

Joseph Ratzinger: Jezus z Nazaretu

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? 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 – pisał papież Benedykt XVI w przedmowie do książki „Jezus z Nazaretu”.

Książka o Jezusie, której część pierwszą chcę teraz oddać w ręce czytelników, jest owocem mojej długiej wewnętrznej drogi. W czasach mej młodości – w latach trzydziestych i czterdziestych – istniała cała seria budzących zachwyty dzieł o Jezusie, takich autorów, jak: Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini i Jean Daniel Rops – żeby wymienić tylko kilka nazwisk. Wszystkie one ukazywały tworzony na podstawie Ewangelii obraz Jezusa Chrystusa: Człowieka żyjącego na ziemi, który jednak – będąc w pełni człowiekiem – jednocześnie przynosił ludziom Boga, z którym jako Syn stanowił jedno. W ten sposób przez Człowieka Jezusa stał się widzialny Bóg, a w Bogu – obraz autentycznego człowieka. Począwszy od lat pięćdziesiątych sytuacja się zmieniła. Rysa dzieląca „historycznego Jezusa” od „Chrystusa wiary” stawała się coraz głębsza i te dwie

rzeczywistości coraz bardziej oddalały się od siebie. Co może jednak znaczyć wiara w Jezusa Chrystusa, w Jezusa Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują ewangeliści i na podstawie Ewangelii głosi Kościół? 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: od antyrzymskiego rewolucjonisty, dążącego do obalenia panujących potęg i ponoszącego porażkę, po łagodnego moralistę, który na wszystko zezwala, a mimo to, nie wiadomo dlaczego, sam zostaje stracony. Kto przeczyta kilka takich rekonstrukcji, może od razu stwierdzić, że są one bardziej fotografiami ich autorów i ich własnych ideałów niż ukazywaniem Ikony, która straciła wyrazistość. W tym samym czasie narastała co prawda nieufność wobec tych obrazów Jezusa, sama jednak Jego postać coraz bardziej się od nas oddalała. Jako wspólne osiągnięcie tych wszystkich prób pozostało w każdym razie wrażenie, 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.

Najwybitniejszy katolicki egzegeta niemieckojęzyczny drugiej połowy XX wieku Rudolf Schnackenburg pod koniec życia bardzo dotkliwie odczuwał tę narastającą potrzebę wiary i z niedostatkami wszystkich tych „historycznych” obrazów Jezusa próbował się uporać w swym

Rekonstrukcje tego Jezusa, którego musiano szukać poza tradycjami ewangelistów i ich źródłami, stawały się coraz bardziej sobie przeciwstawne: od antyrzymskiego rewolucjonisty po łagodnego moralistę, który na wszystko zezwala

ostatnim wielkim dziele: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Herder 1993) [*Osoba Chrystusa w zwierciadle czterech Ewangelii*]. Książka ta miała służyć wiernym chrześcijanom, „utwierdzając w wierze w osobę

Jezusa Chrystusa, jako Zbawcy i Odkupiciela świata, tych, których pewność podważyły naukowe badania" (s. 6). Pod koniec swej książki Schnackenburg, jako rezultat prowadzonych przez całe życie badań, podaje, „że wysiłki naukowców posługujących się metodą historyczno-krytyczną nie ukazują pewnego obrazu historycznej postaci Jezusa z Nazaretu albo czynią to tylko w sposób niewystarczający" (s. 348); że „wysiłki naukowej egzegezy (...) zmierzające do uporządkowania tradycji i ukazania historycznie wiarygodnych treści (...) prowadzą do nieprzerwanych dyskusji nad historią tradycji i redakcji, dyskusji, które się nigdy nie skończą" (s. 349). Ze względu na wymogi tej metody, którą uważał za obowiązującą, a jednocześnie za niedostateczną, w jego własnej prezentacji postaci Jezusa widać pewne rozdwojenie: Schnackenburg ukazuje nam obraz Chrystusa Ewangelii; jest on jednak złożony z różnych warstw tradycji, poprzez które z daleka tylko można dostrzec „rzeczywistego" Jezusa. Jak pisze, „wychodzi się od podstaw historycznych, jednak optyka wiary Ewangelii każe pójść dalej" (s. 353). No tak, co do tego nikt nie ma wątpliwości, nadal jednak pozostaje niejasne, jak daleko sięgają właściwie te „historyczne podstawy".

Schnackenburg jasno jednak postawił jako autentycznie historyczne ujęcie ten decydujący punkt: relacje Jezusa do Boga i Jego więź z Bogiem (s. 353): „Bez zakorzenienia w Bogu osoba Jezusa pozostaje mglista, nierzeczywista i niezrozumiała” (s. 354). To stanowi także szkielet konstrukcji mojej książki: patrzę w niej na Jezusa z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem, która stanowi właściwe centrum Jego osobowości i bez której niczego nie da się zrozumieć; w tej samej perspektywie jest On dla nas obecny także dzisiaj.

W konkretnym ukazywaniu postaci Jezusa zdecydowanie jednak starałem się pójść dalej niż Schnackenburg. Problematyczność jego określenia relacji pomiędzy tradycjami a rzeczywistą historią wyraźnie dostrzegam w następującym zdaniu: „Tajemniczą postać Syna Bożego, który ukazał się na ziemi, [Ewangelie] chcą niejako «przyodziać» w ciało...” (s. 354). W związku z tym chciałbym powiedzieć: wcale nie musiały Go „przyodziewać” w ciało, On przecież rzeczywiście przyjął ciało. Tylko – czy w gąszczu przekazów da się znaleźć to ciało? W przedmowie do książki Schnackenburg mówi nam, że czuje się zobowiązany do posługiwania się metodą historyczno-krytyczną, do stosowania której w teologii katolickiej drzwi otworzyła w roku 1943 encyklika *Divino afflante Spiritu* (s. 9). Dla katolickiej egzegezy encyklika ta rzeczywiście stanowiła ważny punkt orientacyjny. Od tego czasu jednak w dyskusjach nad metodą w Kościele katolickim i poza nim poczyniono znaczne postępy; pojawiły się istotnie nowe sposoby rozumienia metody, zarówno w odniesieniu do ściśle historycznej pracy jako takiej, jak też co do współdziałania teologii z metodą historyczną przy objaśnianiu Pisma Świętego. Decydującym krokiem naprzód okazała się soborowa Konstytucja *Dei Verbum* o „Objawieniu Bożym”. Oprócz tego znaczących, uzyskanych dzięki rozwojowi egzegezy, wyjaśnień dostarczają nam dwa dokumenty Papieskiej

Komisji Biblijnej: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Citta del Vaticano 1993) i *Naród żydowski i jego Pisma Święte w Biblii chrześcijańskiej* (Tamże, 2001).

Et incarnatus est – w tych słowach wyznajemy, że Bóg rzeczywiście wkroczył w realną historię. Usuwając ją, zniszczymy wiarę chrześcijańską jako taką i przemienimy ją w jakąś inną formę religii

Chciałbym zwrócić uwagę przynajmniej na najbardziej istotne, wynikające z tych dokumentów, wskazówki metodologiczne, których trzymałem się w pracy nad tą książką. Po pierwsze, metoda historyczna, z uwagi na samą

wewnętrzną naturę teologii i wiary, jest i pozostanie nieodzownym wymiarem pracy egzegetycznej. Biblijna wiara z samej swej istoty bowiem musi się odnosić do autentycznie historycznego wydarzenia. Nie opowiada ona historii jako symboli prawd ponadhistorycznych, lecz zasadza się na historii, która toczyła się na naszej ziemi. *Factum historicum* nie jest dla niej wymiennym szyfrem symbolicznym, lecz stanowi jej konstytutywną podstawę. *Et incarnatus est – w tych słowach wyznajemy, że Bóg rzeczywiście wkroczył w realną historię. Usuwając ją, zniszczymy wiarę chrześcijańską jako taką i przemienimy ją w jakąś inną formę religii.* Jeśli więc historia, fakty, są w tym znaczeniu istotnym składnikiem wiary chrześcijańskiej, w konsekwencji musi się ona poddać metodzie historycznej – domaga się tego sama wiara. Wzmiankowana soborowa Konstytucja o Objawieniu Bożym mówi o tym wyraźnie w numerze 12, wymieniając jednocześnie także pojedyncze konkretne składniki metody, których należy się

trzymać przy objaśnianiu Pisma Świętego. Szerzej mówi o tym dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma Świętego w rozdziale *Metody i podejścia do interpretacji Pisma Świętego*.

Metoda historyczno-krytyczna – powtórzmy raz jeszcze – jest nieodzowna ze względu na strukturę wiary chrześcijańskiej. Musimy jednak dodać tu jeszcze dwie uwagi: metoda ta stanowi jeden z podstawowych wymiarów objaśniania, nie wyczerpuje jednak zadania interpretacji, które w księgach biblijnych widzi jedno Pismo Święte i wierzy, że zostało ono natchnione przez Boga. O tym będziemy musieli za chwilę powiedzieć więcej. Po drugie, istotne jest uznanie granic samej metody historyczno-krytycznej. Ten, kto uznaje, że Biblia kieruje do niego wezwanie dzisiaj, z samej jej istoty musi przyjąć, że słowo to należy do przeszłości – i to jest pierwsza granica. Jako historyczna, metoda ta bada historyczny kontekst wydarzenia, w którym powstały teksty. Usiłuje możliwie dokładnie poznać i zrozumieć przeszłość – taką, jaka rzeczywiście była – ażeby w ten sposób zrozumieć to także, co autor w danym momencie czasu, w kontekście swego myślenia i ówczesnych zdarzeń, mógł i chciał powiedzieć. Chcąc dochować wierności sobie samej, metoda historyczna musi nie tylko analizować słowo jako powiedziane w przeszłości, ale w przeszłości je także pozostawić. Może się domyślać jego związków z terażniejszością i jego aktualności, próbować je odnieść do terażniejszości, nie może jednak uczynić go „dzisiejszym”, bo wtedy przekroczyłaby swą miarę. Właśnie dokładność w objaśnianiu tego, co się stało, stanowi jej siłę, ale zarazem i granicę. Z tym wiąże się kolejna sprawa. Jako historyczna, metoda ta zakłada równomierność kontekstu, w którym są umiejscowione wydarzenia i dlatego odnoszące się do niej słowa musi traktować jako słowa ludzkie. Przy głębszym zastanowieniu się może przeczuwać istnienie „wartości dodanej” zawartej w słowie, dosłuchiwać się w ludzkim słowie, można powiedzieć, jakiegoś

wyższego wymiaru, i tym sposobem zapoczątkować samotranscendowanie się metody, niemniej jej właściwym przedmiotem pozostaje ludzkie słowo, jako ludzkie. I ostatnia uwaga: pojedyncze księgi Pisma widzi w ich historycznym momencie czasowym, a następnie dzieli je dalej według ich źródeł, natomiast jedność tych wszystkich pism jako „Biblii” nie jest dla niej bezpośrednią daną historyczną. Może, rzecz jasna, dostrzec procesy rozwojowe, kształtowanie się różnych tradycji i znowu, poza pojedynczymi księgami postrzegać powstawanie jednego „Pisma”, przede wszystkim jednak będzie się z konieczności zajmować pochodzeniem poszczególnych tekstów i najpierw badać ich przeszłość po to tylko, żeby to cofanie się uzupełnić procesem tworzących się jednostek tekstu. Granicę wszelkich wysiłków zmierzających do poznania przeszłości należy widzieć w tym, że nie można tu przekroczyć obszaru hipotezy, bo przecież nie możemy przenieść przeszłości na teraźniejszość. Istnieją hipotezy mające niewątpliwie wysoki stopień pewności, w sumie powinniśmy jednak zachować świadomość granic naszej pewności. Unaoczniają je właśnie dzieje nowożytnej egzegezy.

*Hermeneutyka
chrystologiczna, która w
Jezusie Chrystusie widzi klucz
całości i uczy się w jego
perspektywie rozumieć Biblię
jako jedność, zakłada decyzję
wiary i nie może się opierać
na samej metodzie
historycznej*

Przy tym wszystkim
po pierwsze
podkreśla się
znaczenie metody
historyczno-
krytycznej, po drugie
ukazuje się również
jej granice. Wraz z
dostrzeżeniem tych
granic stało się
jasne – mam
nadzieję – że metoda

ta z samej swej istoty wskazuje na jakąś dalszą rzeczywistość i zawiera w sobie wewnętrzną otwartość na metody uzupełniające. W słowie wypowiedzianym w przeszłości dostrzegalne jest pytanie o jego „dzisiaj”; w słowie ludzkim pobrzmiewa coś większego; pojedyncze księgi w jakiś sposób wskazują na żywy proces powstającego w nich jednego Pisma. Właśnie to ostatnie spostrzeżenie zadecydowało o powstaniu przed około 30 laty w Ameryce projektu „egzegezy kanonicznej”, której celem jest czytanie pojedynczych tekstów w całości jednego Pisma, dzięki czemu wszystkie pojedyncze teksty ukazują się w nowym świetle. Ogłoszona przez Sobór Watykański II Konstytucja o Bożym Objawieniu w numerze 12 jednoznacznie już uznała to za podstawową zasadę teologicznej egzegezy: Kto chce zrozumieć Pismo w takim duchu, w jakim zostało napisane, musi brać pod uwagę treść i jedność całego Pisma. Sobór dodaje jeszcze, że trzeba uwzględniać także żywą Tradycję całego Kościoła i analogię wiary (wewnętrzną harmonię prawd wiary). Zajmijmy się najpierw przez chwilę jednością Pisma. Stanowi ona daną teologiczną, nie jest jednak po prostu od zewnątrz narzucona heterogenicznemu w sobie samym zbiorowi pism. Nowożytna egzegeza unaoczniała nam, że przekazane w Biblii słowa stają się jednym Pismem w następstwie coraz to nowego kolejnego ich odczytywania: stare teksty w każdej nowej sytuacji nabierają nowego sensu, są na nowy sposób rozumiane i odczytywane. Dzięki nowemu ich odczytywaniu, kolejnym lekturom, dokonującym się po cichu korektom, pogłębieniom i poszerzeniom powstaje Pismo, jako proces słowa, stopniowo odsłaniającego swe wewnętrzne potencjalności, które – od początku w nim zawarte, niczym gotowe już ziarna – wychodzą jednak na powierzchnię dopiero dzięki wyzwaniom nowych sytuacji, w nowych zdarzeniach i doświadczeniach. Kto na ten proces – z pewnością nie liniowy, często dramatyczny, a mimo to postępujący – patrzy z perspektywy Jezusa Chrystusa, ten może zauważyć, że w tej całości jest jakieś ukierunkowanie, że Stary i Nowy Testament stanowią jedną całość. Hermeneutyka chrystologiczna, która w Jezusie

Chrystusie widzi klucz całości i uczy się w jego perspektywie rozumieć Biblię jako jedność, zakłada decyzję wiary i nie może się opierać na samej metodzie historycznej. Ta decyzja wiary zawiera jednak w sobie pierwiastek rozumu – historycznego rozumu – i umożliwia dostrzeżenie wewnętrznej jedności Pisma, a tym samym nowe zrozumienie jego pojedynczych etapów bez pozbawiania ich własnej historycznej oryginalności.

„Egzegeza kanoniczna” – czytanie pojedynczych tekstów Biblii w świetle ich całości – jest istotnym wymiarem interpretacji, który nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, lecz stanowi jej organiczną kontynuację i sprawia, że staje się ona teologią we właściwym tego słowa znaczeniu. Chciałbym ukazać jeszcze dwa dalsze aspekty teologicznej egzegezy. Historyczno-krytyczną interpretacją tekstu dąży do ukazania dokładnego początkowego sensu słów, jaki miały one w danym miejscu i momencie czasowym. Jest to właściwe i ważne. Abstrahując od względnej tylko pewności tego rodzaju rekonstrukcji, istotne będzie jednak uprzytomnienie sobie, że już każde ludzkie słowo, mające jakieś znaczenie, zawiera w sobie więcej treści, niż w danej chwili wydaje się autorowi. Obecność tej wewnętrznej wartości dodanej słowa, wykraczającej poza daną chwilę, w o wiele większym stopniu odnosi się do słów, które dojrzały w procesie historii wiary. Autor mówi tu nie od siebie samego i nie dla siebie samego. Czerpie z historii wspólnej, która niesie jego samego i w której są już milcząco obecne możliwości jej przyszłości, jej dalszej drogi. Proces ciągłej lektury słów i ich rozwoju nie byłby możliwy, gdyby w samych słowach nie były obecne takie wewnętrzne otwarcia. W tym miejscu możemy mieć jakby historyczne wyczucie tego, co znaczy natchnienie: autor nie mówi jako podmiot prywatny, zamknięty w sobie. Mówi w żywej społeczności, a tym samym w żywym historycznym dynamizmie, którego nie tworzy ani on sam, ani nawet

zbiorowość, bo działa w nim potężniejsza, naczelną siłą. Istnieją wymiary słowa, na które dawna doktryna czterech sensów wskazywała w istocie rzeczy zupełnie poprawnie. Te cztery sensy nie są paralelnymi pojedynczymi znaczeniami, lecz stanowią wymiary jednego słowa, które sięga dalej niż chwila obecna.

Pojedyncze księgi Pisma Świętego, jak również Pismo w całości, nie są po prostu rodzajem literatury. Pismo wyrosło w żywym podmiocie wędrującego narodu i z niego, i nadal w nim żyje

Tym samym wyłonił się już drugi aspekt, o którym chciałbym teraz parę słów powiedzieć. Pojedyncze księgi Pisma Świętego, jak również Pismo w całości, nie są po prostu rodzajem

literatury. Pismo wyrosło w żywym podmiocie wędrującego narodu i z niego, i nadal w nim żyje. Można by powiedzieć, że księgi Pisma wskazują na trzy wzajemnie na siebie oddziałujące podmioty. Najpierw jest pojedynczy autor lub grupa autorów, której zawdzięczamy Pismo. Autorzy ci nie są jednak autonomicznymi pisarzami w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, lecz należą do wspólnego podmiotu „ludu Bożego”, w którego imieniu i do którego mówią, tak że on jest właściwie głębszym „autorem” Pism. I dalej jeszcze: lud ten nie jest ludem od nikogo niezależnym, lecz ma świadomość, że prowadzi go i mówi do niego sam Bóg, który tu mówi najgłębiej – przez ludzi i przez ich człowieczeństwo. To powiązanie z podmiotem „lud Boży” ma dla Pisma decydujące znaczenie. Z jednej strony księga ta – Pismo – jest pochodzącym od Boga kryterium i kierującą siłą dla ludu, z drugiej strony jednak Pismo żyje tylko w tym właśnie ludzie, który w Piśmie przekracza siebie samego i w ten sposób – w definitywnej głębi mocą Słowa wcielonego –

staje się właśnie ludem *Boga*. Lud Boży – Kościół – jest żywym podmiotem Pisma; w nim słowa Biblii są zawsze teraźniejsze. Lud ten ma, rzecz jasna, otrzymywać swą rzeczywistość od Boga, a ostatecznie od wcielonego Chrystusa; On tworzy jego struktury, prowadzi go i nim kieruje.

Chciałem jednak podjąć próbę ukazania Jezusa Ewangelii jako autentycznego Jezusa, jako „Jezusa historycznego” we właściwym znaczeniu tego określenia

Sądzę, że miałem obowiązek podać czytelnikowi tych kilka metodologicznych uwag, ponieważ wyznaczają one drogę mojej interpretacji postaci

Jezusa w Nowym Testamencie (nawiązuję również do tego we wprowadzeniu do bibliografii). Dla kreślonego przeze mnie wizerunku Jezusa znaczy to przede wszystkim, że ufam Ewangeliom. Oczywiście zakładam wszystko to, co Sobór i współczesna egzegeza mówią nam o gatunkach literackich, celu danej wypowiedzi, społecznym kontekście Ewangelii i sposobie ich mówienia w tych życiowych powiązaniach. Przyjmując to wszystko – na ile byłem do tego zdolny – chciałem jednak podjąć próbę ukazania Jezusa Ewangelii jako autentycznego Jezusa, jako „Jezusa historycznego” we właściwym znaczeniu tego określenia. Jestem przekonany i żywię nadzieję, że także czytelnik będzie mógł zauważyć, iż postać ta jest bardziej logiczna i – również z historycznego punktu widzenia – o wiele bardziej zrozumiała niż rekonstrukcje, z którymi mieliśmy do czynienia w ostatnich dziesięcioleciach. Myślę, że właśnie ten Jezus – Jezus Ewangelii – jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą. Jego ukrzyżowanie i oddziaływanie można zrozumieć tylko dlatego, że stało się coś

niezwykłego: postać Jezusa i Jego słowa zdecydowanie przewyższyły przeciętne nadzieje i oczekiwania. Już około dwadzieścia lat po śmierci Jezusa w hymnie ku czci Chrystusa w Liście do Filipian (2,6-8) znajdujemy zaawansowaną chrystologię, która o Jezusie mówi, że był równy Bogu, jednak ogołocił się, stał się człowiekiem, uniżył się aż do śmierci na Krzyżu i dlatego należy Mu się taki kosmiczny hołd i uwielbienie, jakie należą się Jemu tylko – takie, które Bóg zapowiada u proroka Izajasza (45,23). Badania krytycznie słusznie stawiają sobie pytanie: co takiego stało się w ciągu tych dwudziestu lat od ukrzyżowania? Jak mogła powstać taka chrystologia? Oddziaływanie anonimowych czynników wspólnoty kościelnej niczego w rzeczywistości nie wyjaśnia i nadaremnie szuka się ich podmiotów. Jak takie kolektywne czynniki mogłyby być tak twórcze? Tak przekonujące i dynamiczne? Czy również z historycznego punktu widzenia nie jest o wiele bardziej logiczne, że ta wielkość tkwi już w samych początkach i że postać Jezusa w rzeczywistości rozsadzała wszystkie dostępne kategorie i można ją zrozumieć tylko w perspektywie tajemnicy Boga? Przyjęcie, że On jako człowiek naprawdę *był* Bogiem i że w przypowieściach wyjawiał to w sposób zawoalowany, a przecież coraz bardziej jednoznacznie, przekracza możliwości metody historycznej. I przeciwnie – jeśli teksty te czytamy w świetle tej wiary i z uwzględnieniem metody historycznej i ich wewnętrznego otwarcia na coś większego, wtedy otwierają się one i ukazują się droga i postać, które są wiarygodne. Wtedy jasne się stają także w nowotestamentalnych pismach wielowarstwowa walka o postać Jezusa i głęboka harmonia tych pism – mimo wszystkich dzielących je różnic.

Oczywiste jest, że przyjmując taką wizję postaci Jezusa, idę dalej niż to, co mówi na przykład Schnackenburg, którego poglądy są reprezentatywne dla znacznej części współczesnej egzegezy. Mam jednak nadzieję, że dla czytelnika jest jasne, że książkę tę piszę nie

przeciwko współczesnej egzegezie, lecz jako dowód wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje. Ukazała nam ona wiele materiałów i nowych spojrzeń, dzięki którym postać Jezusa uobecniła się z taką żywotnością i głębią, jakiej przed paroma dziesiątkami lat nie mogliśmy sobie nawet wyobrazić. Spróbowałem tylko, oprócz interpretacji historyczno-krytycznej, zastosować nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwia nam teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje – nie powinno zresztą tego czynić – z poważnego traktowania historii. Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka ta żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania „oblicza Pana” (zob. Ps 27,8). Zatem każdemu wolno mieć przeciwne zdanie. Czytelniczki i czytelników proszę tylko o odrobinę sympatii, bez której niemożliwe jest jakiegokolwiek zrozumienie.

Jak powiedziałem na początku Przedmowy, do książki tej długo przygotowywałem się wewnętrznie. Dlatego pierwsze prace mogłem rozpocząć dopiero w czasie letniego urlopu w 2003 r. W sierpniu 2004 nadałem ostateczny kształt rozdziałom 1-4. Po wyborze na stolicę biskupa rzymskiego wykorzystywałem wszystkie wolne chwile na pisanie kolejnych części książki. Ponieważ nie wiem, jak długo jeszcze będą mi dane czas i siły, zdecydowałem się opublikować, jako część I, początkowe 10 rozdziałów, obejmujących okres od chrztu w Jordanie do wyznania Piotra i Przemienienia.

Mam nadzieję, że razem z II częścią będę mógł dostarczyć także rozdział poświęcony historii dzieciństwa. Napisanie go pozostawiłem tymczasem na później, ponieważ wydawało mi się, że pilniejszą sprawą

będzie przedstawienie postaci i orędzia Jezusa w Jego działalności publicznej i przyczynienie się w ten sposób do umacniania żywej z Nim relacji.

Joseph Ratzinger — Benedykt XVI

R/vm, w dniu św. Hieronima, 30 września 2006 r.

Tekst pochodzi z publikacji: Joseph Ratzinger. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1: od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przeł. Wiesław Szymona OP, Wydawnictwo M, Kraków 2007. Tekst publikujemy za uprzejmą zgodą wydawcy.

Foto: Pizzoli/Fotogramma / Zuma Press / Forum