

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXVIII

1985

MATERIAŁY Z SYMPOZJUM BIBLISTÓW - ROKITNO 1984

Ks. Stanisław Grzybek

METODOLOGIA TEOLOGII BIBLIJNEJ

Teologia biblijna, najogólniej ją określając, jest refleksją wiążącego człowieka nad Słowem Bożym. Chodzi tu o Słowo Boże, które objawiło się w kosmosie, a potem wpisało się i ściśle związało się z dziejami narodu wybranego, by w końcu osiągnąć swój punkt szczytowy w osobistych, niekiedy nawet mistycznych, przeżyciach autorów natchnionych, głównie proroków i mędrców Starego Testamentu.

Niektórzy egzegeci jak P. Benoit¹, P. Grelot², H. J. Kraus³ stoją na stanowisku, że Słowo to zyskałoby na jasności, gdyby było analizowane w aspekcie chrystocentrycznym, to znaczy, że Bóg wypowiedział je z myślą o nas, ale pod kątem osoby Jezusa Chrystusa. Takie ustawienie zagadnienia wymaga dokładnego czytania ksiąg St. Testamentu i wydobywania z nich tego wszystkiego, co tam zostało powiedziane i co ostatecznie zrealizowało się w życiu i działalności

¹ Por. P. Benoit, *Exégèse et théologie biblique*, w: *Exégèse et théologie*, III, Paris 1968, 1 nn.

² P. Grelot, *Exégèse, théologie et pastorale*, w: NRTh, 88 (1966) 10 nn.

³ H. J. Kraus, *Die biblische Theologie, Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen — Vluyn 1970.

Jezusa Chrystusa. Temu ujęciu przeciwstawia się G. A. Knight⁴ w swojej teologii St. T. stojąc na stanowisku, że teologicznej myśli Biblii bardziej odpowiada idea wybrania Izraela jako syna bożego, aniżeli wątpliwa i naciągana egzegeza prorocत्व mesjańskich stosowanych później do osoby Jezusa Chrystusa. G. A. Knight wychodząc z założenia o jedności obu Testamentów twierdzi, że istnieje ścisły związek między Izraelem a Kościołem. Lud Boży S.T. jest już Kościołem w N. Testamencie. I to jest główna idea teologiczna łącząca oba Testamenty ze sobą.

Niezależnie od tego, które z tych dwóch ujęć uznamy za słuszne, jedno jest pewne, że nie można uprawiać teologii biblijnej bez wiary w Objawienie Boże i bez uznania za słuszne stwierdzenia św. Augustyna, że „Novum Testamentum in Vetere latet et Vetus in Novo patet”.

Teologia biblijna jest dyscypliną naukową stosunkowo młodą. Aczkolwiek historycy egzegezy⁵ widzą jej początki już w słynnym wystąpieniu profesora uniwersytetu z Altdorfu J. P. Gablera⁶, (1787), który stanął na stanowisku, że teologia biblijna powinna zaprezentować to, co autorzy biblijni myśleli o Bogu i o Jego sprawach, to jednak właściwy rozkwit i wszechstronny rozwój tej dyscypliny przypada na pierwszą połowę XX w. Już w 1921 r. R. Kittel⁷ w swoim artykule *Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft* stanął na stanowisku, że zadaniem nauki St. Testamentu jest wydobyć z Biblii tego, co stanowi jej specyfikę, tj. elementu religijnego, który by jak najbardziej przybliżył tę dyscyplinę do teologii.

Wydaje się, że w oparciu o to i tym podobne stwierdzenia innych uczonych zaczęto oddzielać historię religii Izraela od teologii Biblii. W reakcji przeciw historycyzmowi i krytyce historycznej O. Eissfeldt⁸ wypowiedział życzenie, by teologia starotestamentowa nie włączała się w historię, ponieważ teologia nie wywodzi się z historii, ale z wiary. Jego zdaniem teologia biblijna jest wyrazem tego, w co autorzy biblijni wierzyli i co uważali nam za stosowne podać do wierzenia. Reasumując swoje poglądy O. Eissfeldt doszedł do wniosku, że „na drodze historycznej nie dotrzemy do istoty starotestamentowej religii”⁹. Przeciwno temu twierdzeniu wystąpił W. Eichrodt¹⁰ twierdząc, że zarówno historia religii Izraela jak i teologia St. Testamentu właściwie traktują o tym samym przedmiocie, z tą tylko

⁴ Por. G. A. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, London 1964, wyd. II.

⁵ Por. E. König, *Theologie des Alten Testaments kritisch und vergleichend dargestellt*, Stuttgart 1922.

⁶ Por. J. Ph. Gabler, *Opuscula Academica* II, Ulm 1831, 179—198.

⁷ Opublikowany w ZAW, 1921, 84—89.

⁸ Cyt. za E. Jacob, *La theologie de l'Ancien Testament, Etat present et perspectives d'avenir*, w: „Ephem. Theol. Lov.”, 44 (3/1968) 420—432.

⁹ Por. O. Eissfeldt, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte alttestamentliche Theologie*, w: ZAW 1926, 8.

różnicą, że gdy pierwsza omawia interesujące ją zagadnienia z punktu widzenia chronologii i różnych odmian religii, to druga usiłuje naświetlić strukturę pojęć teologicznych. Jednakże i jedna, i druga muszą się posługiwać metodą historyczną, jako jedyną metodą ułatwiającą zrozumienie zawartych w Piśmie św. teologicznych treści. Podobnego zdania jest także P. Grelot¹¹, który wychodząc z założenia, że Pismo św. jest historią zbawienia, twierdzi, że w Biblii nie ma dwóch historii, historii religijnej i świeckiej, ale właściwie istnieje tylko jedna historia, która „rozwija się równocześnie na dwóch płaszczyznach”¹². Jego zdaniem można by historię zbawienia zdefiniować jako historię ludzkiej wspólnoty, poprzez którą Bóg pozwala swój lud, najpierw Izraela, a potem swój Kościół, który poprzez wcielenie, krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa realizuje swój cel wyznaczony mu przez Boga. Tak więc w historię ludzką wpleciony jest Bóg do tego stopnia, że nie da się oddzielić jednej historii od drugiej.

W takim ustawieniu zagadnienia można by uściślić definicję teologii biblijnej i powiedzieć, że jest to dyscyplina, która bada idee religijne Biblii w ich historycznym kontekście. Ponieważ Biblia jest swoistego rodzaju księgą historyczną, dlatego teologia biblijna musi stosować metody historyczne i konsekwentnie unikać egzegezy alegorycznej czy nawet typicznej.

Nie ulega wątpliwości, że teologia biblijna posługuje się i musi posługiwać się egzegezą, ale egzegeza ta sprowadza się przede wszystkim do odczytania myśli autorów natchnionych zawartych w ich wypowiedziach. Będzie to egzegeza oparta na rzetelnych analizach filozoficznych, podbudowanych danymi archeologicznymi czy historycznymi, ale nie będzie zawierała żadnej syntezy teologicznej. Ta bowiem należy już do zadań teologii biblijnej. Można zatem powiedzieć, że tam, gdzie się kończy egzegeza, tam zaczyna się teologia biblijna.

Niezmiernie ważne w analizach teologicznych Biblii jest jedno: czy uprawiamy teologię biblijną Starego i Nowego Testamentu, czy teologię całej Biblii. Na tym polu zdania egzegetów są bardzo podzielone. Zdecydowanym przeciwnikiem jedności teologicznej Biblii jest Roland E. Murphy¹³, a także strasburski profesor Edmund Jacob¹⁴. R. Murphy twierdzi, że Słowo Boże było wypowiedziane do Izraela i „nie należy go zbyt pośpiesznie chrystianizować”, trzeba je interpretować w tym kontekście, w jakim zostało przekazane człowie-

¹⁰ Por. W. Eichrodt, *Hat die alttestamentliche Theologie noch selbständige Bedeutung innerhalb der altt. Wissenschaft?*, w: ZAW 1929, 83—91.

¹¹ Por. P. Grelot, *Sens chretien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, 88.

¹² Tamże, 88.

¹³ Por. R. E. Murphy, *Christian understanding of the Old Testament*, w: „Theology Digest” 18 (1970) 321—332.

¹⁴ Por. art. cyt., 423.

kowi. E. Jacob uważa, że teologia biblijna, obejmująca oba testamenty jest ideałem mniej lub więcej utopijnym¹⁵. Wybitnym obrońcą teologicznej jedności Biblii jest P. Benoit¹⁶, a także Roland de Vaux¹⁷. Ten ostatni wychodząc z założenia, że teologia jest nauką wiary, stawia twierdzenie, że nie ma teologii Starego i Nowego Testamentu, jest tylko teologia Biblii, która opiera się przede wszystkim na danych objawienia. Bóg objawia się w St. Testamencie ludowi wybranemu, a także i nam, którzy jesteśmy duchowymi tego ludu potomkami. Dlatego to objawienie, zawarte zarówno w Starym jak i Nowym Testamencie, stanowi jedną całość i żadną miarą nie można rozważać jednego bez drugiego.

Rozumienie R. de Vaux uzupełnia P. Benoit, który stoi na stanowisku, że egzegeta, który pragnie dać pełne zrozumienie jakiegoś tekstu, nie może ograniczyć się tylko do jego interpretacji w oderwaniu od całości tekstu czy kontekstu, ale musi ten tekst wyjaśniać w świetle całej Biblii. To pozwoli mu na ukazanie pewnej ewolucji w objawieniu myśli Bożej i ułatwi przedstawienie pełnej prawdy Bożej.

Jest możliwe, zdaniem wyżej wspomnianych autorów, opracowanie teologii np. Jeremiasza, Izajasza czy Ezechiela, względnie teologii synoptyków, Jana czy Pawła, ale teologie te nie mogą być nigdy autonomicznymi, one muszą być ukazane na płaszczyźnie całości Pisma św., wszystkie bowiem są zależne od siebie.

Wielkim zwolennikiem jedności teologii biblijnej jest Th. Vriezen¹⁸, który w swojej teologii St. T. wskazuje na duchową nić wiążącą oba testamenty, zdążającą w kierunku Chrystusa, który jest ostatnią fazą objawienia się Boga w Izraelu. To Chrystus jest tym, który łączy oba testamenty swoją osobą nadając w ten sposób chrystologiczny sens całej Biblii. Zresztą sam Chrystus zapoczątkował chrystologiczną interpretację St. Testamentu, kiedy w rozmowie z faryzeuszami często posługiwał się powiedzeniem: „nie czytaliście, co Mojżesz o mnie na ten temat powiedział”?, albo gdy uczniom wracającym do Emaus tłumaczył Pisma i to, co o Nim było napisane (por. 24, 32. 45). Najwyraźniej wskazał uczonym w Piśmie na chrystologiczną interpretację St. Testamentu, gdy im oświadczył: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich jest zawarte życie wieczne, to one właśnie dają świadectwo o mnie” (J 5, 39). Tak więc teologia całej Biblii i ona jedna tylko może nam dać pełny obraz tego, co Bóg

¹⁵ Cyt. za W. Harrington, *Teologia biblijna*, tłum. polskie, Warszawa 1977, 352.

¹⁶ Por. P. Benoit, *La Plénitude de Sens des Livres Saints*, w: RB 67 (1960), 161—196.

¹⁷ Por. R. de Vaux, *Bible et Orient, Peut-on écrire une „Theologie de l'Ancient Testament”?*, Paris 1957, 66.

¹⁸ Por. Th. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1958, 85.

chciał nam przekazać, a co autorzy natchnieni przelali na papier i wyrazili w nieudolnej i ograniczonej ludzkiej mowie.

Nieadekwatne do rzeczywistości Boskiej ludzkie przekazy Bożego objawienia zmuszają nas do szukania metod, przy pomocy których mogliby dotrzeć do autentycznego Słowa Bożego zawartego w Biblii. Współcześni egzegeci wypracowali wiele metod, którymi posługują się głównie w opracowywaniu teologii biblijnej Starego Testamentu. Niemniej jednak metody te zdają doskonale egzamin, gdy stosujemy je również do ksiąg N. Testamentu.

Metod tych nie można zastąpić wprowadzeniem do interpretacji Biblii, tzw. *sensus plenior*, który w 1925 r. zaproponował egzegeta hiszpański Andrzej Fernandez¹⁹, a który z entuzjazmem podjęli J. Coppens, P. Benoît i R. E. Brown²⁰. Wszyscy oni bronili tezy, że autorzy natchnieni korzystając z charyzmatu natchnienia mogli przekazywać treści, które wykraczały poza ich religijną świadomość i w ten sposób pouczać czytelników o daleko głębszej teologicznej treści swoich wypowiedzi, aniżeli ta którą bezpośrednio prezentuje nam sens dosłowny. Prof. J. Coppens prosto mówi, że „*sensus plenior* jest nadprzyrodzoną głębią sensu dosłownego”²¹. Mimo wszystkich precyzyjnych i uargumentowanych wypowiedzi wyżej wzmiankowanych autorów, wydaje się, że *sensus plenior* nie może stanowić pewnej podstawy do wydobywania z Biblii zawartych tam teologicznych treści. Z tej też racji pozostaje nam opowiedzenie się za innymi metodami, które choć w szczegółach bardzo różnią się od siebie, to jednak trzeba już tu na początku zaznaczyć, że wszystkie one wychodzą z tekstu biblijnego, nim argumentują i do niego wracają.

Jedną z najczęściej i najwięcej reprezentowanych metod teologii biblijnej jest, tzw. metoda opisowa, nazywana też inaczej metodą strukturalną. Z dawniejszych egzegetów zwolennikami tej metody byli J. Gabler, K. Stendahl, G. E. Wright, z nowszych W. Eichrodt, Th. Vriezen, P. van Imschoot, E. Jacob i inni. Zdaniem wyżej wspomnianych autorów tylko wtedy można z Biblii wydobyć jej teologiczną treść, jeśli czytając ją dowiemy się z niej, co dany tekst oznaczał wtedy, gdy go autor natchniony pisał, a nie to, co ten tekst dziś znaczy. Metoda ta jest o tyle słuszna, że bada wszystkie okoliczności powstawania tekstu, bierze w rachubę środowisko, w którym tekst powstał i korzeniami tkwi w historii. Elementy konstytutywne religii Izraela wydobywa z faktów i wydarzeń, które te religię tworzą.

Ponieważ metoda ta zakłada istnienie pewnych tematów biblijnych, np. wybranie, przymierze, obietnica, spełnienie i w oparciu o te

¹⁹ Por. A. Fernandez, *Hermeneutica*, w: *Institutiones Biblicae*, Roma 1927.

²⁰ Por. R. E. Brown, *The History and Development of the Theory of a *Sensus Plenior**, w: CBQ 15 (1953) 141—162.

²¹ Por. J. Coppens, *Levels of Meaning in the Bible*, w: *Concilium* 10 (1967), 62—69.

tematy buduje teologię Biblii, nosi ona nazwę metody strukturalnej. Pewne niebezpieczeństwo tej metody leży w tym, że wychodząc z przesłanek niekiedy filozoficznych, a nawet z założeń teologii dogmatycznej, może narzucić Biblii swój styl myślenia i rozumowania. Może stworzyć strukturę teologiczną Biblii, bardzo podobną do współczesnej struktury teologii ogólnej.

Zdawał sobie dobrze sprawę z tego np. W. Eichrodt, dlatego budując swoją teologię St. Testamentu oparł ją o zasadnicze wydarzenie, jakim było zawarcie przymierza między Bogiem a narodem wybranym. W oparciu o tę ideę zaproponował podział całego materiału teologicznego Biblii na trzy części: „Bóg a naród wybrany”, „Bóg a świat”, i „Bóg a człowiek”. W. Eichrodt stoi na stanowisku że oparcie się o wydarzenie ściśle historyczne najlepiej pozwala dotrzeć do istoty religii izraelskiej, a tym samym do głównej myśli teologicznej Biblii. Myśl ta, jego zdaniem, nie jest rezultatem refleksji filozoficznej, ale dotyka życia i z tego życia wypływa. Bóg poznany przez przymierze jest Bogiem osobowym, duchowym i żywym, zawsze interesujący się człowiekiem. Taki Bóg jest Bogiem łaskawym i sprawiedliwym, który wkracza w historię jedynie po to, aby zbawić człowieka. Kocha człowieka i pragnie jego szczęścia. Niesie mu największe dobro, za którym człowiek zawsze tęsknił, a któremu na imię pokój. Największą zasługą Eichrodta jest to, że zerwał on z dotychczasowym tradycyjnym układem i podziałem teologii biblijnej, sugerowanym często przez dogmatyczne schematy, a oświadczając, że Biblia nie ma żadnej usystematyzowanej teologii, zaproponował wydobywanie z niej i opracowywanie pewnych centralnych tematów, które rozważane w aspekcie historycznym znajdują dla siebie pewne uzasadnienie i pokrycie w rzeczywistości biblijnej.

Takie ustawienie zagadnienia pozwala mu także dostrzec powiązanie między teologią St. i Nowego Testamentu i widzieć w Nowym Testamencie dalszy rozwój pewnych idei, np. idei Królestwa Bożego, idei Ludu Bożego, które to idee w St. Testamencie były tylko zapoczątkowane, a swój pełny rozkwit znalazły dopiero w nauce autorów natchnionych Nowego Testamentu.

Podobnie jak W. Eichrodt buduje swoją teologię Biblii w oparciu o pełny i właściwy obraz Boga Th. Vriezen, dla którego Bóg jest przede wszystkim Bogiem kochającym człowieka. Jest Bogiem transcendentnym i równocześnie immanentnym. Także P. v. Imschoot, który wychodząc z działania Boga w świecie akceptuje charakter osobowy Boga, oraz E. Jacob, którego teologia opiera się o pojęcie Boga żywego, interesującego się nieustannie człowiekiem. Nawraca nieustannie do pojęcia Boga świętego, cządroznego o swoją chwałę. Antropomorfizmy biblijne, jego zdaniem, pomagają nam lepiej zrozumieć Boga, który żyje i działa we wszechświecie.

Wszyscy wspomniani wyżej autorzy stoją na stanowisku, że teologia biblijna przede wszystkim teologia ukazująca nam właściwy

obraz Boga związanego ze światem i z człowiekiem. Jest to teologia, dla której Bóg jest rzeczywistością nie podlegającą żadnej dyskusji. On po prostu „jest” i dlatego trzeba Mu służyć i być wiernym w spełnianiu zaciągniętych względem Niego zobowiązań. On jest takim, jakim ukazuje Go nam Biblia. Nie ulega wątpliwości, że taka metoda uprawiana przez teologię biblijną jest słuszna i ma wielu swoich zwolenników, choć niektórzy podnoszą przeciw niej zarzut, że jest ona ulepszoną wersją metod stosowanych przez historyków religii izraelskiej. Ich zdaniem, teologia biblijna uprawiana w oparciu o tę metodę jest niczym innym, jak tylko historią religii St. Testamentu w nowym wydaniu.

Innym metodologicznym podejściem do teologii biblijnej jest metoda proponowana przez egzegetę niemieckiego Gerharda v. Rada. Powszechnie nazywa się ją metodą diachroniczną albo przekrojową. G. v. Rad opiera swoją metodę całkowicie o historię, choć sam przyznaje, że St. Testament nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu historią. Więcej w nim jest kerygmatyki niż historii. Dlatego radzi zwracać uwagę na pouczenia praktyczne Biblii niż na jej wartość historyczną. Podkreślając znaczenie historii form i historii tradycji, G. v. Rad stoi na stanowisku, że aby zrozumieć teologię St. T., trzeba najpierw zrozumieć teologię historycznych i prorockich tradycji, które składają się na pełny obraz dziejów St. Testamentu.

Oprócz ogólnie przyjmowanych tradycji J, E, D, i P, G. v. Rad podkreśla wielką rolę tradycji deuteronomistycznej i prorockiej w formowaniu się teologicznej myśli St. Testamentu. To właśnie deuteronomiści i prorocy wypracowali właściwy sobie obraz teologii St. T. Oni są autentycznymi świadkami i tłumaczami tej teologii. Dla G. v. Rada jest nie tylko ważny obraz historyczny, czyli mówiąc dokładniej, słowa i czyny Jahwe, ile ich interpretacja przedstawiona przez autorów Biblii, głównie przez proroków. Z tej też racji podkreśla on ważny problem stosunku historii tradycji („Traditionsgeschichte”) do historii zbawienia (Heilsgeschichte). Według G. v. Rada istota teologii biblijnej, względnie teologii St. T., polega na reinterpretacji (Nacherzählen) tego, co w Biblii zostało nam zaprezentowane²².

Zgodnie z jego założeniami metodologicznymi istnieje tylko jeden przedmiot teologii biblijnej St. Testamentu, a mianowicie wypowiedzi samego Izraela o jego Bogu, przekazane nam w Biblii w świetle samej wiary narodu wybranego. Ważne jest zatem świadectwo historii, ale ważniejsza jest reinterpretacja tego świadectwa, przedstawiona nam przez autorów natchnionych. Teologia biblijna G. v. Rada jest teologią praktyczną ciągle akcentującą rolę kerygmatu w życiu człowieka.

Tak rozumiana teologia oczywiście uległa pewnej ewolucji, i z tej racji trzeba ją zawsze odczytywać w kontekście całej Biblii. Np. nie

²² Cyt. za E. Jacob, art. cyt., 425.

można mówić o teologii Izajasza, nie biorąc jego nauczania w kontekście współczesnych mu lub nawet później po nim nauczających proroków. Chociażby prorocy znali i opierali swoje nauczanie o stare tradycje, np. jahwistyczną czy elohistyczną, to jednak nadawali tym tradycjom swoją interpretację. Zdaniem G. v. Rada ograniczenie teologii biblijnej St. Testamentu tylko do samych badań dokumentów historycznych (=samych tradycji), byłoby zubożeniem teologii Biblii, dlatego trzeba jeszcze wziąć pod uwagę to, co już wyżej wspomnieliśmy — charakter kerygmaticzny tych tradycji i ich praktyczne zastosowanie. Tradycje te, jak sądzi G. v. Rad, są miejscem, w którym nie tylko jest opisane jakieś wydarzenie, ale przede wszystkim ukazują nam Boga, który przez tradycje objawia siebie i poucza ludzi o ich religijnych obowiązkach.

Wydaje się, że metoda G. v. Rada zasługuje ze wszech miar na uznanie. Przede wszystkim dlatego, że ukazuje teologię St. T. w jej zasadniczym rozwoju i zamiast szukać w pewnych faktach, tematach lub ideach elementu jednoczącego tę teologię, (jak tego chcieli zwolennicy metody strukturalnej) daje nam wspaniały obraz teologii różnych tradycji, z równoczesnym zaakcentowaniem ich praktycznego zastosowania zarówno w życiu narodu wybranego, jak też i późniejszych czytelników Biblii.

Oprócz tych dwóch wyżej wspomnianych metod na uwagę zasługują jeszcze inne metody, które chociaż nie mają wielkiego ciężaru gatunkowego, niemniej są przez wielu egzegetów przyjmowane i stosowane w rozwiązywaniu problemu metodologicznego Biblii. Zalicza się do nich głównie trzy metody: metodę wyznaniową, leksykograficzną i metodę cytatów St. Testamentu w Nowym Testamencie.

Zwolennikami metody wyznaniowej są tacy egzegeci, jak Otto Eissfeldt, G. F. Knight i R. de Vaux²³. Wychodzą oni z założenia, że Pismo św. należy tłumaczyć wyłącznie z punktu widzenia jakiegoś wyznania chrześcijańskiego. R. de Vaux wyraźnie stwierdza, że teologia jest nauką wiary, że opiera się o wiarę i że nie można jej uprawiać tylko w oparciu o wiedzę, w tym wypadku o wiedzę o Biblii, ale jeszcze trzeba podchodzić do niej z wiarą. Ona jest księgą, mówi Vaux, w której mój Bóg mówi do mnie, ona zawiera słowa mojego Boga, dlatego muszę je interpretować w oparciu o moją chrześcijańską wiarę.

Protestancki egzegeta O. Eissfeldt postuluje, aby w metodologii biblijnej nakreślić wyraźną granicę między wiedzą o religii, którą może uprawiać każdy, wierzący i niewierzący, a wiarą, która zakłada przynależność do jakiegoś wyznania i wtedy w oparciu o to wyznanie szukamy w Biblii argumentów na poparcie swojej religii. Ta metoda wyznaniowa zobowiązuje teologa biblijnego do wydobywania z Pisma św. tych treści, które pokrywają się z jego wiarą.

²³ Por. R. de Vaux, dz. cyt., 72.

Metoda ta jest nie do przyjęcia z wielu względów. Przede wszystkim dlatego, że sztucznie rozdziela wiedzę o Biblii od wiary w zawarte tam prawdy, a po drugie Biblia nie jest księgą wyznaniową i kiedy była pisana, nie było żadnych wyznań. Z woli Bożej jest ona księgą przeznaczoną dla wszystkich ludzi. Nie można też mówić, że jest ona własnością tego czy innego wyznania. Jest księgą ponadwyznaniową, choć posługuje się nią dziś chrześcijaństwo.

Inna metoda, leksykograficzna, wychodzi z założeń semantycznych i opiera się głównie o filologię i analizy znaczeniowe języka czy też języków, którymi Biblia została napisana. Metoda ta ma też dużo racji, gdyż analizuje język Biblii, szczególnie w jego historycznym rozwoju. Nie ulega wątpliwości, że inny był język autorów piszących, tzw. księgi historyczne, a inny np. proroków czy mędrców St. Testamentu. Inne znaczenie mają słowa wypowiedziane przez pojedyncze osoby, a inne, gdy nimi posługuje się jakaś grupa religijna czy społeczna. Wybitnym przedstawicielem tej metody jest R. Kittel ze swoim słownikiem biblijnym do N. Testamentu i Jenni-Westermann ze swoim *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (München 1976). Można tu także zaliczyć *Słownik teologii biblijnej* X. Léon — Dufoura, a także *Bibel theologisches Wörterbuch* J. B. Bauera (Graz-Wien 1962, II wyd.). We wszystkich wymienionych wyżej pozycjach opracowane tam hasła stanowią dobry przyczynek do teologii biblijnej i można by po dokonaniu pewnej selekcji stworzyć z nich teologię biblijną, która w ogólnych zarysach byłaby bardzo podobna do wspomnianej tu na pierwszej pozycji teologii strukturalnej.

Najnowsze współczesne metodologiczne podejście do teologii biblijnej St. T. prezentuje nam B. S. Childs²⁴, który widzi możliwość utworzenia takiej teologii w oparciu o cytaty St. Testamentu w Nowym Testamencie. Jego zdaniem Nowy Testament przez zacytowanie tekstów Starego Testamentu nadaje tym ostatnim właściwe teologiczne znaczenie i utwierdza nas w przekonaniu, że teksty te rozumiemy należycie. Metoda ta wyrosła z niepokoju o należyte rozumienie normatywnej wartości tradycji biblijnych St. Testamentu. Jest ona równocześnie uznaniem tezy o łączności obu Testamentów, z tym, że punktem wyjścia jest postępowanie, czyli droga do Nowego Testamentu w kierunku Testamentu Starego, a nie odwrotnie. Metoda ta zakłada i posługuje się równocześnie zasadą analogii wiary wyjaśniającą lepsze rozumienie tekstów biblijnych przy pomocy świadectw wiary chrześcijańskiej.

Czy ta metoda zdaje egzamin i czy można się nią posługiwać? Poważny zarzut stawiany tej metodzie wynika stąd, że Stary Testament jest stosunkowo cytowany w N. Testamencie rzadko i w nielicznych wyjątkach. Teologia zatem budowana w oparciu tylko o te cytaty byłaby teologią cząstkową i nieadekwatną do właściwej myśli

²⁴ Por. B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970.

biblijnej zawartej w St. Testamencie. Zawiera się także w niej to niebezpieczeństwo, że opierając się na kanonie ksiąg N. Testamentu nie uznaje ono w ogóle tradycji biblijnej ani jej ewolucji. W pewnym sensie jest ona podobna do metody konfesyjnej.

Reasumując powyższy przegląd różnych metod teologii biblijnej można powiedzieć, że każda z nich ma wiele racji i wiele słuszności, choć w każdej można wykazać pewną niedoskonałość i brak precyzji. Wydaje się jednak, że najwięcej racji przemawia za metodą diachroniczną proponowaną przez G. v. Rada. Metodę tę jednak, gdybyśmy się na nią zgodzili, trzeba uzupełnić pewnymi dodatkowymi propozycjami, biorąc pod uwagę szczególnie wypowiedzi Konstytucji soborowej „*Dei Verbum*”. Chodzi tu o te miejsca Konstytucji D.V., które akcentują rolę i znaczenie historii zbawienia, a co niezbyt jasno występuje w proponowanych przez G. v. Rada rozwiązaniach.

Mam tu przede wszystkim na myśli typologię i typiczną interpretację pewnych wypowiedzi St. Testamentu. Choć typologia nie idzie w parze z historią i od niej często odbiega, to jednak trzeba przyjąć, że bez niej nie można w pełni zrozumieć wielu miejsc Pisma św. G. v. Rad uznaje słuszność typologicznej interpretacji Biblii, choć niezbyt jasno ją podkreśla. Typologia odgrywa wielką rolę zarówno w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa, jak też i do całego jego zbawczego dzieła. Wydarzenia, osoby, rzeczy a nawet instytucje St. Testamentu interpretowane jako typy pozwalają nam lepiej zrozumieć chrystologiczny sens Biblii, a tym samym związek St. Testamentu z Nowym. Typologia zatem ukazuje nam ciągłość i celowość działania Boga w historii. Melchizedek rozumiany jako typ Chrystusa, staje się dla nas bliską i bardziej zrozumiałą postacią, chociaż pojawia się w Biblii „*sine matre, sine patre, sine genealogia*”. Abraham ze swoim synem na górze Moria, jako typ Chrystusa umierającego na Golgocie, pozwala nam lepiej zrozumieć powołanie i ofiarę życia tego patriarchy na tle skomplikowanej i trudnej do zrozumienia historii Izraela. Manna, którą Pan Bóg karmił cudownie Izraelitów na pustyni, nie przedstawiałaby dla nas większego znaczenia, gdybyśmy nie widzieli w niej typu Eucharystii. Wydarzenie potopu, czy przejście przez Morze Czerwone dopiero wtedy nabiera dla nas pełnego znaczenia, gdy rozważymy je jako typ chrztu, oczyszczającego człowieka ze śmierci grzechu. Można zatem uznać typologię jako uzupełnienie metody chronologicznej pomagające do lepszego zrozumienia teologii Biblii.

Innym uzupełnieniem jest wprowadzenie do teologii biblijnej tematu określanego powszechnie mianem: obietnicy i wypełnienia. W takim ujęciu St. T. jest jedną wielką obietnicą, zaś Nowy jej wypełnieniem. Zwolennikami podjęcia tego tematu teologii biblijnej są liczni egzegeci, jak np. G. v. Rad, W. Zimmerli, C. Westermann²⁵.

²⁵ Por. C. Westermann, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München 1960.

Oni wszyscy podkreślają konieczność uznania w Biblii za ściśle historyczne pewnych wydarzeń, które niosą ze sobą jakąś obietnicę, bo tylko wtedy można mówić o jej spełnieniu w N. Testamencie. A więc historyczną prawdą jest powołanie Abrahama, ukonstytuowanie się Ludu Bożego wybranego, zawarcie przymierza itp. Wydaje się, że mistrzami w ogłaszaniu tych wszystkich obietnic byli prorocy, którzy zapowiadali je głównie przez swe mesjańskie prorocтва. W takim ustawieniu zagadnienia „obietnica i jej wypełnienie” mają ściśle chrystologiczny charakter i wiążą przeszłość z przyszłością. Stają się one w pełni zrozumiałe tylko w oparciu o historię zbawienia. Wraca tu znowu zagadnienie patrzenia na St. Testament jako na historię zbawienia, zapowiadającą przyjście Chrystusa jako wydarzenie zbawcze. Kto nie przyjmuje możliwości ingerencji Boga w życie ludzkie, ten w konsekwencji musi zaprzeczyć historycznego charakteru wydarzeń²⁶, a tym samym odrzuca możliwość interpretacji teologii biblijnej w oparciu o wyżej zasygnalizowany temat: „obietnica i wypełnienie”.

Abstrahując od tego, że temat ten jest najważniejszym argumentem wyjaśniającym wzajemną relację obu Testamentów do siebie, należy tu jeszcze podkreślić, że właśnie dzięki temu tematowi doskonale uwidacznia się boży zamysł zbawienia ludzkości i świata. Np. rozwijając ten temat w teologii biblijnej dochodzimy do wniosku, że tzw. protoewangelia Rdz 3, 15 nie była tylko retorycznym zwrotem, ale znalazła później pełne pokrycie w rzeczywistości historycznej zarówno starego, jak i nowego Ludu Bożego. Stare przymierze zawarte pod Synajem między Bogiem a narodem wybranym było i typem, i zapowiedzią Nowego przymierza zawartego już przez Chrystusa z całą ludzkością. Można także widzieć, jeśli ktoś oczyma wiary na to spoglądnie, w osobach tzw. sędziów wybawiających swoich rodaków z niewoli ciemżycieli zapowiedź nadejścia innego Wybawiciela, który już nie jeden czy kilka szczepów, ale całą ludzkość wyrwie z niewoli grzechu i śmierci.

Tak więc można powiedzieć, że teologia biblijna zbudowana w oparciu o metodę chronologiczną, uzupełniona dwoma tematami: typologią i obietnicą-wypełnieniem może odtworzyć właściwy obraz teologicznej myśli biblijnej danej nam przez Boga, a przekazanej w ludzkich słowach i na ludzki sposób przez natchnionych autorów obu Testamentów.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

²⁶ Por. W. Harrington, dz. cyt., 280.