



TEOLOGICZNE REFLEKSJE
PO LEKTURZE KSIĄŻKI

JOSEPHA RATZINGERA

BENEDYKTA XVI

JEZUS
Z NAZARETU

MATERIAŁY Z KONFERENCJI NAUKOWEJ ZORGANIZOWANEJ
3 GRUDNIA 2008 ROKU PRZEZ POLSKIE TOWARZYSTWO
TEOLOGICZNE ODDZIAŁ W RADOMIU

Teologiczne refleksje
po lekturze książki

Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Jezus z Nazaretu

Teologiczne refleksje
po lekturze książki
Josepha Ratzingera – Benedykta XVI
Jezus z Nazaretu

Materiały z konferencji naukowej
zorganizowanej 3 grudnia 2008 roku
przez Polskie Towarzystwo Teologiczne
Oddział w Radomiu

pod redakcją
ks. Dariusza Skroka, ks. Daniela Swenda

Wydawnictwo UNUM
Kraków 2009

Korekta
Aleksandra Kasica

Projekt okładki
Radosław Krawczyk

Publikacja dofinansowana przez
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Copyright © 2009 by Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział w Radomiu

ISBN 978-83-7643-017-1

Polskie Towarzystwo Teologiczne
Sekcja Wydawnicza Wydawnictwo UNUM
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3
tel. (12) 422 56 90, e-mail: unum@ptt.net.pl
<http://unum.ptt.net.pl>

Wstęp

Doniosłym wydarzeniem teologicznego rynku wydawniczego w 2007 roku była publikacja książki papieża Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu*. Liczne jej przekłady, w tym także na język polski, wskazują aktualność i wyjątkowość omawianej w niej problematyki. W kontekście wielu palących problemów współczesnego chrześcijaństwa papież podejmuje decyzję napisania dzieła o Jezusie – założycielu chrześcijaństwa, którego postać usiłowano w historii wielokrotnie podważać, odmawiając mu zarówno historycznego istnienia, jak i boskiej godności. Ostatnim przykładem takiej kontestacji jest choćby szeroko reklamowana książka Dana Browna *Kod Leonarda da Vinci*. Wydaje się, że wybór tematu książki nie jest przypadkowy. Benedykt XVI chce ponownie przywołać kluczową dla chrześcijaństwa postać Jezusa Chrystusa, Bożego Syna, stanąć w obronie chrześcijańskiej wiary, stanąć po stronie obiektywnej Bożej prawdy objawionej w Chrystusie, a tym samym odciąć się od wszelkiego rodzaju idei relatywizmu i subiektywizmu, które zdają się dotyczyć także współcześnie wyznawców Jezusa. Jako motyw napisania książki papież podaje także swój osobisty powód, tj. „długą wewnętrzną drogę, jaką przeszedł przez życie: jako człowiek, chrześcijanin, kapłan, kardynał i wreszcie papież, by pod wieczór swojego życia powrócić do tematu najważniejszego – poprzez Człowieka Jezusa objawić Boga, a w Bogu – objawić człowieka.

Benedykt XVI pragnie ukazać Jezusa, który nie tyle jawi się jako reformator ówczesnego judaizmu i antyrzymski przy-

wódca religijny, ale ukazuje się jako postać, która wkracza w realną historię człowieka „z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem, stanowiącej właściwe centrum osobowości Jezusa, bez której niczego nie da się zrozumieć” (z przedmowy do książki). Książka przedstawia postać i naukę Jezusa od chrztu w Jordanie, poprzez kuszenie, wybór apostołów, kazanie na Górze, Modlitwę Pańską, aż do Przemienienia na Górze Tabor. Papież wskazuje, że to Przemienienie jest punktem zwrotnym, które sprawia, że Jezus objawia się jako światłość ze światłości dzięki szczególnej jedności z Ojcem. Wskazuje ono także na ludzką przyszłość jako istot niebiańskich w promieniach tegoż samego światła, tj. w zmartwychwstaniu. Ważność tego motywu jako istotnego klucza w zrozumieniu historii Jezusa zdaje się sugerować motyw z okładki polskiego wydania książki, który przedstawia przemienionego Jezusa w towarzystwie proroków Mojżesza i Eliasza oraz zdumionych tym faktem uczniów Jezusa: Piotra, Jakuba i Jana.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o kluczowy motyw napisania książki o Jezusie, należy zauważyć, że papież pragnie wyjść naprzeciw sytuacji współczesnego człowieka, który usiłując odnaleźć wartość i sens swojego życia poza Bogiem, ostatecznie jest coraz bardziej niepewny i zagubiony. Benedykt XVI pragnie poprzez swoje osobiste świadectwo wiary w Nazarejczyka pomóc w odkryciu i poznaniu prawdziwego Jezusa, nie tylko „tego historycznego”, ale przede wszystkim „Chrystusa wiary” – Syna Bożego, który chce wejść w życie konkretnego człowieka, nawiązać z nim wewnętrzną łączność i nadać jego życiu właściwy sens. Papież nie tyle zachęca do „studiowania Jezusa”, ale do wewnętrznej przyjaźni, która jest owocem pełnego poznania i inspiracją do nowej jakości życia. Benedykt XVI chce powiedzieć współczesnemu człowiekowi, że kto wprowadza Jezusa do swojego życia, nic nie traci z tego, co czyni go wielkim i wolnym. Więź z Bogiem – w przekonaniu papieża – otwiera przed człowiekiem nowe możliwości rozwoju i prawdziwego doświadczenia tego,

co stanowi prawdziwą wartość. Jezus jest Bogiem, „który jest” jedyny niepowtarzalny, jednocześnie bliski Bogu Ojcu i bliski człowiekowi. Jezus jest Bogiem Emanuelem, Bogiem z nami i dla nas. Pragnieniem papieża jest, aby współczesny człowiek odkrył tajemnicę Emanuela, a także potrzebę przebywania z Bogiem.

W odpowiedzi na te oczekiwania Benedykta XVI radomski oddział Polskiego Towarzystwa Teologicznego zorganizował konferencję naukową nt. teologicznych treści książki *Jezus z Nazaretu*. W programie konferencji przygotowanej przez wykładowców Instytutu Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Radomiu podjęto kwestię określenia horyzontów programu teologicznego w pontyfikacie Benedykta XVI, następnie problem nowej egzegezy, zagadnienie specyfiki nauki o Jezusie, a także wskazano na inspiracje homiletyczne, liturgiczne oraz pastoralno-kulturowe będące owocem lektury książki Josepha Ratzingera.

Konferencja naukowa odbyła się 3 grudnia 2008 roku w Radomiu w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Radomskiej, gdzie swoją siedzibę ma także Instytut Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, współorganizator konferencji.

W tym miejscu pragniemy serdecznie podziękować wszystkim prelegentom radomskiej konferencji, a w szczególności w sposób prezesowi Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie ks. prof. dr. hab. Kazimierzowi Panusiowi, za trud przygotowania referatów i ich kompetentnej prezentacji. Słowa podziękowania kierujemy też pod adresem Wydawnictwa UNUM Polskiego Towarzystwa Teologicznego za podjęcie owocnej współpracy i życzliwej pomocy w wydaniu tej publikacji, a Ministrowi Nauki i Szkolnictwa Wyższego za dofinansowanie konferencji naukowej, w tym wydania materiałów pokonferencyjnych.

Wszystkim czytelnikom tego opracowania życzymy owocnej lektury, duchowego i intelektualnego wzrostu w zbliżaniu się do wielkiej tajemnicy Jezusa z Nazaretu. Niech to wyjątkowe

świadczenie Benedykta XVI o jedynym Synu żyjącego Boga, Synu Człowieczym wskazuje drogę i miarę, według której zostanie kiedyś osądzone nasze życie.

ks. Dariusz Skrok, ks. Daniel Swend

ks. Bogumił Gacka MIC

Pontyfikat Benedykta XVI jako horyzont programu teologicznego

We *Wprowadzeniu do Katechizmu Kościoła Katolickiego* kard. Joseph Ratzinger napisał (1993): „Niektóre książki religijne nie mają już odwagi powiedzieć: «Chrystus zmartwychwstał» (*Christus ist auferstanden*), a jedynie mówią: gmina doświadczyła Chrystusa jako zmartwychwstałego. Pytanie o prawdziwość tego doświadczenia pozostaje otwarte. Z tak wybujałym eklezjocentryzmem popada się w gruncie rzeczy w schemat myślowy niemieckiego idealizmu: wszystko dzieje się już tylko w świadomości, w tym wypadku – w świadomości Kościoła (Kościoł wierzy, uroczyście obchodzi itd.). Katechizm chciałby i chce, wbrew temu, otwarcie powiedzieć: Chrystus Zmartwychwstał!”¹.

Te słowa najlepiej oddają klimat powstania książki Josepha Ratzingera – Benedykta XVI pt. *Jezus z Nazaretu* (Wydawnictwo M, Kraków 2007). W przedmowie autor pisze, że „Książka o Jezusie, której część pierwszą chcę teraz oddać w ręce czytelników, jest owocem mojej długiej wewnętrznej drogi”².

Jaką drogę odbył Joseph Ratzinger – obecny Ojciec Święty Benedykt XVI? „W czasach mej młodości – w latach trzydziestych i czterdziestych – istniała cała seria budzących zachwy

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1994, s. 19.

² J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 5.

dział o Jezusie takich autorów jak Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini i Jean Daniel Rops – żeby wymienić tylko kilka nazwisk. Wszystkie one ukazywały tworzony na podstawie Ewangelii obraz Jezusa Chrystusa: Człowieka żyjącego na ziemi, który jednak – będąc w pełni człowiekiem – jednocześnie przynosił ludziom Boga, z którym jako Syn stanowił jedno. W ten sposób przez Człowieka Jezusa stał się widzialny Bóg, a w Bogu – obraz autentycznego człowieka. Począwszy od lat pięćdziesiątych sytuacja się zmieniła. Rysa dzieląca „historycznego Jezusa” od „Chrystusa wiary” stawała się coraz głębsza i te dwie rzeczywistości coraz bardziej oddalały się od siebie. Co może jednak znaczyć wiara w Jezusa Chrystusa, w Jezusa Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują ewangelista i na podstawie Ewangelii głosi Kościół?”³. Oto zasadnicze pytanie książki *Jezus z Nazaretu*. Ojciec Święty Benedykt XVI z pokorą wyznaje, że książka *Jezus z Nazaretu* „stanowi wynik mojego osobistego szukania «oblicza Pana» (zob. Ps 27, 8)”⁴. Podkreśla też, że podjął się próby ukazania Jezusa Ewangelii jako autentycznego Jezusa, jako autentycznej osoby historycznej.

1. Pontyfikat Benedykta XVI w służbie prawdzie

„Chrystus nazwał się prawdą, a nie zwyczajem” (*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit*)⁵. To sformułowanie Tertuliana Joseph Ratzinger uważa „za jedno z prawdziwie wielkich zdań w teologii Ojców Kościoła”⁶. Zdaniem Ratzingera to lapidarne zdanie stanowi istotę walki

³ Tamże, s. 5.

⁴ Tamże, s. 14.

⁵ Tertulian, *De virginibus velandis*, I, 1, [w:] *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio*, II, 1209.

⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 142.

pierwotnego Kościoła i zadanie, jakie nieustannie staje przed Kościołem Jezusa Chrystusa we wszystkich wiekach.

Na czym polega powaga tego sformułowania dotyczącego *prawdy*? Otóż według Ratzingera odmienne losy mitu i Ewangelii w starożytnym świecie, koniec mitu i zwycięstwo Ewangelii należy wyjaśnić z historycznego punktu widzenia na podstawie przeciwieństwa, jakie w obu wypadkach zachodziło między religią a filozofią, między *wiarą* a *rozumem* (*fides et ratio*). Według historii religii paradoks starożytnej filozofii polega na tym, że myślowo zburzyła ona mit, a jednocześnie starała się go religijnie na nowo usprawiedliwić. To znaczy, że z punktu widzenia religii nie była ona rewolucyjna, tylko co najwyżej ewolucyjna; traktowała religię jako sprawę porządku życia, sposobu postępowania, *zwyczaju*, a nie jako sprawę *prawdy*⁷.

Religia starożytna nie poszła drogą Logosu, tylko trwała przy micie, chociaż widziała, że nie ma w nim *prawdy*. Dlatego upadek jej był nieunikniony; nastąpił wskutek odejścia od *prawdy*; wynikało to stąd, że religię uważano tylko za *institutio vitae*, to znaczy jedynie za ułożenie życia i formę postawy życiowej, a nie za *adequatio veritatis*, odpowiadanie prawdzie, odpowiednik *prawdy*, odzwierciedlenie *prawdy* o rzeczywistości. „Gdy przyjdzie Duch Prawdy, doprowadzi was do wszelkiej *prawdy* (por. J 14, 26; 15, 26).

Ubóstwianie *consuetudo Romana* „pochodzącej” z miasta Rzymu, który swe *zwyczaje* czynił normą postępowania wszystkich obowiązującą, sprzeciwia się roszczeniom *prawdy* do wyłączności. Stąd pytanie Piłata, namiestnika rzymskiego Palestyny, do Jezusa: „Co to jest *prawda*?” (J 18, 38). Świat rzymski ujął w końcu dylemat swej religii, jej oddzielenie od *prawdy* poznania filozoficznego w pojęcie trojkiej teologii: fizycznej, politycznej i mitycznej. Usprawiedliwiał oddzielenie mitu od Logosu, uwzględniając uczucia ludu i pożytek państwa, tak jak to uczynił Piłat w procesie Jezusa, ponieważ teologia mityczna

⁷ Por. tamże s. 141.

umożliwiła zarazem teologię polityczną. Innymi słowy: świat starożytny przeciwstawił w rzeczywistości prawdę zwyczajowi, pożytek prawdzie. W konkluzji dotyczącej prawdy Joseph Ratzinger stwierdza: „Chrześcijaństwo stanęło zdecydowanie po stronie prawdy i odrzuciło pojmowanie religii zadowolające się uważaniem jej za formę obrzędową, której ostatecznie można nadać dowolną interpretację i dowolny sens”⁸.

Wśród wielu mitów greckich, rzymskich, mezopotamskich, babilońskich świat starożytny zdawał sobie dobrze sprawę z dylematu Boga wiary i Boga filozofii. Między mitycznymi bogami różnych religii i filozoficznym poznaniem Boga wzrastało w biegu dziejów coraz większe napięcie, przejawiające się w krytyce mitów podejmowanej przez filozofów, począwszy od Ksenofanesa aż do Platona, która zmierzała właśnie do obalenia klasycznego mitu homeryckiego i zastąpienia go nowym mitem, odpowiednikiem Logosu. Dzisiejsza nauka zaczyna coraz lepiej rozumieć, że istnieje uderzająca paralela co do czasu i przedmiotu między filozoficzną krytyką mitów w Grecji a krytyką fałszywych bogów, jaką głosili prorocy w Izraelu, np. Eliasz. Widzimy wewnętrzną paralelę między rozwojem Logosu przeciwko mitom, który się dokonał w świadomości filozoficznej u Greków i musiał ostatecznie spowodować obalenie bogów a uświadomieniem, jakiego dokonała literatura prorocka i mądrościowa w swej demitologizacji boskich sił na korzyść jedyne go Boga. Obydwa prądy pomimo całkowitej rozbieżności schodzą się w dążeniu do Logosu.

Zdaniem kard. Ratzingera, byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, brak respektu do *rozumu* ludzkiego, który może na podstawie dzieł stworzonych odkryć Stwórcę, ich Autora (Rz 1, 19–20) oraz brak jedności *rozumu* i *wiary* w osobie ludzkiej, stanowi przyczynę upadku religii pogańskich. Pierwsi chrześcijanie łączyli Boga wiary i Boga filozofów, *fides et ratio*. W tym też zawiera się geniusz Kościoła pierwotnego, który

⁸ Tamże, s. 142.

przetwał Imperium Rzymskie. Wczesne chrześcijaństwo śmiało dokonało wyboru przez opowiedzenie się za Bogiem filozofów, przeciwko bóstwom pogańskim. Gdy powstało pytanie, któremu z bogów odpowiada Bóg chrześcijański – czy może Zeusowi, czy Hermesowi lub Dionizosowi, czy jakiemuś innemu, odpowiedź brzmiała: żadnemu z nich. Żadnemu z bogów, do których się modlicie, tylko wyłącznie temu, do którego się nie modlicie. Najwyższemu, o którym mówią wasi filozofowie. Kościół pierwotny zdecydowanie odrzuca cały świat starożytnych religii, uważając go za złudę i zaślepienie. Wypowiada swą wiarę słowami: niczego takiego nie czcimy ani o niczym takim nie myślimy, gdy mówimy: Bóg, lecz o samym bycie, o tym, co filozofowie uznali za podstawę wszelkiego bytu, za Boga ponad wszelkie moce – tylko On jest naszym Bogiem. Tak dokonany wybór oznaczał deklarację za Logosem, przeciwko wszelkiego rodzaju mitom, oznaczał definitywną demitologizację świata i religii⁹, oznaczał respekt do *rozumu*.

Zdaniem Ratzingera „Filozoficzne wyjaśnienia i fizyczne traktowanie w nich bytu wypierało coraz bardziej ułudę mitów, chociaż nie usuwało religijnych form oddawania czci bogom. Toteż religia starożytna nie ostała się wobec przepastnej różnicy między Bogiem wiary a Bogiem filozofów, wobec zupełnej sprzeczności między rozumem a pobożnością. Fakt, że nie udało się złączyć obydwu, że rozum i pobożność coraz bardziej się rozchodziły, że Bóg wiary oddzielał się od Boga filozofów, oznaczał wewnętrzne załamanie się starożytnej religii. Religię chrześcijańską spotkałby ten sam los, gdyby była podobnie zerwała z rozumem i cofnęła się do dziedziny czystej religijności”¹⁰.

W pierwotnym chrześcijaństwie wybór dokonał się zupełnie inaczej. Respekt do *rozumu*, zamiast mitu czy zwyczaju mitycznego oraz jedność *wiary* i *rozumu* (*fides et ratio*) to znamiona pierwszych chrześcijan. Wiara chrześcijańska

⁹ Tamże, s. 139.

¹⁰ Tamże, s. 140.

opowiedziała się przeciw bogom różnych religii, a za Bogiem filozofów, to znaczy *przeciw mitowi uświęconemu* zwyczajem, za samą *prawdą bytu*. Stąd pochodził zarzut stawiany pierwotnemu Kościołowi, że jego wyznawcy są ateistami. Zarzut ten powstał z tego powodu, że pierwotny Kościół rzeczywiście odrzucił cały świat starożytnej religii, że nic z tej religii nie uważał za możliwe do przyjęcia i usunął wszystko jako pusty *zwyczaj*, sprzeciwiający się *prawdzie*.

Bóg filozofów, którego uznawano, nie miał w starożytności znaczenia religijnego, był tylko rzeczywistością akademicką, pozareligijną. Uznawanie jedynie Boga filozofów wydawało się bezbożnością, wyparciem się religii i ateizmem. W zmaganiu się z podejrzeniem o ateizm, z którym musiało walczyć wczesne chrześcijaństwo, daje się wyraźnie poznać jego duchowa orientacja, jego opowiedzenie się za *prawdą bytu* przeciwko religii i jej fałszywym zwyczajom.

2. Horyzont programu teologicznego

Pontyfikat Benedykta XVI, który służy Prawdzie, jasno kreśli trzy perspektywy programu teologicznego. Pierwsza perspektywa to teologia w służbie *miłości*, druga perspektywa to teologia w służbie *nadziei* i trzecia perspektywa to teologia w służbie *wiary*. Książka Josepha Ratzingera – Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu* zawiera wyraźnie te trzy perspektywy teologiczne (wiary, nadziei i miłości) w odniesieniu do Osoby i orędzia Jezusa Chrystusa w czasie działalności publicznej, aby przyczynić się do umacniania naszej żywej *relacji z Osobą Zbawiciela Boga i Człowieka*.

a. Teologia w służbie miłości

Zasadniczym pojęciem dotyczącym teologii miłości jest pojęcie osoby, zasadniczym zaś rozumieniem osoby u Josepha Ratzingera jest pojęcie osoby jako relacji. Dlatego persona-

lizm Josepha Ratzingera określany bywa często personalizmem relacyjnym.

W swojej autobiografii zatytułowanej *Moje życie* (Aus meinem Leben) Joseph Ratzinger napisał, że „spotkanie z personalizmem, który później znaleźliśmy wyjaśniony z ogromną i przekonującą siłą u wielkiego myśliciela żydowskiego Martina Bubera, było wydarzeniem, które głęboko naznaczyło moją duchową drogę, nawet jeśli personalizm, w moim przypadku, wiązał się, niemal samoistnie, z myślą świętego Augustyna, który w *Wyznaniach* wyszedł mi naprzeciw w całej swej namietności i ludzkiej głębi”¹¹.

W walce o chrześcijański obraz Boga, czyli Misterium Trójcy Świętej dostrzeżono, zdaniem Josepha Ratzingera, rzeczywistość osoby jako relacji. Jedność w Bogu znajduje się w płaszczyźnie substancji (*essentia*), czyli natury, natomiast troistość w Bogu znajduje się w płaszczyźnie relacji (*persona*), czyli osoby.

Jak zauważa Ratzinger w Biblii napotyka się fakt, że „Bóg, jak się wydaje, rozmawia sam z sobą. W Bogu istnieje *my*. Ojcowie Kościoła znaleźli to już na pierwszej stronie Biblii w słowach: «Uczyńmy człowieka» (Rdz 1, 26); istnieje w Nim również *ja* i *ty* – Ojcowie Kościoła znaleźli to zarówno w Psalmach («Rzekł Bóg do Pana mego» – zob. Ps 110, 1), jak i w rozmowie Jezusa z Ojcem. Odkrycie w Bogu wewnętrznego dialogu skłaniało do przyjęcia w Bogu *ja* i *ty*, elementu relacji, rozróżnienia i wzajemnego zwracania się do siebie; narzucało się tu wprost pojęcie *persona*, które oprócz znaczenia, jakie miało w teatrze i literaturze, uzyskało tu nową, rzeczywistą głębię, nie tracąc przy tym nic z giętkości, która pozwalała je tutaj zastosować”¹².

„Wiara chrześcijańska – pisze Joseph Ratzinger we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* – wyznając Boga, myśl stwórczą jako osobę, wyznaje Go jako poznanie, słowo i miłość. W wyznaniu Boga jako osoby mieści się z konieczności zarazem to, że Bóg

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, tł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 50.

¹² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 186.

jest relacją, że można się do Niego zwracać, że jest płodnością. Co nie ma i mieć nie może relacji, nie mogłoby być osobą. Osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Widzimy to już w słowach, z których wyrosło pojęcie osoby: greckie *prosopon* znaczy dosłownie „spojrzenie na”; w części *pros* = do, na obejmuje relację jako coś konstytutywnego. Podobnie ma się rzecz z łacińskim słowem *persona*: brzmienie poprzez; znowu *per* = przez-do wyraża relację jako porozumienie się słowem; można powiedzieć inaczej: skoro Absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby. Jednocześnie jednak będziemy musieli powiedzieć, że wyznanie, iż Bóg jest osobą w taki sposób, że jest trójosobowy, rozsadza naiwne antropologiczne pojęcie osoby. Wyraża ono w sposób zaszyfrowany, że osobowość Boga przewyższa nie-skończenie byt osobowy człowieka”¹³.

Wyobrażenie starożytnego króla, władcy, pana to postać kogoś odległego, wyizolowanego, oddalonego, który nie wchodzi w relacje z poddanymi. Oni mogą się do niego zwracać, ale on nie ma relacji do nich.

Tymczasem Jezus z Nazaretu objawia człowiekowi Boga Żywego, który wchodzi w relację z ludźmi, interweniuje na korzyść Izraela w Egipcie, otwiera Morze Czerwone, przeprowadza przez pustynię, wypełnia obietnicę i wprowadza do Ziemi Obiecanej, posyła Syna, który staje się Człowiekiem, przyjmuje Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie dla naszego zbawienia, szuka owcy zagubionej. Bóg kocha konkretną osobę ludzką i dlatego każda osoba ludzka jest tak cenna, unikalna. Zarazem osoba ludzka jest zdolna wejść w relację z Bogiem Żywym, kochać Boga całym sercem, całym umysłem i ze wszystkich sił i kochać bliźniego jak siebie samego. Bóg wchodzi w relację do człowieka i to wejście w relację Jezusa z Nazaretu do grzesznika, który jako Baranek Boży bierze na

¹³ Tamże, s. 184.

siebie nasze grzechy, jest największym objawieniem Natury Boga – Bóg jest Miłością (1 J 4, 8. 16), *Deus caritas est*, pierwsza encyklika Ojca Świętego Benedykta XVI.

„Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4, 16). Słowa z Pierwszego Listu Świętego Jana wyrażają ze szczególną jasnością istotę wiary chrześcijańskiej: chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi. Oprócz tego, w tym samym wierszu, św. Jan daje nam jakby zwięzłą zasadę chrześcijańskiego życia: «Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam».

Uwierzyliśmy miłości Boga – tak chrześcijanin może wyrazić podstawową opcję swego życia. U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie. Św. Jan przedstawił w swojej Ewangelii to wydarzenie w następujących słowach: «Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy [...] miał życie wieczne» (3, 16)” (*Deus caritas est*, nr 1).

„Wiara chrześcijańska, opowiadając się za Bogiem filozofów i głosząc konsekwentnie, że jest On Bogiem, do którego można się modlić i który przemawia do człowieka, nadała temu Bogu filozofów zupełnie nowe znaczenie. Wyswobodziła pojęcie Boga ze znaczenia czysto akademickiego i dogłębnie je przeobraziła. Ów Bóg, pojmowany przedtem w sposób nieoznaczony, jako najwyższe, ostateczne pojęcie, ten Bóg, rozumiany jako czysty byt lub czysta myśl, która krąży wiecznie zamknięta w sobie i niczego człowiekowi i jego małemu światu nie użycza, ten Bóg filozofów, którego absolutna wieczność i niedostępność wykluczają wszelki stosunek, relację do tego, co zmienne i co się staje, ukazuje się teraz w wierze jako Bóg ludzi, który nie jest tylko myślą myśli, wieczną matematyką Wszechświata, ale jest agape, mocą stwórczą miłości”¹⁴.

¹⁴ Por. tamże, s. 145.

Chcąc oddać istotę Boga Najwyższego, Joseph Ratzinger powołuje się na sformułowanie niemieckiego poety Fryderyka Hölderlina, według którego Duch Boski przerasta to, co największe, a zarazem daje się zawrzeć w tym, co najmniejsze (Boże Narodzenie). Bóg, który przekracza Wszechświat, ponad sto miliardów galaktyk, które stworzył, poczyną się i rodzi z łona Dziewicy Maryi jako Niemowlę.

Chrześcijański obraz prawdziwej wielkości Boga przedstawił Hölderlin w przedmowie do *Hyperiona*: „Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est” – Jest właściwością Boga, że nie obejmuje Go to, co największe, a daje się On objąć temu, co najmniejsze. Ten Duch nieogarniony, który obejmuje w sobie całość bytu, sięga poza to, co „największe”, tak że jest to dla Niego małe, a przenika do najmniejszej rzeczy, bo nic dla Niego nie jest zbyt małe. To właśnie, że przekracza coś największego, a przenika do najmniejszej rzeczy, jest prawdziwą istotą Ducha absolutnego. Okazuje się tu zarazem przewartościowanie maximum i minimum tego, co największe, i tego, co najmniejsze, charakterystyczne dla chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości. Dla Tego, który jako Duch utrzymuje i ogarnia Wszechświat, duch, serce człowieka, zdolne do miłości, jest czymś większym niż wszystkie galaktyki Drogi Mlecznej. Przekracza się tu wszelkie skale ilościowe, ukazują się nowe rzędy wielkości, w których to, co nieskończenie małe, staje się tym, co naprawdę wszystko obejmuje i prawdziwie jest wielkie¹⁵.

b. Teologia w służbie nadziei

Drugą perspektywą teologiczną, która wyłania się z książki *Jezus z Nazaretu* jest przesłanie pontyfikatu Benedykta XVI, że teologia jest w służbie nadziei.

¹⁵ Por. tamże, s. 147–148.

Ojciec Święty Benedykt XVI napisał w encyklice *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej, że „Poznać Boga – prawdziwego Boga – oznacza otrzymać nadzieję” (nr 3). Kiedy mit utracił swoją wiarygodność i skostniała rzymska religia państwowa sprowadziła się do pustego obrzędu, który skrupulatnie sprawowano, ale który stał się marną religią polityczną, wtedy racjonalizm filozoficzny zepchnął bogów na płaszczyznę nierealności (por. nr 5). Św. Grzegorz z Nazjanzu mówi, że w chwili, w której trzej królowie, prowadzeni przez gwiazdę, adorowali nowego Króla Chrystusa, nastąpił koniec astrologii, gdyż od tej pory gwiazdy poruszają się po orbitach wyznaczonych przez Osobę Jezusa Chrystusa. Dlatego „To nie żywioły świata, prawa materii rządzą ostatecznie światem i człowiekiem, ale Osobowy Bóg rządzi gwiazdami, czyli Wszechświatem; prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość – Osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancją; wówczas nie jesteśmy niewolnikami Wszechświata i jego praw – jesteśmy wolni” (Benedykt XVI, enc. *Spe salvi*, 5). Życie nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa Wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość (por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1817–1821).

Od kiedy Bóg objawił się w Jezusie z Nazaretu, już nam przekazał realność rzeczywistości przyszłych i stąd oczekiwanie Boga nabiera nowej pewności – życie staje się oparte na pewności nadziei. Obietnica Chrystusa to nie tylko oczekiwana rzeczywistość, ale prawdziwa obecność: On prawdziwie jest *Filozofem* i *Pasterzem*, który wskazuje nam, czym jest i gdzie jest życie” (nr 8). Bowiem „Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który

sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas żyjemy” (Benedykt XVI, enc. *Spe salvi*, 27).

Według Benedykta XVI „Trzeba, aby z samokrytyką czasów nowożytnych łączyła się samokrytyka nowożytnego chrześcijaństwa, które wciąż od nowa musi uczyć się rozumienia siebie samego, poczynając od swych korzeni” (nr 32). Stwierdza, że „gdy nauka odnosiła sukcesy w stopniowym rozwoju świata, nowożytne chrześcijaństwo w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu” (nr 25), czyli na wymiarze indywidualistycznym. Zatem widzi brak wymiaru *wspólnotowego* nowożytnego chrześcijaństwa, wymiaru relacyjnego osoby ludzkiej, który stanowi wymiar *eklezyjalny* chrześcijan.

Szanując postęp, Benedykt XVI podkreśla równocześnie, że „dobre struktury pomagają, ale same nie wystarczą. Człowiek nigdy nie może być po prostu zbawiony z zewnątrz” (25). Człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych, jak to uważał Karol Marks (nr 21), ani też człowiek nie zostanie zbawiony przez naukę, jak to uważał Franciszek Bacon, bowiem nauka może wiele wnieść dla ludzi i dla świata, ale może również zniszczyć człowieka i świat (nr 25). „Jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego (por. Rz 7, 22; 2 Kor 4, 16), wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata” (Benedykt XVI, enc. *Spe salvi*, 22). „Istota ludzka potrzebuje miłości bezwarunkowej” (26), która zbawia, a która objawiła się w Jezusie z Nazaretu (por. Rz 8, 38–39). Wolność bowiem osoby ludzkiej zakłada, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każdy człowiek, każde pokolenie jest nowym początkiem (por. nr 24).

Benedykt XVI ukazując prawdziwe oblicze chrześcijańskiej nadziei, wskazuje miejsca uczenia się i ćwiczenia w nadziei: modlitwa jako szkoła nadziei, działanie i cierpienie jako miej-

sca uczenia się nadziei, Sąd Ostateczny jako miejsce uczenia się i wprawiania w nadziei. „Potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia Wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć. Właśnie otrzymanie daru należy do nadziei. Bóg jest fundamentem nadziei – nie jakikolwiek bóg, ale ten Bóg, który ma ludzkie oblicze i umiłował nas aż do końca: każdą jednostkę i ludzkość w całości. Jego królestwo to nie wymaginowane zaświaty, umiejscowione w przyszłości, która nigdy nie nadejdzie; Jego królestwo jest obecne tam, gdzie On jest kochany i dokąd Jego miłość dociera. Tylko Jego miłość daje nam możliwość trwania w umiarkowaniu, dzień po dniu, bez utraty zapału, który daje nadzieja, w świecie ze swej natury niedoskonałym. Równocześnie Jego miłość jest dla nas gwarancją, że istnieje to, co jedynie mgliście przeczuwamy, a czego mimo wszystko wewnątrznie oczekujemy: życie, które prawdziwie jest życiem” (Benedykt XVI, enc. *Spe Salvi*, 31).

c. Teologia w służbie wiary

Katechizm Kościoła Katolickiego zdefiniował, że „Wiara jest najpierw *osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga*; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona *dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił* (150). Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego doprecyzowało, że wiara jest jednocześnie aktem *osobowym i eklezjalnym* (wierzę – wierzymy). „Wiara jest aktem osobowym, ponieważ jest wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia. Ale jednocześnie jest aktem eklezjalnym, który się wyraża w wyznaniu: wierzymy” (30).

W książce *Jezus z Nazaretu* Josepha Ratzingera – Benedykta XVI bardzo inspirujący dla wiary chrześcijańskiej jest frag-

ment dotyczący *Kazania na górze*, a zwłaszcza *Tora Mesjasza*. Ojciec Święty powołuje się na książkę żydowskiego rabiniego Jacoba Neusnera: *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial interfaith exchange (Rabbi rozmawia z Jezusem)*. Neusner, wierzący Żyd i uczony rabin, wzrastał w przyjaznych relacjach z katolickimi i ewangelickimi chrześcijanami, razem z teologami chrześcijańskimi wykląda na uniwersytecie. Szacunek dla wiary chrześcijańskiej i wierność wobec judaizmu skłoniły go do prowadzenia dialogu z Chrystusem. Przysłuchuje się Jezusowi, porównuje Jego słowa ze słowami Starego Testamentu i z tradycjami rabinackimi, spisanyymi w Misznie i Talmudzie, które – jako ustna tradycja sięgająca początków – dają mu klucz interpretacyjny do Tory. Rabin Neusner słucha słów Jezusa, porównuje i rozmawia z Nim¹⁶.

Jaka jest *Tora Mesjasza*? Uwagi Neusnera prowadzą do następujących wniosków:

1. Izrael ma *relację do Tory*, Kościół ma *relację do Osoby Jezusa Chrystusa*. Nowa wspólnota uczniów (chrześcijanie) jest oparta całkowicie na relacji do Jezusa. „W Przypadku Jezusa tej nowej rodziny nie tworzy wiążące dla wszystkich przyjęcie Tory; tutaj chodzi o związanie się z samym Jezusem i Jego Torą. U rabinów wszyscy są powiązani tymi samymi relacjami trwałego ładu społecznego; przez poddanie się przepisom Tory wszyscy należą do tego samego Izraela. Kończąc, Neusner powiada tak: «Teraz jasne jest dla mnie, że tego, czego wymaga ode mnie Jezus, może ode mnie wymagać tylko Bóg»” (s. 70)¹⁷.

„Jeżeli Jezus jest Bogiem, może postępować z Torą tak, jak postępował, i wolno mu to czynić. Tylko wtedy może nadać tak nową, radykalną interpretację Mojżeszowemu porządkowi przykazań Bożych, jak może to uczynić tylko prawodawca

¹⁶ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 95.

¹⁷ Tamże, s. 104.

– sam Bóg”¹⁸. „Jezus w samym sobie widzi Torę – osobowe Słowo Boga”¹⁹.

2. Tora ustanawia *porządek społeczny* narodu Izraela, Osoba Jezusa Chrystusa ustanawia *porządek sakramentalny* wśród narodów, czyli słowa Jezusa są znakiem, sakramentem Jego Osoby, zatem Kościół jako *uniwersalny* sakrament zbawienia jest uobecnieniem Osoby Jezusa – *Lumen gentium*. Jest to misja Kościoła pośród narodów.

Uniwersalizm Mesjasza i Jego Tory przekracza narodowy porządek, ład społeczny Izraela, czyli legalizm Mojżesza i jego Tory oraz prawa kazuistycznego. Tora określała dokładny ład społeczny, nadawała narodowi jego kształt prawny i społeczny, dotyczący wojny i pokoju, odpowiednio prowadzonej polityki i życia codziennego, natomiast *Kazanie na górze* Jezusa Chrystusa uobecnia sakramentalnie Miłość Boga do grzesznika (nieprzyjaciela), relację Jezusa do człowieka, dlatego przekracza struktury społeczne, państwowe, narodowe. Zadaniem Tory było nadanie konkretnego porządku prawnego i społecznego Izraelowi – konkretnemu narodowi, natomiast *Tora Mesjasza* sprawia, że konkretne ustalenia społeczne i prawne, normy polityczne pośród narodów nie będą już uważane za prawo sakralne, lecz osoba ludzka powołana przez Jezusa do pełnienia woli Bożej w wolności może budować sprawiedliwe struktury społeczne, prawne, narodowe.

Pojawia się tu jednak pytanie: Czy właściwe i słuszne było tworzenie takiej nowej społeczności uczniów, która jest oparta całkowicie na relacji do Jezusa? Czy właściwe było pominąć cały ład społeczny „wiecznego Izraela, który został założony przez Abrahama, Izaaka i Jakuba i oparty na więzach krwi i jako taki istnieje” – uznać go (jak to powie Paweł) za „Izraela według ciała”. Otóż gdy czytamy Torę wraz z całym starotestamentalnym kanonem, z prorokami, Psalmami i księgami mądrościo-

¹⁸ Tamże, s. 105.

¹⁹ Tamże, s. 101.

wymi, wtedy coś staje się bardzo jasne, coś, co w gruncie rzeczy zapowiada już Tora: Izrael nie istnieje jako cel sam w sobie i nie powstał po to, by żyć w „wiecznych” przepisach Prawa. Istnieje po to, by stać się *światłem dla narodów*. W Psalmach i w księgach prorockich słysząc z coraz większą wyrazistością obietnicę, że zbawienie Boże stanie się udziałem wszystkich narodów. Słyszemy coraz wyraźniej, że Bóg Izraela, który jest Bogiem jedynym, Bogiem prawdziwym, Stwórcą nieba i ziemi, Bogiem wszystkich narodów i wszystkich ludzi, w którego rękach spoczywa ich los – że ten Bóg nie chce pozostawić narodów im samym. Słyszemy, że wszyscy Go poznają, że Egipt i Babilon – dwie wrogie Izraelowi potęgi światowe – wyciągną swe ręce do Izraela i razem z nim będą wielbić Boga. Słyszemy, że znikną granice i że Bóg Izraela będzie uznawany i czczony przez wszystkie narody, jako ich własny Bóg, jako Bóg jedyny²⁰.

Wiara rodzi w osobie ludzkiej intymne, nieustanne, nieprzerwane odniesienie do Boga. Kto się nie modli, ten ryzykuje utratę wiary. Dlatego drugim szczególnym fragmentem książki *Jezus z Nazaretu* Josepha Ratzingera – Benedykta XVI dotyczącym wiary jest rozdział o *Modlitwie Pańskiej*.

Kazanie na górze, zdaniem Benedykta XVI, szkicuje całościowy obraz prawego człowieka. Jezus chce nam tu ukazać, co znaczy być takim człowiekiem. Podstawową myśl Jego kazania można by streścić w następującym zdaniu: człowieka można zrozumieć tylko w perspektywie Boga, a jego życie jest dobre wtedy tylko, gdy żyje *w relacji do Boga*. Bóg nie jest jednak odległym Nieznajomym. Ukazuje nam swe oblicze w Jezusie; wpatrując się w Jego czyny i w Jego wolę, poznajemy myśli samego Boga i Jego wolę. Jeśli człowieczeństwo sprowadza się w swej istocie do *relacji do Boga*, jasne jest, że nie może tu zabraknąć rozmowy z Bogiem i słuchania Boga. Dlatego

²⁰ Por. tamże, s. 105.

Kazanie na górze uczy nas również *modlitwy*; Pan mówi nam, w jaki sposób mamy się modlić²¹.

Jezus, który przebywa z Ojcem twarzą w twarz, uczy nas *modlitwy osobistej*, dyskretnej i *modlitwy wspólnej*, publicznej. Modlitwa nie może być sposobem zwracania na siebie uwagi innych ludzi; konieczna jest tu pewna dyskrekcja, charakterystyczna dla *relacji* opartej na *miłości*. Bóg zwraca się do każdego po imieniu, którego nikt nie zna oprócz Niego – mówi Pismo (zob. Ap 2, 17). Miłość Boga do każdej osoby ludzkiej jest całkowicie osobista i zawiera w sobie tajemnicę jednorazowości, której nie można wystawiać na widok publiczny.

Istotna dla modlitwy dyskrekcja nie wyklucza modlitwy wspólnej. Samo *Ojciec nasz* jest modlitwą w liczbie mnogiej; tylko w łączności z „my” dzieci Bożych możemy w ogóle przekraczać granicę tego świata i wznosić się do Boga. To „my” pobudza jednak najbardziej wewnętrzną warstwę mojej osoby. W modlitwie ten jej całkowicie *osobisty* charakter i wymiar *wspólnotowy* muszą się wzajemnie przenikać – widzimy to w *Ojciec nasz*. W relacjach między mężczyzną i kobietą istnieje całkowicie osobisty moment, potrzebujący ochrony i opieki, a jednocześnie ich relacje małżeńskie i rodzinne z natury sakramentu zakładają odpowiedzialność publiczną. Tak samo też jest w relacjach z Bogiem. „My” modlącej się społeczności i najbardziej osobisty wymiar spraw powierzanych Bogu przenikają się ze sobą²².

Szczególnie dogmatycznym fragmentem książki *Jezus z Nazaretu* Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej jest wyznanie Piotra i Przemienienie Pańskie, potwierdzające to, co Jezus mówi o Sobie: „Ja jestem”.

Gdy Jezus mówi „Ja jestem”, wskazuje na własną niepowtarzalność – w Nim, w Jego Osobie, obecna jest tajemnica Boga: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Jezus jako Syn jest cał-

²¹ Tamże, s. 115.

²² Por. tamże, s. 116.

kowicie poddany Ojcu, a jednocześnie, dzięki temu właśnie, jest taki sam jak Ojciec, jest Mu równy i stanowi z Nim jedno. Benedykt XVI podkreśla, że być *synem* znaczy „pozostawać w odniesieniu do drugiego; jest to pojęcie relacyjne”²³. „Jezus jest całkowicie «relacyjny», to znaczy, że w całym swym bycie jest tylko odniesieniem do Ojca. W perspektywie tej relacyjności należy rozumieć sens formuł płonącego krzewu i Izajasza; «Ja jestem» wyraża relacyjny stosunek między Ojcem i Synem”²⁴.

„Dawanie” Ojca dopełnia się w miłości Syna „aż do końca” (J 13, 1), to znaczy do Krzyża. Na Krzyżu synostwo Jezusa, Jego jedność z Ojcem staną się poznawalne. Krzyż jest prawdziwie „wysokością”. Jest wysokością „miłości aż do końca”; na Krzyżu Jezus jest na „wysokości” Boga, który jest miłością. Tam można Go „rozpoznać”, można poznać, że „Ja jestem”. Płonący krzew to Krzyż. Najwznioślejsze słowa Objawienia, „Ja jestem” i Krzyż Jezusa są nierozłączne. Nie znajdujemy tu metafizycznych spekulacji; tutaj rzeczywistość Boga objawia się w centrum historii – dla nas. „Wtedy poznacie, że Ja jestem”²⁵. Jezus jest cierpiącym Sługą Pańskim, a zarazem przyszłym Sędzią świata. „W ten sposób uwidacznia się jedność cierpienia i «wywyższenia», uniznienia i chwały. *Służenie* jest autentycznym sposobem panowania i daje nam pewne wyobrażenie sposobu, na jaki Bóg jest Panem, wyobrażenie panowania Bożego. W cierpieniu i śmierci życie Syna człowieka jest w całości «pro-egzystencją»; staje się On Zbawicielem i Dawcą zbawienia dla «wielu» – nie tylko dla rozproszonych owiec Izraela, lecz także dla rozproszonych dzieci Bożych w ogóle (zob. J 11, 52), dla ludzkości. W swej śmierci «za wielu» wychodzi poza granice miejsca i czasu; wypełnia się w niej powszechny charakter Jego posłannictwa”²⁶.

²³ Tamże, s. 283.

²⁴ Tamże, s. 288.

²⁵ Por. tamże, s. 288.

²⁶ Tamże, s. 275.

Zakończenie

„Co może znaczyć wiara w Jezusa Chrystusa, w Jezusa Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują ewangelisci i na podstawie Ewangelii głosi Kościół?”. Oto zasadnicze pytanie, a zarazem przesłanie książki Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, *Jezus z Nazaretu*. Jako wynik osobistego szukania „oblicza Pana” pierwsza część *Jezusa z Nazaretu* przedstawia postać i orędzie Jezusa w Jego działalności publicznej i przyczynia się w ten sposób do umocnienia żywej *relacji z Osobą* Jezusa Chrystusa, Boga i Człowieka.

O Tobie mówi moje serce:

„Szukaj Jego oblicza!”

Szukam, o Panie, Twojego oblicza;

Swego oblicza nie zakrywaj przede mną,

Nie odpędzaj z gniewem swojego sługi! (Ps 27, 8–9)

Wpatrując się w pontyfikat Benedykta XVI, który jest darem Bożej miłości do nas, do Kościoła i do świata, możemy zauważyć trzy wyraźne rysy pontyfikatu:

1. Kościół tworzą nie tylko zasady zawarte w czasie Soboru Watykańskiego II, ale podczas wszystkich soborów w historii Kościoła. Na nauczanie Kościoła składają się zatem nie tylko dokumenty *Vaticanum Secundum*, ale spuścizna wszystkich soborów.

2. W obliczu niebezpieczeństwa rozerwania się frontu Kościoła pielgrzymującego, czyli wojującego na tych, którzy idą na przedzie reformy Kościoła i na tych, którzy z reformą soborową nie nadążają, Ojciec Święty czuwa nad jednością armii progresistów i konserwatystów, np. podjęcie Mszy Świętej trydenckiej, próba pojednania z lefebrystami. Bolesne doświadczenia reformacji w jego ojczyźnie uczyniły Benedykta XVI szczególnie wrażliwym na jedność Kościoła jako skarb Pana.

3. Współczesny człowiek tak wiele korzysta z *rozumu*, a tak mało korzysta z *Objawienia*. Tymczasem rozum jest w stanie odkryć byty pojedyncze, np. Boga, planety, drzewo, kamień,

rośliny, natomiast rozum ludzki bez pomocy Objawienia nie jest w stanie odkryć bytów relacyjnych: Trójcy Świętej, Wcielenia, rodziny, osoby. Dlatego miłość Boga zaprasza osobę ludzką do korzystania ze światła rozumu i ze światła Objawienia, czyli światła wiary.

Jezus z Nazaretu rzuca wyzwanie dwom procesom świata starożytnego (odstępstwu od prawdy i chrześcijaństwa w interpretacji), które „mają w sobie coś niepokojąco współczesnego. W sytuacji, w której prawda chrześcijańska zdaje się zanikać, zaznaczają się dziś w walce o chrześcijaństwo znowu obie metody, jakimi kiedyś starożytny politeizm toczył swą śmiertelną walkę i przegrał ją. Z jednej strony mamy odwrót od prawdy rozumienia w dziedzinę czystej pobożności, czystej wiary, czystego objawienia; odwrót, który w rzeczywistości – czy chcemy, czy nie chcemy – podobny jest do odwrócenia się starożytnej religii od Logosu, podobny jest do ucieczki od prawdy do pięknych zwyczajów, od natury do polityki. Z drugiej strony mamy postępowanie, które krótko określiłbym jako chrześcijaństwo w interpretacji. Metodą interpretacji usuwa się tutaj zgorszenie chrześcijaństwa; i gdy już w ten sposób staje się ono możliwe do przyjęcia, jego treść staje się zarazem zbędnym frazesem, wybiegiem niepotrzebnym, gdy chodzi o powiedzenie rzeczy prostej, którą tutaj skomplikowanym sposobem podaje się za istotę chrześcijaństwa”²⁷.

W programie teologicznym Josepha Ratzingera – Benedykta XVI wyłaniają się trzy zasadnicze kategorie: *osoba*, *relacja* i *służba*. Osoba to nie jednostka, lecz ktoś w relacji, podmiot w relacji, *subsistentia in relatione*. Relacja to odniesienie do drugiego, przekraczanie własnego „ja” do „ja” innej osoby, dialog. Służba to oddanie siebie drugiemu, życie dla drugiego, proegzystencja. Słowo *służba* odpowiada Ojcu Świętemu, bowiem wyraża relacyjną strukturę Osób Boskich i relacyjność osób ludzkich. Służyć to wejść w relację do drugiej oso-

²⁷J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, dz. cyt., s. 143.

by, przekroczyć siebie w stosunku do drugiego, akt służenia to akt dawania siebie drugiemu, innemu, potrzebującemu, oczekującemu, żywiącemu nadzieję.

Według Josepha Ratzingera Biblia wywołuje pytanie dotyczące istoty Boga i człowieka. Ujęcie biblijnych treści za pomocą rozumu oznacza, że teologia musi poszukiwać odpowiadającej jej filozofii. Jaki obraz Boga i człowieka znajduje się na przykład w teologii przymierza? Filozoficznym odpowiednikiem biblijnej rzeczywistości *przymierza*, zdaniem Ratzingera, jest kategoria *relacji (relatio)*²⁸. „Albowiem pytanie o przymierze oznacza przecież pytanie o to, czy i jaka relacja może istnieć pomiędzy Bogiem i człowiekiem”²⁹.

Ojcowie Kościoła – pisze Benedykt XVI – dostrzegli, że „o tożsamości biblijnego Boga Jedyne można było mówić w oparciu o dwa predykaty: stworzenie i odkupienie. Obydwa są pojęciami relacyjnymi. Bóg biblijny jest zatem – konkluduje Benedykt XVI – *Bogiem w relacji* i z tego względu z perspektywy istoty Jego tożsamości przeciwstawiony jest zamkniętemu w sobie Bogu filozofii”³⁰.

²⁸ Benedykt XVI (Joseph Ratzinger), *Paweł. Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008, s. 103.

²⁹ Tamże, s. 103.

³⁰ Tamże, s. 104.

ks. Zbigniew Niemirski

Nowa egzegeza. W trosce o wiarę i proforystykę¹

„Książkę tę piszę nie przeciwko współczesnej egzegezie, lecz jako dowód wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal nam daje”. To fundamentalne stwierdzenie kard. Josepha Ratzingera – Benedykta XVI staje się zarazem punktem odniesienia, jeśli chodzi o ocenę metod stosowanych w biblistyce współczesnej, jak i o próbę pokazania tego, co nazywane jest egzegezą kanoniczną. Autor poddaje próbie bardzo krytycznej ocenie nie tyle same metody sięgające do metody historyczno-krytycznej, co skrajne wyniki osiągnięte za ich pomocą i niedoskonałości samej metody.

Kard. Ratzinger przywołuje najpierw szereg autorów, którzy przed II wojną światową stworzyli budzące zachwyty dzieła o Jezusie. Byli to: Karl Aland, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini i Jean Daniel Rops. Jednocześnie, szczególnie od lat 50. w szeregu opracowań zaczęła się pojawiać rysa dzieląca historycznego Jezusa od Chrystusa wiary. „Postać Jezusa była coraz mniej wyraźna i jej kontury coraz bardziej za-

¹ Warto tu przypomnieć, że w kluczu hermeneutyki biblijnej proforystyka stanowi jej trzeci etap po noematyce i heurystyce. Proforystyka zajmuje się sposobami wykładu odnalezionego, sklasyfikowanego i opisanego sensu biblijnego. Zob. J. Kudasiewicz, *Proforystyka pastoralna. Pismo św. jako Księga Ludu Bożego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań–Warszawa 1986, s. 221–275.

mazane”. W wyniku badań pojawiały się „rekonstrukcje coraz bardziej sobie przeciwstawne” pokazujące Jezusa w spektrum tak szerokim, że raz był on antyrzymskim rewolucjonistą, a raz łagodnym moralistą. „Kto przeczyta kilka takich rekonstrukcji, pisze kard. Ratzinger, może od razu stwierdzić, że są one bardziej fotografiami ich autorów i ich własnych ideałów niż ukazywaniem ikony, która straciła wyrazistość”.

Opracowania te bazowały na metodzie historyczno-krytycznej. Stąd dla pokazania walorów pozytywnych i niezaprzeczalnych tej metody oraz jej niedoskonałości, trzeba ją pokrótce zaprezentować. Warto tu przypomnieć, że stosowanie tej metody w badaniach biblijnych dopuściła encyklika *Divino afflante Spiritu* papieża Piusa XII (1943)². Była ona kontynuacją tego, co wcześniej o studiowaniu Biblii uczył Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* (1893)³.

² Encyklika *Divino afflante Spiritu* o właściwym rozwoju studiów biblijnych Piusa XII z 30 września 1943 roku. Okazją ogłoszenia dokumentu była pięćdziesiąta rocznica encykliki *Providentissimus Deus* opublikowanej przez papieża Leona XIII w roku 1893. Pius XII pokazuje zmiany w dziedzinie nauk biblijnych, jakie nastąpiły wskutek odkryć archeologicznych i rozwoju nauki. Od czasów Soboru Trydenckiego katolickie przekłady Biblii opierano najczęściej na Wulgacie. Oryginalnych tekstów hebrajskich, aramejskich i greckich używano głównie do wyjaśniania łacińskiego tekstu. W encyklice Pius XII podkreślił wagę studium języków oryginalnych oraz innych języków starożytnych, które mają pozwolić na lepsze zrozumienie natchnionego autora. Kierunek wytyczony przez encyklikę podtrzymała konstytucja o objawieniu Bożym *Dei Verbum* ogłoszona na Soborze Watykańskim II.

³ Encyklika *Providentissimus Deus* o studium Pisma świętego Leona XIII z 18 listopada 1893 roku. Celem dokumentu była obrona studiów biblijnych przed „błędymi i nierozumnymi nowościami” oraz zachęcenie do ich rozwoju zgodnego z nauką kościoła. Encyklika była odpowiedzią papieża na rozwój nauk biblijnych w 2 połowie XIX wieku, w których coraz większe znaczenie zyskiwała metoda krytyczno-historyczna. Analizowała ona księgi biblijne jako pisma powstałe w konkretnych okolicznościach historycznych, przez co odzwierciedlają kulturowe, społeczne i mentalne cechy danej epoki. Do badania Biblii zaczęto więc wykorzystywać osiągnięcia nauk historycznych, archeologii, literaturoznawstwa i na dużą skalę stosować metodę porównawczą. Ponadto rozwój nauk ścisłych i przyrodniczych stworzył nową wizję

1. Metoda historyczno-krytyczna⁴

Metoda historyczno-krytyczna jest niezbędna w naukowym badaniu dawnych tekstów. Wśród nich znajduje się także Biblia.

Niektóre elementy metody historyczno-krytycznej sięgają czasów starożytnych. Pojawiają się już u greckich komentatorów literatury klasycznej, a potem były stosowane także przez Ojców Kościoła, by wymienić choćby Orygenesa, św. Hieronima czy św. Augustyna. Metoda ta nie była jeszcze szczegółowo dopracowana. Ważny przyczynek w jej rozwoju stanowią badania humanistów okresu renesansu, gdzie ważną zasadą było *recursus ad fontes* (odwołanie do źródeł)⁵.

powstania świata, człowieka i społeczeństwa. Autorzy nastawieni racjonalistycznie i materialistycznie zaczęli negować nadprzyrodzony charakter Biblii i jej nieprzystawalność do nowoczesnego stanu wiedzy. Jako środek zaradczy papież widział odnowienie studiów biblijnych, proponując swego rodzaju syntezę dawnej egzegezy biblijnej skupionej na duchowym sensie Pisma Świętego z nowymi metodami naukowymi, ale stosowanymi pod opieką Kościoła i w zgodzie z teologią i tradycją chrześcijańską. Papież nakłaniał do rozwoju biblistyki w seminariach i uniwersytetach i zachęcał wszystkich katolików, zwłaszcza zaś naukowców, do badania i obrony Biblii przed atakami racjonalistów. Miała się opierać na następujących zasadach: 1. znajomość starożytnych języków wschodnich, 2. krytyczne badanie całego tekstu i wszystkich jego znaczeń (historycznych i nadprzyrodzonych), 3. uznanie, że Biblię należy interpretować jako tekst podający prawdy wiary i służący do zbawienia, a nie wykład z nauk historycznych i przyrodniczych, 4. zastosowanie tej samej zasady do korzystania z dawnych komentarzy, tj. odrzucenie nieaktualnych wątków przyrodniczych i historycznych, które tam się znalazły i nie należą do wykładu wiary, 5. badanie poprawności przekazów rękopiśmiennych, korygowanie kopii, oparcie się na tekstach najwiarygodniejszych, najbliższych oryginałowi. Ważna była deklaracja, że Kościół nie chce ograniczać swobody badań, lecz tylko zabezpieczyć je przed dowolnością i błędami.

⁴ W prezentacji metody punktem odniesienia jest dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* opublikowany w 1993 roku.

⁵ Pierwszym, który w badaniach odwoływał się do znajomości greki, był Lorenzo Valla († 1457), a po nim Erazm z Rotterdamu († 1536). Ważny przyczynek w badaniach biblijnych położyły zalecenia Soboru Trydenckiego

Krytyka tekstu Nowego Testamentu zaczęła się rozwijać dopiero od początku XIX w., ale krytyka literacka pojawiła się w wieku XVII. Za jej ojca uważa się Richarda Simona († 1712). On pierwszy zwrócił uwagę na dublety, rozbieżności tekstów oraz różnice stylu widoczne w Pięcioksięgu.

Krytyka literacka przez długi czas skupiała się na odkrywaniu w poszczególnych tekstach ich pierwotnych źródeł. Dotyczyło to i wyodrębnienia czterech źródeł Pięcioksięgu (J, E, D, P), jak i wypracowania teorii „dwu źródeł” przy wyjaśnianiu zjawiska zgodności i niezgodności pomiędzy trzema Ewangeliami Synoptycznymi⁶.

W celu ustalenia porządku powstawania poszczególnych tekstów biblijnych krytyka literacka skupiała się na dzieleniu większych całości tekstu na małe fragmenty i do swoistej dekompozycji całego dzieła po to, by odkryć jego różne źródła. Słabością tej pracy było pomijanie znaczenia końcowej postaci tekstu biblijnego i do przesłania, jakie ten tekst zawiera⁷.

Egzegeza historyczno-krytyczna spotykała się tutaj ze słusznym zarzutem, że dokonuje zgubnej destrukcji tekstu. Ten osąd wzmacniał fakt, że niektórzy badacze, pozostając pod wpływem historii porównawczej religii, wypowiadali sądy negatywne o samej Biblii. Z tego ślepego zaułku egzegezę wyprowadził Hermann Gunkel († 1932)⁸. W swych badaniach usiłował określić gatunek literacki tekstów oraz środowisko,

(1546). To po nim nastąpił złoty wiek rozwoju egzegezy katolickiej. Z tego okresu znamy około 500 egzegetów katolickich.

⁶ Por. J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999, s. 77–85.

⁷ Por. K. Romaniuk, *Morfokrytyka i historia redakcji*, Warszawa 1983, s. 150nn; Tenże, *Co to jest źródło Q*, Warszawa 1983, s. 6–14.

⁸ Hermann Gunkel był niemieckim biblistą protestanckim, jednym z twórców metody badań form i gatunków literackich Starego Testamentu (*Formgeschichte*) oraz uzupełniających metod badawczych: historii tradycji (*Traditionsgeschichte*) oraz historii redakcji (*Redaktionsgeschichte*). Dowodził, że literatura biblijna ma złożoną prahistorię i zawiera elementy typowe, zarówno pod względem formy, jak i treści. Por. S. Mędała, *Gunkel Hermann*, [w:] „Religia”. *Multimedialna Encyklopedia PWN*.

w jakim powstały (tzw. Sitz im Leben). Badanie gatunków literackich doprowadziło z czasem do krytycznej analizy form (Formgeschichte⁹). Prace z tego zakresu zapoczątkowali w odniesieniu do synoptyków Martin Dibelius († 1947)¹⁰ i Rudolf Bultmann († 1976)¹¹.

Bultmann do studiów prowadzonych metodą Formgeschichte wprowadził elementy hermeneutyki biblijnej, opartej na założeniach filozofii egzystencjalnej Martina Heideggera. I tutaj Formgeschichte zaczęła budzić coraz częstsze zastrzeżenia. Mimo to metoda wykazała jasno, że nowotestamentowa tradycja zrodziła się formowała we wspólnocie chrześcijańskiej, czyli w Kościele pierwotnym, przechodząc od nauczania samego Jezusa do przekazów, które głosiły, że Jezus jest Mesjaszem.

Z Formgeschichte pozostaje w ścisłym związku tzw. Redaktionsgeschichte, czyli krytyczna analiza procesu redagowania tekstu biblijnego¹². Metoda ma ukazać indywidualny wkład

⁹ Formgeschichte (historia form literackich) stara się pokazać fazy przejścia ze stadium ustnego do pisemnego. Bada i określa mniejsze jednostki literackie tekstu biblijnego. Nazwa pochodzi od M. Dibeliusa, który w dziele *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919) wyłożył jego główne zasady. Jednakże pierwszym twórcą metody był H. Gunkel.

¹⁰ Martin Dibelius był niemieckim teologiem protestanckim represjonowanym przez gestapo. Głównym przedmiotem badań Dibeliusa był Nowy Testament. Por. *Dibelius Martin*, [w:] „Religia”. *Multimedialna Encyklopedia PWN*.

¹¹ Rudolf Bultmann był niemieckim teologiem protestanckim. W latach 20. XX wieku duży wpływ na Bultmanna zaczęła wywierać tworząca się wówczas w Niemczech teologia dialektyczna. Nowy impuls dla rozwoju jego teologii dało spotkanie z M. Heideggerem. Istotnym wydarzeniem w działalności naukowej Bultmanna było wygłoszenie 21 IV 1941 wykładu programowego pt. *Neues Testament und Mythologie*, gdzie zaprezentował program demitologizacji języka Nowego Testamentu, wywołując wieloletnią, szeroką dyskusję teologiczną. Por. S. Mędała, B. Milerski, *Bultmann Rudolf*, [w:] „Religia”. *Multimedialna Encyklopedia PWN*.

¹² Za twórców Redaktionsgeschichte uważa się powojennych egzegetów niemieckich: Güntera Bornkamma († 1990), Hansa Conzelmanna († 1989) i przede wszystkim Willego Marxsena († 1993), który w dziele *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (1956) podał zasady nowej metody i jako pierwszy wprowadził jej nazwę.

każdego z ewangelistów oraz nurtów teologicznych, które miały wpływ na przebieg pracy redakcyjnej.

W postaci klasycznej główne założenia metody historyczno-krytycznej są następujące:

Jest to metoda historyczna, gdyż zajmuje się tekstami starożytnymi, bada ich aspekt historyczny. Poza tym usiłuje ukazać procesy historyczne powstawania tekstów biblijnych. Stara się ukazać złożony i długotrwały proces diachroniczny. Uwzględnia także aspekty związane z adresatami. W zależności od poszczególnych etapów swego powstawania, teksty biblijne były adresowane do różnych kategorii słuchaczy lub czytelników, znajdujących się w całkiem odmiennych sytuacjach przestrzenno-czasowych.

Jest to metoda krytyczna, gdyż posługuje się kryteriami naukowymi obiektywnymi, a tu wykorzystuje całe spektrum drobniejszych metod. Celem jest umożliwienie współczesnemu czytelnikowi dotarcie do sensu tekstów biblijnych.

Jest to metoda analityczna, gdyż pozwala traktować tekst biblijny w ten sam sposób, jak traktuje się każdy inny tekst starożytny.

Metoda historyczno-krytyczna posiada kilka znamienych etapów. Pierwszym jest krytyka tekstu. Wobec braku biblijnych autografów, celem tych dociekań jest dotarcie do tekstu możliwie bliskiego oryginałowi. Pomocą staje się analiza porównawcza najstarszych i najlepszych rękopisów łącznie z papirusami, tłumaczeniami starożytnymi i patrystycznymi¹³.

Kolejnym etapem jest analiza lingwistyczna (morfologia i syntaksa) i semantyczna, posługująca się osiągnięciami z zakresu filologii historycznej¹⁴. Tutaj krytyka literacka stara się pokazać początki i stan finalny formowania się jednostek tek-

¹³ Por. A. Tronina, *Krytyka tekstu*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 171n.

¹⁴ H. Langkammer, *Metody lingwistyczne*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 233–268.

stualnych oraz dostrzec spójność tekstów. Analiza poszczególnych fragmentów pozwala zdefiniować ich gatunki literackie oraz środowisko, w jakim powstały. Tutaj także można wskazać na etapy ewolucyjne. Tutaj jest też miejsce na to, co wcześniej zostało wskazane jako metoda historii redakcji¹⁵. Badania tą metodą pozwalają na ukazanie intencji, jakie zdecydowały o ostatecznej formie tekstu. W tym momencie od etapu diachronicznego przechodzi się do perspektywy synchronicznej¹⁶.

W tym momencie można zacząć wskazywać na etap historii oddziaływania tekstu (*Wirkungsgeschichte*)¹⁷. Ta metoda analizuje powstawanie i rozwój oddziaływania tekstów biblijnych na nauczanie i życie Kościoła¹⁸. Badacze stosujący tę metodę dostrzegli niewystarczalność *Redaktionsgeschichte* jako metody uzupełniającej *Formgeschichte*, by dzięki niej formułować współczesne koncepcje teologiczne. Dostrzegli też potrzebę szerszego uwzględnienia tradycji Kościoła powszechnego oraz poszczególnych wyznań. Jako pierwszy tę metodę zastosował Joachim Gnilka w komentarzu do Ewangelii według św. Marka (1978–1979)¹⁹.

Metoda historyczno-krytyczna, stosowana w sposób obiektywny, sama w sobie nie zakłada żadnego a priori. Skoncen-

¹⁵ H. Langkammer, *Metoda historii redakcji*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 189–202.

¹⁶ Por. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento*, Bologna 1989, s. 75nn

¹⁷ A. Tronina, *Historia oddziaływania tekstu*, [w:] *Metodologia Nowego Testamentu*, red. H. Langkammer, Pelplin 1994, s. 205–226.

¹⁸ Nazwa została wprowadzona przez biblistów niemieckojęzycznych. Inicjatorami *Wirkungsgeschichte* byli egzegeci opracowujący komentarze ekumeniczne do Nowego Testamentu w serii *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. Byli to m.in. katolicy bibliści: Joseph Blank († 1989) i Rudolph Schnackenburg († 2002) oraz protestanci – Eduard Schweizer († 2006) oraz Ulrich Wilckens (ur. 1928).

¹⁹ Joachim Gnilka (ur. 1928) jest niemieckim teologiem katolickim. Był profesorem egzegezy Nowego Testamentu w Würzburgu, Münster i Monachium. W latach 1973–1988 był członkiem Papieskiej Komisji Biblijnej. Por. *Gnilka Joachim*, [w:] „Religia”. *Multimedialna Encyklopedia PWN*.

trowana na obiektywnej krytyce źródeł i historii religii umożliwiła nowe podejście do Pisma Świętego., pokazując, że teksty biblijne mają długą prehistorię, istotowo związaną z dziejami Izraela lub pierwotnego Kościoła.

Jednocześnie metoda ta ma swoje granice. Z jednej strony wciąż się udoskonala i dopełniają ją coraz to nowsze metody. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*, Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 r. opisuje tu metody, które nazywa „nowymi metodami podejścia do interpretacji Biblii”, a są to: analiza retoryczna, analiza narratywna i analiza semiotyczna.

Sama metoda historyczno-krytyczna może być stosowana do poszukiwania sensu tekstu biblijnego jedynie w historycznych warunkach jego powstawania, jest natomiast nieprzydatna przy próbach odkrycia możliwości znaczeniowych danego tekstu przy jego odczytywaniu na późniejszych etapach historii objawienia biblijnego oraz dziejów Kościoła. W każdym razie metoda ta przyczyniła się do powstania dzieł o wielkiej wartości z zakresu tak egzegezy, jak teologii biblijnej.

Wspomniany dokument podkreśla też wagę metod opartych na tradycji. Są one o tyle ważne, że Pismo Święte posiada też swą wewnętrzną jedność. Biblia bowiem nie jest zbiorem tekstów pozbawionych związków między sobą. Jest ona swoistą kolekcją świadectw stanowiących jedną wielką tradycję. O fakcie tym powinno się pamiętać przy interpretacji Biblii, jeśli chce się określić właściwie przedmiot własnych badań. I ten sposób patrzenia na Biblię jest brany coraz częściej pod uwagę w naszych czasach.

2. Punkt wyjścia analiz Josepha Ratzingera

Przed prezentacją metody historyczno-krytycznej została już zaznaczona sceptyczna ocena wyników dociekań szeregu badaczy, gdzie – zdaniem Benedykta XVI – wiele z rekon-

strukcji jest bardziej fotografiami ich autorów i ich własnych ideałów niż ukazywaniem Ikony (Jezusa Chrystusa).

Papież przywołuje tutaj stanowisko Rudolfa Schnackenburga²⁰, zawarte w jego książce *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Herder 1994). Bibliista z Würzburga odczuwał w prowadzeniu badań naukowych potrzebę wiary. „Wysiłki naukowców posługujących się metodą historyczno-krytyczną nie ukazują pewnego obrazu historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, albo czynią to w sposób niewystarczający. Bez zakorzenienia w Bogu osoba Jezusa pozostaje mglista, nierzeczywista i niezrozumiała”.

Metoda historyczno-krytyczna jest nieodzownym wymiarem. Zasada się na historii, bo Bóg wkroczył w realną historię. Jednakże ta metoda nie wyczerpuje zadania interpretacji. Ona zostawia słowo w przeszłości i nie czyni go „dzisiejszym”. A tu istnieje wartość dodana. Potrzeba otwarcia na metody uzupełniające. W słowie ludzkim Biblii pobrzmiewa coś większego. Stąd Benedykt XVI mówi o „egzegezie kanonicznej”, której celem jest czytanie pojedynczych tekstów w całości jedyne Pisma. Kto chce zrozumieć Pismo (a tak uczy Sobór Watykański II), musi brać pod uwagę treść i jedyność całego Pisma. Do tego trzeba dodawać żywą Tradycję Kościoła i analogię wiary.

Proponowana przez papieża egzegeza kanoniczna nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, lecz stanowi jej organiczną kontynuację.

Interpretacja historyczno-krytyczna dąży do ukazania dokładnego początkowego sensu słów. Chce mówić o sensie, jaki miały one w danym miejscu i momencie czasowym. Jest to właściwe i ważne. Ale ważne jest uprzytomnienie sobie, że już każde ludzkie słowo, mające jakieś znaczenie, zawiera w sobie

²⁰ Rudolf Schnackenburg († 2002) był niemieckim teologiem katolickim, profesorem egzegezy Nowego Testamentu na uniwersytecie w Würzburgu. Wprowadził do egzegezy biblijnej orientację religijną. Por. *Schnackenburg Rudolph*, [w:] „Religia”. *Multimedialna Encyklopedia PWN*.

więcej treści, niż w danej chwili wydaje się autorowi. Chodzi o świadomość obecności tej wewnętrznej wartości dodanej słowa, wykraczającej poza daną chwilę. W o wiele większym stopniu odnosi się do słów, które dojrzały w procesie historii wiary. Autor mówi tu nie od siebie samego i nie dla siebie samego. W autorze działa potężniejsza siła. W tym kontekście Pismo Święte nie jest po prostu tylko rodzajem literatury.

3. Metoda „kanoniczna”²¹

Metoda historyczno-krytyczna nie bardzo umożliwia dotarcie, w swych konkluzjach, do poziomu teologicznego tekstu. By temu zaradzić, wypracowano w Stanach Zjednoczonych, przed około dwudziestu laty, tzw. kanoniczne podejście do Biblii po to, by można było przeprowadzić właściwie teologiczną interpretację Biblii. Za punkt wyjścia metoda ta przyjmuje wyraźną perspektywę wiary, traktując Biblię jako określoną całość.

Zgodnie z tym, zwolennicy powyższej metody rozpatrują każdy tekst biblijny jako fragment kanonu całego Pisma Świętego. Biblia w tym rozumieniu jest traktowana jako norma wiary dla społeczności ludzi wierzących. Według tej metody każdy tekst powinno się rozpatrywać w ramach tego samego planu Bożego po to, by mogło dojść do zaktualizowania Pisma Świętego także w naszych czasach. Nie chodzi o to, by tą metodą zastąpić metody historyczno-krytyczne, lecz o to, żeby je nią uzupełnić.

W tej prezentacji proponowane są dwa różne sposoby stosowania tej metody. Brevard Springs Childs²² skupia swą uwa-

²¹ W prezentacji metody punktem odniesienia jest dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* opublikowany w 1993.

²² Brevard Springs Childs († 2007) był amerykańskim teologiem ewangelickim. W swych badaniach koncentrował się na ostatecznej formie kanonicznej tekstu biblijnego zaakceptowanej przez wspólnotę, „autorytatywnej, jeśli chodzi o wyrażenie wiary i pokierowanie życiem”. Por. *Childs Brevard Springs*, [w:] „Religia”. *Multimedialna Encyklopedia PWN*.

gę na końcowej postaci kanonicznej tekstu (jednej Księgi lub zbioru Ksiąg), przyjętego przez społeczność ludzi wierzących, jako normę wyrażania wiary i kształtowania codziennego życia.

Z kolei James A. Sanders²³ bardziej niż finalną i ustaloną już postacią tekstu zajmuje się „procesem kanonicznym” lub inaczej dziejami rozwoju Ksiąg Świętych, którym społeczność wierzących przyznała funkcję normatywną. Analiza krytyczna tego procesu próbuje ukazać, w jaki to sposób dawne tradycje były znów wykorzystywane w nowych kontekstach, nim stały się pewną całością trwałą i dającą się przyswoić, spójną i łączącą różne dane w jeden jakby system, z którego wspólnota wiernych czerpie swoją tożsamość. Wykorzystuje się w tym procesie różne zabiegi hermeneutyczne, dające o sobie znać także po ustaleniu kanonu. W związku z tym jako rodzaj literacki często pojawia się midrasz²⁴, bardzo przydatny do aktualizacji tekstów biblijnych. Te same działania z zakresu hermeneutyki pozwalają mieć na uwadze stałość relacji wzajemnych pomiędzy

²³ James A. Sanders (ur. 1927) jest amerykańskim biblistą, profesorem interpretacji i badaczem procesu kanonizacji Starego Testamentu. Por. Sanders James A., [w:] „Religia”. *Multimedialna Encyklopedia PWN*.

²⁴ Midrasz z hebrajskiego *dārāš* („badać, dociekać”) oznacza w judaizmie wyjaśnianie, badanie. Jest metodą interpretacji, komentowania tekstu biblijnego za pomocą objaśnień, sentencji i przypowieści wykorzystującą w tym celu tradycję ustną. Midrasze dzielą się na halachiczne (*halacha*), podające normy postępowania, i hagadyczne (*hagada*), zawierające dydaktyczne opowiadania i sentencje. Midrasze są dziełem rabinów. Powstały głównie między II a IV wiekiem. Początkowo były przekazywane ustnie. Spisano je do XI wieku. Z midraszy korzystano przy redagowaniu Talmudu. Mianem midraszy określa się także zbiory komentarzy do Biblii hebrajskiej powstałe w wyniku zastosowania midraszowej metody egzegezy tekstu biblijnego. Zbiory takie istnieją do wszystkich ksiąg Starego Testamentu. Najbardziej znane to *Midrasz Rabba* [„wielki midrasz”] – głównie komentarze różnych autorów (najstarsze z V wieku) do Pięcioksięgu Mojżesza, oraz *Midrasz Tanchuma*, którego twórcą był palestyński rabin, amoraite Tanchum bar Abba (IV wiek). Por. A. Baum, *Midrasz*, [w:] *Praktyczny słownik bibliny*, Warszawa 1994, kol. 728.

wspólnotą a Pismem Świętym i odwołują się do interpretacji ukazującej współczesność tradycji.

Metoda „kanoniczna” stanowi słuszną reakcję na przesadnie pozytywną ocenę tego wszystkiego, co rzekomo oryginalne i pierwotne, tak jakby tylko to było autentyczne. Księgi natchnione to inaczej Pismo Święte, które Kościół uznał za normę wiary. Można przy tym, rzecz jasna, zajmować się bardziej albo postacią ostateczną, w jakiej każda z ksiąg Pisma Świętego jest nam dziś dostępna, albo skupiać się na zbiorze wszystkich Ksiąg tworzących kanon. Poszczególne Księgi stają się biblijnymi tylko w świetle całego kanonu.

Wspólnota ludzi wierzących stanowi w rezultacie kontekst najbardziej właściwy dla interpretacji tekstów kanonicznych. Tylko przy takim założeniu egzegeza jest ubogacana wiarą i Duchem Świętym. Władza kościelna, sprawowana dla dobra wspólnoty, powinna czuwać nad tym, żeby interpretacja Pisma Świętego była zgodna z wielką tradycją, będącą źródłem także dla tekstów pisanych (por. *Dei Verbum*, 10).

Także i metoda kanoniczna natrafia na wiele problemów. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy usiłuje określić dokładniej naturę tzw. „procesu kanonicznego”. Rodzi się tu głównie pytanie o to, od jakiego momentu tekst zasługuje na miano kanonicznego? Wydaje się, że od chwili, gdy wspólnota przyznaje danemu tekstowi wartość normatywną, nawet gdyby ten tekst nie był jeszcze definitywnie ustalony.

Można mówić o swoistego rodzaju hermeneutyce kanonicznej, gdy ma się na uwadze powtarzanie tradycji, do czego dochodzi przy pojawianiu się nowych aspektów sytuacji (religijnej, kulturowej, teologicznej) podtrzymującej tożsamość przekazywanych treści. Powstaje jednak pytanie: czy dziś także można uważać za normę interpretacyjną Pisma Świętego ten rodzaj rozumienia Pisma Świętego, który doprowadził do ukształtowania się kanonu?

Ponadto wiele problemów interpretacyjnych stwarzają bardzo złożone relacje wzajemne, jakie zachodzą pomiędzy kanonem żydowskim a chrześcijańskim kanonem Pisma Świętego²⁵.

Kościół Jezusa Chrystusa otrzymał jako Stary Testament księgi, które cieszyły się określoną powagą w społeczności żydowsko-hellenistycznej. Otóż niektórych spośród tych ksiąg nie ma w Biblii hebrajskiej albo znajdują się tam, ale w odmiennej formie. W związku z tym interpretacja kanoniczna nie może być taka sama, bo przecież każdy tekst powinien być odczytywany w kontekście całego zbioru.

Ale przede wszystkim to jest istotne, że Kościół odczytuje cały Stary Testament w świetle wydarzeń paschalnych, to znaczy śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, co stwarza sytuację całkowicie nową i całemu Pismu Świętemu nadaje i to w sposób najbardziej autorytatywny sens wyraźnie określony i ostateczny (por. *Dei Verbum*, 4). To nowe zdeterminowanie sensu Pisma Świętego stanowi część integralną przedmiotu wiary chrześcijańskiej. Nie powinno ono być jednak pozbawione gotowości przeprowadzania kanonicznej interpretacji etapów wcześniejszych, poprzedzających chrześcijańską Paschę; trzeba bowiem respektować każdy etap historii zbawienia. Pozbawić Stary Testament jego substancji, znaczyłoby skazać Nowy Testament na utratę jego zakorzenienia w historii.

4. Perspektywa Benedykta XVI

W dziele *Jezus z Nazaretu* krok po kroku, obraz za obrazem, wręcz ewangeliczna perykopa za perykopą J. Ratzinger – Benedykt XVI wpisuje ewangeliczne wydarzenia w szeroki kontekst tekstów biblijnych, zarówno i przede wszystkim Starego, jak też nowego Testamentu. Biblia gra sensem całości swego tekstu. Autor sięga do dzieł teologów i biblistów, przy czym

²⁵ Por. J. Homerski, *Historia kanonu biblijnego*, [w:] *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szlaga, Poznań-Warszawa 1986, s. 76–82n.

podaje swą ocenę prezentowanych przez nich stanowisk. Jest przy tym „bez litości”, gdy prezentuje teologię czy biblistykę jako dziedzinę nauki uprawianą jako sztuka dla sztuki. Jest to zapewne efekt wstępnego założenia, a mianowicie wiary. Jest ona postawą teologa i biblisty i ma prowadzić do wiary odbiorców prezentowanych analiz.

Na to wszystko nakłada się także erudycja człowieka, któremu nieobce jest zakorzenienie biblijnej tradycji w kontekście kultury i literatury.

Zobrazowaniem tego niech będzie przywołanie analizy drugiej z pokus. Diabeł okazuje się znawcą Pisma Świętego, który potrafi dokładnie zacytować Psalm. Cała rozmowa drugiej pokusy wygląda rzeczywiście jak spór dwóch uczonych w Piśmie: Diabeł występuje jako teolog – zauważa za Joachimem Gnilką Benedykt XVI. Przywołuje przy tym Władimira Sołowiowa, który wprowadził ten motyw do swej *Krótkiej opowieści o Antychryście*. Antychryst otrzymuje na uniwersytecie w Tybindze honorowy tytuł doktora teologii: jest wybitnym biblistą...

„Wykład Pisma Świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta. Na bazie osiągnięć naukowej egzegezy pisano najgorsze książki, dokonujące destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary. Dzisiaj Biblia jest bardzo często poddawana kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest stwierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, wtedy mówimy my sami i my sami decydujemy o tym, co Bóg może czynić. To egzegeza Antychrysta, w której sam Bóg nic nie mówi i nic nie ma do powiedzenia. Spór o interpretację jest koniec końców sporem o to, kim jest Bóg”.

ks. Marek Jagodziński

Specyfika chrystologii w dziele *Jezus z Nazaretu*

Tytuł książki na pierwszy rzut oka wydaje się zaprzeczać tematowi zaczynającego się referatu, jako że w ściśle pojmowanej chrystologii określenie „Jezus z Nazaretu” stosowane jest dla wyrażenia prawdy o historyczności osoby Jezusa, a „chrystologia” oznacza refleksję nad Jezusem, który (będąc postacią w pełni historyczną) jest jednocześnie „Chrystusem” (tzn. Mesjaszem, Zbawicielem) – „Jezusem Chrystusem”. Benedykt XVI wymienia kilku autorów książek o Jezusie z trzydziestych i czterdziestych lat XX wieku, które za czasów jego młodości budziły zachwyt i ukazywały taki właśnie ewangeliczny obraz Jezusa Chrystusa, w którym „przez Człowieka Jezusa stał się widzialny Bóg, a w Bogu – obraz autentycznego człowieka”¹. Sytuacja zmieniła się w latach pięćdziesiątych tego samego wieku, gdy – jak pisze papież: „Rysa dzieląca ‘historycznego Jezusa’ od ‘Chrystusa wiary’ stawała się coraz głębsza i te dwie rzeczywistości coraz bardziej oddalały się od siebie”². Postać Jezusa stawała się coraz mniej wyraźna i zamazana, jej rekonstrukcje coraz bardziej przeciwstawne sobie, narastała nieufność do nich, a sama Jego postać oddalała się coraz bardziej od ludzi. Pozostawało wrażenie, że nie dysponujemy wieloma

¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 5.

² Tamże.

pewnymi wiadomościami o Nim i że Jego obraz ukształtowała dopiero później wiara w Jego boskość. Sytuacja stawała się dramatyczna dla wiary, gdyż budziła niepewność co do jej właściwego punktu odniesienia oraz rodziła obawę, że fundamentalna dla niej przyjaźń z Jezusem trafia w pustkę³.

Omawiana książka stanowi kontynuację linii dotychczasowych publikacji papieża, o którym napisano, że „jest głóścicielem, a nie jakimś sprzedawcą”, że jest bardziej zainteresowany określeniem prawdy niż rozpowszechnianiem nauki przy użyciu spektaklu⁴. Książka ta wywołała tak wielkie powszechne zainteresowanie, jakiego nie osiągnęła żadna inna książka o Jezusie do tej pory. Jest dziełem jedynym w swoim rodzaju, innowacyjnym i prowokującym jednocześnie, niedającym się łatwo zakwalifikować do jakiejś konkretnej dziedziny teologii, ale też dlatego chyba znalazło ono szerokie grono czytelników⁵. Komentatorzy podkreślają, że chociaż zmieniały się role, które pełnił jako teolog, papież pozostał teologiem, a jego teologię cechuje wielka konsystencja⁶. Przy książce o Jezusie zrezygnował z jakiegokolwiek ochrony prawno-kanonicznej, zapraszając po prostu do krytycznej lektury, trzymającej się podstawy badań historycznych, ale przekraczającej granice historycznego rozumu, aby uzyskać przez to ogląd historycznego wydarzenia Jezusa Chrystusa⁷.

³ Por. tamże, s. 5n. Zob. H. Hoving, M. Schulz, *Vorwort*, [w:] *Jesus und der Papst. Systematische Reflektionen zum Jesus-Buch des Papstes*, hrsg. von H. Hoving, M. Schulz, Freiburg-Basel-Wien 2007, s. 7–9.

⁴ Por. Th. Söding, *Aufklärung über Jesus. Das Jesus-Buch des Papstes und das Programm seines Pontifikates*, „Herder Korrespondenz” 6 (2007), s. 281.

⁵ Por. H. Hoving, M. Schulz, *Vorwort*, dz. cyt., s. 9.

⁶ Por. *Der Theologe Joseph Ratzinger*, hrsg. von F. Meier-Hamidi, F. Schumacher, Freiburg 2007; F. Chodkowski, *Jezus z Nazaretu – Syn Boga żywego. Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 13 (2008), s. 29–46.

⁷ Por. tamże, s. 282. „Dass Benedikt das Risiko sachlicher Kritik eingeht, zeigt das Zutrauen des Papstes in die konstruktive Bedeutung der Theologie für den Glauben. Durch eine Kritik, die sich der Selbstkritik nicht verschließt,

1. Metodologiczne założenia chrystologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

W przedmowie do swojego dzieła Benedykt XVI odwołuje się do wybitnych osiągnięć pracy R. Schnackenburga, który próbował uporać się ze wspomnianymi problemami i utwierdzić wiarę „tych, których pewność podważyły naukowe badania”⁸. Chociaż w rezultatach pracy tego egzegety papież dostrzega pewne rozdzielenie, które powoduje niejasność zasięgu „historycznych podstaw” wizji „rzeczywistego” Jezusa, godzi się z nim, że w tej kwestii „optyka wiary Ewangelii każe pójść dalej”, że decydującym punktem autentycznie historycznego ujęcia osoby Jezusa są „relacje Jezusa do Boga i Jego więź z Bogiem”⁹, oraz że „bez zakorzenienia w Bogu osoba Jezusa pozostaje mglista, nierzeczywista i niezrozumiała”¹⁰. Takie spojrzenie papież uczynił też podstawą konstrukcji swojej książki, w której patrzy na Jezusa „z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem, która stanowi właściwe centrum Jego osobowości i bez której niczego nie da się zrozumieć; w tej samej perspektywie jest On dla nas obecny także dzisiaj”¹¹. W ukazywaniu Jezusa idzie jednak dalej niż Schnackenburg, uważając, że tajemniczej postaci Syna Bożego, ukazującego się na ziemi, Ewangelie nie musiały „przyodziewać” w ciało¹², ponieważ On rzeczywiście przyjął ciało. Problem stanowi jedynie dotarcie do tego „ciała” w „gąszczu przekazów”, ale w dyskusji dotyczącej posługiwania się metodą historyczno-

durch einen Vernunftgebrauch, der die Grenzen des menschlichen Verstandes nicht missachtet, kann der Glaube nur gewinnen” (tamże).

⁸ R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg 1993, s. 6.

⁹ Tamże, s. 353.

¹⁰ Tamże, s. 354.

¹¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 7. Por. S. O., *Anstoß*, „Herder Korrespondenz” 5 (2007), s. 220.

¹² Por. R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, dz. cyt., s. 354.

krytyczną poczyniono znaczne postępy. W oparciu o te postępy papież formułuje wskazówki metodologiczne, których trzymał się w pracy nad swoją książką¹³.

Przede wszystkim – ze względu na samą wewnętrzną naturę teologii i wiary – metoda historyczna jest nieodzownym i podstawowym wymiarem pracy egzegetycznej, a więc i chrystologii. Nie wyczerpuje jednak zadania takiej interpretacji, które widzi we wszystkich księgach jedno Pismo Święte natchnione od Boga, a ponadto metoda ta ma swoje granice¹⁴. Musi analizować słowo Biblii jako słowo ludzkie, powiedziane w przeszłości i nie dostrzega bezpośrednio jedności wszystkich pism. Granice tej metody jednak z samej swej istoty wskazują na dalszą rzeczywistość i zawierają wewnętrzną otwartość na metody uzupełniające. Trzeba więc brać pod uwagę w egzegezie treści i jedność całej Biblii, żywą tradycję całego Kościoła i analogię wiary oraz złożony proces jednoczenia się słów biblijnych na drodze postępującej interpretacji. Hermeneutyka chrystologiczna, dostrzegająca w Chrystusie klucz całości i zrozumienia Biblii, zakłada decyzję wiary (zawierającej w sobie także pierwiastek rozumu)¹⁵. Umożliwia to „eg-

¹³ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 7n. J.-H. Tück podkreśla, że książki tej nie należy czytać jako chrystologii dogmatycznej, gdyż należy ona raczej do zaniedbywanej od dawna tradycji teologii tajemnic życia Jezusa. Hermeneutyce podejrzeń zawartej w wielu teoretycznych rekonstrukcjach wiedzy biblijnej z ostatnich dziesięcioleci Papież zdecydowanie przeciwstawia hermeneutykę zaufania, która odczytuje Pismo Święte w takim duchu, w jakim zostały one napisane – por. *Rabbi, Vorbild, Gottes Sohn. Aktuelle Tendenzen der Christologie*, „Herder Korrespondenz” 7 (2008), s. 369.

¹⁴ Mankamentem metody historyczno-krytycznej jest zawarta w niej filozofia, która na ogół nie ma żadnego znaczenia. Por. krytyczne uwagi na ten temat J. Ratzingera, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 107–110.

¹⁵ W innym nieco kontekście R. Voderholzer napisał: „Das Dogma produziert nicht den Glauben, sondern schützt ihn vor der Arroganz vermeintlich wissenschaftlicher Besserwisserei” (*Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss an Kapitel zwei und drei, [w:] Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 30).

zegeza kanoniczna”, dostrzegająca natchnienie biblijne oraz lud Boży – Kościół – żywy podmiot Pisma Świętego¹⁶. Dlatego papież „ufa Ewangeliom” i podejmuje próbę „ukazania Jezusa Ewangelii jako autentycznego Jezusa, jako ‘Jezusa historycznego’ we właściwym znaczeniu tego określenia”¹⁷, a pierwsze spojrzenie na tajemnicę Jezusa umożliwia mu wizja Jezusa jako nowego Mojżesza, realizującego zapowiedzi Starego Testamentu, Pośrednika doskonalszego Przymierza, nauczającego ze źródła bezpośredniego spotkania z Ojcem, dialogu prowadzonego „twarzą w twarz” i widzenie z pozycji Tego, który jest w łonie Ojca (por. J 1. 18)¹⁸. Stąd pod koniec wstępu papież umieszcza ważne dla naszego tematu słowa: „Wymiar chrystologiczny, to znaczy tajemnica Syna jako Objawiciela Ojca, „chrystologia”, jest obecna w każdym słowie i czynie Jezusa”¹⁹, a ponieważ kto widzi Jezusa, widzi i Ojca (por. J 14, 9), uczeń idący z Jezusem jest wraz z Nim włączany we wspólnotę z Bogiem²⁰.

Jeden z komentatorów pisarskiej działalności Benedykta XVI napisał, że trudno będzie mu wejść do historii jako reformatorowi Kościoła, ale niewątpliwie jest już w niej jako „człowiek słowa” (*Mann des Wortes*)²¹. Omawiana książka stanowi

¹⁶ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 8–12. Nic dziwnego, zauważyła J.-H. Tück (*Rabbi, Vorbild, Gottes Sohn. Aktuelle Tendenzen der Christologie*, art. cyt., s. 370), że papieskie wywody na temat znaczenia i granic krytyki historycznej oraz jego sympatia dla egzegezy kanonicznej wzbudziły zastrzeżenia. Zob. *Das Buch des Papstes in der Diskussion. Die Antwort des Neutestamentler*, hrsg. von Th. Söding, Freiburg-Basel-Wien 2007; E. Jüngel, *Der hypothetische Jesu*, [w:] *Annäherungen an Jesus von Nazareth. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, hrsg. von J.-H. Tück, Ostfildern 2007, s. 94–103.

¹⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 13, por. s. 12–14.

¹⁸ Por. tamże, s. 17–21.

¹⁹ Tamże, s. 22.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. Th. Söding, *Aufklärung über Jesus...*, dz. cyt., s. 281.

w istocie swego rodzaju powtórne opowiadanie Ewangelii, którego językową i myślową płaszczyznę określają nowotestamentowa i starożytna chrystologia chrześcijańska, sobory powszechne i wielkie świadectwa Tradycji. Karl-Heinz Ohlig postawił nawet dlatego papieżowi zarzut harmonizacji, polegającej jakoby na tym, że stawia na równi dogmat z samoświadomością Jezusa²². W rzeczywistości papież przyjmuje jedność wypowiedzi i mówcy – tradycyjnie mówiąc: orędzia i posłańca. Jeśli uwierzy się Jezusowi, że rzeczywiście przybliżyło się królestwo Boże, to On sam „wchodzi do gry”: On sam stoi za swoimi słowami, prawda Jego słów jest powiązana z Jego osobą. Gdyby było inaczej, dlaczego przypowieści miałyby coś do powiedzenia o królestwie Boga, dlaczego błogosławieństwa nie miałyby być tylko słowami pociechy, dlaczego prośby „Ojcze nasz” nie miałyby zgasnąć w pustce? Th. Söding pisze, że bez odwoływania się do naukowej wiedzy o języku, Ratzinger stawia na pragmatykę tekstu, na teorię aktu mowy i otwiera w ten sposób chrystologiczne wymiary sensu także tych tekstów, w których nie występuje nawet jeden tytuł chrystologiczny, mówiący o godności Jezusa²³. Papież docenia także przynależność Jezusa do narodu żydowskiego, nie tylko jako fakt historyczny i kulturowy, lecz jako fakt teologiczny, którego waga określana jest przez teologię Wcielenia. Metodyczna zasada rozumienia Ewangelii i Jezusa w kontekście całości

²² Krytykę tego zarzutu przedstawił Th. Söding, *Aufklärung über Jesus...*, dz. cyt., s. 283: „Doch ist Ohlig viel dogmatischer als Ratzinger. Der Saarbrücker weiß genau, dass Jesus gegen das Dogma steht; Ratzinger schließt mit dem Satz, ‘im Bekenntnis von Nizäa’ wiederhole die Kirche nur das Bekenntnis des Petrus: ‘Du bist der Christus’. Ohlig weiß auch genau, was Jesus gedacht hat, mehr noch: was er nicht gedacht hat, nämlich ‘Sohn Gottes’ zu sein. Ratzinger hingegen stellt [...] klar, dass es niemandem, auch ihm nicht, gelingen wird, Jesus ins Herz zu schauen und sein ‘Bewusstsein’ zu analysieren. Was er für möglich erachtet, ist vielmehr, Jesus im Spiegel der Evangelien zu betrachten und darin Reflexe des Lichtes anzufangen, das Jesus selbst ausgestrahlt hat”.

²³ Por. tamże.

Biblii sięga u niego ponad analizy tradycji historii i motywów: Królestwa Bożego nie ma bez ludu Izraela – Jezusa można więc zrozumieć tylko w ramach Izraela i judaizmu, a to, że Kościół jest Kościołem Żydów i pogan, nie jest skutkiem niezrozumienia, lecz konsekwencją działalności Jezusa²⁴. Kluczem do zrozumienia Jezusa jest główne przykazanie: Miłość jednego i jedyne Boga. Papież chce pokazać, że Jezus jest nie tylko ważnym „tematem”, lecz że sam żył tym przykazaniem, a nawet ucieleśnia tego miłującego i umiłowanego Boga – On jest „jedno” z Ojcem, jest „Synem”. Późniejszy termin chrystologiczny *homoousios* jest w Nim żywą rzeczywistością, a wszystkie tytuły godnościowe usiłują tylko bliżej dotknąć tej pełnej tajemnicy rzeczywistości, która nie powinna podlegać utajnianiu, lecz chce być wyjaśniana²⁵.

Zadaniem niniejszego opracowania jest wydobyć z dzieła J. Ratzingera – Benedykta XVI formalno-hermeneutycznych i materialno-treściowych zarysów jego chrystologii²⁶, która kontynuuje jego wcześniejsze próby „duchowej chrystologii” – biblijnej chrystologii zorientowanej według tajemnic życia Jezusa, Jego modlitwy i wypowiedzi o sobie²⁷ – i jest w tym dziele nierozłącznie i bogato powiązana z trynitologią, pneumatologią, eklezjologią i antropologią, nie mówiąc już o potężnym świadectwie wiary.

²⁴ Por. tamże, s. 284.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Jeden z komentatorów zauważył, że J. Ratzinger najczęściej wykladał chrystologię i eklezjologię (por. R. Voderholzer, *Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss an Kapitel zwei und drei*, art. cyt., s. 30). Z chrystologią w omawianej książce związana jest oczywiście soteriologia – zob. M. Striet, *Geliebt bis ins Äußerste. Über ein soteriologisches Motiv im Jesus-Buch Joseph Ratzingers*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 101–112.

²⁷ Por. H. Hoping, *Die Anfänge der Christologie im Leben Jesu*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 115.

2. Chrystologia pierwszych wydarzeń działalności publicznej Jezusa

Pierwszym wydarzeniem publicznej działalności Jezusa był chrzest Jezusa. Łukasz umieszcza go świadomie w powszechnej historii świata, natomiast Mateusz zamieszcza drzewo genealogiczne Jezusa, ukazujące Go jako dziedzica obietnicy danej Abrahamowi i spadkobiercę przyrzeczeń danych Dawidowi i najwyżej pośrednio wskazuje na uniwersalność królestwa Bożego. U Łukasza drzewo genealogiczne dociera aż do Adama, a nawet do momentu stworzenia. Jezus jest Synem Adama – Synem Człowieczym, wszyscy więc należymy do Niego, a On do nas, w nim ma początek i osiąga swój cel nowe człowieczeństwo²⁸. Jezus chce wypełnić wszystko, co sprawiedliwe, co oznaczało według Tory przyjęcie całej woli Bożej i niesienie „jarzma królestwa Bożego”. Przyjęcie chrztu pokuty oznacza solidarność z ludźmi obciążonymi winą, ale pragnących sprawiedliwości. Pełne znaczenie tego obrzędu wykazały dopiero Krzyż i Zmartwychwstanie: Jezus wziął na ramiona ciężar winy całej ludzkości i poniósł go do Jordanu; „chrzest” w przepowiadaniu Jezusa oznacza przecież także Jego śmierć (por. Mt 10, 38; Łk 12, 50), a głos „To jest mój Syn umiłowany” (Mk 3, 17) jest znakiem zapowiadającym Jego zmartwychwstanie. Tylko w tym kontekście zrozumiały stają się także chrzest chrześcijański²⁹. Słowa Jan Chrzciciela o „Baranku Bożym” mogą przede wszystkim wskazywać na Jezusa jako Sługę Bożego, który przez zastępczą pokutę „niesie” grzech świata, ale także jako na prawdziwego Baranka paschalnego, który przez cierpienie gładzi grzech świata. Papież pisze, że są dokonana w kontekście teologii Krzyża interpretacją chrztu Jezusa i Jego zstąpienia do otchłani. Otwarte niebo to znak, że wspólnota woli Jezusa z Ojcem i wypełniana „sprawiedli-

²⁸ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 23n.

²⁹ Por. tamże, s. 29–31.

wość” otwiera niebo, którego istotą jest właśnie pełnienie woli Ojca³⁰. Ogłoszenie przez Ojca posłannictwa Jezusa wyjaśnia nie tylko Jego działanie, lecz także Jego byt – On jest Synem Umiłowanym. Ukazany zostaje także rąbek tajemnicy Trójjedynego Boga³¹. Pod koniec tego rozdziału papież stwierdza krytycznie w kontekście liberalnego nurtu badań nad Jezusem: „Teksty nie pozwalają nam zajrzeć do wnętrza Jezusa – Jezus stoi ponad naszymi psychologiami (...). Mówią (...) natomiast o Jego relacjach do ‘Mojżesza i Proroków’; ukazują wewnętrzną jedność Jego drogi od pierwszego momentu życia aż po Krzyż i Zmartwychwstanie. Jezus nie ukazuje się (...) jako genialny człowiek, przeżywający wstrząsy, porażki i sukcesy. (...) stoi (...) przed nami jako ‘umiłowany Syn’, który choć z jednej strony jest całkowicie inny (...), może być każdemu z nas współczesny”³².

³⁰ Por. tamże, s. 131n.

³¹ Por. tamże, s. 32n.

³² Tamże, s. 34. Th. Söding uważa, że sprzeciw Ratzingera wobec egzegezy liberalnej nie tylko wyostreza jego świadomość znaczenia teologicznej i historycznej substancji Ewangelii, lecz także przeszkadza mu czasami w sięgnięciu do jej głębi (por. *Aufklärung über Jesus...*, dz. cyt. 284n). Komentując w kontekście teologii J. Ratzingera kompleksowy temat samoświadomości Jezusa, Th. Krenski stwierdza bliskość jego chrystologii w odniesieniu do ujęć R. Guardiniego i H. U. von Balthasara, a pod koniec pisze: „der Papst habe Schwierigkeiten, zu akzeptieren, dass der Menschgewordene statt über unseren Psychologien zu stehen, sich der menschlichen Psyche insofern unterworfen habe. Davon kann im Kontext seiner Theologie freilich keine Rede sein. Die tatsächliche Intention seiner Polemik erhellt sich aus der Überzeugung, ‘dass die Humanwissenschaften, die den Menschen »positiv« im Sinn heutiger wissenschaftlicher Methoden auszuleuchten versuchen, wichtige Erkenntnisse über den Menschen bringen können’, sie aber ‘nicht die Frage nach der eigentlichen Wahrheit des Menschen überflüssig machen, die Frage also, von wo diese Wirklichkeit Mensch komme und wozu sie bestimmt sei’. So wahr das ist, so wahr ist es auch, dass das wahre Menschsein Jesu eine Psychologie beinhaltet, *mittels derer* (nicht *aus der*) ihm zu Bewusstsein kommt bzw. gebracht wird, wer er als Logos immer schon ist. Nur wer das akzeptiert, wird mit der Formel von Chalkedon das Ganze angenommen habe“ (*Steht Jesus über unseren Psychologien? Joseph*

Na początku refleksji nad kuszeniem Jezusa papież przypomina, że kończące scenę chrztu zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa jest formalną inwestyturą na urząd Mesjasza-Chrystusa, tzn. Pomazańca. Jezusowi zastała więc nadana godność królewska i kapłańska, a zaskakującym ciągiem dalszym było kuszenie Go przez Szatana. Sens tego autor Jego posłannictwa: „Jezus musi – tu należy szukać najgłębszego rdzenia Jego posłannictwa – wejść w dramat ludzkiej egzystencji, przemierzyć ją aż do samego jej dna, by w ten sposób znaleźć ‘zagubioną owcę’, wziąć ją na ramiona i zanieść do domu. (...) musi On całą historię (...) wziąć w swoje ręce, przemierzyć i wycierpieć, ażeby móc ją przemienić”³³. Szatańskie pokusy mają wymiar wybitnie chrystologiczny: „Jeśli jesteś Synem Bożym...” (Mt 4, 3). Jezus nie uległ pokusie przemiany kamieni w chleb, ale – przypomina papież – w innym kontekście rozmnożył chleb na pustkowiu, a potem ustanowił eucharystyczny cud chleba. Nie uległ biblijnie umotywowanej przez Szatana pokusie rzucenia się w dół z narożnika świątyni, nie wystawił Boga na próbę, ale „skoczył” „w głębinę śmierci, w noc opuszczenia, w skazanie na bezbronność. Dokonał tego skoku jako aktu miłości Boga do ludzi”³⁴. Nie oddał Diabłu pokłonu na górze, ale później zgromadził uczniów „na górze” (por. Mt 28, 16) i powiedział „Dana mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 16) – ale ma tę władzę dzięki „innej górze”, przez krzyż, śmierć i zmartwychwstanie³⁵.

Ratzinger kommentiert Benedikt XVI., [w:] *Jesus und der Papst*, dz. cyt., s. 21n).

³³ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 36.

³⁴ Tamże, s. 45. R. Voderholzer uważa, że historia kuszenia Jezusa jest „narracyjną” typologią Adam-Chrystus, a dla Benedykta XVI najbardziej niebezpieczną, racjonalnie i etycznie dobrze zamaskowaną pokusą jest ta dotycząca uczynienia z kamieni chleba, co nabiera szczególnego znaczenia zwłaszcza w kontekście teologii wyzwolenia (por. *Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss an Kapitel zwei und drei*, art. cyt., s. 26n).

³⁵ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 35–50.

Początek działalności Jezusa związany jest z głoszeniem Ewangelii o bliskim królestwie Bożym. Oddając znaczenie słowa „ewangelia” w dzisiejszej naukowej semantyce, Benedykt XVI pisze, że Ewangelia jest nie tylko słowem informującym, lecz także performatywnym – jest działaniem, sprawczą mocą przychodzącą na świat, aby go uleczyć i przeobrazić: Jest skutecznym słowem działającego, rzeczywistego Pana świata – żywego Boga³⁶. Papież przypomina, że orędzie królestwa Bożego stanowiło główną oś przepowiadania przedpaschalnego Jezusa, a po Wielkanocy stała się nią chrystologia. Na pytanie, czy zamiana podmiotu, zastąpienie „królestwa Bożego” słowem „Chrystus” (i powstawanie Kościoła) nie było odejściem od autentycznego nauczania Jezusa, odpowiada: „Wszystko zależy tu od naszego rozumienia sformułowania ‘królestwo Boże’ użytego przez Jezusa, od relacji głoszonego orędzia do Głoszącego: czy jest On tylko Posłańcem reprezentującym jakąś, w gruncie rzeczy niezależną od Niego, sprawę, czy może tym głoszonym orędziem jest sam Posłaniec?”³⁷. Papież relacjonuje skomplikowaną historię objaśniania tego kluczowego terminu³⁸, zaczynając od interpretacji Orygensa, nazywającego Jezusa *autobasileia* – królestwem w Jego własnej osobie – co oznaczałoby, że ten termin był zawoalowaną chrystologią³⁹. Dostrzegając braki wszystkich innych ujęć, wraca do Ewangelii i do rzeczywistego Jezusa oraz podkreśla, że hebrajskie słowo *malkut* i greckie *basileia* są określeniami akcyjnymi oraz mówią o panowaniu Boga. Nowość zaś i specyfika orędzia Jezusa polega na tym, że według niego Bóg działa teraz w sposób doskonalszy niż dotychczas i ukazuje się w historii

³⁶ Por. tamże, s. 52.

³⁷ Por. tamże, s. 53.

³⁸ Por. tamże, s. 53–57.

³⁹ Por. R. Voderholzer, *Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss an Kapitel zwei und drei*, art. cyt., s. 33n. Tamże, s. 34: „Die Theozentrik der Verkündigung Jesu steht nicht im Gegensatz zur Christologie, sondern Jesu Botschaft vom Vater zeigt sich gerade in der Form der Christologie”.

jako jej Pan i Bóg⁴⁰. W kwestii zaś interpretacji Łk 17, 20n i słów Jezusa „Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest”, Papież przytacza przeważającą dzisiaj wykładnię twierdzącą, że w tych słowach wskazuje On na siebie (por. J 1, 30; Łk 11, 20)⁴¹. Wskazując zaś na całe przepowiadanie Jezusa, pisze: „Jezus zawsze mówi jako Syn (...) w tle Jego przesłania zawsze znajduje się relacja między Ojcem i Synem. W tym sensie Jezus zawsze mówi o Bogu. Ponieważ jednak On sam jest Bogiem – Synem – całe Jego przepowiadanie jest zwiastowaniem Jego własnej tajemnicy. Jest chrystologią, to znaczy mówieniem o obecności Boga w Jego własnych czynach i w Jego bycie”⁴².

3. Chrystologia nauczania Jezusa

Pierwszym omówionym przez naszego autora blokiem nauczania Jezusa jest oczywiście *Kazanie na górze*. Papież podkreśla, że Mateusz konsekwentnie odwołuje każdy szczegół życia Jezusa do Starego Testamentu, a w powołaniu Dwunastu ukazuje Go nie tylko jako Nauczyciela, lecz także jako Odkupiciela całego człowieka – Jezus nauczający jest także Jezusem uzdrawiającym, a kompozycja *Kazania na górze* przedstawia Jezusa jako nowego Mojżesza, który przynosi światu nową Torę⁴³. Na antytezy w stylu Jezusa nie mógł sobie pozwolić żaden żydowski nauczyciel. Dlatego Mateusz relacjonuje, że

⁴⁰ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 58.

⁴¹ Por. tamże, s. 61–63.

⁴² Tamże, s. 63. Niektórzy przedstawiciele pluralistycznej teologii religii powołują się na „regnocentryzm” Jesua i przeciwstawiają go rzekomo przezwyciężonemu już chrystocentryzmowi i teocentryzmowi. Podsumowując krytykę takich propozycji w wykonaniu autora omawianej książki, R. Voderholzer pisze: „Christozentrik, Theozentrik und Konzentration auf das Reich Gottes sind keine sich ausschließenden Alternativen, sondern Dimensionen aneinander” (*Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss an Kapitel zwei und drei*, art. cyt., s. 32).

⁴³ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 65–69.

lud „odczuwał lęk” powodowany sposobem Jego nauczania⁴⁴. W swoistym dialogu z książki żydowskiego uczonego Jacoba Neusnera wskazana została decydująca nowość nauczania Jezusa: On nic nie pominął z Talmudu, lecz dodał siebie samego⁴⁵. Błogosławieństwa są w *Kazaniu*... jakby zawoalowaną biografią i portretem Jezusa („zawoalowaną chrystologią”⁴⁶), a ze względu na ten chrystologiczny swój charakter są także drogowskazem dla Kościoła⁴⁷. Chrystologiczne znaczenia mają wzmianki o Jego pokorze⁴⁸, o przynoszonym przez Niego królestwie pokoju⁴⁹, a najwyraźniej ujawnia się ono w błogosławieństwie prześladowanych dla sprawiedliwości⁵⁰.

Chrystologiczny charakter ma także dyskusja o szabacie. Papież pisze, że znowu wspomniany J. Neusner ma rację, dostrzegając w odpowiedzi Jezusa – w sporze o zrywanie kłósów – przejaw najgłębszego rdzenia konfliktu. Cytuje jego

⁴⁴ Por. tamże, s. 95.

⁴⁵ Por. J. Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Jüdisch-christlicher Dialog*, München 1997, s. 114; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 95–97. Zob. J.-H. Tüek, *Jesus – das Wort Gottes in Person. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 48–50.

⁴⁶ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 92.

⁴⁷ Por. tamże, s. 73, 115. Por. także J.-H. Tüek, *Jesus – das Wort Gottes in Person...*, dz. cyt., s. 51n. Chrystologiczne znaczenie błogosławieństwa dotyczącego „czystości serca” w wykładzie omawianej książki S. Wendel dostrzeżęga w połączeniu go z motywami teologii mistycznej ukazującej Chrystusa jako doskonały obraz Boga: „Nur in ihm ist die wahre, vollkommene Einheit von Mensch und Gott erreicht als Bild der Einheit des Sohnes mit dem Vater. [...] Alle andere Menschen sind Bilder des Sohnes, der in ihnen einwohnt, sie sind Bilder des vollkommenen Bildes Gottes, das der Sohn ist. Nach diesem Bilde sind sie erschaffen, und in dieses Bild sind sie hineingenommen auch und vor allem im Geschehen der Erlösung” („*Selig die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen*“ (Mt 5, 8). *Eine exemplarische Annäherung an Benedikts XVI. Auslegung der Seligpreisungen*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 41n).

⁴⁸ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 77–79.

⁴⁹ Por. tamże, s. 81n.

⁵⁰ Por. tamże, s. 84n.

słowa: „On [Jezus] i Jego uczniowie mogą z szabatem czynić, co chcą, ponieważ weszli w miejsce kapłanów świątynnych: Święte miejsce przeniosło się gdzie indziej. Utożsamia się teraz z kręgiem Mistrza i Jego uczniów”⁵¹. „Teraz Jezus stoi na górze i zajmuje miejsce Tory”⁵². Za Neusnerem także Benedykt XVI dostrzega chrystologiczny wymiar transformacji społecznej opartej i uzasadnionej w roszczeniach Jezusa, który wraz ze swą wspólnotą chce stać się centrum i źródłem nowego Izraela⁵³. Cytuje jego słowa: „Teraz jest jasne dla mnie, że tego, czego wymaga ode mnie Jezus, może ode mnie wymagać tylko Bóg”⁵⁴ i dodaje później: „Ta uniwersalizacja wiary i nadziei Izraela, związane z tym zrezygnowanie z litery dla nowej wspólnoty z Jezusem⁵⁵, wiąże się z autorytetem Jezusa i Jego ogłoszeniem się Synem”⁵⁶.

Można mówić także o chrystologii modlitwy Jezusa, a przekazana uczniom modlitwa *Ojciec nasz* stanowi uprzywilejowaną zasadę poznawczą chrystologii. Przekazanie jej umożliwia „współbycie z Jego własnym najbardziej wewnętrznym aktem bytowym – dialogiem z Ojcem”⁵⁷. Chrystologiczne znaczenie

⁵¹ J. Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Jüdisch-christlicher Dialog*, dz. cyt., s. 86n.

⁵² Tamże, s. 91.

⁵³ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 98–102; J.-H. Tüek, *Jesus – das Wort Gottes in Person...*, dz. cyt., s. 54n.

⁵⁴ J. Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Jüdisch-christlicher Dialog*, dz. cyt., s. 70.

⁵⁵ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 108. „Warunkiem przejścia do uniwersalizmu i niezbędnej do tego wolności jest [...] posłuszeństwo. Skuteczną, dziejotwórczą siłą może się stać ono tylko wtedy, gdy autorytet tej nowej wykładni nie jest mniejszy od autorytetu pierwotnego tekstu. Musi to być autorytet Boski. Nowa powszechna rodzina jest celem posłannictwa Jezusa, jednak Jego Boski autorytet – synostwo Jezusa we wspólnotcie z Bogiem Ojcem – stanowi warunek, który musi być spełniony, ażeby to wejście w nowość i szerokość było możliwe bez popełnienia zdrady i bez samowoli” (tamże). Por. tamże, s. 103–110.

⁵⁶ Por. J.-H. Tüek, *Jesus – das Wort Gottes in Person...*, dz. cyt., s. 55n.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spi-*

Modlitwy Pańskiej („jest ona w swej najgłębszej treści modlitwą chrystologiczną”⁵⁸) wbudowane jest całościowy kompleks tajemnicy Osoby Jezusa – a przecież „istotne wydarzenia Jego drogi”⁵⁹, w których stopniowo odsłania się Jego tajemnica, są przedstawiane jako wydarzenia modlitwy”⁶⁰.

Integralnym elementem nauczania Jezusa były przypowieści. Benedykt XVI przedstawia historię ich krytycznej interpretacji, by w końcu stwierdzić, że rozszyfrowane zostały właściwie na Krzyżu – nie tylko mówią o tajemnicy Krzyża, lecz stanowią część jego treści. Jeśli budzą sprzeciw, to dlatego, że prześwieca przez nie Boska tajemnica Jezusa, a gdy zaczynają przemawiać swoim własnym językiem⁶¹, stają się „stacjami drogi krzyżowej”⁶². Omawiając trzy wielkie przypowieści narracyjne Łukasza, papież zwraca także uwagę na

rituellen Christologie, Einsiedeln-Freiburg ²1990, s. 23 (cyt. za: M. Schulz, *Das Gebet des Herrn. Fundamentaltheologische Überlegungen zu Ratzingers Gebets-Christologie*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 61).

⁵⁸ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 140.

⁵⁹ Por. tamże, s. 118.

⁶⁰ Por. M. Schulz, *Das Gebet des Herrn. Fundamentaltheologische Überlegungen zu Ratzingers Gebets-Christologie*, art. cyt., s. 61n. Schulz dodaje, że modlitwa ta aktualizuje historiozbowcze ujęcie rzeczywistości Jezusa, do której należy On sam i Jego zbawcze działanie. W metodyce chrystologii J. Ratzingera, w której historyczny Jezus jest Synem Bożym, konkretyzuje się też jego rozumienie Objawienia. Modlitwa jest momentem realizowania się Objawienia w żywej wierze Kościoła – jest udziałem w modlitwie Pana (por. tamże, s. 69n).

⁶¹ P. Hofmann dostrzega w tym podejściu do przypowieści Jezusa cechy „egzegezy kanoniczno-intertekstualnej”, wskazując jednocześnie na publikację Ratzingera dotyczącą relacji między egzegezą a teologią dogmatyczną: *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, [w:] tenże, *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 15–44, oraz *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Bad Tölz 1998, a także na jego wprowadzenia do dokumentów Papieskiej Komisji Biblijnej z roku 1994 i 2002 (por. P. Hofmann, *In den Gleichnissen spricht Christus, die Gleichnisse sprechen von Christus*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 84).

⁶² Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 165.

możliwość chrystologicznej ich wymowy i interpretacji⁶³. Przepowieści są słowami-obrazami, ukazującymi wcielone Słowo jako wyjątkowy i niepowtarzalny obraz Boga⁶⁴.

4. Chrystologia obrazów Ewangelii Jana

W przeciwieństwie do Ewangelii synoptycznych, w których skryta pod zasłoną człowieczeństwa tajemnica Jezusa jest wszechobecna i decydująca dla całości, u Jana boskość Jezusa ukazuje się bez jakiegokolwiek zasłony. W jego Ewangelii nie ma przepowieści, są natomiast wielkie mowy⁶⁵. Papież poświęca wiele uwagi problemowi interpretacji tej Ewangelii i obszernie pisze o fundamentalnym dla chrystologii problemie historyczności jej przekazu, podkreślając centralną dla Jana prawdę o tajemnicy Jezusa-Syna⁶⁶. Opierając się na najnowszym badaniach wydobywa dwie najogólniejsze wskazówki pomagające uchwycić specyfikę tej Ewangelii: oparcie na Starym Testamencie i charakter liturgiczny⁶⁷. Wiele miejsca poświęca w swojej książce wielkim obrazom Janowym⁶⁸.

⁶³ Por. tamże, s. 172–174, 178n, 185n. Chodzi o tzw. chrystologię *implicite* (por. R. Voderholzer, *Überlegungen zur „impliziten Dogmatik“ im Anschluss an Kapitel zwei und drei*, art. cyt., s. 33n). A. Matena uważa, że autor książki przyłącza się do teologicznego ruchu zwanego „teologią przepowiadania”, któremu przyświecało uwolnienie teologii z neoschlastycznego uwikłania i podkreślenie egzystencjalnego (soteriologicznego) znaczenia chrześcijaństwa w relacji do tego, co w nim istotne, tzn. konsekwentnej chrystologii (por. *Theologie und Verkündigung: Die Glehnisse*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 79–82).

⁶⁴ Por. P. Hofmann, *In den Glehnissen spricht Christus, die Glehnisse sprechen von Christus*, art. cyt., s. 86.

⁶⁵ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 187n.

⁶⁶ Por. tamże, s. 188–200. Zob. Th. Marschler, *Joseph Ratzinger als Interpret der „Mysterien des Lebens Jesu“*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 90n, 94–96.

⁶⁷ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 200–202.

⁶⁸ Krytycy zarzucają Papieżowi często, że jako źródło chrystologii Jezusa wykorzystuje na równi z Synoptykami Ewangelie św. Jana i objaśnia jej

Janowy obraz wody służy w spotkaniu z Samarytanką do ukazania Jezusa jako źródła wody żywej (por. 4, 14), która jest symbolem Ducha Świętego (por. 7, 37n)⁶⁹. Jako nowy Mojżesz, Jezus daje ludowi wodę ze skały (to mesjański temat nadziei) i zaspokaja pragnienie życia w obfitości (por. 10, 10). Papież wskazuje, że sposobem picia tej żywej wody jest wiara w Jezusa⁷⁰. W opisie uzdrowienia niewidomego od urodzenia po obmyciu w sadzawce Siloam (por. 9, 7) „Posłanym” jest Jezus, Dawca światła, który otwiera oczy ludziom przez pośrednictwo sakramentu chrztu. Umycie wodą nóg Apostołów uzdalnia ich do zasiadania do Stołu Bożego (por. 13, 4n). Wyływająca z boku martwego Jezusa krew i woda (por. 19, 34) wskazuje na chrzest i Eucharystię jako główne sakramenty rodzącego się wtedy Kościoła. W 1 J 5, 6–8, mówiąc o Jezusie Chrystusie, że „przeszedł przez wodę i krew”, autor broni zbawczej wartości śmierci Jezusa na krzyżu oraz integralności chrześcijaństwa i jego mocy⁷¹. W odniesieniu do J 7, 37n: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie –niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza...”, papież ukazuje także merytorycznie poprawniejszą (od lingwistycznej) możliwość interpretacji tego „wnętrza” jako ciała Chrystusa⁷².

wielkie obrazy. Th. Söding broni takiej jego pozycji, wskazując na nową, otwartą dyskusję w tej kwestii (*Johannes – Mitte oder Rand des Kanon*, hrsg. von Th. Söding, Freiburg 2003). Por. Th. Söding, *Aufklärung über Jesus...*, dz. cyt., s. 285; Th. Marschler, *Joseph Ratzinger als Interpret der „Mysterien des Lebens Jesu“*, art. cyt., s. 91.

⁶⁹ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 204n, 207.

⁷⁰ Por. tamże, s. 207n.

⁷¹ Por. tamże, s. 204–207.

⁷² Opiera ją na zasadzie ciągłości Pisma Świętego i historii zbawienia. W kontekście Starego Testamentu, a zwłaszcza Ap 22, 1, pisze: „Istnieje przyobiecana rzeka życia [...]. Kto uważnie przypatruje się historii, ten potrafi dojrzeć tę rzekę, która wypływa z Golgoty, z ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa, i płynie po wszystkie czasy. Może zauważyć, że gdziekolwiek dotrą te wody, tam ziemia zostaje uzdrowiona, tam wyrastają

Wino występujące w Ewangelii Jana, stanowi centralne miejsce podczas wesela w Kanie Galilejskiej (por. 2, 1–12), obraz Jezusa jako prawdziwego szczepu winnego pojawia się tam w pożegnalnych mowach Jezusa (por. 15, 1–10). Papież zwraca uwagę na „trzeci dzień”, w którym odbywało się wesele (2, 1). Ewangelista chodzi o symboliczne znaczenie tego oznaczenia czasu, będące kluczem interpretacyjnym tego wydarzenia. Można w nim także widzieć znak zapowiadający ostateczną i decydującą teofanię zmartwychwstania Chrystusa, w której ziemia została włączona w życie Boga. Chrystologiczne znaczenie ma także „godzina”, która jeszcze nie nadeszła (por. 2, 4) – oznacza ona „otoczenie chwałą”, mające urzeczywistnić się w Krzyżu i Zmartwychwstaniu, a także w obecności w świecie przez słowo i sakramenty. Godzina Jezusa, godzina „chwały”, zaczęła się w momencie Krzyża, gdy zabijano baranki paschalne. Jezus przelewa swą krew jako prawdziwy Baranek. „Godzina” została wpisana w bieg historii i liturgii, i w ten sposób zapoczątkowuje nową liturgię w „Duchu i prawdzie”. W Kanie jeszcze nie nadeszła, ale Jezus ma moc antycypowania jej przez znaki. Nadmiar wina jest także znakiem, że Bóg rozpoczął już świętowanie z ludzkością i rozdaje siebie samemu ludziom. Zewnętrzne zaś ramy tego wydarzenia – wesele – wskazują na godzinę mesjańską. Rozpoczęła się z przyjściem Jezusa, a eschatologiczna obietnica wkroczyła w teraźniejszość, Objawienie przez znak przemiany i „chwała” Jezusa stanowią o głębokim wymiarze chrystologicznym tego wydarzenia⁷³. W 15 rozdziale Ewangelia Jana nawiązuje do prastarej tradycji krzewu winnego i dopełnia ją kontekstem odrzucenia Jezusa i Jego śmierci na Krzyżu. Papież podkreśla znaczenie określenia Jezusa, że jest „prawdziwym krzewem winnym” (15, 1), ale największe znaczenie mają Jego słowa

drzewa wydające owoce, tam życie, autentyczne życie, płynie z tego źródła miłości, które złożyło siebie w darze i nadal to czyni” (tamże, s. 209).

⁷³ Por. tamże, s. 211–213.

„Ja jestem”. Syn utożsamiał się z krzewem winnym, stał się nim, wszedł w niego. Powraca tu tajemnica Wcielenia: Syn nie jest stworzeniem, Bóg żyje w Nim. Nie można już odwrócić Obietnicy i jej realizacji przez Wcielenie, śmierć i Zmartwychwstanie. Ma to także głęboki wymiar eklezjologiczny – wskazuje na nierozłączną jedność Jezusa z tymi, którzy do Niego należą – a także głębokie tło eucharystyczne⁷⁴.

Chleb pojawia się u Jana w relacji o rozmnożeniu go (6, 1–15). Kontekstem tego rozdziału jest przeciwstawienie Mojżesza i Jezusa. Jezus jest Mojżeszem czasów ostatecznych, daje ludowi wodę życia. Jednak największym darem był chleb z nieba – manna. Papież zwraca uwagę na to, że w wewnętrznej ewolucji myśli judaistycznej właściwym chlebem z nieba stało się Prawo – słowo Boga. W takim kontekście należy więc rozumieć słowa Jezusa: „Chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i daje życie światu” (J 6, 33) i jeszcze bardziej jednoznaczne: „Ja jestem chlebem życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął, a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (J 6, 35). Prawo stało się więc Osobą i jest dawane każdemu, kto przez wiarę otworzył się na przyjęcie tego daru. „Chlebem” Bóg stał się dla nas we Wcieleniu Logosu – Słowo przyjęło ciało, stało się jednym z nas i zeszło na poziom dostępny także dla nas. Konieczny był jednak jeszcze jeden krok, by Jego ciało stało się życiem „dla” świata (J 6, 51) – ofiara życia w śmierci i tajemnica Krzyża. Jeszcze wyraźniejsza jest ta prawda w wersecie 53, gdzie Pan daje swoją krew do „picia” – niejako wychodzi z siebie, rozlewa się i daje ludziom na własność. Papież podkreśla, że przenikają się tu ze sobą teologia Wcielenia, Krzyża i Eucharystii⁷⁵. Kluczowa jest tu ponadto prawda słów Chrystusa o ziarnie, które obumiera i przynosi plon (por. J 12, 24) – chleb ziemski staje się

⁷⁴ Por. tamże, s. 215–221.

⁷⁵ Por. tamże, s. 222–227.

podmiotem obecności Chrystusa, ponieważ zawiera w sobie tajemnicę Męki i Zmartwychwstania⁷⁶.

Obraz Chrystusa dobrego Pasterza jest – podkreśla papież – Ewangelią o Chrystusie Królu, ułatwiającą zrozumienie Jego królowania⁷⁷. W długiej historii Starego Testamentu obraz ten połączył się z obrazem Baranka. W Ewangelii Jana jest nim ukrzyżowany Jezus Chrystus (por. 19, 37), będący barankiem paschalnym, źródłem oczyszczenia i zbawienia świata. Obraz „bramy owiec” (J 10, 7) ukazuje przy tym jedyną drogę i wzorzec pasterza. Gdy Jezus mówi „Ja jestem dobrym pasterzem” (J 10, 11), przejmując wszystkie historyczne treści tego obrazu, oczyszcza je i nadaje im pełny sens. On przychodzi, aby dawać życie w obfitości (por. J 10, 10), dlatego prowadzi je do źródeł życia, którymi jest sam Bóg, Jego miłość i Jego słowo. Dając samego siebie na pokarm, Jezus jest nie tylko Pasterzem, lecz także „pastwiskiem”⁷⁸. Pojawia się tu jednocześnie wątek pasyjny – Jezus dobrowolnie oddaje życie za owce (por. J 10, 10). Papież podkreśla, że jest to równocześnie wyjaśnienie tego, co dzieje się w Eucharystii⁷⁹. Zwraca także uwagę, że poznanie „owiec” „znajduje się w wewnętrznym obszarze jedności poznania z Ojcem” i „Jego owce są włączone w dialog trynitarny”⁸⁰. Pasterz jest jeden tylko „Logos, który stał się człowiekiem”⁸¹ i to stanowi podstawę powszechnego posłannictwa Kościoła w gromadzeniu ludzi w jedną „owczarnię”⁸².

⁷⁶ Por. tamże, s. 227n.

⁷⁷ Por. tamże, s. 229.

⁷⁸ Por. tamże, s. 231–234.

⁷⁹ Por. tamże, s. 234.

⁸⁰ Tamże, s. 236.

⁸¹ Tamże, s. 238.

⁸² Tamże, s. 239: „Pasterz, który szuka zaginionej owcy, to samo Słowo Przedwieczne. Owca, którą bierze na ramiona i z miłością niesie do domu, to ludzkość – człowieczeństwo, które przyjął. We Wcieleniu i w swym Krzyżu niesie do domu zagubioną owcę – ludzkość.”

5. Chrystologia w doświadczeniu uczniów

Działalność Jezusa związana była od początku z gromadzeniem nowej społeczności, opierającej się nie na pochodzeniu, lecz na wspólnocie z Jezusem, który jest „żywą Torą Boga”⁸³. Chodzi najpierw o grupę Dwunastu. Powołanie ich dokonało się w klimacie modlitwy i ma sens głęboko teologiczny – zrodziło się z dialogu Syna z Ojcem i tam ma swoje korzenie, a służyć mają nowemu ludowi Bożemu. Słowa skierowane do Natanaela (J 1, 51) objawiają Jezusa jako nowego Jakuba. Sen Patriarchy o drabinie łączącej niebo i ziemię stał się rzeczywistością: Jezus jest „bramą do nieba” (Rdz 28, 10–12), „prawdziwym Jakubem, Synem Człowieczym i Protoplastą Izraela czasów ostatecznych”⁸⁴. Dwunastu wraz z grupą Siedemdziesięciu oraz ich posłannictwo są znakiem powszechnej jedności narodów powszechnego charakteru Ewangelii przeznaczonej dla wszystkich narodów⁸⁵.

O chrystologicznym doświadczeniu uczniów Jezusa świadczą dwa doniosłe wydarzenia: wyznanie Piotra (por. Mk 8, 27–30; Mt 16, 13–20; Łk 9, 18–21) i następujące po nim Przemienienie Pańskie (por. Mk 8, 31–9, 1; Mt 16, 21–28; Łk 9, 22–27), w którym wyznanie Piotra zostaje jeszcze raz wyjaśnione i pogłębione w połączeniu z tajemnicą śmierci i Zmartwychwstania Jezusa⁸⁶.

Papież podkreśla, że wspólnota uczniów znajduje się „w drodze” z Jezusem, a ich decyzja towarzyszenia Mu opiera się na „poznaniu” Jezusa (Jego niepowtarzalności) i nowej wiedzy

⁸³ Tamże, s. 147.

⁸⁴ Tamże, s. 149.

⁸⁵ Por. tamże, s. 149–156. M. Schulz podkreśla związek tego powszechnego otwarcia z zasadą racjonalności chrześcijaństwa w myśli teologicznej J. Ratzingera – Benedykta XVI (*Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 150–152). Por. M. Schulz, *Zwölf und der Siebzig – das Israel Jesu als Zeichen der universellen Einheit der Völker*, [w:] *Jesus und der Papst...*, dz. cyt., s. 74–76.

⁸⁶ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 241–243.

o Bogu (Ojcu Jezusa). Doświadczyli bowiem tego, czego nie mogli zobaczyć inni ludzie i dlatego ich wiedza przewyższa ludzkie opinie, chociaż i one były jakimiś przybliżeniami tajemnicy Jezusa, otwierającymi także drogę do prawdy⁸⁷. Istota tej wiedzy polegała na tym, że Jezus jest Mesjaszem (Chrystusem, Pomazańcem, Synem Boga żywego, Świętym Bożym). Papież zauważa, że to stwarza pokusę zbudowania z tych wersji historii rozwoju chrześcijańskiego *Credo*⁸⁸. Wspomina o badaniach pierwotnego chrześcijaństwa, mówiących o dwóch typach formuł wyznania wiary: „rzeczownikowym” – „ontologicznym” i „czasownikowym” – „historiozbawczym”, które stanowią jedną całość oraz są dla siebie wzajemnie niezbędne w kwestii pełni i zrozumiałości wypowiedzi o Jezusie⁸⁹.

Benedykt XVI zwraca uwagę na to, że każdy szczegół trzeba odczytywać w ramach danej Ewangelii i zawartej w niej tradycji. Wskazuje na to, że tytuły chrystologiczne wywodziły się z grupy uczniów i były znane szerzej, a odbijały w sobie doświadczenie uczniów, którzy dostrzegali moc Boga działającą przez słowa Jezusa oraz przeżyli spotkanie z żywym Bogiem w Jezusie. Świadectwem tego jest tytuł „Kyrie” nadawany tylko Chrystusowi (por. Łk 5, 8), wyznanie w Jezusie „Syna Bożego” (por. Mt 14, 33) i odpowiedź na pytanie, czy i uczniowie chcą odejść (J 6, 68n)⁹⁰.

Podsumowując, papież podkreśla, że próby historycznej rekonstrukcji pierwotnych wypowiedzi Piotra, które wszystkie problemy składają na karb dalszego rozwoju i wiary paschalnej, prowadzą na manowce, ponieważ pozbawiają tę wiarę jakichkolwiek podstaw. Ponieważ powszechnie odnoścono wrażenie, że Jezus stawia siebie na jednym poziomie

⁸⁷ Por. tamże, s. 234–246.

⁸⁸ Przytacza także radykalne ich interpretacje przez P. Grelota, *Les paroles de Jésus Christ*, Desclée 1986, s. 174–205.

⁸⁹ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 249n.

⁹⁰ Por. tamże, s. 251n.

z Bogiem – tylko On mógł do tego doprowadzić – i ta prawda (wraz w trwaniem w wierze w jedynego Boga) przenikała Jego orędzie oraz decydowała o jego nowości, odrębności i niepowtarzalności (wyczuwał to także Piłat). Jezus nie odpowiadał dokładnie żadnej znanej uczniom kategorii i przerastał je wszystkie. Momentami odczuwali głęboko Jego boskość, ale nie umieli utworzyć adekwatnej wypowiedzi o Nim. Posługiwali się słusznie terminami starotestamentalnymi, ale byli w drodze i posuwali się po omacku, aż do wyznania, że On jest Panem i Bogiem (por. J 20, 28)⁹¹.

Wyznanie Piotra łączy się u synoptyków z Przemienieniem Jezusa. W obu przypadkach chodzi o boskość Jezusa, w obu też objawienie się Jego chwały jest połączone z tematem Męki i Krzyża jako wywyższenia Jezusa. Papież zwraca uwagę, że wielkie wydarzenia z życia Jezusa są zawsze powiązane z żydowskim kalendarzem świąt: liturgia staje się życiem i odwrotnie, a święta te mają prazródło w religii naturalnej (temat stworzenia), są wspomnieniem działania Boga w historii i są pełne nadziei ukierunkowanej na przyjście i dopełnienie przez Pana⁹².

Uczniów – Piotra, Jakuba i Jana – Jezus wyprowadza na górę, która jest miejscem szczególnej bliskości Boga. Papież wskazuje, że góry starotestamentowe są górami Objawienia i męki oraz wskazują na górę świątynną, gdzie Objawienie staje się liturgią. Przemienienie dokonuje się w rozmowie Jezusa z Ojcem, widzialne przenikanie Jego bytu przez Boga staje się światłem, w zjednoczeniu z Ojcem jest On światłem ze światłości. Jest podobieństwo Jezusa do Mojżesza, ale i różnice. Białe szaty Jezusa to nie tylko symbol istoty niebieskiej, lecz także oczyszczającego działania Męki (por. Ap 7, 14). Mojżesz i Eliasz – Prawo i Prorocy – mówią o Jezusie, o Jego „exodusie” z życia, przejściu przez Mękę i wejściu do chwały

⁹¹ Por. tamże, s. 253n.

⁹² Por. tamże, s. 255–257.

jako treści nadziei Izraela. Jest nią cierpiący Syn Człowieczy, który przez Mękę przenikniętą chwałą Bożą przynosi ocalenie, a ona sama przemienia się w światło, wolność i radość⁹³. Reakcje uczniów mogą świadczyć o przerażeniu i radości płynącej z bliskości Boga, ale także o próbie nadania procesowi Objawienia trwałego charakteru. Autor książki optuje jednak za kontekstem liturgicznym żydowskich świąt o wymowie mesjańskiej⁹⁴. Znacząca pod kątem teologicznym jest także obecność „obłoku” i usłyszanych z niego słów (Mk 9, 7), w których obok deklaracji synostwa pojawia się imperatyw słuchania Jezusa. Papież znowu wskazuje na interpretacyjny kontekst tego w postaci wstępowania Mojżesza na Synaj i otrzymania Tory⁹⁵. Słowa o królestwie Bożym przychodzącym w mocy (za R. Peschem) interpretuje jako doświadczenie przez uczniów na górze chwały tego królestwa jaśniejącej w Jezusie, poznanie nadejścia mesjańskiego Święta Namiotów, Jezusa jako żywej Tory i mocy królestwa⁹⁶. W powrotnej drodze Jezus mówi uczniom o poprzedzonym Krzyżem Zmartwychwstaniu i potwierdza tradycje dotyczące oczekiwania Mesjasza, ale nieustannie wskazuje na konieczność ich interpretacji w kontekście cierpiącego Chrystusa i rozumienia Pisma w perspektywie Zmartwychwstania⁹⁷.

6. Chrystologia samookreśleń Jezusa

W końcowym fragmencie książki Benedykt XVI wskazuje najpierw na historię rozwoju tytułów chrystologicznych, które uśiłowały wypowiedzieć tajemnicę Jezusa⁹⁸, by skoncentrować

⁹³ Por. tamże, s. 257–259.

⁹⁴ Por. tamże, s. 260–262.

⁹⁵ Por. tamże, s. 263.

⁹⁶ Por. tamże, s. 263n.

⁹⁷ Por. tamże, s. 259n.

⁹⁸ Por. tamże, s. 265n, 292.

się ewangelicznych Jego samookreśleniach: „Syn Człowieczy”, „Syn”, „Ja jestem”⁹⁹.

Jezus najczęściej i prawie wyłącznie¹⁰⁰ posługiwał się określeniem „Syn Człowieczy”, który stał się przedmiotem zażartych debat w egzegezie współczesnej. Występuje on w tekstach mówiących o przyjściu Syna Człowieczego (odróżnionego od Jezusa), o ziemskiej działalności oraz o męce i Zmartwychwstaniu. Egzegeci skłonni są (jeśli w ogóle) uznawać za autentyczne tylko wypowiedzi z pierwszej grupy, a resztę za „przypisywane” tylko Jezusowi¹⁰¹. Papież ocenia, że takie szufladkowanie ich „wypływa z pewnej logiki, która bardzo precyzyjnie odróżnia rozmaite aspekty danego tytułu i odpowiada ściślemu modelowi myślenia profesorskiego, nie jest jednak zgodna z różnorodnością żywej rzeczywistości, w której wielowarstwowa całość przybiera szatę słowną”¹⁰². Wyrażenie to było nowe i zaskakujące, ale doskonale wpisywało się w styl przepowiadania Jezusa, ukrywało i wyrażało jednocześnie tajemnicę oraz szczególną Jego godność¹⁰³. Papież zaznacza, że szczególne znaczenie zapowiedź przyjścia Syna Człowieczego miała w mowie o końcu świata i podczas procesu Jezusa. Mówi ona o przyszłej chwale Jezusa i o Jego przyjściu na sąd. Utożsamienie sądzącego świat Syna Człowieczego z cierpiącymi zakłada tożsamość Sędzi z ziemskim Jezusem oraz wewnętrzną jedność Krzyża i chwały (por. Mk 8, 39–38 i Mt 10, 32n)¹⁰⁴. Działający na ziemi Syn Człowieczy jest Panem szabat (por. Mk 2, 28), ma władzę (por. Mk 1, 22), odpuszcza grzechy jak Bóg (por. Mk 2, 10n)¹⁰⁵. Jezus identyfikuje się z zapowiadającym Sługą Pań-

⁹⁹ Por. H. Hoving, *Die Anfänge der Christologie im Leben Jesu*, art. cyt., s. 117–122.

¹⁰⁰ Wyjątek stanowią Dz 7, 56.

¹⁰¹ Krytykę takiego myślenia autor przedstawił na s. 268n.

¹⁰² Tamże, s. 268.

¹⁰³ Por. tamże, s. 269–271.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 272–274.

¹⁰⁵ Por. tamże, s. 274.

skim (por. Iz 53), służy (por. Mk 10, 45) i tak ukazuje sposób panowania Bożego. On jest Zbawicielem wszystkich¹⁰⁶. Papież przypomina, że starsza egzegeza słusznie podkreślała nowość i specyfikę Jezusowej idei Syna Człowieczego. Zawiera się w niej synteza starotestamentalnych tradycji i utożsamienie się z nimi Jezusa, koncentracja Jego postaci, posłannictwa i bytu. Przyjmując człowieczeństwo, Jezus włącza je w Boga i tworzy je nowe, aby ogarnąć nim całą ludzkość¹⁰⁷.

Pisząc o nazwie „Syn”, papież zaznacza, że nie jest on tożsamy z określeniem „Syn Boży”. Ten ostatni pochodzi z teologii politycznej starożytnego Wschodu, a chrześcijaństwo przejęło je w przekonaniu, że urzeczywistnił się w Zmartwychwstaniu. Bóg ustanowił swojego Króla, który jednak panuje z Krzyża, przez wiarę i miłość. Jezus jest rzeczywiście Synem Bożym, wszystkie narody są Jego własnością i tylko Jemu – w jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego – należy się kult boski¹⁰⁸. Słowo „Syn” pojawia się tylko w ustach Jezusa. Tylko Syn naprawdę „zna” Ojca, co zakłada wspólnotę życia i bytową jedność z Bogiem. Wola Syna stanowi jedność z wolą Ojca. Ojciec przekazał wszystko Synowi i uczynił Go równym sobie – „Jednorodzonym Bogiem” (J 1, 18). Trynitarna tajemnica miłości ujawniająca się w nazwie „Syn”, stanowi jedno z historyczną tajemnicą miłości dopełnionej przez Paschę Jezusa. Modlitwa Jezusa zaś to „dialog miłości w samym Bogu¹⁰⁹, dialog, który jest Bogiem”¹¹⁰.

Zwrot „Ja jestem” występuje oddzielnie lub w powiązaniu z jakimś obrazem. Pierwsza forma stanowi zasadniczą zagadkę. Papież wskazuje na poszukiwania jej genezy i odnosi się do dwu istotnych tekstów biblijnych. Wj 3, 14 – słowa z płonącej-

¹⁰⁶ Por. tamże, s. 274n.

¹⁰⁷ Por. tamże, s. 275–277.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 277–280.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 284.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 281–285.

go krzewu oznajmiają Mojżeszowi imię Boga. Tylko On jest Bogiem i tylko On „jest”. Jezus nawiązuje do tego i odnosi do siebie, wskazując na własną niepowtarzalność. W Nim jest obecna tajemnica Boga. On jest nierozłączny z Ojcem i dlatego może powiedzieć: „Kto Mnie widzi, widzi także Ojca” (J 14, 9). Chodzi o relacyjną jedność Ojca i Syna, która stanie się poznawalna na Krzyżu¹¹¹. O pochodzeniu Jezusa mówią wyraźnie słowa J 8, 58: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem”. Za R. Schnackenburgiem¹¹², papież podkreśla, że nie chodzi tu o kategorię czasu, lecz o „zasadniczą różnicę w bycie”¹¹³. Drugi tekst opowiada o scenie chodzenia przez Jezusa po wodzie, gdzie mówi: „Odwagi, to Ja jestem, nie bójcie się” (Mk 6, 50). Wydarzenie to ma charakter teofanii, uczniowie dostrzegają w Nim wtedy obecność samego Boga¹¹⁴. Przy omawianiu sformułowań uzupełnionych obrazami papież wskazuje znowu na opinię Schnackenburga, że wszystkie one wyrażają na różny sposób jeden temat: Jezus, mający w sobie pełnię życia ponieważ jest Synem i stanowi jedno z Bogiem, przyszedł po to, żeby i ludzie mieli je w obfitości (por. J 10, 10). Taką pełnią życia jest królestwo Boże¹¹⁵.

Podsumowanie i wnioski

W omawianym dziele papież dostrzega chrystologię Jezusa, co więcej, uważa, że chrystologia synostwa Bożego jest konieczna ze względu na Jezusa. Ale nie próbuje zakotwiczyć

¹¹¹ Por. tamże, s. 288: „Krzyż jest prawdziwie ‘wysokością’. Jest ‘wysokością’ ‘miłości aż do końca’ (J 13, 1); na Krzyżu Jezus jest na ‘wysokości’ Boga, który jest miłością. Tam można Go ‘rozpoznać’, można poznać, że ‘Ja jestem’. Płonący krzew to Krzyż. Najwznioślejsze słowa Objawienia, ‘Ja jestem’ i Krzyż Jezusa są nierozłączne. Nie znajdujemy tu metafizycznych spekulacji; tutaj rzeczywistość Boga objawia się w centrum historii – dla nas”.

¹¹² Por. *Johannesevangelium*, II, Freiburg-Basel-Wien 41985, s. 61.

¹¹³ Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 288n.

¹¹⁴ Por. tamże, s. 289n.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 290n.

w głowie Jezusa jak najwięcej pojęć, określeń i sformułowań chrystologii dogmatycznej (choć ta już bardzo wcześniej prowadzi w Nowym Testamencie na niepojęte wyżyny). Nie prezentuje również nic z pychy egzegezy historyczno-krytycznej ubiegłych stuleci, która usiłowała wypreparować z szerokiego strumienia tradycji Jezusa Jego *ipsissima verba*. Th. Söding uważa, że jest to przeżyta chrystologia Jezusa (odbijająca pełnię Jego słów i czynów, zakorzeniona w nocach spędzonych przez Jezusa na modlitwie i w Jego bliskości z ludźmi), opowiadająca chrystologia Ewangelii (zakładająca wielkanocna perspektywę wiary i pozostająca pod wpływem najwcześniejszym wyznań wiary) a także przemyślana chrystologia formuł katechetycznych, wyznań wiary i dogmatów¹¹⁶. Komentatorzy dostrzegają w autorze tej chrystologii nowego interpretatora (zapomnianego od dawna nurtu) „misteriów życia Jezusa”¹¹⁷.

Papież wyraźnie zaznaczył, że jego książka nie jest skierowana przeciwko historycznym poszukiwaniom Jezusa¹¹⁸. Ale nie można nie dosłyszeć także tonu krytycznego, skierowanego przeciwko wyrywaniu Jezusa z i Jego istotnych związków: jedności z Ojcem i przynależności do Jego narodu. Söding zauważa, że zbyt mało uwidoczniła została w książce papieża istniejąca od około dwudziestu lat nowa faza poszukiwań, w której metodycznie bada się i docenia fakt bycia przez Jezusa Żydem, jakkolwiek prowadzi ona tendencyjnie do relatywizacji Jezusa poprzez wynajdywanie licznych paralel żydowskich do prawie każdego Jego słowa. U Ratzingera prowadzi to natomiast do znaczącego i wskazującego drogę uprofilowania Jezusa, budującego na monoteizmie chrystologię Jezusa¹¹⁹.

¹¹⁶ Por. Th. Söding, *Aufklärung über Jesus...*, dz. cyt., s. 284.

¹¹⁷ Por. Th. Marschler, *Joseph Ratzinger als Interpret der „Mysterien des Lebens Jesu“*, art. cyt., s. 91–96.

¹¹⁸ Rzeczywiście opiera się ona na badaniach znanych egzegetów: Joachima Gnilki, Petera Stuhlmachera, Martina Hengela, Pierre’a Grelota i Johna P. Meiera.

¹¹⁹ Por. Th. Söding, *Aufklärung über Jesus...*, dz. cyt., s. 284.

Chrystologia nie może być zawieszona w powietrzu, musi mieć swą rzeczową podstawę w świadomości Jezusa. Metoda historyczna nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie o nią, a w egzezie panuje w tej kwestii taki pluralizm, że teologia systematyczna staje bezradnie wobec niego. Ale ten pluralizm i zarzuty wobec poszczególnych interpretacji egzegetycznych sprawiają także, że zarzuty wobec interpretacji odpowiednich tekstów przez Ratzingera trafiają w pustkę. Dlatego można się spodziewać, że książka papieża stanie się dla wiedzy nowotestamentalnej zbawienną prowokacją prowadzącą do tego, żeby mocniej przemyśleć jej podstawy i jej hermeneutykę – w jej własnym interesie i w interesie pożądanego dialogu między egzegezą a teologią systematyczną. Przecież centrum teologii stanowi chrystologia, a ta potrzebuje oparcia w życiu Jezusa¹²⁰.

Komentatorzy podkreślają, że książka papieża o Jezusie (i jego wykład z Regensburga także!) jest wybitnym tekstem teologii ekumenicznej, ukazującym wielki potencjał papieskiej teologii nie tylko w relacji do chrześcijańskiego Wschodu, lecz także Zachodu. Kwestia, czy egzegeci, z którymi szuka dialogu, są ewangeliccy czy katoliccy, nie ma dla niego żadnego znaczenia. Także w krytyce nie uwzględnia żadnych względów konfesyjnych¹²¹. Podejście do Pisma Świętego w dziele papieża o Jezusie jest uważane za mistrzowski przykład teologii chrześcijańskiej. Muzułmanie mogą się z niej nauczyć, że wyjaśnianie nie niszczy wiary, lecz ją pogłębia. Dialog z Jacobem Neusnerem ukazuje, dlaczego właśnie dialog opłaca się i dlaczego powinien on być prowadzony przy pomocy argumentów. I dlatego nie można książkę życzyć niczego lepszego

¹²⁰ Por. H. Hoping, *Die Anfänge der Christologie im Leben Jesu*, art. cyt., s. 122n.

¹²¹ W komentarzu Söding stwierdza dokładnie: „Ob die Exegeten, mit denen er das Gespräch sucht, evangelisch oder katholisch sind, ist ihm kaum eine Silbe wert. Auch in der Kritik nimmt er keine konfessionalistischen Rücksichten“ (*Aufklärung über Jesus...*, dz. cyt., s. 285).

niż krytycznej lektury, w której dochodzi do konstruktywnej dyskusji o Jezusie i o chrystologii¹²².

¹²² Por. także; Th. Marschler, *Joseph Ratzinger als Interpret der „Mysterien des Lebens Jesu“*, art. cyt., s. 96–100.

ks. Kazimierz Panuś

Inspiracje homiletyczne wokół dzieła *Jezus z Nazaretu*

Żyjemy w świecie fantastycznych odkryć naukowych. Człowiek podejmuje podróże kosmiczne; zgłębia tajniki wszechświata; zna ludzki genom.

Wielkie pytania człowieka

Jednakże najdoskonalsze mikroskopy i teleskopy odczytujące tajemnice świata, nie odkrywają w nim informacji, po co żyjemy, dlaczego płaczymy, po co umieramy, jaki jest sens naszego życia. Pytania te – jak podkreśla papież Benedykt XVI w swej książce *Jezus z Nazaretu* – należą do grupy pytań najważniejszych, których nie można zignorować: „Człowiek zawsze pytał o swe pierwsze źródło. Jeszcze bardziej niemal niż ciemności jego pochodzenia interesuje człowieka tajemnica jego przyszłości, ku której zmierza. Chce rozerwać zasłonę, chce wiedzieć, co ma czynić, by uniknąć nieszczęść i osiągnąć zbawienie”¹.

Dzisiaj te pytania są spychane często na obrzeża naszego życia i naszej świadomości. W świecie wykreowanym przez media bardzo rzadko pojawia się odniesienie do Boga. Para-

¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 17.

doksalnie wzrok ludzki stał się słabszy i krótszy, a horyzont duchowy człowieka ograniczył się często jedynie do tego, co widzialne i namacalne. Człowiek współczesny często nie potrafi wybiegać poza nakreślony mu horyzont, nie potrafi przenikać kolorowej warstwy obrazów i materii. Tym samym podstawowe pytania pozostają bez odpowiedzi... Tymczasem to, co jest naprawdę ważne, jest niewidoczne. „Ce qui est important, ça ne se voit pas...” – słowa te wkłada w usta Małego Księcia Antoine de Saint Exupéry w swoim słynnym *Le petit prince*.

Chrystus przyniósł Boga i odpowiedź na wielkie pytania człowieka

Wielkim pytaniem, które towarzyszy dziełu J. Ratzingera – Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu*, jest kwestia: „Co takiego właściwie dał nam Chrystus? (...) Co nam przyniósł?”². Papież przyznaje, iż nie zbudował On światowego pokoju, powszechnego dobrobytu, lepszego świata. Natomiast odpowiedź na postawione pytania jest zarazem prosta i wielka: „Przyniósł nam Boga, którego oblicze powoli odsłaniało się, poczynając od Abrahama, poprzez Mojżesza i Proroków, aż do piśmiennictwa dydaktycznego – Boga, który ukazał swe oblicze tylko w Izraelu i którego narody całego świata czciły w różnorodnych znakach będących cieniem rzeczywistości – tego Boga nam przyniósł, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, prawdziwego Boga dał ludom całej ziemi. Przyniósł Boga: teraz znamy Jego oblicze, teraz możemy Go wzywać”³.

Przynosząc Boga Jezus nadał sens ludzkiemu życiu. «Znamy drogę, którą jako ludzie mamy kroczyć na tym świecie. Jezus przyniósł Boga, a tym samym prawdę naszego ‘dokąd?’ i ‘skąd?’»⁴. Odpowiedział zatem na najważniejsze ludzkie pytania:

² Tamże, s. 49.

³ Tamże, s. 49–50.

⁴ Tamże, s. 47.

po co żyjemy, dlaczego płacemy, po co umieramy, jaki jest sens naszego życia.

Papież nie waha się śmiało pytać swego czytelnika: „Czy my w ogóle znamy Jezusa? Czy Go rozumiemy? Czy może zarówno wczoraj, jak i dzisiaj, nie musimy z całych sił próbować poznawać Go całkiem na nowo?”⁵

Jezus Chrystus pozostaje postacią ciągle aktualną i na nowo interpretowaną również we współczesnej kulturze. Z drugiej strony jednak widoczna jest także ogólna ignorancja i brak zainteresowania osobą Jezusa Chrystusa. Mimo że imię Jezusa przynależy do znanego wszystkim, historycznego i kulturalnego dziedzictwa, to można powiedzieć, że dla wielu współczesnych ludzi Chrystus pozostaje „wielkim Nieznanym”⁶. Z jednej strony współczesny człowiek oczekuje, pragnie Chrystusa. Równocześnie jednak jest on bardzo krytyczny i wymagający wobec oficjalnego nauczania Kościoła i ulega procesom dechrystianizacji. Ta ambiwalentność postaw współczesnych ludzi jest dużym wyzwaniem dla Kościoła, zwłaszcza jego prorockiej funkcji. Przed przepowiadaniem słowa Bożego stoi zadanie przedstawienia Jezusa w sposób na tyle ważny i przekonujący, aby stał się znów punktem odniesienia dla życiowych problemów i nadziei współczesnych ludzi.

Chrystus w zdechrystianizowanym świecie

Zakwestionowanie chrześcijaństwa czy wręcz odrzucenie go, jest czymś gorszym od pogaństwa. Ono bowiem pragnie czegoś większego, otwiera się na wartości wyższe. Natomiast

⁵ E. Alberich, *Istanze e problemi per l'annuncio di Cristo nella catechesi oggi*, [w:] *Problemi attuali do cristologia. Conferenze della Facoltà Teologia Salesiana 1974–1975*, Roma 1975, s. 76n; F. Arduzzo, *Gesù Cristo. Figlio di Dio vivente*, Milano 1992, s. 11–44; T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 19n.

⁶ G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporaine*, Paris 1983, s. 57.

apostazja nie sięga po ideały chrześcijańskie. Nie chce ich. Sprzedaje się więc kościoły, w których do niedawna wielbiło się Boga.

W centrum starych, wielkich miast europejskich zawsze znajdowała się katedra. Jej strzeliste wieże wskazywały ostateczne przeznaczenie dla mieszkających wokół niej ludzi. Serca współczesnych miast są wyludnione, życie przenosi się na peryferia. Współczesną katedrą stają się centra handlowe. Zakupy stały się jedną z największych rozrywek. W człowieku nieustannie podsyca się pragnienie posiadania coraz większej ilości dóbr materialnych. Życie duchowe spychane jest na margines. Kanadyjska piosenkarka Shania Twain śpiewa w swojej słynnej piosence *Ka-Ching!*

„Żyjemy w małym, chciwym świecie
który uczy każdego małego chłopca i dziewczynkę
zarabiać tak dużo jak może, potem obrócić się i wydać to głupio...
Naszą religią to wyjść i wydać
Stąd więc zakupy w każdą niedzielę w centrum handlowym...
Słyszysz jak to dzwoni
Sprawia że chcesz śpiewać
To taka piękna rzecz – Ka-Ching!”

Architekci integracji europejskiej koncentrują swe wysiłki wyłącznie na płaszczyźnie politycznej i ekonomicznej, pomijając duchową. Tymczasem to właśnie jej najbardziej potrzebują nasze społeczeństwa pogrążone w atmosferze, którą socjolog Gilles Lipovetsky określił mianem «epoki pustki» (*l'ère du vide*). Wydaje się, że chrześcijanie należący do Unii Europejskiej zrezygnowali z troski o duszę dla integrującej się Europy, jakby zostali przekonani, iż „życie bez ideału, bez transcendentnego sensu jest możliwe”⁷.

Wyraźnie widać to także na walucie zjednoczonej Europy. Monety i banknoty Euro są bez jakiegokolwiek nawiązania do treści religijnych. Na rewersie monet żadne z państw nie od-

⁷ G. Ravasi, *Moja księga przemyśleń*, Kraków 2007, s. 14.

wołało się do symboliki chrześcijańskiej. Jedynym wyjątkiem jest Hiszpania, która przywołała tradycję pielgrzymowania do Santiago de Compostella. Można mieć jednak wątpliwości, czy chodzi tu o wartości religijne, czy też o popularne, zwłaszcza w średniowieczu, zjawisko wędrowania po krajach Zachodu do św. Jakuba. Od stycznia Euro wprowadziła Malta, dając na rewersie swój krzyż maltański. Czy uczyniła to z przesłanek religijnych, raczej nie, gdyż takie jest jej godło.

Jacques Prévert (1900–1977), anarchistyczny poeta francuski, zawdzięczający swoją sławę tekstom piosenek, śpiewanych przez Juliette Greco i Yves'a Montanda oraz scenariuszom filmowym, odczytując modlitwę *Ojcze nasz* bez szacunku dla świętości, pisał: „Ojcze nasz, który jesteś w niebie, pozostań tam!”. Jest on autorem pełnej sarkazmu przeróbki znanej sceny z Księgi Rodzaju: „A Bóg, uprawiając tym Adama i Ewę w zdziwienie, powiedział do nich: „Proszę was, róbcie tak nadal; niech wam nie przeszkadza moja obecność. Postępujcie tak, jakbym nie istniał!”

W prowokacyjnych wystąpieniach Jacques Prévert ukazywał rzeczywistość, ku której zmierza dzisiejsza religijność, rzeczywistość dotykającą także tak zwanych wierzących. Nie walczy się już z Bogiem, nie usuwa się Go z historii i z życia osobistego, na ogół nie spotyka się już wojującego ateizmu. Natomiast wypiera się Go z życia codziennego poszczególnych jednostek i całych społeczeństw; postępuje tak, jakbym On nie istniał. Uważa się, że Bóg nie ma prawa przeszkadzać nam swymi przykazaniami, ani tym bardziej wtrącać się w nasze sprawy. W ten sposób próbuje się uwolnić człowieka od duchowego niepokoju. To choroba obojętności na wszystkie wartości, poczynając od Boga, pozostawiająca człowieka w złudnej wolności czynienia nadal tego, co mu się podoba, bez skrępowania i wyrzutów sumienia. Jej rezultatem jest szarość i stan moralnego chaosu⁸. Aby nadać sens swemu życiu, wypełnić

⁸ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 45.

pusztkę, w której brakuje Boga, człowiek szuka rady psychologa i psychiatry, a nawet udaje się do wróżki. Jak grzyby po deszczu powstają we Francji takie gabinety wróżów i wróżek.

Ukazać wielkość Chrystusa

Aby nie żyć w pustce niezwykle ważnym jest, by krąg naszego życia otwarty był na naprzyrodzoność, na Boga. Tylko Chrystus udziela nam odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne człowieka. Dlatego też papież przybliży nam Jezusa. Tego, który „zstąpił w głębiny śmierci, w noc opuszczenia, w skazanie na bezbronność. Dokonał *tego* skoku jako aktu miłości Boga do ludzi. I dlatego wiedział, że podejmując się tego skoku, może wpaść tylko w dobre ręce Ojca”⁹. Papież pokazuje Jezusa, który „sam stał się ziarnem pszenicznym, które umierając przynosi wiele owocu”¹⁰.

Zadaniem Kościoła, w szczególności „sług słowa” (por. Łk 1, 2) – kaznodziejów jest ukazanie tego Jezusa, który jest pełnią Objawienia (por. KO 16), „jedynym, doskonałym i ostatecznym słowem Ojca” (Katechizm Kościoła Katolickiego, 65). Zajmuje On centralne miejsce w Bożym planie stworzenia i zbawienia. W swojej osobie, czynach i słowach, znakach i cudach realizuje nowe i ostateczne przymierze między Bogiem i ludźmi. Jezus Chrystus jest tym samym centrum wszelkiej rzeczywistości: „jest ośrodkiem wszechświata i historii” (Jan Paweł II, enc. *Redemptor hominis*, 1). W Nim można kontemplować zarazem tajemnicę Boga, tajemnicę człowieka oraz tajemnicę dzieła odkupienia. Dlatego też cała chrześcijańska wiara, życie, liturgia, refleksja teologiczna i przepowiadanie słowa Bożego są ściśle chrystocentryczne. Jezus Chrystus

⁹ Tamże, s. 41.

¹⁰ J. Szymik, *Mówić dziś o Jezusie Chrystusie. Wiara – wyznanie – przepowiadanie*, [w:] *Prawdy wiary w przepowiadaniu*, red. W. Przyczyna, Kraków 2002, s. 44; A. Lewek, *Implikacje homiletyczne współczesnej chrystologii*, „Communio” wyd. polskie 3 (1983) nr 3, s. 115n.

stanowi ich fundament, centrum i istotę¹¹. Jak więc skłonić człowieka współczesnego, aby podjął pytanie o Boga, które jest „pytaniem podstawowym”¹², aby poznał i pokochał Jezusa, swego Zbawcę. „To prawda – pisze papież Benedykt XVI w swej książce: «władza Boga jest cicha na tym świecie, jest to jednak władza rzeczywista i trwała». Sprawa Boga jawi się nam nieraz ‘jakby w stanie agonii’. Ciągłe na nowo jednak okazuje swe nieprzemijające i zbawcze oblicze. Królestwa tego świata, które szatan mógł wówczas okazać Panu, wszystkie już zapadły się w nicość. Ich chwała, ich ‘doksa’, okazała się tylko pozorem. Natomiast chwała Chrystusa, pokorna i gotowa cierpieć, chwała Jego miłości, nie przeminęła i nie przeminie”¹³.

Gdzie szukać Boga?

Gdzie więc szukać Boga? Jak ukazywać Jezusa Chrystusa współczesnemu człowiekowi. Oto kilka odpowiedzi. Boga szuka się i znajduje w ciszy, w spokoju serca, w modlitwie. Wiele wspaniałych duchowych przeżyć daje znakomity film z roku 2006 pt. *Wielka cisza* (*Die Grosse Stille, Into great silence*). Jest to niezwykle zapis codziennego życia mnichów

¹¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 38.

¹² Tamże, s. 50.

¹³ Manohla Dargis, The New York: „A German documentary about Roman Catholic monks who barely utter a word, *Into great silence* runs 162 minutes – 162 engrossing, entrancing, enlivening minutes... Philip Gröning brings us inside a world as mysterious and often as silent as the dark side of the moon, a charterhouse of Carthusian monks in the French Alps. Founded in the 12th century, the Carthusians are among the most rigorous of all Catholic orders... In an overwhelmingly noisy world, the Carthusians seek God in solitude; all things considered, including the inevitable tranquility and focus of their lives, you soon understand why... Through unrushed rhythms and a harmonious mise-en-scene, Mr. Gröning finds beauty in a mote of dust, a patch of newly tilled earth and the long white eyebrows that hang over an aged blind monk’s eyes like a curtain. Grace, it seems, makes little noise”.

z klasztoru Grande Chartreuse położonego w Alpach Francuskich, niedaleko Grenoble¹⁴. Mottem filmu są zdania: „Tylko w nieskończonej ciszy, można zacząć słyszeć. Tylko tam, gdzie nie ma słów, można zacząć widzieć”. Powstał wyjątkowy film o ludziach, którzy w najczystszej formie poświęcili całe swoje życie Bogu. W tym filmie niewiele jest wypowiedzianych słów. Dlatego tym mocniej brzmią te, które padają. Jeden z mnichów, w dodatku niewidomy, mówi: „Im człowiek bliżej jest Boga, tym jest szczęśliwszy. Tym bardziej śpieszy na spotkanie z Nim... Przeszłość i teraźniejszość to sprawy ludzkie. W Bogu nie ma przeszłości, panuje wyłącznie teraźniejszość. A gdy Bóg nas widzi, zawsze widzi całe nasze życie, a ponieważ jest nieskończenie dobry, wiecznie zabiega o nasze dobro... Szkoda, że świat stracił całkowicie poczucie Boga. Szkoda, bowiem nie mają już, po co żyć. Gdy przestaniesz myśleć o Bogu, po co masz żyć dalej na tej ziemi”.

Odwołując się sztuki filmowej, warto również przywołać kolejny przykład, dowodzący że Boga znajduje ten, kto kieruje się miłością, kto kocha. Wybitny polski reżyser Krzysztof Kieślowski (zm. 1996) opracował dziesięć filmów poświęconych kolejnym przykazaniom Dekalogu. W filmie na temat pierwszego przykazania pokazał scenę, w której chłopiec pyta swą matkę: „Kim jest Bóg?”. W odpowiedzi matka bierze dziecko

¹⁴ Manohla Dargis, The New York: „A German documentary about Roman Catholic monks who barely utter a word, *Into great silence* runs 162 minutes – 162 engrossing, entrancing, enlivening minutes... Philip Gröning brings us inside a world as mysterious and often as silent as the dark side of the moon, a charterhouse of Carthusian monks in the French Alps. Founded in the 12th century, the Carthusians are among the most rigorous of all Catholic orders... In an overwhelmingly noisy world, the Carthusians seek God in solitude; all things considered, including the inevitable tranquility and focus of their lives, you soon understand why... Through unrushed rhythms and a harmonious mise-en-scene, Mr. Gröning finds beauty in a mote of dust, a patch of newly tilled earth and the long white eyebrows that hang over an aged blind monk's eyes like a curtain. Grace, it seems, makes little noise”.

w ramiona, przytula je i pyta: „Co czujesz?”. „Jest mi dobrze. Kocham cię” – odpowiada chłopiec. „Oto, co znaczy Bóg” – mówi matka. Ten dialog matki i dziecka z jednej ze scen filmu rzuca wiele światła w sferę życia duchowego i w prosty sposób dowodzi, iż Bóg jest miłością.

Ważnym problemem współczesności jest obudzenie w człowieku świadomości potrzeby Boga, uwrażliwienie na Jego obecność, odrzucenie tego, co Go przesłania. Kiedyś na pytanie Aleksandra Macedońskiego skierowane do Diogenesa mieszkającego w beczce: „W czym mógł bym ci pomóc?”, filozof odpowiedział: „Odsuń się, zasłaniasz mi słońce”. To zdanie można by odnieść do wielu współczesnych i powiedziec im: Odsuń to, co zasłania ci słońce, a więc Boga. Odważ się postawić pierwsze kroki na drodze powrotu do Boga i do prawdziwej egzystencji z jej etycznym zaangażowaniem.

Benedykt XVI nie kryje w *Jezusie z Nazaretu*, że nawet dla kogoś kto żywi przyjazne uczucia dla chrześcijan, przyjęcie Zbawiciela może stwarzać problemy. Papież przytacza reakcję rabina Jacoba Neusnera, wierzącego Żyda, który twierdzi, że Jezus swoimi słowami, a przede wszystkim owym „a ja wam powiadam” wziętym z *Kazania na górze*, ośmiela się przyznawać sobie władzę korygowania prawa Mojżeszowego. Zdaniem rabina, mamy tutaj do czynienia z wcześniej niespotykanym i niemożliwym do zaakceptowania precedensem: człowiek nie może zastąpić Prawa Bożego, gdyż oznaczałoby to być równym Bogu. Z tego powodu Neusner, nawet jeśli zostaje pod wrażeniem słów wypowiedzianych w błogosławieństwach, nie może iść za Jezusem, ale jak sam to określa pozostaje przy „wiecznym Izraelu”¹⁵.

Jak wielka jest siła religii pokazały doświadczenia z pielgrzymek papieża Jana Pawła II, ale także Benedykta XVI, do Polski i wielu innych krajów. Wielki, czasem nawet dwumilionowy tłum ludzi dobrej woli ożywionych miłością, idzie w spokoju i harmo-

¹⁵ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 96nn.

nii na to wielkie wydarzenie religijne. Policjant potrzebny jest tylko do wskazania drogi. Zupełnie inaczej jest, gdy rozniecone są emocje, gdy brak jest miłości. Rozjuszony tłum kibiców, sieje zniszczenie i z trudem daje mu radę kilkaset policjantów. Tu dwa miliony, tam parę setek. Oto potęga Ewangelii.

Po pierwszym kazaniu św. Piotra w dzień Pięćdziesiątnicy słuchacze pytali: „Co mamy czynić?” (Dz 2). To pytanie winno nurtować każdego kaznodzieję i tego, który się do tej posługi przygotowuje. Co mamy więc czynić?

Pokochoać i pogłębiać znajomość Biblii

Analiza utworu papieża Benedykta XVI *Jezus z Nazaretu* zachęca do poznania i zgłębiania Pisma Świętego. Jeśli pierwsze zdanie *Metafizyki* Arystotelesa, to niezapomniane zdanie mówi, że „wszyscy ludzie z natury i konieczności dążą do światła, do wiedzy”, to trzeba – przenosząc to zdanie na wierzących – z przekonaniem powiedzieć: wszyscy chrześcijanie, tym bardziej kapłani, głosiciele słowa Bożego, winny z natury i konieczności dążyć do światła, do poznania Pisma Świętego.

Trzeba zatem otworzyć na nowo Pismo Święte pochodzące z boskiego natchnienia i na nowo uczyć się słuchać, nauczyć się przyjmować i wcielać w życie Słowo Boże i Prawdę Objawioną. Aby przezwyciężyć subiektywizm i relatywizm błędnych opinii, musimy zakotwiczyć się w Prawdzie objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie. Mówiąc konkretniej, musimy ponownie sięgnąć po Ewangelię, która jest księgą Prawdy i Życia, a która nie ma sobie podobnych na świecie. Tak jak ongiś św. Augustyna, tak dziś nas wzywa głos Pana: „Tolle et lege, tolle et lege” („Weź i czytaj, weź i czytaj” – *Wyznania*, VIII, 12, 39).

Aby bezpiecznie żeglować we mgle kultury postmodernistycznej, unikając skał, które mogą przyczynić się do upadku, należy iść za światłem Prawdy, jakim jest Chrystus, który powiedział: „Ja jestem drogą i prawdą, i Życiem” (J 14, 6). On

jest tym kompasem, którym kierujemy się w naszym pielgrzymowaniu. On, który będąc „pełen łaski i prawdy” (J 1, 14) rozpromienia łaskę Ojca i stanowi „prawdziwe światło, które oświeca każdego człowieka” (J 1, 9). Chcąc jednak iść trzeba Jezusa znać i stale Go na nowo poznawać.

Trzeba sobie zadać pytanie: czy znamy Biblię? O ile po Soborze Watykańskim II doszło do wielkiego odkrycia Pisma Świętego w życiu Kościoła, to dzisiaj ta fascynacja Biblią znacznie osłabła. W jej miejsce pojawia się „ignorancja biblijna”. Sondaże pokazują, że tych, którzy przeczytali cztery Ewangelie, jest niestety niewiele, a już znikoma jest liczba tych, którzy przeczytali przynajmniej raz całą Biblię. Wciąż aktualne jest zdanie francuskiego pisarza Paula Claudela, który w 1948 roku z pewną dozą ironii pisał, że „szacunek katolików do Pisma Świętego nie ma granic: okazuje się on jednak głównie w tym, że stoją oni z daleka od Biblii”. Stale aktualne jest zdanie św. Hieronima: „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa”¹⁶.

Trzeba uczynić Biblię księgą mądrości chrześcijańskiej. Jest to księga niewyczerpana. W swoich *Wyznaniach* św. Augustyn, snując refleksję na temat słowa Bożego, zauważa: „Jakże cudowna jest głębia Twoich słów! Patrzymy na ich powierzchnię, która się do nas jak do dzieci uśmiecha. Lecz pod nią, Boże mój, jakaż głębia, jakaż cudowna głębia! Lęk ogarnia, gdy się wejrzy w nią, cześć pełna lęku, miłość pełna drżenia” (ks. XII).

¹⁶ „Ignoratio Scripturarum, ignoratio Christi est” – *Sancti Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri Commentariorum in Isaim Prophetam libri duodeviginti*, prologus, 1, [w:] *Sancti Eusebii Hieronymi stridonensis presbyteri Opera Omnia*, accurante J. P. Migne, t. 4, Parisiis 1845, kol. 17B (Patrologiae cursus completus. Series Latina, 24).

Przenikać przepowiadanie słowa Bożego modlitwą

W 1750 roku w wieku 65 lat zmarł w Lipsku, gdzie przez większość życia mieszkał i pracował, wielki kompozytor Jan Sebastian Bach. Przez całe życie niejako wygrywał swoją wiarę. W nagłówku rękopisów stawiał skrót „J. J.”, to znaczy *Jesu Juva* („Jezu, pomóż mi”), a kompozycje podpisywał „S. D. G.” („Soli Deo Gloria”), będąc przekonany, że chwała należy się tylko Bogu. Pozostawił prawdziwy ocean utworów, które były w całości oparte na Biblii. Nawet wówczas, gdy tekst powierzany był librecistom (co zdarzyło się w przypadku dwustu kantat), widać w nich misterne odwołanie do fragmentów Pisma Świętego¹⁷.

Jeśli J.S. Bach rozpoczynał tworzenie swych dzieł od modlitwy i przenikał nią cały proces tworzenia, to tym bardziej winien to czynić głosiciel słowa Bożego – kaznodzieja. W tym stwierdzeniu nie ma nic nadzwyczajnego. Począwszy od św. Augustyna cała bowiem tradycja chrześcijańska domagała się tego. W traktacie *De doctrina christiana* z 427 roku, pierwszym podręczniku homiletyki, biskup Hippony zaleca kaznodziei, by zanim zostanie mówcą, był módlcą (*De doctrina christiana* 4, 15, 32: „Primum orans quam orator”). Sam przygotowywał się do głoszenia słowa Bożego przez rozmyślanie i modlitwę. Przemawiając, prosił na początku wiernych o modlitwę w jego intencji, by był w stanie spłacić dług wobec nich i by radował się przekonany, że już się za niego modlili¹⁸. W takich przypadkach zdarzały mu się improwizacje. Wówczas powierzał się fali myśli podsuniętych mu przez tekst święty i rozwodził się nad ideami, jakie wykształciły się w nim i stały mu się najdroższe¹⁹.

¹⁷ G. Ravasi, *Piękno Biblii*, Kraków 2005, s. 184.

¹⁸ W. Eborowicz, *Funkcja modlitwy w homiliach św. Augustyna*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 197–199.

¹⁹ K. Panuś, *Kaznodziejski geniusz św. Augustyna*, „Analecta Cracoviensia” 36 (2004), s. 229–244.

Kochać naukę Bożą i słuchacza

Aby dobrze głosić słowo Boże, trzeba pokochać naukę Chrystusa i słuchacza, do którego się ją kieruje. Do takich wniosków doszedł już bp Franciszek Salezy. W liście *O kaznodziejstwie*, datowanym 5 października 1604 roku, a skierowanym do nowo wyświęconego arcybiskupa Bourges André Frémyot (1573–1641), brata Joanny de Chantal, podkreśla zasadę miłości, która powinna rządzić chrześcijańskim przepowiadaniem. „Zanim Chrystus Pan powiedział św. Piotrowi: *Pasce oves meas*²⁰ – nie zapytał go: Czyś uczony? Czyś wymowny? – ale go zapytał: *Amas me?* (por. J 21, 15–17)”²¹. W liście tym Franciszek daje kaznodziei wiele szczegółowych wskazań. „Trzeba odnosić się do słuchaczy serdecznie i ufnie, bezpośrednio i prosto, oraz z prawdziwą pobożnością. Trzeba mocno kochać naukę, którą się głosi, i wierzyć samemu w to, o czym się chce przekonać innych. Najwyższą sztuką jest nie uciekać się do żadnej sztuki. Nasze słowa powinny być płomienne, co nie wymaga ani okrzyków, ani przesadnych ruchów, ale po prostu wewnętrzne żaru. Słowa muszą płynąć nie tyle z ust, co z serca. Niech sobie ludzie mówią, co chcą, a jednak serce zawsze przemówi do serca, gdy natomiast język przemawia tylko do uszu”. Zasada miłości rządząca głoszeniem słowa Bożego jest stale ta sama: aby dobrze mówić, trzeba kochać Jezusa Chrystusa, Jego naukę i dzieło oraz kochać słuchacza do którego się zwracamy.

Nie jest łatwo także stworzyć dobre kazanie. „Wewnętrzne napięcie kazania – pisał kiedyś Joseph Ratzinger, papież Benedykt XVI – jest wypadkową obiektywnego łuku napięcia łączącego dogmat, Pismo Święte, Kościół i dzisiejszy świat. Żadnego z tych filarów nie można usunąć, chyba że kosztem zawalenia się całej budowli”²².

²⁰ *Paś owce moje.*

²¹ *Miłujesz mnie?*

²² J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, Regensburg 1973, s. 7.

Lepiej władać słowem

Narzędziem międzyludzkiej komunikacji jest coś tak nie-pokażnego jak słowo. Ten delikatny, ale ważny i niezastąpiony dar osoby dla osoby – warto uczynić przedmiotem głębszej refleksji. Słowo bowiem jest wielkim mocarzem. Zdolne jest czynić cuda. Przy jego pomocy wyrażamy uczucia i wzruszenia: od czułej, subtelnej miłości do zimnej, gwałtownej nienawiści. Nim kreuje się nastrój, tworzy wielorakie odniesienia, zachęca i zniechęca, sprawia radość i wprawia w zakłopotanie, niszczy i leczy. Magiczna siła słowa tkwi w jego zdolności wywoływania obrazów. Na jego zakłęcie pojawiają się osoby, przedmioty bliskie i dalekie oraz problemy, z których składa się nasze życie²³.

„Słowo jest wielkim mocarzem, który chociaż bardzo niepokazne i niepozorne posiada ciało, dokonuje rzeczy najbardziej boskich: może bowiem uwolnić od strachu, odjąć smutek, wywołać radość i spotęgować litość” – stwierdzał już w V w. przed Chr. Gorgiasz z Leontinoj, najwybitniejszy z sofistów, w swej słynnej mowie zatytułowanej *Pochwała Heleny (Éloge d'Hélène)*²⁴.

Wpływ słowa na duszę słuchaczy porównywali starożytni Grecy do działania lekarstw na ludzki organizm. Wiadomo, iż pewne leki kładą kres chorobie, inne zaś szkodzą życiu. Tak też jest ze słowami: pewne słowa radują, inne smucą; pewne trwożą, a inne dodają odwagi.

Ta wiara Gorgiasza i wielu innych w potęgę słowa zrodziła w starożytnej Grecji retorykę – sztukę pięknego przemawiania i przekonywania. Grecy odznaczeni się uchem szczególnie wrażliwym na mówione słowo. Doznawali osobliwej rozkoszy estetycznej przysłuchując się ludziom, którzy potrafili przemawiać.

²³ K. Panuś, «*To paint the world with the colours of hope*». *Theological reflections*, „*Analecta Cracoviensia*” 40 (2008), s. 285–286.

²⁴ L. Versényi, *Socratic Humanism*, London 1963, s. 94, nazywa ten utwór „an essay on the nature and power of logos”. Zob. A. Michel, *La rhétorique, sa vocation et ses problèmes: sources antiques et médiévales*, [w:] *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne 1450–1950*, Paris 1999, s. 18–20.

Podziwiali oni pomysłowość, wirtuozerię w posługiwaniu się słowem, bogactwo wyobraźni i gestykulację mówców. Kultura Hellenów była przez całe wieki typową kulturą mówioną, opartą na tradycjach i przekazach ustnych. Ten typ kultury rozwijał kult żywego słowa. Umiejętność przemawiania wchodziła w zakres wychowania (*paidei*). Ideał owej *paidei* streszczał się w dwóch kardynalnych zasadach: „Posiądź mistrzostwo słowa i stań się czynu człowiekiem” (*Iliada*, IX, 443).

Amerykańska poetka Emily Dickinson (1830–1886) w sugestywny sposób wyraża moc sprawczą każdego słowa. Pisze w jednym ze swych dystychów: „Słowo umiera, gdy zostaje wypowiedziane. Są tacy, co tak mówią. Ja zaś mówię, że dopiero wtedy zaczyna ono żyć”.

Także chrześcijaństwo – religia „Słowa, które stało się ciałem” (J 1, 14), widzi w słowie wielki dar boży. Od wieków przy jego pomocy głosi Dobrą Nowinę o Bogu, który tak „umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16). Ze słowem Bożym nie jest tak jak ze słowem ludzkim. To słowo wypowiedane w prasie codziennej, w telewizji i w radio, żyje często tylko przez jeden dzień, a już w następnym dniu ma wartość zwiędłego liścia. Nie tak jest ze słowem Bożym. Ono – jak mówi Biblia trwa na wieki. Kaznodzieja powinien jednak uczynić wszystko, by jego słowo, przy pomocy którego wypowiada słowo Boże, było sprawnym narzędziem komunikacji.

Potrzeba wielkich kaznodziejów

Stojąc wobec bogactwa słowa Bożego, które należy głosić, Kościół domagał się zawsze od kaznodziei, by był pierwszym jego słuchaczem, by uczynił swoją zasadą *contemplata aliis tradere* – dawać innym prawdę zdobytą przez kontemplację. Jest bowiem pewne, że do człowieka współczesnego najsilniej przemawia prawda wcielona w konkretnego człowieka. Jego

przykład mocniej przemówi niż słowa najgorliwszej zachęty. Dlatego kaznodzieja winien stać się – według pięknego określenia Jana Parandowskiego – „żywym urywkiem Ewangelii”. Ma to stale na uwadze seminaryjne przygotowanie kleryków do posługi słowa Bożego.

Współczesna teologia po okresie nowożytnej specjalizacji poszczególnych dziedzin powraca do dobrej tradycji początków scholastyki i pierwszych uniwersytetów, kiedy to teologowie, którzy byli jednocześnie, a czasami przede wszystkim kaznodziejami, a więc interpretatorami i komentatorami Biblii. U wielu teologów katolickich wyraźnie widać bliskość pomiędzy ich kaznodziejską posługą a pracą naukową. Tak było dawniej, w działalności świętych Antoniego z Padwy, Bonawentury i Tomasza z Akwinu; tak było w XX wieku, w działalności Romana Guardiniego czy Ursa von Balthasara i jest dzisiaj w działalności Raniero Cantalamessi i Josepha Ratzingera – papieża Benedykta XVI. Kazania są więc pod wieloma względami mostem – nie tylko między światem Biblii a światem współczesnego wierzącego, ale także między teologią, filozofią a literaturą.

Dobrze się też stało, iż we współczesnej teologii coraz bardziej dochodzi do głosu „kierunek narracyjny”, który uwalnia wiarę z definicji metafizycznych i formułek katechizmowych, i powraca do jej pierwotnego dynamicznego kształtu – do formy „opowieści”. Bóg bowiem nie objawił się nam w postaci gotowego systemu naukowego.

Dzieląc się powyżej kilkoma inspiracjami wynikającymi z lektury książki *Jeżus z Nazaretu* Benedykta XVI, pragnę zwrócić uwagę na stałą potrzebę wielkich kaznodziejów zdolnych zachwycić nowoczesne i ponowoczesne społeczeństwa, zwłaszcza krajów Europy Zachodniej, pięknem Ewangelii Jezusa Chrystusa. „Gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

ks. Roman Kuligowski

Kultura w myśli Josepha Ratzingera

„Książka o Jezusie, której część pierwszą chcę teraz oddać w ręce czytelników, jest owocem mojej długiej wewnętrznej drogi” – tak rozpoczyna przedmowę do swego utworu *Jezus z Nazaretu* Joseph Ratzinger – Benedykt XVI. Niewątpliwie istotnym komponentem „długiej wewnętrznej drogi” papieża są jego studia teologiczne, podjęte w młodości. Młody teolog fascynował się myślą teologiczną świętych Augustyna i Bonawentury. Pozwoliło to J. Ratzingerowi wyrobić sobie pogląd na znaczenie środowiska kulturowego dla kształtowania się teologii obydwu świętych. Co więcej, studia nad Augustynem i Bonawenturą wpłynęły znacząco na formację duchową i intelektualną J. Ratzingera¹. W niniejszym artykule podejmuje się próbę odpowiedzi na pytanie o to, jak teolog Ratzinger ocenia przemiany kształtujące kulturę.

1. Naukowe zainteresowania św. Augustynem i św. Bonawenturą w horyzoncie przemian w kulturze

Joseph Ratzinger rozpoczął działalność naukową i dydaktyczną we Fryzyndze i Monachium², gdzie słuchał wykładów

¹ W niniejszym opracowaniu uwzględnia się przede wszystkim wypowiedzi Ratzingera z czasu, zanim został papieżem, czyli do kwietnia 2005.

² Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej*

m.in. Romano Guardiniego i Gottlieba Söhngena. Ten drugi stał się z czasem naukowym opiekunem drogi Ratzingera do doktoratu, który uzyskał w 1953 roku. Natomiast cztery lata później uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego³. Joseph Ratzinger rozpoczął działalność naukową, dydaktyczną prowadził we Freising. W kolejnych latach był wykładowcą teologii w ośrodkach uniwersyteckich: Bonn, Münster, Tübingen i Regensburg.

Niemal od początku XX wieku zauważa się nasilający się ruch na rzecz odnowy teologii katolickiej. Odnowa teologii postrzegana jest najpierw w opracowaniach i pastoralnych inicjatywach w zakresie liturgii. Badania teologiczne miały na celu pogłębienie rozumienia liturgii. Pomocą w tym był „powrót do źródeł”, co praktycznie oznaczało podjęcie studiów historyczno-krytycznych nad twórczością Ojców Kościoła.

Rozpoczynający swoją drogę naukową Joseph Ratzinger podejmuje projekt badawczy nad myślą św. Augustyna, co znajduje swój *materialny* wyraz w pracy doktorskiej pt. „Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche”. Augustyn rozbudza w młodym doktorze fascynację teologią Ojców⁴. Późniejsza twórczość teologiczna J. Ratzingera kryje w sobie liczne odniesienia do starożytnych teologów, szczególnie do św. Biskupa z Hippony. Ratzinger prowadzi z Augustynem dialog: „Augustyn towarzyszy mi już od ponad dwudziestu lat. W dialogu z nim rozwinąłem swoją teologię, chociaż naturalnie staram się prowadzić ten dialog jako człowiek dzisiejszej epoki”⁵.

Josepha Ratzingera, Kraków 2006, s. 21–48.

³ J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 1998, s. 79nn.

⁴ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 49.

⁵ J. Ratzinger, *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum”*, „Hochland” 61 (1969), s. 543 (cyt. za: A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 49).

Ratzinger wie, jak bardzo teologia Augustyna jest zakorzeniona w kulturze antycznej, w sporach, jakie prowadzili z sobą starożytni teologowie. W *De civitate Dei* św. Augustyn przekonuje czytelnika o wyższości Kościoła nad wszystkimi innymi społecznościami. Biskup Hippony przekonuje czytelników o tożsamości widzialnego Kościoła i jego struktur z „*civitas Dei*”. Kościół istnieje wprawdzie na tym świecie, ale nie należy do tego świata, co więcej, pozostaje temu światu całkowicie obcy. W teologii Augustyna i w osobistej fascynacji autorem *De civitate Dei* wolno doszukiwać się źródeł krytycznej postawy profesora Ratzingera wobec przemian, jakie dokonują się we współczesnym Kościele i w świecie.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o wpływy Augustyna na poglądy teologiczne Benedykta XVI warto zwrócić uwagę na zainteresowania Ratzingera odnośnie do przebiegu nawrócenia syna św. Moniki. Mądrość, jakiej szukał Augustyn u myślicieli antycznych, nie zaspokaja intelektualnych i duchowych potrzeb młodego człowieka. Odnajduje ją natomiast u Chrystusa. Dystans, jaki istnieje pomiędzy mądrością filozofów a nauką zawartą w Piśmie Świętym, staje się podstawą krytycyzmu i sceptycyzmu Augustyna w stosunku do świata. Ratzinger przejmuje – w dużym stopniu – Augustynowy sceptycyzm w stosunku do świata i do przemian, jakie się w nim dokonują. W swojej rozprawie doktorskiej Ratzinger dochodzi do wniosku, że istotne dla teologii myśli rodzą się z polemik Kościoła z reprezentantami błędnych nauk⁶. Dlatego należy krytycznie podchodzić do *osiągnięć* świata doczesnego. Potrzebna jest wobec tychże *osiągnięć* duża doza ostrożności, a być może nawet nieufności. Studia nad św. Augustynem pozwalają Ratzingerowi na krytyczną analizę przemian we współczesnej kulturze. Biskupa Hippony i Biskupa Rzymu łączy niewątpliwie daleko posunięta ostrożność, a nawet sceptycyzm, w oce-

⁶ Por. J. Ratzinger, *Volk und das Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954, s. 124.

nie przemian kulturowych, wpływających na życie duchowe dzisiejszych chrześcijan oraz na współczesną myśl teologiczną.

Teolog Ratzinger nie zatrzymuje się w swoich badaniach naukowych na epoce Ojców Kościoła. W swojej rozprawie habilitacyjnej zajmuje się studiami nad św. Bonawenturą, bodaj najwybitniejszym – obok św. Tomasza z Akwinu – teologiem średniowiecza. Jak w studiach nad Augustynem, podobnie i w badaniach nad Bonawenturą przyszły papież poznaje teologię średniowiecza nie tylko po to, by posiąść wiedzę, ale aby dzięki swoim studiom pełniej rozumieć przemiany, jakie dokonują się dzisiaj. Znacząca teologii z czasów wielkiej scholastyki dostrzega pewne analogie pomiędzy przemianami w myśli średniowiecza a przemianami we współczesnych poszukiwaniach naukowych. Rozumienie przemian w życiu Kościoła i we współczesnej teologii ma za podstawę bogactwo myśli czasów przeszłych.

Bonawentura prowadzi Ratzingera w stronę pogłębionego rozumienia historii. Ten wielki teolog średniowieczny opracowuje interpretację teologiczną historii, która jest odpowiedzią na błędną koncepcję dziejów, głoszoną przez opata Joachima Fiore. Casus Joachima podpowiada Ratzingerowi – jak kilka wieków wcześniej Bonawenturze – że przyjętej koncepcji historii zależy w pewnym stopniu światopogląd wielu ludzi oraz ich postępowanie. Będąc tego świadomy, Ratzinger wskazuje na zależności, jakie istnieją pomiędzy koncepcją historii lansowaną przez Hegla a dwudziestowiecznymi systemami totalitarnymi. Ostrożność Ratzingera wobec błędnych koncepcji historii można zauważyć w jego reakcjach wobec teologii wyzwolenia. W teologii wyzwolenia pojawił się ten sam błąd, który popełnił wspomniany średniowieczny mnich, opat Joachim, polegający na tym, że pomniejsza się znaczenie Kościoła jako instytucji a działalności *stricte* politycznej przypisuje się znamiona ewangelizacji. Polityka widzi się jako apostoła, a wprowadzanie nowego porządku społeczno-gospodarczego opisuje się jako urzeczywistnianie królestwa Bożego.

Joseph Ratzinger przekonuje, że gubi się prawdę o życiu autentycznie ewangelicznym, gdy narusza się zdrową tradycję nauczania katolickiego. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary przypomina działaczom zarówno religijnym, którzy chcą odnowy życia chrześcijańskiego, jak i tym, którzy mają decydujący głos w świecie polityki, gospodarki oraz kultury, że u źródeł autentycznych przemian w zakresie praktyki musi znajdować się nieskażona teoria.

Studia nad świętymi Kościoła, nad Augustynem i Bonaventurą, umożliwiają Josephowi Ratzingerowi właściwie rozumieć i oceniać zjawiska, jakie występują w kulturze dzisiaj.

2. Znaczenie Vaticanum II teologii kultury w ujęciu Ratzingera

W swojej relacji z soboru Ratzinger zauważa, że określenie „pastoralny”, którym opisywano od początku sens Vaticanum II nie może oznaczać *substantzlos* (na język polski można to przetłumaczyć jako „nieprecyzyjny”, „niedookreślony” czy po prostu „nijaki”). Sobór powinien unikać języka szkół teologicznych. Szkolny język znajduje swoje uzasadnienie w dyskusjach specjalistów, ale pozostaje niezrozumiały dla rzeszy katolików. Ratzinger sugeruje, by w dyskusjach teologicznych podczas soboru posługiwać się językiem Biblii, językiem Ojców Kościoła i językiem charakterystycznym dla współczesnej kultury, jeśli wyniki tegoż soboru mają się przyczynić do odnowy „życia z wiary”.

Toczące się na soborze dyskusje na temat obecności Kościoła w świecie nie mogły pominąć zagadnień kultury. W *Gaudium et spes* (nr 53–52) znajduje się *passus* poświęcony kulturze. Dla kultury duże znaczenie ma zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa. Kulturę chrześcijańską rozumie się jako odpowiedź ludzi wierzących na Boże wezwanie do doskonalenia człowieka i przekształcania w duchu wartości ewangelicznych struktur życia

wspólnotowego⁷. Kulturą jest „wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez postęp obyczajów i instytucji; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”⁸. Ponadto „jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawidłowego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej, jak przez kulturę”⁹.

Człowiek wie, że tworząc kulturę, swoją twórczością buduje wspólnotę z innymi ludźmi¹⁰. Ta świadomość leży u podstaw autonomii i odpowiedzialności współczesnego człowieka w zakresie kultury. Jest to ważne w perspektywie globalizacji i przekonania o obowiązku kształtowania świata, w którym duże znaczenie winny mieć prawda i sprawiedliwość.

Ojcowie Soboru Watykańskiego II wskazują na zależności, jakie zachodzą pomiędzy kulturą a wiarą¹¹. Opisuje się je za pomocą określeń „ewangelizacja kultury” i „inkulturacja”¹².

⁷ Por. S. Rosik, *Wzwanie i wybory moralne. Refleksje teologicznomoralne*, Lublin 1992, s. 409; H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996, s. 224; *Kościół w Polsce wobec problemów kultury*, [w:] *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań-Warszawa 1991, s. 309–326.

⁸ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 53.

⁹ Tamże, 53; *Jaki humanizm XXI wieku? Wywiad z prof. Stefanem Swieżawskim – historykiem filozofii*, [w:] A. Jarmusiewicz, *Chrześcijaństwo i kultura w XXI wieku*, Kraków 2002, s. 127–133; R. Buttiglione, *Zadania świeckich w ewangelizacji kultury*, „W drodze” 2 (1989), s. 40–48.

¹⁰ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 55.

¹¹ Por. tamże, 57.

¹² Por. Paweł VI, adhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 17, [w:] Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki. Tekst łacińsko-polski*, Warszawa 1981, s. 371; Cz. Bartnik, *Wkład chrześcijaństwa w kulturę*, „Ateneum Kapłańskie” 84 (1992) 1, s. 80–92; W. Wilk, *Ewangelizacyjny wymiar kultury*, [w:] Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja w Tajemnicy i Misji Kościoła. Program duszpasterski na rok 1994/95*, s. 353–372

Kościół rozumie potrzebę „współpracy z wszystkimi ludźmi i wznoszenia budowli świata w bardziej ludzki sposób”¹³. Wiara nie osłabia zaangażowania człowieka w budowanie „tego świata”, ale je wzmacnia. Tym samym obecność chrześcijan w świecie kultury jest rozumiana jako ważny czynnik powołania człowieka do doskonałości¹⁴. Ale zaangażowanie wierzących w sferę doczesną winno być chronione przed zniewoleniem, jakie ma miejsce, gdy człowiek niewłaściwie traktuje świat techniki, nauki i postępu. Zdarza się bowiem, że postęp nauk i techniki oddala człowieka od prawdy.

Jako bliski współpracownik Jana Pawła II, Ratzinger widzi, jak nauczanie Vaticanum II rozwija się w nauczaniu papie-skim. W wygłoszonym przez papieża przemówieniu w siedzibie UNESCO (1980) zawarty jest pogłębiony w duchu soboru wykład na temat kultury. Jan Paweł II naucza, że „kultura jest właściwym sposobem *istnienia i bytowania* człowieka”¹⁵. To dzięki kulturze „człowiek staje się bardziej człowiekiem: bardziej «jest»”¹⁶.

Cechą kultury postrzeganej zarówno przez Sobór Watykański II, jak i przez Jana Pawła II jest jej personalistyczne i etyczne ujęcie. O kulturze mówi się „w konstytutywnym związku z samym człowiekiem, a dopiero wtórnie i pośrednio w związku z całym światem jego wytworów”¹⁷. Twórca kultury, człowiek, jest głównym jej adresatem. „Pierwszorzędnym przedmiotem kultury jest rozwój człowieka jako człowieka, człowieka jako

¹³ Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 57; por. R. Buttiglione, *Refleksja nad ideologią zawartą w temacie: ewangelizacja i promocja ludzka*, „Communio” 2 (1982) 6, s. 75–90.

¹⁴ Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 57.

¹⁵ Jan Paweł II, Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, *W imię przyszłości kultury*, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, St. Wylęzek, T. Gorzkula, Rzym-Lublin 1988, s. 54.

¹⁶ Tamże, s. 55.

¹⁷ Tamże.

osoby, czyli – człowiek jako jedyny i niepowtarzalny osobnik w rodzinie ludzkiej”¹⁸. Takie rozumienie kultury w pełni akceptuje Ratzinger.

Ale nauczanie soborowe o kulturze wywołuje pewne zastrzeżenia Ratzingera. Stawia on pytanie o koncepcję zbawienia, obecną w *Gaudium et spes*. Sądzi, że redaktorzy *Gaudium et spes* posługują się niejasnym rozumieniem zbawienia. Lektura Konstytucji daje podstawę do twierdzenia, że wiara nie jest konieczna do zbawienia. Jest to poważny problem. Pewnym usprawiedliwieniem może tu być przekonanie, że poszczególnych dokumentów soborowych nie należy wyjaśniać bez uwzględnienia całości nauczania Vaticanum II.

Joseph Ratzinger ma też zastrzeżenia do obecnej w *Gaudium et spes* koncepcji dialogu Kościoła ze światem. „Przyjęto w niej (w Konstytucji – przyp. R. K.) taki sposób mówienia, że wiara wydaje się rodzajem niejasnej filozofii, zajmującej się sprawami, o których człowiek naprawdę nic nie wie, chociaż pragnąłby, a być może nawet powinien coś wiedzieć, ponieważ dotyczą one w końcu jego przeznaczenia”¹⁹.

Wątpliwa jest też – zdaniem Ratzingera – eklezjologia *Gaudium et spes*. Określeniu „Lud Boży” w Konstytucji nadało bardziej socjologiczny niż teologiczny wymiar. Nie można uznać za uprawnioną obecną w Konstytucji taką formę teilhardyzmu, „w której ludzki postęp i chrześcijańska nadzieja, technologiczne wyzwolenie i chrześcijańskie Odkupienie mogły stać obok siebie w linearnej ciągłości, jeśli nie były wprost z sobą utożsamiane”²⁰.

¹⁸ Jan Paweł II, Spotkanie z intelektualistami w Coimbrze, *Kultura i perspektywy przyszłości świata*, [w:] Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 5, cz. 1, Poznań 1993, s. 737.

¹⁹ J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, s. 35.

²⁰ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, dz. cyt., s. 142.

Sobór wywołuje u Ratzingera mieszane uczucia. Jako teolog dostrzega on pewne ożywienie w życiu Kościoła, ale nie jest wolny od dużej dozy sceptycyzmu, gdy ocenia zmiany w liturgii, w formacji kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego, w inicjatywach duszpasterskich, praktycznie odbiegających od ducha soboru. Niepokoi go takie otwarcie się Kościoła na świat, w wyniku którego to nie świat zbliża się do Kościoła, ale Kościół upodabnia się do świata, tracąc tym samym dynamizm ewangeliczny.

*

Nauczanie o kulturze, obecne w pismach teologa Josepha Ratzingera, dotyczy rzeczy istotnych dla teologii. Chodzi o prawdę dotyczącą zbawienia człowieka, właściwego zaangażowania chrześcijan w życie tego świata... Kultura zakłada potrzebę wielkiej troski o prawdę.

Prawda bywa często narażona na niebezpieczeństwa: na jej zniekształcenie, na kwestionowanie zdolności jej poznawania czy wreszcie na totalne jej odrzucenie. Wysilek, jaki chrześcijanie wkładają w tworzenie kultury, Ratzinger rozumie jako dzieło, w którym obecna jest łaska Boża. Kultura stanowi bowiem wielką, tworzoną przez wieki, odpowiedź, jaką człowiek daje Bogu na Jego wezwanie: „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28).

ks. Dariusz Skrok

Liturgiczne aplikacje książki *Jezus z Nazaretu*

Vaticanum II przywiązywał dużą wagę do związku pomiędzy liturgią ziemską a niebiańską, gdyż to dzięki Chrystusowi niebiosa zostały rozwarte; uczestnicząc w liturgii nie jesteśmy tylko uczestnikami spotkania w jakimś mniejszym lub większym kręgu: promień tego kręgu wyznacza wszechświat, a szczególnie cechą liturgii jest właśnie to, że pozornie zatrzaśnięte drzwi immanencji zostają otwarte, a ziemia i niebo spotykają się. W tym leży wielkość kultu Bożego. Warto zatem odłożyć na bok wszystkie nasze zajęcia, by móc sprawować liturgię Kościoła Jezusa Chrystusa¹.

Taka też motywacja przyświeca każdej refleksji wokół liturgii, a w sposób szczególny tej refleksji na kanwie książki papieża Benedykta XVI – *Jezus z Nazaretu*. Na początku naszego przedłożenia zaznaczmy, iż omawiana lektura papieska nie jest publikacją ściśle liturgiczną, ale z całą pewnością prezentuje pełnię wywodu teologicznego i zasługuje na analizę, także w wymiarze teologiczno-liturgicznym. Swoistym kluczem do rozumienia liturgii według papieża Benedykta XVI są jego wcześniejsze publikacje i opracowania, wśród których niewątpliwą rolę odgrywa utwór *Duch liturgii*, znany powszechnie także na polskim rynku wydawniczym. To właśnie tam znajdujemy

¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 6.

stwierdzenie: Sobór próbował wprowadzić nas do wewnętrznej przestrzeni liturgii i dlatego dał kilka podstawowych wskazań odnoszących się także do jej reform zewnętrznych, które miały sprawić, że kształt zewnętrzny odsłoni wewnętrzną wielkość chrześcijańskiego kultu Bożego. Zamiar konstytucji soborowej nie ograniczał się tylko do kwestii realizacji danej formy w zgodzie z konstytucją, jako że sama forma mogła przybierać rozmaitą postać². Pastoralny, a szczególnie liturgiczny wymiar Kościoła będzie wówczas możliwy, jeśli z wiarą będziemy patrzeć na osobę Jezusa z Nazaretu. I to jest główny punkt współczesnej teologii pastoralnej i właściwego pojmowania liturgii w całym swym bogactwie.

Podejmując lekturę utworu papieża, możemy postawić sobie pytanie: Dlaczego Benedykt XVI zdecydował się taką książkę opublikować? Czy chodziło o powiększenie dorobku teologicznego, bynajmniej nie w tym przypadku. Patrzymy na osobę papieża w całym kontekście jego wcześniejszej działalności naukowej, akademickiej, a także posługi biskupiej w Kościele, a następnie jego pracy w Kongregacji Nauki Wiary, gdzie był jej prefektem przez ponad 20 lat i wreszcie jako następcą na Stolicy Piotrowej. Te właśnie fakty z jego życia i okoliczności sprawiają, że dla czytelnika omawianej książki jej autor jest bez wątpienia wielkim teologiem przełomu wieków XX i XXI, ale nade wszystko głębokim świadkiem poznania i zawierzenia Jezusowi z Nazaretu, który przyniósł nam najprawdziwsze objawienie samego Boga. Z tego poznania i doświadczenia wiary wynika cała refleksja kardynała Ratzingera – Benedykta XVI³. Można więc uznać, że papież sam doświadczywszy ubogacenia osobą Jezusa Chrystusa głosi tę wiarę współczesnemu człowiekowi, aby pośród współczesnych zagrożeń i niepokojów umacniać tę wiarę pośród braci (por. Łk 22, 32).

² Tamże.

³ Por. A. Wollbold, „*Imitatio Christi*”, *Benedikt XVI. und eine weitblickende Pastoral*, [w:] „Münchener theologische Zeitschrift“ 59 (2008), s. 84.

Z liturgicznego punktu widzenia można w omawianej książce wyróżnić kilka charakterystycznych tematów i to one staną się schematem dla niniejszego przedłożenia oraz pozwolą wydobyc liturgiczne aplikacje papieskiej publikacji.

1. Chrystologiczne *basis* liturgii Kościoła.
2. Chrystus jako sakrament początku i źródło kościelnej działalności.
3. Szabat archetypem Dnia Pańskiego.
4. Liturgia Kościoła znakiem modlitwy – *Ojczyzna nasza*.
5. Znaczenie znaków i symboli w liturgii.

1. Chrystologiczne *basis* liturgii Kościoła

O chrystologicznym wymiarze liturgii tak pisze współczesny wybitny polski teolog liturgii, ks. prof. Bogusław Nadolski: człowieczeństwo Jezusa zjednoczone z Boską naturą było narzędziem Bożego działania i najpełniejszej realizacji planów Bożych. W Chrystusie „dokonało się nasze całkowite pojednanie z prześląganym Bogiem i otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego” (Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 5). Całe życie Chrystusa było wielkim działaniem liturgicznym. Przyszedł, by ludzkość pojednać z Bogiem (Rz 5, 10), by dać życie w obfitości (J 10, 10), ofiarował samego siebie (Hbr 7, 27; 9, 11), dał siebie na okup za wielu (Mt 26, 28). Liturgicznym był w szczególności etap galilejski – nauczanie, i etap jerozolimski, w którym zamyka się kulminacja działania liturgicznego: męka, śmierć i zmartwychwstanie. Ewangelie synoptyczne wydają się posiadać układ, który odzwierciedla porządek liturgii Kościoła antycznego. Z kolei porządek liturgii był odbiciem liturgicznego charakteru całego życia Chrystusa (etap galilejski – nauczanie – obecność Ducha Świętego = liturgia słowa, etap jerozolimski = liturgia Eucharystii).

Liturgia sprawowana przez Chrystusa w Duchu Świętym nie tylko była najdoskonalsza, ale posiadała także charakter

wypełniający ostatecznie i definitywnie zamiary Boga Ojca w stosunku do ludzkości. Ofiara Chrystusa wywierała już swoje skutki, zanim została złożona. Jej świat zawdzięcza nowe życie. Jezus jako Baranek niepokalany przewidziany był przed stworzeniem świata, a objawił się nam dopiero w czasach ostatnich (1 P 1, 20)⁴.

Liturgiczny czyn dokonany przez Najwyższego Kapłana doprowadził do pełni kultyczne działania Starego Przymierza, które były tylko cieniem zwiastującym nadejście liturgii doskonałej (Hbr 10, 11). Jezusowy czyn dla Boga i dla ludzkości zamknął w sobie, a mówiąc za św. Pawłem zrekapitulował (zebrał) także wszelkie działania kultyczne całej ludzkości, która niejednokrotnie błędząc szukała sposobu najlepszego uczczenia Boga i wyrażenia Mu swojej zależności. Jezusowa liturgia dotyczyła także przyszłości. Zbawczy czyn Jezusa otworzył przyszłość. Przez ten czyn, rozpoczęty wcieleniem, a zakończony liturgiczną procesją wstąpienia do Ojca, pełnia (*plenitudo*) kultu Bożego weszła pomiędzy ludzi (wyrażenie z *Sakramentarza z Werony*).

Liturgiczny czyn Chrystusa zamknął w sobie całą historię zbawienia, było to najpierw „podsumowanie” (rekapitulacja) w sensie chronologicznym, równocześnie także teologicznym. Działanie Chrystusa było objawieniem zbawczej woli Ojca. Chrystus świadczył o Ojcu- pełnił więc funkcję, która daje realną możliwość życia w Bogu. Była to funkcja kapłańska. Chrystusowe działanie było także zabezpieczeniem skuteczności woli zbawczej, działanie to łączymy z funkcją królewską. Od strony przeto teologicznej liturgiczny czyn spełnił Chrystus jako prorok, kapłan i sługa (król).

Dzieło odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga dokonane przez całe życie Jezusa, a w szczególności przez „misterium paschalne błogosławionej męki, śmierci, zmartwychwstania i chwalebne wniebowstąpienia” (Sobór Watykań-

⁴ B. Nadolski, *Liturgika*, t. 1: *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1995, s. 12.

ski II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 5) jest fundamentem liturgii Kościoła. Jest wydarzeniem założycielskim. Bez tego czynu nie byłoby liturgii chrześcijańskiej⁵.

Na tym miejscu należy już podkreślić, że liturgia sprawowana w Kościele z polecenia Chrystusa: „(...) to czyście na moją pamiątkę (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 14–25) jest darem przyniesionym przez Chrystusa i przekazanym Kościołowi. Zbawienie i uświęcenie ludzi oraz uwielbienie Boga, które są celem działań liturgicznych nie realizują się indywidualistycznie. Bóg chce zbawić człowieka we wzajemnej między ludźmi więzi. Gromadzi lud. Z wezwanych czyni swój lud, lud wybrany. Tak uczynił w Starym Przymierzu wybierając naród izraelski. Podobnie uczynił w Nowym Testamencie przez Jezusa Chrystusa. „Z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła, Zbawcze działanie Chrystusa zrodziło lud mesjański, lud Boży Nowego Przymierza” (Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 6; konst. *Lumen gentium*, 9). Ten nowy lud jest Ciałem Chrystusa. Posiada udział w Jego funkcjach: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej, jest wspólnotą liturgiczną przeznaczoną, jak jej Mistrz, do uświęcenia świata i wielbienia Boga. Kościół jest wspólnotą prawdziwych czcicieli, których Bóg szuka (J 9, 13). Uwielbienie Boga poprzez rozwój otrzymanego od Niego życia jest sercem życia Kościoła⁶.

Wróćmy do naszej lektury książki papieskiej. Poznajemy w niej właśnie najprawdziwszego Jezusa z Nazaretu, Syna Boga, który stoi w samym centrum Kościoła, ale i życia każdego z nas. Przy omawianiu i analizie biblijnej kuszenia Jezusa na pustyni pyta papież: „Gdybyśmy dzisiaj mieli dokonać wyboru, czy Jezus z Nazaretu, Syn Maryi, Syn Ojca, miałby jakąś szansę? Czy my w ogóle znamy Jezusa? Czy Go rozumiemy? Czy może zarówno wczoraj, jak i dzisiaj, nie musimy z całych

⁵ Tamże.

⁶ Por. tamże, s. 13.

sił próbować poznawać Go całkiem na nowo? Kusiciel nie jest do tego stopnia nachalny, żeby nam wprost zaproponował adorowanie Diabła. Proponuje nam opowiedzenie się za tym, co rozumne, za prymatem świata zaplanowanego, od początku do końca zorganizowanego, w którym Bóg może mieć swe miejsce jako sprawa prywatna, jednak bez możliwości wtrącania się w nasze istotne zamiary” (*Jezus z Nazaretu*, s. 47–48). To są pytania, które w dalszej kolejności znajdują swoje konsekwencje w liturgii. Czy przychodzę na celebrację liturgii w wewnętrznym przekonaniu spotkania się z Jezusem, Synem Bożym, moim Zbawicielem, który do mnie przemawia w swoim słowie, czy Go słucham, czy z Nim rozmawiam. A może jest to dla mnie tylko jakaś prywatna sprawa, odhaczenie niedzielного obowiązku, a po wyjściu z Kościoła żyję daleko od Jezusa i Jego Ewangelii. Liturgia bez wewnętrznego nastawienia, przekonania, bez otwarcia na przestrzeń duchową staje się zlepkiem niezrozumiałych znaków, dziwnych obrzędów i nic nieznaczących gestów. Jeśli nie poznało się Jezusa, Syna Człowieczego, to nie można być jego świadkiem. Jeśli człowiek nie zafascynował się przesłaniem Ewangelii, to tworzy własną pseudoreligię i liturgię traktuje jako jeden z obecnych w świecie rytuałów podtrzymujących życie jednostki i stanowiących element tożsamości z grupą społeczną.

Zrealizowane przez Chrystusa misterium zbawienia ludzi i uwielbienia Boga jest wydarzeniem jednorazowym i definitywnie dokonany. Z woli samego Boga jest ono kontynuowane we wspólnocie nowego ludu Bożego przez głoszenie słowa Bożego, posługę sakramentów św. Liturgia jest więc kontynuacją paschalnego misterium Chrystusa, to jest męki, śmierci i zmartwychwstania. Jest to równocześnie dzieło uświęcenia człowieka i doskonałego uwielbienia Boga. Dokonuje się ono w liturgii pod osłoną znaków (symboli). Liturgia, można dalej powiedzieć, jest świętowaniem zbawienia, które wzięło swój początek u Boga Ojca, osiągnęło szczyt w Jezusie Chrystusie

i kieruje się ku Ojcu. Bóg stał u początków tego działania, od Niego wyszła inicjatywa zbawcza. On też jest ostatecznym celem liturgii. I do Niego ma powrócić cały kosmos odkupiony we krwi Chrystusa, aby Bóg był wszystkim we wszystkim⁷.

Papież stawia dalsze pytania: „Co takiego właściwie dał nam Chrystus, jeśli nie zbudował światowego pokoju, powszechnego dobrobytu, lepszego świata? Co nam przyniósł? Odpowiedź jest całkiem prosta: Boga. Przyniósł nam Boga, którego oblicze powoli odsłaniało się, poczynając od Abrahama, poprzez Mojżesza i Proroków, aż do piśmiennictwa dydaktycznego – Boga, który ukazał swe oblicze tylko w Izraelu i którego narody całego świata czciły w różnorodnych znakach będących cieniem rzeczywistości – tego Boga nam przyniósł, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, prawdziwego Boga dał ludom całej ziemi. Przyniósł Boga: teraz znamy Jego oblicze, teraz możemy Go wzywać. Znamy drogę, którą jako ludzie mamy kroczyć na tym świecie. Jezus przyniósł Boga, a tym samym prawdę naszego *dokąd?* i *skąd?*. Dał nam wiarę, nadzieję i miłość. Jeśli uważamy, że to mało, to tylko z powodu zatwardziałości naszego serca” (*Jezus z Nazaretu*, s. 49–50).

Liturgia więc odsłania przed nami wielkie misterium wiary, w którym uczestniczymy poprzez znaki widzialne. Dzięki Chrystusowi spotykamy się z Bogiem i doznajemy Jego obdarowania nas łaską. Misterium paschalne było dziełem Jezusa Chrystusa jako arcykapłana, pośrednika między Bogiem i ludźmi. Chrystus w liturgii nadal pełni tę rolę. Jego związek z ludzkością odkupioną pozostaje nierozdzielny. On nadal sprawuje swoje dzieło. Jest jego pierwszym podmiotem, głównym celebrazem, Pierwszym Liturgiem. „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Chrystusa

⁷ B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., t. 1, s. 13; zob. J. Ratzinger, *Vor der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft*, [w:] *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, hrsg. von J. Ratzinger, Düsseldorf 1985, s. 121–144.

Jezusa, w niej przez znaki widzialne wyraża się i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia się uświęcenie człowieka, a mistyczne ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swoimi członkami wykonuje całkowity kult publiczny (por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7). Misterium paschalne Chrystusa zrealizowane w Duchu Świętym było przyniesieniem pełności życia Bożego, „przeniesieniem” w ziemskie wymiary liturgii niebiańskiej, którą sprawują aniołowie. Liturgia sprawowana w obecnym etapie dziejów zbawienia jest faktycznym udziałem w liturgii nieba. Liturgia, czytamy w Konstytucji o liturgii, art. 8, „daje przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej, odprawianej w mieście świętym Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy, gdzie Chrystus siedzi po prawicy Ojca jako sługa świątyni i prawdziwego przybytku”. Użyte w tekście słowo *praegustatio* – „przedsmak” łączy się z wyrażeniem *arrabon* i oznacza „małą część całości”, przedpłatę, zadatek na poczet całości. Udział w liturgii nieba jest jednak ograniczony ze względu na ludzką kondycję⁸.

Papież prowadząc nas śladami Ewangelii [*chrzest Jezusa, kuszenie, Ewangelia o królestwie Bożym, Kazanie na Górze, Modlitwa Pańska, uczniowie, trzy wielkie przypowieści – o miłosierdnym samarytaninie, o dwu braciach, o bogaczu i Łazarzu, wielkie obrazy w Ewangelii Jana, wyznanie Piotra i Przemienienie, Jezus mówi o sobie*] odsłania, jako wytrawny teolog, ale i pokorny uczeń w duchu wiary, właśnie tego Jezusa, który przyszedł na świat, aby wypełnić wolę Ojca niebieskiego, nauczał, czynił cuda, a potem umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia i pozostał z nami, czego najlepszym dowodem i znakiem jest sprawowanie w Kościele i przez Kościół liturgii. „Wielkie wydarzenia życia Jezusa są wewnętrznie powiązane z żydowskim kalendarzem świąt. Są to – można by powiedzieć – wydarzenia liturgiczne, w których liturgia, z jej tematyką i oczekiwaniami, staje się rzeczywistością i życiem, które z kolei prowadzi

⁸ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., t. 1, s. 13.

z powrotem do liturgii i przez nią chciałoby ponownie stawać się życiem” (*Jezus z Nazaretu*, s. 256)⁹.

2. Chrzest jako sakrament początku i źródło kościelnej działalności

Chrzest święty, jak naucza *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu (*vitae spiritualis ianua*) i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczępieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego posłania (nr 1213). Papież analizuje teksty biblijnego przekazu chrztu Jezusa w Jordanie. Z niezwykłą starannością i głębią odsłania teologiczne przestrzenie obecne w sprawowanym przez Kościół od 2000 lat sakramencie chrztu. W świecie, w którym żyje Jezus, sprawiedliwość sprowadza się do odpowiedzi człowieka na Torę, jest przyjęciem całej woli Bożej, niesieniem „jarzma królestwa Bożego”, jak to formułowano. Tora nie przewiduje chrztu Jana, w swej odpowiedzi Jezus uznaje w nim jednak przejaw nieograniczonego „tak” wobec woli Boga i posłusznego przyjęcia Jego jarzma. Ponieważ chrzest przez to zanurzenie się zawiera w sobie wyznanie winy i prośbę o przebaczenie, z myślą o nowym początku, owo „tak”, będące przyłgnięciem do woli Bożej w świecie naznaczonym grzechem, stanowi także wyraz solidarności z ludźmi wprawdzie obciążonymi winą, jednak pragnącymi sprawiedliwości. Pełne znaczenie tego obrzędu wyjaśniły dopiero Krzyż i Zmartwychwstanie [...]. Po Krzyżu i Zmartwychwstaniu dla

⁹ Zob. A. Despotis, *Zwischen Augustinus und Chrysostomus. Ein Beitrag zum Jesus-Buch des Papstes aus Sicht der orthodoxen Auslegungstradition*, „Münchener theologische Zeitschrift” 59 (2008), s. 39–49; zob. B. Stubenrauch, *Jesus. Die Umkehr. Der Geist. Papst Benedikts christologische Vision*, „Münchener theologische Zeitschrift” 59 (2008), s. 69–82.

chrześcijan stało się jasne, co się wydarzyło: Jezus wziął na swe ramiona ciężar winy całej ludzkości: poniósł go do Jordanu. Swą działalność inauguruje, zajmując miejsca grzeszników. Otwiera ją, antycypując Krzyż. Jest On, można by powiedzieć, prawdziwym Jonaszem, który powiedział marynarzom: „Weźcie mnie i rzućcie w morze” (zob. Jon 1, 12). Całe znaczenie chrztu Jezusa, niesienie przez Niego „całej sprawiedliwości”, ukaże się dopiero na Krzyżu: chrzest ten jest zgodą na śmierć za grzechy ludzkości, a głos rozlegający się podczas chrztu: „To jest mój Syn umiłowany” (Mk 3, 17) jest znakiem zapowiadającym Zmartwychwstanie. W ten sposób zrozumiały staje się również, że w przepowiadaniu Jezusa słowo „chrzest” oznacza Jego śmierć (zob. Mt 10, 38; Łk 12, 50). „Tylko w tym kontekście zrozumiały staje się chrzest chrześcijański. Antycypacja śmierci na Krzyżu, która miała miejsce w chrzcie Jezusa, i antycypacja Zmartwychwstania, zapowiedzianego głosem z nieba, stały się rzeczywistością” (*Jezus z Nazaretu*, s. 29–30).

Idąc śladami naszej lektury, dostrzegamy wewnętrzną wprost potrzebę odkrycia na nowo łaski otrzymanego w wieku niemowlęcym chrztu świętego. Przez chrzest dokonuje się nasze utożsamienie się z Chrystusem, co z kolei przekłada się na życie wedle Ewangelii. To jest odkrycie naszego powołania do życia wiecznego i oczywiście w miarę naszego wzrastania w łasce rozpoznawanie własnej drogi życiowej. Papież pogłębia teologię chrztu o treści zaczerpnięte z bogactwa Kościoła Wschodniego, przywołuje myśli wielkiego teologa naszego bratniego Kościoła, Pawła Evdokimova. Kościół Wschodni w swej liturgii i teologii ikon rozwinął to rozumienie chrztu i je pogłębił. Dostrzega on daleko idący związek pomiędzy treścią święta Objawienia (głoszenie synostwa Bożego przez głos z nieba; Objawienie jest dniem chrztu Wschodu) i Wielkanocy (...). Ikona chrztu Chrystusa ukazuje napełniony wodą grób, mający kształt jaskini, która z kolei jest ikonograficznym znakiem Hadesu, podziemi, piekła. Zejście Jezusa do tego

pełnego wody grobu, do tego otaczającego Go ze wszystkich stron Inferna, stanowi znak zapowiadający Jego zstąpienie do Otchłani (...). Troparia bizantyjskiej liturgii dołączyła do tego inne jeszcze symboliczne odniesienie: „Jordan cofnął się wtedy pod uderzeniem płaszcza Elizeusza (Elisa), wody się rozstały i ukazała się sucha droga, jako obraz chrztu, mocą którego kroczymy drogą życia” (*Jezus z Nazaretu*, s. 30–31).

Sakrament chrztu jawi się na kanwie wydarzeń znad Jordanu jako szczególny dar uczestnictwa w doświadczeniach samego Pana, który jako Baranek Boży, Baranek Paschalny, ofiarowuje się za zbawienie świata. Kościół otrzymał od Zmartwychwstałego Pana polecenie: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, (...) udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Chrzest, którego udzielają odtąd uczniowie, jest wejściem w chrzest Jezusa – w rzeczywistość, którą przez jego przyjęcie antycypował. W ten sposób człowiek staje się chrześcijaninem (por. *Jezus z Nazaretu*, s. 34). Z sakramentu chrztu świętego jawi się, można tak powiedzieć, niezwykła, wewnętrzna więź z Jezusem, Synem Bożym, nosimy przecież w sobie obraz, podobieństwo do Niego i jesteśmy zanurzeni w Jego życie, cudownie przemienieni przez łaskę, którą nas obficie wyposażył. Dlatego stwierdza Benedykt XVI – stoi On przed nami jako „umiłowany Syn”, który choć z jednej strony jest całkowicie inny, jednak dlatego właśnie może być każdemu z nas współczesny, dla każdego z nas „bardziej wewnętrzny niż my sami jesteśmy dla siebie” (Augustyn, *Wyznania*, II, 6, 11) (*Jezus z Nazaretu*, s. 34).

Centralnym znakiem liturgii chrzcielnej jest woda. Ta woda, która została uroczystie błogosławiona w świętą noc Wigilii Paschalnej staje się elementem narodzenia, oczyszczenia, obmycia i uświęcenia nowych członków wspólnoty Kościoła¹⁰. „W opisie chrztu Jezusa – mówi papież – widzieliśmy jednak, że

¹⁰ Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 65–70.

symbolizm rzeki ma inny jeszcze wymiar. Przez swą głębokość jest też ucieleśnieniem niebezpieczeństwa, toteż wejście w nią może oznaczać wejście w śmierć, a wyjście z niej – powtórne narodziny (...). Chrzest, jako wejście do wspólnoty z Chrystusem, jest interpretowany jako powtórne narodzenie (...) Te powtórne narodziny dokonują się przez współdziałanie dwu zasad: Ducha Bożego i wody, matki wszelkich form życia naturalnego – w tym sakramencie przez łaskę podniesionej do rangi lustrzanego obrazu dziewiczej Theotokos. Mówiąc inaczej – w powtórnych narodzinach współdziałają ze sobą: stwórcza potęga Ducha Bożego i – w sakramencie – macierzyńskie łono wyrażającego zgodę i przyjmującego Kościoła (...) Duch i woda, Chrystus i Kościół, to jedna nierozłączna całość. W ten sposób dokonują się *powtórne narodziny*. W sakramencie woda odgrywa rolę macierzyńskiej ziemi, Kościoła świętego, który przyjmuje do siebie stworzenie i je reprezentuje” (*Jezus z Nazaretu*, s. 204).

Elementem liturgii chrztu jest nałożeniu nowo ochrzczoneму białej szaty i słowa modlitwy: „N., stałeś (-aś) się nowym stworzeniem i przyoblekłeś (-aś) się w Chrystusa, dlatego otrzymujesz białą szatę. Niech twoi bliscy słowem i przykładem pomagają ci zachować godność dziecka Bożego, nieskalaną aż po życie wieczne. Amen”¹¹. Papież w interpretowaniu ewangelicznej sceny Przemienienia tłumaczy: „Jezus natomiast promieniuje od wewnątrz. Nie tylko otrzymuje światło; On sam jest światłem ze światłości. Biała lśniąca szata Jezusa w momencie Przemienienia jest jednak również zapowiedzią naszej przyszłości (...) Szaty wybranych są białe, ponieważ obmyli je we krwi Baranka (zob. Ap 7, 14) – to znaczy: ponieważ przez chrzest są złączeni z Męką Jezusa, a Jego Męka jest oczyszczeniem, które nam zwraca pierwotną szatę, utraconą przez grzech (zob. Łk 15, 22). Przez chrzest zostaliśmy wraz z Jezu-

¹¹ *Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 2005, s. 73.

sem przyodziani w światło i sami staliśmy się światłem” (*Jezus z Nazaretu*, s. 258–259).

Kolejny element liturgii sakramentu chrztu to zapalenie świecy chrzcielnej i przekazanie jej rodzicom. Znakowi temu towarzyszą słowa modlitwy: „Przyjmijcie światło Chrystusa. Podtrzymywanie tego światła powierza się wam, rodzice i chrzestni, aby wasze dziecko, oświecone przez Chrystusa, postępowało zawsze jak dziecko światłości, a trwając w wierze, mogło wyjść na spotkanie przychodzącego Pana razem z wszystkimi świętymi w niebie”¹². Omawiając piąty rozdział Ewangelii św. Jana, Benedykt XVI stwierdza: „W ostatecznym rozrachunku to Jezus jest tym, przez którego i w którym ma się oczyścić, ażeby mógł znowu widzieć. Okazuje się, że cały ten rozdział jest objaśnieniem chrztu, który sprawia, że widzimy. Chrystus jest Dawcą światła, który za pośrednictwem sakramentu otwiera nam oczy” (*Jezus z Nazaretu*, s. 205).

3. Szabat archetypem Dnia Pańskiego

Autor omawia prezentowany w Ewangelii spór o szabat i na tym tle pojawiają się odniesienia do Dnia Pańskiego. Jan Paweł II napisał w liście apostolskim *Dies Domini*: „Już u świtu stworzenia ta «kosmiczna misja» Chrystusa była zatem zawarta w Bożym zamyśle. Ta *wizja chrystocentryczna*, ogarniająca całą przestrzeń czasu, towarzyszyła Bogu, gdy spojrzawszy z uznaniem na własne dzieło, odpoczął po całym swym trudzie i «pobłogosławił ów siódmy dzień i uczynił go świętym» (Rdz 2, 3). Według autora pierwszego biblijnego opisu stworzenia, reprezentującego tradycję kapłańską, wtedy właśnie został ustanowiony «szabat» — jeden z najbardziej znamienitych elementów pierwszego Przymierza, który w jakiś sposób zapowiada już dzień święty nowego i ostatecznego Przymierza. Ten sam motyw «odpoczynku Boga» (por. Rdz 2, 2) oraz od-

¹² Tamże, s. 74.

poczynku, jakiego zaznał w ziemi obiecanej lud po wyjściu z Egiptu (por. Ps 95 [94], 11), zostaje odczytany w Nowym Testamencie w nowym świetle — w perspektywie ostatecznego «odpoczynku szabatniego» (por. Hbr 4, 9), do którego wszedł sam Chrystus przez swoje zmartwychwstanie i do którego ma wejść Lud Boży, naśladowując wytrwale Jego synowskie posłuszeństwo (por. Hbr 4, 3–16). Trzeba zatem odczytać na nowo wspaniały opis stworzenia i pogłębić teologię «szabatu», aby wejść na drogę wiodącą do pełnego zrozumienia niedzieli¹³.

Przywołajmy na chwilę Katechizm Kościoła Katolickiego: „Zgodnie z tradycją apostołską, która wywodzi się od samego dnia Zmartwychwstania Chrystusa, Misterium Paschalne Kościół obchodzi co osiem dni, w dniu, który słusznie nazywany jest Dniem Pańskim albo niedzielą. Dzień Zmartwychwstania Chrystusa jest równocześnie *pierwszym dniem tygodnia*, pamiątką pierwszego dnia stworzenia i *ósmym dniem*, w którym Chrystus po swoim odpoczynku wielkiego Szabatu zapoczątkował dzień, «który Pan uczynił», «Dzień, który nie zna zachodu» (nr 1166). Trzecie przykazanie Dekalogu przypomina o świętości szabatu: «Dzień siódmy będzie szabatem odpoczynku, poświęconym Panu» (Wj 31, 15) (nr 2168). I wreszcie numer 2175: «Niedziela wyraźnie różni się od szabatu, po którym następuje chronologicznie co tydzień; dla chrześcijan zastępuje szabat z jego przepisem obrzędowym. Przez Paschę Chrystusa niedziela wypełnia duchową prawdę szabatu żydowskiego i zapowiada wieczny odpoczynek człowieka w Bogu. Kult oparty na prawie przygotował misterium Chrystusa, a to, co było w nim praktykowane, było w pewnym sensie figurą odnoszącą się do Chrystusa»”.

Papież w swojej książce podejmuje dyskusję z przedstawicielami różnych opcji postrzegających osobę Jezusa w kontekście Prawa Starego Testamentu. I tu pojawia się zagadnienie szabatu. Trzeba więc dostrzec rozumienie i znaczenie szaba-

¹³ Jan Paweł II, enc. *Dies Domini*, 8.

tu dla Izraela. Bóg odpoczywał siódmego dnia – tak mówi nam opis stworzenia świata. Tego dnia obchodzimy święto stworzenia. Powstrzymanie się od pracy znaczy coś więcej niż skrupulatne stosowanie się do rytuału. Jest to pewien sposób naśladowania Boga. Tak więc na szabat składa się nie tylko pierwiastek negatywny: powstrzymanie się od zewnętrznych zajęć, lecz także pozytywny „odpoczynek”, który musi mieć również wyraz przestrzenny: „Żeby zachować szabat, należy więc pozostać w domu”. Samo zrezygnowanie z jakiegokolwiek pracy nie wystarczy, trzeba nadto odpoczywać, co zakłada także wymiar społeczny: jeden dzień w tygodniu należy poświęcić konsolidowaniu kręgu rodzinnego i domu, tak żeby każdy był u siebie w domu, a wszystko inne na swoim miejscu. Szabat to nie tylko sprawa osobistej pobożności, stanowi on sam rdzeń społecznego ładu: dzięki szabatowi wieczny Izrael staje się tym, czym jest: ludem, który podobnie jak Bóg, po dokonaniu dzieła stworzenia, siódmego dnia odpoczywa (*Jezus z Nazaretu*, s. 99).

Zmartwychwstanie Jezusa „w pierwszym dniu tygodnia” spowodowało, że dla chrześcijan ten „pierwszy dzień” – początek stworzenia – stał się „Dniem Pańskim”, na który, poprzez wspólnotę stołu z Jezusem, w naturalny sposób przeszły istotne elementy starotestamentalnego szabat. Że Kościół przejął zarazem społeczną funkcję szabat – zawsze z ukierunkowaniem na „Syna Człowieczego” – wyraźnie wyszło na jaw wtedy, gdy Konstantyn w swej czerpiącej natchnienie z chrześcijaństwa reformie prawodawstwa z dniem tym połączył pewne swobody dla niewolników, a więc wprowadził dzień Pański jako dzień wolności i odpoczynku do systemu prawa opartego na zasadach chrześcijańskich (por. *Jezus z Nazaretu*, s. 102).

Papież niezwykle mocno akcentuje tę właśnie społeczną funkcję niedzieli, która korzeniami sięga Prawa Izraela. Przypomniał ten wymiar Dnia Pańskiego Jan Paweł II w cytowanym już wcześniej liście apostolskim *Dies Domini*: Aby w pełni

zrozumieć sens tego «uświęcenia» szabat, jaki przedstawia pierwszy biblijny opis stworzenia, trzeba przyjrzeć się całości tego tekstu, z którego wynika wyraźnie, że każda bez wyjątku rzeczywistość winna być podporządkowana Bogu. Do Niego należą czas i przestrzeń. On nie jest Bogiem jednego tylko dnia, ale wszystkich dni człowieka.

Jeśli zatem Bóg «uświęca» siódmy dzień szczególnie błogosławieństwem, tak że staje się on «Jego dniem» w pełnym tego słowa znaczeniu, to należy to rozumieć właśnie w kontekście tej głębokiej dynamiki dialogu przymierza, a w istocie rzeczy dialogu «oblubieńczego». Jest to dialog miłości, który nigdy nie ustaje, ale mimo to nie jest monotony, dokonuje się on bowiem w różnych tonacjach miłości — od jej przejawów powszednich i pośrednich aż po najgłębsze, których Pismo Święte oraz liczni mistycy nie wahają się opisywać za pomocą obrazów miłości oblubieńczej¹⁴.

¹⁴ Tamże, 14, 23: W szabat Żydzi mieli obowiązek gromadzić się w synagodze i zachowywać odpoczynek przepisany przez Prawo. W pierwszym okresie Apostołowie, a zwłaszcza św. Paweł, nadal uczęszczali do synagogi, aby głosić tam Jezusa Chrystusa, komentując „słowa Proroków odczytywane co szabat” (por. Dz 13, 27). W niektórych wspólnotach współistniał zwyczaj zachowywania szabat i świętowania niedzieli. Bardzo wcześnie jednak zaczęto coraz wyraźniej odróżniać te dwa dni, przede wszystkim po to, by oprzeć się naciskom tych chrześcijan, którzy wywodzili się z judaizmu i uważali za konieczne zachowywanie nakazów starego Prawa. Św. Ignacy z Antiochii pisze: „Jeżeli ci, którzy żyli w starym porządku rzeczy, przyszli do nowej nadziei i nie zachowują już szabat, ale obchodzą dzień Pański, dzień, w którym nasze życie powstało z martwych przez Chrystusa i Jego śmierć [...] – a z tej tajemnicy my otrzymaliśmy wiarę i w niej trwamy, abyśmy zostali uznani za uczniów Chrystusa, naszego jedynego Nauczyciela – to jakże moglibyśmy żyć bez Niego, skoro nawet Prorocy oczekiwali Go jako nauczyciela, gdyż byli Jego uczniami w Duchu?”. Św. Augustyn natomiast stwierdza: „Dlatego także nasz Pan położył swą pieczęć na swoim dniu, to znaczy na trzecim dniu po męce. W porządku tygodniowym jest to jednak dzień ósmy, przypadający po siódmym, czyli po szabacie, a więc w pierwszym dniu tygodnia”. Różnica między niedzielą a żydowskim szabatem stała się coraz wyraźniejsza w świadomości chrześcijan, ale w niektórych okresach historii, gdy kładziono szczególnie nacisk na obowiązek zachowania świętecz-

Zagadnienie Dnia Pańskiego i szabatu powraca w książce papieża z racji na omawianie czwartego przykazania Dekalogu. Otóż „Jezus nie zamierza ani niszczyć rodziny, ani podważać związku szabatu ze stworzeniem świata; musi natomiast dla jednego i drugiego stworzyć nowy, szerszy obszar (...). Istotna treść szabatu musiała znaleźć nową realizację w Dniu Pańskim. Także walka o niedzielę zalicza się do wielkich zadań Kościoła w czasach teraźniejszych, kiedy tak wielkiemu rozbiciu uległ rytm podtrzymujący życie społeczeństwa. Harmonijne łączenie Starego Testamentu z Nowym było i nadal jest konstytutywne dla Kościoła (...) W tej sprawie Kościołowi od samego początku zagrażały dwa przeciwstawne sobie niebezpieczeństwa, które też nigdy nie przestaną mu zagrażać. Z jednej strony fałszywy legalizm, który zwalcza Paweł i który w całej historii określano, niestety, niezbyt szczęśliwym mianem *judaizmu*. Z drugiej strony, pojawiło się odrzucenie Mojżesza i Proroków – Starego Testamentu, które po raz pierwszy sformułował Marcjon w drugim wieku (...). Dość powszechnie spotykana dziś pokusa czysto duchowej interpretacji Nowego Testamentu i pozbawienia go wszelkich powiązań z domeną społeczną i polityczną zmierza w tym właśnie kierunku (...). W sumie dobrze byłoby dla chrześcijan, gdyby z szacunkiem spoglądali na to posłuszeństwo Izraela i w ten sposób lepiej poznawali wielkie imperatywy Dekalogu, które chrześcijaństwo musi przenosić na obszar powszechnej rodziny Bożej i które Jezus przyniósł nam w darze jako *nowy Mojżesz*” (*Jezus z Nazaretu*, s. 109–110). Widzimy więc wyraźnie, że papież stawia dość wyraźne wskazanie dla tej funkcji społecznej niedzieli, która w dobie współczesnej często jest pomniejszana.

nego odpoczynku, można było zauważyć pewną tendencję do „szabatyżacji” dnia Pańskiego. Nie brakło też chrześcijańskich środowisk, w których szabat i niedziela były obchodzone jako „dwa bratnie dni”. Zob. tamże, 59–63.

4. Liturgia Kościoła znakiem modlitwy – *Ojcie nasz*

Chrześcijanin od samego początku podejmując polecenie Pana – „To czyńcie na moją pamiątkę” – mieli wewnętrzną świadomość wiary, przekonanie, że sprawując Eucharystię, spotykają się w słowie Bożym, sakramencie i we wspólnocie Kościoła na prawdziwej modlitwie. Obok słów konsekracji (błogosławieństwo chleba i błogosławieństwo kielicha) pojawia się w rycie sprawowanej tajemnicy Pamiątki Pana przekazana przez Chrystusa *Modlitwa Pańska*. Papież podejmuje właśnie ten temat *Modlitwy Pańskiej* w piątym rozdziale swojej książki. Już na początku rozdziału wskazuje na motywację Chrystusowego *Kazania na górze*: „Jezus chce nam ukazać, co znaczy być prawym człowiekiem (...) człowieka można zrozumieć tylko w perspektywie Boga, a jego życie jest dobre wtedy tylko, gdy żyje w relacji do Boga. Bóg nie jest jednak odległym Nieznajomym. Ukazuje nam swe oblicze w Jezusie; wpatrując się w Jego czyny i w Jego wolę, poznajemy myśli samego Boga i Jego wolę (...). Modlitwa nie może być sposobem zwracania na siebie uwagi innych; konieczna jest tu pewna dyskrekcja, charakterystyczna dla relacji miłości (...). Istotna dla modlitwy dyskrekcja nie wyklucza modlitwy wspólnej. Samo *Ojcie nasz* jest modlitwą w liczbie mnogiej; tylko w łączności z *my* dzieci Bożych możemy w ogóle przekraczać granicę tego świata i wznosić się do Boga (...). *My* modlącej się społeczności i najbardziej osobisty wymiar spraw powierzanych Bogu przenikają się ze sobą” (*Jezus z Nazaretu*, s. 115–116).

Patrząc na współczesne zgromadzenia liturgiczne, odnosi się niekiedy wrażenie, że brakuje tam tej wewnętrznej motywacji, że wszystkie gesty, postawy i słowa są tylko jakąś pozą w której nie ma zjednoczenia duchowego z Bogiem. Jakże często, o czym też mówi Benedykt XVI, zagraża nam gadulstwo, potok słów, w którym ginie duch. Należy więc unikać

celebracji liturgicznych przypominających wiecze polityczne czy nastrój pikniku, bo wówczas owszem wyzwala się określone emocje, ale duch modlitwy i zjednoczenie z Bogiem pozostają na marginesie takiej modlitwy¹⁵. „Będziemy się coraz lepiej modlić, im częściej w głębi naszej duszy będzie się pojawiało odniesienie do Boga. Im bardziej staje się ono istotnym filarem całej naszej egzystencji, w tym większej mierze będziemy się stawali ludźmi pokoju (...) Im bardziej Bóg jest w nas obecny, tym łatwiej będziemy mogli w słowach modlitwy rzeczywiście być przy Nim (...). Święty Benedykt w swej Regule ukuł taką formułę: *mens nostra concordet voci nostrae* – Nasze serce ma być w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta (*Reguła*, 19, 7). Normalnie myśl wyprzedza słowa, szuka ich i je formuje. Jednak przy recytowaniu psalmów, i w ogóle w modlitwie liturgicznej, jest odwrotnie: najpierw są słowa, głos, a nasza myśl musi się dostrajać do tego głosu. Bo my ludzie, sami «nie umiemy się modlić tak, jak trzeba» (Rz 8, 26): zbyt daleko jesteśmy od Boga, nazbyt tajemniczy i wielki jest On dla nas” (*Jezus z Nazaretu*, s. 117). Duchowość liturgiczna przez całe wieki poszukiwała właściwych elementów, które pozwoliłyby takiej modlitwie wspólnej, jaką jest celebrowanie Eucharystii, sakramentów świętych czy sprawowanie Liturgii godzin, stać się swoistym „głosem Oblubienicy do swego Oblubieńca”. Uczestnicząc w Eucharystii słuchamy przecież ciągle tych samych tekstów prezentowanych w księgach liturgicznych (dla obrazu posługujemy się stoma prefacjami, dziesięcioma modlitwami eucharystycznymi, słuchamy tekstów Pisma Świętego cyklu czytań na dni powszednie: rok I i rok II, w cyklu niedzielnym rok A, B, C) to niesie ze sobą zagrożenie pewnego zubożnienia, jeśli nie ma wewnętrznego zaangażowania całej ludzkiej osoby.

¹⁵ Zob. H. Merkelbach, *Zwischen Hochamt und „Fast-food – Liturgie“*. *Ein Plädoyer für eine neue Christozentrik der Eucharistie*, [w:] *Priester und Liturgie. Manfred Probst zum 65. Geburtstag*, hrsg. von G. Augustin [et al.], Paderborn 2005, s. 45–57.

Papież na kanwie poszczególnych wezwań *Modlitwy Pańskiej* pokazał głębię duchowości chrześcijańskiej, a przy tym duchowości liturgicznej, którą można ułożyć w swoisty schemat wynikający z tej modlitwy:

1. „«Ojciec nasz, który jesteś w niebie...». Możemy mówić: Ojciec, ponieważ Syn był naszym Bratem i objawił nam Ojca; ponieważ przez czyn Chrystusa staliśmy się na powrót dziećmi Bożymi (...). Nie jesteśmy jeszcze w pełni dziećmi Boga, lecz przez naszą coraz głębszą wspólnotę z Jezusem mamy się nimi stawać i być. Dzieciństwo utożsamia się z naśladowaniem Chrystusa” (*Jezus z Nazaretu*, s. 121–123).

2. „Święć się imię Twoje... Bóg tworzy pewną relację między sobą i nami. Dzięki imieniu możemy Go wzywać. Nawiązuje relację z nami i nam umożliwia nawiązanie relacji z Nim. A to znaczy, że w jakiś sposób wchodzi w nasz ludzki świat” (*Jezus z Nazaretu*, s. 127). Papież zadaje nam swoisty rachunek sumienia, który możemy odnieść do naszych liturgicznych spotkań: „Jak obchodzę się ze świętym imieniem Bożym? Czy z czcią staję przed tajemnicą płonącego krzewu, przed niepojętym sposobem Jego bliskości, posuwającej się aż do obecności w Eucharystii, w której rzeczywiście cały oddaje się w nasze ręce? Czy troszczę się o to, żeby to święte przebywanie Boga z nami nie strąciło Go w błoto, lecz żeby nas podźwignęło ku Jego czystości i świętości?” (*Jezus z Nazaretu*, s. 128).

3. „«Przyjdź królestwo Twoje...». Ilekroć spotykamy się na liturgii, mamy świadomość lub lepiej powiedzmy, winniśmy taką świadomość posiadać, iż przybliży się do nas królestwo Boże. W znakach sakramentalnych wchodzimy w orbitę jego działania i przenika nas duch Jezusa Chrystusa, Boży Duch, jedność wszystkich osób Trójcy Świętej. Modlić się o królestwo Boże znaczy mówić Jezusowi: Uczyni nas Twoimi, Panie! Przenikaj nas, żyj w nas; zgromadź rozproszoną ludzkość w jednym Ciele, ażeby w Tobie wszystko podporządkowało się Bogu,

a Ty żebyś wszystko przekazał Ojcu, ażeby «Bóg był wszystkim we wszystkich»” (1 Kor 15, 26–28) (*Jezus z Nazaretu*, s. 130).

4. „«Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi...». Każde liturgiczne spotkanie tak jak każda modlitwa jest podejmowaniem woli Bożej, rozpoznawaniem jej w moim życiu, w konkretnych życiowych sytuacjach. Modlimy się o to, żebyśmy się coraz bardziej zbliżali do Jezusa i aby przez to wola Boża pokonała siłę ciężenia naszego egoizmu i uzdolniła nas do wzniesienia się na te wyżyny, do których zostaliśmy powołani” (*Jezus z Nazaretu*, s. 132).

5. „«Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj...». Każde spotkanie na liturgii jest otwieraniem się na świat wokół nas, na naszych bliźnich; każde spotkanie na Eucharystii kończy się rozesłaniem, czyli posłaniem do świata ze świadectwem naszej wiary i naszej miłości. Tworząc zgromadzenie liturgiczne, nie wolno myśleć tylko o sobie, nasza modlitwa ma wymiar uniwersalny i powszechny, przenika kontynenty, narody, kultury, języki, cywilizacje. Kto prosi o chleb na dzisiaj, jest ubogi. Modlitwa ta zakłada ubóstwo uczniów. Zakłada ludzi, którzy kierując się swoją wiarą, zrezygnowali ze świata, z jego bogactw i przepychu i proszą tylko o rzeczy niezbędne do życia (...). W rzeczywistości Ojcowie Kościoła, praktycznie rzecz biorąc, rozumieli tę czwartą prośbę *Ojcze nasz* jednomyślnie jako prośbę o Eucharystię; w tym znaczeniu, jako modlitwa stołu eucharystycznego, Ojciec nasz znajduje się w liturgii mszy świętej [...] My, którym wolno przyjmować Eucharystię jako nasz chleb, musimy jednak zawsze modlić się o to także, żeby nikt nie został odcięty, odłączony od Ciała Chrystusa” (*Jezus z Nazaretu*, s. 136–137).

6. „«I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom...». Chrześcijanie pierwszych wieków z dużą wrażliwością swego sumienia stawali zawsze na sprawowanie Eucharystii. Z tej troski o swoją duszę i z autentycznej pobożności zrodził się akt pokuty, który w obecnej formie mamy

w ramach obrzędów wstępnych¹⁶. W tym miejscu stajemy wobec tajemnicy Krzyża Chrystusa. Ceną, którą Bóg zapłacił za przebaczenie winy i uzdrowienie serca człowieka, była śmierć Jego Syna – tak przeżyty akt pokuty we Mszy św. pozwoli nam godnie przyjąć dar Bożego Słowa i dar Eucharystii. Prośba o przebaczenie jest dla nas przede wszystkim wezwaniem do dziękczynienia za to, że Boży Syn wszedł w udręki ludzkiej egzystencji i śmierć na Krzyżu – a także do przeobrażenia zła przez miłość i okupienia go cierpieniem” (*Jezus z Nazaretu*, s. 140).

7. „I nie wódź nas na pokuszenie...». Spotkanie na modlitwie, a więc i spotkanie na sprawowaniu liturgii, która jest modlitwą Kościoła jest wołaniem do Boga o siłę w pokonaniu słabości, o obecność Boga w chwilach doświadczeń i Jego wsparcie. Gdy powtarzamy szóstą prośbę *Ojcze nasz*, musimy zatem trwać w gotowości przyjęcia na siebie ciężaru wyznaczonego nam doświadczenia. Z drugiej jednak strony, jest to jednocześnie prośba o to, żeby Bóg nie nakładał na nas większych ciężarów, niż zdołamy udźwignąć, i żeby nas nie wypuszczał ze swych rąk” (*Jezus z Nazaretu*, s. 143).

8. „Ale nas zbaw ode złego...». Zgromadzenie liturgiczne objawia prawdziwe oblicze modlącego się Kościoła, umacnia wiarę i wzajemne relacje. Taka właśnie modlitwa Kościoła staje się szczególnym umocnieniem w chwilach zagrożeń, których nigdy nie brakowało w przeszłości i nie brakuje także dzisiaj. Nieszczęścia mogą być konieczne dla naszego oczyszczenia, zło natomiast niszczy nas. Dlatego z głębi naszego serca prosimy, żeby nie odebrano nam wiary, która pozwala nam widzieć Boga, która łączy nas z Chrystusem. Dlatego prosimy, żebyśmy z powodu różnych dóbr nie utracili samego Dobra. Żebyśmy także, gdy tracimy dobra, nie stracili z oczu Dobra, Boga. Żebyśmy sami nie zginęli. Wybaw nas od złego! (...) Bezpieczni i cali stajemy się dopiero wówczas, gdy prosimy Boga o obronę przeciwko złu przygotowanemu przez szatana i świat (...). We

¹⁶ Zob. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 413n.

wszystkich liturgiach, z wyjątkiem bizantyjskiej, ostatnia prośba jest rozszerzana i przyjmuje postać osobistej modlitwy, która w dawnej rzymskiej liturgii brzmiała następująco: Wybaw nas, Panie od wszelkiego złego, przeszłego, obecnego i przyszłego. Za wstawiennictwem... wszystkich świętych udzielaj nam pokoju w naszych dniach. Wspomóż nas w swoim miłosierdziu, abyśmy zawsze byli wolni od grzechu i bezpieczni od wszelkiego zamętu... Ten *embolizm*, który w liturgiach wzmacnia ostatnią prośbę *Ojciec nasz*, ukazuje ludzki wymiar Kościoła” (*Jezus z Nazaretu*, s. 146).

5. Znaczenie znaków i symboli w liturgii

Liturgia jest wielką rodziną znaków i symboli. Na tym miejscu chcemy podkreślić, że znaki w liturgii swój początek biorą w praznaku, w Jezusie Chrystusie. Słowo bowiem odwieczne stało się Ciałem. Chrystus jest najpełniejszym znakiem działania Boga w stosunku do ludzkości. Jezus jako Pierwszy Sakrament (Ursakrament) przedłuża swoje działanie w Kościele, który jest Jego znakiem pryncypialnym. „Cielesność” Jezusa, która była narzędziem działania Boga, przeszła w sakramenty Kościoła. Eucharystia, jako serce sakramentalnego organizmu Kościoła, jest podstawowym sakramentem, wszystkie sakramenty wypływają z tego źródła i do niego prowadzą. Rzeczywistość znaków, zwłaszcza sakramentalnych, przygotowała Opatrzność poprzez różne wydarzenia, instytucje w historii zbawienia, która osiągnęła swoje zwieńczenie w Jezusie Chrystusie. Stąd rzeczywistość kryjąca się w znakach jest niezwykle bogata. Znaki liturgiczne posiadają następujące zakresy treści:

a) rememoratywny – wspomnieniowy, przywołuje on uprzednie, przygotowawcze działania Boga w historii zbawienia, które wskazywały na rzeczywistość danego znaku, były jego figurą, typem;

b) urzeczywistniający – anamnetyczny. Rzeczywistość zbawcza dokonana przez Jezusa staje się w Duchu Świętym obecna w działaniu liturgicznym;

c) eschatyczny – prognostyczny. Znaki liturgiczne jako działania Chrystusa, Kyriosa Zmartwychwstałego, dają realny udział „już i teraz” w rzeczywistości eschatycznej. Inicjalnie wprowadzają w rzeczywistość czasów ostatecznych;

d) zobowiązujący, obligatoryjny. Konkretne działanie liturgiczne pociąga za sobą konieczność pewnych postaw, „kontynuacji” w życiu codziennym. Szczególnie wyraziście ujawnia się to w znakach sakramentalnych. Z nowego bytu (*esse*) wypływa inny, nowy sposób działania (*operari, existene*)¹⁷.

Liturgia w swoich działaniach posługuje się elementami naturalnymi. Prawie wszystkie one były używane w religiach pogańskich czy w kulcie Starego Testamentu. Używa się ich do służby Bogu, chrześcijaństwo podkreśla ich godność, poszerza symbolikę w nich tkwiącą o nowe elementy. Nie chodzi w tej chwili o elementy materialne, które Jezus uczynił skutecznymi znakami komunikacji swojej zbawczej miłości (sakramenty czy na podobieństwo sakramentów działania zwane sakramentaliami). Mamy na uwadze takie elementy materialne, jak: światło, woda, kadzidło, ogień i inne, które stały się narzędziem chwalenia Boga. Przez włączenie tych elementów w liturgię Lud Boży wykonuje swoją podstawową funkcję kapłańską w stosunku do stworzenia. Liturgia rzeczy materialnych znajduje swój pełny wyraz przez „nasze usta”¹⁸.

Papież Benedykt XVI omawia wielkie obrazy w Ewangelii Jana i daje tam pełną treść takim znakom obecnym w liturgii jak: woda, krzew winny i wino czy chleb.

Zacznijmy więc od treści zawartej w symbolice wody. „Woda stanowi podstawowy pierwiastek życia, dlatego jest też prasympiolem ludzkości. Człowiek spotyka się z nią w rozmaitych

¹⁷ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., t. 1, s. 19.

¹⁸ Por. tamże, s. 85.

postaciach, toteż zróżnicowana jest jej symbolika. W pierwszym rzędzie jest źródłem – świeżą wodą tryskającą z wnętrza ziemi. Źródło jest początkiem, punktem wyjścia, w jego niczym jeszcze niezmaconej, nieskalanej czystości. Dlatego źródło jawi się jako pierwiastek autentycznie twórczy, a także jako symbol płodności i macierzyństwa. Na drugim miejscu znajduje się rzeka (...) Przez swą głębokość jest też ucieleśnieniem niebezpieczeństwa, toteż wejście w nią może oznaczać wejście w śmierć, a wyjście z niej – powtórne narodziny. Jest wreszcie morze, jako zdumiewająca i w swym majestacie podziwiana potęga, przede wszystkim jednak budząca lęk, jako antypody ziemi i życiowej przestrzeni człowieka” (*Jezus z Nazaretu*, s. 203). „Posługując się tekstami Ewangelii Jana znajdujemy całe bogactwo symboliki wody. Człowiek odczuwa jednak większe jeszcze pragnienie. Nie może go zaspokoić woda ze studni, ponieważ człowiek szuka życia przekraczającego sferę biologiczną (...). Jan rozróżnia *bios* i *zoé* – życie biologiczne i to inne, pełne życie, które samo jest źródłem i dlatego nie podlega powszechnemu w świecie umieraniu i stawianiu się. Tak więc w rozmowie z Samarytanką woda – choć na inny sposób – znowu staje się symbolem Ducha, rzeczywistej siły życiowej, gaszącej głębokie pragnienie człowieka i dającej mu całe życie, którego oczekuje, nie znając go” (*Jezus z Nazaretu*, s. 205). „Woda pojawia się jako główny znak występujący w sakramencie chrztu świętego. Podczas Ostatniej Wieczerzy też pojawi się woda przy obmyciu nóg. Pokora Jezusa, który staje się sługą swoich, jest tym obmyciem stóp, dzięki któremu ludzie mogą zasiąść do Stołu Bożego. Ten znak staje się czytelny, kiedy posługujemy się we Mszy Świętej czwartą formą aktu pokuty – aspersją. Przyjmując znak wody poświęconej spotykamy się z samym Jezusem, pokornym Sługą, który przez obmycie we chrzcie i znak wody zaprasza nas na Ucztę, podczas której wyjaśnia nam Pisma i daje nam siebie w sakramencie Eucharystii. Woda pojawi się także pod koniec Męki.

Nie ma wątpliwości, że Jan chce tu wskazać na dwa główne sakramenty Kościoła, chrzest i Eucharystię, które wypływają z otwartego serca Jezusa, a wraz z nimi z Jego boku rodzi się Kościół” (*Jezus z Nazaretu*, s. 206). „Święty Jan prowadzi nas dalej w odczytywaniu symboliki wody, kiedy wskazuje na scenę oczyszczenia świątyni. To w zmartwychwstałym Panu, w Jego ciele Jan widzi nową świątynię, której oczekuje nie tylko Stary Testament, ale wszystkie narody (...). Istnieje przyobiecana rzeka życia, która oczyszcza słońca ziemię i sprawia, że rozkwitnie bujne życie i pojawią się owoce. On jest Tym, który w „miłości aż do końca” przeszedł przez krzyż, a teraz cieszy się życiem, któremu nie grozi już śmierć. To żyjący Chrystus (...). Ukazują Go jako rzeczywistą świątynię, zbudowaną nie z kamienia i nie ludzką ręką, i dlatego właśnie, że jest On żywym mieszkaniem Boga w świecie, jest także i pozostanie po wszystkie czasy źródłem życia (...). Ta rzeka życia wypływa z Golgoty, z ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa, i płynie przez wszystkie czasy. Gdziekolwiek dotrą jej wody, tam ziemia zostaje uzdrowiona, tam wyrastają drzewa wydające owoce, tam życie, autentyczne życie, płynie z tego źródła miłości, które złożyło siebie w darze i nadal to czyni” (*Jezus z Nazaretu*, s. 209). Eucharystia, którą sprawuje Kościół, jako pamiątka męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jest dla nas spotkaniem z tym źródłem życia, z naszym Panem, który pragnie nas obmyć, oczyścić i obdarować życiem bez kresu¹⁹.

Krzew winny i wino – obok wody, trzy wielkie dary ziemi stały się więc podstawowymi składnikami sakramentów Kościoła, w których owoce stworzenia są podmiotami historycznego działania Boga, „znakami”, w których ofiaruje nam swą szczególną bliskość. Te trzy dary są od siebie zdecydowanie odrębne, mają też, jako znaki, różne funkcje. Chleb, w swej najprostszej formie sporządzany z wody i zmielonego ziarna pszenicznego – do których dochodzi jeszcze pierwiastek ognia,

¹⁹ Zob. E. Dahler, *Święta i symbole*, Warszawa 1999, s. 139–143.

jak również praca człowieka – stanowi podstawowy pokarm. Żywią się nim zarówno ubodzy, jak i bogaci, przede wszystkim jednak ubodzy. Ucieleśnia on dobroć stworzenia i Stwórcy, jest jednak także wyrazem pokory prostego codziennego życia.

Wino natomiast jest symbolem świętowania. Z jego pomocą człowiek może przeczuwać chwałę stworzenia. Dlatego wino wchodzi w skład obrzędów szabat, Paschy i wesela. Daje nam także jakieś wyobrażenie definitywnego świętowania Boga z ludzkością, ku któremu były skierowane oczekiwania Izraela.

Oliwa wreszcie zapewnia człowiekowi siłę i piękno, ma moc uzdrawiającą i karmiącą. W obrzędzie namaszczenia proroków, królów i kapłanów jest znakiem stawiania wyższych wymogów (*Jezus z Nazaretu*, s. 210–211)²⁰.

„Wróćmy na chwilę do obrazu krzewu winnego. Benedykt XVI wyjaśnia, że szczep winny, jako obraz chrystologiczny, zawiera w sobie również całą eklezjologię. Wskazuje na nierozłączną jedność Jezusa ze swoimi, którzy są wszyscy, przez Niego i z Nim, „szczepem winnym” i którzy są powołani do trwania w nim (...). Przypowieść o szcziepie winnym ma głębokie tło eucharystyczne. Wskazuje na owoc, który Jezus przynosi: na Jego oddającą się na Krzyżu miłość, która jest tym nowym, kosztownym winem, podawanym na uczenie weselnej Boga z ludźmi. Eucharystia wskazuje na owoc, który my – jako latorośle – razem z Chrystusem i z Jego łaski możemy i musimy przynosić. Owocem, którego Pan od nas oczekuje, jest miłość” (*Jezus z Nazaretu*, s. 219–220).

Od symboliki chleba, która już została po części wyjaśniona, Autor przeprowadza nas przez te słowa z Ewangelii Jana, gdzie jest mowa o prawdziwym pokarmie, o chlebie życia. „Człowiek odczuwa jednak inny jeszcze głód, ma jeszcze inne potrzeby. Dar karmiący człowieka jako człowieka musi być większy, musi leżeć na innej płaszczyźnie (...). Prawo stało się Osobą. W spotkaniu z Jezusem karmimy się można by powiedzieć,

²⁰ Zob. E. Kapelari, *Święte znaki*, Warszawa 1994, s. 41–43.

samym żywym Bogiem, rzeczywiście pożywamy *chleb z nieba* (...) *Chlebem* Bóg staje się dla nas we Wcieleniu Logosu: Słowo przyjmuje ciało. Logos staje się jednym z nas i w ten sposób schodzi na nasz poziom, przychodzi tam, dokąd i my możemy dotrzeć (...). W mowie Jezusa o chlebie cały wielki dynamizm Wcielenia i drogi paschalnej jest z jednej strony ukierunkowany na Sakrament, w którym są nieprzerwanie obecne Wcielenie i Pascha; z drugiej strony jednak także sakrament, święta Eucharystia, jest włączony w wielki kontekst zstąpienia Boga do nas i dla nas. W ten sposób Eucharystia zostaje umieszczona w centralnym miejscu chrześcijańskiej egzystencji” (*Jezus z Nazaretu*, s. 226–227)²¹.

Podjmując tę tematykę papież niezwykle trafnie i właściwą sobie głębią nie tylko interpretuje teksty biblijne, ale przedstawia treść znaków dostępnych nam w liturgii w swoim przekazie katechezy liturgicznej umożliwiającej nam „pełne, owocne i czynne uczestnictwo w obrzędach liturgicznych” (por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 14). I tu trzeba widzieć wielkie znaczenie tych rozważań i konkretne odniesienie do celebracji. Wydaje się to bardzo dziś potrzebne, kiedy obserwujemy niestety wedle wszystkich dostępnych nam pastoralnych badań, że maleje udział w niedzielnej Mszy Świętej i osobiste zaangażowanie w celebracji liturgii. Lektura papieskiej książki może stać się dla tych, którzy odkrywają jej głębię prawdziwym przewodnikiem po drogach życia i osobistego spotkania z Jezusem, Synem Bożym, który wychodzi nam na spotkanie i pozwala się znaleźć. „Człowiek żyje dzięki prawdzie i dzięki temu, że jest kochany, kochany przez Prawdę. Człowiek potrzebuje Boga, Boga, który staje się mu bliski, wyjaśnia mu sens życia i w ten sposób ukazuje mu drogę życia” (*Jezus z Nazaretu*, s. 233).

²¹ Zob. R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 62–65.

Zakończenie

Tak jak zaznaczyliśmy na początku niniejszego artykułu, *Jezus z Nazaretu* Benedykta XVI nie jest dziełem ściśle liturgicznym, ale posiada owo tło teologiczno-liturgiczne, z którego wypływają prezentowane aplikacje liturgiczne.

„Wielkie wydarzenia życia Jezusa – jak ukazał to autor – są wewnątrznie powiązane z żydowskim kalendarzem świąt, co swoiście implikuje odniesienie do liturgii. Można je więc uważać za wydarzenia liturgiczne, w których liturgia, z jej tematyką i oczekiwaniami, staje się rzeczywistością i życiem, które z kolei prowadzi z powrotem do liturgii i przez nią chciałoby ponownie stawać się życiem” (*Jezus z Nazaretu*, s. 256).

Papież sam będąc świadkiem głębokiej wiary w Jezusa Chrystusa do takiej wiary pragnie nas, czytelników poprowadzić, swoiście nas przekonując, że wiara jest piękną drogą i „ten, kto wierzy nigdy nie jest sam”²².

Myślę, że dobrą puentą naszych refleksji wokół liturgicznych aplikacji płynących z lektury papieskiej książki mogą być słowa samego autora: „Pierwszą i najbardziej istotną rzeczą jest serce skore do nauki – prośba, żeby panował Bóg, a nie my. Królestwo Boże przychodzi dzięki sercu podatnemu na pouczenie. To jest jego droga. I o to ciągle musimy prosić” (*Jezus z Nazaretu*, s. 129). Uczmy się więc ciągle naszej modlitwy, to znaczy naszego uczestnictwa w liturgii, uczmy się treści znaków i symboli liturgicznych i z żywą wiarą oraz radością podejmujemy celebrację liturgii Kościoła.

²² „Wer glaubt, ist nie allein” („Kto wierzy, nie jest sam”) – są to słowa, motyw, podróży Benedykta XVI do jego rodzinnej Bawarii w 2006 roku.

ks. Wiesław Przygoda

Pastoralne implikacje książki *Jezus z Nazaretu*

Jak zaznacza sam autor w przedmowie książki pt. *Jezus z Nazaretu*, jest ona owocem jego „długiej wewnętrznej drogi”¹. Na wspomnianą wewnętrzną drogę nałożyła się jeszcze inna droga ze stanowiska prefekta Kongregacji Nauki Wiary na urząd namiestnika Chrystusowego na ziemi, co spowodowało, że autor określił siebie jako „kard. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI”. Pomimo że książka została skończona już po objęciu katedry św. Piotra na Watykanie, autor nie przypisuje jej charakteru wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, lecz prosi czytelników o przyjęcie jej jako „osobiste szukanie oblicza Pana”². Wydaje się jednak, że powyższe osobiste zastrzeżenie Benedykta XVI nie umniejsza uniwersalnym walorom książki. Doceniając skromność i pokorę autora, nie sposób traktować tego pogłębionego studium chrystologicznego jako prywatnej lektury, mającej znaczenie tylko w obszarze indywidualnego pogłębiania wiary i wzmocnienia osobistej więzi z Jej głównym bohaterem – Jezusem z Nazaretu. Wskazania pastoralne tego

¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 5. W celu lepszego zrozumienia niektórych myśli Benedykta XVI warto sięgnąć do oryginalnego tekstu niemieckiego: *Jesus von Nazareth*, erster Teil: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg-Basel-Wien 2007.

² J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 14.

studium powinny znaleźć praktyczne zastosowanie nie tylko w wymiarze indywidualnym, lecz także w wymiarze wspólnotowo-eklezyjalnym życia współczesnych uczniów Jezusa.

Książka kard. Josepha Ratzingera – Benedykta XVI stanowi źródło inspiracji nie tylko dla nowych przemyśleń w dziedzinie chrystologii, ale zawiera także pewne impulsy do refleksji eklezjologicznej, chociaż autor zastrzega, że „tematyka eklezjologiczna jest omawiana tylko w tej mierze, w jakiej jest to konieczne dla właściwego zrozumienia postaci Jezusa”³. Celem eklezjologii pastoralnej jest wypracowanie teologicznych podstaw działalności duszpasterskiej oraz teoretycznych modeli jej skutecznej realizacji⁴. Takich podstaw i modeli nie da się wypracować bez pogłębionej refleksji chrystologicznej, gdyż o Kościele i jego działalności zbawczej nic zgoła nie da się powiedzieć bez Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego dzieła. Kościół jest owocem zbawczego dzieła Jezusa, ale zarazem został ustanowiony do uobecniania tego dzieła aż po jego ostateczne wypełnienie w czasach eschatycznych.

Dla teologa pastoralisty książka kard. Josepha Ratzingera – Benedykta XVI stanowi inspirację nie tylko do nowego przemyślenia podstaw duszpasterstwa, szczególnie podstaw chrystologicznych i eklezjologicznych, lecz daje impulsy do refleksji na temat praktycznych form realizacji zbawczego dzieła Jezusa w kontekście wielorakich wyzwań dzisiejszego świata. Autor niniejszego artykułu stawia sobie za cel wyłuskanie tych impulsów pastoralnych z książki *Jezus z Nazaretu* oraz przedstawienie ich w systematycznym kluczu przedmiotowym. Czytelnik może zatem oczekiwać odpowiedzi na pytanie: Jakie wskazania wynikają z chrystologicznego studium kard. Josepha Ratzingera – Benedykta XVI dla życia dzisiejszej wspólnoty Ludu Bożego oraz prowadzonej przezeń działalności dusz-

³ Tamże, s. 248.

⁴ Zob. W. Przygoda, *Eklezjologia pastoralna*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 234–235.

pasterskiej i apostołskiej. Ulubiony i często używany przez autora książki *Jezus z Nazaretu* termin „uczeń” należy zatem odnosić zarówno do duszpasterzy, katolików świeckich, jak i osób konsekrowanych.

1. Jezus centralnym Podmiotem i Przedmiotem duszpasterstwa

Według nauczania Soboru Watykańskiego II Jezus Chrystus jest centralnym Podmiotem i Przedmiotem duszpasterstwa. Wszystkie inne podmioty działają w Kościele w Jego imieniu, będąc Jego widzialnymi reprezentantami⁵. Wyraźnie potwierdza to konstytucja o liturgii świętej wskazując, że gdy w Kościele „głosi się słowo Boże, to On [Chrystus] je głosi, gdy chrzci się, to On chrzci” (7). Wszelka działalność zbawcza czy to o charakterze duszpasterskim, czy apostołskim, realizowana jest w Kościele na mocy mandatu Chrystusa i z Jego zbawczego dzieła czerpie swoją moc. Dlatego osoba Jezusa Chrystusa stanowi nie tylko podmiot, ale także centralną treść, którą w duszpasterstwie należy ludziom ukazywać w całej prawdzie i w formach dostosowanych do mentalności dzisiejszego człowieka.

Benedykt XVI wydaje się aż nadto dobrze znać specyfikę człowieka początków XXI wieku i jego trudności w wierze. Doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że szerokie kręgi społeczeństwa na Zachodzie są pod wpływem sekularyzmu i postmodernizmu. Pierwszy z wymienionych prądów kulturowych stara się interpretować rzeczywistość na sposób czysto świecki i materialistyczny, pomniejszając lub zupełnie wykluczając elementy duchowe, a zwłaszcza nadnaturalne, drugi relatywizuje pojęcia prawdy i fałszu, dobra i zła, piękna i brzydoty, poddając ocenie te wartości w oparciu o czysto subiektywne

⁵ M. Rusecki, *Chrystologiczne podstawy duszpasterstwa*, [w:] *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, Lublin 2000, s. 322.

i skrajnie indywidualistyczne kryteria. Totalna relatywizacja prawdy i moralności nie omija również religii, a szczególnie chrześcijaństwa. Poddaje się zatem dzisiaj w wątpliwość bóstwo lub rzadziej człowieczeństwo Jezusa, nadprzyrodzony i wyjątkowy charakter Jego Objawienia a także wartość Jego zbawczego dzieła. Nawet wśród teologów chrześcijańskich pojawili się zwolennicy lub przynajmniej sympatycy teorii pluralizmu pośredników zbawienia (J. Hick, J. Dupuis), głoszącej, że każda religia ma swego pośrednika zbawienia (np. Budda, Konfucjusz, Mahomet), a Jezus Chrystus jest tylko jednym z wielu pośredników⁶.

Zarysowany bardzo skrótowo kontekst społeczno-kulturowy misji zbawczej Kościoła na początku XXI wieku skłania papieża Benedykta XVI do permanentnego przypominania światu, kim jest Jezus Chrystus i na czym w istocie polega Jego misja w świecie? Również w dziele *Jezus z Nazaretu* można znaleźć wiele cennych odpowiedzi na powyższe pytania. Warto zauważyć, że książka Benedykta XVI spełnia podobną rolę na początku jego pontyfikatu jak encyklika *Redemptor hominis* na początku pontyfikatu Jana Pawła II. Ponieważ głoszenie Jezusa Chrystusa i Jego Radosnej Nowiny o zbawieniu człowieka jest pierwszorzędnym celem działalności zbawczej Kościoła, warto przynajmniej niektóre uwagi Benedykta XVI wyeksponować i rozwinąć, by przyspieszyć w ten sposób proces ich zastosowania w praktyce duszpasterskiej i apostołskiej.

Benedykt XVI nie przedstawia w swojej książce nowych prawd chryologicznych, ale ukazuje prawdę o Jezusie Chrystusie w sposób pogłębiony doświadczeniem teologii XX wieku⁷

⁶ Tamże, s. 295.

⁷ Benedykt XVI potrafi być bardzo krytyczny nie tylko w odniesieniu do fałszujących prawdę o Bogu, człowieku i świecie współczesnych dzieł humanistycznych, lecz także destrukcyjnych opracowań teologicznych. Nawiązując do *Krótkiej opowieści o Antychryście* Władimira Sołowjowa, papież napisał: „Antychryst otrzymuje na Uniwersytecie w Tybindze honorowy tytuł doktora teologii; jest wybitnym bibliistą. W ten sposób Sołowjow

i odpowiadający aktualnym potrzebom ludzi. Papież przypomina najpierw, że Jezus z Nazaretu jest prawdziwym człowiekiem, Synem Adama, Synem Człowieczym⁸. Według Autora książki *Jezus z Nazaretu* „ze względu na nasze człowieczeństwo wszyscy należymy do Niego, a On do nas. W Nim ma początek nowe człowieczeństwo, w Nim też osiąga swój cel”⁹. Uwaga ta ma niebagatelne znaczenie dla duszpasterstwa, które ma na celu kształtowanie w każdym chrześcijaninie „nowego człowieka” na wzór Chrystusa (Ef 4, 17–24; Kol 3, 1–17). Ponieważ wielu współczesnych ludzi na własne niejako życzenie oddaliło się od Boga, Benedykt XVI pragnie ukazać Jezusa z Nazaretu jako Kogoś niezmiernie bliskiego człowiekowi. Parafrazując słowa św. Augustyna, papież głosi wbrew wszelkim przeciwnościom, że Bóg w Jezusie stał się bliższy człowiekowi niż on sam sobie¹⁰.

Przyjęcie człowieczeństwa przez Syna Bożego sprawiło, że Jego misja ziemską została osadzona w czasie, w historii świata. W ten sposób Jezus narodzony w Nazarecie w okresie panowania Cezara Augusta stał się wydarzeniem, które

drastycznie wyraził swój sceptycyzm w stosunku do pewnego typu erudycji biblijnej tamtych czasów. Nie jest to „nie” wobec naukowego wykładu Biblii, lecz wysoce zbawienne i konieczne ostrzeżenie przed możliwymi jej błędnymi drogami. Wykład Pisma świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta. [...] Na bazie pozornych osiągnięć naukowej egzegezy pisano najgorsze książki, dokonujące destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary. Dzisiaj Biblia jest bardzo często poddawana kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii, zatem wszystko, co się odnosi do Boga, należy lokować w obszarze podmiotu. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może czynić i co my czynić chcemy lub powinniśmy. A Antychryst, z miną wielkiego uczonego, mówi nam, że egzegeza, która czyta Biblię w duchu wiary w żywego Boga i wsłuchuje się przy tym w Jego słowo, jest fundamentalizmem” (J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 43).

⁸ Tamże, s. 267–277.

⁹ Tamże, s. 24.

¹⁰ Tamże, s. 34.

stanowi częstkę ludzkiej historii. Zdaniem Benedykta XVI wzmianka imienia imperatora rzymskiego w ewangelijnym opisie narodzenia Jezusa zapowiada dwa porządki rzeczywistości, które na przestrzeni wieków historii chrześcijaństwa będą stanowić zarzewie konfliktu, chociaż możliwe jest ich łatwe pogodzenie, pod warunkiem przestrzegania podanej przez Chrystusa zasady: „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17). Historia uczy jednak, jak trudno zarówno Kościołowi, jak i władcom ziemskim przestrzegać tej zasady. W związku z powyższym papież daje następującą dyspozycję ludziom Kościoła: „Walkę o wolność Kościoła, walkę o to, żeby królestwo Jezusa nie było utożsamiane z żadną formacją polityczną, trzeba toczyć przez wszystkie stulecia. Bo w ostatecznym rozrachunku cena, jaką płaci się za stapianie się wiary z władzą polityczną, zawsze polega na oddaniu się wiary na służbę władzy i na konieczności przyjęcia jej kryteriów”¹¹.

Odpowiadając na pytanie: Kim jest Jezus Chrystus, Benedykt XVI odcina się następnie od tych współczesnych tendencji, które chciałyby widzieć w Jezusie z Nazaretu genialnego ale tylko człowieka, przeżywającego swoje wstrząsy, porażki i sukcesy¹². Zdaniem Benedykta XVI Objawienie w zasadzie milczy na temat wewnętrznych przeżyć Jezusa, natomiast ukazuje Go nam jako „umiłowanego Syna” i zapowiadanego przez proroków „Pomazańca” – czyli Mesjasza, Chrystusa. Zdaniem papieża ewangelijne opisy chrztu Pańskiego nie pozostawiają wątpliwości co do uznania bóstwa Jezusa, który przez otwarte niebo pozostaje w absolutnej jedności z Ojcem

¹¹ Tamże, s. 46. Przy okazji rozważania relacji: władza ziemská i władza niebios Benedykt XVI podał również politykom ważną uwagę: „Bez nieba ziemská władza pozostaje dwuznaczna i krucha. Tylko władza, która poddaje się kryteriom i osądowi nieba, może się stać władzą służącą dobru. I tylko władza, której towarzyszy błogosławieństwo Boże, może być godna zaufania” (tamże).

¹² Tamże, s. 34.

i Duchem Świętym. Uchylony przez Jezusa w scenie nad Jordanem rąbek tajemnicy Boga Trójjedynego zostanie głębiej odsłonięty u kresu drogi Jezusa, po Jego śmierci krzyżowej i zmartwychwstaniu, kiedy roześle swoich uczniów z misją: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody (...), udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). A zatem prawdziwy Bóg, stając się prawdziwym człowiekiem, umożliwia ludziom wejście w komunie trynitarną, co stanowi cel Jego misji w świecie.

Autor książki *Jezus z Nazaretu* wiele miejsca poświęca w niej na ukazanie istoty uniwersalnej misji Jezusa w świecie. Można zauważyć, że w ukazaniu misji Jezusa Benedykt XVI posługuje się metodą teologii apofatycznej i katafaticznej. Otóż, zdaniem papieża, Jezus nie przyszedł na świat na pewno po to, by zbudować ogólny dobrobyt i zaprowadzić powszechny pokój w świecie. Ukazywanie chrześcijaństwa jako recepty na postęp i dobrobyt w świecie, to nic innego jak nowa wersja pokusy Szatana, aby przejąć władzę nad światem doczesnym. W tym kontekście Benedykt XVI przypomina dzisiaj uczniom Jezusa, że „żadne królestwo tego świata nie jest królestwem Bożym, jednoznacznie rozumianym stanem zbawienia ludzkości. Królestwo ludzi pozostaje królestwem ludzi i kto twierdzi, że może zbawić świat, według kłamstwa szatana, jemu oddaje świat”¹³.

Co zatem przyniósł Jezus ludziom, skoro nie przyniósł pokoju, dobrobytu i lepszego świata? Benedykt XVI odpowiada prosto: „Jezus przyniósł nam Boga, a tym samym prawdę naszą «dokąd?» i «skąd?»». Dał nam wiarę, nadzieję i miłość. Jeśli uważamy, że to za mało, to tylko z powodu zatwardziałości naszego serca”¹⁴. Współcześnie, podobnie jak to było również w wiekach przeszłych, podejmowane są liczne próby przypisania Kościołowi różnych zadań społecznych mających

¹³ Tamże, s. 49.

¹⁴ Tamże, s. 50.

na celu indywidualne lub wspólnotowe dobro człowieka. Duszpasterze muszą jednak pamiętać, że tzw. funkcje poboczne, uzupełniające nie mogą być podejmowane kosztem funkcji fundamentalnych w realizacji misji zbawczej Kościoła. Benedykt XVI przypomina, że w misji Kościoła najważniejsze jest ukazywanie prawdziwego oblicza Boga oraz umożliwianie ludziom dostępu do pełnej z Nim komunii.

Misja przekazania ludziom dostępu do komunii z Bogiem okazała się jednak zarówno dla Jezusa, jak i dla Jego uczniów wszystkich czasów, trudną drogą zmagania się ze złem. Papież nawiązując do ewangelijnych opisów sceny kuszenia Jezusa, wskazuje najgłębszy rdzeń Jego posłannictwa. Jego zdaniem Jezus musiał „wejść w dramat ludzkiej egzystencji, przemierzyć ją aż do samego jej dna, by w ten sposób znaleźć «zagubioną owcę», wziąć ją na ramiona i zanieść do domu”¹⁵. Na polecenie Szatana Jezus nie wykonał skoku z narożnika świątyni, nie wystawił Boga na próbę. W godzinie Krzyża Jezus wykonał natomiast skok „w głębinę śmierci, w noc opuszczenia, w skazanie na bezbronność. Dokonał tego skoku jako aktu miłości Boga do ludzi”¹⁶. Zdaniem papieża zstąpienie Jezusa „do piekieł”, o którym mówi wyznanie wiary miało miejsce nie tylko w Jego śmierci, ale stanowi ono element całej Jego drogi. Jezus musiał całą historię ludzkości, od samych jej początków, od grzechu Adama, „wziąć w swe ręce, przemierzyć i wycierpieć, ażeby móc ją przemienić”¹⁷.

Klamrą scalającą misję Jezusa z misją Jego uczniów jest chrzest. Jezus przyjął chrzest, antycypując niejako drogę przyszłych swoich uczniów, drogę zanurzenia w otchłani zła, a następnie przemieniającego wynurzenia w nieskończonej chwale Boga. Misją Kościoła jest wchodzenie w otchłani zła każdego człowieka, rozwiązywanie więzów krepujących jego talenty,

¹⁵ Tamże, s. 36.

¹⁶ Tamże, s. 45.

¹⁷ Tamże, s. 36.

wyprowadzanie z bezkresnych ciemności grzechu. Problemem dzisiejszego człowieka, zarażonego niesłychaną pychą¹⁸, jest mniemanie, że sam jest w stanie się wyzwolić od zła i być panem procesu samorealizacji. Benedykt XVI przypomina, że bezimienne potęgi, które manipulują człowiekiem i trzymają go w okowach zła, są od niego mocniejsze¹⁹. Dlatego człowiek nie jest w stanie wyzwolić się sam. Może to zrobić tylko Ten, który jest równy Bogu, który już zwyciężył Złego, przygotowując podwaliny pod „nowe niebo i nową ziemię”. Chrystus jest obecny w swoim Kościele, a poprzez sakramenty daje ludziom uczestnictwo w swoich cierpieniach i śmierci, ale także w swoim zmartwychwstaniu. Zadaniem Kościoła nie jest zatem reinterpretacja i usprawiedliwianie zła, do czego Kościół jest dzisiaj mocno zachęcany, lecz jego osąd i zwyciężanie w ludzkich sercach mocą otrzymaną od Zbawiciela.

2. Powołanie i formacja ucznia w szkole Jezusa

Benedykt XVI podkreśla fakt, że powołanie uczniów przez Jezusa jest wydarzeniem ściśle związanym z Jego modlitwą²⁰. Jezus niejako „rodzi” swoich uczniów na modlitwie, w zjednoczeniu ze swoim Ojcem. Powołanie uczniów nie jest wydarzeniem o charakterze czysto technicznym, organizacyjnym, ale ma ono sens teologiczny, gdyż korzenie powołania do szczególnej służby Bogu tkwią w dialogu Jednorodzonego Syna z Przedwiecznym Ojcem. Ta zasada odnosi się również do dzisiejszych

¹⁸ Benedykt XVI podkreśla, że pycha jest największym wrogiem człowieka na drodze poszukiwania Boga: „Boga nie może znaleźć pycha, która czyni Go przedmiotem i chce Mu narzucić nasze warunki laboratoryjne. Ta bowiem już z góry zakłada naszą negację Boga jako Boga, ponieważ nad Nim stawiamy siebie samych. Ponieważ odrzucamy cały wymiar miłości i wewnętrznego słuchania i za rzeczywistość uznajemy tylko to, co może być przedmiotem eksperymentu [...]. Kto tak myśli, ten siebie samego czyni Bogiem i poniża przy tym nie tylko Boga, lecz także świat i siebie samego” (tamże, s. 44–45).

¹⁹ Tamże, s. 31.

²⁰ Tamże, s. 148.

powołań, co zdaniem Benedykta XVI potwierdzają słowa Jezusa: „Proście Pana żniwa, aby wyprawił robotników na swoje żniwo” (Mt 9, 38). Otóż również dzisiaj Bożych żniwiarzy nie należy szukać na wolnym rynku albo w biurach pośrednictwa pracy, lecz należy ich wyprosić u Boga, gdyż tylko On ma prawo wybierać ludzi do tej posługi.

Kościół pierwotny doskonale rozumiał tę nadnaturalną zasadę powołania Bożego w odniesieniu do służby kapłańskiej, co potwierdził autor Listu do Hebrajczyków w słowach: „Nikt nie bierze sobie sam tej godności, tylko ten, kto jest powołany przez Boga jak Aaron” (Hbr 5, 4). Również dla św. Pawła, który pod Damaszkiem przeżył spektakularne wydarzenie swego powołania, było oczywiste, że człowiek nie może sam przywłaszczać sobie godności kapłańskiej, skoro kapłan powołany jest, aby być „szafarzem Bożych tajemnic” (1 Kor 1, 4). Współczesny Kościół nie tylko modli się o powołania kapłańskie i zakonne, ale rozwija różne formy duszpasterstwa powołań²¹. Dzisiaj troskę o powołania trzeba jednak postrzegać w szerszej perspektywie i rozciągać ją na wszelkie powołania do realizacji zbawczego dzieła Boga w świecie. Pośrednio potwierdza to Benedykt XVI, wskazując, że wśród powołanych przez Jezusa było 12 apostołów, 70 lub 72 innych uczniów, a także kobiety²². A zatem należy prosić Pana żniwa, aby posy-

²¹ Zob. Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy. Dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do kapłaństwa i życia konsekrowanego w Europie*, Watykan 1997; W. Przygoda, *Powołaniowe duszpasterstwo*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 670–676.

²² J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 156. „Różnica pomiędzy dwunastoma uczniami i uczennicami jest oczywista: zadania tych dwu grup są zupełnie różne. Łukasz wyraźnie jednak daje do zrozumienia – co zresztą na różny sposób uwidacznia się również w innych Ewangeliach – że te «liczne» kobiety należały do ściślejszej wspólnoty wierzących i że ich towarzyszenie Jezusowi było konstytutywnym czynnikiem powstania tej grupy. W sposób szczególnie wymowny miało się to przejawić pod Krzyżem i przy Zmartwychwstaniu”.

łał na swoje żniwo nie tylko kapłanów i osoby konsekrowane, ale także świeckich katolików, zwłaszcza małżonków i rodziców, do pracy apostołskiej w świecie. Apostolat jest bowiem komplementarną do duszpasterstwa formą posługi zbawczej²³.

W dziele *Jezus z Nazaretu* Zbawiciel jest przedstawiony nie tylko jako powołujący uczniów, ale także jako ich główny formator. Pierwszym warunkiem skutecznej formacji jest przebywanie ucznia w szkole Mistrza. Zdaniem Benedykta XVI towarzyszenie Jezusowi rozciągnięte w czasie jest konieczne z tego względu, że uczeń musi przejść drogę od zewnętrznego przebywania z Jezusem do wewnętrznej z Nim jedności²⁴. Wiele świadków publicznego życia Jezusa postrzegało Go tylko zewnętrźnie, dlatego nie byli w stanie przyjąć Jego orędzia. Również pierwsi uczniowie mieli ogromne problemy z pokonaniem tej wewnętrznej drogi. Większości udało się pokonać dystans między zewnętrznym a wewnętrznym postrzeganiem Jezusa dopiero po Jego zmartwychwstaniu, a Judaszowi w ogóle nie udało się przekroczyć tej bariery.

W formacji ucznia Jezusa decydującą rolę odgrywa modlitwa. Według autora *Jezusa z Nazaretu* działalność zbawcza czerpie swoją moc ze zjednoczenia z Bogiem²⁵. Nie może być inaczej, skoro rzeczywistość zbawienia polega na przekraczaniu granic człowieczeństwa, na aktualizacji Bożego obrazu w człowieku. Obraz ten złożony w człowieku już w momencie stworzenia jako potencjał i oczekiwanie może być zaktualizowany dzięki nawiązaniu wspólnoty z Bogiem. Pełne zjednoczenie człowieka z Bogiem jest możliwe tylko dzięki Jezusowi, bo w Nim natura boska i ludzka stały się jednym. Dlatego punktem wyjścia jakiegokolwiek działalności duszpasterskiej czy apostołskiej jest troska ucznia Jezusa o jak najgłębszą z Nim jedność.

²³ R. Kamiński, *Komplementarność duszpasterstwa i apostołstwa*, „Roczniki Teologiczne” 49 (2002) z. 6, s. 21–35.

²⁴ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 149–150.

²⁵ Tamże, s. 22, 157.

Benedykt XVI przedstawia w swojej książce Jezusa jako niedościgniony wzór człowieka modlitwy, a czyni to najpierw w paraleli do Mojżesza, który do czasu wcielenia Syna Bożego był uważany w tradycji żydowskiej za tego, który najmocniej zbliżył się do Boga²⁶. Papież podkreśla, że istotnym rysem postaci Mojżesza nie były jego wspaniałe czyny i cuda, a nawet nie cierpienia doznawane przez niego w drodze z Egiptu do progu Ziemi Obiecanej. Najważniejsze było to, że Mojżesz był mistykiem i rozmawiał z Bogiem jak Jego przyjaciel. Dopiero z tego zjednoczenia z Bogiem mogły pochodzić dzieła, których Mojżesz dokonał, i Prawo, które miało ukazywać Izraelowi drogę przez historię²⁷.

To wielkie zbliżenie Mojżesza do Boga było zdaniem Benedykta XVI zaledwie zapowiedzią absolutnego zjednoczenia z Bogiem, jakie dokonało się w osobie Jezusa z Nazaretu. Bóg nie spełnił prośby Mojżesza, aby objawił mu swoją chwałę. Mojżesz usłyszał odpowiedź Boga: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20). Jednak to, co okazało się niemożliwe dla człowieka, okazało się możliwe dla wcielonego Syna Bożego. Według Benedykta XVI dowodem na bezpośrednie spotkanie Jezusa z Ojcem i prowadzenie z Nim dialogu „twarzą w twarz” jest nauczanie Jezusa, które już w przekonaniu bezpośrednich słuchaczy nie pochodziło z wiedzy przekazywanej w ówczesnych szkołach. Dla współczesnych Jezusowi nauka, którą głosił, wydawała się przejawem zarozumiałości, a nawet bluźnierstwa, bo nie chcieli uznać tego nadzwyczajnego źródła wiedzy Jezusa, a mianowicie wiedzy płynącej z widzenia i rozmawiania z Bogiem Ojcem.

²⁶ Autor Księgi Powtórzonego Prawa wyraził to w słowach: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz” (Pwt 34, 10). Podobny opis tego fenomenu z życia Mojżesza zawiera Księga Wyjścia: „A Pan rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (Wj 33, 11).

²⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 19.

Jaki wniosek z powyższego rozumowania wyprowadza Benedykt XVI dla współczesnych uczniów Jezusa? Przypominając słynną tezę Adolfa von Harnacka, według którego orędmie Jezusa jest orędzim o Ojcu, a nie o Synu – Ten bowiem nie stanowi jego części, a w konsekwencji chrystologia nie wchodzi w treść tego orędzia, papież postuluje korektę powyższej tezy²⁸. Twierdzi mianowicie, że Jezus mógł w ten sposób mówić o Ojcu tylko dlatego, że jest Jego Synem i żyje w synowskiej wspólnotcie z Ojcem²⁹. W modlitwie Jezusa Jego dusza zostaje włączona w synowską wspólnotę Ojca do tego stopnia, że kto widzi Jezusa, widzi Jego Ojca (zob. J. 14, 9). Dlatego uczeń, który chodzi z Jezusem, słucha Jego słów, kontempluje Jego oblicze jest włączony we wspólnotę z Bogiem i przez to może stać się narzędziem zbawienia, to znaczy przekraczania człowieczeństwa w kierunku przywracania mu boskiego podobieństwa. A zatem nie sposób być duszpasterzem lub świeckim apostołem bez permanentnego towarzyszenia Jezusowi, bycia w Jego sprawach. Człowiek, który o własnych siłach próbowałby zaangażować się w posługę zbawczą, może być zdolny co najwyżej do korekty ziemskiego obrazu człowieka, a nie przekształcania człowieka na miarę Bożego obrazu i Bożej woli.

Według Benedykta XVI człowiek wierzący w Chrystusa, zjednoczony z Nim w modlitwie ma również udział w Jego płodności. Człowiek, który wierzy, sam staje się źródłem wiary – „oazą, z której tryska świeża i niezatruta woda, ożywiająca siła twórczego ducha”³⁰. Wierzący i współmłujący z Chrystusem „staje się krynicą dającą życie. I to także można cudownie podziwiać w historii. Można w niej dojrzeć święte oazy, w których kwitnie życie, w których powraca coś z utraconego raj”³¹. Wprawdzie papież nie precyzuje, co ma na myśli, pisząc o cu-

²⁸ Tamże, s. 22.

²⁹ Tamże, s. 178–179.

³⁰ Tamże, s. 208.

³¹ Tamże, s. 210.

downych oazach wiary rozsianych w historii chrześcijaństwa, ale można domyślać się, że chodzi mu o wielkich świętych, ale także o wspaniałe ośrodki myśli chrześcijańskiej, ośrodki życia monastycznego czy mocno zaangażowane w dzieło ewangelizacji zgromadzenia zakonne epoki nowożytnej. Benedykt XVI zdaje się sugerować, że to wspaniałe dziedzictwo krzewicieli wiary chrześcijańskiej w różnych epokach historycznych, i co za tym idzie, w różnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych domaga się kontynuatorów także w obecnych czasach.

3. Misja uczniów Jezusa w świecie

Kolegium Dwunastu, grupa 70 lub 72 uczniów, a także towarzyszące Jezusowi kobiety byli protoplastami dzisiejszych duszpasterzy i apostołów świeckich. Ich wszystkich Jezus powołał i uformował po to, by mógł ich wysłać z misją do świata. Istotną treścią tej misji było głoszenie królestwa Bożego, wyrzucanie złych duchów (egzorcyzmowanie) oraz uobecnianie miłości Bożej wśród ludzi.

a) Głoszenie królestwa Bożego

Pierwszym zadaniem uczniów Jezusa, a szczególnie apostołów i ich następców, jest przepowiadanie orędzia Jezusowego, głoszenie królestwa Bożego. Uczniowie, na wzór swego Mistrza, mają zwiastować ludziom nadejście królestwa Bożego i stworzyć z nich nową rodzinę Bożą. Według Benedykta XVI w głoszeniu królestwa Bożego nie chodzi jednak tylko o słowo czy nauczanie, lecz chodzi o wydarzenie, bo zarówno Słowem Boga, jak i wydarzeniem jest sam Jezus Chrystus. A zatem głoszenie królestwa Bożego oznacza zarówno nauczanie, jak i wszelkie inne czynności, które doprowadzają człowieka do spotkania z Jezusem³². Zdaniem papieża „Ewangelia jest słowem nie tylko informującym, lecz także performatywnym

³² Tamże, s. 150.

– nie tylko przekazem informacji, lecz działaniem, sprawczą mocą, która przychodzi na świat, żeby go uleczyć i przeobrazić³³. Słowa te potwierdzają prawdę, jak bardzo należy się starać, aby wszystkie funkcje urzeczywistniania się Kościoła były realizowane w sposób integralny³⁴. Tylko wtedy zbawczy cel działalności Kościoła może być osiągnięty, gdy wiara ożywiona słowem Bożym (*kerygma, martyria*) poprowadzi człowieka do spotkania w miłości z Bogiem (*leiturgia*) i z drugim człowiekiem (*diakonia, caritas*).

W obliczu nieporozumień związanych z interpretacją nowotestamentowego pojęcia „królestwo Boże”³⁵ Benedykt XVI podejmuje próbę uściślenia zakresu treściowego tego pojęcia. Jego interpretacja idzie w zasadzie w kierunku chrystologicznego rozumienia pojęcia „królestwo Boże”, chociaż papież nie wyklucza innych możliwości interpretacyjnych, zwłaszcza interpretacji mistycznej i eklezjologicznej³⁶. Według Benedykta XVI

³³ Tamże, s. 52.

³⁴ Zob. W. Przygoda, *Funkcje urzeczywistniania się Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 46 (1999) z. 6, s. 175–198.

³⁵ Zdaniem Benedykta XVI szeroko dyskutowany w egzegezie i teologii problem wynika z trudności pogodzenia dwóch faktów, a mianowicie: główną oś przedpaschalnego przepowiadania Jezusa stanowi orędzie królestwa Bożego, natomiast centrum przepowiadania apostołskiego po Wielkanocy stanowi chrystologia. Tę głęboką rysę pomiędzy przepowiadaniem Jezusa a przepowiadaniem Apostołów w sposób dość sarkastyczny wyraził katolicki modernista – Alfred Loisy, który tak sformułował swój pogląd: Jezus głosił królestwo Boże, a pojawił się Kościół. Obok ironii Benedykt XVI zauważa jednak w tej wypowiedzi także żal: „zamiast wielkiego oczekiwania królestwa samego Boga, nowego świata przemienionego przez samego Boga, pojawiło się coś zupełnie innego – jakże marnego na domiar! – Kościół” (J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 52–53).

³⁶ Interpretacja mistyczna lub idealistyczna postrzega królestwo Boże przede wszystkim w sercu człowieka, a zapoczątkował ją Orygenes. Interpretacja eklezjologiczna jest bardziej złożona i wskazuje, że między królestwem Bożym a Kościołem zachodzą różnorakie relacje; te dwie rzeczywistości są do siebie mniej lub bardziej zbliżane. Interpretacja eklezjologiczna była dość często przyjmowana w teologii katolickiej w XIX i XX wieku. Jednak utożsamianie Kościoła katolickiego z królestwem Bożym stało się przed-

w idei „królestwa Bożego” chodzi o podkreślenie panowania Boga, Jego rządy nad światem, na co wskazuje semantyka biblijnych terminów: hebr. *malkut* i gr. *basileia*. Toteż zdaniem papieża, Jezus, głosząc królestwo Boże, głosił w istocie Boga żywego, Jego obecność w świecie i historii, Jego działanie i panowanie nad światem. Nowość orędzia Jezusowego w porównaniu z orędzim Starego Testamentu polega na tym, że Jezus wskazuje na Boga, który działa teraz, że „nadszedł czas, w którym w sposób doskonalszy od wszystkiego, co było dotychczas, ukazuje się w historii jako jej Pan, jako Bóg żywy”³⁷.

Autor omawianego dzieła podkreśla, że rzeczywistość określona przez Jezusa jako „królestwo Boże”, jest złożona i przenika całe Jego przepowiadanie. Toteż nie można tej rzeczywistości inaczej zrozumieć jak tylko w kontekście całości nauki Zbawiciela. Zdaniem Benedykta XVI Jezus zawsze głosi naukę nie sam, lecz w jedności ze swoim Ojcem, występuje publicznie jako Syn. A zatem „całe Jego przepowiadanie jest zwiastowaniem Jego własnej tajemnicy. Jest chrystologią, to znaczy mówieniem o obecności Boga w Jego własnych czynach i w Jego bycie”³⁸. W ten sposób Benedykt XVI wskazuje rozwiązanie problemu, jak się okazuje tylko pozornie radykalnego, przejścia z głoszenia królestwa Bożego w okresie przedpaschalnym na głoszenie Jezusa Chrystusa w okresie popaschalnym.

Główne zadanie Kościoła niezmiennie polega na głoszeniu królestwa Bożego, które stało się szczególnie bliskie ludziom od przyjścia na świat wcielonemu Syna Bożego. W Jego osobie Bóg w zupełnie w nowy sposób wszedł w historię świata i objawił swoje panowanie nad stworzeniem. To panowanie przerosło jednak wyobrażenia ludzkie, bo dalekie jest od uciekania

miotem ostrej krytyki najpierw zewnętrznej, potem także krytyki teologów katolickich. W rezultacie po Soborze Watykańskim II raczej się odchodzi od interpretacji eklezjologicznej pojęcia „królestwo Boże” (zob. tamże, dz. cyt., s. 54–57).

³⁷ Tamże, s. 58.

³⁸ Tamże, s. 63.

się do przemocy na wzór władców tego świata. Bóg króluje przede wszystkim przez miłość „aż do końca”, to znaczy aż do Krzyża (J 13, 1). Kościół, chociaż nie utożsamia się w prosty sposób z królestwem Bożym, to jednak ma uobecniać królowanie Boga w świecie. Realizacja tego zadania możliwa jest tylko w ścisłej jedności z Jezusem Chrystusem i przy zastosowaniu wyłącznie ewangelicznych środków, a do nich w pierwszej kolejności należą pokora, nawrócenie i pokuta. Cały Lud Boży musi mieć stale na uwadze pierwszą odśłonę Radosnej Nowiny: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15).

b) Wyrzucanie złych duchów

Drugie zadanie uczniów Jezusa jest konsekwencją pierwszego. Żeby bowiem skutecznie uobecniać królestwo Boże w świecie, trzeba ten świat uwolnić spod panowania mocy zła, trzeba go nieustannie egzorcyzmować. Benedykt XVI wspomina w swojej książce o powszechnym lęku przed demonami ludzi epoki starożytnej. Dzisiaj może jest mniej lęków, ale na pewno nie brakuje demonów, chociaż wielu współczesnych nie przyjmuje tego do świadomości. Papież zwraca uwagę chociażby na demonizowanie przynajmniej od epoki oświecenia ludzkiego rozumu i skrajnego racjonalizmu w myśleniu. Tymczasem, jak zaznacza Benedykt XVI, „jedynie wiara w jedyne Boga naprawdę wyzwala i racjonalizuje świat. Tam, gdzie ona zanika, świat staje się tylko pozornie bardziej rozumny. W rzeczywistości trzeba wtedy zdać się na działanie mocy nieprzewidywalnych przypadków”³⁹.

Według Benedykta XVI egzorcyzmowanie świata nie jest czynnością irracjonalną, przeciwnie – polega ono na umieszczeniu świata w orbicie rozumu, ale niepodlegającego błędowi rozumu ludzkiego, lecz przedwiecznego Rozumu stwórczego,

³⁹ Tamże, s. 151.

uzdrawiającej mądrości i dobroci Bożej. Toteż nie ma ważniejszego i bardziej skutecznego egzorcyzmu nad imię Jezusa, „gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12)⁴⁰. Głoszenie tego Imienia jest centralnym i trwałym zadaniem każdego posłańca Jezusowego, a zarazem jest jego siłą i zbroją w walce przeciwko „duchowym pierwiastkom zła”⁴¹.

Powołując się na Ewangelię św. Mateusza (10, 1), Benedykt XVI określa wspomniane drugie zadanie uczniów Jezusa także mianem „misji uzdrawiania”. Chrześcijaństwo w przekonaniu papieża jest rzeczywiście religią terapeutyczną, ponieważ całe dzieło odkupienia ma na celu przywrócenie pełnego zdrowia człowiekowi. Jednak władzy wypędzania złych duchów i uwalniania świata od mrocznych zagrożeń nie należy rozumieć w sensie tajemniczego, magicznego uzdrawiania. Zdaniem Benedykta XVI, magiczne „uzdrawianie” wiąże się ze sztuką kierowania zła ku drugiemu i posługiwania się demonami na jego szkodę. Natomiast prawdziwe uzdrawianie mocą Boga polega na pozbawianiu mocy potęg ciemności i zła przez przyjście Boga, który jedynie jest dobry i jest samym Dobrem. „Władza uzdrawiania dawana posłańcom Jezusa Chrystusa – w przekonaniu papieża – przeciwstawia się magicznym upiorom, egzorcyzmuje świat także na obszarze medycyny”⁴². Sensem i celem cudownych uzdrowień dokonywanych zarówno przez Jezusa,

⁴⁰ Benedykt XVI powołuje się na także słowa św. Pawła: „Nie ma na świecie [...] żadnego boga, prócz Boga jedyne. A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie – jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów – dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 4–6).

⁴¹ „Bądźcie mocni w Panu – siłą Jego potęgi. Przyobleczcie pełną zbroję Bożą, byście się mogli ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 10–12).

⁴² J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 153.

apostołów, jak i dzisiejszych uczniów Jezusa jest wskazywanie na Boga i kierowanie ludzi na drogę do Niego prowadzącą. Tylko bowiem zjednoczenie z Bogiem może zainicjować proces pełnego uzdrowienia człowieka.

Misja egzorcyzmowania świata domaga się od uczniów Jezusa permanentnego procesu oczyszczania własnych szeregów. Benedykt XVI, analizując janową przypowieść o winnym krzewie (J 15, 1–11), zwraca uwagę na warstwę eklezjologiczną jej treści. W przekonaniu papieża przypowieść ta wskazuje na nieodwołalność Bożych darów: to, co ludzkość otrzymała przez Wcielenie Syna Bożego i dokonane przez Niego dzieło Odkupienia, nigdy nie zostanie cofnięte. Bóg związał się z ludźmi na wieki, dlatego winny krzew nie może zostać wyrwany, ani stać się przedmiotem grabieży. Winnica Pańska musi być jednak stale oczyszczana. Oczyszczenia potrzebuje zarówno każdy uczeń Chrystusa indywidualnie, jak i Kościół jako wspólnota Jego uczniów. Historia Kościoła zna wiele, niekiedy bardzo bolesnych procesów oczyszczenia, które przynoszą jednak dobro Kościołowi i światu, bo w nich uobecniają się tajemnica śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Istotę procesu oczyszczenia Benedykt XVI rozumie w sposób następujący: „własną wielkość człowieka, jak również instytucji należy odcinać; co wyrosło nad miarę, musi wrócić do prostoty i ubóstwa samego Pana”⁴³.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na owoc oczyszczenia uczniów Chrystusa. Benedykt XVI podkreśla, że oczyszczenie ma sens, ponieważ jest przygotowaniem naczynia ludzkiego serca na owoc, którym jest miłość. Toteż oczyszczenie i owoc są nierozłączne, a prawdziwym owocem jest miłość, która przeszła przez krzyż, przez Boże oczyszczenie. W ten sposób oczyszczenie prowadzi do uczty eucharystycznej, na której w sposób sakramentalny uobecnianą jest miłość zbawcza: chleb eucharystyczny staje się ciałem Tego, który „nas do końca umiłował”,

⁴³ Tamże, s. 220.

a wino staje się Jego krwią wylaną na krzyżu na zbawienie wszystkich. Eucharystia jest zadatkim przyszłej, eschatycznej uczyty weselnej, na którą Jezus zaprasza swoich uczniów, ale jest też zobowiązaniem do przynoszenia owocu miłości w życiu doczesnym. Zjednoczenie z Jezusem, najgłębiej wyrażone w tajemnicy Eucharystii, staje się udziałem w Jego miłości, w Jego rozdawaniu siebie⁴⁴. Jest to już zapowiedź trzeciego zadania uczniów Jezusa, jakim jest diakonia chrześcijańska, której celem jest przygotowanie ludzkości na pełne przyjęcie królestwa Bożego przyniesionego światu przez Jezusa.

c) Uobecnianie miłości Bożej wśród ludzi

Dlaczego zadanie uobecniania Bożej miłości wśród ludzi jest tak ważne dla uczniów Jezusa? Najobszerniejszej dotychczas odpowiedzi na to pytanie udzielił Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*. „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8. 16) i to jest wystarczający powód, aby uczniowie Jezusa wszystkich czasów świadczyli miłość swoim bliźnim. W dziele *Jezus z Nazaretu* Benedykt XVI podaje natomiast argumenty antropologiczne skłaniające najpierw Boga do uzdrowienia człowieka miłością, a następnie do przykazania człowiekowi, by miłował bliźniego. „Wzajemne «przykazanie» miłości staje się możliwe tylko dlatego, że nie jest jedynie wymogiem; miłość może być «przykazana», ponieważ wcześniej jest przekazana” (DCE 14).

W analizie treści perykopy o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 25–37) Benedykt XVI zwraca uwagę na podwójną alienację człowieka, na którą lekarstwem zdaje się być znane już w Starym Testamencie podwójne przykazanie miłości (Pwt 6, 5; Kpł 19, 18). K. Marks nie rozpoznał do końca alienacji człowieka, ponieważ postrzegał ją tylko w kategoriach materialnych. Papież nawiązując do scholastycznych interpretacji przypowieści o dobrym Samarytaninie, zauważa natomiast

⁴⁴ Tamże, s. 220–221.

podwójną alienację człowieka, który został „pozbawiony danego mu blasku nadprzyrodzonej łaski i zraniony w swej naturze”⁴⁵. Lekarstwem na pierwsze zranienie człowieka jest miłość Boża rozlewana w serca ludzi głównie drogą sakramentów, natomiast do uleczenia zranienia w zakresie ludzkiej natury jest konieczna miłość bliźniego. Papież wprawdzie zastrzega, że to alegoria znacznie wychodząca poza ścisły sens biblijny, jednak oddająca głęboki wymiar teologiczny tej przypowieści. Konieczne jest zatem uprzednie uświadomienie sobie wyobcowania i potrzeby odkupienia, by następnie być zdolnym do przyjęcia daru miłości od samego Boga i stać się miłującym innych. Każdy musi najpierw być sam uzdrowiony i obdarowany, by następnie upodobnić się do Chrystusa i naśladować Go w czynach miłości bliźniego (zob. 1 J 4, 19).

Benedykt XVI podkreśla aktualność przesłania przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. Obok nas żyje wielu ludzi ograbionych z godności i złupionych całych ludów szczególnie na kontynencie afrykańskim⁴⁶. Zdaniem papieża współcześni rozbitkowie, to przede wszystkim ofiary narkotyków, handlu żywym towarem, seksturystryki, ludzie zniszczeni wewnątrz, którzy pławiąc się w bogactwach, są wewnątrz puści. Uczeń Chrystusa nie może być obojętny na te zjawiska, które stanowią wezwanie do tego, żeby mieć oko i serce bliźniego, a także odwagę okazywania miłości. Autor *Jezusa z Nazaretu* gorąco apeluje do nas chrześcijan „musimy podjąć wysiłek zdobywania na nowo odwagi bycia dobrym. Okaże się to możliwe, jeśli

⁴⁵ Tamże, s. 173.

⁴⁶ Zdaniem Benedykta ograbienie ludów afrykańskich, chociaż nie tylko, polega w istocie na ograbieniu ich z dóbr materialnych, zniszczeniu ich kultury i zranieniu na duszy. Papież podkreśla: „zamiast dać im Boga, w Chrystusie bliskiego nam Boga, i w ten sposób wydobyć i do doskonałości doprowadzić wszystkie cenne i wielkie pierwiastki ich własnych tradycji, zanieśliśmy im cynizm świata bez Boga, w którym chodzi jedynie o władzę i zysk, który niszczy mierniki etyczne do tego stopnia, że korupcja i wola władzy stają się bezpośrednią oczywistością” (tamże, s. 171).

sami staniemy się wewnątrznie «dobrzy», wewnątrznie bliźniami, a następnie rozejrzemy się, jaki rodzaj usługi jest w moim otoczeniu i w szerszym kontekście mojego życia potrzebny, możliwy dla mnie, a zatem także zadany⁴⁷.

Pierwszymi po Jezusie apostołkami Bożej miłości w świecie były kobiety towarzyszące Jezusowi jeszcze w czasie Jego ziemskiego życia⁴⁸. Ewangelista Łukasz wymienia z imienia trzy kobiety towarzyszące Jezusowi, po czym dodaje: „i wiele innych, które im usługiwały, [udzielając] ze swego mienia” (Łk 8, 3). W postaciach tych można dopatrywać się późniejszych diakonis i wdów, które były animatorkami posługi charytatywnej w pierwszych gminach chrześcijańskich (zob. 1 Tm 3, 11; 5, 3–16). W dzisiejszych wspólnotach chrześcijańskich również głównie kobiety, w tym przeważnie wdowy, realizują wielorakie zadania charytatywne, uobecniając Bożą miłość wśród ludzi ubogich i potrzebujących pomocy. Konieczne wydaje się poszerzenie podmiotu posługi charytatywnej, gdyż powinien on być adekwatny do uniwersalizmu Bożego przykazania miłości bliźniego. Nie tylko starsze kobiety, ale również mężczyźni i ludzie młodzi muszą nauczyć się pokonywać panującą dzisiaj w relacjach międzyludzkich zasadę *do ut des*. Warto przy tym pamiętać, że w ramach chrześcijańskiej *caritas* nie wystarczy świadczyć tylko pomoc materialną. Rewizji wymaga często także własny styl życia, bo jak zauważa Benedykt XVI, jeśli „dajemy tylko rzeczy materialne, dajemy ciągle zbyt mało”⁴⁹.

*

W świetle słów Mt 28, 18–19 Kościół zawsze ma być wspólnotą uczniów Jezusa Chrystusa⁵⁰. Wspólnotę tę stworzył po raz

⁴⁷ Tamże, s. 172.

⁴⁸ Tamże, s. 156.

⁴⁹ Tamże, s. 171.

⁵⁰ Ciekawą propozycję do realizacji programu duszpasterskiego Kościoła w Polsce na rok 2007/2008 zgłosił ks. Henryk Seweryniak. Zaproponował on mianowicie opracowaną przez siebie „współczesną kartę ucznia Chry-

pierwszy i stwarza nieustannie aż do skończenia świata sam Zbawiciel, powołując wciąż nowych uczniów. To nie uczeń wybiera sobie Mistrza, jak to było w przeszłości i wciąż jest jeszcze możliwe przynajmniej w niektórych wyższych uczelniach, lecz Mistrz wybiera uczniów. Zadaniem uczniów na etapie formacji jest poznanie Mistrza od wewnątrz, to znaczy poznanie Jego Synowskiej relacji z Ojcem. Toteż powołanie do bycia uczniem Jezusa można rozeznaczyć, a także w pełni zrealizować tylko dzięki opanowaniu sztuki modlitwy. Modlitwa ma również decydujące znaczenie w realizacji zadań duszpasterskich i apostołskich. Dzisiaj istnieją różne szkoły modlitwy, ale najlepszym nauczycielem modlitwy pozostaje dla chrześcijan wciąż sam Jezus Chrystus. Wymaganie Mistrza wobec uczniów jest od wieków wciąż to samo, o czym przypomniał książką *Jezus z Nazaretu* Benedykt XVI, uczniowie mają wiernie naśladować swego Mistrza najpierw w kontemplacji, następnie w głoszeniu królestwa Bożego, egzorcyzmowaniu, czyli uzdrawianiu i uświęcaniu świata oraz praktykowaniu wzajemnej miłości. Żeby te zadania wypełnić w kontekście wyzwań, jakie rzuca dzisiejszym uczniom Jezusa postmodernistyczna kultura, trzeba nauczyć się korzystać z doświadczeń minionych pokoleń chrześcijan, a także osiąść umiejętność czytania znaków czasu. Wydaje się, że Benedykt XVI doskonale opanował obydwie wspomniane umiejętności i w tym zakresie może być postrzegany jako wzór zarówno dla duszpasterzy, jak i apostołów świeckich.

stusowego”. Wydaje się, że to dobry pomysł nie tylko na rozwój twórczości teologicznej, bo każde pokolenie chrześcijan powinno wypracować własną, dostosowaną do okoliczności miejsca i czasu kartę ucznia Chrystusowego, ale także na pracę duszpasterską, zwłaszcza w małych grupach parafialnych. Uczniostwo Chrystusowe nie może być bowiem człowiekowi narzucone z zewnątrz, ono musi się zrodzić wewnątrz, w sercu i umyśle człowieka, a to wymaga wewnętrznego zaangażowania i wsparcia rodziny lub małej wspólnoty religijnej (zob. H. Seweryniak, *Teologia uczniostwa*, [w:] Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Bądźmy uczniami Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2007/2008*, red. S. Stułkowski, Poznań 2007, s. 105–130).

Leszek Wianowski

Christus Victor – Chrystusowy wzorzec walki duchowej

Wielokrotnie otwierany i na różne sposoby odczytywany Nowy Testament za każdym razem, mimo że przedstawia nam tę samą Osobę Jezusa-Zbawiciela, stawia czytelnika przed problemem identyfikacji własnego życia z Jego życiem, Jego propozycjami i radami. Człowiek może przed taką lekturą uciec, czy to z racji wewnętrznego wstydu, że kiedyś zadeklarował niechęć do relacji z Bogiem i dziś nie wie, jak się z tego wywikłać, czy też z powodu trudności, najpierw w przyswojeniu sobie treści, a później w systematycznym przekładaniu jej na praktykę własnego życia. Jeżeli jednak nie ucieknie, to musi przyznać, iż Jezusowe propozycje dziwnie celnie odpowiadają na jego wewnętrzne potrzeby i tęsknoty. I gdy dalej będzie wiernie wczytywał się w Jego przesłanie, niechybnie odkryje w nim drogowskaz i wyjaśnienie swoich problemów egzystencjalnych i transcendentnych.

Książka papieża Benedykta XVI o Jezusie Chrystusie¹ to rzecz, w której Ojciec Święty patrzy na Jezusa „z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem”². Widzi w Nim Drugą Osobę Boską, Syna Bożego zstępującego z nieba, aby odkupić człowieka. Przyjmuje On w tym celu konkretne ciało, pozwala umiejscow-

¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od Chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekł. W. Szymona, Kraków 2007.

² Tamże, s. 7.

wić się we współczesnych Mu historycznych realiach i stosuje konkretną „metodologię” działania, to znaczy wygląda jak człowiek, mówi jak człowiek, nawiązuje relacje jak człowiek, niosąc w swej naturze podobieństwo do człowieka we wszystkim, „z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4, 15). Sytuacja przestaje jednak być tak oczywista, gdy do głosu dochodzą pewne tendencje egzystujące w naukowej egzegezie biblijnej, szczególnie od czasów Rudolfa Bultmanna, i próbujące dokonać niepokojącego rozdziału między dobrze zdefiniowanym Chrystusowym kerygmatem a niepewnym i mglistym wizerunkiem Jezusa z Nazaretu – tego kerygmatu osobowym podmiotem. Taką sytuację, która w konsekwencji może doprowadzić do podważenia i zrelatywizowania wiary, chociażby przez próbę szukania innych bardziej stabilnych jej podstaw, papież ocenia jako „dramatyczną”³.

Aby takiemu stanowi zapobiec należy zauważyć, iż biblijna wiara musi odnosić się do rzeczywistości historycznej. Jej zręby zostały bowiem objawione w ramach wydarzeń rzeczywiście przebiegających i źródłowo uchwytnych. Historia staje się dla Objawienia podłożem, a jej ostatecznym ustabilizowaniem jest historyczny fakt Wcielenia. Odcięcie relacji historycznych grozi więc wytworzeniem zupełnie „innej” wiary, objawianej i budowanej w zupełnie innych realiach. Jednakowoż zatrzymanie się na etapie historycznym zamknie Biblię w jej własnym pierwotnym kręgu dominacji historycznego myślenia i prostej recepcji ówczesnych zdarzeń. Niebezpieczeństwo takiego zubożenia biblijnego przekazu każe szukać dodatkowej, obok historycznej, metody refleksji nad objawionym słowem.

Metodę tę stanowi „hermeneutyka chrystologiczna, która w Jezusie Chrystusie widzi klucz całości i zakłada decyzję wiary”⁴. Wiara pozwala przede wszystkim przyjąć, że słowo biblijne, wypowiedziane onegdaj, niesie również dzisiaj aktualną i zin-

³ Tamże, s. 6.

⁴ Tamże, s. 11.

dywidualizowaną skuteczną treść. Pozwala jednak również na coś jeszcze. Mianowicie wyraża zgodę na stwierdzenie, że jest to słowo Boże spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, co oznacza, iż niesie treści aktualizujące się we wspólnotcie, dla której *de facto* były przeznaczone i którą to wspólnotę ten sam Duch przemienia według Bożego zamysłu. Inaczej mówiąc, Biblia jest dla Ludu Bożego Starego Przymierza, z którego wyewoluował Kościół i – tak jak on – jest stale terażniejsza i aktualna. Gwarantem tego jest wcielony Chrystus, który jest w swym działaniu przekonywujący i dobrze osadzony w historycznych realiach, natomiast rozsądza je i przekracza niezwykłością swojego orędzia i dzieła, z których najważniejsze było ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie. Ukrzyżowanie było – paradoksalnie – widomym znakiem zwycięstwa Boga nad realiami świata i jako wydarzenie zapowiadane przez proroków zostało wtopione w cały ciąg historii zbawienia. Niosło też na sobie *placet* Boga jako kluczowy moment zbawczy i pouczenie człowieka o drodze, „którą musi iść, aby nie ponieść porażki”⁵.

Chrystus w swym Misterium Paschalnym objawia się jako prawdziwy Zwycięzca, „szatan zaś, który na drzewie zwyciężył, na drzewie również został pokonany”. Jednak blisko trzyletnia działalność apostołska Zbawiciela obfituje w liczne Jego akty wymierzone przeciwko demonowi, nieustępliwemu w kuszeniu i chęci szkodenia ludziom. *Apogeu*m Góry Oliwnej nie wzięło się bowiem znikąd. Było ono konsekwencją rozpaczliwej strategii Szatana, który w sferze historiozbawczych planów pozbawiony szans na zrealizowanie swoich zamierzeń i na płaszczyźnie soteriologicznych dokonań ostatecznie i definitywnie pokonany, w pośpiechu próbuje jeszcze coś utargować a może i zniszczyć. Dlatego Jezus z pełną świadomością przyjmuje akty jego agresji, dając wzór sposobu walki z nim i pokazując możliwość pokonania go. Wie bowiem, iż po swym Wniebowstąpieniu całe *odium* szatańskiej nienawiści skoncentruje

⁵ Tamże, s. 17.

się na człowieku, zwłaszcza na tym deklarującym przyjaźń z Bogiem. Jezus, który przyszedł na świat jako Zwycięzca Szatana (por. Łk 10, 18), musiał więc podczas swej działalności staczać z nim walki, które niejednokrotnie były prawdziwymi duchowymi udrami.

1. Chrzest Jezusa w Jordanie jako przygotowanie

Chrzest gładzi grzech. Ta katechizmowa i niebudząca wątpliwości prawda wiary nabiera indywidualnego wydzźwięku w kontekście pojawienia się nad Jordanem Jezusa. Moment chrztu przyjmowanego z rąk Jana wraz z towarzyszącą temu wydarzeniu teofanią jest niewątpliwym początkiem Jego publicznej działalności, która w ostatecznym rozrachunku ma doprowadzić do zbawienia świata, wrywając go spod dominacji szatana. Wydarzenie to Ewangelista Łukasz bardzo dokładnie osadza w realiach historii świata (por. Łk 3, 1–2), jakby nie chcąc pozostawić wątpliwości co do autentyczności wydarzenia. Łukaszowa datacja na płaszczyźnie historiozbawczej koreluje z zamieszczoną zaraz w następnych wersetach wstępującą genealogią Jezusa, na której końcu umieszczony jest Adam, syn Boży (por. Łk 3, 38), co miało wyeksponować uniwersalistyczny charakter Jego posłannictwa. Nakładając na to genealogiczną informację zawartą w Ewangelii Mateusza, gdzie „Jezus, zwany Chrystusem” (Mt 1, 16) stanowi zwieńczenie trzykrotnie czternastopokoleniowego ciągu semickich przodków, papież wskazuje na Niego jako na „eschatologicznego Dawida”⁶, który odnowi dawne królestwo i ugruntuje je jako prawdziwe i ostateczne. Nałożenie tych dwóch ewangelicznych przesłań pozwala przyjąć taki opis misji Chrystusa, który rozjaśni konieczność Jego chrztu. Benedykt XVI pisze o tym, odwołując się do wskazanego wyżej uniwersalizmu: „Jest On Synem Adama – Synem Człowieczym. Ze względu

⁶ Tamże, s. 23.

na nasze człowieczeństwo wszyscy należymy do Niego, a On do nas. W Nim ma początek nowe człowieczeństwo, w Nim też osiąga swój cel”⁷.

Nowe człowieczeństwo otrzymywane w wyniku chrztu jest tematem chrzcielnej teologii św. Pawła. Można ją streścić stwierdzeniem, że przyjęcie chrztu jest równoznaczne ze zgładzeniem grzechu, a powstałe w ten sposób nowe życie oparte jest na sprawiedliwości. Zanurzenie w wodę symbolizuje więc nie tylko obmycie, ale również ukrzyżowanie razem ze sprawiedliwym Chrystusem „dla zniszczenia grzesznego ciała” (por. Rz 6, 6). Zatem konsekwentne pójście za Odkupicielem przez wodę-śmierć prowadzi do współmartwychwstania z Nim i dalszego współdziałania w sprawach królestwa, w którym jego członkowie nie są już poddani działaniu grzechu, ponieważ dla niego umarli, a żyją dla Boga (por. Rz 6, 11–12). Widać jednak od razu, że w stosunku do Jezusa ta spójna teologia zatrzymuje się bezradna: chrzest jest miejscem zmycia grzechów, przede wszystkim pierwotnego, w jaki sposób zatem misteryjna czynność Jana Chrzciela ma być wewnętrznie skuteczna wobec stojącego w wodach Jordanu Syna Bożego, który nie tylko „grzechu nie popełnił” (1 P 2, 22), ale „obarczył się naszymi cierpieniami, dźwigał nasze boleści (...) i był przebity za nasze grzechy” (Iz 53, 4. 5). Tę wątpliwość z dającym się wyczuć zakłopotaniem wypowiada wobec Jezusa nawet sam Jan (por. Mt 3, 14).

Papież rozwiązuje tę wątpliwość podając najpierw niejako opisową definicję chrztu Janowego. Jego istota nie utożsamia się z żadnymi dotychczasowymi obmyciami znanymi ze starotestamentalnego kultu, gdyż „jest niepowtarzalny i ma być konkretną realizacją punktu zwrotnego określającego na nowo i na zawsze całe życie. Jest połączony z płomiennym nawiązaniem do nowego sposobu myślenia i życia. Wiąże się przede wszystkim z głoszeniem sądu Bożego i zwiastowaniem

⁷ Tamże, s. 24.

kogoś Większego”⁸. Chrzest w Jordanie stanowi więc moment wkroczenia Boga, który będzie sądził i zbawiał. Dla naszego tematu ważny jest w tym zdaniu szczególnie jeden szczegół: głoszony sąd Boży dotknie przede wszystkim Szatana, który wie i drży (por. Jk 2, 19). W tym momencie odkrywa się jeden z ważnych powodów szatańskiej zawziętości na Jezusa.

Chrzest stanowi więc punkt zwrotny, implikujący poprzez symboliczne oczyszczenie w wodzie i rzeczywiste wyznanie win, porzucenie starego sposobu życia i przyjęcie nowego. W wypadku Jezusa obydwa elementy traciły rację bytu, a o całym wydarzeniu wiadomo było tylko, że On sam wmieszał się w tłum grzeszników i w ich tłumie prosił o chrzest⁹. W tym też kluczu papież wyjaśnia motywy wydarzenia nad Jordanem. Wychodzi z odpowiedzi Jezusowej danej Janowi, z treści, której wynika dominująca rola sprawiedliwości: „Dopuszczaj teraz, tak bowiem przystojne jest nam wypełnić całą sprawiedliwość” (Mt 3, 15)¹⁰. Treść oznacza więc, że „w określonej, tymczasowej sytuacji należy postępować w określony sposób”¹¹. Tym kryterium adekwatności postępowania jest sprawiedliwość, czyli – w świetle starotestamentalnego sposobu wiernego od-

⁸ Tamże, s. 27.

⁹ Na pytanie o powód przyjęcia chrztu przez Jezusa współczesna egzegeza daje różne odpowiedzi. Ważniejsze z nich to: (1) Jezus chciał być razem z nową i dopiero konstytuującą się wspólnotą; (2) chciał zidentyfikować się z grzesznikami i w ten sposób chrzest był pierwszym aktem upokorzenia i ekspiacji; (3) cały naród izraelski został wezwany przez Boga do pokuty i chrztu, więc Jezus, wierny i posłuszny syn tego narodu, poddaje się temu nakazowi; (4) Jezus świadomy swej bezgrzeszności przyjął jednak chrzest w swej ludzkiej naturze, wiedząc, że nikt z ludzi nie jest wolny od grzechu; (5) Jako Dobry Pasterz Jezus stanął obok potrzebujących duchowej pomocy celników i grzeszników wyznających swe grzechy w nadziei ocalenia przeciwko tym, którzy uważali się za sprawiedliwych (por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, cz. 1: Rozdziały 1–13, Częstochowa 2005, s. 150).

¹⁰ *Grecko-polski Nowy Testament wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1997.

¹¹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 29.

powiadania na Torę – przyjęcie całej woli Bożej. Dla Jezusa sytuacja jest więc zupełnie oczywista. Ponieważ przyszedł, aby pełnić wolę Bożą (por. J. 6, 38), która jest dla Niego pokarmem (por. J 4, 34), cenniejszym niż relacje z najbliższymi (por. Mk 3, 35) i której pełnienie polega na odnalezieniu zagubionych członków domu Izraela i nie tylko (por. J 10, 16), aby ich zbawić (por. J 12, 47), więc chrzest przyjmuje. Jest to „nieograniczone *tak* wobec woli Boga (...) i znak solidarności z ludźmi obciążonymi winą, jednak pragnącymi sprawiedliwości”¹². Jest to również wyraźna antycypacja wydarzeń Misterium Paschalnego – „Jezus wziął na swe ramiona ciężar winy całej ludzkości i poniósł go do Jordanu”¹³.

Na tym tle coraz wyraźniej rysuje się zagadnienie walki i zwycięstwa Chrystusa nad siłami zła. Papież odwołuje się w tym celu do teologii wschodniej, przywołując opis ikony chrztu Jezusa w Jordanie. Chrystus przedstawiony jest na niej na tle napełnionego wodą grobu-jaskini, znaku podziemi i piekieł. Styka się w niej z żywiołami kosmicznymi, które symbolizują moce ciemności, stąd liturgia Wschodu nazywa napełnioną wodą jaskinię „płynnym grobem”. Do niego władczym krokiem odziany tylko w nagość Adama wstępuje Jezus Chrystus¹⁴. Jest to antycypacja zstąpienia Jezusa do piekieł

¹² Tamże.

¹³ Tamże. Cytowany zaś przez Ojca Świętego P. Evdokimov pisze w kontekście ikony Chrztu świętego: „Jezus świadomie poświęca się swojej ziemskiej misji, całkowicie podporządkowuje się woli Ojca, a Ojciec odpowiada Mu zsyłając Nań Ducha Świętego” (*Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa, s. 242).

¹⁴ P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, dz. cyt., s. 245–247. Evdokimov w szkicu o ikonie Chrztu Jezusa przytacza dwa fragmenty z godzin kanonicznych Kościoła bizantyjskiego odpowiadające antyfonom odmawianym na zakończenie psalmu w brewiarzu zachodnim, tzw. *idiomelos*. Jeden przytacza słowa Pana Jezusa skierowane do Jana Chrzciciela: „Proroku, przyjdź mnie ochrzcić, [...] spieszno mi zniszczyć ukrywającego się w wodach wroga, aby teraz wybawić świat z jego sieci, dając jako Przyjaciel człowieka życie wieczne”. *Idiomelos* Kosmasa zaś mówi: „Chrystus został

nie w roli widza, ale – oprócz tego że w postaci cierpiącego – to również „obalającego wrota otchłani i je otwierającego”¹⁵. Misterium chrztu i zstąpienia kończy się klęską władcy tego świata, gdyż jak pisze św. Cyryl Jerozolimski: „Wstąpił Jezus do wody i związał mocnego”¹⁶. Jest to też prawzorzec wydarzeń Misterium Paschalnego, zwłaszcza Jezusowej agonii, w wyniku którego nastąpi ostateczne złamanie władzy szatana.

Przez chrzest Jezusa w Jordanie mocny został pokonany przez Mocniejszego. Człowiek tym samym otrzymał szansę wyrwania się z krępujących go okowów grzechu, których do tej pory nie miał możliwości pokonać własnymi siłami. Zwycięstwo człowieka odniesione w łączności z Mocniejszym jest zagwarantowane Jego zstąpieniem i utożsamieniem się z upadłym stworzeniem, a potem pokonanie rzeczywistego wroga po rzeczywistej walce – najpierw podczas publicznej działalności, a w ostatecznej konfrontacji – na krzyżu. „Ta walka jest „punktem zwrotnym” całego bytu, dającym mu nową strukturę i przygotowującym nowe niebo i nową ziemię. W tym kontekście sakrament chrztu ukazuje się jako dar uczestnictwa w przemieniających świat zmaganiach Jezusa na przełomie życia, który urzeczywistnił się w Jego zanurzeniu się i wynurzeniu”¹⁷. Teofania nad Jordanem stanowiła swoistą inwestyturę na zbawczą działalność. Po wyjściu z rzeki Jezus stanął przygotowany na rzeczywistość, która będzie aktualizować się w walce.

2. Kuszenie Jezusa jako akt

Walka duchowa w wypadku człowieka jest zawsze następstwem decyzji o rewizji życia poprzez zerwanie z grzechem.

ochrzczonej i wychodzi z wody podnosząc z upadku świat. Kruszy głowę bestii i ponownie stwarza Adama” (tamże, s. 245).

¹⁵ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 31.

¹⁶ *Katecheza* 3, 11, [w:] Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 42.

¹⁷ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 31.

Konsekwentny odwrót od dotychczasowego sposobu postępowania, oderwanie się od nałogów i życie w wierności Bożym przykazaniom jest przeciwne temu, co podsuwa szatan w swoich pokusach i stanowi zdecydowany sygnał chęci oderwania się od jakiegokolwiek z nim relacji. Związany z tym i najczęściej wzmagający się stan konfrontacji ze złem, np. poprzez nasilenie i wzmożoną walkę z narastającymi pokusami, jest widowym znakiem walki Szatana o łup, który mu się wymyka. Opis ten, poprawny w stosunku do człowieka wobec Chrystusa nie ma jednak racji bytu. Życie Jezusa jako Boga-Człowieka nie wymaga rewizji ani zmian, gdyż nie było w nim nigdy najmniejszej nawet niedoskonałości. Pojawiające się jednak ataki Szatana na Jezusa musiały zatem mieć inne podłoże, które zły duch *nota bene* sam odkrywa i wyjaśnia przez usta opętanego w synagodze: „Przyszedłeś nas zgubić. Wiem, kto jesteś: Święty Boga” (Mk 1, 24). Jezus jest tym Mocniejszym, który może nie tylko pozbawić Szatana jego ludzkiej ofiary, ale i jego samego pokonać i zniszczyć jako tego, który czyni zło. Upadek złego ducha jest przesądzony a mimo to walczy on nadal. Pierwszy atak przypuścił na pustyni¹⁸.

Namaszczający Jezusa w Jordanie Duch Święty dokonuje Jego widzialnego mianowania na urząd oraz udziela potrzebnych do jego sprawowania darów. Jest to formalnie nadana Mu wobec całego Izraela godność kapłańska i królewska. Do istoty władzy królewskiej należy odpowiedzialność za powierzony władcy lud, przy czym okazuje się, iż największą słabością owego ludu była jego grzeszność i uwikłanie się w postawy dalekie od zgodnych z Bożym prawem. Była to sytuacja w sposób doczesny dla Izraela niewygodna i – przede wszyst-

¹⁸ Pierwszy, ale nie jedyny. Drugim jest epizod z Góry Oliwnej, o którym papież mówi jako o „kolejnej wielkiej walce wewnętrznej Jezusa o swe posłannictwo”, zauważając przy tym, iż „w wydarzeniu kuszenia należy widzieć antycypację, w której ogniskuje się walka całej Jego drogi” (J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 36).

kim – eschatologicznie niebezpieczna. Jezus-Mesjasz, Król odpowiedzialny za swój lud, nie mógł więc nie podjąć walki o naprawienie stosunków moralnych i przywrócenie właściwych relacji z Bogiem. To był cel i idea Jego posłannictwa, której w swej działalności podporządkował wszystko. Realizując to posłannictwo zostaje wyprowadzony na pustynię, „aby był kuszony przez diabła” (Mt 4, 1).

Można by postawić pytanie, czemu służyła ta bezpośrednia konfrontacja Boga z Szatanem, której wynik jest z góry w sposób oczywisty niepodważalnie przesądzony. Papież tego pytania nie stawia wprost, ale udziela odpowiedzi ważnej nie tyle nawet dla jeszcze większego wyostrenia obrazu zwycięskiego Zbawiciela, ile dla lepszego zrozumienia egzystencjalnie bardzo trudnej dla człowieka sytuacji duchowej walki – właśnie na Jego przykładzie. Przede wszystkim papież zauważa, że walka „jest poprzedzona wewnętrznym skupieniem, a skupienie to z konieczności jest także wewnętrzną walką o powierzone zadanie”¹⁹. Oznacza to, że środowiskiem walki duchowej musi być modlitwa, ogólnie zaś rzecz biorąc, jak najbardziej intensywna i prawdziwa więź z Bogiem. Może się przy tym okazać, że moment rozpoczęcia walki i jej przebieg, to już zbyt późno, aby odrobić straty w zaniedbaniach tworzenia tej więzi. Według Ewangelii Mateusza pierwsze czterdzieści dni na pustyni to nie było kuszenie tylko post i – jak można się domyślać – modlitwa Jezusa do Ojca, czyli bycie w najściślejszym z Nim zjednoczeniu. Ewangelista Łukasz zaś doda, iż przebywał tam *plērēs pneumatos hagiou* (Łk 4, 1). To było przygotowywanie się Człowieka do stawienia czoła złu. To jest też wzorzec dla każdego człowieka, jak przygotować się na moment własnej pustyni, która wcześniej czy później nadejść musi ze wszystkimi jej atrybutami.

Drugi aspekt dawanej przez Ojca Świętego odpowiedzi jest równie ważny. Jezusowa zgoda na doświadczenie kuszenia jest „zejściem na poziom zagrożeń ludzkich, ponieważ

¹⁹ J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 36.

tylko w ten sposób można podźwignąć upadłego człowieka”²⁰. Powtarza się sytuacja znad Jordanu. To znów dla człowieka Jezus zanurza się aż do dna w dramat ludzkiej egzystencji, aby ją przemienić, a potem przebóstwić. Obrazowo mówiąc, Jezus, aby był dla ludzkiego bytu „wszech-skuteczny”, musi być w jego egzystencjalnej warstwie „wszech-obecny”. Jezus musi zatem, jak mówi papież, „całą historię (...) wziąć w swe ręce, przemierzyć i wycierpieć, ażeby mógł ją przemienić”²¹. Benedykt XVI cytuje w tym miejscu znany tekst z Listu do Hebrajczyków o Arcykapłanie współczującym, ale przede wszystkim skutecznym, bo doświadczonym przez cierpienie (por. Hbr 2, 17–18; 4, 15).

To, co uderza w papieskiej analizie wydarzenia kuszenia Jezusa, to priorytet wyjaśniania nie: *jak* walczy Jezus, ale: *o co*. Odpowiedź na pierwsze pytanie sprowadza się do dwóch określeń: skutecznie i zdecydowanie²². Odpowiedź na drugie może w pierwszej chwili okazać się zaskakująca, ale zaraz okazuje się bardzo mocno związana z rzeczywistością. Jezus bowiem walczy z pokusami *de facto* teocentrycznymi. Odrzuca szatańskie poduszczenia, które mają na celu zawirowanie i zniekształcenie prawdziwego obrazu Boga i wytworzenie na Jego miejsce obrazu kogoś *ad usum proprium*, bezsilnego, nieprawdziwego, prywatnego, na miarę ludzkich potrzeb oraz pychy. Owa „teocentryczność” pokus sprowadza zagadnienie do wtłoczenia Boga w świat iluzji, a jeszcze lepiej – do zaniegowania Jego miejsca w życiu człowieka i to nie tylko miejsca pierwszego, ale w ogóle jakiegokolwiek. Najlepiej zaś, gdyby

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

²² Szczególnie zdecydowaną postawę okazał Zbawiciel na skądinąd pełną troski uwagę Piotra dotyczącą niemożliwości męczeńskiej śmierci jego ukochanego Mistrza (por. Mt 16, 22–23). Papież interpretuje ostrą odpowiedź Jezusa jako reakcję na obecność w tych słowach kusiciela niosącego „niebezpieczeństwo przekręcenia wszystkiego i pojawienia się przeciwieństwa” (tamże, s. 48).

problemu Boga w ogóle nie postawiono. Dlatego osobę Boga, jak również wszystkie pytania odnoszące się do Niego, należy zdewaluować, pomniejszyć, odrzec z ważności, uczynić zwyczajnymi po to, aby jakiegokolwiek zmiany w Jego obrazie miały rangę zmiany rzeczy małej, nieważnej i bez wpływu na ludzkie życie. Szczególnie niebezpieczna zaś jest w tym procesie pewnego rodzaju iluzja. Pokusy diabła lansują bowiem ulepszanie świata pod pretekstem realizmu: realne jest to, co namacalne, Boże zaś sprawy, transcendentne i „metafizyczne”, są światu niepotrzebne, bo są nieuchwytnie. A jeśli tak, to może równie nieuchwytny i nierealny jest sam Bóg...? Pytanie o Boga będzie zawsze najbardziej rdzeniowym pytaniem zawartym w każdej pokusie.

Pierwsza pokusa obnaża strategię kusiciela. Nie namawia on bowiem do zła wprost, ale zasiewa wątpliwość – w rajcu co do prawdomówności i wierności Boga Ojca, tutaj zaś podważa Boskość Jego Syna. Podobnie jak na Golgocie, aby stać się wiarygodnym, Chrystus powinien udowodnić słuszność swych roszczeń. Jezus zwalczając pierwszą pokusę walczy więc z ogólnoswiatową tendencją pobożnego ekshibicjonizmu, który wymaga od Boga, aby był konkretny i jednoznaczny w swych, przez ludzi wymaganych i na ich użytek odbywających się, teofaniach. Człowiek stawia Bogu nakaz zerwania tajemnicy z Jego własnej Obecności również po to, aby jego Kościołowi dać miarę oczywistości wymaganą przez zracjonalizowany i sceptyczny świat. Swoisty cynizm tej innej miary polega na przewartościowaniu celów, którym jakoby Kościół się sprzeniewierzył, realizując inne, jego zdaniem ważniejsze, zadania.

W kontekście pokusy zamiany kamienia w chleb papież stawia pytania o skuteczność i wartość chrześcijaństwa na tle obecnego w świecie głodu i nierozwiązanych problemów społecznych. Na powstający zarzut, iż Zbawiciel świata, aby być wiarygodny musi dowieść swej tożsamości przez nakarmienie wszystkich głodnych ludzi, Ojciec Święty przytacza epizody

z Ewangelii, w których Jezus nie waha się przed uczynieniem takiego cudu. Pokazuje jednak, że zarówno przy rozmnażaniu chleba, jak i cudzie Eucharystii, nastawienie obecnych przy tym świadków było krańcowo różne. Tam motywem obecności był Chrystus i Jego słowo, więc resztę zostało słuchaczom dodane (por. Mt 6, 33). „Z cudem rozmnożenia chleba wiąza się zatem trzy rzeczy: zanim Jezus go dokonał było najpierw szukanie Boga, Jego słowa i Jego wskazań na drogę całego życia. Po drugie, o chleb prosi się Boga. I wreszcie istotnym składnikiem cudu jest gotowość wzajemnego obdzielania się”²³. W szatańskiej propozycji na pustyni z przyczyn oczywistych zabrakło wszystkich trzech elementów, została także w sposób zasadniczy odwrócona hierarchia – Bóg staje się zmuszany do podporządkowania się materialnej konieczności. Pierwsza pokusa pokazuje więc, że postawienie Boga jako ubocznej przyczyny niby gwarantującej powodzenie rzeczy materialnych zawsze spowoduje tych rzeczy unicestwienie. Chodzi bowiem o prymat Boga, bez którego nic nie może być dobre²⁴. Odrzucając więc pierwszą pokusę, Jezus ostatecznie walczy o miejsce Boga w świecie i o posłuszeństwo okazywane Jego słowu.

Eskalacja niebezpieczeństwa ukrytego w pokusie drugiej zawarta jest w wykorzystaniu sfery duchowej do wciągnięcia Jezusa w orbitę zła. Kusiciel posługuje się przewrotnie dobranym fragmentem Psalmu 91, który jako taki jest modlitwą wielbiącą Bożą opiekę, a jako samoistna modlitwa należy do najbardziej ukochanego zbioru modlitw Ludu Starego Przyrzeczenia. Jaki to byłby dla szatana sukces, gdyby taki tekst leżał u podstaw zamierzonego w pokusie zła!

Analizę tej pokusy można postawić jako problem hermeneutyczny, na co papież zwraca zresztą uwagę. Dla tematu walki Jezusa istotny jest jednak płynący z tej hermeneutyki wniosek. Otóż papież ostrzega, iż „odpowiednio” zinterpre-

²³ Tamże, s. 40.

²⁴ Por. tamże, s. 40–42.

towana Biblia „nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może czynić i co my czynić chcemy lub powinniśmy²⁵, najlepiej w oderwaniu od Jego słowa i Jego woli. Teocentryzm tej pokusy polega więc na podważeniu, zmianie i w końcu całkowitym odrzuceniu prawdziwego obrazu Boga, a zastąpienie go podniecającymi paraliturgicznymi wrażeniami na dużą skalę, których celem jest zastąpić i wyprzeć wszystko to, co religijne zarówno w sferze wrażeń, jak i ducha. Takiej zamiany, dla zachowania pozorów spokojnego sumienia, należy dokonać w oparciu o jakąś światowo racjonalną podstawę. A więc: „Rzuć się w dół” (Mt 4, 6), a świat w oparciu o wynik eksperymentu oceni, czy Bóg jest jeszcze Bogiem, czy nie. Zło drugiej pokusy leży w konieczności, iż Bóg musi pokazać, że jest Bogiem. Równoległy aspekt zła ma jednak jeszcze drugie oblicze. Negatywny wynik eksperymentu stanowi *sui generis* wyrok na istotę Boga: Bóg przestał być Bogiem, a stał się szacowaną na mocy wyników doświadczenia przypadłością. Otóż papież ostrzega, że jest to sposób na utratę Boga. Nie może bowiem odnaleźć Go ludzka pycha, która chce Go uprzedmiotwić i podporządkować człowiekowi, co ostatecznie oznacza chęć całkowitego zanegowania Go.

Trzecia pokusa jest jeszcze bardziej perfidna w swej subtelności. Szatan nie odwołuje się w niej do treści Pism, nad interpretacją których próbował podjąć z Jezusem dialog, ale tym razem do treści misji, z którą Mesjasz przyszedł na świat, aby ją wypełnić: „Bóg wszystko poddał pod Jego stopy” (Ef 1, 22). Szatan zatem uzurpuje sobie prawo do decydowania o warunkach realizacji i owocności mesjańskiej misji Jezusa przez bronienie dostępu do świata lub oddanie Mu go na warunkach zresztą nie do przyjęcia. Ten świat, który ma być głównym przedmiotem odkupieńczej działalności Chrystusa, kieruje się jednak swoją władzą i swoimi prawami. Chrystus wie,

²⁵ Tamże, s. 43.

iz uratowanie go będzie wymagało walki i ofiary aż do Krzyża. Kusiciel natomiast, mieniący się przed Bogiem władcą i dzierżawcą tego świata, proponuje Jezusowi do tego świata wolny dostęp, żąda jednak od Niego „oderwania od wyłącznej służby Ojcu poprzez uczynienie z siebie *adoratora* diabła”²⁶. Rdzeniem pokusy a jednocześnie szyderstwem Szatana jest proponowanie Jezusowi opowiedzenia się za swoim własnym *dominium* za cenę nawiązania relacji podległości ze swoim najgroźniejszym przeciwnikiem. Ten atak jawi się więc jako pokusa pójścia na kompromis ze światem za cenę kompromisu ze złem.

Propozycja zawarta w trzeciej pokusie sama w sobie jest niestety pociągająca. Diabeł proponuje bowiem „opowiedzenie się za tym, co rozumne, za prymatem świata zaplanowanego, od początku do końca zorganizowanego, w którym Bóg może mieć swe miejsce jako sprawa prywatna, jednak bez możliwości wtrącania się w nasze istotne zamiary”²⁷. Pozytywna odpowiedź na taką pokusę, aktualizującą się w nurcie swoistego deizmu, wypływa zatem z podświadomej chęci nienarażania się na porażki i odrzucenie przez świat, co w momencie konsekwentnego przyjęcia słów Jezusa jest nieuchronne (por. 1 J 3, 1). Jezus musi więc najpierw przywrócić właściwą hierarchię bytów, stąd zdecydowane i jednoznaczne: „Idź precz, szatanie!” (Mt 4, 10), a następnie walczyć z pokusą myślenia, iż Jego przyjście jest związane z rozpoczęciem okresu idyllicznego, swoistego „złotego wieku”, dla Jego wyznawców. Nie jest to jednak prawda, Szatan bowiem odstąpił od Niego jedynie „aż do czasu” (Łk 4, 13), dlatego żadne królestwo tego świata nie jest królestwem Bożym, a sam świat dostaje się pod władzę Boga nie przez „gest” Szatana, ale jedynie przez Mękę, Krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa.

W walce z Szatanem na trzech różnych frontach zwyciężył Jezus. W odpowiedzi na teocentryczne pokusy złego ducha

²⁶ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 164.

²⁷ Tamże, s. 48.

Chrystus pokazuje Boga, który ukazał swe oblicze i został dany ludom całej ziemi, którego zaś w ten sposób oblicze poznawszy – można wzywać.

3. Walka na wzór Jezusa jako konsekwencja

„Uczeń nie przewyższa nauczyciela” (Mt 10, 24). Jeżeli dla Jezusa jedną z konsekwencji Jordanu była góra kuszenia, to jest oczywiste, że Jego wyznawców walka z Szatanem i jego pokusami czeka również. Jest to ważny aspekt naśladowania Jezusa, które On dla swoich uczniów przewidział i zalecił: „Kto chce pójść za Mną (...) niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24). Uczniowie Jezusa nie są jednak w tej walce pozostawieni sami sobie. Wychodzą do niej uzbrojeni przede wszystkim „mocą z wysoka” (Łk 24, 49), następnie zaś pouczeniem, modlitwą i wspólnotą. Jezusowe błogosławieństwa są pierwszym z tych elementów.

Góra, na której Jezus usiadł, aby nauczać, jest miejscem Jego modlitwy i bliskości z Ojcem. Jest to warunek konieczny, aby przyjąć nowe Jezusowe Prawo, w którym dawna Tora odnajduje nie tylko swoją treść, ale niezwykle pogłębienie. Przemieniający charakter *Kazania na górze* polega bowiem z jednej strony na tym, że głosi je, zasiadający na „katedrze góry” Nauczyciel Izraela i Nauczyciel wszystkich ludzi, z drugiej zaś, że na jego owocność nie ma wpływu pochodzenie z narodu wybranego, ale słuchanie jego wskazań i próba naśladowania. Powołanie do tego jest powszechne, a powstający nowy Lud Boży – uniwersalny. Bóg przedstawia się jako Bóg cierpiący, bliski człowiekowi i łagodny, który wzywa do wejścia w tajemniczy ogień ukrzyżowanej miłości. Błogosławieństwa pogłębiają doświadczenie chrztu – bez „umierania”, bez utracenia swego ja, nie ma wspólnoty z Bogiem, nie ma też odkupienia”²⁸.

²⁸ Tamże, s. 68.

Związek *Kazania na górze* z Dekalogiem jest oczywisty. Konieczność zachowania tego ostatniego jest w nauce Jezusa stale podkreślana, a On sam przyszedł, aby nakazy obu tablic wypełnić, a nie zmieniać (por. Mt 5, 17–18). Dekalog stał na straży ludzkich zachowań we wszystkich sferach egzystencji i wielokrotnie był przyczyną niewątpliwych trudności w wyborze właściwych postaw. Nierzadko wierność właściwemu wyborowi była poprzedzana wewnętrzną walką. Podobnie ma się rzecz z błogosławieństwami. Stanowią one kolejne ogniwo starotestamentalnego orędzia jako „słowa obietnicy, które jednocześnie służą rozróżnianiu duchów i dlatego są drogowskazem”²⁹.

Rozeznawanie duchowe jest niezbędnym narzędziem w rękę człowieka, który odkrywszy swoje zasadnicze miejsce w Bożym planie zbawienia, chce wszystkie płynące stąd konsekwencje poznać i wprowadzić w życie. W swojej najgłębszej warstwie rozeznawanie polega więc przede wszystkim na intensywnym i świadomym życiu powołaniem do relacji z Bogiem. Natomiast aspekt praktyczny dotyczy niezłomnego postanowienia dokonywania tylko takich codziennych wyborów własnego postępowania, u podłoża których, jako ich zasadnicze kryterium, leży w sposób absolutny i priorytetowy właśnie to powołanie. W konfrontacji z konkretną sytuacją sprowadza się to do pytania, co jest wolą Bożą w danej chwili, odpowiedź zaś musi być poszukiwana również w konkretnych nakazach, zakazach i zaleceniach – w naszym wypadku w bardzo konkretnych stwierdzeniach zawartych w błogosławieństwach *Kazania na górze*.

Papież, analizując błogosławieństwa, wskazuje, iż Jezus, formułując je, miał przed oczyma swoich uczniów w ich „zatrważającej sytuacji empirycznej”, w ich egzystencjalnej biedzie jako znienawidzonych, głodnych, ubogich i zrozpaczonych. Tego typu doświadczenia już przeżyte i z pewnością grożące im w dalszej działalności swe źródło mają niewątpliwie w nie-

²⁹ Tamże, s. 70.

nawiści świata. „Jeżeli was świat nienawidzi, wiedzcie, że Mnie pierwaj znenawidził” (J 15, 18). Apostoł wybrany przez Jezusa, a więc niebędący własnością świata, nie ma podstaw liczyć na tego świata miłość i przychylność. Dlatego błogosławieństwa są dla uczniów nie tylko uszczęśliwiającą obietnicą – „biedni duchem” i „prześladowani z powodu sprawiedliwości” są szczególnie szczęśliwi, bo ich już jest (*estin*) królestwo niebios – ale również radami, jaką postawę należy przyjąć i jakie własne zachowania preferować, aby zrealizować Boży zamiar wobec siebie. Należy na to nałożyć jeszcze okoliczności ostatniej pokusy z góry kuszenia. Ci, którzy należą do Chrystusa, zderzą się z nieprzychylnością świata, bo jest on we władzy Szatana, przeciw któremu trzeba prowadzić walkę na różnych frontach. W tym świetle absolutna duchowa wartość błogosławieństw jako oparcia w tej walce leży w tym, że przede wszystkim pozwalają one spojrzeć na rzeczywistość we właściwym świetle: według miary Ojca, a nie świata. Pokazują bowiem nowy, eschatologiczny, ale już zahaczający o doczesność obraz stworzenia i pozwalają żyć według nowych kryteriów oraz patrzeć na wszystko z perspektywy Boga. Przy takim „zapleczu” walka duchowa, która z całą pewnością nastąpi, staje się zasługująca i stawia walczącego człowieka, przy jego wierności Bogu i współpracy z łaską nadprzyrodzoną, na pozycji zwycięzcy.

Drugim filarem walki duchowej jest modlitwa. Papież wskazuje na jej konieczność analizując *Modlitwę Pańską*. Rozpoczyna swój komentarz od przypomnienia wydarzenia kuszenia Jezusa na pustyni. Nakładając na to znany tekst św. Jakuba o Bogu, który ani nie kusi, ani nie może być kuszony (por. Jk 1, 13) otwiera w ten sposób zupełnie nową perspektywę, która pozwala mu dokonać głębokiej analizy pokusy. Pokusa oczywiście wychodzi od Diabła, ale „mesjańskim zadaniem Jezusa jest doznanie wielkich pokus, które odwodziły ludzi od Boga i nadal nie przestają odwodzić. Jezus musi te pokusy znosić aż

do śmierci na Krzyżu³⁰. Jest to jedyny sposób otwierania drogi zbawienia: zstępowanie w obszar ludzkich pokus i upadków po to, aby człowieka pochwyć i podnieść. Problem walki duchowej wyjaśnia się jeszcze bardziej, gdy zauważy się, iż w sensie ścisłym Chrystusa nie dotyczą już żadne pokusy i nie stacza On już żadnych walk, jak to miało miejsce podczas kuszenia na pustyni i później, w okresie całej Jego ziemskiej działalności. Nienawiść Szatana przeniosła się teraz na Jego świadków – to chrześcijanin w tej chwili przejął sukcesję walki ze złym. Chrystus zaś, zostawiwszy wzór zwycięskiej walki i wytyczne dla jej skutecznego prowadzenia, w modlitwie *Ojciec nasz* pokazuje konieczność zakotwiczenia się człowieka w Bogu i praktyczny sposób dokonania tego – należy się modlić do Ojca, który jest w niebie. Prosząc o pomoc w chwilach duchowej walki i ataku pokusy, człowiek otrzyma nadprzyrodzone potężne narzędzie, dające mu kolejną rękojmię zwycięstwa nad złem.

Papież odwołuje się w swej analizie pokusy do Hioba, archetypu wszystkich wiernych kuszonych. W tej perspektywie celem duchowej walki według Benedykta XVI jest ośmieszenie Boga przez ośmieszenie człowieka, Jego tak umiłowanego, a tak żalostnego w swych niewiernościach i egoizmie stworzenia. Duchowa walka z Szatanem o godność człowieka – i Boga – odbywa się, gdyż Bóg daje Szatanowi pozwolenie na przeprowadzenie próby. Człowiek poddawany pokusie nie jest zatem na drodze do upadku „z powodu” Boga, ale doświadczany jak złoto próbowane w ogniu (por. 1 P 1, 7) pod ścisłą kontrolą dobrego Ojca. W tym też aspekcie papież rozróżnia między pokusą a doświadczeniem, które również jest owocem duchowej walki. Doświadczenie dane jest po to, aby osiągnąć dojrzałość, przez co pobożność powierzchowna i słaba zostaje przemieniona w zjednoczenie z Bogiem. Jest to wydarzenie na drodze doskonałości konieczne, ale nie zawsze bezpieczne. Na drodze tej czyha bowiem Szatan ze swymi atakami i zawsze

³⁰ Tamże, s. 141.

istniejącą groźbą upadku, spowodowaną przede wszystkim niewystarczającą odpowiedzią na Bożą miłość. A jest ona przecież jedyną siłą napędową życia człowieka, również w czasie jego najtrudniejszych nawet doświadczeń. Dlatego szósta prośba *Modlitwy Pańskiej*: nie wódź nas na pokuszenie jest modlitwą ufności w czujność Boga i Jego gotowość do pomocy, gdy doświadczenia będą przerastały siły człowieka³¹.

Na koniec należy postawić pytanie o pole walki duchowej. Topograficznie – oczywiście wszędzie, duchowo zaś przede wszystkim we wnętrzu człowieka, ale również we wspólnocie, z którą ten człowiek jest związany. Wspólnota chrześcijan jest nienawistna Szatanowi, bo wie on, że w niej, gdy zbierze się choćby dwóch lub trzech (por. Mt 18, 20), jest obecny Chrystus. Obecność Chrystusa we wspólnocie ma oczywiście źródło w sposobie jej powstania. Jezus całą noc modlił się, a rano przywołał do siebie tych, których sam chciał. Uczniowie „zostają niejako zrodzeni na modlitwie, w zjednoczeniu z Ojcem”. Uczniem, a więc i współczłonkiem Jezusowej wspólnoty, nikt więc nie może kreować się sam, ale jest to wydarzenie wybrania, decyzja woli Chrystusa, zakorzeniona w jedności Jego woli z Ojcem³².

Tworzona przez Jezusa wspólnota, oprócz doczesnych, niesie w swej istocie ważne wątki eschatologiczne. Zasadniczy jej zrąb stanowi Dwunastu, tylu ile było pokoleń Izraela. I mimo, że w chwili jej tworzenia praktycznie skonsolidowane

³¹ Warto przytoczyć tu słowa papieża, które będąc komentarzem do modlitwy, same brzmią jak modlitwa: „Wiem, że potrzebne mi są doświadczenia, ażeby czysta się stała moja najgłębsza istota. Jeśli te doświadczenia pozostają w Twoich rękach, jeśli – jak to było w przypadku Hioba – pozostawiasz złu trochę wolnej drogi, to pamiętaj, proszę, o moich ograniczonych możliwościach. Nie licz za bardzo na mnie. Nie przesuwaj zbyt daleko granic, w których mogę doznawać pokus, i bądź w pobliżu z Twoją opiekuńczą ręką, gdy moja miara zaczyna już dobiegać końca” (J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, dz. cyt., s. 142).

³² Por. tamże, s. 148.

było tylko jedno pokolenie Judy, to liczba apostołów stanowiła wyraźny znak nadziei odnowienia narodu wybranego. Jest to również symbol powszechności nowego Ludu. Eschatologiczna nadzieja wspólnoty opartej na osobach apostołów, której członkowie od tej pory będą stale związani z Synem Bożym, stanowi ostry kontrast wobec beznadziei istnienia Szatana w pełni jego eschatologicznego odrzucenia. Dlatego doczesne dzieje tej wspólnoty i poszczególnych jej członków będą obfitowały w wiele walk z mocami zła, które – jak wielokrotnie podkreślano – już pokonane, jeszcze próbują siać zniszczenie i destrukcję. W czasach eschatologicznych, a taki charakter ma Jezusowa wspólnota, będzie to z pewnością charakterystyczny rys ich działania. Jezus swoich współpracowników na taką ewentualność przygotował, gdyż dostali oni bardzo wyraźną i popartą Jego mocą delegację władzy wypędzania złych duchów (por. Mt 10, 1).

Władza ta jest ściśle powiązana z apostołstwem, bowiem przepowiadanie Jezusa jest jednocześnie egzorcyzmowaniem świata. Papież przytacza w tym kontekście słowa św. Pawła, w których Apostoł Narodów składa wyznanie wiary w Jednego Boga i Jego Syna, Jezusa Chrystusa: „Istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 4). Jest to „potężny egzorcyzm, który oczyszcza świat”, bo należenie do Prawdziwego Boga powoduje, że wszystko inne „pozbawione jest jakiegokolwiek mocy i traci blask boskości”³³. I jest on ciągle potrzebny, tak jak aktualna jest ocena sposobu funkcjonowania chrześcijanina w świecie, którą św. Paweł przedstawił Efezjanom: „Toczymy walkę przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6, 12). Odnosząc to do sytuacji współczesne-

³³ Tamże, s. 151.

go człowieka, też przecież stale toczącego duchową walkę, Ojciec Święty przytacza słowa H. Schliera, który jako wroga człowieka widzi „niezliczoną ilość atakujących nieustraszenie przeciwników, którzy (...) są pełni radykalnej, śmiertelnej złości”³⁴ i od siebie wskazuje na istnienie tajemniczej i anonimowej atmosfery, która wiarę człowieka ośmiesza i pozbawia racjonalnego sensu, a samemu człowiekowi zagraża na płaszczyźnie jego ludzkiej godności. Są to dla chrześcijanina autentyczne i realne zagrożenia, na pastwę których czuje się wydany i w ostatecznym rozrachunku – bezbronny.

Czy zatem Jezusowy chrzest, walka na pustyni, zdecydowane pokonywanie Szatana w każdej sytuacji miałyby pójść na marne? Żadną miarą! Człowiekiem bezbronny jest tylko ten, który jest przekonany, że własnymi siłami może pokonać niebezpieczeństwo. Chrześcijanom dana jest natomiast „zbroja Boża” (por. Ef 6, 11. 13), z pomocą której „w wierze, we wspólnocie z jednym rzeczywistym Panem świata, we wspólnocie całego Ciała Chrystusa – może się przeciwstawić tym potęgom”³⁵.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 152.

Spis treści

| | |
|--|-----|
| Wstęp | 5 |
| ks. Bogumił Gacka MIC Pontyfikat Benedykta XVI jako horyzont programu teologicznego | 9 |
| ks. Zbigniew Niemirski Nowa egzegeza. W trosce o wiarę i proforystykę | 31 |
| ks. Marek Jagodziński Specyfika chrystologii w dziele <i>Jezus z Nazaretu</i> | 45 |
| ks. Kazimierz Panuś Inspiracje homiletyczne wokół dzieła <i>Jezus z Nazaretu</i> | 75 |
| ks. Roman Kuligowski Kultura w myśli Josepha Ratzingera | 91 |
| ks. Dariusz Skrok Liturgiczne aplikacje książki <i>Jezus z Nazaretu</i> | 101 |
| ks. Wiesław Przygoda Pastoralne implikacje książki <i>Jezus z Nazaretu</i> | 131 |
| Leszek Wianowski <i>Christus Victor</i> – Chrystusowy wzorzec walki duchowej | 155 |

Książkę

Josepha Ratzingera – Benedykta XVI
Jezus z Nazaretu

można nabyć na stronie internetowej
www.ksiegarniakatolicka.pl

Publikacja *Teologiczne refleksje po lekturze książki Josepha Ratzingera – Benedykta XVI Jezus z Nazaretu* zawiera materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 3 grudnia 2008 roku przez Oddział w Radomiu Polskiego Towarzystwa Teologicznego we współpracy z działającymi również w Radomiu Instytutem Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Wyższym Seminarium Duchownym oraz Centrum Myśli Benedykta XVI. W programie konferencji podjęto kwestię określenia horyzontów programu teologicznego w pontyfikacie Benedykta XVI, następnie problem nowej egzegezy, zagadnienie specyfiki nauki o Jezusie, a także wskazano na inspiracje homiletyczne, liturgiczne oraz pastoralno-kulturowe będące owocem lektury książki Josepha Ratzingera.

ISBN 978-83-7643-017-1



9 788376 430171