

Ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, SBP 2

## TEOLOGIA BIBLIJNA NOWEGO TESTAMENTU W DOBIE POZYTYWIZMU, RELATYWIZMU I PLURALIZMU METOD

Debata na temat teologii biblijnej Nowego Testamentu trwa od 1787 r., kiedy to J. Philip Gabler domagał się wprowadzenia nowej dyscypliny teologicznej, różniącej się od teologii dogmatycznej tak pod względem metody (historycznej), jak i przedmiotu (sama Biblia)<sup>1</sup>. Samo określenie „teologia biblijna” nie jest – wbrew pozorom – jednoznaczne. Czy chodzi o „teologię według Biblii” (W. Wrede)? W takim razie każda teologia winna taką być. Czy chodzi raczej o „teologię zawartą w Biblii” (G. Ebeling)?<sup>2</sup>. Najczęściej tak się to określenie rozumie. Ale od razu napotykamy trudności i zastrzeżenia dotyczące tak przedmiotu, jak i metody.

Gdy chodzi o przedmiot, to aktualnie coraz wyraźniej widać, że każdy z dwu Testamentów wymaga specyficznych, odrębnych badań. Jednocześnie, trudno znaleźć taką ideę (temat), która wyrażałaby bogactwo obydwu Testamentów, skoro niezwykle trudno o nią w odniesieniu np. tylko do samego Starego Testamentu. Gdy chodzi o metodę, to już od kilkudziesięciu lat widać, że teologia biblijna uprawiana metodą historyczno-krytyczną, jest w kryzysie. Próbuje się ją uprawiać, stosując inne metody (synchroniczo-literackie) bądź podejścia badawcze. Ale w miarę jak stosuje się je w całej

---

<sup>1</sup> J. Ph. Gabler, *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, Altdorf 1787; tłumaczenie włoskie tego w: W. G. Kümmel, *II Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Bologna 1976.

<sup>2</sup> G. Ebeling, *The Meaning of „Biblical Theology”*, JThS 6/1955, s. 210-225.

rozciągłości, coraz wyraźniej widać konieczność, wręcz niezbywalność, analizy historyczno-krytycznej. Tak więc teologia biblijna nie może być uprawiana tylko na bazie jednej lub drugiej metody, lecz musi być w niej logicznie uzasadnione miejsce dla wszystkich.

Współcześnie postrzega się teologię biblijną jako naukę, która bada Biblię jako fenomen literacki, historyczny i teologiczny w celu sformułowania takiej interpretacji, która najpełniej oddawałyby bogactwo zawartego w niej Objawienia Bożego. Jednocześnie nauka ta musi posługiwać się metodami, które są obiektywne (intersubiektywne), a osiągane za ich pomocą wyniki dają się weryfikować. Odrzuca się zatem fundamentalistyczne albo charyzmatyczne interpretacje, które pomijają jakiegokolwiek kryteria weryfikacji. Są interpretacjami subiektywnymi.

Teologia biblijna ma na celu obiektywne studium Biblii, a rezultaty przeprowadzanych badań winny być adresowane do wszystkich. Poszukiwanie sensu teologicznego tekstów biblijnych jest ukierunkowane na jego komunikowalność – w Kościele i poza Kościołem. W tym celu uprawiający tę dyscyplinę badacze muszą zadać sobie trud ściśle naukowego badania tekstu biblijnego jak również naukowego komunikowania odkrytego w nim sensu.

W ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się kilka modeli teologii biblijnej Nowego Testamentu. Należy zdać sobie z nich sprawę, a następnie uwzględnić najnowszą, holistyczną teorię Objawienia, a wtedy łatwiej będzie ocenić oryginalne ujęcie modelu teologii biblijnej jako „pamięci Jezusa i pamięci o Jezusie”, które przedstawił Giuseppe Segalla.

## **1. Trzy okresy w dziejach teologii biblijnej Nowego Testamentu**

Sposób uprawiania teologii biblijnej jako autonomicznej dyscypliny naukowej na przestrzeni ostatnich stuleci zależy od wyzwań związanych z pojęciem nauki w zakresie humanistyki. Biorąc pod uwagę to, co było uznawane za kryterium naukowości, da się wyróżnić trzy okresy, w których panowały różne modele teologii biblijnej.

**P i e r w s z y o k r e s** to lata 1787–1864 (od J. Ph. Gablera do F. Chr. Baura), w którym na wyzwanie iluminizmu (rozum jako kryterium naukowości) odpowiada się racjonalistycznie ukształtowaną teologią biblijną. Egzegeci, posługując się metodą historyczno-literacką, wykazywali w swoich publikacjach, że prawdy objawione w Biblii, odczytywane krytycznie, są

w pełni zgodne z ludzkim rozumem i mogą być akceptowane przez człowieka Oświecenia, który – idąc za Heglem – rozumie historię jako proces objawiania się Ducha. Najlepiej widać to na przykładzie prawd odkrywanych w Nowym Testamencie, w którym proces ten osiąga moment kulminacyjny w nauczaniu Jezusa, a następnie odzwierciedla się w Kościele pierwotnym, którego dzieje naznaczone są dialektyką: teza – antyteza – synteza (Piotr – Paweł – Łukasz)<sup>3</sup>.

D r u g i o k r e s to lata 1864-1980, czyli czas od F. Chr. Baura do Rudolfa Bultmanna. Wyzwaniem dominującym w tym okresie, zwłaszcza w pierwszej jego połowie, jest pozytywizm historyczny, a kryterium naukowości stanowi reguła radykalnego podejrzenia. Za naukowe uznawane jest tylko to, co pewne historycznie (tzw. prawda historyczna). Odpowiedzią ze strony biblistów na to wyzwanie są cztery modele teologii biblijnej:

- pierwszy to model teologii biblijnej jako h i s t o r i i p r z e ż y ć r e l i g i j n y c h pierwotnego Kościoła, w której stosuje się metodę historii religii Ernsta Troeltscha i pojmuje chrześcijaństwo i chrystologię jako synkretyzm judaizmu, gnostycyzmu, greckich nurtów misteryjnych. Czołowi przedstawiciele tego nurtu to W. Wrede<sup>4</sup>, W. Bousset<sup>5</sup>;

- drugi to model h i s t o r i i z b a w i e n i a, w którym historię umieszcza się wewnątrz teologii: historia zbawienia jest teologią (O. Cullmann<sup>6</sup>; J. Jeremias<sup>7</sup>; L. Goppelt<sup>8</sup>);

- trzeci to model teologii biblijnej jako h i s t o r i i w i a r y w Jezusa jako Chrystusa, w którym następuje oddzielenie historii od wiary i teologii (R. Bultmann<sup>9</sup> i jego szkoła);

---

<sup>3</sup> Taką wizję teologii biblijnej Nowego Testamentu przedstawił w XIX w. F. Chr. Baur, zob. tenże, *Vorlesungen über neutestamentlichen Theologie*, Lipsk 1864.

<sup>4</sup> W. Wrede, *Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentliche Theologie*, Göttingen 1897.

<sup>5</sup> W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.

<sup>6</sup> D. Cullman, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965.

<sup>7</sup> J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, t. I, *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.

<sup>8</sup> L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, *Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung*, Göttingen 1975; t. II, *Vielfalt und Einheit des apostolischen Christuszeugnisses*, Göttingen 1976.

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments. Neue Theologische Grundrisse*, Tübingen 1948-1953.

- czwarty to model teologii biblijnej jako historii redakcji, w której za teologię uznaje się wpisana w każdą księgę (zwłaszcza Ewangelie) interpretację teologiczną czynów i słów historycznego Jezusa, pochodzącą od ostatecznego jej redaktora (ewangelisty). Wykazuje się w nim, jak z jednego, historycznego rdzenia (słowa i czyny Jezusa) wyrastają różnorodne, ale komplementarne interpretacje (teologie) Nowego Testamentu (R. Schnackenburg i dzieło *Osoba Jezusa w zwierciadle czterech Ewangelii*, wydane w 1994 r.<sup>10</sup>; J. Kudasiewicz i jego *Teologia Nowego Testamentu*, t. I-III, Lublin 1986-).

Trzeci o kres, który obejmuje także współczesność, rozpoczyna się od 1980 r., a dominujące w nim wyzwanie to postmodernizm. W ostatnich dziesięcioleciach teologia biblijna Nowego Testamentu stanęła w obliczu nowych trudności, a są one dwojakiego rodzaju: charakterystyczna dla postmodernizmu fragmentaryczność prawdy z powodu wielości metod badawczych oraz będący znakiem czasów posoborowych dialog interreligijny.

Pierwsze wyzwanie polega na tym, że każda metoda dochodzi tylko do częściowej i nie ostatecznej prawdy. Nie jest możliwe całościowe i definitywne jej ujęcie. W biblistyce ostatnich dziesięcioleci mamy do czynienia z wielością metod i fragmentaryzacją wyników badań. Fakt wielości metod, które stosuje się w badaniach egzegetycznych, najlepiej ilustruje dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r. *Interpretacja Biblii w Kościele*. Biorąc pod uwagę metody i podejścia badawcze w nim przedstawione, można mówić o trzech metodologiach: historycznej, literackiej i kontekstualnej (ze szczególnym zaakcentowaniem metody kanonicznej). Badają one świat (wymiar) historyczny, literacki i religijny tekstu (metoda historyczno-krytyczna), świat tekstu samego w sobie (metody analizy literackiej), świat czytelnika, który interpretuje tekst, by być przezeń kształtowanym (podejścia kontekstualne). Każda z tych metodologii ma własny, bardzo specjalistyczny język, bowiem niezwykle trudno o język wspólny dla wszystkich trzech.

Nade wszystko jednak każda z metodologii rygorystycznie aplikowana do tekstów biblijnych prowadzi do odkrycia w nim w gruncie rzeczy różnych, częściowych prawd: historycznej, literackiej, pragmatycznej aktualizacji. Żadna z nich jednak nie ma na oku prawdy teologicznej, dotyczącej Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie.

---

<sup>10</sup> R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg 1993.

Drugie wyzwanie to dialog interreligijny. Na kształt teologii biblijnej ma wpływ nie tylko rozeznanie w zakresie starożytnych form religijności pozabiblijnej, ale także współczesnych religii, zwłaszcza judaizmu, islamu i buddyzmu. Dokument *Nostra aetate* nie tylko przyznaje tym religiom pewien walor zbawczy, ale także uznaje, że są w nich elementy prawdy. Dialog rozciąga się nie tylko na inne wspólnoty chrześcijańskie, ale toczy się między tymi, którzy wierzą w objawienie poświadczone w Biblii i tymi, którzy przyjmują prawdę religijną wielkich religii. Prowadzone na uniwersytetach badania w zakresie historii religii sytuują chrześcijaństwo (Biblię) na tym samym poziomie co inne religie. Wiara w Objawienie i jego decydujące znaczenie jest traktowana jako zjawisko typowe tylko i wyłącznie dla chrześcijaństwa, i to rozumiane jako tradycyjne i instytucjonalne.

Z powodu tych dwóch wyzwań, albo raczej uwarunkowań, rodzi się pytanie: Czy można jeszcze uprawiać teologię biblijną Nowego Testamentu jako dyscyplinę naukową zbierającą w jedną interpretację historyczno-teologiczną wyniki badań nad Biblią? Zmienił się bowiem radykalnie model nauki (różnorodność metod), do niedawna dominowała metoda historyczno-krytyczna i praktycznie była uznawana za jedyną naukową formę analizy Biblii (uzupełniona o historię tradycji i redakcji). Czy uprawiana naukowo teologia biblijna ma jeszcze szansę być jednocześnie *scientia fidei* - potrzebną w Kościele? Zmienił się także model uprawiania teologii - od dyskusji między różnymi wyznaniem chrześcijańskimi (katolicy, protestanci, prawosławni) do dialogu i konfrontacji wiary chrześcijańskiej z judaizmem, islamem i religiami wschodnimi.

W kontekście tych uwarunkowań i pytań trudno uprawiać teologię biblijną według dotychczasowych modeli (illuminizmu, religiofilologii, historycyzmu czy nawet *Redaktionsgeschichte*). W związku z tym, w debatach prowadzonych przez biblistów na temat teologii biblijnej jako nauki pojawiają się dwa całkowicie różne postulaty. Pierwszy to postulat c a ł k o w i t e j k a p i t u l a c j i: nie można dalej uprawiać teologii biblijnej jako nauki historycznej i teologicznej. Czołowy przedstawiciel tego nurtu myślenia to Heikki Räisänen, który w opublikowanej w 1990 r. tezie<sup>11</sup> twierdzi, że należy precyzyjnie rozróżnić między prawdą o historii chrześcijaństwa, do której dochodzi się naukowymi metodami historii religii, a prawdą, do której

---

<sup>11</sup> H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology. A Story and a Program*, London 1990.

dochodzi się metodą analizy teologicznej, stosowaną w teologii biblijnej, z dogmatycznie narzuconym kanonem. Dwie metodologie i dwie prawdy; jedna nie może być na usługach drugiej. Przywołuje pozytywistyczny model badań nad Biblią przedstawiony sto lat wcześniej przez Wilhelma Wrede i twierdzi, że jedyną nauką, jaką można dzisiaj uprawiać, jest historia religii. Uprawiana na uniwersytetach – winna ona zajmować się dziejami starożytnej myśli chrześcijańskiej, badając wszystkie możliwe źródła, nie ograniczając się do kanonu. Rekonstruując starożytną historię myśli chrześcijańskiej, należy porównywać ją ze światem myśli religijnej judaizmu czy islamu, studiowanymi w ten sam sposób. Natomiast teologię biblijną, zależną od dogmatycznie określonego kanonu, winno się uprawiać w środowiskach kościelnych.

Powyższa propozycja jest jednak nie do przyjęcia. Ma znamiona neopozytywizmu w rozumieniu metody historyczno-krytycznej i nie respektuje najnowszej hermeneutyki. Zakłada, że egzegeta, uprawiający teologię biblijną, nie jest w stanie respektować wymogów metody historyczno-krytycznej w odniesieniu do tekstów Biblii z powodu założeń teologicznych. Tymczasem, nie każdy egzegeta musi być wyznawcą ideologii przekreślającej wszelkie działania transcendencji wewnątrz historii – ideologii w neopozytywizmie nieodłącznie związanej z tą metodą. Po drugie, zakłada z góry, że podejście neopozytywistyczne jest wolne od wcześniejszych założeń i jedyne zdolne odkryć prawdę. Hermeneutyka współczesna twierdzi jednak, że nie ma w ogóle żadnej interpretacji bez wcześniejszych założeń, tzw. *Vorverständnis*). Z góry przekreślając kanon, Räisänen nie uwzględnia istotnego wymiaru Biblii – wpisanego w nią jako jej integralna część procesu kształtowania się ksiąg nie tylko jako pojedynczych utworów literackich, ale jednocześnie jako jednego, organicznie spójnego zbioru. Kształtowanie się tego zbioru nie jest działaniem dokonującym się po wiekach, lecz od samego początku. Zdefiniowanie go po jakimś czasie jest jedynie odczytaniem tego, co ukształtowało się w sposób w pełni zgodny z wiarą Kościoła apostołskiego. Wykluczenie *a priori* kanonu jest skazaniem się na uprawiania religioznawstwa porównawczego a nie teologii biblijnego Nowego Testamentu.

A poza tym trzeba też być w pełni świadomym, że prawda osiągnięta na drodze historii religii (religioznawstwa dotyczącego chrześcijaństwa, judaizmu, apokaliptyki, gnozy i innych prądów myślowych I w.) jest również tylko jedną z prawd, a nie całą prawdą. Prawdą religioznawstwa porównawczego – a nie teologii biblijnej Nowego Testamentu. Nie jest prawdą tekstu

biblijnego, ponieważ historyk neopozytywista, który uważa się za neutralnego badacza tekstu, rości sobie prawo do pozostawania poza polem oddziaływania tekstu i formułowania interpretacji całkowicie neutralnej (obiektywnej). Ale jest to złudzenie, ponieważ podchodząc do badania tekstu, zawsze wprowadza swoją osobę i swoje aprioryczne (w tym przypadku negujące transcendencję) założenia. Żadna interpretacja nie jest neutralna (nawet jeżeli stosuje się jasno określoną, obiektywną metodę), bo nie ma neutralnego podmiotu badającego. Każdy ma jasno określone przedrozumienie historii, która stała się następnie tekstem Biblii.

Drugi, to postulat uprawiania teologii biblijnej na bazie holistycznej teorii objawiania się Boga w historii, które to objawianie zostało następnie poświadczone w kanonicznych księgach Biblii chrześcijańskiej. Przedmiotem badań teologii biblijnej Nowego Testamentu winna być Biblia jako historia, literatura i kanon, i to wzięte razem, a nie rozpatrywane oddzielnie.

Podsumowując ten punkt, należy zauważyć, że w stosunkowo długiej już historii teologii biblijnej przyjmowano różne metody badania Biblii, a co za tym idzie różne koncepcje Objawienia, a dokładniej mówiąc prawdy objawionej. Najpierw, w okresie Oświecenia, utożsamiano prawdę objawioną z racjonalną doktryną; następnie, pod koniec XIX w. za prawdę Objawienia brano przekaz dotyczący doświadczenia historyczno-religijnego, co redukowało teologię biblijną do poziomu historii religii (W. Wrede). Lepszym rozwiązaniem było dostrzeżenie prawdy Objawienia w historii zbawienia (L. Goppelt). Z kolei Bultmann utożsamiał prawdę Objawienia z prawdą kerygmatu, wymagającą odpowiedzi w postaci wiary, przy czym prawda kerygmatu pozostawała całkowicie oderwana od prawdy historycznej. Przeciwwagą dla modelu Bultmanna było odkrycie, że prawda Objawienia wyrasta z historii i jest wyrażona w ostatecznej formie tekstu natchnionego (prawda redakcji). Ostatnio, pod wpływem nurtu myślowego zwanego postmodernizmem, w zakresie biblistyki wraca się do idei Wilhelma Wrede i promuje pogląd, że prawdą Objawienia jest prawda historyczno-religijna, całkowicie niezależna od prawdy teologii, rozwijanej, kształtowanej i strzeżonej w Kościele od samego początku (i przechowywanej w księgach uznawanych za natchnione, a ostatecznie za kanoniczne). Mając przed oczami wszystkie te ujęcia, wyraźnie widać potrzebę takiej koncepcji Objawienia, która uwzględniałaby wszystkie jego wymiary: historię, tekst i kanon. W związku z tym formułuje się tzw. holistyczną koncepcję Objawienia poświadczonego w Biblii.

## 2. Holistyczna teoria Objawienia Bożego poświadczonego w kanonicznych księgach Biblii

Holistyczna koncepcja Objawienia poświadczonego w Biblii kształtowała się wprawdzie długi czas<sup>12</sup>, ale jej całościowe sformułowanie nastąpiło w gruncie rzeczy w ciągu ostatnich dziesięciu lat<sup>13</sup>. Jest ona postrzegana jako spójna i logiczna odpowiedź na wyzwania, które płyną z myślenia postmodernistycznego.

Na wstępie warto wyjaśnić, co znaczy wyrażenie „poświadczony” (*at-testatum*). Wskazuje ono na dwa aspekty Objawienia Bożego. Po pierwsze, Objawienie to dokonało się za pośrednictwem „świadców” (*testes*): najpierw w osobach proroków, a definitywnie w osobie Jezusa Chrystusa (por. Hbr 1,1-4; Dz 2,32; 3,15; 10,39). Po drugie, stało się tekstem (*textus*) Biblii.

Następnie winniśmy sobie jasno zdawać sprawę z tego, czym jest Objawienie biblijne.

Otóż przyjmowana dzisiaj teoria „objawienia poświadczonego w Biblii” składa się z czterech tez i odpowiadających im reguł poprawnego rozumienia i interpretacji. To one w gruncie rzeczy wyznaczają kryteria uprawiania teologii biblijnej Nowego Testamentu respektującej naturę Objawienia.

### A. Objawienie budzi wiarę

Objawienie jest, po pierwsze, rozumiane jako dokonująca się w historii epifania Boga, który pragnie przekazać człowiekowi swe życie: „Abyście wierząc w Niego mieli życie w Jego imię” (J 20,31). Takie rozumienie Objawienia wynika z analizy nauczania proroków i Jezusa, a ponadto z fenomenologicznej analizy procesu komunikacji i spotkania człowieka z Bogiem i człowieka z drugim człowiekiem. W związku z powyższym, podstawowym – wręcz wstępnym – warunkiem poprawnego, teologicznego rozumienia Biblii, jest uwzględnienie także odpowiedzi wiary na Boże orędzie. Ma ona

---

<sup>12</sup> Bibliografię dotyczącą narodzin i historii rozwoju tej koncepcji podaje R. Morgan, *New Testament Theology*, w: S.J. Kraftchick, Ch.D. Mayers, B.C. Ollenburger, *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, Nashville 1995, s.104-130.

<sup>13</sup> Jako znamienny w tej materii należy odnotować fakt, że w 1998 r. ukazała się praca zbiorowa, wydana ku czci kard. C. Martiniego, pod znaczącym tytułem *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Milano 1998; G. Segalla, *Teologia Biblica: necessaria e difficile... possibile? Per una teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia*, AnTh 12/ 1998, s. 291-326.

formę bądź to wspólnotowego bądź jednostkowego wyznania wiary oraz odpowiadającej mu praktyki życia. Te wyznania wiary i odpowiadająca im praktyka życia obecne są już w Biblii. Wynika z tego wniosek, że tylko ten czytelnik jest w stanie wejść w świat Biblii, który podobnie jak bohaterowie jej ksiąg, jest otwarty na orędzie Boże. Bez tego osobistego otwarcia się teksty Biblii pozostają dla niego tylko dokumentami dawnej historii, którą może starać się różnymi metodami (typowymi dla historii bądź socjologii, religii porównawczej) rekonstruować. Ale w takim podejściu zostaje zaprzepaszczone to, co najważniejsze – orędzie Biblii jako wezwaniu do wiary osobistej i wspólnotowej, a zarazem zapisane w Biblii historyczne świadectwo rodzenia się tej wiary, jej rozwoju i umacniania (praktykowania w życiu codziennym). Oddzielenie tego, co w Biblii organicznie łączy się ze sobą (orędzia Bożego i wiary pojedynczych osób oraz ludu), tego, co się warunkuje i wpływa wzajemnie na siebie (Objawienie na wiarę, a wiara na coraz głębsze rozumienie Objawienia) prowadzi na starcie do ideologicznie motywowanej jednostronności. Natomiast badacz, który wierzy w Objawienie Boże poświadczane w Biblii, ma większą szansę całościowego odkrycia jej sensu – dzięki synchronizacji horyzontu hermeneutycznego lepiej może dostrzec i rozumieć siłę oddziaływania czynów i słów Boga na człowieka, na bohaterów ksiąg Pisma Świętego<sup>14</sup>.

## B. Objawienie w historii

Objawienie jako epifania Boga dokonało się w historii: w dziejach Izraela, w dziejach Jezusa z Nazaretu i w dziejach Kościoła apostołskiego, które były przypominane, reinterpretowane i przeżywane ciągle na nowo i coraz głębiej w całej historii Kościoła. Poprawne podejście do Objawienia wymaga zatem zastosowania metody historyczno-krytycznej. Ale jej stosowanie musi być poddawane kontroli, by za jej pomocą nie skłaniać tekstów Biblii do mówienia tego, czego one *de facto* nie mówią: czy to na potwierdzenie teologii dogmatycznej czy dla ich zaprzeczenia. Równie pożądane są wszelkie analizy w zakresie krytyki historyczno-literac-

---

<sup>14</sup> Spełnienie tego postulatu może jednak łączyć się z pokusą „wpisywania” w tekst Pisma Świętego (zwłaszcza Nowego Testamentu) własnej, tak a nie inaczej ukształtowanej tradycji wiary. Wówczas teologia biblijna jest z góry podporządkowana określone, współczesnemu wyznaniu wiary chrześcijańskiej. Przykładem takiego uprawiania teologii biblijnej w służbie teologii jednego nurtu chrześcijaństwa reformowanego jest opracowanie L. Morrisa, *New Testament Theology*, Grand Rapids MI 1986.

kiej, by precyzyjnie oddzielać fikcję literacką od opowiadań o charakterze historycznym. Prawidłowo stosowana krytyka literacka (badająca głównie gatunki literackie, właściwą każdemu z nich wiarygodność historyczną) pozwala w naukowo pewny sposób dotrzeć do historycznej warstwy Objawienia biblijnego i przekonać o tym, że jest ona w Piśmie Świętym podstawowa (ma charakter źródłowy). Jednocześnie ukazuje się wyraziściej cały proces interpretacji historycznych faktów, interpretacji często nawarstwiających się i odsłaniających coraz to nowe wymiary faktu lub wydarzenia źródłowego<sup>15</sup>.

### C. Objawienie poświadczone w tekście natchnionym

Objawienie jest utrwalone w różnorodnych pod względem literackim księgach. Aby dotrzeć do zawartej w nich prawdy objawionej, należy brać pod uwagę nie tylko treść ksiąg (jakby samą w sobie – taka nie istnieje), ale także formę literacką, w jakiej została ona wyrażona. Forma literacka i treść (orędzie Objawienia) stanowią organiczną całość. Nie można zatem wybierać z perykop biblijnych zdań, które akurat odpowiadają takiej czy innej tezie dogmatycznej (bądź własnemu pogładowi badacza), nie biorąc pod uwagę znaczenia, jakie to zdanie ma w całej perykopie, uformowanej np. jako przypowieść o charakterze narracyjnym czy jako przemówienie uzasadniające przedłożoną przez retora na początku prawdę. Wielkie znaczenie ma także analiza struktury retorycznej tekstu w rozumieniu retoryki hebrajskiej (struktury paralelne czy koncentryczne). A zatem w opracowywaniu naukowej teologii biblijnej konieczne jest stosowanie metod analizy literackiej, odpowiednio do formy literackiej badanego tekstu<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> W jakimś stopniu postulat ten spełnia teologia biblijna opracowana przez K. Bergera, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen-Basel 1995. Jej ogromną słabością jest jednak to, że autor nadmiernie rozdrabnia tradycje stojące u podstaw NT, umożliwiające dostęp do wydarzenia źródłowego i gubi się w różnorodności tematów.

<sup>16</sup> Pierwocinami takiego podejścia do Biblii, w którym poszczególne księgi traktuje się jako zwarte dzieła literackie, mające własne przesłanie teologiczne, wynikające z całego, precyzyjnie skomponowanego (zredagowanego) dzieła, są teologie biblijne Nowego Testamentu: J. Gnilka *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg-Basel-Wien 1994 i A. Weiser, *Theologie des Neuen Testaments*; Stuttgart 1989; tenże, *Die Theologie der Evangelien*, Stuttgart-Berlin-Koeln 1993. Każdy z nich wbrew temu, co mówi tytuł publikacji, nie prezentuje jednolitej teologii Nowego Testamentu, lecz zbiór odrębnych analiz zawierających teologię poszczególnych ksiąg i ich autorów.

### **D. Eklezjalny i kanoniczny wymiar Objawienia**

Celem Objawienia poświadczonego w Biblii jest przekazanie Bożej prawdy, która winna być przyjęta w wierze. Prawda ta pełniła od początku rolę przewodnika dla ludzi, którym była objawiana. Była jednocześnie źródłem nadziei na przyszłość. Funkcji tych nie przestała pełnić wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów, pełniła je przez wieki i pełni do dzisiaj. W naukowym opracowywaniu teologii biblijnej ważna rola przypada najpierw historycznemu czytelnikowi Biblii (Kościołowi apostołskiemu i Kościołowi późniejszych wieków, który określał chrześcijański kanon Pisma Świętego, rozpoznając swoją tożsamość w tych, a nie innych księgach, w takim, a nie innym ich układzie). Nie wolno też pomijać współczesnego czytelnika Biblii, którym jest przede wszystkim wspólnota chrześcijańska (Kościół), z całym bogactwem jej życia liturgicznego, instytucjonalnego i charyzmatycznego, a także pojedynczy chrześcijanin żyjący w świecie współczesnym. Konieczne jest zatem zastosowanie **k a n o n i c z n e g o i e k l e z j a l n e g o** podejścia w opracowywaniu teologii biblijnej Nowego Testamentu, która odpowiadałaby w pełni prawdziwie holistycznej koncepcji Objawienia Bożego poświadczonego w Biblii.

Jedynie respektując te cztery tezy dotyczące Objawienia Bożego, oddaje się sprawiedliwość tekstowi Biblii w jego całościowej konfiguracji. Tekst ten bowiem opowiada o faktach historycznych za pomocą różnorodnych form literackich, by przekazać teologiczne orędzie człowiekowi wszystkich czasów i kształtować jego chrześcijańską oraz eklezjalną tożsamość. Tak więc w wolnej od uproszczeń teologii biblijnej Nowego Testamentu należy organicznie łączyć cztery elementy: samoobjawienie się Boga (teologię), prawdę historyczną (historię), prawdę literacką (tekst) i prawdę egzystencjalną (czytelnika – jego chrześcijańską i eklezjalną tożsamość).

W przedłożonej holistycznej koncepcji Objawienia podchodzi się całościowo do Biblii i do metod pozwalających odkrywać zawartą w niej prawdę Objawienia jako:

- prawdę historyczną, zawartą w jej wymiarze historycznym, który studiuje się metodami analizy historycznej;
- prawdę literacką, wpisaną w jej wymiar literacki, który bada się metodami analizy literackiej;
- prawdę teologiczną, obecną w wymiarze teologicznym, dostępnym w badaniu metodami analizy teologicznej;
- prawdę egzystencjalną, obecną w jej wymiarze pragmatycznym badanym wszelkiego rodzaju podejściami kontekstualnymi i metodami analizy

typu *reader response*, pamiętając o tym, że orędzie Biblii ukierunkowane jest na to, by było przyjęte przez czytelnika (pierwszego i każdego następnego) i stało się normą jego wiary – i w ten sposób spełniało swój cel: przekazanie współczesnemu człowiekowi prawdy i życia Bożego, którymi cieszyli się pierwsi adresaci Objawienia, wzbogaconych doświadczeniami Kościoła apostołskiego, Ojców Kościoła, świętych i mądrych chrześcijan ze współczesnymi na czele.

Przedstawiona, holistyczna teoria Objawienia pozwala rzetelnie ocenić wszystkie, wypracowane w ostatnich dziesięcioleciach teologii biblijne Nowego Testamentu. Trzeba będzie w ich prezentacji zwrócić uwagę na to, które z wyliczonych wyżej kryteriów spełniają i w jakim stopniu.

### **3. Teologie biblijne uwzględniające holistyczną koncepcję Objawienia biblijnego**

W ostatnich dziesięcioleciach zostały podjęte próby uprawiania teologii biblijnej w sposób naukowy. Ich autorzy stawiają sobie ambitne zadanie przezwyciężenia różnorodnych ograniczeń, jakie pod adresem teologii biblijnej Nowego Testamentu formułowali racjoniści, zwolennicy historycyzmu czy postmodernistyczni historycy religii. Wychodzili w nich od jak najpełniejszego obrazu samej istoty Objawienia biblijnego. Od indywidualnego uznania, co stanowi tę istotę, powstały różnorodne teologie biblijne Nowego Testamentu. Należy od razu zauważyć, że uwzględnienie wszystkich, wymienionych wyżej elementów konstytutywnych Objawienia Bożego, poświadczanego w Biblii, w jednym opracowaniu teologii biblijnej Nowego Testamentu nie jest łatwe. Spośród pięciu jej najnowszych opracowań zaledwie jedno zasługuje na miano próby najbardziej udanej i stawiającej czoło wyzwaniom formułowanym przez postmodernistycznych badaczy, takich jak Heiki Räisänen.

#### **A. Teologia biblijna kształtowana przez chrześcijański kanon ksiąg Pisma Świętego (Brevard S. Childs)**

W opublikowanej w 1992 r. w Londynie *Teologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu* Brevard Childs wychodzi od zasady kanoniczności ksiąg Starego i Nowego Testamentu i przyjmuje zasadę jedności teologicznej całej Biblii, bez względu na czas i miejsce powstania poszczególnych jej części.

Uważnie śledzi związek między teologią i historią; dając pierwszeństwo prawdzie teologicznej, nie zaniedbuje jednak prawdy historycznej. Childs zdaje sobie doskonale sprawę z tego, jak trudno łączyć analizę teologii z rzetelnym badaniem historii dostępnej za sprawą tekstów Biblii i koniecznej do pełnego obrazu teologii. Ale jest też świadom, że badanie „historycznych korzeni wiary biblijnej służy jedynie naświetleniu problemu, a nie jego rozwiązaniu. W rzeczywistości, problemy hermeneutyczne związane z rozumieniem historii przyczyniły się do tego, że teologia biblijna przez co najmniej jedno stulecie stała się niewolnicą rozwiązań w zakresie historii”<sup>17</sup>.

Chodzi mu o to, że proponowane w XX stuleciu modele, mające ukazać istniejący w Biblii związek teologii z historią, a zwłaszcza gwarantować jedność (organiczną zwartość) teologii biblijnej, nie są w pełni przekonujące. Chodzi tu mianowicie m. in. o takie modele jak: obietnica-wypełnienie; historia zbawienia; historia obiektywna – subiektywna recepcja.

Jedność Biblii (a co za tym idzie teologii biblijnej – zwanej inaczej unitarną teologią biblijną) nie odsłania się ani na płaszczyźnie badań krytycznych nad samą historią biblijną, ani na płaszczyźnie podobnych badań w zakresie doświadczeń religijnych. Jedność ta jest dana na poziomie „wiary w zmartwychwstanie Jezusa”. To jedno orędzie i odpowiadająca mu jedna wiara unifikuje wszystkie księgi Nowego Testamentu. Powstała w ten sposób organiczną całość (Nowy Testament) strzeże głównie kanon. Zaslugą Childsa jest odejście od problemu kanonu rozważanego jako kwestia historyczna, a odkrycie i ukazanie go jako czysto teologicznego, niezwykle ważnego z hermeneutycznego punktu widzenia kryterium w zakresie badań nad teologią biblijną Nowego Testamentu. Oczywiście, Stary Testament jest z Nowym organicznie związany przez dominującą w nim nadzieję na nowe i pełne życie człowieka we wspólnocie z Bogiem.

Według Childsa, teologia biblijna uprawiana w XX w. ze względu na swój związek z historią stała się zależna, często bezkrytycznie, od metody historyczno-krytycznej. W swoim studium teologii biblijnej Starego i Nowego Testamentu B. Childs nie eliminuje historii. Przeciwnie, najpierw zajmuje się wymiarem historycznym Biblii. W tomie pierwszym swej teologii przedstawia Stary i Nowy Testament w ujęciu diachronicznym; natomiast w drugim zajmuje się nimi w kluczu tematycznym. Ta właśnie druga część – synchroniczno-teologiczna – prezentuje unitarną teologię obydwu Testamen-

---

<sup>17</sup> B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, London 1992, s. 319.

tów w dziesięciu kolejnych tematach. Przy czym, prezentując każdy temat, Childs szanuje porządek chronologiczny (rozwój historyczny Objawienia na dany temat), w następujący sposób: świadectwo Starego Testamentu; świadectwo Nowego Testamentu; refleksja teologiczno-biblijna, w której obydwie wcześniejsze świadectwa się łączą; refleksja teologiczno-dogmatyczna.

Podstawową regułą hermeneutyczną stosowaną przez Childsa jest stwierdzenie, że między Testamentami istnieje krytyczny dialog. Jego teologia obejmuje oba Testamenty, podkreślając jednak, że istnieje między nimi jednocześnie kontynuacja jak i dyskontynuacja, a obydwie te zjawiska ostatecznie prowadzą do odkrycia tajemnicy Boga, rozpoznawanej w pełni – według świadectwa Kościoła apostołskiego – w Chrystusie, który jest pełnym i ostatecznym Objawieniem Boga.

Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu opracowana przez B. Childsa ma wiele zalet. Bez wątplenia autor słusznie krytykuje jako bezzasadne tworzenie teologii hipotetycznych źródeł (np. teologii źródła Q), ponieważ tekstami natchnionymi są teksty kanoniczne, a nie chronologicznie wcześniejsze, hipotetycznie wyodrębniane źródła lub warstwy poszczególnych ksiąg czy kompleksów literackich. Warto badać historyczny proces powstawania tekstów kanonicznych, poczynając od historii form, przez historię tradycji i redakcji. Trudno jednak zasadnie mówić o teologii tekstów innych niż te, które są owocem końcowej redakcji i zostały w odpowiednim miejscu włączone do chrześcijańskiego kanonu Pisma Świętego.

Ważne jest przyjęcie reguły hermeneutycznej w postaci kanonu. Równie doniosła jest zasada dialogu krytycznego między Starym i Nowym Testamentem (z zasadą kontynuacji i dyskontynuacji). Za bardzo ważny fakt w propozycji Childsa należy uznać także przyjęcie za zasadę hermeneutyczną horyzontu teologicznego w postaci wiary Kościoła. Co więcej, jest ona uznawana za podstawowy czynnik jednoczący (unifikujący) zróżnicowany horyzont historyczny i literacki Biblii. Dzięki niej możliwe jest w teologii biblijnej dojście do samej istoty Biblii – do Boga, który objawia się stopniowo przez wieki, a ostatecznie w Jezusie Chrystusie.

Krytyka propozycji Childsa musi dotyczyć wymiaru historii w jego teologii biblijnej. Mało widoczna jest różnorodność, napięcia na płaszczyźnie historii. Za to dużo miejsca zajmuje proces reinterpretacji poszczególnych tradycji (tematów). Krótko mówiąc, w teologii B. Childsa w pewnej mierze niedoceniony jest wymiar historyczny Biblii, ale za to wyróżniony jest świat tekstu i czytelnika z jego horyzontem teologicznym, czyli wiarą,

a także z jego historyczno-wspólnotowym rozwojem w rozumieniu Biblii, czyli kanonem.

## **B. Lingwistyczno-egzystencjalna teologia biblijna Hansa Hübnera**

Wielkim osiągnięciem w dziedzinie badań nad teologią biblijną Nowego Testamentu jest dzieło Hansa Hübnera<sup>18</sup>. Jako kryterium jedności obu Testamentów zastosował on zasadę: *Vetus Testamantum in Novo receptum*. Oznacza ona ograniczenie odniesień do Starego Testamentu tylko do tych miejsc, które są wyraźnie przytaczane w pismach nowotestamentowych. Natomiast cały Stary Testament jako taki nie może być włączony w teologię biblijną Nowego. Są bowiem możliwe inne – niż chrześcijańska – interpretacje Starego Testamentu, czego dowodem jest interpretacja przyjęta w judaizmie. Poza tym Stary Testament w pismach Nowego jawi się nade wszystko w wersji LXX. Tylko przyjęcie więzi między oboma Testamentami na tych dwóch zasadach (aluzje i cytaty ze Starego w Nowym oraz korzystanie z przekładu LXX) pozwala na opracowanie unitarnej teologii biblijnej. Jednak jest ona budowana na bazie tych tekstów obu Testamentów, które wyraźnie do siebie nawiązują.

Hans Hübner rozumie Objawienie jako epifanię Boga, mającą swój szczyt w życiu i nauczaniu Chrystusa. Podkreśla, że komunikacja Boga z człowiekiem (w Chrystusie) dokonuje się przez słowo i język, czyli ostatecznie przez tekst biblijny Nowego Testamentu (z całym jego bogactwem struktur i odniesień do Starego). Ma ona na celu zrozumienie eschatologiczno-zbawczego wydarzenia Chrystusa i udzielenie człowiekowi łaski. Egzystencjalna interpretacja Biblii jest „czasoprzeżyciem łaski”.

W hermeneutyce przyjętej przez Hübnera dominuje następująca zasada: Objawienie Boże dociera dzisiaj do człowieka przez tekst Biblii. Najważniejsze jest egzystencjalne rozumienie tego tekstu, bo za jego pośrednictwem Bóg komunikuje się zbawczo. W tworzonej na tej hermeneutyce teologii biblijnej zyskuje na znaczeniu tekst i czytelnik, a traci historia. Zostaje ona zredukowana: historia obecna w Starym Testamencie do fragmentów (głównie tradycji prorockiej) cytowanych w Nowym; historia Jezusa do poziomu „pamięci i obietnicy” (w rozumieniu augustyniańskim),

---

<sup>18</sup> H. Hübner, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, *Prolegomena*; t. II, *Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*; t. III, *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena*, Göttingen 1990-1993-1995.

czyli jako pamięć o wydarzeniach przechowywana w tekstach Biblii będących narzędziem dokonującego się teraz Objawienia i służy za fundament terazniejszej „czasoprzestrzeni łaski”, ale nie jest on na pierwszym planie (jak fundament – pozostaje ukryty, i nie ma potrzeby go odsłaniać bądź badać). Wyrażenie „czasoprzestrzeń łaski” nie odnosi się do historii, ale do aktualnej sytuacji antropologicznej, do egzystencji współczesnego człowieka-czytelnika.

Poza tym w teologii biblijnej Hübnera traci znaczenie wspólnota chrześcijańska jako nosicielka historycznej tradycji o Jezusie, decydująca o jej autentycznym kształcie, wolnym od rozwinięć idących w kierunku fantazji (jak w apokryfach) bądź pomniejszych znanych w różnorodnych nurtach pierwotnych herezji. W gruncie rzeczy Hübner idzie za Rudolfem Bultmannem i przeprowadzonym przez niego oddzieleniem teologii od historii, z wyjątkiem tzw. *Gesamtmemoria Jesu*, skoncentrowanej na Ostatniej Wieczerzy i fragmentach Starego Testamentu interpretowanych jednak w kluczu egzystencjalnym. Jeśli chodzi o tekst Pisma Świętego – jest on w teologii Hübnera doceniony, ale tylko częściowo (przez egzystencjalistyczne rozumienie języka, według filozofii tzw. drugiego Heideggera). Zagubiony zostaje w dużej mierze historyczny sens tekstów Biblii. Najbardziej doceniony jest czytelnik, który aktem wiara-teologia przyjmuje Objawienie Boże do niego adresowane.

### **C. Historia i teologia Chrystusowego dzieła pojednania (Peter Stuhlmacher)**

Peter Stuhlmacher<sup>19</sup> reprezentuje szkołę historyczno-teologicznego myślenia o Objawieniu biblijnym, kształtowaną wcześniej przez takich uczonych jak Hartmut Gese i Martin Hengel. Głównym założeniem tej szkoły jest dążenie do ukazywania organicznej jedności między Starym i Nowym Testamentem oraz historyczno-teologicznej ciągłości. Przyjmuje się w niej, za równie ważną z teologicznego punktu widzenia, zasadę kanoniczności ksiąg Biblii.

Wydarzeniem centralnym, które łączy oba Testamenty w teologii biblijnej Stuhlmachera, jest dzieło pojednania między sprawiedliwym Bogiem

---

<sup>19</sup> P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. I, *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen, 1997<sup>2</sup>; t. II, *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung*, Göttingen 1999; tenże, *Wie treibt man Biblische Theologie?* Neukirchen 1996.

i grzeszną ludzkością, dokonane i objawione przez Chrystusa (nazywane też wydarzeniem). Wielką rolę przypisuje on tradycji rozumianej jako świadectwo przemawiające za historycznością tego wydarzenia, a zarazem jako świadectwo narodzin i rozwoju wiary w historyczne objawienie się w nim (w tym wydarzeniu) Boga – właśnie jako dokonującego dzieła pojednania, którego owocem jest zbawienie ofiarowane tak żydom jak i poganom.

Stuhlmacher najwięcej miejsca w swej teologii biblijnej poświęca analizom historycznym i teologicznym. Kwestię syntezy teologicznej i aktualizacji zostawia dogmatykom. W badaniach historii Objawienia biblijnego posługuje się metodą tzw. *kritische Einfühlung* (krytycznego wczucia się albo krytycznego w-rozumienia). Porzuca dominującą w badaniach ateistyczno-racjonalistycznych regułę radykalnej podejrzliwości w docieraniu do Jezusa ziemskiego i Jego nauczania. Uznaje za historyczne wszystko to, co w Ewangeliach opowiedziane jest o Jezusie bądź Jemu przypisane – wyłączając tylko to, co jest udowodnione jako niepochozące od Niego albo mające z Nim niewiele wspólnego.

Dzięki regule zaufania do tekstu Ewangelii i metodzie krytycznego w-rozumienia w opowiadaną w nim historię Stuhlmacher buduje swoją teologię opierając się właśnie na orędziu Jezusa. Podobnie postępuje w odniesieniu do pism Pawłowych, odzyskując albo docierając do tradycji przed-Pawłowej, oraz w odniesieniu do kwestii ciągłości między obu Testamentami, zwłaszcza w ramach tradycji prorockiej. Odwołując się do modelu zwanego historią zbawienia i opierając się na krytyczno-historycznym badaniu tekstów biblijnych, Stuhlmacher przyjmuje, że Stary Testament stanowi obietnicę, Jezus ziemski jest fundamentem, a kerygmat o Jego pojednującej człowieka z Bogiem, czyli zbawczej śmierci-zmartwychwstaniu, zapoczątkowanie (akt założycielski – *Gründung*) teologii biblijnej Nowego Testamentu.

Centralnym albo przewodnim tematem teologii biblijnej Petera Stuhlmachera jest właśnie idea pojednania Boga z ludźmi. Zostało ono dokonane przez Jezusa Chrystusa – przez Jego posłannictwo, dzieła, a zwłaszcza śmierć i zmartwychwstanie rozumiane jako Ofiara ekspiacyjna. Jezus Chrystus jest Panem i nadzieją całego stworzenia<sup>20</sup>. Zbawienie Żydów i pogan – pojednanie z Bogiem – dokonało się przez odkupieńczą Ofiarę Chrystusa, Sługi i Syna posłusznego Ojcu – ale zostało ono przygotowane przez całą historię starotestamentową, a zwłaszcza przez proroków. Przy czym histo-

---

<sup>20</sup> Tenże, *Wie treibt man Biblische Theologie*, s. 70-71.

rię tę rozumie on jako dzieje kierowane przez Boga w celu ofiarowania ludziom zbawienia<sup>21</sup>.

Krótko mówiąc, według Stuhlmachera, uprawiając teologię biblijną Nowego Testamentu, należy podejmować dwa działania. Pierwsze, to historyczno-krytyczna rekonstrukcja, która musi dotyczyć przede wszystkim Jezusa ziemskiego, kerygmatu apostołskiego i teologii autentycznie Pawłowej, a jej owocem winno być jak najlepsze, naukowe poznanie tradycji historycznej, czyli rzeczywistego przebiegu procesu objawiania się Boga w Starym Testamencie i w Chrystusie. Drugie, to odkrywanie interpretacji teologicznej, jaką autorzy Pisma Świętego przeprowadzają w odniesieniu do tradycji historycznej o Jezusie, ale także tej obecnej w Starym Testamencie oraz w judaistycznej interpretacji historii zbawienia. Interpretacja teologiczna odkrywana przez Stuhlmachera w Piśmie Świętym jest, oczywiście, w całości skoncentrowana na idei pojednania.

Tradycja historyczna (rozumiana jako historia zbawienia), obecna tak w Starym jak i w Nowym Testamencie, gwarantuje ciągłość (jedność literacko-historyczną) między obu Testamentami oraz jedność w obrębie pism Nowego. A to dlatego, że historia zbawienia jest jedna, ma charakter ciągły, a punkt kulminacyjny osiąga w dziele Chrystusa, które jest z kolei organiczną całością. Tradycja teologiczna, skoncentrowana na idei pojednania, a stosowana przez Stuhlmachera jako kryterium hermeneutyczne, pozwala mu wykazać jedność teologiczną Biblii. Historia i teologia – jak widać – łączą się ze sobą niezwykle głęboko; obydwie natomiast odsyłają do tradycji eklezjalnej, istniejącej w apostołskiej wspólnoty wiary. Bowiem i tradycja historyczna, i tradycja teologiczna rodziły się, rozwijały i były strzeżone w gronie apostołskim, ożywionym tą samą wiarą w Jezusa jako Mesjasza i Zbawiciela.

Zalety teologii biblijnej Stuhlmachera są liczne. Wielką wagą przypisuje on historii zbawienia – zawartej w całej Biblii; jakkolwiek Stary Testament postrzega łącznie z historycznymi instytucjami, jako jedno, wielkie proroctwo instytucji i wydarzeń Nowego Testamentu. Wiele miejsca poświęca analizie judaistycznej interpretacji teologicznej dzieła pojednania, kształtowanej w I w. po Chr. Otwiera tym samym pole dialogu ze środowiskami pielęgnującymi teologię judaizmu. Postuluje, że autorzy ksiąg Nowego Testamentu najprawdopodobniej byli Żydami i stosowane przez nich

---

<sup>21</sup> Tenże, *Biblische Theologie*, s. 33.

określenie „Pismo” oznaczało Biblię Grecką (LXX), chociaż nie była ona zdefiniowana jako kanon.

Słabe punkty teologii biblijnej Stuhlmachera to przede wszystkim sposób stosowania metody historyczno-krytycznej. Zarzuca się mu mały rygoryzm. Jednocześnie krytykuje się jednostronne podkreślanie zasady ciągłości, a pomijanie niemal milczeniem zasady braku ciągłości. Inny zarzut dotyczy nadmiernej unifikacji teologicznej – wyeksponowany temat pojednania zasłania wiele innych doświadczeń w zakresie wiary, obecnych tak w Starym jak i w Nowym Testamencie, a co za tym idzie innych tematów teologicznych.

Krótko mówiąc, teologia biblijna Nowego Testamentu Petera Stuhlmachera respektuje kilka, ważnych z naukowego punktu widzenia wymogów: jest historyczna i oddaje historyczny charakter Objawienia Nowego Testamentu; jest otwarta na nadprzyrodzony, wręcz Boży wymiar Objawienia, mocno podkreślany w Ewangeliach; uwzględnia doświadczenie wiary i życie Kościoła apostołskiego; jest transparentnie krytyczna i sprawdzalna (podlega obiektywnej kontroli rozumu i naukowym kryteriom obiektywności). Peter Stuhlmacher bodaj najlepiej ze wszystkich wymienionych wyżej teologów respektuje w swojej teologii historyczny i teologiczny wymiar Objawienia biblijnego. Zaniedbuje jednak wymiar literacki.

#### **D. Teologia objawiania się Boga w Chrystusie (Ferdynand Hahn)**

W 2002 r. nakładem wydawnictwa Mohr Siebeck ukazała się w Tybindze imponująca, dwutomowa (1800 s.) teologia biblijna monachijskiego nowotestamentalisty Ferdynanda Hahna<sup>22</sup>. W pierwszym tomie autor prezentuje różnorodne teologie biblijne, dostrzegalne tak w nauczaniu Jezusa, przekazanym i rozwijanym przez synoptyków (i Dz) oraz szkołę Janową, a także w nauczaniu św. Pawła (1 Tes; Ga; 1-2 Kor; Flp, Flm; Rz), rozwijanym przez jego szkołę, a przyjętym przez Kościół apostołski. Ale w jednym są one zgodne: w ich centrum stoi osoba Jezusa jako Mesjasza, ukrzyżowanego i smartwychwstałego (ziemski Jezus miał świadomość swej śmierci jako proegzystencji rozumianej w świetle Iz 53,10-12, jako części zleconego Mu posłannictwa mającego na celu objawienie miłości Boga do grzeszników). Swoją propozycję naukowego ujęcia teologii biblijnej Nowego Testamentu przed-

---

<sup>22</sup> F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, *Die Vielfalt des Neuen Testaments (Theologiegeschichte des Urchristentums)*; t. II, *Die Einheit des Neuen Testaments*, Tübingen 2002.

stawia w drugim tomie. Najważniejsze wyzwanie, jakim dla każdej takiej teologii jest wykazanie jedności obu Testamentów, podejmuje, opierając się na analizie wielkich tematów teologicznych:

- świadectwo o działaniu i obietnicy Boga zawarte w Starym Testamencie ale interpretowane przez pryzmat działania i osoby Chrystusa, czyli interpretowane w kluczu chrześcijańskim. „Stary Testament jako Biblia pierwszych chrześcijan” (s. 38-143);

- dzieło objawienia dokonane przez Boga w Jezusie Chrystusie (s. 144-309);

- wymiar steriologiczny (s. 310-441), eklezjologiczny (wspólnota usprawiedliwionych grzeszników – s. 442-737) i eschatologiczny dzieła objawienia dokonanego przez Boga w Chrystusie (s. 738-798).

Przedstawiony przez Hahna model teologii biblijnej jest inspirowany owocami badań H. Schliera, który w polemice z R. Bultmannem twierdził, że jedność teologiczna Nowego Testamentu może być wykazana. Należy ją odkrywać przez ukazywanie organicznej jedności, jaka istnieje między tematami, które są obecne w różnych częściach Nowego Testamentu. Inaczej mówiąc, Schlier dowodził, że trzy zasadnicze tematy teologiczne Nowego Testamentu są ze sobą tak mocno połączone, że stanowią jedną teologię, i nie można ich sztucznie rozdzielać, pisząc odrębne teologie poszczególnych nowotestamentowych części (np. teologia Pawłowa i szkoły Pawłowej, teologia synoptyków i Dziejów Apostolskich, teologia Janowa). Uzasadniał, że podstawowym argumentem przemawiającym za istnieniem jednej teologii biblijnej Nowego Testamentu, jakkolwiek złożonej z trzech organicznie związanych ze sobą tematów, jest kerygmat apostołski, a zwłaszcza jego fundamentalna warstwa, czyli zachowane w różnych jego częściach homologie i doksologie.

Inaczej mówiąc, Ferdynand Hahn doprowadza do pełnej realizacji projekt teologii biblijnej Nowego Testamentu zarysowany przez Schliera. Umiejętnie wykorzystuje metodę historyczno-krytyczną. Ujmuje zatem historyczny i teologiczny wymiar Pisma Świętego, ale w niewielkim stopniu uwzględnia jego wymiar literacki i kanoniczno-eklezjologiczny.

### **E. Teologia biblijna według modelu *anamnesis* – „pamięci Jezusa” (Giuseppe Segalla)**

Owocem wieloletnich badań nad koncepcją teologii biblijnej, jakie prowadził włoski nowotestamentalista Giuseppe Segalla, jest książka pt. *Teologia*

*biblica del Nuovo Testamento* (Torino 2006), w której kluczową rolę odgrywa pojęcie pamiętki (pamięci) – *anamnesis*. Zostało ono w gruncie rzeczy rozpoznane i proponowane jako podstawowa struktury teologii biblijnej Nowego Testamentu już w 1961 r. przez P. Bonnarda, a przypomniane przez niego w 1971 r. i powtórzone jeszcze raz w 1980<sup>23</sup>. Francuski egzegeta – idąc za badaniami M. Eliade – podkreślał w swych artykułach, że do właściwego rozumienia nowotestamentowej *anamnesis* należy brać pod uwagę dwie prawdy:

– reaktualizacja albo upamiętnianie wydarzenia podstawowego (Paschy Jezusa) nie polega na tym, że przeszłość jest przypominana i traktowana jako coś, co poprzedza terażniejszość, ale jako źródło terażniejszości;

– w Kościele apostołskim istniała dialektyka między materialną wiernością tradycji o przeszłych wydarzeniach a postępującą z czasem jej aktualizacją pod kierunkiem Ducha Świętego.

Inspirując się tymi dwoma ogólnymi tezami Bonnarda Giuseppe Segalla przyjmuje, że strukturą unifikującą teologię biblijną Nowego Testamentu jest „pamiętka (pamięć) Jezusa” (*memoria di Gesù*) oraz „pamiętka (pamięć) o Jezusie” (*memoria su Gesù*): pierwsza przekazywana w formie narracji, druga w postaci kerygmatu, obydwie wzajemnie powiązane. W ten sposób w swoich badaniach Segalla łączy historię z teologią pod jednym, wspólnym mianownikiem, a mianowicie w nurcie żywej pamięci: jedna jako nieustannie reinterpretowana („pamięć Jezusa”), a druga jako wciąż na nowo interpretująca tę pierwszą, a rozwijająca się, zachowywana i aktualizowana w liturgii, w nauczaniu, we wspólnotowym życiu Kościoła, a także w życiu poszczególnych wierzących („pamięć o Jezusie”).

Jak wygląda teologia biblijna Nowego Testamentu opierająca się na modelu „pamiętki” całościowo rozumianej, czyli jako „pamięci Jezusa” i „pamięci o Jezusie”? Segalla używa terminu *memoria* – „pamięć”, który ma jeszcze kilka znaczeń, wchodzących tu w rachubę i należy je mieć na uwadze, gdy autor ten mówi o Nowym Testamencie jako *memoria di Gesù e su Gesù*. *Memoria* – to także „wspomnienie” odzwierciedlające wydarzenia minione, jakkolwiek wciąż żywe i ważne; to „świadcstwo”, jakie ktoś zosta-

---

<sup>23</sup> P. Bonnard, *L'anamnèse, structure fondamentale de la Théologie du Nouveau Testament*, w: tenże: *Anamnesis*, Cahiers TThPh 39, Genève-Lausanne-Neuchatel, 1980, s. 1-11; por. P. Giesel, *La mémoire comme structure théologique*, RThPh 125/1993, s. 65-76; D. Marguerat, J. Zumstein (red.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève 1991.

wia po sobie, a inspirujące potomnych do naśladowania go; to „pamiątka”, taka jak zdjęcie rodziny, czy „notatka”, „zapisek”, „pamiętnik” wiernie oddająca jakiś fragment przeszłości wciąż ważnej; to wreszcie „rozprawa”, „artykuł”, w którym w sposób krytyczny analizuje się wydarzenia sprzed lat i ich wpływ na terażniejszość. Najlepszym bodaj odzwierciedleniem sensu słowa *anamnesis* jest to wszystko, co się łączy z naszym rozumieniem „pamięci komputera”: jest w niej element trwały, zapisany przez użytkownika na twardym dysku, a zarazem ma on moc nieustannego rzutowania na monitor tych obrazów i treści, które w danej chwili są ważne dla użytkownika i mogą być przez niego poddawane dalszej obróbce.

Zgodnie z holistyczną definicją Objawienia biblijnego *memoria di Gesù e su Gesù* – będąca jego treścią – zawiera cztery warstwy, które wyznaczają też odpowiednie działania teologa-bibliisty:

1. *Memoria di Gesù e su Gesù* ma k s z t a ł t l i t e r a c k i; Objawienie rozumiane jako „po-świadczzone” czyli utrwalone w formie tekstu (*la rivelazione at-testata*) każe zaczynać od analizy tekstu biblijnego; pierwszym zadaniem jest zatem studium struktury językowej „pamiątki-świadcstwa Jezusa i o Jezusie” w Nowym Testamencie; Segalla stosując tu narzędzia naukowej analizy filologicznej i literackiej odkrywa w pismach Nowego Testamentu cztery rodzaje pamięci:

- narracyjna w Ewangeliach synoptycznych i w Dziejach;
- dyskursywna jako typowa dla listów<sup>24</sup>;
- teologiczna jako typowa dla wspólnoty Janowej (Ewangelia; Listy św. Jana; Apokalipsa);
- autentyczna pamięć-świadcstwo Jezusa i o Jezusie jako przedmiot obrony przed herezjami (List Judy i Drugi List św. Piotra).

2. *Memoria di Gesù e su Gesù* ma swój w y m i a r h i s t o r y c z n y. Objawianie się Boga miało miejsce w historii ludu wybranego i ludu Przymierza, a zwłaszcza w dziejach Jezusa Chrystusa. Dlatego też *memoria di Gesù e su Gesù* obejmuje świadectwo Starego Testamentu wielorako łączące się ze „świadectwem-pamięcią” Jezusa; świadectwo ziemskiego Jezusa o sobie samym; śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jako wydarzenie dające początek „świadectwu-pamięci o Jezusie” jako Mesjaszu ukrzyżowanym i zmartwych-

<sup>24</sup> Por. R. Burnet, *L'anamnèse: structure fondamentale de la lettre paulinienne*, NTS 49/2003, s. 57-69; A. Gieniusz, *Saldi nella fed in quanto memori: l'anamnesi nelle lettere di Paolo*, ZN KUL 50/2007, nr 3, s. 3-20.

wstałym; „pamięć o Jezusie” przechowywana w Kościele apostołskim. Wszystkie te cztery części historycznego wymiaru „pamięci-świadectwa Jezusa i o Jezusie” bada metodą historyczno-krytyczną (głównie metodą historii tradycji), ale uzupełnianą elementami analizy literackiej, dzięki czemu nie dochodzi do wiwisekcji tekstów i wyodrębniania wcześniejszych tradycji i studiowania ich jako takich, ale wydobyte wcześniejsze fragmenty „pamięci Jezusa” i „pamięci o Jezusie” bada się w ich relacji do późniejszych form, których są one jakby miniaturami, skrótami narracyjno-retorycznymi. Odkrywa w ten sposób najbardziej głęboką jedność pism Nowego Testamentu, które jawią się nie jako zbiór różnorodnych świadectw, ale jako jedna, organicznie narastająca całość. Jedność ta widoczna jest już na etapie analizy historii ich powstawania, odniesień do ksiąg powstałych wcześniej lub później.

3. *Memoria di Gesù e su Gesù* ma swój wymiar **k o n t e k s t u a l n y** albo inaczej mówiąc **e k l e z j a l n o - k a n o n i c z n y**. Objawienie rozumiane jako oddziaływanie Boga na ludzi, a spisane w Piśmie Świętym i rozumiane jako „pamięć”, ma charakterystyczną dynamikę: pamięć-świadectwo, by nie zostać zapomniana, musi być nieustannie utrzymywana jako żywa, i to we wspólnocie dla której jest czymś niezwykle ważnym, wręcz determinującym jej tożsamość. Co więcej, pamięć-świadectwo, by mieć znaczenie dla coraz to nowych pokoleń wyrastających ze wspólnoty pierwotnej, musi stawiać czoło nowym wyzwaniom dzięki poprawnej interpretacji i aktualizacji (*memoria ri-vissuta*). Inaczej, przyjmuje kształt martwego dokumentu czy księgi, którą należy schować do archiwum lub do biblioteki jako szacowny relikw, który nie ma już dla tej wspólnoty żadnej wartości.

Segalla zauważa, że w Nowym Testamencie mamy dwa sposoby utrzymywania „pamięci Jezusa” jako żywej, aktualizowanej z pokolenia na pokolenie – nakaz przechowywania jej w praktyce („czynienia na pamiętkę”; *memoria comandata*) oraz opowiadanie tego, co jest treścią pamięci (*memoria raccontata*). Dzięki praktyce „pamięć Jezusa” jest nieustannie przywoływana, aktualizowana, otwierana jak źródło; dzięki opowiadaniu wciąż na nowo, coraz głębiej interpretowana, czyli odnoszona do terażniejszości, którą może jak woda ze źródła nieustannie nawadniać i zasilać nowymi energiami. Ale takie praktykowanie „pamięci Jezusa”, jak i jej opowiadanie nie może się dokonywać w sposób autentyczny i pełny poza wspólnotą (Kościołem apostołskim), w której ona się zrodziła, i przez wieki aż do dzisiaj była z największą pieczołowitością aktualizowana i interpretowana. To ta wspólnota apostołska, trwająca w Kościele, chroniła ją też od samego początku przed pomniejszeniem

(wykrzywieniem) bądź zanieczyszczeniem elementami obcymi jej. I jedno, i drugie rychło doprowadziłoby do jej unicestwienia. Takie zjawisko można współcześnie obserwować na tych uniwersytetach, w których badania nad „pamięcią Jezusa” (głównie Nowym Testamentem) są łączone z badaniami tekstów zupełnie jej obcych (apokryfów; pism gnostyckich, literatury intertestamentalnej, pism reprezentujących tradycję starożytnego judaizmu czy starożytnych mitów). Badania te, chociaż pretendują do rangi naukowości, są w gruncie rzeczy inspirowane ateistyczną i racjonalistyczną ideologią, i nie mogą wyjść poza granice zakreślone przez te właśnie nurty myślenia. Są z gruntu sprzeczne ze współczesną hermeneutyką.

4. *Memoria di Gesù e su Gesù* ma wreszcie wymiar teologiczny. Objawienie rozumiane jako orędzie Boga i o Bogu domaga się tego, by za pomocą analizy literackiej, historycznej, stosując podejście kanoniczne, badać wymiar teologiczny „pamiętki Jezusa”. Jest w niej najpierw „wielka pamiętka Boga, Jego zbawczego działania w Izraelu i obietnicy”. Następnie jest w niej pełnia zbawczego działania Boga, Jego obietnic i błogosławieństw, które osiągają swe wypełnienie w Jezusie, zwłaszcza w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Jezus jest człowiekiem w pełni zbawionym, a zarazem centrum zbawczym nowego Ludu Bożego, obejmującego Izraela i pogan, zgodnie z obietnicą. Ten nadprzyrodzony wymiar „pamięci-świadectwa Jezusa” przedłuża się i aktualizuje w życiu poszczególnego chrześcijanina i we wspólnocie chrześcijan, w rodzinie dzieci Bożych. Teologia zawarta w „pamięci-świadectwie Jezusa i o Jezusie” ma kilka aspektów, takich jak: konfiguracja historyczna prawdy teologicznej, jej ujęcie literackie, i ostateczne jej ukształtowanie wyrażające się przez przyjęcie jej jako normy wiary i życia chrześcijańskiego, co zostało potwierdzone w takim a nie innym ukształtowaniu się kanonu chrześcijańskiego.

W celu zobrazowania swego modelu teologii biblijnej Nowego Testamentu Giuseppe Segalla posługuje się metaforą domu. Dom ten jest zbudowany na specyficznym terenie, jakim jest Stary Testament; jego fundamentem jest historyczna, „źródłowa pamiętka Jezusa” (*la memoria storica originaria di Gesù*); jego ściany to aktualny kształt językowo-literacki Nowego Testamentu, czyli tekst ksiąg (*la configurazione linguistico-letteraria*); a jego dach to kanon ksiąg natchnionych (*la configurazione canonica*)<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Szerzej na temat tej metafory zob. G. Segalla, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Torino 2006, s. 67-71.

Podsumowując, należy stwierdzić, że model „pamięci Jezusa”, którego autorem jest G. Segalla, w największym stopniu uwzględnia wszystkie cztery postulaty, wynikające z holistycznej teorii Objawienia Bożego poświadczanego w Piśmie Świętym<sup>26</sup>. Jednocześnie stanowi przekonującą odpowiedź na wyzwanie, jakie pod adresem teologii biblijnej Nowego Testamentu rzuca metodologia odnowionej w ostatnich latach szkoły historii religii (*Religionsgeschichtliche Schule*), inspirowana ateistycznym racjonalizmem i pozytywizmem historycznym, a uprawiana w duchu postmodernistycznego relatywizmu, nie uwzględniająca zasad najnowszej hermeneutyki (kanonu) i metod analizy literackiej.

*Ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, SBP 2*

---

<sup>26</sup> Bardziej szczegółową analizę i krytykę tego modelu teologii biblijnej Nowego Testamentu przedstawiam w artykule, który w 2009 r. ukaże się w *Rocznikach Teologicznych KUL* (numer ku czci ks. prof. Ryszarda Rubinkiewicza).