s. 21–33; H. SEWERYNIAK, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 22–39. Obszerne opracowanie tej problematyki daje R. SLENCZKA, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967.

<sup>156</sup> Por. F. SCHLEIERMACHER, *Der Christliche Glaube*, t. II, Berlin 1960, s. 82.

trwa<sup>157</sup> W ten sposób uważano, iż można być krytycznym, a zarazem wierzącym. Jednak już w XIX w. stało się jasne, iż — jak zauważył Franz OVERBECK — próba oparcia wiary wyłącznie na historycznie zrekonstruowanym ziemskim Jezusie jest niczym innym, jak przyjęciem za fundament i kryterium wiary czegoś, co nigdy nie było obecne ani w pismach Nowego Testamentu, ani w Tradycji, i dlatego równa się założeniu nowej religii i nowego Kościoła<sup>158</sup>.

Wszelkie próby rekonstrukcji Jezusa historycznego, jakie miały miejsce w ramach liberalnej i neoliberalnej teologii, musiały ostatecznie okazać się w obliczu statusu dostępnych źródeł badawczych jako *fata morgana*. Jeśli ktoś dzisiaj jeszcze, po przeanalizowaniu przez Alberta SCHWEITZERA burzliwej historii *Leben-Jesu-Forschung*<sup>159</sup>, jej dramatycznych pomyłek i błędów, pragnie uzależnić wiarę od poznania historycznego, ten musi zgodzić się z Ernestem KÄSEMANNEM, iż w ten sposób aż nazbyt często uzasadniano nie tyle wiarę, ile własny zabobon<sup>160</sup>. Odseparowanie Chrystusa kerygmy od Jezusa historycznego prowadzi do przekształcenia Chrystusa w mit, zredukowanie Go do jakiejś tylko ideologii bez twarzy i ciała.

Krytyka historyczna okazuje się być pozbawioną końca śruba; trzeba wciąż liczyć się z tym, że najnowsze wyniki badań okażą się prędzej czy później tak samo chwiejne, jak dotychczasowe<sup>161</sup>

Ostatecznie więc metoda historyczno-krytyczna prowadzi do relatywizacji naszej wiedzy na temat Jezusa. Czy jednak wiara może opierać się na wielkim „być może” wciąż konkurujących ze sobą teorii i hipotez? Uczony teolog, który przejrzał wszystkie te pytania i problemy, może dojść w końcu do przekonania, iż nie jest tak źle, jakby się z początku wydawało, jednak „prostemu” wierzącemu nie pozostaje nic innego, jak tylko wierzyć jednemu czy drugiemu profesorowi. Krytyka autorytatywnego, „supranaturalistycznego” schematu Objawienia prowadzi więc ostatecznie do religii uczonych, Kościoła teologów, czy też jakiejś nowej formy rabinizmu, któremu również nieobce pozostają roszczenia do autorytatywnych wypowiedzi i twierdzeń<sup>162</sup>.

Metoda historyczno-krytyczna nie jest zatem pozbawiona trudności i aporii, zwłaszcza gdy idzie o zagadnienie zmartwychwstania. Heinrich SCHLIER mówi w tym kontekście o „problemie granicznym”<sup>163</sup> egzegezy. Samo wydarzenie zmartwychwstania nie zostało bowiem opisane w żadnej z ewangelii kanonicznych, skutkiem

<sup>157</sup> Por. W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem*, Gütersloh 1964, s. 25.

<sup>158</sup> Por. F. OVERBECK, *Über die christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig 1903<sup>2</sup>, s. 36, 74–76, 88n.

<sup>159</sup> A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913<sup>2</sup>.

<sup>160</sup> Por. E. KÄSEMANN, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus*, w: TENZE, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. II, Göttingen 1964, s. 36.

<sup>161</sup> KASPER, *Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik*, s. 233.

<sup>162</sup> Por. *tamże*.

<sup>163</sup> H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, s. 69.

czego historycznie nam dostępne nie jest zmartwychwstanie, lecz jedynie wiara wielkanocna uczniów, którzy powołują się na swe spotkania ze Zmartwychwstałym. Stąd zgodnie z powszechnym dziś przekonaniem egzegetów, wiary w zmartwychwstanie Jezusa, a tym samym w Jezusa Chrystusa, nie da się oddzielić od apostołskiego świadectwa. Przystęp do Jezusa jest możliwy jedynie w wierze Kościoła. W tym sensie (ale tylko w tym!) można powiedzieć, iż Jezus zmartwychwstał w wierze uczniów<sup>164</sup>. Dlatego wszelkie liberalne i neoliberalne próby chrześcijaństwa bez Kościoła są z góry skazane na niepowodzenie. Nie oznacza to jednak, iż każda argumentacja, mająca na celu uzasadnienie prawdziwości chrześcijańskiego roszczenia, obciążona jest fideizmem bądź – by powrócić do terminologii Lüdemanna — supranaturalizmem. Przeciwnie, to właśnie Lüdemann, wprowadzając radykalny rozdział pomiędzy wiarą (uczniów) a wiedzą (nauk historycznych), w sposób paradoksalny staje się ofiarą własnych zarzutów i krytyk<sup>165</sup>. Jeśli bowiem Chrystus nie zmartwychwstał, jeśli śmierć w sposób ostateczny rozciągnęła swe panowanie nad Jego losem, a przez to również nad „sprawą”, którą reprezentował i głosił, to na podstawie czego — na podstawie jakich dających się racjonalnie uzasadnić pobudek i motywów — uczniowie mogli nadal trwać w swojej wierze w mesjańskie posłannictwo i Boże Synostwo swego Mistrza?

Wszystkie trudności, jakimi obciążona jest koncepcja Lüdemanna, mają, jak się wydaje, swoje główne źródło w niedostatecznym rozróżnieniu między zmartwychwstaniem a wizjami (względnie ukazywaniami się) Zmartwychwstałego, albo też — mówiąc inaczej — między niezmiennym fundamentem wiary (*Sachgrund*) a podstawą poznania tegoż fundamentu (*Erkenntnisgrund*). Wielkanocą są wizje Piotra i Pawła; to właśnie one doprowadziły do powstania wiary wielkanocnej, do — Lüdemann cytuje tutaj bezkrytycznie słowa Davida Friedricha STRAUßA — „szalonej wiary (*Wahnglauben*) w Jego (Jezusa) zmartwychwstanie”<sup>166</sup>. Stąd zmartwychwstanie ma swoją podstawę, swój grunt, w wizjach Piotra i Pawła<sup>167</sup>. Jednak czy świadectwa Nowego Testamentu nie stwierdzają dokładnie czegoś przeciwnego, że mianowicie te ukazywania się Zmartwychwstałego mają swoją podstawę w zmartwychwstaniu jako eschatologicznym czynie Boga wobec Ukrzyżowanego?<sup>168</sup>

Wiara wielkanocna, a zatem wiara chrześcijańska w ogóle, ma swój niezmienny fundament w Jezusie z Nazaretu jako zmartwychwstałym Chrystusie. Tenże zmar-

<sup>164</sup> Por. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 263.

<sup>165</sup> LÜDEMANN, *dz. cyt.*, s. 220: *Allerdings „glaube“ ich, dass dieser Jesus durch den Tod nicht der Vernichtung anheimgegeben wurde, und die „Gedanken“ seines Seins bei Gott, seiner Erhöhung, seiner Auferstehung und seines Lebens ergeben sich aus unserer Gemeinschaft mit Gott wie von selbst, eben als „Gedanken des Glaubens“ Wir müssen uns an den geschichtlichen Jesus halten, dürfen aber glauben, dass er auch als der nun Lebendige bei uns ist.*

<sup>166</sup> Por. *tamże*, s. 22 wraz z przyp. 45.

<sup>167</sup> Por. *tamże*, s. 32n.

<sup>168</sup> Por. KESSLER, *dz. cyt.*, s. 216–219, 433.

twychwstały i wywyższony Chrystus poprzedza logicznie i ontologicznie (jednak niekoniecznie czasowo!) wszelkie doświadczenie wiary<sup>169</sup> i stanowi niezbędny „impuls”, dzięki któremu owo doświadczenie w ogóle może dojść do skutku. Wiara ma charakter responsoryczny, to znaczy jest odpowiedzią na usłyszane wezwanie, reakcją na „wydarzenie”, którego ona sama nie może spowodować ani wytworzyć. Jednak mimo to podstawa wiary (*Glaubensgrund*) nie znajduje się poza samą wiarą, lecz w niej. To właśnie w umożliwionym przez ową podstawę akcie wiary może być owa podstawa dopiero rozpoznana i jako taka (tzn. właśnie jako podstawa wiary) doświadczona.

Podstawa wiary jest możliwa do osiągnięcia tylko w wierze i mimo to może spełniać w niej prawdziwą funkcję uzasadniającą<sup>170</sup>.

W tym kontekście Karl RAHNER mówi o zasadniczej jedności, jaka zachodzi pomiędzy podstawą wiary (*Glaubensgrund*) a przedmiotem wiary (*Glaubensgegenstand*)<sup>171</sup>. Jedność ta motywowana jest tym, iż wiara i poznanie wiary nie są możliwe bez łaski:

Rzeczywiste i skuteczne ujęcie historycznej podstawy wiary jest dane tylko w nieodłącznym od łaski i wolności procesie samej wiary i dlatego spełnia swoją funkcję motywacyjną względem wiary jako pewien moment wewnątrz wiary, w kręgu wzajemnej relacji uwarunkowania pomiędzy (...) doświadczeniem łaski a historycznym zrozumieniem wydarzeń, które są podstawą wiary<sup>172</sup>.

Gdy idzie o zmartwychwstanie Jezusa, to mamy tu do czynienia z natury rzeczy z „najbardziej radykalnym przypadkiem wzajemnego warunkowania się wiary i motywu wiary”<sup>173</sup>. Jako fundamentalne wydarzenie zbawcze jest zmartwychwstanie ze swej istoty przedmiotem wiary i jako takie może być osiągnięte jedynie w wierze. Jednocześnie zaś wiara znajduje w owym wydarzeniu zbawczym swoją usprawiedliwiającą ją podstawę i w ten sposób staje się dopiero w ogóle możliwa<sup>174</sup>. Tradycyjna teologia mówi tutaj o „wierzącym widzeniu” (*oculata fide viderunt*)<sup>175</sup> lub po prostu o oświecającej łasce wiary. Owa łaska wiary nie stanowi jakiegokolwiek kategorycznego treści, lecz jest daną przez samego Boga możliwością wiary. Stwarza ona konnaturalny i kongenialny „pomost” pomiędzy ludzkim poznaniem a przedmiotem tegoż poznania i dlatego żadną miarą nie może być postrzegana jako swego rodzaju „dodatek” w ob-

<sup>169</sup> Por. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1975, s. 573n.

<sup>170</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 237.

<sup>171</sup> Por. *tamże*, s. 235–237. Przy tym rozróżnienie pomiędzy podstawą (motywem) wiary a przedmiotem wiary „jest natury formalnej, a nie materialnej, gdyż w praktyce i w konkretnej rzeczywistości wszystkie motywy wiary są również przedmiotem wiary, choć nie jest tak na odwrót, to znaczy nie każdy przedmiot wiary jest motywem wiary” (*tamże*, s. 236).

<sup>172</sup> *Tamże*, s. 237.

<sup>173</sup> RAHNER, *Auferstehung Jesu*, s. 405.

<sup>174</sup> Por. *tamże*.

<sup>175</sup> TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* III q. 55 a. 2 ad 1: (...) *Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu: quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant*; por. też q. 54 a. 1 ad 2 i 3.

liczu niedoskonałości i niewystarczalności naturalnego poznania. O wiele bardziej daje ona odpowiednią zdolność i jasność widzenia, dzięki której dopiero możliwe staje się zrozumienie danego przedmiotu wiary. W tym kontekście Pierre ROUSSELOT mówi o „oczach wiary”<sup>176</sup>, zaś Rahner o doświadczeniu Ducha:

Bez doświadczenia Ducha, to znaczy w tym przypadku: bez przyjętego w wierze doświadczenia sensu własnej egzystencji (...), ufne zdanie się na świadectwo wielkanocne uczniów nie jest możliwe. (...) Jedynie mający nadzieję może dostrzec spełnienie nadziei, zaś w obliczu dokonanego spełnienia nadzieja osiąga spokój własnej egzystencji<sup>177</sup>

Ów „krąg” wzajemnego warunkowania się wiary i jej motywów nie może ani też nie potrzebuje być przekroczony, gdyż dzięki łasce Bożej każdy może stać się jego uczestnikiem<sup>178</sup>. Staje się również jasne, iż motywy wiary nigdy nie mogą stać się dowodami, lecz jedynie znakami wiarygodności, w obliczu których człowiek zachowuje stanowiącą o jego godności wolność decyzji.

Nic nas nie przymusza, by im (uczniom) wierzyć, jeśli sami tego nie chcemy i pragniemy pozostać sceptyczni. Jednak wiele uprawnia nas do tego, by dać im wiarę. Wymaga się tu od nas rzeczy najśmielszej, a mimo to najbardziej oczywistej: by wesprzeć naszą egzystencję na przekonaniu, iż jako całość zmierza ona ku Bogu, że ma ona ostateczny sens, że możliwy jest ratunek i uzdrowienie, że właśnie wszystko to dokonało się w sposób egzemplaryczny i produktywny w Jezusie, i że w spojrzeniu na Niego jest możliwe, byśmy tak samo w to wszystko wierzyli, jak wierzyli uczniowie, w których to, co sami „chcielibyśmy” czynić (mianowicie wierzyć) i dla czego z głębi naszej istoty szukamy historycznego spełnienia (...), rzeczywiście się spełniło, i to w sposób tak absolutny, że aż po śmierć<sup>179</sup>

Podsumowując można zatem powiedzieć: to, że Jezus zmartwychwstał i że przebywa jako wywyższony Pan w chwale Boga, stanowi pewną realność — dla tego, kto wierzy; zmartwychwstanie jest zatem przedmiotem (treścią) wiary. Ale jednocześnie — o tym przekonany jest każdy wierzący — jest realnością, która istnieje niezależnie od samego wierzącego i jego wiary. To nie wierzący ustanawia zmartwychwstanie Jezusa (zmartwychwstanie nie jest jakimś tworem wiary); Jezus nie staje się zmartwychwstałym Chrystusem wówczas dopiero, kiedy my lub inni zaczynamy w Niego wierzyć. Przeciwnie, to Zmartwychwstały jako ten, który został ukrzyżowany, a żyje, poprzez swoje spotkania (to znaczy przez swoją Ewangelię, której treścią jest On sam) stanął u początku wiary wielkanocnej uczniów. Zmartwychwstanie nie oznacza zatem, że Jezus nadal żyje w wierze i przepowiadaniu Kościoła. Zmartwychwstały Pan transcenduje wiarę Kościoła, jest w stosunku do owej wiary uprzedni, a przez to stanowi jej grunt i podstawę<sup>180</sup>.

<sup>176</sup> P. ROUSSELOT, *Die Augen des Glaubens*, Einsiedeln 1963.

<sup>177</sup> K. RAHNER, *Ostererfahrung*, w: TENŽE, *Schriften zur Theologie*, t. VII, Einsiedeln–Zürich–Köln 1966, s. 163.

<sup>178</sup> Por. *tamże*.

<sup>179</sup> TENŽE, *Auferstehung Jesu*, s. 419n.

<sup>180</sup> Por. H. KESSLER, *Fragen um die Auferstehung Jesu*, BuK 22 (1967), s. 22.

## **Osterglaube ohne Auferstehung? Kontroverse um Gerd Lüdemanns historisch-psychologisches Konzept der Auferstehung**

### **Zusammenfassung**

Der Artikel behandelt in einer kritischen Sicht das von Gerd Lüdemann 1994 vorgestellte Konzept der Auferstehung Jesu. Nachdem das Ziel und die historisch-kritische Methodik, der sich der in Göttingen und Nashville (USA) lehrende Neutestamentler konsequent bedient, besprochen werden, wird die von ihm vertretene These erörtert, am Ursprung des Osterglaubens stehen die Visionen der Jünger. Diese Visionen werden als optische Erscheinungen von Personen, Dingen und Szenen verstanden, die keine objektive Wirklichkeit haben, die aber nach der Auffassung der schauenden und hörenden Personen einer anderen, unsichtbaren Welt entstammen. Die historische Kritik dürfe sich aber nicht mit diesem Ergebnis zufrieden geben. Sie müsse die inneren Vorgänge in den Erscheinungsszenen nachvollziehbar machen. So rekonstruiert Lüdemann das Psychogramm des Visionärs Paulus. Aufgrund der Exegese Röm 7,7-25 gelangt er zur Einsicht, Paulus hatte vor seinem Damaskuserlebnis einen unbewussten Konflikt mit dem Gesetz, der sich schließlich in einer Vision Christi entlud. Ebenso tiefenpsychologisch wird die Erstvision des Petrus ausgelegt. Sie wird vor dem Hintergrund der Verleugnung und der Schuldgefühle als Konfliktbearbeitung und als ein Stück Trauerarbeit erklärt und als visionäre Erfahrung der vergebenden Gnade Gottes verstanden. In dem kritischen Teil des Artikels werden einige exegetischen und vor allem systematischen Schwierigkeiten des Lüdemannschen Konzeptes hervorgebracht. Ein einseitiger, psychologischer Reduktionismus und der nahezu durchgängige Ausfall der Metakritik der neuzeitlichen Geschichtswissenschaft werden als größte Defizite angesehen. Zum Schluss wird auch der entscheidende Einwand gegen die christologische These formuliert, die Auferstehung Jesu sei aus dem Glaubensgrund auszuklammern und also ihre konstitutive Funktion in der sachlichen Begründung des christlichen Glaubens zu übergehen. Die unklare Unterscheidung zwischen Erscheinungen bzw. Visionen und Auferstehung, die schon bei D.F. Strauß zu beobachten ist, scheint die Hauptschwäche Lüdemanns Konzeptes zu sein.