

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska
zatwardnicki@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7597-6604

Recenzja: S. Hahn, *Przymierze i komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2021, ss. 272

Scott Hahn to teolog katolicki (konwertyta z prezbiterianizmu), apologeta oraz popularyzator, autor licznych i chętnie czytanych publikacji; niektóre z nich tłumaczono również na język polski¹. Wydawnictwo Esprit opublikowało już drugą monografię wykładowcy Uniwersytetu Franciszkańskiego w Steubenville² – wydanie nastąpiło w kolejności odwrotnej do wydań oryginalnych publikacji³. Tym razem otrzymujemy pozycję omawiającą teologię Josepha Ratzingera-Benedykta XVI⁴, którą Hahn określił mianem „teologii biblijnej”. Sama nazwa wprowadza zresztą pewne zamieszanie; autorowi chodzi raczej o metodologię bawarskiego teologa, w którego sposobie uprawiania *scientia Dei* Biblia odgrywa kluczową rolę, ale którego teologii nie wolno przecież

¹ Por. np.: S. Hahn, *List do Rzymian*, tłum. A. Gomola, Poznań 2021; S. Hahn, *Ilustrowany świat Biblii*, tłum. J. Partyka, Warszawa 2020; S. Hahn, C. Hahn, *W domu najlepiej. Nasza droga do Kościoła katolickiego*, tłum. M. Majdan, Warszawa 2009.

² Wcześniej wydano: S. Hahn, *Czwarty kielich. Odkrywanie tajemnicy Ostatniej Wieczerzy i krzyża*, tłum. D. Krupińska, Kraków 2018. Na naszych łamach ukazała się polemika z poglądami Hahna wyrażonymi w tej publikacji – por. M. Rosik, *When Did the Last Supper Come to an End: Polemic with the Thesis of S. Hahn*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2 (2020), s. 9–29.

³ Por. S. Hahn, *Covenant and Communion. The Biblical Theology of Pope Benedict XVI*, Grand Rapids 2009; S. Hahn, *The Fourth Cup. Unveiling the Mystery of the Last Supper and the Cross*, New York 2018.

⁴ Omawiana pozycja sporo zawdzięcza wydanej wcześniej publikacji Hahna – por. S. Hahn, *Letter and Spirit. From Written Text to Living Word in the Liturgy*, New York 2005.

sprowadzić do miana tego, co przyjęło się określać „teologią biblijną”⁵. Nawet jeśli by przyjąć, że teologia biblijna jest istotną częścią teologii Benedykta XVI, wtedy i tak byłaby to teologia biblijna uprawiana nie dość czysto „teologiczno-biblijnie” – zbyt znaczona jest charakterem dogmatyka. Ewentualnie można by połączyć tytuł z podtytułem i wtedy książka byłaby o teologii biblijnej w temacie przymierza i jego wypełnienia się w Eucharystii, co byłoby już bliższe prawdzie.

Jak pisze autor *Przymierza i komunii*, jego książka nie ma być „traktatem ani rozprawą” (s. 17), lecz esejem: „podkreślam, że to, co tu piszę, stanowi esej”, „i dlatego dalsze strony można by nazwać ćwiczeniem z teologii wyjaśniającej” (s. 16). Szczerze stwierdzając, wpisanie się przez Hahna w taką formę nie bardzo odpowiada definicji eseju („krótka rozprawa naukowa lub literacka ujmująca temat w sposób subiektywny”⁶). Nie jest to rzeczywiście rozprawa stricte naukowa, raczej coś na pograniczu nauki i popularyzacji. Jednak autor stara się znaczyć sobą prezentację poglądów mistrza raczej ascetycznie:

Gdziekolwiek musiałem oprzeć się pokusie przedstawienia prostego ciągu jego myśli. Chociaż mi się to udało, to nadal starałem się pomóc w zaprezentowaniu własnych idei Benedykta, zamiast po prostu przedstawiać swoje sposoby pojmowania tych zagadnień (s. 16–17).

W każdym razie nie jest Hahn bardziej subiektywny, niż jest to dopuszczalne w obiektywnym prezentowaniu poglądów innego teologa. Autor uznaje, że jego książka miałyby stanowić „podwaliny projektu Benedykta” (s. 17), które dopiero czekają na szeroko zakrojony projekt pogłębionego przyswojenia aspektów teologii papieża seniora.

W pierwszym rozdziale zatytułowanym *Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa. Projekt teologiczny Josepha Ratzingera* autor książki krótko prezentuje życiorys teologiczny i kościelny Ratzingera oraz wypisuje laurkę dla „światowej klasy teologa biblijnego”, jednego z „najsutelniejszych umysłów teologicznych świata” (s. 13) wykazującego „olbrzymią troskę o autentyczną interpretację Pisma Świętego” (s. 14). Odnotowany zostaje również wkład w kluczowy dokument *Vaticanum Secundum*, czyli konstytucję dogmatyczną

⁵ Tomasz Jelonek określa teologię biblijną systematycznym i prowadzonym w świetle wiary wykładem nauki Pisma Świętego. Chodzić w teologii biblijnej miałyby o całościowe ujęcie problematyki i jej systematyczne wyłożenie, zgodnie z przyjętą metodologią. Teologia biblijna różni się od egzegezy w tym, że próbuje ująć tematy biblijne w pewien system – por. *Wprowadzenie*, [w:] T. Jelonek, *Teologia biblijna*, Kraków 2011, dostępne także online: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/petrus_2011_t_biblijna_00.html [dostęp: 3.07.2021].

⁶ *Za Słownikiem języka polskiego* PWN.

o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. Hahn widzi teologię Benedykta XVI jako na wskroś biblijną, i dlatego nazywa ją teologią biblijną; jest ona syntezą współczesnych metod naukowych z teologiczną hermeneutyką egzegezy duchowej. Benedykt XVI jawi się „energicznym krytykiem tego, co opisuje jako pychę teoretyczną oraz praktyczne ograniczenia krytyki historycznej” (s. 22). Jeśli metoda historyczno-krytyczna wywołała kryzys wiary w Chrystusa, to z kolei wyrazem wizji teologicznej Benedykta jest chrystologia biblijna uprawiana na kartach *Jezusa z Nazaretu*⁷. Autor recenzowanej publikacji twierdzi, że w literaturze ten charakter myśli papieża seniora pozostaje w dużej mierze niezauważony, co razem z motywami osobisto-zawodowymi (oddziaływanie myśli Ratzingera na Hahna⁸) ma uzasadniać pomysł książki.

(..) w ostatnich latach coraz głębiej zdawałem sobie sprawę z faktu, jak silnie wpłynął na moją twórczość kontakt z jego myślą, który trwa już ponad ćwierć wieku. Na kolejnych stronach mam nadzieję wyrazić swoje uznanie dla sposobów i powodów uprawiania teologii i interpretacji biblijnej przez papieża Benedykta. Liczę także, że przedstawię swego rodzaju syntezę jego dzieła, ukazując główne zarysy jego teologii biblijnej (s. 16).

Benedykt zostaje uznany za myśliciela raczej symfonicznego niż systematycznego, w czym miałby przypominać bardziej Ojców Kościoła niż tuzów teologii systematycznej (Tomasz z Akwinu czy Matthias Scheeben⁹). Ojcowie uznawali, że „na prawdę składa się jedność różnorodnych elementów, podobnie jak symfonia łączy w pojedynczą, harmonijną całość muzykę wykonywaną na rozmaitych instrumentach”, i „tak właśnie jest z teologią biblijną Benedykta”, którego dzieła układają się „jak melodia polifoniczna z wielu rozmaitych tonów – biblijnych, historycznych, literackich, liturgicznych i patrystycznych” (s. 17)¹⁰.

⁷ Polskie wydanie wszystkich trzech tomów dzieła w: J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015 (*Opera omnia*, t. 6/1).

⁸ Hahn przyznaje się do tego wpływu w niedawnym wywiadzie, którego wywiadobiorcą był Matt Fradd, twórca znakomitego kanału *Pints with Aquinas*: <https://youtu.be/WY-6zu23mRKw> [dostęp: 3.07.2021].

⁹ Trzeba jednak dodać, że Ratzingerowi, ze względu na pełnione obowiązki, po prostu nie starczyło czasu na stworzenie wszechstronnego systematycznego dzieła, do którego się przymierzał.

¹⁰ „Mozart teologii” często odwoływał się do metafory symfonii – por. H. Seweryniak, *Teologiczna droga Josepha Ratzingera – papieża i współczesnego Ojca Kościoła*, [w:] *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk (red.), Płock 2011, s. 45. Przykładowe odwołania Ratzingera do metafory symfonii: J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*,

Teologia biblijna Benedykta XVI miałyby w przekonaniu Hahna odegrać rolę podobną do „teologicznej bomby zegarowej”, za jaką George Weigel uznał „teologię ciała” Jana Pawła II.

Na s. 28 znalazło się krótkie podsumowanie teologii biblijnej papieża seniora, które stanowić może drogowskaz na dalszą lekturę:

Jest to teologia, w której uwidacznia się zasadnicza jedność i ciągłość Starego i Nowego Testamentu, Pisma Świętego i liturgii, wiary i rozumu oraz egzegezy i dogmatu. Teologia ta jest chrystologiczna, eklezjologiczna i liturgiczna, a jej ukoronowaniem jest wizja królestwa Bożego w liturgii kosmicznej (s. 28).

Krytyka krytyki. Początek poszukiwania nowej syntezy teologicznej to tytuł rozdziału drugiego. Czytelnik zorientowany w kwestii Ratzingerowego apelu o samokrytykę metody historyczno-krytycznej znajdzie tutaj jedynie powtórkę. Metoda ta ze względu na samą strukturę wiary chrześcijańskiej jawi się niezbędnym narzędziem, wymaga ona jednak uznania własnych ograniczeń oraz otwarcia na hermeneutykę wiary¹¹.

Benedykt wzywa do czegoś, co oznacza po prostu „krytykę krytyki”. Nie próbuje odrzucać metod współczesnych badań nad Pismem Świętym. Pragnie natomiast „oczyścić” metodę historyczno-krytyczną przy użyciu samoanalizy, tak aby mogła pełnić swą właściwą funkcję w poszukiwaniu prawdy na świętych stronicach. Jego krytyka zdradza znajomość długiej historii „naukowej” interpretacji biblijnej oraz, w szerszym ujęciu, historii idei od czasów reformacji (s. 31)¹².

Właśnie historia posługiwania się metodą historyczno-krytyczną ukazuje, że współczesna egzegeza podlegała „kształtowaniu przez stanowiska hermeneutyczne i filozoficzne, przyjęte uprzednio przez egzegetów” (s. 34). Metodę historyczno-krytyczną znamionuje neoewolucyjny paradygmat oraz

tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 205, 530 (*Opera omnia*, t. 9/1); J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 859, 872, 928 (*Opera omnia*, t. 9/2).

¹¹ Więcej na temat uwarunkowań metody historyczno-krytycznej oraz ograniczeń w jej stosowaniu – zob. S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 45–94; o otwarciu metody na hermeneutykę wiary zob. także s. 95–122.

¹² Warto odnotować najnowszą publikację współautorstwa Hahna, w której doszukuje się on źródeł sekularystycznego podejścia do świętych pism jeszcze wcześniej niż w dobie reformacji – por. S. Hahn, B. Wiker, *The Decline and Fall of Sacred Scripture. How the Bible Became a Secular Book*, Steubenville 2021.

hermeneutyka podejrzeń każąca analizować święte teksty w oderwaniu od kontekstu eklezjalno-liturgicznego. Metoda formułuje jedynie hipotezy (hipotetyczność jako nowy rodzaj alegorezy) i pozostawia tekst w przeszłości (kosztem usłyszenia żywego Słowa Bożego). Hahn zwraca również uwagę za Ratzingerem na „samoograniczenie” rozumu – zawężone pojmowanie ludzkiej racjonalności, które skutkuje rozdzieleniem wiary i rozumu (teoriopoznawczy agnostycyzm pochodzący od Immanuela Kanta¹³). „Benedykt przyrównuje ten zwrot filozoficzny w egzegezie biblijnej do «postulatu obiektywności» w naukach przyrodniczych” (s. 40). Ze względu na apriorycznie przyjmowaną homogeniczność historii – odmawia się wszelkich ingerencji nadprzyrodzonych.

Co ciekawe, Benedykt XVI nie krytykuje metody historyczno-krytycznej z perspektywy wiary, lecz domaga się od niej samej krytyki dokonanej z pozycji naukowych:

Te niekwestionowane założenia metody historyczno-krytycznej – jej impuls neoevolucyjny, izolowanie tekstu biblijnego od Kościoła oraz sztywne rozdzielanie rozumu i wiary – zdecydowanie ograniczają jej użyteczność. W istocie rzeczy siła Benedyktowej krytyki rodzi się z jej nalegań, byśmy oceniali zasługi tej metody na gruncie czysto „naukowym” (s. 41)¹⁴.

Chodzi o uznanie granic samej metody i „oczyszczenia” jej z założeń ograniczających jej zużytkowanie, a następnie o poszerzenie pojęcia rozumu. Benedykt XVI wyzwał do ponownego przemyślenia relacji wiary i rozumu (por. słynny wykład w Ratyźbonie), których synteza załamała się w procesie sięgającym średniowiecza oraz reformacyjnego dążenia do „dehellenizacji chrześcijaństwa”. „Według Benedykta przemiany te – rozdzielenie wiary i rozumu oraz radykalne zredukowanie obu tych władz ludzkiego ducha – są zasadniczą przyczyną poważnych problemów występujących w dzisiejszym świecie” (s. 47).

W przekonaniu Ratzingera-Benedykta XVI jedynie hermeneutyka wiary ma moc wyjaśniającą, jako taka traktuje poważnie źródła (w przeciwieństwie do krytyki historycznej, która „tłumaczy” fakty inaczej, niż widzą je autorzy natchnieni, przez to, że wyrugowuje pierwiastek Boski) i jest zdolna do tworzenia syntetycznego ujęcia (jedność Biblii i jej wewnętrzna logika). Kwestie te

¹³ Na szkodliwy wpływ niemieckiego filozofa na biblijną egzegezę zwracał uwagę Ratzinger w swoim słynnym przemówieniu wygłoszonym w Nowym Jorku – por. J. Ratzinger, *Spór o interpretację Pisma Świętego. Kwestia podstawy i drogi egzegezy dzisiaj*, [w:] J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/2), dz. cyt., s. 696–721.

¹⁴ Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Lublin 2021, s. 209–210.

znalazły się w rozdziale trzecim: *Hermeneutyka wiary. Krytyczne i historyczne podstawy teologii biblijnej*. W przekonaniu papieża należy przewyciężyć dualizm egzegezy i teologii, a teologię uczynić jednocześnie biblijną i systematyczną. Ponieważ teksty biblijne są Słowem Bożym skierowanym do ludzi *hic et nunc*, rozum i metody naukowe winny być włączone w żywą wiarę Kościoła jako adresata Słowa Bożego. Sama metoda historyczno-krytyczna odkryła zresztą zależność między Kościołem a Biblią.

Twierdzenie Hahna, że Benedykt XVI swoje przesłanki czytania Pisma Świętego wyprowadzał z podstaw Kościoła, wydaje się odkrywcze. We wczesnym chrześcijaństwie istniała jedność Słowa, sakramentów i autorytetu Kościoła i Tradycji. Dlatego egzegeza jako część eklezjalnej odpowiedzi na Słowo Boże winna brać pod uwagę doktrynalne, sakramentalne i liturgiczne tradycje Kościoła oraz tradycje interpretacji „duchowej”. Benedykt XVI podkreślał trzy kluczowe „ustanowienia” Kościoła pierwotnego: sukcesji apostoelskiej, kanonu oraz reguły wiary. Razem stanowią one zarazem o różnicy między Starym a Nowym Przyziemem, jak i o zasadniczej ciągłości Izraela i Kościoła (Jezus wyczekiwany Mesjaszem, Ewangelia wypełnieniem Tory, a Eucharystia Paschy). Przyjęcie kanonu oznacza uznanie „zwierzchnictwa Słowa”, sukcesja apostoelska wskazuje na nierozdzielność Słowa i świadectwa Kościoła o tym Słowie, zaś *regula fidei* staje się „kluczem interpretacyjnym” świętych pism, a tym samym syntezą tak świadectwa biblijnego, jak i wiary chrześcijańskiej. Wszystko to pozwala mówić o „słowocentryzmie” eklezjologii papieża seniora:

Benedykt przyjmuje istnienie pierwotnej, integralnej i nierozłącznej jedności Kościoła i Słowa. Ukazuje, że powiązanie to nie ma charakteru teoretycznego czy hipotetycznego, lecz oddaje historyczne okoliczności i rozwój istniejący we wczesnym Kościele. Dowodzi, że pierwotne instytucje Kościoła – kanon Pisma Świętego, sukcesja apostoelska i Tradycja oraz reguła wiary – były wzajemnie powiązane i nakierowane na liturgię sakramentalną i misję Kościoła. W końcu dowodzi, że wszystko w Kościele można rozumieć jako odpowiedź na spotkanie ze Słowem Bożym, które zgodnie z wiarą stało się ciałem w Jezusie Chrystusie (s. 77–78).

Amerykański teolog podkreśla również fundamentalną dla Ratzingera różnicę pomiędzy Objawieniem a Pismem Świętym: pierwsze jest sumą sposobów, którymi Bóg daje się poznać ludziom w ciągu historii zbawienia (i, dopowiedzmy, historii objawienia, bo zbawienie i objawienie pozostają nierozdzielne¹⁵), drugie

¹⁵ Gerald O’Collins podkreślał, że objawienie i zbawienie są „dwoma rozróżnialnymi, ale nierozdzielnymi wymiarami Bożej samokomunikacji”, a Chrystusowa „działalność objawiająca

jest tylko jednym, aczkolwiek ważnym elementem objawienia się Boga. Wydaje mi się, że Hahn niewystarczająco wyraził tutaj myśl Ratzingera, który zwracał uwagę przede wszystkim na odróżnienie samej rzeczywistości Objawienia od słownego świadectwa o nim¹⁶. Przypomniano również, że w Kościele pierwotnym określenie „Pisma” przysługiwało Staremu Testamentowi, a to, co dziś zwiemy Nowym Testamentem, było interpretacją Starego Przymierza z perspektywy chrystologicznej (*pneuma* wobec *gramma*). Następnie uwaga zostaje poświęcona Tradycji Kościoła oraz pamięci Kościoła. Tradycja jest całością odpowiedzi Kościoła na Słowo: w głoszeniu, nauczaniu, doktrynie i liturgii; jest, innymi słowy, „żywą, zbawczą i wyjaśniającą obecnością Chrystusa w Kościele” (s. 65). Kościół jest adresatem Słowa Bożego oraz jego *viva vox*. W kościelnej pamięci przechowywana jest pamięć o zbawczych dziełach Boga, a zwłaszcza o „wydarzeniu Chrystusa”.

Na uwagę zasługuje podkreślenie prymatu liturgii i sakramentów. Od początku tożsamość Kościoła budowała się na filarach Słowa i sakramentu. Ratzinger dostrzegął, że liturgia sakramentalna ukształtowała kanon i stanowiła pierwotną postać wyznania wiary. Słowo wzywa do nawrócenia (wyrażonego w akcie chrztu), kultu i adoracji oraz prowadzi ku spotkaniu z eucharystycznym Chrystusem. „To dążenie Słowa ku aktualizacji sakramentalnej również należy, zdaniem Benedykta, do pierwotnej struktury objawienia i Kościoła” (s. 69–70). Chrystus zwołuje lud wokół Nowego Przymierza zawartego w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, przypominanego i odnawianego w Eucharystii. W głoszeniu i liturgii przeszłe słowa i dzieła Jezusa stają się obecną rzeczywistością, a wierni wchodzą we współczesność z Chrystusem.

Benedykt nie „narzucał” założeń teologicznych na historię pierwotnego Kościoła, lecz odwrotnie – ukazywał, że wyrosły one z historycznego spotkania ze Słowem Bożym. Dlatego, „w przeciwieństwie do stanowczych założeń krytyki historycznej, struktury władzy, doktryny i liturgii Kościoła nie są historycznymi dodatkami przesłaniającymi Pismo Święte lub na nie nałożonymi, lecz stanowią historycznie konstytutywne wymiary Słowa” (s. 78). Jeśli z naukowego punktu widzenia prawomocność interpretacji biblijnej zależy od tego, na ile zachowuje ona integralność pism i nie nakłada na nie przyjętych z góry założeń, „hermeneutyka wiary” stanowić może alternatywę dla metody historyczno-krytycznej.

i odkupieńcza powinny być odróżniane, ale nigdy rozdzielane” – por. G. O’Collins, *Jezus nasz Odkupiciel. Chrześcijańskie ujęcie zbawienia*, Kraków 2009, s. 207, 209. Por. również: G. O’Collins, *Revelation. Towards a Christian Interpretation of God’s Self-revelation in Jesus Christ*, Oxford 2016, s. 37–38.

¹⁶ Por. S. Zatwardnicki, *Księgi natchnione...*, dz. cyt., s. 30–37.

Kolejny rozdział (*Teologia, nauka duchowa. Jej misja i metoda w życiu Kościoła*) raz jeszcze podkreśla przekonanie Benedykta XVI o zależności metod teologicznych, hermeneutycznych i egzegetycznych od genezy Pisma Świętego i jego pierwotnej funkcji w ramach struktury Słowa i Kościoła. „Teologiczne i egzegetyczne dzieło Benedykta wyrasta zatem ze swego rodzaju *ressourcement*, to znaczy przywracania historycznego obrazu pierwotnej struktury objawienia Bożego w Kościele” (s. 82). Następnie Hahn streszcza podkreślany przez Benedykta XVI wymiar dialogiczny Objawienia. Dialog Bosko-ludzki osiąga szczyt we Wcieleniu Syna, a jego cel dokonuje się następnie w sakramentalnej posłudze Kościoła. Początek teologii znajduje się właśnie w dialogu Kościoła i Słowa – jest teologia próbą wykładni Słowa, a teolog może pełnić swoje zadanie pod warunkiem wypowiedzenia słowa wiary; wraz z przyjęciem wiary Kościoła poddaje swoje życie żywemu Słowu. Natura teologii jest eklezjalna, bo teolog czerpie ze Słowa skierowanego do Kościoła; dlatego dogmaty, nauczanie i liturgia są drogami poznania teologicznego. Już historyczne ujęcie wskazuje na nierozłączne aspekty objawienia Słowa Kościołowi, do których Ratzinger zalicza: Pismo, Tradycję i Urząd Nauczycielski.

Za najsmielsze i najważniejsze metodologicznie uznaje Hahn przekonanie Ratzingera o normatywności autorów Pisma Świętego; hagiografowie stają się normatywnymi teologami¹⁷, bo w ich sposobie mówienia wypowiada się sam Bóg. Pismo jest własną mową Boga, a autorzy natchnieni to *theologoi* (za Pseudo-Dionizym i św. Bonawenturą), przez których Słowo wypowiada siebie. W ten sposób Biblia jawi się wzorcem teologii, a hagiografowie normą dla teologów, którzy winni pozwolić Bogu być podmiotem ich teologii. Poza tym „teolodzy Nowego Testamentu zakładają, że poznanie Chrystusa i Jego Ewangelii nabywają tylko ci, którzy podążają za Nim jako uczniowie” (s. 95). W przekonaniu Benedykta „teologia i interpretacja biblijna cechują się wysokim stopniem odpowiedniości” (s. 92). Jest teologia nauką duchową, bo zajmuje ją naukowe badanie tego, co dotyczy Boga-Ducha (por. J 4,24) objawiającego się Kościołowi. Treścią teologii są przede wszystkim życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa („teologia jest zasadniczo chrystologią” – s. 93). Nawrócony teolog jest w stanie przyjąć Pismo jako Słowo Boże, a Kościół jako Lud Boży, w którym Słowo pozostaje żywe. Pismo i Tradycja tworzą niepodzielną całość, bo tekst nie istnieje poza właściwym jemu kontekstem (tworząca Tradycję wzajemność Słowa Bożego oraz odpowiedzi człowieka). „Dla Benedykta reformacyjna zasada

¹⁷ Polskie tłumaczenia dzieł Ratzingera mówią w tym miejscu o tym, że „Biblia staje się modelem wszelkiej teologii, a tworzący ją ludzie wzorcem teologa” – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/1), dz. cyt., s. 261.

sola Scriptura nie jest ani wystarczająca dla teologii, ani spójna z «wewnętrzną strukturą» Słowa takiego, jakie przekazano nam historycznie w Kościele” (s. 99). Słowo, jakim interesuje się teologia, obejmuje więcej niż Słowo spisane w księgach natchnionych. Teolog jako wierny sługa Słowa staje w służbie słuchania i głoszenia Słowa Bożego, w którym może spotkać żywego Boga. „Teolog musi zatem przyjmować w stosunku do Pisma Świętego postawę niemal kultyczną” (s. 115), a „teologia na kolanach to teologia w służbie Słowa Bożego” (s. 116).

To wiara Kościoła nadaje Biblii jedność, integralność i ciągłość, w ramach których można dopiero zrozumieć Słowo Objawienia. Prawdę wiary postrzegać należy nie w pojedynczych formułach, lecz w wewnętrznym związku całości, który wynika z podmiotu Kościoła (i tym samym podmiotu teologii) trwającego organicznie w historii. Kluczem do rozumienia Pisma jest „hermeneutyka chrystologiczna”. Duch Święty przypomina uczniom Słowo Jezusa, które jest w istocie duchową i typologiczną interpretacją Starego Testamentu. Przepowiadanie chrześcijańskie i pisma nowotestamentalne idą za przykładem odczytania Pisma przez samego Jezusa. Hahn wychwytuje, że dla Benedykta XVI kluczową zasadą metodologiczną jest jedność wewnętrzna Biblii oraz Chrystus jako centrum ksiąg natchnionych.

Z podstawowej struktury Objawienia wynika, że teologia musi łączyć harmonijnie wysiłek wiary i rozumu. Oczekiwać należy od teologa łączenia naukowej ścisłości i pełnej czci miłości. Jako nauka duchowa teologia musi „rozważać Słowo objawione rozumem oczyszczonym przez wiarę, gdyż tylko w głębokiej jedności wiary i rozumu zachowujemy ludzką zdolność dosięgania tego, co nieskończone, transcendencji” (s. 109). Z samej natury Słowa jako prawdy o całej rzeczywistości wynika konieczność spotkania teologii z filozofią i naukami. Benedykt XVI za św. Augustynem uznaje chrześcijańską wiarę za *vera philosophia i religio vera*. Za nowoczesnym „samoograniczeniem” rozumu czai się jego zdaniem kantowska epistemologia wykluczająca metafizykę i Objawienie, które z kolei ukazuje racjonalność świata (na początku był Logos!). Słowo jest logiczne i racjonalne, ale poprzedza i przekracza rozum, jest więc darem Bożym. Dopiero akt wiary uwalnia ludzką racjonalność od narzuconych przez nią samą ograniczeń.

Piąty rozdział został okraszony przydługim, choć trafnie oddającym treść tytułem: *Odczytywanie testamentu Boga do rodzaju ludzkiego. Realizm biblijny, typologia i wewnętrzna jedność objawienia*. Czytelnik jest już niemal w połowie książki, kiedy natyka się na zdanie: „Niewiele nam już brakuje do naszkicowania zasadniczych rysów teologii biblijnej Benedykta” (s. 119). W Hahna rekapitulacji spuścizny Benedykta XVI termin „teologia biblijna”

odnosi się do całościowego rozumienia zbawczych prawd natchnionego Pisma Świętego w kształcie przekazanym przez Tradycję Kościoła. Rozumienie to opiera

się na jedności Starego i Nowego Testamentu, na Chrystusie jako kluczu interpretacyjnym do Pisma Świętego oraz na Boskiej liturgii Kościoła jako wypełnieniu i aktualizacji zbawczych prawd Pisma Świętego (s. 119).

Nasz autor, jak sam pisze, podejmuje staranie zakorzenienia dzieła Benedykta XVI „w jego poszukiwaniach nowej syntezy teologicznej, syntezy jednoczącej prawdy i nakazy wiary z narzędziami stosowanymi we współczesnych badaniach historycznych i literackich nad Pismem Świętym” (s. 119). Ponownie podkreśla się moc wyjaśniającą hermeneutyki wiary oraz normatywności autorów biblijnych w teologicznym podejściu. Zwrócono również uwagę na konieczność myślenia w komunii Kościoła nie tylko synchronicznej, ale i diachronicznej (*koinonia diacronica*), oraz na poszukiwanie „lepszej filozofii”, nieobcej dla analizowanych tekstów. Po raz kolejny przywołuje Hahn jeden z kluczowych motywów teologii biblijnej Benedykta XVI, czyli jedność Starego i Nowego Testamentu oraz ich interpretację w świetle Słowa Wcielonego w wierze Kościoła. „Świadectwo biblijne jest historią ludzką i historią Bożą” albo lepiej: „jest historią ludzką ukształtowaną przez spotkanie z żywym Bogiem. Następstwo wydarzeń zawartych w tej historii otrzymało jedność dzięki Kościołowi, który połączył Stary i Nowy Testament w jeden tekst kanoniczny” (s. 131).

Cztery strony dalej podobnie:

teologia i egzegeza Benedykta uznaje za absolutnie kluczową jedność historii zbawienia – odzwierciedloną w jedności Starego i Nowego Testamentu – jak również zasadę, iż Jezus Chrystus jest zarówno szczytem tej historii, jak i kluczem do interpretacji Objawienia Bożego w Piśmie Świętym (s. 135).

W kontekście jedności Biblii czy raczej jedności Bożego Słowa i działania zaświadczonego w księgach natchnionych pojawia się tytułowe przymierze. Stary Testament zmierzał ku Chrystusowi, w którym spełniły się wszystkie wcześniejsze słowa, a przez to „przymierze” otrzymało pełną postać Nowego Przymierza. Z jedności przymierza wynikają dwa poziomy sensu biblijnego: dosłowny/historyczny i duchowy, który wypływa ze struktury Objawienia biblijnego. Tutaj Hahn lokuje wkład Benedykta w pojmowanie natchnienia¹⁸ oraz „sensów” Pisma Świętego. Teksty biblijne powstawały w długotrwałym procesie relektur i reinterpretacji, która dokonywała się we wspólnocie wiary jako żywym podmiocie. Przywołana zostaje Ratzingerowska „nadwyżka”

¹⁸ Benedykt XVI stwierdzał jednak, że temat natchnienia domaga się teologicznego pogłębienia – por. Benedykt XVI, Adhortacja *Verbum Domini*, nr 19.

znaczenia, która wynika już z samej wielowymiarowości ludzkiego języka (transcendującego samego siebie), ale przede wszystkim związana jest z tym, że wydarzenia, w których działał Bóg, przewyższają ich „historyczną faktyczność” oraz jej słowne świadectwo. Stąd np. liturgia paschalna Izraelitów pozostawała ukierunkowana na wypełnienie w Eucharystii. „Ustanowienie Eucharystii przez Jezusa podczas ostatniej wieczerzy jest zatem częścią «nadwyżki» znaczenia, zaplanowanej w biblijnym wydarzeniu Paschy” (s. 139).

W związku z tym potrzeba metod, które uwzględnią tę „autotranscendencję” (s. 139)¹⁹ słów ku Bożemu Słowu. To transcendentne Słowo Boże udziela natchnienia słowom Pisma Świętego. Benedykt XVI mówi nie o czterech sensach, lecz o czterech stopniach/wymiarach egzegezy. Dyskutuje również ze współczesnym dualistycznym rozdzieleniem Słowa i wydarzenia. Każdy tekst poleca interpretować w dwóch krokach: pierwszy polega na uwzględnieniu kontekstu historycznego, a drugi całościowego procesu i centralnego dla niego wydarzenia Chrystusa. Właśnie z jedności Bożego działania w historii wynika lektura typologiczna, która wyrasta z symfonicznej relacji łączącej oba testamenty²⁰. Tekst biblijny niesie „Objawienie” jedynie wtedy, gdy jest czytany w Duchu Chrystusowym (por. 2 Kor 3,17). Oprócz wyznania wiary również liturgia pochodzi z natchnienia Ducha Świętego i jako taka pozwala interpretować biblijne dziedzictwo.

Szósty rozdział: *Teologia ekonomii Bożej. Przymierze, królestwo i historia zbawienia*. Hahn ukazuje w nim typologiczną lekturę stosowaną przez Benedykta XVI, która objawia Bożą „ekonomię”, a zatem pozwala również wnikać w „teologię”, czyli wewnętrzne życie Trójcy Świętej (od *oikonomia* do *theologia*). Ratzinger odwołuje się ponadto do patrystycznego terminu „pedagogia”, by ukazać długotrwały proces przygotowywania rodzaju ludzkiego do komunii z Bogiem. W ekonomii Bożej ujawnia się miłosny zamysł Boga, którego wolą jest *testamentum*, czyli przymierze z ludzkością. Przymierze stanowi zdaniem bawarskiego teologa treść i sens Pisma Świętego (klucz do całości), i jako takie staje się centralnym pojęciem chrystologii i eklezjologii. Jest to przymierze, można rzec, niesymetryczne, bo Bóg niczego tutaj nie otrzymuje, jest stroną, która jedynie obdarza. Stare Przymierze, a właściwie wzajemnie powiązane ze sobą przymierza, znajduje swoje wypełnienie w Nowym Przymierzu zawartym przez Chrystusa.

¹⁹ Inne tłumaczenia mówią o „samotranscendencji” – por. J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...* (*Opera omnia*, t. 9/2), dz. cyt., s. 717–718, 942.

²⁰ Dla Benedykta XVI całe dzieje stworzenia i zbawienia są symfonią na wiele głosów, w której motywem solowym jest Słowo – por. *Verbum Domini*, nr 7, 13.

Cały świat jawi się Ratzingerowi jako święta przestrzeń dla ustanowienia przymierza; innymi słowy, celem stworzenia jest właśnie przymierze jako historia miłości między Stwórcą a stworzeniem. Stworzony świat istnieje dla kultu, adoracji i uwielbienia Boga, a osobę ludzką znamionuje dialogiczny (relacyjny) charakter (człowiek stworzony na „obraz” Boga będącego komunią miłości). Odpowiedzią na wezwanie do komunii z Bogiem jest kult („dusza przymierza”), modlitwa i posłuszeństwo Słowu Bożemu. Pomiędzy kultem a prawem (etosem) istnieje wewnętrzny związek; porządek liturgiczny i moralny są dwoma stronami relacji przymierza (miłość synowska). Prawdziwym darem składanym Bogu może być jedynie człowiek. Przebóstwienie (*theiosis*), kiedy to Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), jest celem stworzenia i przymierza. Upadek człowieka polegał na tym, że poza przymierzem miłości próbował on stać się „boskim”; grzech polegał na wypaczeniu wolności i odrzuceniu prawdy o dialogicznej relacji między Stwórcą a stworzeniem.

Charakterystycznym i zasadniczym elementem teologii biblijnej Benedykta jest nacisk na „nierozdzielność” Starego i Nowego Testamentu, a także na stwierdzenie, że to Jezus Chrystus oraz Jego Kościół Nowego Przymierza są prawdziwym sensem i wypełnieniem ekonomii zbawienia, zamierzonej przez Boga od początku (s. 161).

Punkt kulminacyjny historii zbawienia ma charakter nie tylko chrystologiczny, ale i eklezjologiczny, a nawet liturgiczno-sakramentalny. To w Jezusie i związanym z Nim Kościele plan przymierza mający przemienić całą ludzkość zaczyna się spełniać, a definitywnego wypełnienia dostąpi na końcu czasów. Plan Boga objawiony i urzeczywistniony w Chrystusie musi zostać przyjęty w historii ludzkiej („już” i „jeszcze nie”). Benedykt XVI sprzeciwiał się wprowadzonej przez Marcina Lutra dialektyce Prawa i Ewangelii oraz ukazywał wewnętrzną ciągłość i spójność orędzi Synajskiego i Jezusowego czy szerzej: historii wiary i kultu Bożego. Jezus jest Torą Boga, która stała się ciałem, nowym i większym Mojżeszem; wszystkie zresztą tytuły chrystologiczne Nowego Testamentu zakorzenione są w Starym.

Podobnie oponował Ratzinger przeciw sztucznej dialektyce „Kościół a Królestwo Boże”. W dynamice pojmowanego jako całość Starego Testamentu rysuje się pewna trajektoria: od Izraela jako „pierworodnego syna” Boga przez „uobnienie” tegoż synostwa w Dawidzie aż po prawdziwego Syna Bożego – Jezusa Chrystusa. Jezus jako prawdziwy Dawid głosi Królestwo Boże będące nową rodziną Bożą; gromadzi nowy lud, w którym przymierze z Abrahamem uzyskuje prawdziwy uniwersalizm. Urząd apostołski cechuje się zdaniem Ratzingera

charakterem kultycznym i liturgicznym. Pomimo różnicy między głoszeniem Jezusa o Królestwie Bożym a Kościołem nie można mówić o zerwaniu czy sprzeczności. Ratzinger odwraca drwinę Alfreda Loisy'ego, który twierdził, że „Jezus głosił Królestwo, a pojawił się Kościół”. Zdaniem bawarskiego teologa należy raczej powiedzieć: „Obiecano królestwo, a pojawił się Jezus”, który sam był głoszonym przez siebie Królestwem. Dlatego Kościół i Królestwo są jednym w Chrystusie, a w Jego obecności w Eucharystii gromadzi się eschatologiczny Lud Boży. Jak celem starotestamentalnego *qabal* było przypomnienie i odnawianie przymierza na Synaju, tak nowotestamentalna *ecclesia* sprawuje pamiętkę Nowego Przymierza w Eucharystii. Kościół jest ludem Bożym nowego przymierza (ciągłość ze Starym Testamentem i nowość wynikająca z tajemnicy Chrystusa). Jak dla Izraela święto Pięćdziesiątnicy upamiętniało Przymierze Synajskie, tak dla rodzącego się Kościoła jest Pięćdziesiątnica świętem Nowego Przymierza i objawieniem prawdziwej natury Kościoła oraz Jego powszechnej misji.

Możemy zatem dostrzec, że dla Benedykta ekonomia Boża, objawiona w Piśmie Świętym, zaczyna się i kończy w Kościele. Kościół jest „wielką ideą Boga”, środkiem ostatecznego wypełnienia Jego planu przewidzianego od początku dla stworzenia. A skoro tak, to Kościół jest wypełnieniem starotestamentalnej idei Izraela istniejącego nie dla siebie samego, lecz dla przymierza zamierzonego przez Boga dla stworzenia (s. 179).

W siódmym rozdziale zatytułowanym *Przyjęcie zbawienia. Mistagogia i przemiana ofiary* autor recenzowanej monografii poświęca kwestii ciągłości kościelnej liturgii z ofiarą Chrystusa i Nowym Przymierzem ustanowionym w Ostatniej Wieczerzy. Kościół nie jest dodatkiem do planu Bożego; owszem, ma on „ontologiczne pierwszeństwo” i stanowi wewnętrzny cel stworzenia oraz przyczynę historii zbawienia. Kościół został ufundowany na nowej interpretacji Starego Testamentu i na sakramencie Eucharystii, upamiętniającej i odnawiającej wydarzenie Krzyża. Krzyż i Eucharystia są w istocie jedną tajemnicą paschalną. W liturgii Nowego Przymierza następuje spotkanie świata z Trójcą Świętą przez wydarzenie Paschy. Przebóstwienie rodzaju ludzkiego zrealizuje się na końcu czasu, ale zapowiadane jest i w jakiś sposób się dokonuje w każdej eucharystycznej celebracji.

Hahn nawiązuje również do terminu „mistagogia” zajmującego ważne miejsce w zainteresowaniach Benedykta XVI. Objasnianie sakramentów dokonuje się w świetle biblijnej historii zbawienia; nie chodzi jedynie o przekaz informacji, lecz o doprowadzenie wiernych do uczestnictwa w zbawczych tajemnicach zaświadczonej w świętych pismach, a celebrowanych w symbolach i rytuałach liturgii. Ekonomia Boża trwa bowiem w sakramentalnej liturgii Kościoła, w której

uobecnia się zbawcze dzieło Pana. Eklezjologia eucharystyczna (eklezjologia *communio*) widzi urzeczywistnienie się Kościoła oraz uobecnienie głoszonego Słowa w celebracji Eucharystii. Kościół trwa jako liturgia czy w liturgii, a można nawet powiedzieć, że Kościół jest Eucharystią. Staje się przez komuniją z Ciałem i Krwią Pańską *communio* oraz *corpus Christi*.

Życie Chrystusa spędzane na modlitwie i uczestnictwie w liturgii Izraela ukazuje się jako liturgia; albo, inaczej, liturgia staje się rzeczywistością we Wcielonym. Chrystus zmierza ku Passze, a w Jego śmierci na Krzyżu wypełnia się *Exodus* Izraela; słowa Pisma w Nim stały się ciałem (por. Ps 22) i ukazały swój pełny sens. Nerozłączna jedność między słowami wypowiedzianymi na Ostatniej Wieczerzy a modlitwą Jezusa na Krzyżu ukazuje śmierć Chrystusa jako akt kultu – złożenie całego siebie w ofierze dla Ojca. Przyjęcie tej modlitwy-ofiary przez Ojca (Zmartwychwstanie!) umożliwia wszystkim ludziom włączenie się w dialog Syna z Ojcem. „Modlitwa Kościoła, liturgia, staje się zatem uczestnictwem w dziele samoofiarowania Chrystusa” (s. 194). Kult eucharystyczny nie jest dziełem Kościoła, ale odpowiedzią na inicjatywę z góry i działaniem Boga wobec wspólnoty.

Evangelia Jana prezentuje Jezusa jako „prawdziwego Baranka” i „żywą świątynię”; Wcielony ofiarowuje siebie samego i jest świątynią, w której zamieszkuje Bóg. „Nowa Pascha” dopełnia się przez Jego krzyżową śmierć. Jezus, a za Nim hagiografowie Nowego Testamentu, odczytują Krzyż „w kategoriach zarówno kultycznych, jak i historiozbawczych. Krzyż jest aktem liturgiczno-ofiarnym, przez który Bóg zawiera Nowe Przymierze z rodzajem ludzkim, wypełniając oczekiwania i wewnętrzny sens historii starotestamentalnej” (s. 197). Słowa z Ostatniej Wieczerzy łączą święto Paschy i Dnia Pojednania, przy czym Nowe Przymierze jest również wyjściem poza Stare w kierunku uniwersalizmu (por. Jr 31,31-34). „Jakkolwiek Nowe Przymierze jest radykalnie nowe, niemniej jego pełne znaczenie można ocenić tylko w świetle Starego Przymierza” (s. 200). Słowa z Synaju stają się w słowach ustanowienia realne i uduchowione, odkrywają się w nich niemożliwa do przewidzenia głębia – pełniejsze, zamierzone przez Boga duchowe znaczenie. Chrystus zawiązuje braterstwo krwi między Bogiem i człowiekiem, które będzie odnawiane w kulcie eucharystycznym. „Dostrzegamy też tutaj, że w interpretacji Benedykta tekst kanoniczny Pisma Świętego okazuje się posiadać pewną liturgiczną trajektorię i teleologię” (s. 203).

Ofiara Słowa Wcielonego jest także wypełnieniem całej historii religii, opierającej się na zasadzie symbolicznej reprezentacji czy zastąpienia. Tutaj zamiast substytutu życia osoby ofiarującej – będącej wynikiem upadłej kondycji człowieka niezdołnego do pełnego ofiarowania się Bogu – niepokalany Baranek, Bóg i człowiek, składa samego siebie w ofierze; jako przychodzący od Boga, nie jest substytutem, ale prawdziwym zastępstwem. Jego samoofiara prowadzi

do wypełnienia „wewnętrzznego dramatu” starotestamentalnej historii ofiary, a nawet kultów całego świata. W ten sposób Krzyż stał się

kluczem hermeneutycznym do rozumienia prawdziwej natury ofiary i kultu, jak również sensu misji Chrystusa. Swoim krzyżem Jezus unicestwił na zawsze pojęcie ofiary reprezentacyjnej czy też zastępczej. W krzyżu samoofiarowanie się Boga staje się drogą i wzorcem dla kultu Bożego sprawowanego przez ludzi. Na krzyżu prawdziwie czysty i niewinny Człowiek składa w ofierze siebie – swoje serce i umysł, ciało i krew, duszę i siłę – dla miłości Boga i z posłuszeństwa Jego woli (s. 206–207).

Tajemnica paschalna okazuje się wiązać z duchowym, typologicznym i liturgicznym odczytaniem historii Izraela; jest ostatecznym sensem Księgi Wyjścia oraz Paschy, a także całej historii zbawienia, która skupia się niejako w „punkcie” ostatecznej Paschy, a zatem jest przez nią interpretowana i zarazem ją interpretuje. Całe dzieje zbawienia okazują się historią wyjścia i jako takie wskazują na teologię egzystencji jako *ex-sistere*. Wszelki kult jest uczestnictwem w „Przejściu” Chrystusa. „Benedykt wciąż na nowo powraca do Wyjścia jako do zasadniczej struktury opisującej przebieg chrześcijańskiego życia”, i właśnie „w świetle tego dynamicznego dążenia od niewoli do wolności i od śmierci do życia musimy rozumieć jego pojęcie chrześcijańskiego kultu i ofiary jako wyjścia z wygnania własnego ja do Bożej ziemi obiecanej” (s. 214).

Rozdział przedostatni (*Liturgia kosmiczna. Królestwo eucharystyczne i świat jako świątynia*) podejmuje temat zwrotnego w dziejach historii ludzkiej wydarzenia Krzyża. Jest on zdaniem Benedykta aktem nowego stworzenia prowadzącym stworzenie do siebie samego. Pismo Święte ukazuje Ukrzyżowanie jako liturgię kosmiczną, ofiarę łączącą ziemię z niebem. Chrześcijanie włączają się do tej liturgii kosmicznej w liturgii Kościoła jako nowego Ludu Bożego stworzonego z przebitego Ciała Chrystusa. Przebity „bok” Nowego Adama zostaje odczytany typologicznie, w zestawieniu ze stworzeniem Ewy z Adamowego „boku” staje się znakiem narodzin Kościoła. Drugą typologią, z której korzysta Ratzinger, jest świątynia; śmierć krzyżowa oznaczała zniszczenie starej świątyni i dokonywanego w niej kultu ofiarnego – teraz prawdziwą świątynią okazuje się wydane Ciała Chrystusa. Chrześcijanie, stając się jednym Ciałem z Chrystusem, są nowym duchowym istnieniem włączonym w uwielbienie Boga.

Kult Nowego Przymierza jest wypełnieniem historii biblijnej i historii zbawienia; jak każda rzecz w Piśmie Świętym była nakierowana na to przymierze, tak każda rzecz w Kościele zwrócona jest na ogłaszane Nowego Przymierza i sakramentalne wprowadzanie w nie ludzi. Misja Kościoła jest liturgiczna, a Boska służba liturgii prowadzi do przebóstwiającej *communio*. Znaczone

ciągłością i jednością (a nie rozdzieleniem i zerwaniem) ekonomia Boża każe widzieć Kościół jako kontynuację Izraela, a kult Nowego Przymierza jako oczyszczenie i udoskonalenie (a nie zniesienie) kultu Starego Przymierza. Eucharystia, podobnie jak kult liturgiczny Izraela, zorientowana jest na upamiętnienie i odnowienie przymierza. Nowość wynikająca ze Zmartwychwstania (zwycięstwo nad śmiercią!) każe uznać, że „Eucharystia jest świętem nowego stworzenia i Nowego Przymierza, celebracją ostatecznego wkroczenia Boga w historię i Jego zwycięstwa nad śmiercią” (s. 222), a także odnowienia historii i całego kosmosu.

Głębia Pisma Świętego jako zbawczego Słowa Bożego objawia się w modlitwie eucharystycznej. Jeśli cała Msza Święta złożona jest ze słów i modlitw czerpanych z natchnionych pism, to kulminacyjny moment polega na powtórzeniu słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy, kiedy to chleb i wino przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa. „Moc spowodowania w liturgii przez Słowo tej przemiany wypływa z wewnętrznej logiki krzyża i jego bliskiego połączenia ze słowami Jezusa na ostatniej wieczerzy” (s. 228). Raz jeszcze zostaje przypomniany nierozwalny związek Krzyża i rzeczywistości Ostatniej Wieczerzy jako antycypacji śmierci i jej przemiany w akt miłości. Mowa Chrystusa była zawsze sakramentalna, nieodłączna od Jego „Ja”, i taka też pozostaje w liturgii – sprawia to, co oznacza. „Centrum celebracji eucharystycznej zajmuje Pismo Święte, jako że liturgia urzeczywistnia i kontynuuje historię zbawienia, rozpoczętą na kartach Biblii” (s. 231). Benedykt XVI „zwraca uwagę na fakt, iż nowotestamentalna interpretacja typologiczna Starego Testamentu jest nakierowana na sakramentalne spotkanie z Chrystusem” (s. 234). Pismo czyta się w czasie liturgii typologicznie, a wszystko ciąży ku mistagogicznej komunii z wydarzeniami ogłaszanymi w natchnionych pismach. Historyczne wydarzenia stają się terazniejszością i zostają włączone w sakrament; następuje stapianie się czasu (przeszłości, terazniejszości i przyszłości) w terazniejszej obecności Zmartwychwstałego.

Słowo słuchane na Mszy spotyka się z ofiarą Słowa w kanonie, czyli modlitwie eucharystycznej Kościoła, kiedy to „następuje kulminacja stwórczej mocy Słowa Bożego w historii” (s. 234). *Oblatio rationabilis* („ofiara rozumna”), czy też, za św. Pawłem, *logike latreia* (por. Rz 12,1), jest złączeniem ofiarowania uczestników liturgii z samoofiarowaniem się Logosu; utożsamieniem modlitwy Kościoła z modlitwą Chrystusa, z Jego darem dla Ojca, który na krzyżu był jednocześnie darem ludzkości. Kościół modli się wtedy, aby Logos ukształtował wierzących, „zlogizował” ich na swoje podobieństwo, tak aby mogli oni stać się Eucharystią²¹. W *oratio* ludzkie działanie zostawia miejsce *actio divina*;

²¹ Ten motyw teologii Ratzingera rekapitulował również polski teolog – por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 54, 56–57, 61–63.

następuje wtedy „zmiana substancji”, a stworzenie dotknięte w podstawie bytu antycypuje ostateczną przemianę całego świata w świątynię i włączenie świata w Ciało Chrystusa (przebóstwienie). Eucharystyczna transsubstancjacja jest „typem” eschatologicznej transsubstancjacji nowego nieba i nowej ziemi. Eschatologiczna orientacja ksiąg natchnionych realizuje się w liturgii, kiedy to Kościół wychodzi na spotkanie przychodzącego Pana; jest zatem liturgia antycypacją Paruzji, a nawet „wydarzeniem paruzyjnym”. Królestwo Niebieskie, na którego ostateczne spełnienie wciąż oczekuje Kościół, realizuje się w pewnej mierze w Eucharystii.

Czas na ostatni rozdział o tytule: *Moc tajemnicy. Piękno i konieczność zadania teologa*. Hahn wyraża w nim przekonanie, że Ratzingerowa analiza stworzenia i historii zbawienia otwiera „przed nami wyraźne drogi potencjalnych badań nad Pismem Świętym. A co więcej, jego hermeneutyka wiary pokazuje nam nowe możliwości praktykowania teologii” (s. 247). Papieża seniora podejście do Pisma polega na łączeniu modlitwy i badań, nauki i duchowości, akademickości i adoracyjności. W syntezie Benedykta XVI lektura ksiąg natchnionych pozwala usłyszeć żywe Boskie Słowo „w całości doświadczenia wiary Kościoła” obejmującej „liturgię i dogmat” (tamże). Autorowi recenzowanej monografii jawi się Benedykt XVI „prawdziwym reformatorem w duchu autentycznej odnowy”, ta zaś razem z prawdziwym rozwojem ma się „odbywać w hermeneutyce ciągłości oraz w duchu dokładnej refleksji nad początkami i źródłami Kościoła, mianowicie nad Pismem Świętym, liturgią, wyznaniem wiary i soborami” (s. 248).

Hahn podkreśla za Benedyktem XVI, że uczeni egzegeci i badacze Pisma często nie byli w stanie rozpoznać Jezusa jako Chrystusa, ponieważ zgubili proste spojrzenie na całość. Wykład Pisma, jak na to wskazuje treść historii kuszenia oraz przywoływana przez Benedykta XVI *Krótką opowieść o Anty-chryście*, może nawet stać się narzędziem szatana. Potrzeba modlitwy, pokory i prawdziwie kościelnego umocowania, żeby uprawiać prawdziwą teologię będącą rzecznikiem Słowa Chrystusa. W egzegezie ważne są cześć i posłuszeństwo Słowu Bożemu, miłosna kontemplacja staje się drogą poznania (przykładem jest tutaj Orygenes czy Ryszard ze św. Wiktora), a pycha (casus Tertuliana) nie pozwala na zgłębianie rzeczywistości nadprzyrodzonej. „Pokora, modlitwa i wiara działająca w miłości, poszukiwanie wołającego nas Chrystusa – oto zasadnicze cechy autentycznej *scientia Christi*, którą proponuje nam Benedykt” (s. 255) – podsumowuje Hahn. Egzegeza staje się pasjonująca, uważa Ratzinger, dopiero gdy interpretator odważy się czytać Biblię jako całość i jedność, w ramach której dopiero można mówić o jej różnorodności.

Samo zaś uprawianie teologii jest postrzegane przez Benedykta XVI „w obrębie wielkiej jedności Bożego planu objawionego w Piśmie Świętym”, a egzegeza

Pisma ma „prowadzić do «przebóstwienia» stworzenia w liturgicznie składanej ofercie uwielbienia” (s. 257)²². Jak widać, w tej całościowej symfonii „Mozarta teologii” także nauka wiary i egzegeza służą temu celowi, jaki przepowiadany jest na kartach ksiąg natchnionych czy w słowie głoszonym przez Kościół. Benedykt XVI daje nam dostrzec „jedność Starego i Nowego Testamentu, Kościoła i Pisma Świętego, Słowa i sakramentu, Biblii i liturgii – jedność na służbie Bożego planu, którym jest udział w tajemnicy Boga” (s. 259). Również teolog włącza się w wielką wolę Bożą, i wzorem nowotestamentalnych teologów normatywnych staje w służbie kapłańskiej. Na przykład apostoł narodów prezentuje siebie jako sprawującego świętą – kultyczną – czynność głoszenia Ewangelii (por. Rz 15,16). „Ten piękny werset św. Pawła definiuje misję teologa biblijnego: stanie się prawdziwym liturgiem Jezusa Chrystusa, by pomagać w przemianianiu świata w liturgię kosmiczną, którą miał być na początku” (s. 259). Temu właśnie celowi, konkluduje amerykański teolog, poświęcił się Benedykt XVI.

Na całość monografii składają się prócz omówionych dziewięciu rozdziałów jeszcze indeks miejsc biblijnych (ponad 3 strony), indeks tematyczny (stron 8) oraz skróty (4 strony).

* * *

Wielką zasługą Scotta Hahna jest spojrzenie na teologię niejako „z lotu ptaka”, albo raczej z wewnętrznego sensu wypełniającego wszelkie teologiczne rozważania Josepha Ratzingera-Benedykta XVI. Przyznaję, że przystępowałem do lektury monografii zatytułowanej *Przymierze i komunია* z apriorycznym założeniem, że autor wybierze jakiś odpowiadający swoim zainteresowaniom fragmentaryczny aspekt dziedzictwa Ratzingera, który następnie omówi. Tego rodzaju „osąd” wydawał się uzasadniony podtytułem publikacji (*Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*), który od razu skojarzyłem z obszarem badań prowadzonych przez samego autora recenzowanej książki. W wyniku tej mojej „błogosławionej winy” doznałem jednak miłego zaskoczenia, a w pewnym sensie nawet olśnienia, gdy w trakcie lektury pozycji amerykańskiego teologa zostałem przekonany, że naprawdę uchwycił on istotne przesłanie teologii biblijnej Benedykta XVI. Chciałbym zatem w publicznym zadośćuczynieniu

²² Samą teologię Benedykta XVI też można widzieć jako „przebóstwioną” właśnie ze względu na jej przesycenie natchnionymi pismami – por. P. Przyślak, *Via biblica*, [w:] *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, B. Ferdek, W. Trojnar (red.), Wrocław 2020, s. 25.

przyznać, że dwa słowa tytułowe rzeczywiście mogą stanowić „słowa kluczowe” w interpretacji spuścizny pochodzącego z Niemiec papieża seniora. W tym sensie dzieło Hahna jawi się jako obowiązkowe, również dla tych teologów zainteresowanych hermeneutyką Benedykta XVI (do których sam się zaliczam), którzy rekapitulując za nim podstawowe zasady katolickiej egzegezy, nie zwrócili należytej uwagi na uprawianą przez niego „metaegzegezę”. Jak pisze autor, jego celem było „zarysowanie podstaw ogólnej teologii biblijnej Benedykta oraz przypatrzenie się temu, jak wypracowana przez niego metoda teologiczna otwiera nowe perspektywy rozumienia treści wiary” (s. 165). Pytanie tylko, ilu biblistów i teologów będzie zdolnych do uprawiania *scientia fidei* na wzór tego, jaki proponuje papież senior?

Tego wielkiego plusu *Przymierza i komunii* nie przysłonią słabości, spośród których największą a niezawinioną przez autora będzie brak odwołań do adhortacji *Verbum Domini*, która powstała już po wydaniu książki (por. s. 25: „Kiedy piszę te słowa, skończył on właśnie przewodniczyć synodowi biskupów [...]”). Nie wiedzieć czemu, polskie wydawnictwo dopiero 12 lat po wydaniu oryginalnej publikacji zdecydowało się wydać tę książkę. Mimo stosunkowo bogatej literatury, często cytowanej, a nie tylko parafrazowanej, nie dysponował Hahn jednak zbiorem *Opera omnia* Ratzingera. Z kolei rodzimy wydawca odwoływał się do wcześniejszych tłumaczeń cytowanych dzieł bawarskiego teologa – zamiast skorzystać właśnie ze zbioru wydanego pod red. Krzysztofa Góździa i Marzeny Góreckiej. Nie zająknął się na temat istnienia tegoż nawet na s. 19 w przypisie nr 9, gdzie omawia publikację niemieckiego zbioru *Opera omnia*. Być może wskazuje to na fakt, że tłumaczenie „przeleżało” dłuższy czas gdzieś w szufladach Wydawnictwa Esprit? Lepiej jednak późno, niż gdyby wcale miało nie ujrzeć światła dziennego. Nie jest też dla mnie jasne, dlaczego nie skorzystano z już dostępnego tłumaczenia wystąpienia Ratzingera w luterzańskim Center on Religion and Society w Nowym Jorku albo przynajmniej nie odnotowano istnienia tej publikacji²³.

Dziwi czy nawet razi fakt, że Hahn omawiając teologię biblijną, w tym „hermeneutykę wiary” Benedykta XVI, właściwie nie odnotował teologicznego pogłębienia przez papieża seniora tzw. wielkich zasad interpretacji Biblii; na przykład termin „egzegeza kanoniczna”, często przywoływany przez papieża seniora, niemalże nie pojawia się na kartach książki (jest bodajże jedynie na s. 132 w przypisie nr 26). Samo teologiczne rozpracowanie struktury pierwotnego

²³ Por. prócz wyżej cytowanego tłumaczenia w ramach *Opera omnia*: J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, [w:] J. Ratzinger, *Słowo Boga. Pismo – Tradycja – Urząd*, tłum. W. Szymona, Kraków 2008, s. 89–123.

Kościół nie wydaje się wystarczające, żeby wskazówkom wymienionym w *Dei verbum* nr 12 dać odpowiednie uzasadnienie teologiczne. Monografia charakteryzuje się licznymi powtórzeniami, dotyczącymi właściwie wszystkich ważniejszych tematów (np. filozoficznych założeń metody historyczno-krytycznej²⁴ czy konieczności jej używania w egzegezie), które bynajmniej nie ułatwiają śledzenia linii przewodniej. Występują też liczne uproszczenia, dla przykładu w omówieniu stanowisk Martina Dibeliusa i Rudolfa Bultmanna. Być może pozycja miała z początku przybrać inną postać, na co mogłaby wskazywać zapowiedź znajdująca się w pierwszym rozdziale, a nie do końca odpowiadająca wersji ostatecznej:

W dalszej części tego eseju zajmę się przeanalizowaniem fundamentów oraz podstawowych zasad biblijnej wizji Benedykta. Następnie rozważę jego krytykę metod oraz założeń historycznej i literackiej krytyki Biblii. Później przypatrę się podstawowym elementom czegoś, co Benedykt nazywa „hermeneutyką wiary”, przywracającą teologii i egzegezie ich pierwotne miejsce w Kościele i liturgii. Na końcu skrótowo przedstawię teologię biblijną, wyrastającą z nowej hermeneutyki Benedykta, po czym zamknę nasze rozważania pewnymi refleksjami na temat jej konsekwencji i perspektyw dla egzegezy i teologii (s. 28).

Wystarczy spojrzeć na spis treści, żeby przekonać się, że to, co miało być „skrótowym przedstawieniem” czy przyjrzeniem się „podstawowym elementom” tzw. hermeneutyki wiary, zajęło ładnych kilka rozdziałów. Z kolei krytyka metody historyczno-krytycznej i prezentacja hermeneutyki wiary stanowią treść rozdziałów drugiego i trzeciego, trudno zatem mówić, że „na końcu” przedstawi się teologię biblijną i perspektywy dla egzegezy i teologii.

Gdyby nie pośpiech redakcyjny i korektorski, można by uniknąć licznych pomyłek: na s. 14 w przypisie nr 1 błędnie wpisano za Hahnem rok wydania (jest 1999, powinno być 2001); na s. 72 brakuje albo otwarcia i zamknięcia cudzysłowu, albo zmiany czcionki na cytat wyróżniony z tekstu; na s. 166 pojawia się literówka w cytacie (zamiast „polega na tym” otrzymujemy „polega nam tym”). Cytaty i odwołania do *Katechizmu Kościoła katolickiego* winny zawierać raczej numer niż stronę. Również tłumaczenie zawiera kilka słabszych miejsc. Dla przykładu na s. 117 otrzymuje czytelnik dwuznaczne stwierdzenie: „teolog nie opiera się w swej pracy na żadnych złudzeniach co do Bożego natchnienia”, podczas gdy chodzi o stwierdzenie, że sam teolog nie ma złudzeń, iżby miał

²⁴ Zarzut uzależnienia metody od przyjmowanej uprzednio filozofii przewija się nader często w *Przymierzu i komunii* – por. s. 32, 34, 54, 59, 120, 125, 143, 165, 197, 241.

podlegać natchnieniu. Sześć stron dalej tłumaczenie bez porównania z oryginałem pozostawi czytelnika z niezrozumieniem: „projekt teologiczny Benedykta wyrasta ze Słowa jako punktu (...)” – a chodzi raczej o to, że punktem startowym w tym projekcie jest Słowo (ang. *Benedict's theological project is undergirded by his departure point in the Word*).