WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
20 (2012) nr 1
DOI: 10.34839/wpt.2012.20.1.21-37

Ks. Rajmund Pietkiewicz *

JEZUS Z NAZARETU BENEDYKTA XVI A WSPÓŁCZESNA BIBLISTYKA

Praca Benedykta XVI jest owocem długiej wewnętrznej drogi papieża w osobistym odkrywaniu postaci Jezusa z Nazaretu (JzN I, s. 5)[1]. Jest ona także jego reakcją na popularyzowane od lat 50. ubiegłego wieku próby dotarcia do Jezusa historycznego, które doprowadziły do pogłębienia przepaści między „historycznym Jezusem" a „Chrystusem wiary" (JzN I, s. 5). Próby te były podejmowane w oparciu o metody stosowane przez współczesną biblistykę, szczególnie o metodę historyczno-krytyczną, i rościły sobie prawo do miana prac naukowych. Książka *Jezus z Nazaretu* jest więc nie tylko rezultatem osobistych przemyśleń Benedykta XVI, ale również w pewnym sensie próbą konfrontacji człowieka głębokiej wiary i jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów, z rezultatami współczesnej biblistyki, na którą patrzy on w sposób krytyczny, zastanawiając się nad jej przydatnością w życiu Kościoła.

W tej perspektywie lekturze papieskiego dzieła – szczególnie podejmowanej przez biblistę – powinno towarzyszyć wiele ważnych pytań dotyczących współczesnej biblistyki: Czy buduje ona wiarę? – a może bardziej radykalnie: Dlaczego często nie buduje wiary, wprowadzając zamęt i wątpliwości? Dlaczego zastosowanie tej samej metody prowadzi do sprzecznych wyników? Może stosowane kryteria nie są precyzyjne? A może współczesna hermeneutyka opiera się na fałszywych przesłankach? Jeśli prowadzi ona do zachwiania w wierze, to czy nie należy w ogóle zrezygnować z uprawiania naukowej egzegezy praktykującej dominujące dziś studia historyczno-krytyczne?

Poszukując w książce Benedykta XVI odpowiedzi na te pytania, najpierw przyjrzymy się założeniom papieskiej hermeneutyki Pisma Świętego (punkt 1),

* Ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz – Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.

[1] Korzystam z następujących edycji dzieła: J. RATZINGER (BENEDYKT XVI), *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2011 [dalej: JzN I]; cz. 2: *Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011 [dalej: JzN II].

następnie zaprezentujemy kilka przykładów krytyki rezultatów XX-wiecznej egzegezy (punkt 2), z kolei zobaczymy, w jaki sposób papież korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki (punkt 3), aby w końcu ukazać, jak w praktyce stosuje przyjęte kryteria interpretacji Pisma Świętego (punkt 4).

1. Dwie *Przedmowy* – papieski wykład z hermeneutyki wiary

Zanim Benedykt XVI przystąpił do prezentacji swojego spojrzenia na osobę Jezusa z Nazaretu, przedstawił czytelnikom kilka uwag metodologicznych, którymi kierował się w studium tekstów biblijnych. Uczynił to w *Przedmowach* do obydwu tomów działa (JzN I, s. 5–15; II, s. 5–9) oraz w zamieszczonych na końcu obu części uwagach do bibliografii (JzN I, s. 309; II, s. 311). Przywołane tu teksty stanowią kompendium katolickiej hermeneutyki Pisma Świętego, które papież stosuje w sposób praktyczny w swojej książce.

Lektura obu *Przedmów* odsłania niepokój papieża o stan współczesnej biblistyki, która zamiast budować wiarę, często ją burzy. Benedykt XVI okazuje swoje zaniepokojenie, oceniając krytycznie wyniki badań nad postacią Jezusa z Nazaretu:

> Rozwój badań historyczno-krytycznych prowadził do coraz bardziej drobiazgowego wyróżniania warstw tradycji, a ukazująca się spoza nich postać Jezusa – do którego przecież odnosi się wiara – była coraz mniej wyraźna i jej kontury coraz bardziej zamazane. Jednocześnie rekonstrukcje tego Jezusa, którego musiano szukać poza tradycjami Ewangelistów i ich źródłami, stawały się coraz bardziej sobie przeciwstawne […]. Jako wspólny wynik tych wszystkich prób pozostało w każdym razie wrażanie, że o Jezusie mamy niewiele pewnych wiadomości i że Jego obraz dopiero później ukształtowała wiara w Jego boskość. Tymczasem wrażenie to przeniknęło w znacznym stopniu do świadomości chrześcijan. Sytuacja ta jest dramatyczna dla wiary, ponieważ niepewny się staje właściwy punkt jej odniesienia: zachodzi obawa, że wewnętrzna przyjaźń z Jezusem, do której przecież wszystko się sprowadza, trafia w próżnię (JzN I, s. 5–6).

> Co może jednak znaczyć wiara w Jezusa Chrystusa, w Jezusa Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują Ewangeliści i na podstawie Ewangelii głosi Kościół? (JzN I, s. 5).

Czy zatem Benedykt XVI odrzuca powszechnie stosowaną metodę historyczno-krytyczną? Przeciwnie! Papież nie pisze „przeciwko współczesnej egzegezie, lecz z poczuciem wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje" (JzN I, s. 14). Podkreśla konieczność stosowania w badaniach egzegetycznych i teologicznych metod sięgających do historycznych korzeni Objawienia. Takie podejście wynika z faktu Wcielenia, a więc rzeczywistej interwencji Boga w dzieje świata, która dokonała się w określonych realiach

historycznych i kulturowych, posiada swoje miejsce w chronologii i geografii dziejów. Historyczności badań domaga się więc sama wiara chrześcijańska. Oddzielając historię i wiarę zniszczylibyśmy chrześcijaństwo, które stałoby się jakąś inną formą religii (JzN I, s. 8–9).

Benedykt XVI wskazuje jednak na ograniczenia metody historyczno-krytycznej, które sprawiają, że Biblia staje się dla czytelnika księgą z przeszłości i nie przemawia do niego w jego teraźniejszości. Ograniczając badania nad Biblią do jej wymiaru historycznego, redukuje się jej nadprzyrodzony charakter. Staje się ona księgą ludzką, którą należy badać podobnie jak każde inne dzieło literackie. Metoda historyczno-krytyczna, studiując poszczególne księgi Pisma Świętego w ich historycznym i kulturowym kontekście oraz rozkładając je na różne warstwy i tradycje, gubi także jedność całej Biblii (JzN I, s. 9–10).

Ograniczenie się wyłącznie do historycznego studium Pisma Świętego pociąga za sobą kolejną konsekwencję: ostateczne wyniki badań nie posiadają znamion pewności, są tylko zmieniającymi się hipotezami o jakimś stopniu prawdopodobieństwa, co wynika z ograniczeń metod historycznych zajmujących się źródłami sprzed tysięcy lat (JzN I, s. 10; por. II, s. 117–118). Wszystko to sprawia wrażenie, że o Biblii nie da się powiedzieć nic pewnego. Nie jest to więc wystarczający fundament do budowania wiary.

Stąd badania historyczno-krytyczne (kryteria literackie) domagają się uzupełnienia przez studium teologiczne (kryteria teologiczne), które uwzględniają jedność całego Pisma Świętego (egzegeza kanoniczna), żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary (wewnętrzną harmonię prawd wiary) (JzN I, s. 10; por. s. 15. 309; II, s. 112). Tak określoną hermeneutykę biblijną nazywa papież hermeneutyką wiary (JzN II, s. 7. 9)[2].

W jaki sposób rozumie papież wymienione wyżej trzy teologiczne zasady interpretacji Pisma Świętego?

Lektura Biblii zakładająca jedność Pism nie jest kryterium teologicznym narzuconym zewnętrznie zbiorowi pism. Papież – powołując się na nowożytną egzegezę – pokazuje, że taki sposób lektury wynika z natury Biblii. Pismo Święte powstało bowiem w wyniku „coraz to nowego kolejnego ich odczytywania: stare teksty w każdej nowej sytuacji nabierają nowego sensu, są w nowy sposób rozumiane i odczytywane. Dzięki nowemu ich odczytywaniu, kolejnym lekturom, dokonującym się w ciszy korektom, pogłębieniom i poszerzeniom powstaje Pismo" (JzN I, s. 11).

Papież podkreśla, że relektura i ciągłe uzupełnianie dawniejszych tekstów ma swoje źródło w samym tekście, gdzie znajdują się słowa zawierające „wewnętrzne potencjalności", „które – od początku w nim zawarte, niczym gotowe już ziarna – wychodzą jednak na powierzchnię dopiero dzięki wyzwaniom no-

[2] Tego określenia używa papież również w oficjalnych dokumentach swojego nauczania, np. w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini* [dalej: VD], punkty 31, 35b, 39, 45, 47, 52.

wych sytuacji, w nowych zdarzeniach i doświadczeniach" (JzN I, s. 11). W ten sposób uwidacznia się nowe ograniczenie metody historyczno-krytycznej, która poszukując znaczenia słów w ich kontekście historycznym, nie zauważa ich potencjalności i otwartości, obecności w nich „tej wewnętrznej wartości dodanej słowa wykraczającej poza daną chwilę" (JzN I, s. 12). Wynika to z natury samego języka, w którym „każde ludzkie słowo, mające jakieś znaczenie, zawiera w sobie więcej treści, niż w danej chwili wydaje się autorowi" (JzN I, s. 12). W sposób szczególny dotyczy to tekstów, które na przestrzeni setek lat „dojrzewały w procesie historii wiary" (JzN I, s. 12). Kanoniczna egzegeza nie stoi więc w opozycji do metody historyczno-krytycznej, przeciwnie jest ona jej kontynuacją i dopełnieniem, konsekwencją natury języka, literatury oraz ewolucji myśli posiadającej wymiar historyczny (JzN I, s. 11).

Jedność Biblii odsłania się najpełniej, gdy czytamy ją według klucza chrystologicznego (hermeneutyka chrystologiczna). W ten sposób odkrywamy wzajemne relację oraz jedność Starego i Nowego Testamentu. W tym miejscu dochodzimy do drugiego teologicznego kryterium interpretacji Pisma Świętego: taka egzegeza domaga się wiary. Nie jest ona jednak kryterium irracjonalnym, zawiera bowiem w sobie „pierwiastek rozumu – historycznego rozumu", gdyż domaga się jej sama natura tekstu (JzN I, s. 11).

Taka lektura świętych tekstów sprawia, że przemawiają one na różnych płaszczyznach. Stąd w tradycji chrześcijańskiej od wieków mówi się o czterech sensach Pisma Świętego (literalnym, alegorycznym, moralnym, anagogicznym), które „nie są paralelnymi pojedynczymi znaczeniami, lecz stanowią wymiary jednego słowa, które sięga dalej niż chwila obecna" (JzN I, s. 12).

To otwarcie na kanoniczną lekturę Biblii w świetle wiary wynika również z natury ludzkiego autora Pism. Poszczególni autorzy nie mówią jako podmioty prywatne, są oni częścią żywej społeczności posiadającej swoją historię, teraźniejszość i przyszłość, które są obecne w utrwalanym słowie. W ten sposób w słowie mówiącym o przeszłości są już milcząco obecne możliwości na przyszłość, niejako dalsza historia wspólnoty, w której łonie powstają Pisma (JzN I, s. 12).

W tym miejscu papież konsekwentnie z poprzednich słów wyprowadza kolejne kryterium egzegezy tekstów biblijnych: konieczność eklezjalnej lektury Pism. Święte Pisma powstały w łonie „ludu Bożego" i dla niego były przeznaczone. Lud ten (Kościół) miał świadomość, że to sam Bóg prowadził go i do niego przemawiał i w tym sensie jest On „Autorem" tych Pism. To doświadczenie nie należy tylko do przeszłości. Pismo Święte, jako pochodzące od Boga, wciąż dla ludu Bożego jest „miarą i kierującą siłą" (JzN I, s. 13). Właściwa lektura Biblii może więc mieć miejsce tylko w klimacie wiary uznającej jej Boskie pochodzenie. Ten właśnie akt wiary towarzyszący lekturze sprawia, że czytająca Pismo Święte wspólnota nadal jest prowadzona przez słowo Boże, a więc przez samo doświadczenie słowa niejako nieustannie staje się ludem Bożym (JzN I, s. 12–13). Jak widać, dotykamy tu dwóch aspektów eklezjalnej lektury

Pism: odkrywanie prawd wiary objawionych w przeszłości i ich interpretacja oraz ich wciąż żywy i przemawiający do obecnej wspólnoty ludu Bożego charakter. Chodzi tu o kryterium Tradycji, która pochodzi od Apostołów i rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Jej kontynuacją i wykładnią jest Nauczycielski Urząd Kościoła (zob. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* [dalej: KO][3], punkty 8. 10).

Konsekwencje takiego podejścia do problemu historyczności Jezusa są bardzo znaczące dla wiary:

> „Jezus historyczny" – taki, jakiego na bazie swych własnych założeń hermeneutycznych ukazuje główny nurt egzegezy krytycznej – jest w swej treści nazbyt ubogi, żeby mógł wywierać znaczący wpływ na historię; jest za bardzo zamknięty w przeszłości, żeby możliwe było nawiązanie z Nim relacji osobowych. Łącząc ze sobą dwie hermeneutyki […] starałem się ukazać takie wpatrywanie się w Jezusa Ewangelii i słuchanie Go, które by mogło stać się spotkaniem oraz – we wspólnym z uczniami Jezusa wszystkich czasów słuchaniu Go – mieć także pewność rzeczywiście historycznej postaci Jezusa (JzN II, s. 8–9).

Zaproponowana przez papieża hermeneutyka nie jest nowa[4]. Na taki sposób studium Pisma Świętego wskazywały dokumenty Kościoła, spośród których autor *Jezusa z Nazaretu* odwołuje się głównie do konstytucji *Dei Verbum* (KO 12) oraz do Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* [dalej: IBwK][5].

2. Krytyka współczesnej biblistyki

Zaniepokojenie papieża odnośnie do szkodliwości dla wiary niektórych tez stawianych przez współczesnych egzegetów nie pochodzi bynajmniej z postawy fideisty, który w imię wiary posuwa się do zanegowania tego, co jest udowodnione w sposób naukowy. Przeciwnie, papież na wielu przykładach

[3] Korzystam z nowego przekładu dokumentów soborowych: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

[4] Papież pisze, że w swojej metodzie oprócz interpretacji historyczno-krytycznej zastosował również „nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwia nam właściwą teologiczną interpretację Biblii" (JzN I, s. 15). W *Przedmowie* do JzN II twierdzi jednak, że taka hermeneutyka jest w rzeczywistości praktyczną aplikacją metodologicznych postulatów Soboru Watykańskiego II: „W gruncie rzeczy trzeba wreszcie zacząć stosować zasady metodologiczne, sformułowane dla egzegezy przez Sobór Watykański II (w: *Dei Verbum* 12), czego niestety dotychczas właściwie nie czyniono" (JzN II, s. 7).

[5] Korzystam z: Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 24–100.

pokazuje, że sposób stosowania w egzegezie metody historyczno-krytycznej nie spełnia wymogów wewnętrznej spójności logicznej, a więc jest po prostu nienaukowy. Oto kilka przykładów.

Różnice między Ewangeliami synoptycznymi a Ewangelią według św. Jana skłaniały wielu biblistów do negowania historycznego charakteru Czwartej Ewangelii, która miałaby być przekazem zaawansowanej chrystologii, ale nie źródłem do poznania historycznego Jezusa. Rudolf Bultmann jako bezdyskusyjny pewnik przyjmował jej gnostyckie pochodzenie. Egzegeta ten rozciągał swoją tezę również na ideę Wcielenia oraz Logosu-Absolutu:

> Idea wcielenia Odkupiciela nie przeniknęła z chrześcijaństwa do gnozy, lecz ma pochodzenie zdecydowanie gnostyckie. Bardzo wcześnie już została ona przyjęta przez chrześcijaństwo i była wykorzystywana w chrystologii[6].

> Logos-Absolut może pochodzić tylko z gnozy[7].

Na pytanie: Skąd Bultmann to wie? czytelnik otrzymuje odpowiedź wprawiającą w osłupienie:

> Jeśli nawet pogląd ten należy w istocie rzeczy w całości zrekonstruować na podstawie źródeł późniejszych od Jana, to jednak jego starszy wiek nie ulega najmniejszej wątpliwości[8].

Odpowiedź ta jest całkowicie nienaukowa. Aby wykazać gnostyckie pochodzenie idei obecnych w Ewangelii według św. Jana egzegeta musiałby najpierw udowodnić, że pisma gnostyckie, na które się powołuje są starsze od Ewangelii. Takiego dowodu jednak brak. Dlatego Bultmann usiłuje przekonać czytelnika, że należy się w tej sytuacji uciec do rekonstrukcji tego poglądu „na podstawie źródeł późniejszych od Jana", co stoi w sprzeczności ze zdrową logiką rozumowania.

Na podstawie tego typu pseudonaukowych wywodów wielu liberalnych egzegetów datowało powstanie Ewangelii według św. Jana nawet na drugą połowę II wieku[9].

---

[6] „*Indessen ist der Gedanke der Menschwerdung des Erlösers nicht etwa aus dem Christentum in die Gnosis gedrungen, sondern ist ursprünglich gnostisch; er ist vielmehr schon sehr früh vom Christentum übernommen und für die Christologie fruchtbar gemacht worden*". R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Meyers Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen 1941 (reprint z 1986), s. 10–11.

[7] Cyt. za JzN I, s. 198.

[8] „*Muss auch das Ganze dieser Anschauung im westlichen aus Quellen rekonstruiert werden, die jünger als Joh sind, so steht doch ihr höherer Alter einwandfrei felt*". R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, dz. cyt., s. 11.

[9] Nawet do 170 r. (F.C. Baur przed 170 r., E. Zeller ok. 150 r., J. Wellhausen po 152 r., W. Schmithals ok. 140 r., E Schwartz przed 140 r.). Zob. S. MĘDALA, *Ewangelia według świętego Jana, rozdziały 1–12. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz biblijny. Nowy Testament), cz. 1, Częstochowa 2010, s. 162.

Martin Hengel ten wywód Bultmanna nazywa „pseudonaukową mistyfikacją" i stwierdza, że „w rzeczywistości na podstawie źródeł nie da się wykazać istnienia żadnego przedchrześcijańskiego gnostyckiego mitu Odkupiciela"[10]. „Istnienie samej gnozy, jako ruchu umysłowo-duchowego, można sytuować najwcześniej na koniec pierwszego stulecia po Chrystusie, a pełny jej rozwój datuje się dopiero na II wiek" (JzN I, s. 198–199)[11]. Twierdzeń Bultmanna (z 1941 r.) nie zmienił fakt, że od 1935 r. znany był najstarszy fragment czwartej Ewangelii pochodzący z początku II wieku[12]. Podsumowując papież dodaje: „jak trudno jest najbardziej krytycznej nauce ustrzec się poważnych błędów" (JzN I, s. 199).

Kolejny przykład pochodzi z pracy cytowanego wyżej M. Hengla, z którego miażdżącej krytyki pseudonaukowych wywodów Bultmanna papież otwarcie skorzystał i jak sam pisze: „od którego tak wiele dowiedzieliśmy się o historycznym zakorzenieniu Ewangelii w jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej" (JzN I, s. 204). Jednak również w pracach tego egzegety Ratzinger znajduje zadziwiające i nielogiczne wnioski dotyczące historyczności Janowej Ewangelii:

> Czwarta Ewangelia jest w znacznej mierze, choć nie *całkowicie dowolnym* „poematem o Jezusie" […]. Z jednej strony to, co trzeba uznać za niehistoryczne, wcale nie musi być całkowitą fikcją; z drugiej strony, dla ewangelisty (i jego szkoły) ostatnie słowo ma nie „historyczne", banalne wspomnienie przeszłości, lecz interpretujący i prowadzący do prawdy Duch-Paraklet[13].

Papież dorzuca tu jeszcze fragment z książki Inga Broera:

> Ewangelia Jana jawi się naszym oczom nie jako relacja historyczna, lecz jako dzieło *literackie*, które jest świadectwem wiary i chce wiarę umacniać[14].

W tych wnioskach Ratzinger dostrzega logiczną sprzeczność. Prawdzie historycznej, którą Hengel nazywa „banalną", została przeciwstawiona prawda Objawienia pochodzącego od Ducha-Parakleta. Papież więc konsekwentnie pyta Hengla: „Do jakiej prawdy ma prowadzić Paraklet, jeśli historyczne wydarzenie pominie się jako banalne?". Zwraca się również do Broera: „Jaką wia-

---

[10] M. HENGEL, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-christliche Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, s. 53–54. Cyt. za JzN I, s. 198–199.

[11] Zob. również J. STRYJECKI, *Gnostycyzm* (I–II), w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 1201–1202.

[12] Chodzi tu o papirus P^{52} odnaleziony w 1920 r., rozpoznany i opisany jako fragment J 18, 31-33. 37-38 w 1935 r. Zob. C.H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library*, Manchester 1935. Zob. również B.M. METZGER, *Il testo del Nuovo Testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi, 1), tłum. wł. D. Nardo, Brescia 1996, s. 45–46.

[13] M. HENGEL, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993, s. 322. Cyt. za JzN I, s. 205.

[14] I. BROER, *Einleitung in das Neue Testament* (Die neue Echter-Bibel Ergänzungsband 2/1), Würzburg 1998, s. 197. Cyt. za JzN I, s. 205.

rę «poświadcza», jeśli pominęła historię? Jak umacnia wiarę, jeśli staje przed nami […] jako świadectwo historyczne, a relacją historyczną jednak nie jest?" Podsumowując autor *Jezusa z Nazaretu* dodaje:

> Myślę, że mamy tu do czynienia z fałszywym pojęciem historyczności, jak również z fałszywym pojęciem wiary i Parakleta. Wiara, która w ten sposób pomija historię, staje się w rzeczywistości „gnozą". Pomija ciało, wcielenie – a więc autentyczną historię (JzN I, s. 205).

Ostatni przykład weźmy z drugiego tomu papieskiego działa. Niech będzie to kwestia Jezusowego pochodzenia słów ustanowienia Eucharystii.

Podejmując refleksję nad tym zagadnieniem, papież nieco z przekąsem stwierdza, że „wydarzenie tak doniosłe i z punktu widzenia teologii i historii religii jedyne, o którym mówią opisy Ostatniej Wieczerzy, musiało zostać zakwestionowane przez współczesną teologię" (JzN II, s. 130). Dlaczego? Ponieważ „czegoś tak niesłychanego nie da się przecież pogodzić z lansowanym przez wielu egzegetów obrazem Jezusa jako przyjaznego *Rabbiego*. […] Oczywiście nie pasuje to również do obrazu Jezusa jako politycznego wichrzyciela" (JzN II, s. 130).

Benedykt XVI prezentuje argumenty egzegetów odrzucających Jezusowe pochodzenie słów ustanowienia. Według Rudolfa Pescha „istnieje nieusuwalna sprzeczność między orędziem Jezusa o królestwie Bożym i pojęciem jego zastępczej śmierci ekspiacyjnej" (JzN II, s. 131). Nauczanie Jezusa jest orędziem zbawienia, pełnym radości ogłaszaniem bezwarunkowego Bożego przebaczenia oraz panowania Bożej dobroci i miłosierdzia. Taki obraz Boga wyprowadzony z nauczaniu Jezusa nie pasuje do wymogu ekspiacji. Podobnie argumentuje Peter Fiedler: „«Jezus głosił Ojca, który *bezwarunkowo* pragnie przebaczyć». Następnie pyta: «Może w rzeczywistości nie był On tak wspaniałomyślny czy wręcz suwerenny, skoro żądał ekspiacji»" (JzN II, s. 131).

Przedstawiając własne stanowisko, Ratzinger twierdzi, że dyskusja ta tylko z pozoru jest historyczna. Przecież teksty eucharystyczne należą do najstarszej tradycji! Przyczyna odmawiania im historycznej autentyczności znajduje się nie w naukowym krytycyzmie, a we współczesnej mentalności, dla której idea ekspiacji jest czymś niepojętym. „W grę wchodzi tu nasz obraz Boga i nasz obraz człowieka" (JzN II, s. 132).

Jak zatem papież rozumie ideę ekspiacji? Wyjaśniając swoje stanowisko pisze:

> Rzeczywistość zła, niesprawiedliwości […] jest czymś realnym, spowodowanym naszą winą. Nie można jej po prostu zignorować, trzeba jej stawić czoło. Nie jest jednak tak, że okrutny Bóg domaga się czegoś nieskończonego. Jest dokładnie odwrotnie. Sam Bóg czyni siebie miejscem pojednania i w swoim Synu bierze na siebie cierpienie. Sam Bóg ofiaruje światu w darze swą nieskończoną czystość. Sam Bóg „pije kielich" całej potworności i w ten sposób przywraca prawo przez wielkość swej miłości, która w cierpieniu przekształca ciemność (JzN II, s. 247).

Jak widać, papież tłumacząc znaczenie i niejako mechanizm ekspiacji, sięgnął po jedną z teologicznych reguł interpretacji Pisma Świętego, a mianowicie po analogię wiary (regułę wiary), którą uważa za „autentyczną «hermeneutykę» Pisma”[15]. Wytłumaczył, czym jest ekspiacja, odwołując się do tajemnicy Trójcy Świętej: cierpienie Syna nie oznaczało obojętności Ojca, w swoim Synu (Bogu i człowieku zarazem) sam Bóg wziął na siebie ludzki grzech, niwecząc go swoją czystością.

Analiza tych przykładów prowadzi do wniosku, że zdarza się, iż niektórzy współcześni egzegeci z jednej strony popełniają błąd braku logicznej spójności rozumowania, a co za tym idzie ich tezy nie mogą być uważane za krytyczne, czyli naukowe; z drugiej strony ulegają oni pokusie dopasowywania orędzia biblijnego do potrzeb własnej mentalności opartej na różnych, często niechrześcijańskich modelach świata. Taka interpretacja tekstów kończy się ich przekręcaniem, a przecież autentyczna lektura Biblii ma wprost odwrotny cel: prowadzić do uczenia się i poddawania się prowadzeniu słowa oraz do „oczyszczania i pogłębiania naszych pojęć” przez słowo Boże (JzN II, s. 132).

3. Jak papież korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki?

Omówione wyżej przykłady krytyki współczesnej biblistyki nie mogą jednak przekreślić konieczności i osiągnięć metody historyczno-krytycznej. W tym miejscu ukażemy na kilku przykładach, w jaki sposób Benedykt XVI korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki, głównie z dominującej w niej egzegezy historyczno-krytycznej.

Papież w swojej książce szeroko korzysta ze współczesnej (głównie niemieckojęzycznej) literatury o tzw. Jezusie historycznym, która stanowi rezultat badań historyczno-krytycznych prowadzonych nad tekstem Ewangelii (JzN I, s. 309–310; II, s. 312–313). Już we wprowadzeniu do pierwszej części dzieła Benedykt XVI nawiązuje do pracy Rudolfa Schnackenburga, według papieża najwybitniejszego katolickiego egzegety drugiej połowy XX wieku. Chodzi tu głównie o książkę o Jezusie[16]. Dzieło to powstało w wyniku niedosytu egzegety wywołanego przez dotychczasowe próby naszkicowania „historycznych” obrazów Jezusa, które nie budowały wiary. Niemiecki biblista pragnie uzupełnić

[15] „Razem z «sukcesją apostolską» Kościół starożytny znalazł (nie: *wy*nalazł!) dwa dalsze podstawowe elementy swej jedności: kanon Pisma i tak zwaną regułę wiary. Tę ostatnią stanowi krótki, z nieustaloną w szczegółach terminologią, zbiór istotnych treści wiary, który w rozmaitych chrzcielnych wyznaniach wiary Kościoła przybrał kształt liturgiczny. Ten Symbol wiary, czyli *Credo*, stanowi autentyczną «hermeneutykę» Pisma, wydobyty z niego klucz, służący jego interpretacji zgodnej z jego duchem” (JzN II, s. 112).

[16] R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplement Band 4), Freiburg–Basel–Wien 1993.

ten brak, utwierdzając czytelników w wierze w osobę Jezusa Chrystusa jako Zbawcy i Odkupiciela świata. Benedykt XVI zgadza się ze swoim rodakiem, że badania historyczno-krytyczne nad Jezusem z Nazaretu są niewystarczające i wymagają uzupełnienia, bez którego obraz Jezusa jest niepełny. Za Schnackenburgiem przyjmuje, że relacje Jezusa do Boga i Jego więź z Bogiem są autentycznie historyczne. Ta myśl niemieckiego egzegety stanowi punkt wyjścia i szkielet papieskiej książki (JzN I, s. 6–7).

Są jednak między obydwoma autorami także istotne różnice: papież idzie dalej w przyjmowaniu historycznych podstaw ewangelicznego obrazu Jezusa. Schnackenburg wychodzi od podstaw historycznych, ale już dalej w interpretacji osoby Jezusa każe mu iść wiara. Egzegeta ukazuje obraz Chrystusa Ewangelii, który jest złożony z różnych warstw tradycji, przez które tylko z daleka można dostrzec „rzeczywistego" Jezusa. Papież uważa, że takie podejście jest naznaczone „pewnym rozdwojeniem", i twierdzi, że nie daje nam ono pewności, jak daleko sięgają te historyczne podstawy, a jak daleko interpretacja osoby Jezusa dokonana przez wiarę (JzN I, s. 6–7). W Schnackenburgowej prezentacji osoby historycznego Jezusa jest jakaś schizofrenia, Jezus jest u niego historyczny i zarazem niehistoryczny. Z jednej strony – egzegeta przyjmuje historyczność relacji Jezusa z Ojcem (co nadaje spójność Jezusowi jako osobie historycznej), a z drugiej – twierdzi, że Ewangelie niejako przyodziały Syna Bożego w ciało (co z kolei obraz Jezusa czyni na powrót zamazanym). Schnackenburg jest typowym przykładem dzisiejszego egzegety, który z jednej strony – wyczuwa niewystarczalność i niespójność dotychczasowych prób naszkicowania obrazu Jezusa historycznego, a z drugiej – obawia się otwarcie stanąć po stronie historyczności ewangelicznych relacji.

Papież ufa Ewangeliom i stara się pokazać ewangelicznego Jezusa „jako autentycznego Jezusa, jako «Jezusa historycznego» we właściwym znaczeniu tego określenia" (JzN I, s. 13). Ratzinger przyjmuje więc, że Jezus historyczny, podobnie jak Jezus Chrystus Ewangelistów, miał świadomość swojego Bożego synostwa i mesjańskiego posłannictwa. To zdecydowane utożsamienie Jezusa historii z Jezusem Chrystusem Ewangelistów sprawia, że „postać ta staje się bardziej logiczna i – również z historycznego punktu widzenia – o wiele bardziej zrozumiała niż rekonstrukcje, z którymi mieliśmy do czynienia w ostatnich dziesięcioleciach" (JzN I, s. 13). Jezusa nie trzeba było „przyodziewać w ciało" historii. Jeśli żył i działał, to On ma swoją historię i właśnie o tej historii opowiadają Ewangelie (por. JzN I, s. 7)

Takie podejście do problemu Jezusa historycznego jest konsekwencją Wcielenia. Bóg przez Jezusa i w Jezusie wkroczył w ludzką historię, świadomość tego faktu należy do historycznego obrazu Jezusa, a nie jest tylko rezultatem odkrycia wiary „anonimowych czynników wspólnoty kościelnej" (JzN I, s. 14). Oczywiście takie podejście do Ewangelii zakłada wiarę czytelnika, a więc przekracza ono kompetencje metody historyczno-krytycznej. Jeśli jednak czytamy teksty Ewangelii z tym założeniem oraz z uwzględnieniem wyni-

ków studiów historyczno-krytycznych, to odkrywamy postać, która również z historycznego punktu widzenia jest logiczna, spójna i wiarygodna. Rozumiemy także przyczyny tak silnego jej oddziaływania oraz późniejszą ewolucję wiary w Chrystusa, której świadectwem są kolejne pisma Nowego Testamentu (JzN I, s. 14; por. II, 8).

Jak widać na powyższym przykładzie, Ratzinger zna prace Schnackenburga, korzysta z nich, ale równocześnie dostrzega niewystarczalność i niespójność wyników prowadzonych przez tego egzegetę badań na płaszczyźnie historyczno-krytycznej. Papież nie waha się wskazać na teologiczne kryterium wiary, która pomaga w budowaniu spójnego obrazu Jezusa.

Bardzo dobrze znane są we współczesnej egzegezie problemy związane z datą Ostatniej Wieczerzy. Według synoptyków Jezus spożywał ją w pierwszy dzień Przaśników wieczorem, a więc w wigilię Paschy (Mk 14, 12. 17), czyli w czwartek, a zginął w samo święto Paschy. Ostatnia Wieczerza byłaby zatem ucztą paschalną. Porządek wydarzeń podany przez św. Jana jest jednak inny: Jezus ginie na krzyżu w dniu Przygotowania, o godzinie, w której rozpoczynała się w Świątyni Jerozolimskiej rzeź baranków. Pogrzeb Jezusa odbywa się w pośpiechu, gdyż wieczorem rozpoczynał się szabat, w którym w owym roku przypadało również święto Paschy (por. J 18, 28; 19, 31. 42). Według chronologii Janowej Ostatnia Wieczerza odbyłaby się również w czwartek wieczorem, ale nie jako uczta paschalna, której spożywanie rozpoczęło się już po pogrzebie Jezusa. Zgodnie z chronologią synoptyków Pascha tego roku trwała od czwartkowego wieczoru do wieczora w piątek; według św. Jana Pascha miała miejsce dobę później, czyli od piątku wieczór do końca szabatu (por. JzN II, s. 118–120).

Każda chronologia posiada swoje trudności. Janowa jest wyraźnie podporządkowana interpretacji teologicznej. A więc może Umiłowany Uczeń zmienił ją, adaptując na użytek własnej teologii. Z drugiej strony synoptyczna wersja wydarzeń umiejscawia krzyżową śmierć Jezusa i dwóch łotrów w samym dniu Paschy, co budzi poważne wątpliwości, ale ocala paschalny charakter Ostatniej Wieczerzy (por. JzN II, s. 121).

Z tego powodu już od dawna były podejmowane próby uzgodnienia obu chronologii. Papież sięga po dwie z nich. Najpierw po prace Anny Jaubert[17]. Francuska uczona twierdzi, że w czasach Jezusa funkcjonowały dwa kalendarze. Według pierwszego – używanego głównie w Qumran – Pascha wypadała zawsze w środę, a wieczerza paschalna we wtorkowy wieczór. Jezus spożywałby Ostatnią Wieczerzę jako ucztę paschalną we wtorek wieczorem, a jego proces trwałby od nocy z wtorku na środę, aż do piątku. Zgodnie z oficjalnym księżycowym kalendarzem Pascha przypadała tego roku w szabat (wersja Janowa). W ten sposób według Jaubert rację mają obydwie tradycje ewangeliczne.

[17] A. JAUBERT, *La date de la dernière Cène*, „Revue de l'histoire des religions" 146 (1954), s. 140–173; *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.

Ponadto uczona twierdzi, że przyjęcie hipotezy o podwójnym kalendarzu pozostawia więcej czasu na przeprowadzenie skomplikowanego procesu Jezusa oraz pozostałe wydarzenia dokonujące się w jego kontekście.

Joseph Ratzinger nie przyjmuje bezkrytycznie hipotezy Jaubert, choć sam przyznaje, że jest ona „w wielu szczegółach fascynująca" (JzN II, s. 121). Papież zauważa, że przesunięcie Ostatniej Wieczerzy na wtorek wieczór sprzeciwia się sięgającej II wieku tradycji. Ponadto wątpliwe jest twierdzenie, że Jezus, który trzymał się oficjalnego kalendarza uczęszczając według niego na święta do Jerozolimy, miałby pod koniec swojego ziemskiego życia posłużyć się rachubą czasu stosowaną w Qumran (JzN II, s. 123–124). Kończąc ocenę hipotezy francuskiej uczonej Benedykt XVI pisze: „Nie odmawiałbym więc tej tezie jakiegoś stopnia prawdopodobieństwa, jednak z uwagi na obciążające ją problemy jej bezdyskusyjne przyjęcie nie jest możliwe" (JzN II, s. 124).

Kontynuując swoje dociekania nad datą i charakterem Ostatniej Wieczerzy papież sięga po jedno z najwyżej cenionych w ostatnich latach opracowań o Jezusie historycznym autorstwa Johna Paula Meiera[18]. Autor ten dochodzi do wniosku, że konieczne jest dokonanie wyboru między obiema chronologiami i staje zdecydowanie po stronie św. Jana[19]. Odpowiadając na pytanie, dlaczego synoptycy mówią o Ostatniej Wieczerzy jako o uczcie paschalnej, Meier sięga po krytykę redakcji i krytykę literacką, określając niektóre synoptyczne teksty o paschalnym charakterze Ostatniej Wieczerzy (Mk 14, 1a. 12–16) jako późniejsze dodatki. Ratzinger twierdzi, że takie rozwiązanie jest sztuczne i niewystarczające, podkreśla jednak wagę argumentów teologicznych, które znajduje również w pracy Meiera.

Papież uważa, podobnie jak cytowany tu egzegeta, że Ostatnia Wieczerza nie była ucztą paschalną w historycznym znaczeniu. W jaki więc sposób nabyła w tradycji takiego charakteru? Benedykt XVI odpowiada:

> Jezus wiedział o swojej bliskiej śmierci. Wiedział, że już nie będzie mógł spożywać Paschy. Mając pełną świadomość tego, zaprosił swoich na Ostatnią Wieczerzę, która miała mieć bardzo szczególny charakter – na Wieczerzę, która nie należała do żadnego określonego obrzędu żydowskiego, lecz była Jego pożegnaniem się, w którym dał coś nowego: dał siebie samego jako prawdziwego Baranka, ustanawiając w ten sposób *swoją własną* Paschę. […] Jeśli nawet to spotkanie Jezusa z Dwunastoma nie było ucztą paschalną spożywaną zgodnie z obrzędowymi przepisami judaizmu, to w jego retrospektywnej ocenie widoczny stał się wewnętrzny związek całości ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa: była to Pascha Jezusa (JzN II, s. 126–127).

---

[18] J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, New York 1991. Korzystam z wydania włoskiego: *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (Biblioteca di teologia contemporanea, 117, 120, 125), wyd. 2, red. F. dalla Vecchia, tłum. L. de Santis, t. 1–3, Brescia 2002–2003.

[19] J.P. MEIER, dz. cyt., t. 1, s. 391–401; por. JzN II, s. 124–125.

Zwróćmy ponownie uwagę, w jaki sposób papież korzysta z osiągnięć współczesnej biblistyki: analizuje argumenty, ukazuje ich mocne i słabe punkty, polemizuje, wysuwa wątpliwości, aby w końcu zająć własne stanowisko, wskazując na rozwiązanie, które według niego jest najwłaściwsze.

Oczywiście w *Jezusie z Nazaretu* możemy znaleźć także bardzo wiele miejsc, w których J. Ratzinger otwarcie korzysta z dorobku współczesnej egzegezy, głównie historycznokrytycznej, czerpiąc inspiracje nawet z prac biblistów mocno krytykowanych w środowisku katolickim. Sięgnijmy po przykład wykorzystania prac R. Bultmanna, którego, jak widzieliśmy wyżej, Ratzinger mocno krytykuje[20].

Pytając, co znaczy, że Jezus „poświęcił (*hagiázo*) samego siebie" (por. J 17, 19), papież sięga do myśli R. Bultmanna, którego wyjaśnienie poprzedza wprowadzeniem: „Przekonująca jest tu odpowiedź, którą na to pytanie daje w swym komentarzu do Jana Rudolf Bultmann". Następnie cytuje: „Tutaj, w modlitwie pożegnalnej, na progu Męki i w powiązaniu z *hyper auton* (za nich), *hagiázo* znaczy «poświęcić w ofierze»" (JzN II, s. 100–101). Niżej w tym samym wątku możemy przeczytać inne wyrazy aprobaty dla kontrowersyjnego egzegety: „Bultmann bardzo pięknie ukazał wewnętrzne powiązanie obydwu tych «poświęceń». […] Trzeba mu również przyznać rację, gdy w związku z tym wersetem J 17, 19 mówi, że «jest w nim niezaprzeczalnie aluzja do słów Ostatniej Wieczerzy»" (JzN II, s. 101)[21].

Po omówieniu prezentowanego wyżej kazusu z „pseudonaukową mistyfikacją" dotyczącą gnostyckich korzeni czwartej Ewangelii, papież odwołuje się do wartościowych wyników stosowania metody historyczno-krytycznej odnośnie do Ewangelii według św. Jana. Stawia pytanie: A co mówią nam dzisiejsze badania? I jednym tchem wymienia:

> potwierdziły one i poszerzyły to, co w zalążku wiedział już Bultmann. Że mianowicie czwarta Ewangelia jest oparta na nadzwyczaj dokładnej znajomości danych dotyczących miejsca i czasu, zatem musiał ją napisać ktoś, kto rzeczywiście znał Palestynę czasów Jezusa. Poza tym jasne się stało, że ta Ewangelia w swym myśleniu i argumentacji w całości opiera się na Starym Testamencie – na Torze – (Rudolf Pesch), a cały jej sposób argumentowania jest głęboko zakorzeniony w judaizmie czasów Jezusa. Korzeni tych dowodzi niezbicie język tej Ewangelii,

[20] Np. JzN I, s. 198–200.

[21] Oczywiście tego typu inspiracji wynikami współczesnej egzegezy jest o wiele więcej, zob. np.: „Schnackenburg słusznie zauważa…" (JzN I, s. 217); „Słusznie więc Karl Elliger może powiedzieć…" (JzN I, s. 83); „Bultamnn słusznie mówi…" (JzN II, s. 169); „Na temat słów tej modlitwy [tj. modlitwy „*Abba*, Ojcze", którą Jezus modlił się w Ogrójcu – przyp. mój RP] Joachim Jeremias napisał w 1966 r. ważną książkę, z której chciałbym przytoczyć jego dwie znaczące opinie…" (JzN II, s. 176); „Trzeba może przyznać rację Joachimowi Gnilce…" (JzN II, s. 201). Zob. również: JzN I, s. 160. 202; II, 170. 178. 190. 200 i wiele innych.

który Bultmann uważał za „gnostycki". [...] Hengel wskazuje też na to, że „za czasów Heroda [...] w Jerozolimie powstała własna, mniej lub bardziej zhellenizowana górna warstwa żydowska, posiadająca specyficzną kulturę", i w związku z tym doszukuje się genezy tej Ewangelii w jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej (IzN I, s. 199–200).

Widać na tych przykładach, w jaki sposób Benedykt XVI korzysta ze współczesnej biblistyki. Szanuje ją, uznaje jej autentyczne osiągnięcia, szeroko z niej korzysta, ale też uczy nas krytycznego i niezależnego myślenia. Dostrzega błędy, niewystarczalność wielu argumentów, nie boi się stawiać własnych tez i proponować rozwiązań, komentuje obiektywnie, spokojnie i rzeczowo, wprowadzając korekty i uzupełnienia. Możemy powiedzieć, że w podejściu do biblistyki naszych czasów papież „nie wylewa dziecka z kąpielą" i „nie wyrywa wraz z chwastami pszenicy" (por. Mt 13, 29).

4. Zastosowanie kryteriów teologicznych

Bardzo dobry przykład praktycznego zastosowania zasad hermeneutyki wiary, ze wszystkimi jej konsekwencjami znajdujemy we *Wstępie* do pierwszej części dzieła (JzN I, s. 17–22).

Papież odwołuje się tu do obecnej w Księdze Powtórzonego Prawa zapowiedzi wzbudzenia Izraelowi proroka podobnego do Mojżesza (Pwt 18, 15-19). Następnie sięga do ostatnich wersetów tej samej księgi (Pwt 34, 10-12), która z perspektywy późniejszych wieków stwierdza, że do momentu napisania tych słów „nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz" (Pwt 34, 10)[22]. Z zestawienia tych dwóch tekstów płynie słuszny wniosek, że obietnica nowego Mojżesza nie znalazła swojego wypełnienia w czasach Starego Testamentu i tym samym pozostaje otwarta na eschatologiczną przyszłość, która przyniesie pełną realizację zbawczych obietnic Boga, nowy *Exodus*, czyli nowe wyzwolenie, które będzie związane z osobą nowego Mojżesza.

Następnie Ratzinger sięga po kolejny tekst, tym razem z Księgi Wyjścia, który mówi o tym, że Pan „rozmawiał z Mojżeszem twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem" (Wj 33, 11). Słowa te odsłaniają najistotniejszy rys postaci Mojżesza, to znaczy jego osobistą relację do Boga, z której pochodził cały jego autorytet, wszystkie jego dzieła i słowa. Ta relacja uzasadnia również

[22] Posługuję się polskim przekładem Pisma Świętego, wyd. 5 tzw. Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich*, wyd. 5, Poznań 2003.

autorytet Tory. Konsekwentnie więc, zapowiedziany przez Pwt 18, 15-19 nowy Mojżesz musiał charakteryzować się podobną relacją do Boga ze wszystkimi jej konsekwencjami.

W tym miejscu papież odwołuje się do jeszcze jednego tekstu z Księgi Wyjścia, w którym Mojżesz prosi Boga o to, aby mógł ujrzeć Jego chwałę (Wj 33, 18). Prośba ta nie zostaje jednak wysłuchana: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza" (Wj 33, 20). Mojżeszowi była dana tylko możliwość oglądania Jahwe z tyłu (Wj 33, 23), co wskazuje na ograniczenia jego relacji z Bogiem, ale zarazem pozwala żywić nadzieję, że pełny przystęp człowieka do Boga oczekuje wciąż na swoją realizację. Bóg nie powiedział jeszcze ostatniego słowa. Izrael wciąż oczekuje na wypełnienie obietnicy wzbudzenia nowego Mojżesza, który będzie oglądał Boga twarzą w twarz, a co za tym idzie, jego dzieła i słowa będą posiadały najwyższy autorytet, większy od tego, który posiadał pierwszy Mojżesz.

W tym kontekście starotestamentowych obietnic Benedykt XVI proponuje lekturę Prologu do Ewangelii według św. Jana, gdzie czytamy: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył" (J 1, 18). Słowa te pokazują, że w Jezusie spełniła się obietnica posłania nowego proroka, a zarazem w Nim zostały pokonane granice, które oddzielały człowieka od poznania Boga twarzą w twarz. Jezus żyje „przed obliczem Boga nie tylko jako przyjaciel, lecz jako Syn. Żyje w najgłębszej jedności z Ojcem" (JzN I, s. 21).

W ten sposób Ratzinger wychodząc od starotestamentowych zapowiedzi dochodzi do świadectwa św. Jana Ewangelisty, z tym, że objawione tu Bóstwo Jezusa uznaje on nie tylko za wyznanie wiary pierwotnego Kościoła, ale również za fakt historyczny, w tym sensie, że Jezus rzeczywiście uważał się za syna Bożego, a Jego roszczenia w taki właśnie sposób zostały rozpoznane przez jemu współczesnych. Tylko w tej perspektywie da się zrozumieć, skąd Jezus czerpał swoją naukę, której nadawał najwyższy autorytet, a odbieranej przez słuchaczy jako „nowa nauka z mocą" (Mk 1, 27). Przyjęcie synostwa Bożego Jezusa, jako istotnej treści Jego historycznej świadomości, wyjaśnia także reakcję Jego przeciwników oraz przyczyny Jego procesu i śmierci (por. J 10, 33; Mt 27, 40. 43. 54; Łk 22, 70; J 19, 7).

W zaprezentowanym tu wykładzie bardzo wyraźnie widzimy w jaki sposób Benedykt XVI realizuje założenia hermeneutyki wiary: interpretuje teksty, czytając je w kontekście całej Biblii według klucza chrystologicznego; czyni to w klimacie wiary, która każe mu widzieć w Jezusie z Nazaretu prawdziwego syna Bożego; jego wywód bardzo przypomina egzegezę Ojców Kościoła, wpisując się tym samym w nurt Tradycji. Nie lekceważy on również aspektu historycznego: przyjęcie synostwa Bożego jako istotnej treści świadomości historycznego Jezusa sprawia, że Jego postać staje się bardziej logiczna i zrozumiała w swoim kontekście historycznym.

Zakończenie

Po przestudiowaniu papieskiej hermeneutyki oraz kilku przykładów, które stanowią jej praktyczne zastosowanie, można sformułować końcowe wnioski odnośnie do znaczenia *Jezusa z Nazaretu* dla współczesnej biblistyki, szczególnie katolickiej.

1) Po pierwsze – Benedykt XVI demaskuje nienaukowy charakter wielu kontrowersyjnych tez stawianych przez współczesnych egzegetów, pokazując w nich sprzeczności i brak wewnętrznej logiki. Postuluje tym samym oczyszczenie biblistyki lub mówiąc szerzej, współczesnej teologii, z tego co pseudonaukowe. Nie jest on wrogiem stosowania metody historyczno-krytycznej, przeciwnie, uznaje konieczność jej stosowania, ale w sposób autentycznie naukowy.

2) Papież uważa, że egzegeta katolicki nie może poprzestać na gromadzeniu danych historycznych i literackich o Ewangeliach. Konieczny jest kolejny krok metodologiczny w naukowych badaniach nad Biblią – zastosowanie tzw. hermeneutyki wiary, która łączy kryteria literacko-historyczne z teologicznymi.

3) Benedykt XVI na wielu przykładach uczy nas bezpiecznego i owocnego korzystania z wyników prac egzegetów katolickich i protestanckich. Wnikliwa lektura *Jezusa z Nazaretu* jest lekcją krytycznego, logicznego i niezależnego myślenia, które nie przyjmuje bezrefleksyjnie wszystkiego, co twierdzą tzw. autorytety w danej dziedzinie.

4) Bardzo ważną część papieskiego nauczania stanowi wykład na temat właściwych dróg interpretacji i lektury Pisma Świętego. Na ten temat papież wypowiadał się już wiele razy[23], również jeszcze przez wyborem na Stolicę Piotrową, jako Przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej[24]. Najważniejszym dokumentem obecnego pontyfikatu poświęconym Biblii jest posynodalna adhortacja apostolska *Verbum Domini*, w której Kościół otrzymał usystematyzowany wykład na temat słowa Bożego w życiu i misji Kościoła, w tym pogłębioną refleksję na temat właściwej interpretacji ksiąg świętych. Można powiedzieć,

---

[23] BENEDYKT XVI, *XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi. Intervento del Santo Padre Benedetto XVI alla Quattordicesima Congregazione Generale. Aula del Sinodo, martedì, 14 ottobre 2008* (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20081014_sinodo_it.html [12.01.2012]). Przekład polski: *Wystąpienie podczas XIV kongregacji generalnej Synodu Biskupów* (14 października 2008 r.), „L'Osservatore Romano" (2008) 12, s. 34; tenże, posynodalna adhortacja apostolska *Africe Munus* (z 19 listopada 2011 r.), n. 40. 150–151

[24] J. RATZINGER, *Préface au Document de la Commission Biblique*, w: *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scriptura. Edizione bilingue*, wyd. 2, Bologna 1994, s. 1259–1263. Polski przekład: *Wprowadzenie do dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej*, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne, 4), tłum. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 21–23.

że adhortacja zawiera teoretyczny wykład zasad, którymi powinna kierować się współczesna biblistyka. Papieskie nauczanie byłoby jednak niepełne, gdybyśmy nie otrzymali Jego własnego świadectwa lektury Biblii z zastosowaniem hermeneutyki wiary. Tym osobistym świadectwem duchowych i naukowych poszukiwań Benedykta XVI jest właśnie *Jezus z Nazaretu*.

Jesus of Nazareth by Benedict XVI versus contemporary biblical studies

Summary

Jesus of Nazareth is not only the result of the spiritual path of the Pope's personal discovery of the figure of Jesus of Nazareth, but also his reaction to attempts at reaching out to historical Jesus, which led to the deepening of the gap between "historical Jesus" and "Christ of faith". While reading the work, a question concerning its meaning for contemporary biblical studies emerges.

Benedict XVI unmasks the non-academic character of some of the theses proposed by contemporary exegesis. He is of the opinion that an exegetic Catholic should apply so-called hermeneutic of faith, which constitutes a link between historical-critical studies of the Bible with its theological analysis. *Jesus of Nazareth* constitutes an example of the application of a hermeneutic of faith. The Pope recommends a critical approach to the findings of biblical studies.