

KS. HENRYK WITCZYK

PAMIĄTKA JEZUSA –  
HOLISTYCZNY MODEL TEOLOGII BIBLIJNEJ  
NOWEGO TESTAMENTU

Debata na temat „teologii biblijnej Nowego Testamentu” trwa od roku 1787, 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>. Od tego czasu pojawiały się różne modele rozumienia tej dyscypliny. Samo określenie „teologia biblijna” nie jest – wbrew pozorom – jednoznaczne. Czy chodzi o „teologię według Biblii” (W. Wrede); ale w takim razie każda teologia (dogmatyczna, moralna, pastoralna i inne) winna taką być. Czy chodzi raczej o „teologię zawartą w Biblii” (G. Ebeling)<sup>2</sup>?

I. WSPÓŁCZESNE WYZWANIA POD ADRESEM TEOLOGII BIBLIJNEJ

Najczęściej wyrażenie „teologia biblijna” – również dzisiaj – rozumie się tak, jak to ujął Ebeling. Ale od razu napotykamy na trudności i zastrzeżenia dotyczące tak przedmiotu jak i metody. Mnożą się one zwłaszcza współcześnie, a to z kilku powodów.

---

Ks. prof. dr hab. HENRYK WITCZYK – dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych KUL; kierownik Katedry Egzegezy Biblijnej NT w INB KUL; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin.

<sup>1</sup> J. Ph. G a b l e r, *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, Altdorf 1787; tłumaczenie włoskie tego wykładu akademickiego znaleźć można w książce: W. G. K ü m m e l, *II Nuovo Testamento. Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Bologna 1976.

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

Gdy chodzi o przedmiot, to aktualnie coraz wyraźniej widać, że każdy z dwu Testamentów wymaga specyficznych, odrębnych badań. Równocześnie trudno znaleźć taką ideę (temat), która obejmowałaby i całościowo wyrażała bogactwo obydwu Testamentów. Co więcej, niezwykle trudno o taką ideę już w odniesieniu do samego ST.

Jeśli chodzi o metodę, to już od kilkudziesięciu lat widać, że teologia biblijna, uprawiana metodą historyczno-krytyczną, jest w kryzysie. Próbuje się zatem stosować inne metody (synchroniczno-literackie) bądź podejścia badawcze. Ale posługując się nimi coraz wyraźniej widać konieczność analizy historyczno-krytycznej. Bez niej bowiem całe przesłanie teologiczne, odkrywane w tekstach natchnionych, jest mało wiarygodne – nie ma zakorzenienia, a tym samym i potwierdzenia w doświadczeniu historycznym ludu Bożego.

Wreszcie, w ostatnich dziesięcioleciach, poczynając od 1980 roku, dominuje w kulturze europejskiej (i nie tylko) wyzwanie, jakim jest postmodernizm. Do właściwego postmodernizmowi pozytywizmu poznawczego dochodzi relatywizm. W ostatnich dziesięcioleciach teologia biblijna NT stanęła w obliczu nowych trudności, a są one dwójakiego rodzaju: charakterystyczna dla postmodernizmu fragmentaryczność prawdy z powodu wielości metod badawczych. Nadto, wielkim, pozytywnym wyzwaniem dla teologii biblijnej jest – będący znakiem czasów – posoborowy dialog interreligijny.

Pierwsze wyzwanie polega na tym, że każda metoda dochodzi tylko do częściowej i nie ostatecznej prawdy. Nie jest rzeczą możliwą 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 roku *O interpretacji Biblii w Kościele*. Biorąc pod uwagę metody i podejścia badawcze w nim przedstawione można mówić o trzech metodologiach: historycznej, literackiej i kontekstualnej (ze szczególnym wyakcentowaniem 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, aby być przezeń kształtowanym (podejścia kontekstualne). Każda z tych metodologii ma własny, bardzo specjalistyczny język. 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 celu prawdy teologicznej dotyczącej Boga, objawiającego się w Jezusie Chrystusie.

Drugie wyzwanie to dialog interreligijny. Na kształt teologii biblijnej ma wpływ nie tylko rozeznanie w zakresie starożytnych form religijności poza-biblijnej, ale także współczesnych religii, zwłaszcza judaizmu, islamu i buddyzmu. Dokument *Nostra aetate* przyznaje nie tylko pewien walor zbawczy tym religiom, ale także uznaje, że są w nich elementy prawdy. Dialog rozciąga się nie tylko na inne wspólnoty chrześcijańskie, ale toczy się pomiędzy tymi, którzy wierzą w objawienie poświadczane 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), podczas gdy 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 równocześnie *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, religiologii, 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 całkowitej kapitulacji: nie można dalej uprawiać teologii biblijnej jako nauki historycznej i teologicznej. Czołowy przedstawiciel tego nurtu myślenia to Heikki Räisänen, który w opublikowanej w 1990 roku tezie<sup>3</sup> twierdzi, że należy precyzyjnie rozróżnić między prawdą o historii chrześcijaństwa, do której dochodzi się naukowymi metodami *historii religii*, a prawdą, do której dochodzi się metodą analizy teologicznej stosowaną w teologii biblijnej, z dogmatycznie narzuconym kanonem. Dwie meto-

---

<sup>3</sup> *Beyond New Testament Theology. A Story and a Program*, London 1990.

dologie i dwie prawdy; nie może jedna 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. Historia religii – wykładana na uniwersytetach – winna zajmować się dziejami starożytnej myśli chrześcijańskiej, badając wszystkie możliwe źródła, nie ograniczając się do kanonu. Rekonstruując starożytną historię myśli chrześcijańskiej należy porównywać ją następnie ze światem myśli religijnej judaizmu czy islamu, studiowanymi w ten sam sposób. Natomiast teologię biblijną, zależną od dogmatycznie określonego kanonu, winno uprawiać się w środowiskach kościelnych.

Jednak powyższa propozycja jest nie do przyjęcia. Ma znamiona neopozytywizmu w rozumieniu metody historyczno-krytycznej i nie uznaje najnowszej hermeneutyki. Zakłada, że egzegeta zajmujący się teologią 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 neo-pozytywistyczne 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, Räsänen nie uwzględnia istotnego wymiaru Biblii – wpisanego w nią jako jej część integralna procesu kształtowania się ksiąg nie tylko jako pojedynczych utworów literackich, ale równocześnie jako jednego, organicznie spójnego zbioru. Kształtowanie się tego zbioru (Pisma Świętego Starożytnego i Nowego Testamentu) nie jest działaniem dokonującym się po wiekach i z zewnątrz, lecz procesem najściślej związanym z tożsamością chrześcijańskiej i katolickiej wspólnoty kościelnej, trwającym od samego początku – zainicjowanym przez samego Jezusa, a zdefiniowanym przez apostołów i Kościół apostołowski. Ujęcie po jakimś czasie (bardzo krótkim) tego procesu w formie spisanej listy ksiąg (kanonu w wąskim tego słowa znaczeniu) jest jedynie odczytaniem tego, co ukształtowało się w sposób w pełni zgodny z nauczaniem Chrystusa i wiarą Kościoła apostołskiego. Wykluczenie *a priori* kanonu jest skazaniem się na uprawianie religioznawstwa porównawczego, a nie teologii biblijnej 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-go wieku) jest również tylko *jedną* z prawd, a nie całą prawdą. Prawdą religioznawstwa porównaw-

czego – 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 metodę jasno określoną, obiektywną), gdyż nie ma neutralnego podmiotu badającego. Każdy ma jasno określone przedrozumienie historii, która stała się następnie tekstem Biblii.

Drugi, to postulat uprawiania teologii biblijnej w oparciu o holistyczną teorię objawiania się Boga w historii, które to objawianie zostało następnie poświadczane (ujęte w formę tekstu) i zawarte w kanonicznych księgach Biblii chrześcijańskiej. Przedmiotem badań teologii biblijnej Nowego Testamentu winna być Biblia jako historia, literatura i kanon, i to nade wszystko wzięte razem, a nie oddzielnie.

Należy tu 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 samej 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 te różne 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.

## II. HOLISTYCZNA KONCEPCJA OBJAWIENIA

Holistyczna koncepcja Objawienia poświadczonego w Biblii kształtowała się wprawdzie długi czas<sup>4</sup>, ale jej całościowe sformułowanie nastąpiło w gruncie rzeczy na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat<sup>5</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, przekazane przez nich objawienie stało się tekstem (*textus*), tekstem 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.

### 1. Objawienie budzi wiarę

Objawienie jest najpierw 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 formę wspólnotowego lub jednostkowego wyznania wiary oraz odpowiadającej mu prakty-

---

<sup>4</sup> Bibliografię dotyczącą narodzin i historii rozwoju tej koncepcji podaje: R. M o r g a n, *New Testament Theology*, w: S. J. K r a f t c h i c k, Ch. D. M a y e r s, B. C. O l l e n b u r g e r, *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, Nashville 1995, s. 104-130.

<sup>5</sup> Jako znamieny w tej materii należy odnotować fakt, że w roku 1998 ukazała się praca zbiorowa, wydana ku czci kard. C. Martiniego pod znaczącym tytułem *La rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*, Milano 1998; por. G. S e g a l l a, *Teologia Biblica: necessaria e difficile... possibile? Per una teoria olistica della rivelazione attestata nella Bibbia*, AnTh 12(1998), s. 291-326.

ki życia. Te wyznania wiary oraz praktyka życia obecne są już w samej Biblii. Wynika stąd 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 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>6</sup>.

## 2. Objawienie w historii

Objawienie jako epifania Boga dokonało się w historii: w dziejach Izraela oraz w dziejach Jezusa z Nazaretu i w dziejach Kościoła apostołskiego, które były *przypominane, reinterretowane 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, aby 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-literackiej, aby 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

---

<sup>6</sup> Spełnienie tego postulatów 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.

dotrzeć do historycznej warstwy Objawienia biblijnego i przekonać o tym, jak jest ona w Piśmie Świętym podstawowa (ma charakter źródłowy). Równocześnie ukazuje się wyraziście cały proces interpretacji historycznych faktów, interpretacji często nawarstwiających się i odsłaniających coraz to nowe wymiary faktu lub wydarzenia źródłowego<sup>7</sup>.

### 3. *Objawienie poświadczane w tekście natchnionym*

Objawienie jest utrwalone w księgach różnorodnych pod względem literackim. 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 na przykład 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>8</sup>.

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

Celem Objawienia poświadczanego 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 równocześnie źródłem

---

<sup>7</sup> W jakimś stopniu postulat ten spełnia teologia biblijna opracowana przez Klausa Bergera, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen–Basel 1994, drugie wyd. 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>8</sup> Pierwocinami takiego z kolei 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. Gnilki (*Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg–Basel–Wien 1994) i A. Weisera (*Theologie des Neuen Testaments* oraz *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.

nadziei na przyszłość. Funkcji tych prawda Objawienia 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 w pierwszej kolejności jest wspólnota chrześcijańska (Kościół), z całym bogactwem jej życia liturgicznego, instytucjonalnego i charyzmatycznego, a także pojedynczy chrześcijanin żyjący w świecie współczesnym. Konieczne jest zatem zastosowanie *kanonicznego* i *eklezyjalnego* podejścia w opracowywaniu teologii biblijnej Nowego Testamentu, która odpowiadałaby w pełni prawdziwie holistycznej koncepcji Objawienia Bożego poświadczanego 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*, aby przekazać *teologiczne* orędzie *człowiekowi* wszystkich czasów i kształtować jego chrześcijańską oraz eklezyjalną 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 eklezyjalną 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, aby było przyjęte przez czytelnika (pierwszego oraz 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, ubogaconych doświadczeniami Kościoła apostoł-

skiego, Ojców Kościoła, świętych i mądrych chrześcijan ze współczesnymi na czele.

Przedstawiona holistyczna teoria objawienia stoi u podstaw myślenia o Biblii i jej interpretacji, które zostało przedłożone w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej *O interpretacji Biblii w Kościele* (1993). Dokument ten w pełni i bezsprzecznie uświadomił wszystkim, że Pismo Święte jest księgą, która ma trzy zasadnicze wymiary: historii, tekstu i kanonu. W związku z tym Komisja uznaje i poleca metody i podejścia badawcze, dzięki którym można analizować każdy z nich i odkrywać zawarte w nich prawdy, które ostatecznie winny tworzyć organiczną całość – Prawdę, obraz Jezusa Chrystusa. Objawienie poświadczane w Biblii, którego sercem jest Osoba Chrystusa (Mesjasza Izraela i Kościoła), jest bowiem dla nas dostępne jako:

- *historia* (dokument historyczny zawierający świadectwo);
- *literatura* (tekst) przekazująca swe orędzia w różnych formach (opowiadanie, obwieszczenie, przestroga, zachęta, prorocstwo) w celu wzbudzenia wiary i zainicjowania wspólnoty z Tym, który daje objawienie;
- *kanon* (ST i NT jako jedno Pismo Święte), czyli autentyczna i autorytatywna norma wiary i życia.

W ostatnich dziesięcioleciach tworzone były różne modele teologii biblijnej. Ich zasadniczym mankamentem jest jednak to, że każdy z nich uwzględnia zaledwie jeden wymiar Pisma Świętego: albo wymiar historii, albo tekstu, albo kanonu. Na szczególną uwagę i ocenę zasługuje model, który na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci sukcesywnie wypracowywał, a ostatnio zaprezentował włoski biblista Giuseppe Segalla. Nawiązując do wcześniejszych analiz na temat biblijnej *anamnesis*, uznał on, że ideą jednoczącą całą Biblię i obecną we wszystkich jej trzech wymiarach jest „teologiczna pamięć Jezusa” (*la memoria teologica di Gesù*), ujęta właśnie jako historia, przekazywana jako literatura i jako kanon.

Już na samym początku należy podkreślić, że pojęcie „memoria” (pamięć – świadectwo – pamiątka – upamiętnianie) rozumiane jest w ujęciu fenomenologicznym. Najlepiej objaśnia je metafora źródła, które jest ulokowane w określonym miejscu i czasie, ale ma swoją antycypację, prehistorię (przeszłość) jak i kontynuację (przyszłość). Ale najważniejszy jest moment kulminacyjny, gdy zebrana w jednym miejscu i czasie woda wytryska spod powierzchni ziemi i daje poznać swoją jakość i moc (służy życiu i rozlewa się w rzekę).

Takie właśnie – fenomenologiczne rozumienie pamięci Jezusa, źródła inspirującego teraźniejszość, determinuje metodologię, która winna być stosowana w naukowej teologii biblijnej. Wiarygodnym naukowo nie jest ten ba-

dacz, który sytuuje się (wręcz programowo) poza zasięgiem oddziaływania tego źródła, w jego potrójnym: historyczno-literacko-kanonicznym ujęciu. Przypomina on bowiem kogoś, kto o jakości wody źródlanej niesionej przez rzekę i jej odnogi wypowiadałby się stojąc nad jej brzegiem (teologia biblijna w duchu pozytywizmu i racjonalnego historyzmu), bądź mieszając swój opis zewnętrzny z opisem wód w zbiornikach o innej proveniencji niż źródło (teologia biblijna jako historia religii).

Za wiarygodne naukowo należy natomiast uznać takie usytuowanie badacza (teologa biblijnego), które pozwala mu doświadczać potrójnego oddziaływania źródła (wydarzenia początkowego) – oddziaływania pamięci Jezusa jako historii, jako literatury, jako kanonu.

### III. HOLISTYCZNA KONCEPCJA TEOLOGII BIBLIJNEJ NOWEGO TESTAMENTU

Owocem wieloletnich badań nad koncepcją teologii biblijnej, jakie prowadził włoski nowotestamentalista Giuseppe Segalla, jest model, w którym kluczową rolę odgrywa pojęcie pamiątki (pamięci) – *anamnesis*<sup>9</sup>. Zostało ono w gruncie rzeczy rozpoznane i zaproponowane jako podstawowa struktura teologii biblijnej NT już w 1961 roku przez P. Bonnard, a przypomniane przez niego w 1971 i powtórzone jeszcze raz w 1980<sup>10</sup>. Francuski egzegeta – idąc za badaniami M. Eliade – podkreślał w swych artykułach, że dla właściwego rozumienia nowotestamentowej *anamnesis* należy brać pod uwagę dwie prawdy:

– re-aktualizacja albo upamiętnianie wydarzenia podstawowego (Paschy Jezusa) nie polega na tym, że przeszłość jest przypominana i traktowana jako coś, co poprzedza teraźniejszość, ale jako *źródło* teraźniejszości;

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

---

<sup>9</sup> Por. *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Torino 2006.

<sup>10</sup> P. B o n n a r d, *L'anamnèse, structure fondamentale de la Théologie du Nouveau Testament*, w: t e n z e, *Anamnesis* (Cahiers TThPh 39), Genève –Lausanne–Neuchâtel 1980, s. 1-11; por. także P. G i e s e l, *La mémoire comme structure théologique*, RThPh 125(1993), s. 65-76; D. M a r g u e r a t, J. Z u m s t e i n (red.), *La mémoire et le temps, Mélanges offerts à P. Bonnard*, Genève 1991.

Inspirując się tymi dwoma ogólnymi tezami Bonnarda Giuseppe Segalla przyjmuje, że strukturą unifikującą teologię biblijną NT jest „pamięć (pamięć) Jezusa” (*memoria di Gesù*) oraz „pamięć (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 pojedynczych 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”?

1. „Pamięć Jezusa” i „pamięć o Jezusie” jako historia.

*Wydarzenie źródłowe – Jezus Chrystus w ujęciu historycznym*

Na pierwszym poziomie teologii biblijnej Segalla bada NT jako dokument historyczny mający charakter świadectwa (*documento storico testimoniale*). Do Wydarzenia źródłowego (Jezusa Chrystusa) dociera dzięki zastosowaniu metody historyczno-krytycznej.

a) Fenomenologiczna hermeneutyka „pamięci” (*anamnesis*)

Niezwykle cenną pomocą w nowym rozumieniu „pamięci” jest zastosowana przez przywołanych wyżej egzegetów takiej hermeneutyki, którą stanowi fenomenologia „pamięci/pamiętki” (jako źródła, co opisano powyżej). Hermeneutyka ta chroni przed dwoma fundamentalnymi błędami.

Po pierwsze, optyka ta gwarantuje, że badacz nie może bosko-ludzkiego wydarzenia źródłowego (Jezusa Chrystusa) spłaszczyć (do poziomu Jezusa – proroka, charyzmatycznego rabina, maga, wędrującego filozofa, rewolucjonisty, proroka eschatologicznego i apokaliptycznego itd.). A to dlatego, że dzieje Jezusa są opowiedziane jako historia, która ma sens nadprzyrodzony – jest przedstawiona w tekstach, które są dokumentami historycznymi i równocześnie świadectwami wiary w ten nadprzyrodzony sens. Rozdzielanie tych dwóch wymiarów jest działaniem antynaukowym, z gruntu ideologicznym (racjonalizm – Jezus jako wzór życia cnotliwego, zgodnego z rozumem; pozytywizm historyczny – Jezus jako działacz społeczny; trzecie poszukiwa-

nie – Jezus jako wybitny reprezentant judaizmu bądź idealny człowiek – G. Theissen)<sup>11</sup>.

Po drugie, fenomenologia pamięci/pamiętki, stosowana jako horyzont hermeneutyczny, nie pozwala także naukowemu badaniu wydarzenia źródłowego ograniczyć się do analizy Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa jako faktu punktowego i zaprzeszłego, nie mającego nic wspólnego ani z wcześniejszym działaniem Boga w Izraelu i świecie, ani z późniejszym działaniem zmartwychwstałego Mesjasza Izraela w Kościele apostołskim, aż do dzisiaj – i do końca dziejów.

Po ukazaniu metody badań (historyczno-krytycznej) oraz horyzontu hermeneutycznego nierozdzielnie z nią związanego w prezentowanym tutaj pierwszym poziomie naukowej teologii biblijnej należy pokrótce przedstawić, co Giuseppe Segalla odkrywa w NT jako „pamięć Jezusa” w wymiarze historycznym? Co ją stanowi i jak ona się konfiguruje?

#### b) Pamięć Jezusa w wymiarze historycznym

Odpowiedź jest precyzyjna: „Przedmiotem naszych badań jest historia Jezusa z Nazaretu, która stała się teologią w narracjach ewangelicznych w zupełnie szczególny sposób oraz w inny sposób w pozostałych pismach NT. A ponieważ stosujemy taką metodę badań, która pozwala nam «pamięć Jezusa» analizować w perspektywie historycznej, wyodrębniamy syntetycznie trzy warstwy tej pamięci”<sup>12</sup>. Są one następujące:

– szeroko rozumiane środowisko i czasoprzestrzenne tło w postaci historii Boga Izraela, zawarte w Pismach świętych, uważanych za „stare” przez autorów NT. W tej pierwszej warstwie wydarzenia źródłowego (w ST) zachowana jest pamięć Boga stwarzającego, Boga wybierającego sobie lud i Boga zawierającego przymierze z Izraelem. Pamięć Jezusa, zachowana w NT, w niezwykle głęboki sposób jest zakorzeniona w wymienionej wyżej pamięci Boga, a także wyraża się dzięki temu samemu słownictwu opisującemu zbawienie człowieka jako dokonujące się w historii. Dlatego ST należy do Biblii chrześcijańskiej i jest antycypacją Ewangelii, obietnicą Ewangelii Królestwa Bożego – dobrą nowiną o zbawieniu, jakkolwiek jest ono ciągle ujmowane w formie obietnicy, a autorzy NT zapewniają, że ono dokonało się w Jezusie.

– pamięć Jezusa ziemskiego, który urodził się, żył, umarł i zmartwychwstał w Palestynie I wieku. Segalla nazywa ją „pierwszą pamięcią” i łączy

<sup>11</sup> Por. G. Theissen, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001<sup>3</sup>.

<sup>12</sup> Segalla, *Teologia*, s. 100.

z Ewangeliami synoptycznymi. W centrum tej pamięci Jezusa ziemskiego jest Królestwo, „już i jeszcze nie w pełni”, które spełnia się w Osobie Jezusa, a które jednocześnie tenże Jezus wprowadza na zawsze w czasoprzestrzeń ludzkich dziejów w postaci utworzonej przez siebie wspólnoty, będącej znakiem „żywej pamięci o Żyjącym”. Jest to Królestwo Boga, który objawia się jako Ojciec ofiarujący Izraelowi nowe wybraństwo i wspólnotę ze sobą za pośrednictwem Jezusa. Szczególne znaczenie ma Jego życie jako „pro-egzystencja” i Jego śmierć („za wielu”). Taki głosiciel Królestwa – Mesjasz jest całkowitym przeciwieństwem oczekiwanego przez współczesnych Mu przywódców religijnych Izraela. Nie można Go też dzisiaj uważać za zwykłą historyczną postać jak inne. Historia Jezusa, którego pamięć przekazywana jest w tradycji apostoelskiej, jest historią wyjątkową (*anomala rispetto alle altre storie*). Z jednej strony jest ściśle związana z czasoprzestrzenią, a zatem jest prawdziwą pamięcią historyczną. Ale z drugiej strony, jest ona interpretowana i umieszczona w czasoprzestrzeni, która przekracza tę doczesną (*attuale*), w eschatologicznej czasoprzestrzeni Królestwa Bożego i naszego zbawienia teraźniejszego i przyszłego w tym Królestwie. Te dwie czasoprzestrzenie zachodzą na siebie<sup>13</sup>.

Pamięć Jezusa ziemskiego – Mesjasza, głosiciela Królestwa Bożego łączy się, a nawet znajduje swe potwierdzenie, spełnienie (*compimento*) w zmartwychwstaniu. Ten sam Bóg (ST) i Bóg Jezusa ziemskiego wskrzesił Go z martwych.

To właśnie działanie Boga w Jezusie ukrzyżowanym stanowi szczyt Jego objawienia się wewnątrz historii i winno być rozumiane jako wyjątkowy wymiar „pamięci Jezusa”, zachowany w kerygmacie paschalnym. Wskrzeszenie Jezusa („został wskrzeszony” – *egerthe*) oraz Jego ukazywanie się („ukazał się” – *ophte*) to fakty, które z jednej strony należą do historii (pusty grób; spotkania z konkretnymi osobami) i dopełniają pamięć Jezusa ziemskiego, ale z drugiej należą do świata transcendencji i są źródłem pamięci o Jezusie. Giuseppe Segalla nazywa ją „drugą pamięcią Jezusa we wspólnocie źródłowej jako odpowiedź na pamięć pierwszą” (s. 219 nn).

Zmartwychwstanie rozumiane jest jako wydarzenie graniczne między pamięcią Jezusa kreowaną przez samego Jezusa z Nazaretu, znanego z Ewangelii synoptycznych, a pamięcią Jezusa, kreowaną przez wspólnotę źródłową złożoną z pierwszych Jego głosicieli: Piotra, Jakuba, Jana, Barnabę, Szczepana, Filipa i Pawła. Wspólnota źródłowa, Kościół jerozolimski, która była świadkiem

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 594.

wydarzenia źródłowego, pełni bardzo ważną rolę odnośnie do „pamięci o Jezusie”, zazwyczaj niedocenianą w teologiach biblijnych, które koncentrują się bądź to na teologiach najstarszych, Jezusowych warstw NT, bądź to na teologii redaktorów poszczególnych Ewangelii (czy innych pism NT).

c) Wspólnota źródłowa – nosicielka dwojakiej „pamięci o Jezusie”

Rola wspólnoty źródłowej – w ujęciu Segalli – jest podwójna; jest ona podmiotem „pamięci o Jezusie” w dwojakim jej wymiarze: jako pamięci przekazywanej (*la memoria comunicativa* – to treści dotyczące Jezusa) oraz pamięci wcielonej (*la memoria culturale* – to wspólnota ukształtowana przez pierwszą pamięć, „pamięć Jezusa”, przez samego Jezusa). Inaczej mówiąc, pamięć przekazywana (*la memoria comunicativa*) obejmuje osobiste doświadczenia Jezusa Chrystusa, Jego nauczanie, przekazywane przez pojedynczych Jego świadków, należących do tejże wspólnoty w postaci świadectw. Pamięć wcielona istnieje w postaci samej wspólnoty: Wydarzenie źródłowe powołuje ją do istnienia i nadaje charakterystyczne rysy, inspiruje określone rytmy i reguły życia. We wspólnocie tej Wydarzenie źródłowe otrzymuje swój nowy, instytucjonalny charakter i jest w niej aktualizowane w formie rytów i świąt, stylu życia. Do tego dochodzi ujmowanie Wydarzenia źródłowego w skodyfikowane formuły, gesty symboliczne, ważne słowa, obrazy, uczyt upamiętniające nadające tożsamość wspólnocie będącej pamięcią wcieloną.

Kościół jerozolimski (i w Palestynie) w latach 30-50 pełni rolę wspólnoty, w której żyje „pamięć Jezusa” i kształtuje się „pamięć o Jezusie”: co więcej, od pamięci o Jezusie *przekazywanej* przechodzi się do pamięci *wcielonej* (Dz 1–10; 1 Tes 2, 14-16; Ga 1, 12-16; 1 Kor 11, 15; Ga 1, 13. 22). Widzimy w niej:

– podstawowy zrąb: „Dwunastu” i Piotr jako ich głowa, którzy głoszą „naukę” (Pasję i zmartwychwstanie Chrystusa);

– szerszą wspólnotę, która określa się mianem: „Kościół Boga” (Dz 5, 11; 20, 28) i stopniowo oddziela się od judaizmu. Cechuje się ona wiarą w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa oraz wspólnotą dóbr (Dz 2, 42);

– dwa nowe rytmy (chrzest i Wieczerza Pańska), które wprowadzają do wspólnoty i przekształcają w nowy organizm, zjednoczony wiarą, miłością i nadzieją powtórnego przyjścia Jezusa;

– poprzez swych przewodników wspólnota chrześcijańska źródłowa wyrażała swą wdzięczność Panu w modlitwie (2, 42), w hymnach śpiewanych Bogu (Dz 2, 47; Ef 5, 19-21; Kol 3, 16). A prawdy, w które należało wierzyć, zaczęto ujmować w krótkie formuły katechizmowe. Tak hymny jak i formuły wyrażające wiarę nie zostały zebrane w jakiś chrześcijański psalterz

albo katechizm, lecz włączone w pisma NT, zwłaszcza listy. Hymny te i formuły zawierają treść tzw. drugiej pamięci Jezusa (dokładnie mówiąc „pamięci o Jezusie”), która odpowiada pierwszej, a mianowicie „pamięci Jezusa ziemskiego”. Równocześnie są one miniaturami, które syntetycznie antycypują przyszłe pisma NT.

Giuseppe Segalla wylicza te miniatury:

– syntetyczne narracje, swego rodzaju *Dzieje Jezusa* (Dz 10, 34b-43; 13, 16b-41);

– krótkie formuły opowiadające o Jezusie jako Synu Boga, którego Bóg wskrzesił z martwych, a który wyzwala nas od gniewu Bożego (1 Tes 1, 10b; por. Rz 1, 3b-4b; 3, 25; 4, 25; 1 P 2, 22-24;

– formuły, w których piszący wyznaje swoją (i wspólnoty) wiarę w podobne prawdy jak wyżej (1 Tes 4, 14a; 1 Kor 8, 4b-6; 12, 3; 16, 22 „Jezus jest Panem”; Rz 10, 9.

– hymny chrystologiczne to najwyższa forma drugiej pamięci Jezusa, w której Wydarzenie źródłowe jest już celebrowane poprzez przywołanie „wielkich dzieł” Chrystusa. Co więcej, hymny są taką formą celebracji Wydarzenia źródłowego, w której dokonuje się Jego interioryzacja (*la ri-memorazione*; *Er-innerung*); Wydarzenie źródłowe staje się w ten sposób aktualne i jest przeżywane jako wydarzenie o charakterze osobowym, a nawet interpersonalnym. Sześć hymnów w swej strukturze objawia główne stadia historii Jezusa Chrystusa (Flp 2, 5-11; Kol 1, 15-20; 1 Tm 3, 16; 1 P 1, 20; 3, 18, 22; Hbr 1, 3; J 1, 1-18). Krzyż stanowi centrum tych hymnów.

d) Trzy profile „pamięci Jezusa”

„Pamięć Jezusa”, zachowana w NT jako historia, ma trzy profile: ściśle historyczny, symboliczny i teologiczny. To znaczy, że „pamięć Jezusa” jest najpierw pamięcią historyczną, jasno skonkretyzowaną w czasoprzestrzeni:

– rodzi się ona na żywym terenie, jakim jest historia ludu Izraela i Boga Izraela;

– nabiera kształtów w dziejach ziemskiego Jezusa łącznie ze śmiercią, który instauruje wśród ludzi Królestwo Boże; ono jest centrum jednoczącym Jego życie, posłannictwo i śmierć na krzyżu;

– zmartwychwstanie oznacza cezurę wewnątrz tej historii, Jezus wraca do Ojca, a powstaje eschatologiczna wspólnota, która kontynuuje Jego posłannictwo w czasie uobecniając w świecie Królestwo Boże.

Okres pierwszych dziesięciu lat po śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa jest bardzo ważny dla narodzin, rozwoju Kościoła i teologii chrześcijańskiej. Kościół Boży, zakorzeniony poprzez Dwunastu w Jezusie ziemskim i zrodzo-

ny w świetle Jego zmartwychwstania, jest żywą i przeżywaną pamięcią Jezusa w czasie (albo „pamięcią o Jezusie”. We wspólnocie tej przypomina się i opowiada życie Jezusa, jego śmierć i zmartwychwstanie, żyje się Nim, a także się je wyznaje za pomocą formuł wyrażających wiarę (nominalnych i werbalnych). Uformowana w ten sposób „druga pamięć Jezusa” osiąga swój najwyższy wyraz w hymnach, które syntetycznie i uroczyście ujmują nadzwyczajne dzieje Jezusa: wyszedł od Boga i do Boga powrócił, przechodząc przez śmierć na krzyżu dla nas.

„Pamięć Jezusa”, rozumiana jako historia, ma też aspekt (profil) symboliczny. Tworzy go symbol krzyża: wydarzenie, w którym spotyka się Boska transcendencja i ludzka historia Jezusa. One były widoczne w całym posłannictwie Jezusa, ale na krzyżu w pełni się odsłaniają. Na krzyżu, z którego wyrasta zmartwychwstanie, historia i posłannictwo Jezusa osiągają swój transcendentny szczyt. Tu ma swój początek druga „pamięć Jezusa” – przeżywana, zachowywana i rozwijana w „Kościele początków” – „pamięć o Jezusie”. Dlatego śmierć i zmartwychwstanie – według Pisma – „za nasze grzechy” i „za wielu” stoi w centrum „pamięci o Jezusie” – w kerygmaticznej historii Jezusa (w najstarszych mowach) oraz w centrum kerygmatu narracyjnego, celebracyjnego i hymnicznego, który obwieszcza i celebryje historię Jezusa jako historię zbawienia (Ewangelie, hymny). Śmierć i zmartwychwstanie stoi też w centrum dwóch głównych rytów, które budują wspólnotę chrześcijańską (chrztu i Wieczery Pańskiej).

Wreszcie „pamięć Jezusa” (tak pierwsza jak i druga), rozumiana jako historia, ma też profil teologiczny. Jest ona bowiem pamięcią Jezusa – Syna Bożego, który objawia oblicze Boga-Ojca. Jezus ziemski objawia oblicze Ojca miłosiernego, który w zainaugurowanym przez Niego Królestwie Bożym uzdrowia chorych, odpuszcza grzechy, gromadzi wszystkich jako lud nowego przymierza. Kościół powołany przez Jezusa, głosząc „pamięć Jezusa”, obwieszcza, że w Jego zbawczej śmierci – zmartwychwstaniu Bóg Ojciec zbawił nas i nieustannie zbawia: przez Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, i uwielbionego Bóg Ojciec odpuszcza grzechy w Jego Imię, uzdrowia i daje nadzieję pełnego, przyszłego zbawienia. Objawiając miłującego i miłosiernego Ojca, Jezus zasłania własne, Boskie Oblicze. Jedynie w czwartej Ewangelii odsłania je, ale zawsze jako odbijające Boską Chwałę Ojca. Chrystologia tej warstwy NT, którą Segalla nazywa „historyczną pamięcią Jezusa”, jest wysoka, jakkolwiek wyrażona *implicite*: jest to chrystologia Syna Człowieczego w Jezusie ziemskim oraz uwielbionego Pana w wyznaniach wiary Kościoła.

2. *Pamięć Jezusa jako tekst natchniony. Wydarzenie źródłowe*  
– *Jezus Chrystus pod postacią tekstu Pisma Świętego*

Drugi poziom albo wymiar teologii biblijnej NT według modelu „pamięci Jezusa” związany jest z objawieniem biblijnym rozumianym jako literatura (tekst). Biblia to nie tylko dokument historyczny o charakterze świadectwa, ale literatura, która ma na celu przekazanie swego orędzia w różnych formach literackich, aby wzbudzić wiarę i zapoczątkować komunie z Tym, który się objawia. Segalla przyjmuje taką teorię literatury, według której forma i treść stanowią nierozdzielalną jedność: nie ma pustych form ani treści oderwanych od formy, lecz organiczna więź między nimi. Teologia wcielona została w formę literacką. 27 pism NT to konkretna forma literacka, w którą wcielona została pamięć Jezusa, zakorzeniona w ST i mająca fundament w zmarłych wstaniu.

a) Zasadnicze różnice między tekstem ST i NT

Aktualną formę (szatę) literacką 27 pism NT Segalla bada pod względem czysto literackim, stosując metody analizy literackiej. Zakłada wiedzę historyczno-krytyczną dotyczącą czasu, środowiska i powstania ksiąg NT, prezentowaną w „Introdukcjach”. Metodami analizy literackiej bada i odkrywa obecne w każdej z nich struktury:

- literacką;
- semantyczną i pragmatyczną;
- narratywną i/lub retoryczną.

„Pamięć Jezusa”, w dwóch swoich postaciach historycznych, jest tym, co łączy, gwarantuje jedność wewnętrzną ksiąg, zbiorów i całego NT oraz odniesienia do ST. „Pamięć” Jezusa jest jak wielki unifikujący wzór wpleciony w wielką i zróżnicowaną literacko tkaninę, jaką są pisma NT. W analizie literackiej NT chodzi mu o to, by odkryć, jak to się realizuje, czyli jak „pamięć Jezusa” stała się i jest tekstem, który przemawiał do ludzi przez wieki i przemawia do nas dzisiaj.

Podkreśla, że już na poziomie analizy „historycznej pamięci Jezusa” odkrywa się wewnątrz NT jednostki literackie, narracyjne i kerygmacyjne, które *in nuce* zapowiadają przyszły rozwój szaty literackiej NT w kierunku narracji i kerygmatu. Są one swoistą syntezą tego, co było wcześniej praktykowane w tradycji ustnej, i tego, co zostanie napisane później w tradycji literackiej.

Na samym początku analizy literackiej NT bada i stwierdza literacką ciągłość, a zarazem brak ciągłości między ST i NT. Ciągłość istnieje dlatego, że

cały ST widziany jest w Nowym jako jeden, choć trzyczęściowy korpus literacki i rozumiany jako prorocstwo chrystologiczne. Brak ciągłości polega na tym, że: nie są kontynuowane wielkie gatunki literackie ST (Tora – wpisana w historię; Proroctwo, Pisma mądrościowe i Psalmi jako teksty liturgiczne).

Wielkie gatunki literackie NT są bardziej zbliżone do tych znanych w świecie grecko-rzymskim niż w starożytnym Izraelu:

– ewangelie, jakkolwiek zachowują swój niepowtarzalny gatunek literacki, są bliższe starożytnym biografiami ważnych w życiu publicznym osobistości, znanym w środowisku grecko-rzymskim (jakkolwiek w ST – zaczątki biografii w opowieści o Eliaszu, Elizeuszu, w Księdze Jeremiasza czy w „Życiu Mojżesza” Filona)<sup>14</sup>.

– epistolografia – drugi wielki gatunek literacki NT, jest niemal nieobecny w ST (oprócz *Listu Jeremiasza* w LXX) i w literaturze klasycznego protojudaizmu. Jest natomiast bardzo dobrze znany w środowisku grecko-rzymskim (tak literackim – *Listy Platona*) jak i rodzinnym.

Pomimo podobieństwa gatunków literackich NT ze światem grecko-rzymskim, treść ich jest jednak nowa, niezwykle ważna i podniosła. Poza tym jest ona przekazywana w prostych formach i w języku najbardziej wówczas rozpowszechnionym (*koine*) – wbrew klasycznej normie (podniosła treść w wykwintnej formie). Autorzy NT wybierają jednak proste formy i znany język, ponieważ ważną treść („pamięć Jezusa”) chcą przekazać wszystkim ludziom, a nie tylko światu żydowskiemu. Biblia hebrajska i protojudaizm zamknęły się w twierdzy swego języka, przekreślając wielki okres judaizmu hellenistycznego<sup>15</sup>.

#### b) Pamięć Jezusa w Ewangeliach

Badając literacko NT Segalla stwierdza najpierw, że „pamięć Jezusa” została wyrażona w formie narracji – w Ewangeliach synoptycznych i w Dziejach Apostolskich. Przy czym Ewangelie jako gatunek literacki bada w dwóch aspektach: jako biografie, ale nie opowiadające o cnotach jakiegoś bohatera, lecz historię Mesjasza, Zbawiciela świata. A Dzieje Apostolskie jako kontynuację historii Jezusa w dziejach i misji Kościoła opowiedzianą przez pryzmat

---

<sup>14</sup> Por. R. A. B u r r i d g e, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTS. MS 70), Cambridge 1992; D. F r i c k e n s c h m i d t, *Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (TANZ 22), Tübingen 1997.

<sup>15</sup> Por. C. A. E v a n s, W. R. S t e n g e r (red.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield 1994; E. H o l m g r e n, *The Old Testament and the Significance of Jesus: Embracing Change. Maintaining Christian Identity*, Grand Rapids 1999.

losów Piotra i Pawła. Ale w tak rozumianej historiografii NT nie przeważa filozofia (jak w historiografii starożytnej), lecz wiarygodne historyczne dzieje Jezusa i Kościoła apostołskiego. A to dlatego, że według chrześcijan to w historii Jezusa (kontynuowanej w Kościele) objawia się prawda o Bogu, człowieku i świecie.

Współczesne podejście do gatunku literackiego Ewangelii widzi w nich narracje aktualizujące (*la narrazione memoriale*)<sup>16</sup>. Segalla akceptuje ten pogląd i bada Ewangelie szukając w nich:

- strategii narracyjnej;
- tożsamości narracyjnej Jezusa (wewnątrz pojęciowego i określonego kulturowo tekstu Ewangelii);
- strategii pragmatycznej, czyli takich słów i wyrażeń wewnątrz tekstu, poprzez które narrator chce wywołać odpowiednie skutki na czytających<sup>17</sup>.

Historia Jezusa została napisana po to, aby stać się historią świata, odnowionego i zbawionego w nowym przymierzu. Ewangelie są *narracjami inkluzywnymi*, obejmują także historię autora i czytelników. Są dramatem rozgrywającym się na dwóch poziomach: poziom Jezusa (historia przeszła) i poziom wspólnoty, która wspomina historię Jezusa i ją przeżywa teraz na nowo. Dzieje Apostolskie są dowodem tego, jak historia Jezusa uobecnia się w tych, którzy ją nie tylko opowiadają, ale i przeżywają (Szczepan i Paweł). Uformowani przez ewangeliczne narracje świadkowie Jezusa (Szczepan i Paweł) są wręcz postaciami, które aktualizują (*fanno rivivere*) Jezusa w dziejach świata, po Jego wyraźnie podkreślonym wstąpieniu do nieba<sup>18</sup>.

### c) Pamięć Jezusa w Listach

Listy stanowią jedną trzecią NT – to 21 pism napisanych przez św. Pawła i innych apostołów. W ostatnich latach duże zasługi w interpretacji „listów” jako gatunku literackiego ma retoryka, która widzi w nich rodzaj mowy,

<sup>16</sup> Por. J-N. A l e t t i, *L'arte di raccontare Gesù Cristo* (BiBi 7), Brescia 1991; S. B z r s k o g, *Story as History. History as Story* (WUNT 123), Tübingen 2000; A. G e s c h é, *Pour une identité narrative de Jesus*, RTL 30(1999), s. 153-179, 336-356.

<sup>17</sup> „Fakt, że ewangelista pisząc historię Jezusa włącza w nią historię wspólnoty, do której należy, oznacza że historia Jezusa staje się historią tego, kto czyta. Proces ten trwa również w odniesieniu do czytelników współczesnych. Ewangelie zachowują pamięć Jezusa ciągle żywą, ponieważ jest ona wciąż na nowo opowiadana i przeżywana”. S e g a l l a, *Teologia*, s. 287.

<sup>18</sup> Por. W. R a d l, *Paulus und Jesus in lukanischen Doppelwerk. Untersuchungen zu Parallelmotiven im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte*, Bern–Frankfurt a. M. 1975; J-N. A l e t t i, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e degli Atti degli Apostoli*, Roma 1996.

mianowicie napisanej przez któregoś z apostołów, a wysłanej do wspólnot chrześcijańskich, różnych od wspólnot żydowskich i grecko-rzymskich<sup>19</sup>.

Listy te mają swoistą tożsamość, która pochodzi ze związku, jaki ma ich autor z Panem Jezusem Chrystusem. Z kolei wspólnoty, do których są adresowane, winny pod względem życia religijnego, moralnego i społecznego coraz bardziej różnić się od środowiska, a uzyskiwać własne oblicze, kształtowane przez „pamięć Jezusa”, skoncentrowaną w Jego zbawczej śmierci i zmarłych wstaniu.

W sprawach praktyki życia chrześcijańskiego i organizacji życia wspólnot chrześcijańskich nie można było trzymać się zwykłej „pamięci Jezusa”. Ona służy teraz jako kryterium autentyczności chrześcijańskiej wiary, praktyki miłości braterskiej i nadziei przyjścia Królestwa Bożego, czyli w gruncie rzeczy tożsamości chrześcijańskiej.

Kto traci kontakt z „pamięcią Jezusa” – historyczną (pierwszą) lub kerygmatyczną (drugą) – staje się albo gnostykiem, albo wraca do judaizmu<sup>20</sup>.

Poddając wnikliwej analizie wszystkie listy NT Segalla dzieli je na cztery grupy. W pierwszej grupie przeważa „pamięć Jezusa historii” i Jego środowiska żydowskiego. Należy do niej m.in. List Jakuba; w retoryce deliberatywnej tego pisma rozbrzmiewa głos Jezusa, zwłaszcza ten znany z Ewangelii Mateuszowej. Pismo to adresowane do wspólnoty złożonej z ubogich i prześladowanych przypomina orędzie ewangeliczne o ubogich jako dziedzicach Królestwa Bożego<sup>21</sup>. Wzywa także do konkretnej praktyki miłości braterskiej. Z kolei w Pierwszym Liście Piotra rozbrzmiewa pamięć Jezusa – Sługi sprawiedliwego i cierpiącego<sup>22</sup>.

W drugiej grupie współbrzmia obydwie, historyczna i kerygmatyczna pamięć Jezusa, z przewagą jednak tej pierwszej. Należą do niej listy proto-Pawłowe. Ale punkt ciężkości w ich retoryce stanowi osobista, Pawłowa

---

<sup>19</sup> Por. R. E. B r o w n, *An Introduction to the New Testament*, New York 1997, s. 409-421; L. P a n n i e r (red.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature* (LD 181), Paris 1999; W. A. M e e k s, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Bologna 1992.

<sup>20</sup> „W Liście do Hebrajczyków pamięć Jezusa jest uprzywilejowanym ogniwem łączącym pamięć ST i życie wspólnoty chrześcijańskiej” (S e g a l l a, *Teologia*, s. 388).

<sup>21</sup> Por. M. K o n r a d t, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* (StUNT 22), Göttingen 1998; W. H. W a c h o b, L. T. J o h n s o n, *The Sayings of Jesus in the Letter of James*, w: B. Chilton, C. A. Evans (red.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden 1999, s. 431-450.

<sup>22</sup> Por. T. W. M a r t i n, *Metaphor and Composition in 1 Peter* (SBL.DS 131), Atlanta 1992.

pamięć Jezusa ziemskiego, wzmocniona przez pamięć zachowaną w ustnej i spisanej częściowo tradycji apostołskiej (por. 1 Kor 11, 1) i pamięć Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jako Pana (Ga 1, 13-17)<sup>23</sup>.

W trzeciej grupie przeważa pamięć kerygmaticzna (listy deuteropawłowe), jakkolwiek ma ona swój punkt źródłowy w osobistym spotkaniu Pawła z Chrystusem zmartwychwstałym. Głoszenie kerygmatu, rozwój wspólnot chrześcijańskich, problemy pojawiające się z biegiem czasu – wszystko to jest widziane przez pryzmat tego doświadczenia źródłowego. Nade wszystko jednak ukazują one zbawczy wymiar „pamięci Jezusa” (*la memoria salvifica del vangelo nel tempo: la teologia paolina in cammino*)<sup>24</sup>.

Czwarta część obejmuje najpierw List do Hebrajczyków, w którym „historyczna pamięć Jezusa” ulokowana jest jako intermedium między ST a wspólnotą wierzącą<sup>25</sup>. Retoryka horyzontalna tego pisma zmierza do umocnienia jej pośród pokus, prześladowań i wzywa do stałego nawracania się i podążania ku świętości. Retoryka wertykalna zmierza do ożywienia i umocnienia nadziei na spełnienie się obietnicy „odpoczynku przyszłego” w wiecznym mieście poprzez udział w ofiarniczym udoskonaleniu i uwielbieniu Jezusa. Historia Jezusa ziemskiego – Syna Bożego wcielonego składającego siebie w ofierze nowego przymierza – i teologia kapłaństwa oraz ofiary osiągają tu maksymalny poziom współprzenikania się i najwyższy poziom myślenia historyczno-teologicznego. W Apokalipsie św. Jana natomiast centrum jednoczącym całe świadectwo jest pamięć Baranka zabitego, ukrzyżowanego w Jerozolimie (Ap 11, 8) i uwielbionego. Podobnie jest w Ewangelii według św. Jana, gdzie odślania się pamięć Jezusa jako odwiecznego Słowa (*memoria metastorica*) w samej głębi pamięci historycznej (*memoria storica*), wspartej świadectwami Pism i wielkich postaci ST<sup>26</sup>. Listy Janowe oraz List Judy i Drugi

<sup>23</sup> Por. R. B u r n e t, *L'anamnèse: structure fondamentale de la lettre paulinienne*, NTS 49(2003), s. 57-69; A. G i e n i u s z, *Saldi nella fede in quanto memori: l'anamnesi nelle lettere di Paolo*, ZN KUL 50(2007), z. 3, s. 3-20.

<sup>24</sup> Por. G. B a r b a g l i o, *Il pensare dell'apostolo Paolo*, Bologna 2004; C. S t r e c k e r, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinische Theologie aus kultural-anthropologische Perspektive*, Göttingen 1999.

<sup>25</sup> Por. F. L a u b, „Schaut auf Jesus” (*Hebr: 3, 1*). *Die Bedeutung des irdischen Jesus für den Glauben nach dem Hebräerbrief*, w: H. F r a n k e m ö l l e, K. K e r t e l g e (red.), *Vom Christentum zu Jesus*, (FS. J. Gnilka), Freiburg 1990, s. 417-432.

<sup>26</sup> Por. A. T. H a n s o n, *The Prophetic Gospel. A Study of John and the Old Testament*, Edinburgh 1991; M. H e n g e l, *Die Schriftauslegung des Vierten Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese*, JBTh 4(1989), s. 249-288; M. J. J. M e n k e n, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kempen 1996; A. O b e r m a n n,

List Piotra powstają wówczas, gdy wspólnota chrześcijańska czuje się zagrożona przez wrogów, głównie wewnętrznych. Głównym ich celem nie jest posłannictwo i głoszenie, lecz obrona depozytu wiary i autentycznie chrześcijańskiej praktyki życia („drogi sprawiedliwości”), przekazanej i zachowywanej w prorockich Pismach ST oraz pismach apostoelskich chrześcijańskich. Przechodzi się w nich od dwu form żywej pamięci Jezusa do formy utrwalonej na piśmie; a następnie do autentycznej interpretacji świętych Pism<sup>27</sup>.

Od początku „pamięć Jezusa historii” i „pamięć Chrystusa kerygmatu” była pamięcią, która interpretowała Jego Osobę i posłannictwo – wewnątrz ściśle określonej wspólnoty tych, którzy w Niego uwierzyli „na początku”, a następnie przekazywali ją innym i następnym pokoleniom (wspólnoty chrześcijańskiej, Kościoła). Ale gdyby interpretacja ta była fałszywa, wówczas sfałszowana byłaby także pamięć, a co za tym idzie tożsamość wspólnoty chrześcijańskiej i Kościoła jako wspólnoty obejmującej Kościoły lokalne. I w ten sposób Segalla dochodzi do progu w postaci kanonu. Już Kościół apostoelski czuł potrzebę klasyfikacji pism, które zawierają autentyczną „pamięć Jezusa”, autentyczną wiarę w Niego. Równocześnie musi je oddzielać od tych utworów, w których pamięć Jezusa i wiara została sfałszowana (jak w Ewangeliach apokryficznych – historia Jezusa; a w Listach i Apokalipsach apokryficznych – druga pamięć Jezusa, czyli kerygma chrystologiczna).

### 3. Zamknięty zbiór ksiąg ST i NT jako kanoniczna forma pamięci Jezusa

Wreszcie – Biblia będąca historią i literaturą – jest także Pismem Świętym. Biblia jako historia wymaga metody historyczno-krytycznej; jako literatura – metod analizy literackiej, jako Pismo Święte wymaga metody zwanej krytyką kanoniczną. Pierwsza uprzywilejowała historię; druga – tekst; trzecia – czytelnika, rozumianego jako wspólnota lub pojedynczy chrześcijanin<sup>28</sup>. Co więcej, problem kanonu jest ściśle związany z generalną kwestią, a mia-

---

*Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium* (WUNT 2. Reihe 83), Tübingen 1996; G. S e g a l l a, *La Scrittura nel Vangelo e nelle Lettere di Giovanni*, w: E. N o r e l l i (red.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, t. I, Bologna 1993, s. 151-179.

<sup>27</sup> R. B a u c k h a m, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990; T. C a l l a n, *Use of the Letter of Jude by the Second Letter of Peter*, *Bib* 85(2004), s. 42-64; C. M a r u c c i, *Le lettere cattoliche oggi: considerazioni in merito al LII Colloquium Biblicum Lovaniense*, *RivBib* 52(2004), s. 273-288.

<sup>28</sup> Por. U. L u z, *Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft*, *NTS* 44(1998), s. 317-339.

nowicie z teologią biblijną jako dyscypliną naukową, a zarazem pozostającą w służbie wiary wspólnoty chrześcijańskiej<sup>29</sup>.

Trzecia metoda – krytyka kanoniczna – ma za zadanie ukazać koherencję teologiczną, a co za tym idzie wiarygodność, oryginalność i tożsamość kanonu chrześcijańskiego.

Krytyka kanoniczna zakłada hermeneutykę, zwłaszcza hermeneutykę kanoniczną. Celem hermeneutyki kanonicznej z kolei jest przybliżenie historyczno-zbawczego orędzia Pisma Świętego jego adresatom, w pierwszej kolejności Kościołowi. Aktualnie znane są dwa podejścia do realizacji tego celu.

Pierwsze wypracowane przez B. S. Childsa, który bierze kanon w aktualnej postaci i analizuje poszczególne tematy w ich rozwoju kanonicznym (od Rdz do Ap) oraz wykazuje ich wewnętrzną spójność, rozwój i związek z aktualnie wyznawaną wiarą Kościoła i Jego tożsamością<sup>30</sup>.

Drugie podejście zostało wypracowane przez J. S. Sandersa i łączy się ono z tzw. procesem kanonizacji. Proces ten trwa długi czas, w którym różnorodne jednostki literackie, przekazujące „pamięć Jezusa”, były komponowane, przekazywane ustnie, spisywane, poddawane releksurze i zamknięte w ostatecznej formie w księgi lub zbiory<sup>31</sup>.

„Krytyka kanoniczna” oznacza studium ksiąg zawartych w kanonie a uznawanych jako całość (jedność) teologiczno-literacka, złożona i zróżnicowana, ale mająca wewnętrzną spójność, którą należy wykazać. „Krytyka kanoniczna” zwana też przez Sandersa „hermeneutyką kanoniczną” oznacza badanie krytycznego dialogu, jaki się dokonywał w określonych momentach powstawania Biblii między starymi tradycjami a nowymi sytuacjami. Dialog ten miał miejsce wewnątrz wspólnoty wiary (Izrael w czasach Jozjasza – Pwt; czasy Ezdrasza i ukształtowanie Pięcioksięgu), która określa w ten sposób swoją tożsamość. Osoby odpowiedzialne za wspólnotę adaptują starożytne teksty do aktualnych sytuacji, pisząc nowy tekst (np. Pwt) lub poprzez dodatki nadając istniejącemu już nowy sens. Teksty starożytne uznawane są za stabilne, ale

---

<sup>29</sup> Por. H. Graf von Reventlow, *Hauptprobleme der biblischen Theologie im 20. Jahrhundert* (Beiträge der Forschung 203), Darmstadt 1983, s. 125-137.

<sup>30</sup> *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1979; t e n ż e, *The New Testament as Canon*, t. I-II, London-Philadelphia 1984-1985.

<sup>31</sup> J. S. Sanders nie napisał „teologii biblijnej”, ale swoją metodę krytyki kanonicznej przedstawił w licznych artykułach, aktualnie zebranych i opublikowanych pod wielce wymownym tytułem: *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm*, Eugene, OR 2000 (pierwsze wydanie w 1987); dobrym i syntetycznym przewodnikiem po jego metodzie krytyki kanonicznej jest też tomik *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Eugene, OR 2000 (pierwsze wydanie w 1984).

także adaptowane wewnątrz tej samej wspólnoty wiary. W NT ta hermeneutyka kanoniczna widoczna jest w czterech Ewangeliach, które adaptują wcześniejsze tradycje ustne i spisane do nowych sytuacji w porównaniu z ich źródłowym kontekstem historycznym. W krytyce kanonicznej – takiej jak wyżej – mamy do czynienia z kołem hermeneutycznym:

z jednej strony teksty i tradycje	a z drugiej nowe konteksty i sytuacje
a pomiędzy hermeneutyka	

To właśnie hermeneutyka, będąc zdolna do „pośrednictwa kulturalnego” (*mediazione culturale*), adaptuje starożytne teksty do aktualnego kontekstu życiowego, kulturalnego i historycznego. Taką hermeneutykę uprawia mająca odpowiedni autorytet i umiejętności grupa wewnątrz wspólnoty wiary.

Dzięki tak praktykowanej w dziejach Kościoła apostolskiego krytyce kanonicznej (zwanej też hermeneutyką kanoniczną) wspólnota wiary zachowuje swoją tożsamość, adaptując ją do nowych kontekstów i nowych sytuacji, przez co nie staje się skamieliną i reliktem wspólnoty początkowej.

Rozumiemy w ten sposób kanon jako proces kanonizacji, a hermeneutyka kanoniczna staje się paradygmatem dla współczesnej teologii biblijnej.

Również dzisiaj kontynuuje się proces kanonizacji ksiąg z zastosowaniem hermeneutyki kanonicznej: starożytne teksty są adaptowane do nowych sytuacji, tak że stają się „aktualne”. Przy czym w odróżnieniu od pierwotnej hermeneutyki kanonicznej, ta współczesna nie tworzy finalnej wersji tekstów świętych, czy w ogóle nowych tekstów świętych, lecz odkrywa obecnie nowe znaczenia Pisma Świętego ST i NT, będącego jedną księgą.

#### IV. OCENA HOLISTYCZNEGO MODELU TEOLOGII BIBLIJNEJ

Zaprezentowany model teologii biblijnej NT inspiruje do uprawiania teologii biblijnej, w której winna być ukazana „pamięć Jezusa” w trzech wymiarach:

- historyczno-eschatologicznym: kim On był, kim jest i kim będzie;
- literackim: jak On jako Osoba, Nauka i Dzieło komunikuje się z ludźmi;
- kanonicznym: jaki sens i znaczenie ma Jego nauka, życie i Osoba dla współczesnego Kościoła i świata? Czy sprowadza się ona do doktryny, skodyfikowanej w Katechizmie, czy konfrontowana jest jako żywa Osoba

z głównymi wyzwaniami współczesnego świata i Kościoła: niesprawiedliwość, ateizm, kryzys małżeństwa i rodziny, wolność oderwana od prawdy, a także zadaniami: jak dialog ekumeniczny i interreligijny.

Krytyka kanoniczna winna stanowić dopełnienie i ukoronowanie krytyki redakcji i kompozycji pojedynczych ksiąg bądź ich zbiorów. Każę ona bowiem je widzieć wewnątrz całego, organicznie i wewnętrznie zjednoczonego kompleksu, czyli całej Biblii chrześcijańskiej. Próbą takiej krytyki kanonicznej jest dzieło B. S. Childsa *Teologia biblijna ST i NT*. W jego ujęciu kanon stanowi ostateczny i pełny kontekst interpretacji poszczególnych ksiąg. Jest to jednak statyczne ujęcie krytyki kanonicznej. Winna ona być poszerzona o ujęcie dynamiczne. Chodzi o zastosowanie w krytyce kanonicznej także hermeneutyki kanonicznej, bazującej na odkrytym przez J. S. Sandersa procesie kanonizacji poszczególnych ksiąg czy zbiorów. Dopiero zastosowanie w metodzie kanonicznej paradygmatu hermeneutyki kanonicznej pozwoli wydobywane z Biblii historyczno-teologiczne prawdy objawienia odpowiedzialnie aktualizować. Hermeneutyka ta bowiem wymaga z jednej strony naukowego odczytania historycznego, literackiego i kanonicznego wymiaru orędzia objawienia poświadczonego w Biblii, a z drugiej każę egzegecie (teologowi) być jak najlepiej rozeznany w nowych wyzwaniach, w nowych sytuacjach historycznych i kontekstach literackich, w aktualnych zdobyczach ludzkiej mądrości i kultury, w nowych możliwościach współczesnego myślenia, odczuwania i mówienia. Hermeneutyczny dialog może zaowocować odkryciem nowych pokładów sensu i znaczenia w starożytnych tekstach Biblii. I tylko taka teologia biblijna ma rację bytu i na uniwersytetach, i taka jest potrzebna Kościołowi, który chce być obecny ze swoją wiarą w Pana Jezusa Chrystusa w świecie współczesnym.

#### BIBLIOGRAFIA

- A l e t t i J.-N.: *L'arte di raccontare Gesù Cristo* (BiBi 7), Brescia 1991.  
C h i l d s B. S.: *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1992.  
Graf von R e v e n t l o w H.: *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert* (Beiträge der Forschung 203), Darmstadt 1983.  
S a n d e r s J. S.: *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm*, Eugene, OR 2000<sup>2</sup>.  
S e g a l l a G.: *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, Torino 2006.

---

MEMORY OF JESUS –  
A HOLISTIC MODEL OF THE BIBLICAL THEOLOGY  
OF THE NEW TESTAMENT

S u m m a r y

The author depicts a holistic model of the biblical theology in the New Testament. This model renders the Person of Jesus in the following three dimensions: historical-eschatological, literary, and canonical. His solution is placed against the backdrop of the current debate that is taking in contemporary biblical studies. The debate concerns the shape of biblical theology, especially its methodology and role in interreligious dialogue. The model of biblical theology under study is based on the holistic conception of Revelation, which may be reduced to the following three theses: Revelation arouses faith, it is taking place in history, it is confirmed in sacred texts, and it has an ecclesial and canonical character. The above assumptions are applied to the holistic model of the biblical theology of the New Testament. This theology is based on the „memory of Jesus” and „memory about Jesus”.

*Translated by Jan Kłós*

**Słowa kluczowe:** teologia biblijna, Objawienie, chrystologia, kanon biblijny, natchnienie biblijne.

**Key words:** biblical theology, Revelation, Christology, biblical canon, biblical inspiration.