



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the University of Silesia in Katowice

**Title:** Sens Krzyża Chrystusa w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.  
Uniwersalne znaczenie - współczesny kontekst

**Author:** Błażej Małolepszy

**Citation style:** Małolepszy Błażej. (2021). Sens Krzyża Chrystusa w ujęciu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Uniwersalne znaczenie - współczesny kontekst. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



**UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH**  
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
INSTYTUT NAUK TEOLOGICZNYCH

KS. MGR LIC. BŁAŻEJ MAŁOLEPSZY  
NR ALBUMU: 7424

**SENS KRZYŻA CHRYSYTA**  
**W UJĘCIU JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI.**  
**UNIWERSALNE ZNACZENIE - WSPÓŁCZESNY KONTEKST**

PRACA DOKTORSKA

ks. dr hab. Sławomir Zieliński

Katowice 2021

**Słowa kluczowe:** Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, Krzyż, Objawienie Boże, sens.

### **Oświadczenie autora pracy**

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....

Data

.....

Podpis autora pracy

## SPIS TREŚCI

<b>WYKAZ SKRÓTÓW</b> .....	4
<b>WSTĘP</b> .....	5
<b>ROZDZIAŁ I</b>	
<b>AKTUALNOŚĆ PYTANIA O SENS</b> .....	17
1. 1. Zagadnienie sensu w myśli nowożytnej/ponowoczesnej.....	18
1. 2. Współczesna antropologia i potrzeba sensu życia.....	37
1. 3. "Ciemności wokół pytania o sens". Diagnoza J. Ratzingera/Benedykta XVI.....	57
1. 4. Logosowy charakter chrześcijaństwa .....	74
<b>ROZDZIAŁ II</b>	
<b>KRZYŻ OBJAWIENIEM BOGA</b> .....	89
2. 1. Misterium Objawienia Bożego w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI .....	90
2. 2. Krzyż objawieniem Boga Ojca.....	104
2. 3. Krzyż objawieniem Syna Bożego.....	119
2. 4. Krzyż objawieniem Ducha Świętego.....	135
<b>ROZDZIAŁ III</b>	
<b>KRZYŻ OBJAWIENIEM CZŁOWIEKA</b> .....	146
3. 1. Misterium osoby ludzkiej w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI.....	146
3. 2. Krzyż objawieniem grzeszności człowieka .....	161
3. 3. Krzyż objawieniem sensu cierpienia .....	173
3. 4. Krzyż objawieniem sensu śmierci .....	187
3. 5. Krzyż objawieniem sensu życia.....	200
<b>ROZDZIAŁ IV</b>	
<b>KRZYŻ OBJAWIENIEM ZBAWCZEGO SENSU</b> .....	210
4. 1. Historyczny sens krzyża .....	211
4. 2. Paschalno-rezurekcyjny sens Krzyża.....	219
4. 3. Soteryczny sens Krzyża.....	241
4. 4. Kosmiczny sens Krzyża.....	256
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	263
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	268

## WYKAZ SKRÓTÓW

- KK - Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Kraków 1967.
- KDK - Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Kraków 1967.
- KO - Sobór Watykański II, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.
- KL - Sobór Watykański II, *Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.
- DRN - Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.
- KKK - *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- OpOm - *Opera Omnia*, red. K. Gózdź, M. Górecka, t. I-XVI, Lublin 2012-2020.
- OR - *L'Osservatore Romano*, wydanie polskie.

## WSTĘP

Czasy współczesne naznaczone są wielkim poszukiwaniem sensu. W konsekwencji kryzysu współczesnych humanizmów oraz upadku wielu ideologii XX wieku człowiek na nowo usilnie poszukuje stabilnego oparcia dla swojej egzystencji. Dlatego, w kontekście naznaczonej nihilizmem współczesności, dynamicznie i pluralistycznie rozwijająca się teologia fundamentalna także poszukuje nowych motywów wiarygodności Bożego Objawienia oraz uzasadnia jego sens. Jako "teologia pogranicza" wchodzi w dialog z człowiekiem współczesnym, aby zachęcić go do przyjęcia wiary. W konstruowaniu argumentacji sięga do Objawienia, które jest nośnikiem uniwersalnego sensu i w którym ukazany jest ostateczny i pełny sens życia każdego człowieka.

W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* Sobór Watykański II stwierdza: "Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia"<sup>1</sup>. W osobie Jezusa Chrystusa - Wcielonego Syna Bożego, Bóg wkroczył w historię świata w sposób absolutnie wyjątkowy. Przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa objawił swoją tożsamość, dokonał odkupienia świata i wezwał ludzi do zbawczego dialogu ze sobą<sup>2</sup>.

Misterium paschalne stanowiło apogeum posłannictwa Jezusa Chrystusa i Jego ziemskiej misji. Było wyznaczoną przez Ojca "godziną Syna Człowieczego" (por. J 12, 23), w której dokonało się dzieło zbawienia świata. Krzyżowa śmierć Syna Bożego stanowiła centralny akt tajemnicy zbawienia i w pełni urzeczywistniała plany Boga Ojca<sup>3</sup>. Dlatego Krzyż Jezusa Chrystusa, uwiarygodniony poprzez rezurekcję, stoi w centrum

---

<sup>1</sup> KO, 4.

<sup>2</sup> Por. J. Mastej, *Osobowy charakter objawionego przedmiotu wiary chrześcijańskiej*, w: "Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 7 (2000), s. 56.

<sup>3</sup> Por. S. Włodarczyk, *Misterium paschalne punktem kulminacyjnym historii zbawienia (refleksje egzegetyczno-teologiczne)*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 3 (1984), nr 3, s. 251.

chrześcijańskiej wiary i stanowi serce kerygmatycznego przepowiadania Dobrej Nowiny o zbawieniu<sup>4</sup>.

Prawda o Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym jest centralnym punktem Bożego Objawienia, tym samym przynależy do depozytu wiary, nauczania apostołskiego i konsekwentnie - chrześcijańskiej refleksji teologicznej. W misterium paschalnym Chrystusa w pełni objawiły się i zarazem wypełniły zbawcze zamiary Boga, a historia zbawienia osiągnęła w nim swój punkt kulminacyjny. Jako wydarzenie historyczne Krzyż stał się wydarzeniem o charakterze epifanijnym i soterycznym, ponieważ był przestrzenią zwycięstwa Chrystusa nad złem i śmiercią. W refleksji teologicznej interpretowany jest jako Objawienie Boga i aktualne dla człowieka słowo o Jego zbawczej miłości. Stąd, zarówno wśród prawd chrześcijańskiej wiary jak i w refleksji teologicznej, zajmuje on szczególne i uprzywilejowane miejsce.

Od samego początku swojego istnienia Kościół zdawał sobie sprawę z wielkości i niezgłębionej treści Misterium Krzyża. *Katechizm Soboru Trydenckiego* skonkludował trafnie, że tajemnicę Krzyża z pewnością należy uważać za najtrudniejszą ze wszystkich<sup>5</sup>. Ze względu na swój misteryjny charakter Krzyż stanowił i nadal stanowi niewyczerpaną poznawczo tajemnicę wiary oraz niezgłębione źródło i wyzwanie dla refleksji teologicznej.

Słusznie wypowiedział się o Krzyżu jeden ze współczesnych teologów ewangelickich, Jürgen Moltmann, zaznaczając, że jest on tak wielką i niezgłębioną tajemnicą, iż stawia opór wszystkim swoim interpretacjom<sup>6</sup>. Niemniej jednak, pomimo swej hermeneutycznej trudności, posiada on dymensję poznawczą. Choć sam w sobie jest epifanią nadprzyrodzonej rzeczywistości, jego sens może zostać poznany i rozumiany.

W ostatnim czasie dostrzega się, również w polskiej literaturze teologicznej, zainteresowanie problematyką Krzyża Chrystusa<sup>7</sup>. Powiązanie Krzyża z Objawieniem Bożym sprawia, iż stanowi on nader aktualny przedmiot zainteresowania teologii fundamentalnej. W perspektywie konstruowania argumentacji na rzecz wiarygodności osoby Jezusa Chrystusa i założonego przez Niego Kościoła, Krzyż odgrywa rolę szczególną.

---

<sup>4</sup> Por. K. Skalický, *Fundacyjne wydarzenie chrześcijaństwa: Ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 27-33.

<sup>5</sup> *Katechizm Soboru Trydenckiego*, art. 4 Symbolu: *certe crucis mysterium omnium difficillimum existimandum est*, w: *Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini, Ad parochos: Pii V. Pont. Max. Primum Dein Fel. Record. Clementis XIII. Jussu editus*, Bassani 1774, s. 35.

<sup>6</sup> J. Moltmann, *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Cerf-Mame, Paryż 1974, s. 41 i nast.

<sup>7</sup> Por. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2014; "Studia Paradyskie" 8 (1998) w całości poświęcone tematyce wiarygodności Krzyża, są owocem Zjazdu Teologów Fundamentalnych w Płocku - Sikorzu, który odbył się w dniach od 16 do 17 kwietnia 1998 roku.

Jest bowiem interpretowany jako miejsce rzeczywistego Objawienia Boga i udzielającego się sensu<sup>8</sup>.

Wobec wyzwań współczesności teologia fundamentalna nieustannie podejmuje próby wiarygodnego i adekwatnego uzasadnienia Objawienia, dokonanego w Jezusie i Jego Krzyżu<sup>9</sup>. Bez wątpienia dodatkowym motywem, przyczyniającym się do nasilonego zainteresowania tematyką Krzyża, są wypowiedzi współczesnego Magisterium Kościoła, które nawiązują do Misterium Krzyża, ukazując jego uniwersalny i aktualny sens.

Od samego początku Krzyż Jezusa Chrystusa wymagał apologetycznej interpretacji. Już św. Paweł, głosząc "naukę krzyża", zauważył, że może ona stać się zgorszeniem i głupstwem: "Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą" (1 Kor 1, 22-24). Krzyż, rozumiany przez chrześcijaństwo jako Objawienie mocy i mądrości Bożej, domagał i nadal domaga się teologicznego uzasadnienia i obrony<sup>10</sup>. Z tego względu, najpierw dla apologetyki, a współcześnie dla teologii fundamentalnej, pozostaje on właściwym i aktualnym przedmiotem zainteresowania. Także w konstruowaniu wiarygodnego modelu staurologicznego teologia fundamentalna odwołuje się w pierwszym rzędzie do danych Objawienia i poszukuje racji, które go uzasadniają<sup>11</sup>.

W teologicznofundamentalny nurt uzasadniający wiarygodność Krzyża Jezusa Chrystusa bez wątpienia wpisuje się zarówno nauczanie papieża Benedykta XVI, jak i teologiczna refleksja Josepha Ratzingera z jego chrystologią sensu. Między innymi także z tego względu, że - jak sam to podkreśla - należy do kręgu współczesnych teologów fundamentalnych<sup>12</sup>.

Joseph Ratzinger urodził się 16 kwietnia 1927 roku w Marktl. Po przyjęciu święceń prezbiteratu 29 czerwca 1951 roku został skierowany do pracy w parafii w Monachium. Niespełna rok później podjął pracę w seminarium duchownym, rozpoczynając tym samym swoją karierę naukową. W 1953 roku zdobył stopień doktora teologii pracą o św. Augustynie, zatytułowaną *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, a w 1957 roku habilitował się na podstawie rozprawy o św. Bonawenturze pod tytułem

<sup>8</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego. Tajemnica paschalna Chrystusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 641.

<sup>9</sup> Por. M. Rusecki, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 22 (1984), nr 2, s. 35-44; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001, s. 13-34.

<sup>10</sup> Por. H. Seweryniak, *Krzyż jako motyw i znak wiarygodności chrześcijańskiej. Propozycja wykładów*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 243.

<sup>11</sup> Por. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996, s. 9; Tenże, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 343-346.

<sup>12</sup> Por. Benedykt XVI, *Przedmowa do wprowadzającego tomu moich pism*, w: OpOm, t. XI, s. 2.



*Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury.* W 1958 roku został profesorem kolegium we Fryzyndze. Jego naukowe badania cechowała odwaga i nowoczesne podejście do zagadnień teologicznych. Po uzyskaniu habilitacji pełnił funkcję profesora teologii na wielu niemieckich uniwersytetach. Pracował jako wykładowca teologii fundamentalnej w Monachium, Bonn, Münster, Tybindze i Ratyzbonie. Jako wprawny profesor fascynował swoich słuchaczy dynamiką prowadzonych przez siebie wykładów i egzystencjalnym podejściem do prawd wiary. Jednym z najważniejszych życiowych doświadczeń, które bez wątpienia przyczyniło się do zauważenia jego potencjału na horyzoncie międzynarodowej teologii, była możliwość uczestnictwa w pracach trwającego w tym czasie II Soboru Watykańskiego, w których brał udział jako teologiczny doradca kardynała Josepha Fringsa z Kolonii. Warto zauważyć, że podczas soboru był uważany za zdecydowanego reformatora. Faktycznie, w tym czasie współpracował z takimi progresywnymi teologami jak Hans Küng i Edward Schillebeeckx. Sam Ratzinger przyznał, że pozostawał wówczas pod wpływem nowatorskiej, teologicznej refleksji Karla Rahnera<sup>13</sup>. Po zakończeniu soboru profesor Joseph Ratzinger publikował artykuły naukowe w teologicznym czasopiśmie *Concilium*. W roku 1972 wraz z Hansem Ursem von Balthasarem, Henrim de Lubakiem, Walterem Kasprem i kilkoma innymi teologami, założył pismo *Communio*, które z czasem stało się jednym z najbardziej prestiżowych pod względem naukowym periodyków z zakresu teologii. 24 marca 1977 roku z rąk Pawła VI otrzymał nominację na arcybiskupa Monachium i Fryzyngi. 25 listopada 1981 roku papież Jan Paweł II powołał go na prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Z racji pełnionego urzędu przewodniczył automatycznie także Papieskiej Komisji Biblijnej i Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Po śmierci Jana Pawła II, Kardynał Joseph Ratzinger 19 kwietnia 2005 roku został wybrany przez gremium kardynałów elektów nowym papieżem. Przybrał wówczas imię Benedykt XVI. Swoją pracę sprawował do dnia 28 lutego 2013 roku. Czas jego pracy naukowej, a potem pracy w Kongregacji Nauki Wiary, zwłaszcza zaś czas piastowania papieskiego urzędu, był dla niego niezwykle twórczym teologicznie. Mierząc się z rozlicznymi problemami Kościoła powszechnego Ratzinger/Benedykt XVI konstruował swoją własną apologię wiary, dostosowaną do potrzeb ducha obecnego czasu<sup>14</sup>.

Wnikliwa i tytaniczna teologiczna praca, a następnie piastowane urzędy kościelne, zaowocowały w jego karierze naukowej ogromnym dorobkiem teologicznym. Zdecydowana

---

<sup>13</sup> Por. A. Napiórkowski, *Rebeliant w Kościele czy stróż doktryny katolickiej?*, w: "Studia Nauk Teologicznych" 12 (2017), s.14-18.

<sup>14</sup> Por. <http://benedyktxvi.sej.pl/zyciorys.php> [19.03.2020].

większość jego pism doczekała się publikacji i przekładów na różne języki, w tym także na język polski. Największym polskojęzycznym przekładem ratzingerowskiej teologii, jest wydawana pod redakcją ks. prof. dr hab. Krzysztofa Góździa i prof. dr hab. Marzeny Góreckiej seria "Opera Omnia"<sup>15</sup>. Ten naukowy projekt należy do jednych z największych przedsięwzięć teologicznych obecnego czasu. Zebrane w całość, przetłumaczone i wydane w XVI tomach refleksje J. Ratzingera, zawierają niemal całą spuściznę jego filozoficzno-teologicznych dociekań i stanowią pierwszorzędny materiał źródłowy niniejszej rozprawy.

Wybór Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową bez wątpienia przyczynił się do propagowania i rozpowszechnienia jego teologii i nauczania. Od tego momentu można zauważyć w teologii katolickiej swoisty "zwrot ratzingerowski"<sup>16</sup>. W różnych językach były i nadal są wydawane nie tylko autorskie publikacje Ratzingera, ale również niezliczona ilość opracowań i komentarzy do jego absolutnie nieprzeciętnej myśli. Stanowią one, zwłaszcza w kontekście badań nad sensem Krzyża, literaturę pomocniczą i uzupełniającą tejsze pracy. Składają się na nią publikacje z zakresu zagadnienia teologii Krzyża współczesnych autorów (począwszy od Soboru Watykańskiego II do czasów obecnych), jak również wybrane, zgodnie z paradygmatem teologii fundamentalnej, publikacje z zakresu współczesnej filozofii, antropologii teologicznej, psychologii, związane z zagadnieniem sensu ludzkiej egzystencji.

II Sobór Watykański, w którym Ratzinger aktywnie brał udział jako jeden z ekspertów, zwracał szczególną uwagę na potrzebę dostosowania przekazu wiary do mentalności i potrzeb współczesnego człowieka<sup>17</sup>. Stąd młoda teologiczna dyscyplina, jaką jest teologia fundamentalna, rozwija nie tylko tradycyjne uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa, ale opracowuje także nowe sposoby uwiarygodnienia Objawienia chrześcijańskiego, dostosowane do dynamicznych przemian zachodzących w świecie<sup>18</sup>. W ten pluralistyczny nurt poszukiwań i budowania nowych modeli wiarygodności wpisuje się dorobek naukowy Ratzingera i papieskie nauczanie Benedykta XVI. Są one bowiem w swojej istocie próbą przybliżenia człowiekowi dokonanego w Chrystusie Objawienia

---

<sup>15</sup> J. Ratzinger, *Opera Omnia*, red. K. Góźdz, M. Górecka, t. I-XVI, Lublin 2012-2020. Dla niniejszej pracy *Opera Omnia* stanowi podstawowe źródło. Jednakże z racji czasu, w którym powstawała dysertacja, niektóre teksty J. Ratzingera pochodzą z wydań wcześniejszych.

<sup>16</sup> Por. K. Kaucha, *Zwrot ratzingerowski*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 7-10.

<sup>17</sup> Por. KDK, 4.

<sup>18</sup> Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele - dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 83-84.

i w kontekście aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej, ukazują Objawienie jako wiarygodne<sup>19</sup>.

Niniejsza dysertacja pisana jest z perspektywy teologicznofundamentalnej. Nie stanowi zatem całościowego opracowania teologii Krzyża zawartej w refleksji Ratzingera i w nauczaniu Benedykta XVI. Zgodnie z teologicznofundamentalnym paradygmatem jest ona próbą skonstruowania modelu wiarygodnościowego Krzyża na podstawie myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI. Celem niniejszej dysertacji jest zatem ukazanie uniwersalnego sensu Krzyża w kontekście wyzwań współczesności.

Krzyż Jezusa Chrystusa był nieodzownym elementem boskiego posłannictwa Syna Bożego i punktem kulminacyjnym Jego zbawczej misji. Jako prawdziwe Objawienie Boga stanowi dla teologii fundamentalnej niezmierną przestrzeń badań. W Krzyżu dokonała się wyjątkowa ze wszech miar epifania Boga i Jego logiki zbawienia. Misterium Krzyża rozumiane komplementarnie - jako jedno wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania - odgrywa istotną rolę w uzasadnianiu prawdziwości boskiego posłannictwa Jezusa z Nazaretu oraz wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa<sup>20</sup>. Teologia fundamentalna, która ze swojej natury zajmuje się badaniem znaków boskiego posłannictwa Chrystusa, wypracowuje wszechstronne i wieloaspektowe argumenty, by na ich podstawie uzasadnić wiarygodność dokonanego w Chrystusie Bożego Objawienia, także na płaszczyźnie staurologicznej. Dlatego Krzyż, rozumiany jako wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa<sup>21</sup>, jest podstawowym i pierwszorzędym przedmiotem jej zainteresowania w tym względzie. Staurologiczna świadomość Jezusa, Jego śmierć i rezurekcja w najwyższym stopniu potwierdzały Jego Boską tożsamość i zarazem prawdziwość Jego nauczania. Wydarzenie Krzyża, pojmowane jako jedna komplementarna całość, w najgłębszej swej istocie jest rzeczywistym Objawieniem Boga w Jezusie i świadczy o wyjątkowości chrześcijaństwa<sup>22</sup>. W rozumieniu teologii i wiary Krzyż nie był jedynie wydarzeniem historycznym, lecz w perspektywie zmartwychwstania objawił on swój nadprzyrodzony sens<sup>23</sup>. W teologii bowiem Krzyż "jest wyjaśniany na tle zmartwychwstania, a rezurekcja jest Bożą egzegezą krzyża"<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. K. Kałuża, *Josepha Ratzingera koncepcja teologii fundamentalnej*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 49-51.

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, Kraków 2005, s. 65-75.

<sup>21</sup> Por. K. H. Schelke, *Teologia Nowego Testamentu*, t. II: *Bóg był w Chrystusie*, Kraków 1985, s. 96-98.

<sup>22</sup> Por. L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie Jezusa - fundamentalna prawda wiary*, w: "Communio" 5 (1985), nr 2, s. 12.

<sup>23</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I, Lublin 1987, s. 305.

<sup>24</sup> J. Mastej, *Staurologiczo-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 11.

W niniejszej dysertacji w ten właśnie sposób należy rozumieć zawarte w tytule pracy pojęcie "Krzyż": jako jedno, integralne wydarzenie zbawcze męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa<sup>25</sup>. Niniejsza praca, na kanwie staurologii Ratzingera/Benedykta XVI, podejmuje próbę ukazania sensu - a więc objawionego znaczenia - tej rzeczywistości. Stąd pojęcie "Krzyż" pisane jest dużą literą. Celem tego wyróżnienia jest podkreślenie, iż w dysertacji nie tyle wykazuje się wiarygodność historycznego krzyża, rozumianego jako narzędzie męki Chrystusa i powszechny znak chrześcijaństwa, ile ukazuje się objawiony przez Boga sens paschalnych wydarzeń zbawczych, których on jest symbolem i które streszcza. Poprzez użycie dużej litery w treści dysertacji została także podkreślona doniosłość wydarzeń zbawczych oraz ranga, jaką zajmują one w ziemskiej misji Jezusa i jaką posiadają one dla chrześcijaństwa.

Chociaż "między Jezusem i krzyżem dokonuje się swoista metonimia"<sup>26</sup>, przedmiotem teologicznych badań tejże pracy nie jest historyczne narzędzie kaźni, na którym umarł Chrystus. Jest nim zbawcze wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania oraz ukazanie jego nadprzyrodzonego sensu, którego jest uniwersalnym tradentem. Z uwagi jednak na to, iż z racji śmierci Chrystusa krzyż nabrał nowego znaczenia, a tym samym stał się znakiem rozpoznawczym chrześcijańskiej tożsamości i zbawienia, w ostatnim rozdziale - poświęconym soteriologii staurologicznej - został omówiony syntetycznie jego sens historyczny.

W Jezusie Chrystusie i Jego Krzyżu, który stanowił integralną część Jego życia i misji, dokonało się rzeczywiste objawienie Boga i człowieka. W osobie Wcielonego Syna Bożego ukazał się zatem element dostrzegalny (historyczny) oraz nadprzyrodzona treść (objawiony przez Boga sens). Stąd argumentacja niniejszej dysertacji konstruowana jest, zgodnie z przedmiotem badań, na dwóch płaszczyznach: widzialnej, dostępnej poznaniu rozumowemu i niewidzialnej, dostępnej dzięki poznaniu wiary<sup>27</sup>. Tym samym odpowiada ona znakowej strukturze Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie i Jego Krzyżu.

Staurologiczna refleksja teologicznofundamentalna stara się wykazać, że w swoim najgłębszym i najbardziej podstawowym sensie, dzięki unii hipostatycznej Wcielonego Syna Bożego, Krzyż jest przestrzenią objawienia tożsamości Boga i człowieka. W klasycznej interpretacji teologicznej Misterium Krzyża jest rozpoznawane jako rzeczywiste Objawienie

---

<sup>25</sup> Por. O. Gonzalez de Gardedal, *Jesucristo redentor del hombre*, w: "Estudios trinitarios" 22 (1987), nr 3, s. 314-315.

<sup>26</sup> Por. B. Sesboüe, *Jezus Chrystus. Jedyńy pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, t. II, Poznań 2015, s. 247.

<sup>27</sup> Por. M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, s. 109-110; J. Mastěj, *Metodologia chrystologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, w: "Studia Nauk Teologicznych PAN" 2 (2007), s. 104-105.

misterium Boga i misterium osoby ludzkiej oraz jako epifania zbawczego sensu<sup>28</sup>. Ta interpretacja znaczenia Krzyża wpłynęła na układ struktury niniejszej dysertacji.

Dla prawidłowego i przekonującego budowania modelu argumentacji teologia fundamentalna sięga do różnych typów argumentacji, postępując w swoim naukowym dyskursie zgodnie z paradygmatem integracji dynamicznej. Nie zatrzymuje się jedynie na danych Objawienia, lecz dla swoich twierdzeń szuka uwierzytelnienia także w innych naukach - filozofii, antropologii czy psychologii - oraz bada ich wzajemne korelacje<sup>29</sup>.

Teologia fundamentalna, zgodnie z dopasowaną do przedmiotu swoich badań pluralistyczną specyfiką metod, wykorzystuje dane z różnych obszarów nauki, starając się wykazać wiarygodność boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa, w tym także Jego Krzyża<sup>30</sup>. W staurologicznej refleksji dokonuje próby ukazania sensu Krzyża Chrystusa i jego koherencję do antropologicznych uwarunkowań ludzkiego bytu. W tym nurcie została napisana także ta praca badawcza. Korzystając z różnych naukowych badań, zwłaszcza z obszaru współczesnej filozofii (dla zobrazowania kontekstu współczesności) i antropologii (dla ukazania potrzeby sensu życia) w dysertacji została podjęta próba wykazania wiarygodności Krzyża Jezusa Chrystusa, poprzez ukazanie objawionego w nim Boskiego i uniwersalnego sensu<sup>31</sup>. Sensu, który pomimo zmieniających się uwarunkowań historycznych, posiada niezmiennie ważne znaczenie (sens) dla egzystencji współczesnego człowieka, żyjącego w postmodernistycznym świecie, naznaczonym "dyktaturą relatywizmu"<sup>32</sup>. Dysertacja odwołuje się zatem do uniwersalnego znaczenia Krzyża, ale ukazuje jego sens w kontekście czasów współczesnych. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w tytule pracy, który podkreśla zarazem uniwersalność i aktualność problematyki.

Materię badań nad sensem Krzyża i jego aktualnością dla współczesnego człowieka stanowi przede wszystkim dorobek teologiczny Josepha Ratzingera oraz nauczanie Benedykta XVI. Bez wątpienia Ratzinger należy do grona tych współczesnych teologów, którzy w bogactwie swojej spuścizny intelektualnej, w niesłychanie trafny sposób budowali wiarygodnościową argumentację, dostosowaną do mentalności i potrzeb współczesnych. Jako wnikliwy obserwator współczesności i wybitny diagnosta czasu, Ratzinger/Benedykt

---

<sup>28</sup> Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 315-316 i 345-346.

<sup>29</sup> Por. A. Napiórkowski, *Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej*, Kraków 2007, s. 93 i nast.

<sup>30</sup> Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele - dziś. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 83.

<sup>31</sup> Por. M. Rusecki, *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 109.

<sup>32</sup> J. Ratzinger, *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, w: OR (2005), nr 6, s. 30.

XVI wiele razy w swoich pismach nawiązywał do Misterium Krzyża, ukazując jego aktualne znaczenie, zwłaszcza w kontekście gwałtownych przemian społeczno-kulturowych.

Bez wątplenia teksty Josepha Ratzingera/Benedykta XVI stanowią inspirację do nowych poszukiwań naukowych. Studium jego myśli, niesłychana aktualność spostrzeżeń oraz mistrzowska zdolność budowania argumentacji, otwierają drogę także do naukowej eksploracji zagadnienia sensu Krzyża dla teologii fundamentalnej. Ponieważ dla Ratzingera Krzyż Chrystusa jest prawdziwym miejscem Objawienia, "gorejącym krzewem", w którym Bóg dokonał swojej epifanii<sup>33</sup>, dlatego jego staurologia staje się przedmiotem jej szczególnego zainteresowania.

Należy zauważyć, że w refleksji Ratzingera/Benedykta XVI brak systematycznego opracowania teologii Krzyża. Staurologiczne wątki rozsiane są w różnych miejscach jego pism, jednakże harmonizują się one ze sobą w jedną całość i stanowią zwartą apologię sensu Krzyża.

Dla teologii fundamentalnej zagadnienie sensu aktualnie odgrywa istotną rolę w budowaniu argumentacji wiarygodnościowej. Poważna "próżnia sensu" (takim mianem określa współczesność sam Ratzinger)<sup>34</sup> stanowi zarazem potrzebę i wyzwanie, którym teologia fundamentalna próbuje stawić czoła<sup>35</sup>.

Pomimo tego, że Krzyż Chrystusa jest "tajemnicą najtrudniejszą", zawiera w sobie jednak Bożą logikę i jest tajemnicą objawionego sensu, któremu warto zawierzyć<sup>36</sup>. Rino Fisichella, jeden ze współczesnych teologów fundamentalnych, zauważa, że w sposób paradoksalny pełnia sensu może zostać odkryta w śmierci Jezusa z Nazaretu. Utrzymuje on, że to właśnie w Jego Krzyżu spotykają się stawiane przez człowieka pytania o ostateczny los ludzkiej egzystencji oraz natura Boga, który w śmierci Chrystusa objawia się jako miłość urzeczywistniona w całkowitym darze z siebie<sup>37</sup>. Odpowiednio skonstruowany model argumentacyjny może prowadzić zatem do uwiarygodnienia Krzyża Chrystusa i ukazania jego aktualnego znaczenia dla życia każdego człowieka.

Aktualne zainteresowanie teologii fundamentalnej zagadnieniem sensu posiada swoje zakotwiczenie w rzeczywistości i wynika przede wszystkim z kontekstu czasów współczesnych. Człowiek bowiem, jako jedyna istota we wszechświecie, nieustannie poszukuje odpowiedzi na pytanie o sens, zwłaszcza w perspektywie własnego losu.

---

<sup>33</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 234-235.

<sup>34</sup> Por. J. Ratzinger, *Teologia wyzwolenia*, w: OpOm, t. X, s. 483-484.

<sup>35</sup> Por. M. Jesieniowski, *Współczesny kryzys sensu jako wyzwanie dla teologii fundamentalnej. Propozycja Rino Fisichelli*, w: "Teologia w Polsce" 7 (2013), nr 1, s. 127-141.

<sup>36</sup> Por. B. Sesboüe, *Jezus Chrystus. Jedyńy pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, t. I, Poznań 2015, s. 37.

<sup>37</sup> R. Fisichella, *Senso della rivelazione*, w: *Dizionario di teologia fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 1122.

Na tę potrzebę w sposób szczególny reaguje teologia fundamentalna. Opracowując wieloaspektowe modele argumentacyjne, stara się wykazać, że zarówno sens, jak i cel ludzkiego życia, ukazany jest w Objawieniu Bożym<sup>38</sup>.

Objawienie chrześcijańskie samo w sobie jest logiczną epifanią sensu o nadprzyrodzonym charakterze. Toteż teologia fundamentalna interpretuje Krzyż Chrystusa jako przestrzeń objawiającego się człowiekowi Boskiego Sensu, adekwatnego do potrzeb i poszukiwań człowieka. Taka interpretacja Krzyża pozwala na skonstruowanie szeroko rozbudowanego systemu argumentacyjnego i stanowi cel niniejszej pracy realizowany w oparciu o myśl Ratzingera/Benedykta XVI.

Teologia fundamentalna próbuje ukazać, że w Krzyżu Chrystusa człowiek może odnaleźć odpowiedź na pytania o sens życia, cierpienia, śmierci i swojego ostatecznego przeznaczenia. W nim może znaleźć wiarygodną odpowiedź na pytanie o to, kim jest i jaki jest Bóg, a także odpowiedź na pytanie o relację, jaka zachodzi pomiędzy nim a Bogiem. Celem niniejszej dysertacji jest zatem próba wykazania, że Misterium Krzyża Jezusa Chrystusa posiada nadal aktualne znaczenie dla współczesnych, tzn. jest nośnikiem sensu dla człowieka żyjącego w czasach obecnych. To założenie jest podstawową hipotezą badawczą tej pracy.

Pisma Josepha Ratzingera/Benedykta XVI zawierają wiele odniesień do problematyki sensu i Krzyża. Tym samym, zwłaszcza ze względu na swą aktualność i charakter, w perspektywie badań prowadzonych przez teologię fundamentalną, stanowią bogaty materiał źródłowy. Zgodnie ze specyfiką dyscypliny, dokonano najprzód analizy literatury źródłowej oraz jej klasyfikacji. We wstępnym etapie zastosowano zatem metodę heurystyczną i metodę analizy tekstów Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Etap systematyzacji oraz prezentacji myśli teologicznej wiązał się z zastosowaniem metody syntetyczno-krytycznej, za pomocą której dokonano wyboru odpowiednich tekstów, co stanowiło kolejny etap konieczny do rozpoczęcia redakcji dysertacji. Metoda ta pozwoliła na to, by zebrany materiał poddać naukowej refleksji w perspektywie zagadnienia sensu oraz problematyki wiarygodności Krzyża z racji na jego objawieniowy charakter.

Ze względu na pluralistyczny charakter metod używanych w teologii fundamentalnej, należało dokonać także wyboru literatury pomocniczej. Dokonano najprzód analizy opracowań filozoficznych i różnych dyscyplin teologicznych związanych z zagadnieniem sensu, antropologii, Objawienia i staurologii. Dobór materiału odpowiadał

---

<sup>38</sup> Por. M. Rusecki, *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 419; H. Seweryniak, *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. III, red. K. Góźdz i in., Lublin 2004, s. 140-142.

zagadnieniom, które w ujęciu Ratzingera/Benedykta XVI ukazywały sens Krzyża Jezusa Chrystusa i jego aktualne znaczenie dla człowieka. Po zapoznaniu się z szerokim spektrum zagadnień z pogranicza różnych dyscyplin naukowych i dokonaniu ich analizy oraz krytycznej klasyfikacji, uporządkowano zebrane treści. Następnie dokonano systematyzacji zebranych treści i wykorzystano te, które odpowiadają zagadnieniu zawartemu w temacie dysertacji, dlatego zastosowano metodę syntetyczno-krytyczną.

Wspomniane kroki badawcze umożliwiły opracowanie i usystematyzowanie zgromadzonego materiału. W toku naukowej refleksji dokonano krytycznej ekspozycji zagadnienia zawartego w tytule dysertacji. Na podstawie myśli Ratzingera/Benedykta XVI wykazano przesłanki wiarygodności Krzyża Jezusa Chrystusa i ukazano jego sens, tym samym potwierdzając hipotezę badawczą.

Niniejsze opracowanie składa się z czterech rozdziałów. Jego kompozycja jest tak skonstruowana, by na podstawie refleksji Josepha Ratzingera/Benedykta XVI ukazać wiarygodność Krzyża Chrystusa poprzez uzasadnienie jego nadprzyrodzonego i uniwersalnego sensu.

Rozdział pierwszy traktuje o aktualności ludzkiego pytania o sens. Jego celem jest ukazanie dynamicznych przemian zachodzących na horyzoncie współczesności. Stanowi on swoistego rodzaju jej diagnozę i tło filozoficzne dla niniejszej pracy. Podejmuje próbę scharakteryzowania człowieka obecnych czasów w świetle dorobku współczesnej filozofii i antropologii oraz w oparciu o analizę tekstów Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, wskazuje na różnorodne trudności, jakie spotyka człowiek w poszukiwaniu sensu. Ostatecznie eksponuje chrześcijaństwo jako uniwersalny tradent sensu objawionego przez Boga.

Rozdział drugi stanowi próbę ukazania Krzyża Chrystusa jako centralnego punktu Objawienia Bożego. Misterium Paschalne: męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są rzeczywistą przestrzenią wyjątkowej manifestacji Boga oraz Jego wewnętrznego życia. W rozdziale tym zostaje przedstawiona syntetycznie ratzingerowska refleksja na temat Objawienia. Następnie, w perspektywie myśli Ratzingera/Benedykta XVI wykazuje, że Krzyż jest miejscem działania Trójcy Świętej i objawieniem poszczególnych Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz ich wzajemnej relacji miłości urzeczywistnionej w darze z siebie.

Rozdział trzeci wykazuje, że w Krzyżu, ze względu na prawdziwą naturę ludzką Chrystusa, dokonało się także objawienie tożsamości człowieka. Rozdział otwiera prezentacja antropologicznej wizji Ratzingera/Benedykta XVI. Na jej podstawie zostaje omówiona objawiona w Krzyżu prawda o grzeszności człowieka oraz sens ludzkiego



cierpienia i śmierci. Na końcu rozdziału podjęty zostaje temat sensu życia. Krzyż bowiem nie jest apoteozą śmierci, lecz w perspektywie wiary ukazuje nadprzyrodzony sens życia człowieka. W sposób szczególny jest on miejscem manifestacji godności każdej osoby ludzkiej, jej wyjątkowej wartości i przeznaczenia do życia wiecznego z Bogiem.

Rozdział czwarty dysertacji ukazuje soteryczny sens Krzyża. Historyczny krzyż - narzędzie męki - od momentu śmierci Chrystusa stał się streszczeniem wiary chrześcijańskiej i znakiem zbawienia. Paschalny kontekst męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego wyjaśnia sens Jego "przejścia z tego świata do Ojca" (por. J 13, 1), a rezurekcja Chrystusa potwierdza boski charakter Jego posłannictwa. Zmartwychwstanie Chrystusa jest znakiem Jego zwycięstwa nad mocami zła i śmierci, i tym samym zapowiedzią powszechnego panowania Boga. Ponieważ dla Ratzingera zmartwychwstanie Chrystusa było integralną częścią misterium Jego męki i śmierci, stąd w refleksji staurologicznej ma ono swoje uprzywilejowane miejsce: jest niejako kluczem hermeneutycznym Krzyża i objawia jego pełny, zbawczy sens. Rozdział czwarty kończy się refleksją na temat kosmicznego sensu Krzyża, a więc znaczenia, które posiada on nie tylko dla człowieka, ale i dla całej stworzonej rzeczywistości.

# ROZDZIAŁ I

## AKTUALNOŚĆ PYTANIA O SENS

Człowiek jest jedyną istotą we wszechświecie, która stawia pytania o sens. Zarówno o sens istnienia świata, jak i o sens swojej własnej egzystencji. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o sens wpisane jest niejako w naturę człowieka i świadczy o jego absolutnej wyjątkowości.

Nawet jeśli kondycja człowieka czasów współczesnych, uzależniona od oddziaływań różnych prądów filozoficznych i myślowych o bardzo złożonej strukturze, zostaje osłabiona, w opinii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI nie rezygnuje on z poszukiwania odpowiedzi na to zasadnicze dla swojej egzystencji pytanie.

W postmodernistycznej rzeczywistości pytanie o sens wydaje się być odsunięte na dalszy plan na rzecz relatywizmu i różnorodnych form nihilizmu. Jednak, zdaniem Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, pozostaje ono dla człowieka wciąż aktualne. Pomimo odczuwalnej współcześnie "próżni sensu" pytanie o jego obiektywne istnienie stanowi podstawę wyjątkowej tożsamości człowieka i przynależy do jego niezmiennej natury.

Niniejszy rozdział stanowi introdukcję tej dysertacji i pewnego rodzaju jej tło filozoficzne. Porusza problematykę sensu w myśli nowożytnej i ponowożytnej oraz ukazuje uniwersalną aktualność pytania o sens. W paradygmacie teologii fundamentalnej, jako "teologii pogranicza"<sup>39</sup>, dokonuje analizy obecnych prądów filozoficznych i myślowych związanych z problematyką sensu. Następnie, w perspektywie myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI, dokonuje swoistej diagnozy kondycji współczesnego człowieka i świata w tej materii.

Rozdział ten zatem nie tylko traktuje o człowieku współczesnym, lecz dokonuje zawartej w myśli Ratzingera rzetelnej analizy istniejących zagrożeń, które określając je językiem Ratzingera, są niczym "ciemności" wokół pytania o sens. Do takich zagrożeń Ratzinger/Benedykt XVI zalicza różnorakie błędne antropologie, sekularyzm, relatywizm, absolutyzację wolności i rozumu, nihilizm a także materializm praktyczny.

W ostatnim paragrafie zostaje omówiona ratzingerowska chrystologia sensu i ukazana jako wiarygodna propozycja zapraszająca do wiary. Zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI chrześcijaństwo ma charakter logosowy i jawi się na horyzoncie

---

<sup>39</sup> R. Latourelle, *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980, s. 59.

współczesnego świata jako nośnik uniwersalnego Sensu, objawionego w obliczu Jezusa Chrystusa z Nazaretu. W przekonaniu J. Ratzingera/Benedykta XVI teologiczne opracowanie tejże problematyki może stanowić narzędzie apologetycznego dialogu z myślą współczesną, naznaczoną znamionami różnych form nihilizmu.

## 1. 1. Zagadnienie sensu w myśli nowożytnej/ponowożytnej

Nie bez poważnej przyczyny Josepha Ratzingera nazywa się "Mozartem" współczesnej teologii<sup>40</sup>. Podczas realizacji swojej naukowej kariery, jak i w czasie papieskiego pontyfikatu, współtworzył on nowe oblicze katolickiej teologii. Myśl J. Ratzingera/Benedykta XVI wyróżnia się niezwykłą aktualnością i ze wszech miar dopasowana jest do obecnych czasów. Ogromna erudycja, znajomość prawdy o świecie i człowieku, pozwoliły mu na dokonanie bardzo trafnej diagnozy współczesności, w jego opinii - naznaczonej poważnymi znamionami nihilizmu.

Można zatem stwierdzić, że J. Ratzinger/Benedykt XVI nie tylko jest wybitnym myślicielem, ale przede wszystkim celnym diagnostykiem rzeczywistości, w której żyje i w której tworzy - jedyną w swoim rodzaju - teologię<sup>41</sup>.

W wydanej w 1964 roku rozprawie pod tytułem: *O sensie bycia chrześcijaninem*, stwierdza:

"(...) ludzie nie mogą nadać sensu swoim dziejom o własnych siłach. Jeśli zostaliby pozostawieni sami sobie, to ludzkie dzieje musiałyby rzeczywiście kończyć się pustką, nihilizmem, bezsenssem. Nikt nie pojął tego głębiej od pisarzy naszego czasu, którzy odczuwają samotność pozostawionego samemu sobie człowieka, którzy w nudzie i zbędności widzą podstawowe odczucie tego człowieka, stającego się dla siebie i dla innych piekłem"<sup>42</sup>.

Myśl ta, nawiązująca do ówczesnej literatury egzystencjalizmu (A. Camus, J. P. Sartre), nie jest jedynie celną analizą sytuacji świata. Dla Ratzingera stanowi ona swoisty punkt wyjścia do dalszej refleksji teologicznej, za pomocą której stara się ukazać, że w od-sensownionym przez pokłosie nihilizmu świecie istnieje obiektywny sens i cel. Ratzinger zdaje sobie sprawę z tego, że we współczesnym świecie, jak nigdy dotąd, toczy się batalia o sens, a tym samym batalia o człowieka i jego życie. Jako teolog, a zarazem

<sup>40</sup> Por. P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*. tł. G. Popek, Kraków 2006, s. 150.

<sup>41</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 10.

<sup>42</sup> J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 60.

człowiek wierzący, zdaje sobie sprawę również z tego, że jedynie Boskie obdarowanie sensem może życiu człowieka nadać na nowo sens, nadzieję oraz przywrócić mu "radość bycia człowiekiem"<sup>43</sup>. To przekonanie przenika całą jego teologię i papieskie nauczanie. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swojej refleksji usiłuje nie tylko zgłębić tajemnicę Boga, ale poprzez swój intelektualny wysiłek próbuje także przywrócić człowiekowi nadzieję, aby jego egzystencja nie była jedynie pozbawionym sensu "zmierniem ku śmierci"<sup>44</sup>.

By poprawnie zrozumieć istotę jego refleksji w tym wymiarze, należy przyjrzeć się kontekstowi, w jakim dokonywała się krystalizacja jego teologicznej argumentacji. Jest to kontekst XX stulecia i pierwszych kilkunastu lat obecnego wieku, które w opinii Ratzingera, w wyjątkowy sposób naznaczone są stygmatem nihilizmu. W niniejszej części dysertacji podjęta zostaje próba syntetycznej charakterystyki rzeczywistości, jaką jest nihilizm oraz różnych form jego obecności we współczesnym świecie. To zobrazowanie jest niezwykle istotne, ponieważ kreacja myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI dokonywała się w nihilistycznej koniunkturze obecnego czasu. Stanowi ona współczesny kontekst ratzingerowskiej chrystologii sensu.

Ponieważ nihilizm jest rzeczywistością bardzo złożoną, jego merytoryczne opracowanie należy do trudnych i niewdzięcznych problemów badawczych. Pojęcie nihilizmu jest ze swej natury niejasne. Mieści w sobie tyle zjawisk i procesów, że próba określenia, czym on właściwie jest, wydaje się niemal nieprawdopodobieństwem<sup>45</sup>. Pomimo jednak tej kategoryjnej trudności, jaką jest plazmowaty kształt zjawiska nazywanego nihilizmem, refleksja na jego temat jest koniecznością. Stanowi bowiem pewnego rodzaju introdukcję do zagadnienia sensu Krzyża, będącego meritum tej dysertacji.

Zagadnienie nihilizmu nie jest w myśli europejskiej niczym nowym. Jego antecedencje odnaleźć można już w świecie myśli starożytnej, choćby u Gorgiasza. Dopiero przełom XVIII/XIX wieku stanowił moment ponownego zainteresowania się jego problematyką<sup>46</sup>. Od tamtego czasu nihilizm bardzo mocno zakorzenił się w europejskiej kulturze filozoficznej. Kulminacja nihilistycznego myślenia przypadła na wiek XX i w sposób szczególny uwidoczniła się w filozofii Fryderyka Nietzschego. Jednakże skutki nietzscheańskiego przewrotu widoczne są także w kondycji aksjologicznej współczesnego człowieka, który dokonuje ciągłych przewartościowań w obrębie swojego światopoglądu.

---

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009, s. 52.

<sup>44</sup> Por. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 267. Por. M. Hoły-Ruczaj, *Pojęcie "bycia ku śmierci" a ewolucja koncepcji nicości w filozofii Martina Heideggera*, w: "Studia Philosophica Wratislaviensia" 4 (2011), nr 6, s. 123-136.

<sup>45</sup> Por. J. Krasicki, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, w: "Studia Philosophica Wratislaviensia" 7 (2012), z. 1. s. 193.

<sup>46</sup> Por. Z. Kunicki, *Wprowadzenie, w: Oblicza nihilizmu*, Olsztyn 2001, s. 8-9.

Należy zauważyć, że nihilizm bywał i bywa postrzegany nie tylko jako negatywna diagnoza aktualnego stanu kultury, ale nawet jako oddzielnie istniejący prąd myślowy o charakterze metafizyczno-aksjologicznym, który konkretnie wpływa na kształt współczesnej rzeczywistości. Nihilizm jawi się więc jako rodzaj dziejowego ruchu kultury europejskiej<sup>47</sup>. Charakteryzuje się on ciągłym poszukiwaniem, ustanawianiem (non)sensu, poczucia nieuchronnej zmienności jego koordynatów. Wyraża się w nim aksjologiczna i metafizyczna autarkia człowieka i jej wszystkie następstwa<sup>48</sup>.

Ponieważ nihilizm bardzo głęboko zakorzenił się w obecnej kulturze, można postrzegać go jako swoistą osobliwość. Przez niektórych myślicieli bywa uznawany za wynik głębokiej analizy sytuacji współczesnego człowieka, wyciętego z poczucia sensu życia i prowadzącego mozolne działania, aby go odzyskać. Nie jest jednak związany jedynie z myśleniem o pejoratywnej wartości. W pewnym sensie stanowi próbę stworzenia pozytywnej logiki rozwoju i poszukiwania nowych, sensotwórczych składników świata<sup>49</sup>.

Do podręcznikowych przedstawicieli nihilizmu oraz jego sztandarowych postaci należy Fryderyk Nietzsche. Choć uchodzi za ojca współczesnego nihilizmu, należy zauważyć, że nie zajmował się jego kwestią systematycznie. Pierwsze wzmianki nowej filozofii zawarł w ineditach z lata 1880 roku, w swoich prywatnych korespondencjach. Dopiero w dziele *Poza dobrem i złem* pojęcie nihilizmu określił jako negatywnie wartościujące tendencje w metafizyce i gnoseologii ówczesnych czasów. W kolejnych pracach Nietzschego kwestie nihilizmu podejmowane były w sposób akcydentalny, a nawet marginalny<sup>50</sup>. W ostatnich latach swojego życia Nietzsche powrócił do problematyki nihilizmu ze wzmożoną siłą, chociaż nie opracował go w sposób koncepcyjny. Pomimo braku systematycznego opracowania zagadnienia, rozważał nowe idee w sposób autonomiczny i w pewnych stałych konstrukcjach myślowych. Nietzsche wiązał nihilistyczne idee z zagadnieniami dekadencji, religijnej świadomości, wszechobecnego pesymizmu, dziejowości, sztuki, przewartościowania wartości, które razem tworzą osnowę fenomenu i jednocześnie jego klucz interpretacyjny<sup>51</sup>.

Pojęcie nihilizmu Fryderyk Nietzsche zaczerpnął od rosyjskiego pisarza Iwana Turgieniewa<sup>52</sup>, jednak doniosłą rolę w popularyzacji tego pojęcia odegrał już on sam.

---

<sup>47</sup> Więcej na ten temat zob.: J. Wasiewicz, *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010.

<sup>48</sup> Por. A. Kucner, *Nietzsche i Heidegger - dwa doświadczenia nihilizmu*, w: "Diametros" (2004), nr 2, s. 57-58.

<sup>49</sup> Por. tamże.

<sup>50</sup> Por. E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin-New York 1992, s. 271-275.

<sup>51</sup> Por. S. Letkiewicz, *Moralność dla wszystkich czy dla każdego?*, Katowice 2011, s. 33-43.

<sup>52</sup> Por. W. Bröcker, *Nietzsche i nihilizm europejski*, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 137.

W kulturze europejskiej nihilizm związany jest nierozdzielnie z jego osobą i twórczością. Refleksje Nietzschego przyczyniły się do niebywałego rozwoju wiedzy na temat nihilizmu zwłaszcza dlatego, że w jego filozofowaniu nihilizm przeszedł pewną metamorfozę: z siły determinującej ruchy filozoficzne, literackie i polityczne, stał się odrębną kategorią ontologiczną<sup>53</sup>.

W twórczości Nietzschego można zauważyć dwie odrębne tendencje. Pierwsza związana jest z ciągłą krytyką, polegającą na ujawnianiu jałowności i pozorności fundamentu moralności i form zachodniej kultury. Druga charakteryzuje się poszukiwaniem pozytywnej wykładni nowej aksjologii. To dychotomiczne podejście przełożyło się na wyodrębnienie dwóch rodzajów nihilizmu: aktywnego i biernego. Pierwszy z nich, to nihilizm wyczerpania i zaniku. Drugi, to nihilizm siły i wzrostu<sup>54</sup>. Ta dialektyka dwóch typologii nie przesądza o negatywnym ruchu czystej negacji, lecz wskazuje wyraźnie w filozofii nietzscheańskiej na ruch przeciwny, afirmacyjny i poszukiwawczy. Nietzscheańska filozofia nie jest zatem jedynie protestem, dramatyczną diagnozą czy proklamacją nonsensowności, ale próbą znalezienia w egzystencji wartości stałych<sup>55</sup>. Czym więc jest nihilizm w rzeczy samej? Nietzsche wyjaśnia:

"Nihilizm jako stan psychologiczny musi wystąpić po pierwsze wtedy, gdy będziemy we wszystkim co się dzieje szukać "sensu", którego tam nie ma, aż poszukiwacz straci w końcu ducha. Nihilizm będzie tu uświadomieniem sobie długotrwałego trwonienia siły, udręką tego "daremnie", niepewnością, brakiem okazji do jakiegoś wypoczęcia, do uspokojenia się czymś, wstydem przed samym sobą, jak gdyby się zbyt długo siebie oszukiwało..."<sup>56</sup>

Nihilizm jawi się jako stan wyczerpania i głębokiego rozczarowania się światem i sobą. Jest świadomością wszechpanującego nonsensu oraz efektem poznawczego zmęczenia. Według Nietzschego nihilizm pojawia się wówczas, kiedy "stawanie się" rzeczywistości pojmuje się w systematyczny, zorganizowany i całościowy sposób i kiedy próbuje się ubrać go w schemat sensu. Tymczasem prawdziwe jest tylko "stawanie się", a nie metafizyczne ujęcie rzeczywistości, które w opinii Nietzschego jest na wskroś fałszywe<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Por. Z. Kunicki, *Wprowadzenie*, w: *Oblicza nihilizmu*, s. 10.

<sup>54</sup> Por. W. Torzewski, *O możliwym znaczeniu nihilizmu dla religii*, w: "Filo-Sofija" 21 (2004), nr 1, s. 120.

<sup>55</sup> Por. A. Zawadzki, *Pojęcie nihilizmu u Nietzschego, Heideggera i Vattimo*, w: "Słupskie Prace Filologiczne". (Seria Filologia Polska) 3 (2004), s. 211.

<sup>56</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, tł. B. Baran, Kraków 1994, s. 241.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 243.

Według bazylejskiego filozofa każda próba całościowego i celowego ujęcia rzeczywistości jest projekcją ludzkich potrzeb, dziełem imaginacji i dzieje się po to, by uczynić znośną ludzką egzystencję. Każde zaś mnożenie narracji metafizycznych jedynie wyczerpuje siły ludzkiego ducha<sup>58</sup> i niczemu nie służy. Temu wyczerpaniu radykalnie sprzeciwia się Nietzsche w swoich pismach. Jego diagnoza jest w tym względzie bezkompromisowa. Uważa, że żadna metafizyka nie jest zdolna uchwycić procesu "stawania się" rzeczywistości i jej dynamiki<sup>59</sup>. Nietzsche postuluje zatem odrzucenie tradycyjnej ontologii. W konsekwencji prowadzi to do unicestwienia trwałego, metafizycznego sensu bytu i do osiągnięcia stopnia nowej świadomości, dla której sens bytu ma charakter jedynie iluzoryczny. Filozof uważa metafizykę za zbędność. W swoich pismach ogłasza nawet jej szkodliwość. Nietzscheańska idea nonsensowności prowadzi do tego, że życie jawi się ostatecznie nie do zniesienia. Pozbawienie stałych odniesień na rzecz "stawania się" sprawia, że ludzkie życie staje się dramatem, ponieważ zostaje odarte z trwałego znaczenia, tym samym tracąc swój sens<sup>60</sup>.

Brak jakichkolwiek stałych elementów, zakwestionowanie pojęcia bytu, istnienie definiowane jako "stawanie się" i odrzucenie metafizycznego myślenia, prowadzą w ostateczności do utraty stabilności wszelkich stałych wartości. W filozofii Nietzschego postulat odrzucenia metafizyki doprowadził do poważnych zmian w przestrzeni aksjologii i osiągnął swój wyraz w "odwartościowaniu naczelných wartości"<sup>61</sup>. W swoich pismach filozof diagnozuje, że współczesność nosi na sobie znamię poważnego kryzysu, polegającego na utracie gruntu - to znaczy metafizycznej i aksjologicznej podstawy. W jego opinii ludzkiego życia nie zabezpiecza bowiem żaden trwały fundament, rozumiany jako *arche* (pierwsza zasada - to, co źródłowe) czy *telos* (metafizyczny cel, sens świata czy historii)<sup>62</sup>.

Nihilizm Nietzschego nie tyle wprowadził nowe idee, ile zanegował sensowność dotychczasowych przekonań. Jego filozoficzna koncepcja "stawania się" doprowadziła do tego, że ludzkie życie zaczęło chwiać się w swoich posadach, a wszystkie dotychczasowe stałe wartości okazały się zmienne. Nietzsche uważał, że czasy, w których żyje, są sceną, gdzie nihilizm musi się ziścić. Jego zdaniem to urzeczywistnienie dokonuje się w dwóch wymiarach. Pierwszym - zewnętrznym - jako zjawisko historyczne, które w ostatnich

---

<sup>58</sup> Por. Ł. Mazur, *Nietzschego oblicza nihilizmu*, w: "Racjonalia" (2014), nr 4, s. 146.

<sup>59</sup> Por. F. Nietzsche, *Wola mocy*, tł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Kraków 2009, s. 220.

<sup>60</sup> Por. F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 208-209.

<sup>61</sup> Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*, tłum. G. Sowiński, w: *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 82.

<sup>62</sup> Por. M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, w: *Nihilizm i nowoczesność*, red. E. Partyga, M. Januszkiewicz, Warszawa 2012, s. 6.

dwóch wiekach coraz bardziej się upowszechnia oraz drugim - wewnętrznym - gdy nihilizm staje się immanentną logiką rozwoju, wspólną dla całej historii Zachodu<sup>63</sup>. Logika ta obejmuje nie tylko coraz większe obszary ludzkiej świadomości, ale także wszystkie wytwory kultury i cywilizacji. Jednym z jej skutków jest tak zwane zmęczenie człowiekiem, o którym filozof pisze:

"W umniejszaniu i spłaszczaniu człowieka kryje się nasze największe niebezpieczeństwo, gdyż widok ten męczy... Nie widać dziś niczego, co chciałoby stać się większe; przeczuwamy, że ewolucja ta wciąż jeszcze będzie zmierzać w dół i w dół (...) Właśnie na tym polega tragedia Europy - tracąc strach przed człowiekiem, straciliśmy także miłość do człowieka, szacunek dla człowieka, nadzieję co do człowieka, ba, wolę przychylną człowiekowi. Obecny widok człowieka wywołuje zmęczenie - czymże jest dzisiejszy nihilizm, jeśli nie tym właśnie?... Jesteśmy zmęczeni człowiekiem."<sup>64</sup>

W opinii Nietzschego kryzys Europy ma swoją najgłębszą przyczynę w kryzysie samego człowieka. U jego podstaw leży kryzys podmiotu myśli, a nie kryzys uprawianej przez niego metafizyki. Geneza fenomenu posiada charakter antropologiczny, ponieważ wypływa ze zmiennej ambiwalencji ludzkiej kondycji. Zaszeregowanie więc kryzysu myślenia zachodniego i zrównanie go z kryzysem klasycznej metafizyki jest niewystarczające<sup>65</sup>.

Innowacja myśli Nietzschego polegała na trafnej diagnozie współczesnej *conditio humana*. Człowiek, uważany dotąd jako "mocny podmiot", ujawnił swoją nieusuwalną słabość. Jego kondycja okazała się chybota, niepewna i problematyczna.

Dla obrony stabilności własnego bytu zrodziły się w nowoczesnej kulturze, zwłaszcza na gruncie psychologii, pojęcia takie jak: tożsamość i osobowość, które nabrały szczególnej wagi<sup>66</sup>. Nowoczesność bowiem wymusiła na człowieku potrzebę nowego samookreślenia siebie, swojej tożsamości, ponieważ "człowiek nowoczesny jest nieuchronnie rozdarty wewnątrz i od samego początku wie, że życie wśród traum: pragnąc wiecznej zmiany, musi doświadczać na sobie cierpienia odchodzących w niebyt

---

<sup>63</sup> Por. A. Kucner, *Nietzsche i Heidegger - dwa doświadczenia nihilizmu*, w: "Diametros", s. 66.

<sup>64</sup> F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tł. L. Staff, posłowie J. Hartman, Kraków 2003, s. 52.

<sup>65</sup> Por. H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011, s. 42.

<sup>66</sup> Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, Warszawa 2010, s. 106-107.



form życia; pragnąc stałości, musi nauczyć się znosić lotność otaczających go zjawisk"<sup>67</sup>. Życie człowieka włączone w nihilistyczny ruch dziejów, przybrało formę dramatycznej walki wewnętrznej o swój własny byt. Czy zatem jest jeszcze warte tego, aby je przeżyć?<sup>68</sup>

Człowiek czasów współczesnych wydany jest na pastwę tego, co zewnętrzne. Pozostaje uwikłany w sieć różnych zależności i sił. W konsekwencji popada w rezygnację i dekadencję. Przed niezmierzoną otchłanią świata, w której nie znajduje jasnej ani konkretnej odpowiedzi na pytanie o jego sens i cel, staje do walki o swoją tożsamość, bez żadnego aksjologicznego i metafizycznego oparcia<sup>69</sup>. W tej walce pozostaje osamotniony, bo jak stwierdził Nietzsche: "Bóg umarł".

To najbardziej rozpoznawalne dla Nietzschego stwierdzenie zostało po raz pierwszy przez niego użyte w *Radosnej wiedzy* i doczekało się bardzo wielu różnych interpretacji<sup>70</sup>. W nietzscheańskiej koncepcji odgrywało fundamentalną i kluczową rolę. Dla Nietzschego nie miało ono charakteru spekulatywnego. Nie było formą manifestu ogłaszającego ateizm. Było zaś owocem trudnych, wewnętrznych doświadczeń samego filozofa, który przez swoje idee nie ogłaszał śmierci Boga, lecz diagnozował sytuację współczesnego świata<sup>71</sup>. W swoich pismach Nietzsche stwierdza: "*Gott ist tot*" - Bóg jest martwy!<sup>72</sup> To dosłowne tłumaczenie ukazuje istotę myśli filozofa oraz aktualność sytuacji świata, w którym Bóg jest jak martwy. Te słowa filozofa doskonale interpretuje M. Heidegger:

"Bóg to miano sfery idei i ideałów. Owa sfera tego, co nadzmysłowe, od czasu Platona, a dokładniej mówiąc, od późno-greckiej i chrześcijańskiej wykładni filozofii platońskiej, uchodzi za prawdziwy i rzeczywiście autentyczny świat. W odróżnieniu od niego świat zmysłowy jest jedynie światem "z tej strony", zmiennym i dlatego czysto pozornym i nierzeczywistym. (...) Słowa "Bóg umarł" znaczą: świat nadzmysłowy utracił swą skutkującą siłę, nie daje żadnego życia."<sup>73</sup>

Interpretacja Heideggera rozjaśnia i ukazuje najgłębszy sens zamysłu Nietzschego. Stwierdzenie "Bóg umarł" ma charakter metaforyczny. Nihilizm to stan śmierci Boga,

---

<sup>67</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny*, wstęp do: M. Berman, *"Wszystko, co stale rozplywa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tł. M. Szuster, Kraków 2006, s. 8-9.

<sup>68</sup> Por. A. Camus, *Absurd i samobójstwo*, w: *Eseje*, tł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 91.

<sup>69</sup> Por. Ł. Mazur, *Nietzschego oblicza nihilizmu*, s. 156-157.

<sup>70</sup> Więcej na ten temat w: M. Januszkiewicz, *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009.

<sup>71</sup> Por. Ł. Mazur, *Nietzschego oblicza nihilizmu*, s. 143.

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 138.

<sup>73</sup> M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego "Bóg umarł"*, tł. K. Wolnicki, w: *Drogi lasu*, tł. J. Gierasimiuk i inni, Warszawa 1997, s. 177.

a więc stan, w którym najwyższe wartości utraciły swoją wartość<sup>74</sup>. Wartości trwałe i dotąd niezbywalne, takie jak sens czy prawda, a nawet wartości o specyfice moralnej, całkowicie straciły swoje znaczenie. Nietzsche wyjaśnia, że "nihilista to jest człowiek, który sądzi o świecie, jaki jest, że być nie powinien, a o świecie, jaki powinien być, że nie istnieje"<sup>75</sup>. Dla nihilisty świat ideałów i wartości to świat baśni, ułud i fikcji: "teraz świat - powiada filozof - wygląda na pozbawiony wartości"<sup>76</sup>.

Gianni Vattimo, współczesny włoski filozof, dokonuje nieco odmiennej od Heideggera wykładni nietzscheańskiego manifestu "Bóg umarł". Śmierć Boga rozumie jako kres "Sensu Ostatecznego". Według myśliciela, czegoś takiego jak "Ostateczny Sens", pewny, określony do końca, po prostu nie ma. Oczywiście konsekwencje takiego myślenia są dalekosiężne. Skoro nie ma "Ostatecznego Sensu", człowiek musi mierzyć się z rzeczywistością jako areną niekończących się, lawinowych interpretacji. Ten rodzaj nihilizmu jawi się jako pluralizm interpretacyjnych odniesień do rzeczywistości, co w konsekwencji prowadzi do osłabienia tzw. "mocnych kategorii" (np. prawdy)<sup>77</sup>.

Nihilistyczna destabilizacja sensu i przewartościowanie wartości sprzeciwiają się dotychczasowemu porządkowi świata. Interpretacja, czy też obowiązująca wykładnia świata, opierała się dotychczas na trzech podstawowych składnikach. Pierwszy polegał na głębokim przekonaniu, że cały proces stawania się rzeczywistości prowadzi do jakiegoś celu (takiego jak zasady moralne, zbawienie, szczęście). Drugim składnikiem było przekonanie o istnieniu pewnej całości, organicznej jedności świata. Trzeci stanowiło przekonanie, że poza światem zmysłowym, doświadczalnym, istnieje trwały świat niezniszczalnych idei. Upadek tych przekonań oraz opartych na nich interpretacjach świata, odebrał rzeczywistości trwałe znaczenie. Spowodowało to zanik wiary w niezmienną wartość świata empirycznego na rzecz "stawania się" i trwania. Trwałe znaczenie było mierzone kategoriami odnoszącymi się do świata, który ostatecznie okazał się urojeniem<sup>78</sup>. Wraz ze "śmiercią Boga" uległy osłabieniu tradycyjne wartości oraz kategorie metafizyczne. Tym samym nihilizm stał się immanentnym kierunkiem rozwoju nowoczesności i ukazał swoje emancypacyjne oblicze. Z biernego nihilizmu, polegającego na zarzuceniu dotychczasowej, aksjologicznej i metafizycznej wykładni świata oraz negującego istnienie jakiegokolwiek sensu, wyrósł nihilizm czynny, rozumiany jako wyraz wzrostu "mocy ducha". Przeczy on istnieniu transcendentnego sensu i prawdy, a każdą interpretację

<sup>74</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*. tł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 11.

<sup>75</sup> Tamże, s. 197.

<sup>76</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 243.

<sup>77</sup> Więcej na ten temat w: A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2010.

<sup>78</sup> Por. A. Zawadzki, *Pojęcie nihilizmu u Nietzschego, Heideggera i Vattimo*, s. 211.

roszczącą sobie kategorię "Ostatecznego Sensu", definitywnie odrzuca na rzecz "wiedzy radosnej"<sup>79</sup>.

W koncepcji Nietzschego "śmierć Boga" była nieuniknioną konsekwencją odrzucenia dotychczasowej metafizyki i rezygnacji z pojęcia bytu. Pojęcie bytu stało bowiem w poważnej sprzeczności z jego filozofią "stawania się". Dlatego też "Bóg" (rozumiany jako kategoria stałych wartości) musiał stać się martwy, ponieważ nie posiadał żadnego realnego odniesienia do egzystencji człowieka. W *Antychryście* autor stwierdza: "Bóg formułą dla każdego oczernienia «świata doczesnego», formułą każdego kłamstwa o «zaświatach». W Bogu ubóstwienie nicości, uświęcenie woli nicości"<sup>80</sup>. W opinii filozofa zarówno byt jak i "Bóg" stanowią zaprzeczenie rzeczywistości ludzkiej egzystencji i zostają postawieni po stronie tego, co godzi w jej wielkość. Stąd bierze swój początek nieprzychylny stanowisko Nietzschego do chrześcijaństwa i głoszonych przez nie trwałych wartości.

Nieuniknioną konsekwencją "śmierci Boga", a więc upadku całego dotychczas obowiązującego systemu trwałych wartości, było przywrócenie wolności człowiekowi, który wyzwolony spod ich pręgierza może teraz wszystko i któremu teraz "wszystko wolno". Ta myśl zaczerpnięta i bardzo mocno wyrażona na wiele różnych sposobów w *Braciach Karamazow*, a także w innych literackich kreacjach Fiodora Dostojewskiego, jest dowodem ewolucji pojęcia nihilizmu i obecności różnych jego form w myśli europejskich filozofów. U Dostojewskiego nie ma ona charakteru asertorycznego. Bazylejski filozof zachęca do trwania w doświadczeniu "śmierci Boga", a trwanie to stawia jako warunek wolności człowieka. Odrzucenie dotychczasowych wartości jest dla Nietzschego sposobem wyzwolenia twórczych sił, tłamszonych dotychczas przez chrześcijańską koncepcję moralności<sup>81</sup>. Dostojewski natomiast zauważa, że taka koncepcja nihilizmu niesie ze sobą ogromne zagrożenie dla ludzkiej kondycji. Według niego przewyciężenie tego zagrożenia jest możliwe jedynie na gruncie doświadczenia wiary i chrześcijaństwa. W swojej koncepcji Dostojewski zachęca do przeprowadzenia pewnego eksperymentu. Polega on na wizualizacji świata bez Boga oraz wyobrażeniu zaistnienia konsekwencji tego założenia. Dla Dostojewskiego świat bez Boga to czysty nihilizm<sup>82</sup>. W świecie pozbawionym najważniejszych (Boskich) wartości ludzka wolność jest pusta i szybko przemienia się w samowolę. Jeśli Boga nie ma, wówczas Bogiem staje się człowiek. On zajmuje Jego

---

<sup>79</sup> Por. W. Torzewski, *O możliwym znaczeniu nihilizmu dla religii*, s. 120.

<sup>80</sup> F. Nietzsche, *Antychryścjanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tł. G. Sowiński, przedm. Z. Kuderowicz, Kraków 1999, s. 51.

<sup>81</sup> Por. F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*, s. 81.

<sup>82</sup> M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, s. 12.

miejsce<sup>83</sup>. Co prawda, brak Boga czyni człowieka panem bytu, ale w swoich konsekwencjach prowadzi do atomizacji jego tożsamości, odosobnienia, pogłębienia się w totalnej samotności<sup>84</sup>.

Formuła Dostojewskiego: "Jeżeli Boga nie ma, to wszystko wolno" nie jest próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie: czy Bóg jest? Jest ona raczej oryginalną próbą reinterpretacji nietscheańskiego "Bóg umarł". Jest próbą destabilizacji jego negatywnego znaczenia i jednocześnie ukazaniem drogi wyjścia z impasu nonsensu. "Nietzsche był aż do szaleństwa zazdrosny o Chrystusa. Pisząc «Zaratustrę» jest miotany pragnieniem przeciwstawienia się Ewangelii"<sup>85</sup> - stwierdza A. Gide, komentując myśl Dostojewskiego. Dla Dostojewskiego jedyną możliwością przezwyciężenia nihilizmu jest to, co dla Nietzschego było jego przyczyną. To, co dla Nietzschego było kontestacją i walką, dla rosyjskiego pisarza stało się perspektywą wyjścia<sup>86</sup>. W opinii Dostojewskiego to Ewangelia i światło sumienia są lekarstwem na zarażoną nihilizmem kondycję świata. Uważa on, że bez jakiegokolwiek odniesienia do Boga świat traci swój sens, a życie ludzkie staje się pustą przestrzenią, w której człowiek popada w pułapkę mitu o swojej własnej wielkości i wolności bez obiektywnych reguł. Tam, gdzie Nietzsche widział granicę przejścia na drugi brzeg, gdzie jest się już "poza dobrem i złem", gdzie jest się absolutnie wolnym bez Boga, tam Dostojewski widzi człowieczy upadek<sup>87</sup>.

Nihilistyczne odrzucenie klasycznej metafizyki związane jest także ze słynną ideą "odczarowania świata" propagowaną przez niemieckiego ojca socjologii Maxa Webera. W jego badawczym projekcie naczelne miejsce zajmuje problematyka racjonalizmu. Jak twierdzi Weber, racjonalizm istniał już u zarania cywilizacji zachodniej, jednakże dopiero mniej więcej od XVI wieku, wraz z nastaniem Renesansu, zaczął przybierać na sile. Od tamtego momentu obejmował swym zasięgiem coraz większe połacie życia społecznego. Oddziaływanie racjonalizmu związane było z dwoma przełomami w ewolucji nowoczesnego społeczeństwa: z zaistniałą na gruncie europejskim rewolucją naukową oraz z powstaniem nowej gospodarki kapitalistycznej i jej gwałtownym wzrostem, który w opinii Webera, uczynił świat bardziej racjonalnym i przewidywalnym<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> Bardzo podobną koncepcję odnajdujemy w ateizmie i indeterminizmie J. P. Sartre'a. Por. J. P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tł. J. Kielbasa i in., Kraków 2007.

<sup>84</sup> Więcej na ten temat w: M. Januskiewicz, *Świadomość człowieka podziemia. O "Notatkach z podziemia" Fiodora Dostojewskiego*, w: *Światłocienie świadomości*, red. P. Orlik, Poznań 2002.

<sup>85</sup> A. Gide, *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, tł. K. Kot, Warszawa 2003, s. 99.

<sup>86</sup> Por. D. Michałowski, *Nihilizm i chrystianizm u Fiodora Dostojewskiego*, w: "Szkice humanistyczne" 14 (2014), nr 1-2, z. 34, s. 180.

<sup>87</sup> Por. Tamże. s. 192-194.

<sup>88</sup> Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tł. M. Holona, Poznań 2004, s. 50-52.

Proces racjonalizacji Webera opierał się na zasadzie kalkulacji. Według myśliciela racjonalność to nic innego, jak funkcja sukcesu optymalizacji. W rzeczywistości ekonomicznej jej wyrazem jest zysk. Tak pojęta racjonalność została nazwana przez Webera "racjonalnością ze względu na cel" (*Zweckrationalität*), co w polskim piśmiennictwie przyjęło się określać mianem racjonalności formalnej<sup>89</sup>.

Wraz z racjonalizacją świata rozpoczął się proces jego "odczarowywania". Świat racjonalny stawał się światem coraz bardziej urzeczowionym, przejrzystym, obliczalnym i przewidywalnym, a przez to mniej magicznym. W procesie filozoficznej demistyfikacji, kluczową rolę odegrała nauka. Metoda eksperymentalna - sedno naukowego myślenia - wyposażona w abstrakcyjne pojęcia oraz narzędzia sformalizowanej logiki, zainicjowała nową jakość poznawczą. Rozwój techniki i zastosowanie wiedzy naukowej w praktyce stanowiły dla ówczesnych naoczny dowód jej prawdziwości oraz sprawdzalności. Z biegiem czasu krytyczne myślenie zaczęto stosować do religijnych i filozoficznych wykładni świata. Wskutek tego nadprzyrodzoność trafiła na śmietnik zabobonu, a zbawcze i religijne uzasadnienia ludzkiej egzystencji, poważnie straciły na swym znaczeniu. Proces racjonalizacji nie ominął także religii. Od tej pory musiała ona mierzyć się z tym, co racjonalne i bronić się przed tym, co absurdalne<sup>90</sup>.

Myśl Webera poważnie wpłynęła na rozwój tendencji sekularyzacyjnych, związanych z zakwestionowaniem wartości doświadczenia religijnego. W konsekwencji skutkowało to zimną kalkulacją rzeczywistości i zamknięciem rozumu na transcendencję. Proces "odczarowania świata" osiągnął w wieku XIX swoją kulminację. Dynamicznie rozwijające się idee pozytywistyczne i scjentyistyczne sprzyjały jego ekspansji i doprowadziły do dramatycznego w skutkach wyjałowienia ludzkiej egzystencji. Pozbawiły ją transcendentnego otwarcia, zamykając w socjologicznych i ekonomicznych ramach. Zredukowały życie człowieka do tego, co policzalne oraz doprowadziły do jego instrumentalizacji<sup>91</sup>. W związku z tym Weber, w *Nauka jako zawód i powołanie*, stawia istotne pytanie:

"Czy życie jest warte tego, aby je przeżyć, a jeśli tak, to w jakich warunkach?  
(...) Wszystkie nauki przyrodnicze dają nam odpowiedź na pytanie,  
co powinniśmy czynić, aby opanować życie w sposób techniczny. Nie dają one

---

<sup>89</sup> Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tł. D. Lachowska, Warszawa 2002, s. 13.

<sup>90</sup> Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, s. 124-125.

<sup>91</sup> Por. M. Januszkiewicz, L. Sokół, M. Werner, *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, s. 14.

jednak odpowiedzi na pytanie: czy naprawdę chcemy i czy powinniśmy opanować życie w ten sposób oraz czy ma ono w ogóle jakiś sens?"<sup>92</sup>

Pytanie niemieckiego socjologa jest niezwykle istotne dla oceny nihilistycznego dyskursu. Wyraża ono obawę przed brakiem istnienia obiektywnego sensu. Weberowskie "odczarowanie świata" doprowadziło do redukcji człowieka, sprowadziło sens życia jedynie do zimnych kalkulacji i rachunkowych przewidywań, a technicyzacja rzeczywistości uczyniła człowieka trybikiem w wielkiej maszynie świata, który nie ma już przed oświeconym nauką rozumem niemal żadnych tajemnic. Jawnym stało się, że świat i człowiek na "odczarowaniu" poważnie ucierpiał. Znaczącym skutkiem demitologizacji świata był ówczesnie odczuwany deficyt sensu, zwłaszcza w przestrzeni aksjologii i etyki. W *Gospodarka i społeczeństwo* Weber jednak zauważa:

"Tam, gdzie racjonalne empiryczne poznanie konsekwentnie doprowadziło do odczarowania świata oraz do jego przemiany w przyczynowo-skutkowy mechanizm, tam definitywnie pojawiają się napięcia i sprzeciw wobec rozczeń etycznego postulatu mówiącego, że świat jest uporządkowany przez Boga, a więc w jakiejś mierze jest etycznie sensownym kosmosem. Bowiern empiryczne rozważania nad światem doszły do pryncypialnej negacji wszelkich rozważań nad światem, które stawiają pytanie o sens wewnątrzświatowych poczynań."<sup>93</sup>

Weber, w swojej filozofii i wykładni świata, odrzuca religijny monopol na określanie jego sensowności. Odrzucenie religijnych postulatów oznaczało dla Webera jednocześnie odrzucenie myśli o tym, że świat jako całość urządzony jest według pewnego ładu i posiada jakiś zaprojektowany przez Boga trwały sens. Jego przemyślenia były owocem nie tyle naukowego poznania, ile wynikały raczej ze świadomości śmiertelności człowieka i jego ograniczoności. Samodoskonalenie (ostatnia wartość, do której można sprowadzić kulturę), ze względu na skończoność ludzkiego życia, musiało kończyć się porażką<sup>94</sup>.

Dla Webera religia nie produkuje sensu. Najwyżej zakłada jego istnienie, rozbudza apetyt na sensowność świata, a tym samym sabotuje inne jego wykładnie i sprzeciwia się pluralizmowi, tworząc w aksjologicznej przestrzeni życia napięcie pomiędzy: boski porządek, celowość i od-boski sens albo pustka. Według myśliciela "odczarowanie świata"

<sup>92</sup> M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, tł. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, M. Weber, *Wiedza powszechna*, Warszawa 1999, s. 209.

<sup>93</sup> Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, s. 123-124.

<sup>94</sup> Por. M. Weber, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, s. 125.

wyzwała człowieka od tego napięcia. Przywraca mu wolność w narzuceniu przez religię sensu i w ostatecznej perspektywie prowadzi do praktycznego nihilizmu.

Odzwierciedleniem nihilistycznej koncepcji, współbrzmiącej z nietzscheańską diagnozą "śmierci Boga", desakralizacją świata i "przewartościowaniem wartości", jest myśl Karola Marksa, niemieckiego filozofa i twórcy socjalizmu naukowego. Formuła "Wszystko, co stałe, ulatnia się w powietrzu", stanowi swoistą interpretację współczesnej rzeczywistości, w której wszystkie trwałe i dotychczasowe wartości utraciły swoją stabilność, tracąc na swym znaczeniu<sup>95</sup>. Idea ta jest swoistą eksplikacją nihilistycznego myślenia, której nową, pogłębioną interpretację, nadał Marshal Berman<sup>96</sup>.

Nihilistyczne myślenie uwidacznia się także w koncepcji psychoanalizy Zygmunta Freuda, austriackiego psychiatry i myśliciela, twórcy współczesnej psychoanalizy. Freud, w najważniejszym swym założeniu postawił hipotezę, że postępowaniem człowieka nie kieruje rozum, ale popędy<sup>97</sup>. Człowiek, w pewnym sensie ubezwłasnowolniony samym sobą, działa w sposób nieświadomy, kierując się nieświadomymi popędami. Według Freuda ludzkie działanie jest jedynie wynikiem działania popędów, takich jak *libido* czy *Thanatos*. Otwarcie ludzkiego "JA", umożliwione dzięki psychoanalizie, paradoksalnie doprowadziło do zamknięcia ludzkiej egzystencji w kręgu sił ślepych popędów. Zredukowało ludzką wolność oraz pozbawiło sensu ludzkie wybory i działania<sup>98</sup>.

Myśl Fryderyka Nietzschego, zakorzeniona bardzo mocno w kulturze europejskiej, przybrała różnego rodzaju nowe manifestacje. Bez nadmiernej przesady można stwierdzić, że doświadczenie nihilizmu jest podstawowym doświadczeniem czasów współczesnych. Słowa bazylejskiego filozofa: "Opisuję, co przyjdzie: nadejście nihilizmu"<sup>99</sup>, wydają się spełnionym proroctwem także i w czasach obecnych, w których żył i tworzył J. Ratzinger/Benedykt XVI. Nihilizm, który nieuchronnie przyszedł, przesiąknął do myśli ludzkiej tak bardzo głęboko, że jego różne formy są obecne i żywe także i dzisiaj. Jednakże, co należy zauważyć, przestał on być już tym, czym był dla samego Nietzschego: wyczerpaniem sensu, kresem metafizyki czy zanegowaniem obiektywnych wartości. Nihilizm spełniony, współczesny, wyraża się w nowy sposób w ideach symulacji i symulakryzacji, słabego myślenia, płynnej rzeczywistości i zajmuje się krytycznym

---

<sup>95</sup> Por. D. Motak, *Religia - religijność - duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, w: "Studia Religiologica" (2010), z. 43, s. 202-203.

<sup>96</sup> Por. M. Berman, *"Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tł. M. Szuster, Kraków 2002, s. 15.

<sup>97</sup> Por. Z. Freud, *Popędy i ich losy*, tł. K. Rak, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 121-122.

<sup>98</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1998, s. 305.

<sup>99</sup> F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1876-1889*, s. 245.

namysłem nad intelektualną i aksjologiczną kondycją człowieka, odsuwając kwestie metafizyki na dalszy plan.

Współczesne formy nihilizmu można scharakteryzować twierdzeniem, że nie da się sformułować ich uniwersalnej wykładni ani ująć w jasne ramy konkretnych założeń. Jedną ze współczesnych wykładni nietzscheańskiej koncepcji "śmierci Boga" jest myśl Jeana Baudrillarda, francuskiego socjologa i filozofa kultury.

Według Baudrillarda nie istnieje obiektywnie żadna rzeczywistość, a człowiek istnieje i opisuje swoją sytuację w obrębie lawinowo tworzonych przez siebie interpretacji, tzw. symulacji. Tym, co rzeczywiście istnieje, jest mnogość wytworzonych symulacji, które są efektem środków technicznych, technologicznych czy wirtualnych. W tym rozumieniu nihilizm jest radykalnym przejściem od sytuacji wyczerpania metafizyki, do teorii symulacji<sup>100</sup>. Nihilizm w myśli Baudrillarda od braku sensu ewoluował do jego nadprodukcji, która jest znamieną dla wszelkiej działalności człowieka. Ta nadprodukcja ma charakter autonihilujący, to znaczy taki, że człowiek w mnogości produkowanych przez siebie sensów, paradoksalnie traci sens. W eseju *Przejrzystość zła* Baudrillard stwierdza:

"Gdyby przyszło nam opisać w skrócie dzisiejszy stan rzeczy, należałoby określić go mianem stanu po orgii. Orgia stanowi eksplozywny moment nowoczesności, moment wyzwolenia dokonującego się we wszystkich możliwych sferach. Wyzwolenia politycznego, seksualnego, wyzwolenia sił wytwórczych, wyzwolenia mocy destrukcyjnych, wyzwolenia kobiet, dzieci, nieświadomych popędów czy sztuki. Afirmacji wszelkich modeli przedstawienia. Była to epoka orgii totalnej, orgii realności, racjonalności, seksualności, krytyki i kontrkrytyki, wzrostu i jego kryzysów. Tym sposobem przemierzaliśmy wszelkie możliwe drogi produkcji i wirtualnej nadprodukcji przedmiotów, znaków, przekazów, ideologii i przyjemności. Dzisiaj wszystko już wyzwolono, kości zostały rzucone, wszystko się dokonało, jako zbiorowość zaś stanęliśmy ostatecznie przed jednym z zasadniczych pytań: CO CZYNIĆ PO ORGII?"<sup>101</sup>

W opinii Baudrillarda, metaforyczny "stan po orgii" charakteryzuje kondycję cywilizacyjną współczesnego człowieka, dla którego każda hierarchia wartości stała się ruchoma i którego każdy wytwór ma charakter pozorny, ponieważ nie można mu przypisać żadnego trwałego znaczenia. Człowiek współczesny jawi się w jego myśli jako człowiek

---

<sup>100</sup> Por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 189-191.

<sup>101</sup> J. Baudrillard, *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, tł. S. Królak, Warszawa 2009, s. 5-6.



ciągle niewyżyty, wytwarzający coraz to nowe symulacje, uparczywie dążący do przekraczania coraz to nowych, możliwych do pomyślenia granic. Taki człowiek tworzy współczesny świat jako sferę niekontrolowanych ruchów, coraz to nowych wykładni wartości, symulacji i braku trwałego sensu. Francuski myśliciel stwierdza:

"Triumfalny marsz nowoczesności nie doprowadził do upragnionego przez nas przewartościowania wszystkich wartości, lecz do ich całkowitego rozproszenia i zwinięcia, czego wynikiem jest totalny chaos, niemożność uchwycenia kryteriów zarówno estetycznej, jak seksualnej czy politycznej oceny stanu rzeczy."<sup>102</sup>

Świat współczesny istnieje zatem jako scena, na której wielość nadprodukowanych znaczeń nie wiedzie do żadnego zrozumienia całości, lecz do chaosu. "To, co uderza za pomocą sensu, zostaje przez sens zabite"<sup>103</sup> - zaznacza. Ciągła zmiana sensu, nadprodukcje nadinterpretacji, a także implozja znaczeń oraz zabicie sensu, czyni z rzeczywistości świat pustyni. Życie człowieka w takim świecie staje się bezcelowym dryfowaniem w nurcie lawinowo powstających symulacji. Ostatecznie czyniąc je bezsensownym.

W ocenie myśliciela współczesny nihilizm jest wynikiem powszechnie panującej sytuacji oraz aksjologicznej próżni, w której "nie ma już nadziei na sens"<sup>104</sup>. W lawinowych interpretacjach współczesny człowiek nie potrafi nadać trwałego znaczenia swoim wytworom oraz formom swojego istnienia. Skutkuje to tym, że człowiek rozprasza się i zanika w bezcelowej wielości, tymczasowości, prowizoryczności, kamuflażu i zmianie<sup>105</sup>. W takiej dramatycznej sytuacji amorficzności niemożliwe jest scalenie obrazu świata ani odnalezienie żadnego trwałego sensu<sup>106</sup>.

Odmianą emanacją współczesnego nihilizmu jest myśl Gianniego Vattimo. W swoim filozofowaniu rozwija tezę Nietzschego głoszącą, że nie istnieją żadne fakty a jedynie ich interpretacje. Myśl tę czyni podwaliną swojego filozoficznego dyskursu. W eseju *Wiek interpretacji* uzasadnia ją w następujący sposób:

---

<sup>102</sup> Tamże, s. 14.

<sup>103</sup> Tamże, s. 191.

<sup>104</sup> Tamże, s. 196.

<sup>105</sup> Por. A. Kucner, *Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard - Vattimo - Bauman*, w: "Humanistyka i przyrodznawstwo" (2012), nr 18, s. 142.

<sup>106</sup> Por. J. Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, tł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 178.

"Zapóżyczony od Nietzschego twierdzenie, że »nie ma faktów, są tylko interpretacje«, nie jest sądem obiektywnym ani metafizycznym, jest »jedynie« interpretacją. Jeśli zastanowimy się nad jego znaczeniem, to uzmysłowimy sobie, na ile hermeneutyka przeobraziła (w istocie) naszą rzeczywistość i odmieniła oblicze filozofii".<sup>107</sup>

Według Vattimo wszelkie sądy o rzeczywistości (jakiejś prawdzie) są tylko rodzajem interpretacji i polegają na interpretującym odniesieniu do przedmiotów poznania. "Każde doświadczenie prawdy jest interpretacyjnym wyrażeniem przed-rozumienia, w którym jesteśmy zanurzeni z powodu samego faktu istnienia jako byty-w-świecie"<sup>108</sup> - stwierdza. Vattimo zauważa także, że wszelkie rozumienie jest pewnym sposobem bycia, odnoszenia się do świata, do siebie i innych. W jego filozofii hermeneutyka staje się wykładnią sposobu bycia człowieka. Jako taka umożliwia mu określenie siebie samego. Dla Vattimo nihilizm to:

"(...) proces wciąż otwarty i nie da się podsumować. (...) Sądzę, że nasze stanowisko wobec nihilizmu można zdefiniować, odwołując się do postaci często pojawiającej się w pismach Nietzschego, a mianowicie „nihilisty spełnionego”. Nihilista spełniony to ten, kto zrozumiał, że nihilizm jest jego (jedyną) szansą. Oto jak dziś wygląda nasz stosunek do nihilizmu: zaczynamy być - zaczynamy umieć być - spełnionymi nihilistami"<sup>109</sup>.

Vattimo określa w swojej filozofii zadanie współczesnej hermeneutyki. Uważa, że jest ono nihilistyczne. Hermeneutyka ma wykazywać, że nie istnieje żadne trwałe, metafizyczne oparcie dla ludzkiej egzystencji, a każda próba skonstruowania takowego jest jedynie nową interpretacją. Wysiłek, jaki człowiek wkłada w zrozumienie siebie samego, czyni go nihilistą. Vattimo uważa także, że nihilizm da się przezwyciężyć tylko samym nihilizmem. Dla Nietzschego "śmierć Boga" skutkowałą obsunięciem się trwałego gruntu wartości. W przypadku nihilizmu Vattimo, odrzucenie trwałości znaczeń skutkuje mobilnością. Żadne wartości - jako dynamiczne - nie mogą mieć trwałego znaczenia.

W swym filozoficznym dyskursie Vattimo podejmuje próbę zdiagnozowania zagrożeń, jakie niesie ze sobą "spełniony nihilizm" czasów współczesnych. W *Koniec nowoczesności* stwierdza: "Świat, gdzie prawda stała się baśnią, jest przecież miejscem

---

<sup>107</sup> G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tł. S. Królak, Kraków 2010, s. 53.

<sup>108</sup> G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tł. K. Kasia, Kraków 2011, s. 15.

<sup>109</sup> G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 15.

doświadczenia nie »bardziej autentycznego« od doświadczenia metafizycznego. Nie jest ono bardziej autentyczne, gdyż autentyczność - to, co właściwe, co ponownie zawłaszczone - skończyła się wraz ze śmiercią Boga"<sup>110</sup>. Zdaniem Vattimo, w miejscu nietzscheańskiej "śmierci Boga", mogą pojawiać się nowe wartości, bardziej prawdziwe, które do tej pory miały nikłe znaczenie. Jednakże rozproszenie znaczeń, destabilizacja hierarchii, mnogość interpretacji i ich paralelności, prowadzą nieuchronnie do utraty sensu i nihilizacji. Proces zmian w aksjologii i konsekwentnie w antropologii, grozi człowiekowi utratą wyjątkowej pozycji w hierarchii wartości i prowadzi do dramatycznego upadku humanizmu<sup>111</sup>. Jeśli wszystko, co jest, jest jedynie ruletką znaczeń, to dlaczego człowiekowi należy nadal przypisywać w świecie miejsce szczególne?

W swojej diagnozie Vattimo zauważa także związek między nihilizmem, za sprawą którego nie można trwale określić sensu rzeczywistości, a hermeneutyką, poprzez którą człowiek interpretuje swój stosunek do siebie samego. Pisze: "Podmiot nie jest nosicielem kantowskiego a p r i o r i, lecz dziedzicem historycznego-skończonego języka, umożliwiającego i warunkującego jego dostęp do samego siebie i do świata"<sup>112</sup>. Nihilizm nie jest wynikiem własnych wyborów woli, lecz następstwem zrozumienia dramatycznej sytuacji, polegającej na tym, że nie można wyjść poza krąg niekończących się interpretacji, stanowiących sposób bycia ludzkiej istoty. "Świat jest grą interpretacji"<sup>113</sup>, w której człowiek musi brać udział, bez względu na to czy tego chce, czy też nie. Przez to staje się przestrzenią ograniczenia jego wolności. Dla Vattimo nihilizm to zjawisko "osłabienia bycia", "rozpuszczenia się bycia", zakwestionowania mocnej metafizyki, których można dokonać właśnie dzięki hermeneutyce. Dostarcza ona bowiem narzędzi do dekonstrukcji języka metafizyki, który nie daje nam dostępu do bytu i jego istoty a w konsekwencji do nas samych. Nihilizm to świadomość "myśli słabej", która nie potrafi objąć bytu. "Bycie nie jest, ale wydarza się (być może także w znaczeniu: przydarza się), jest tym, co towarzyszy - jako ułomność - wszelkim naszym przedstawieniom"<sup>114</sup>, konkluduje.

Do przedstawicieli współczesnej kultury filozoficznej, którzy choć na różny sposób, otwarcie identyfikują się z nurtem nihilizmu, należy Zygmunt Bauman. Sam myśliciel nie opowiada się jednoznacznie za żadną współczesną odmianą nihilizmu, jednakże przedstawia on w swoim filozofowaniu człowieka, jako niezdolnego do ugruntowania kultury na trwałych i stabilnych wartościach. W swoich przemyśleniach Bauman zauważa,

---

<sup>110</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>111</sup> Por. Tamże, s. 28 i nast.

<sup>112</sup> G. Vattimo, *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, s. 19.

<sup>113</sup> G. Vattimo, *Spoleczeństwo przejrzyste*, tł. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 131.

<sup>114</sup> G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tł. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, w: "Teksty drugie" (2003), nr 5, s. 132.

że w społeczeństwie płynnej nowoczesności żadne z osiągnięć człowieka nie wyrasta ani paradoksalnie nie tworzy trwałych wartości, nie zyskuje także żadnego trwałego znaczenia, tracąc je i wypierając<sup>115</sup>.

Bauman demaskuje pozorność życia oraz ogromną zmienność zjawisk, jakie zachodzą we współczesnym społeczeństwie, kulturze i ekonomii. Częstokroć zjawiska te, w jego opinii, pozbawione są trwałej logiki. Nietrwałość znaczenia działań, banalizacja oraz instrumentalizacja życia, wywołują w człowieku współczesnym poczucie nonsensowności, bezcelowości oraz aksjologicznego i moralnego chaosu. Bauman konkretyzuje swoją myśl w słowach:

"płynne życie to życie pełne niepewności, przeżywane w warunkach ciągłego niepokoju. Najdotkliwsze i najuporczywsze obawy związane z takim życiem to lęk przed tym, by nie dać się zaskoczyć, by nadażyć za szybkim biegiem wydarzeń, by nie zostać z tyłu, nie przeoczyć „terminu ważności”, nie obarczać się posiadaniem czegoś, co nie budzi już żądzy posiadania, nie przegapić momentu, w którym trzeba zmienić taktykę i nie przekroczyć granicy, zza której nie będzie już odwrotu. Płynne życie składa się z szeregu „nowych otwarć” i „nowych początków”, ale właśnie dlatego szybkie i bezbolesne zakończenia, bez których nowe otwarcia i początki byłyby nie do pomyślenia, okazują się momentami krytycznymi, przyprawiającymi o największy ból głowy. Spośród umiejętności potrzebnych do uprawiania sztuki życia w warunkach płynnej nowoczesności większe znaczenie ma umiejętność pozbywania się rzeczy niż umiejętność ich zdobywania.”<sup>116</sup>

Według Baumana człowiek współczesny, to człowiek dostosowujący się do realiów płynnego, dynamicznego życia, którego miernikiem jest sama jego zmienność, nieprzewidywalność, nieznamość celu ani sensu. W jego ocenie człowiek to wieczny tułacz bez domu, a jego życie to życie nomada. Zdaniem Baumana współczesny świat, w zmienności swoich nurtów, nie daje człowiekowi żadnego trwałego oparcia. Filozof zauważa, że dziś w życiu nie liczy się trwanie, ale "prędkość, z jaką się płynie", liczy się tylko terażniejszość, konkretny i aktualny zysk. Świat bowiem, w swojej płynności i zmienności, nie jawi się jako własność człowieka, a tym bardziej nie jawi się jako jego dom, za który mógłby wziąć odpowiedzialność. Współczesny człowiek zrywa więc

---

<sup>115</sup> Por. Z. Bauman, *Płynne życie*, tł. T. Kunz, Kraków 2007, s. 5-6.

<sup>116</sup> Tamże, s. 6.

z wszelkim dziedzictwem i jako wydziedziczony grabi zasoby świata, tonąc w konsumpcjonizmie, ze wszelkimi tego dramatycznymi konsekwencjami<sup>117</sup>.

W europejskiej myśli filozoficznej fenomen nihilizmu znalazł swoje stałe miejsce i jest zjawiskiem ciągle aktualnym. Komponenty nihilistycznego myślenia, choć w różnych wariantach, są wciąż obecne we współczesnej myśli filozoficznej. Nowoczesny nihilizm przestaje ściśle łączyć się z bezpośrednim orzekaniem o nonsensowności świata, człowieka i jego dziejów. Nie jest batalią o zasadność metafizyki. W mijających dekadach fenomen nihilizmu przeszedł pewnego rodzaju metamorfozę. Nietzscheański nihilizm, choć był diagnozą czasów współczesnych Nietzsche, demaskował iluzoryczność metafizyki i kruszył podstawy dotychczasowej aksjologii. Oprócz pejoratywnego zniesienia sensu, niewątpliwie pozytywnym jego następstwem, było pojawienie się perspektywizmu. W dziejach Europy Nietzsche pozostawił myśl, która na dobre zakorzeniła się we współczesnej filozofii i upowszechniła się jako rodzaj dystansu i podejrzliwości do wszelkiego myślenia dogmatycznego, autorytatywnego i apodyktycznego. Z biegiem czasu jego myśl ewoluowała i doprowadziła do powstania pluralizmu nihilizmów o różnych formach i odcieniach. Nihilizm sprawił, że w miejsce trwałego i pewnego sensu, została postawiona idea dynamizmu ciągle wydarzającej się rzeczywistości z jej nieustannymi nowymi interpretacjami. Natomiast myślenie prospektywne, holistyczne, pretendujące do stworzenia jednolitej, uniwersalnej wizji rzeczywistości, zostało zastąpione "słabym myśleniem". Odmiennosc wielu koncepcji nihilizmu i różnych jego postaci jest dowodem na niezwykłą plazmatyczność zjawiska, jego wielowymiarowość, a przede wszystkim na jego ciągłą obecność we współczesnej myśli.

Obecność nihilizmu, z właściwą sobie siłą oddziaływania, zasługuje na zauważenie znaczenia, jakie posiada on także dla ludzkiej egzystencji. Nihilizm nie jest jedynie abstrakcyjnym pojęciem, zawieszoną w przestrzeni myśli ideą czy tylko ruchem mentalnym, ale istotnym doświadczeniem naszych czasów, obejmującym swoim zasięgiem życie każdego człowieka. Współczesna nihilizacja, destabilizacja sensu i odczuwalna jego próżnia, stanowią wyzwanie dla teologicznofundamentalnej refleksji. Są one także motywem do prowadzenia nowych badań nad apologią obiektywnego sensu, ukazaną w pismach J. Ratzingera/Benedykta XVI.

---

<sup>117</sup> Por. tamże, s. 14 i nast.

## 1. 2. Współczesna antropologia i potrzeba sensu życia

Czasy współczesne naznaczone są głębokim znamieniem nihilizmu. Diagnoza Nietzschego dotycząca "śmierci Boga" była zapowiedzią wielkich przewartościowań, jakie miały dokonać się w obrębie europejskiej kultury. Rozpoczęta przez Nietzschego rewolucja filozoficzna trwa aż po dzień dzisiejszy i obejmuje swoim zasięgiem także człowieka XXI wieku, wpływając znacznie na kształt współczesnej antropologii. Aksjologiczna pustka, będąca wynikiem nowego, nihilistycznego filozofowania, brak stabilnych moralnych fundamentów i trwałych punktów odniesienia w egzystencji człowieka, doprowadziły do powstania poważnego kryzysu, który bez nadmiernej przesady można nazwać kryzysem sensu. Ów kryzys sensu jest wypadkową oddziaływań różnych prądów myślowych o proveniencji nihilistycznej oraz zjawisk uobecniających się we współczesnej kulturze. Kryzys czasów współczesnych wyraża się przede wszystkim w kryzysie antropologicznym, polegającym na zagubieniu przez człowieka własnej tożsamości, osłabieniu podmiotu i jego zwątpieniu w sens<sup>118</sup>.

W tle kryzysu tożsamości współczesnego człowieka i powiązanego z nim kryzysu sensu stoi niewątpliwie filozofia Fryderyka Nietzschego. Jego antropologiczny projekt powstał jako negatywna odpowiedź na obecną w egzystencji jego współczesnych postawę resentymetu. Nietzscheański resentyment (rozumiany jako zwrot ku temu, co słabe) stanowił poważną przeszkodę w rozwoju człowieka. Według Nietzschego słabi ludzie, nie mogąc osiągnąć wielkich wartości, zwrócili się przeciwko nim. W ten sposób ulżyli swojemu nieszczęsnemu losowi i złagodzili egzystencjalny ból. Zdaniem Nietzschego zwrot ku temu, co słabe, doprowadził do pewnego rodzaju kultu antywartości i apoteozy miernoty, stając się uwłaczającą człowiekowi niewolą. Sam Nietzsche widział szczególną implikację tego zjawiska w chrześcijańskim kulcie Chrystusa Ukrzyżowanego<sup>119</sup>.

Według filozofa "śmierć Boga" nie tylko była diagnozą jego czasów, ale stała się konieczna do zbudowania nowego, alternatywnego projektu antropologicznego. Destabilizacja dotychczasowych wartości, a w konsekwencji przekroczenie moralności (wyjście poza dobro i zło, wyzbycie się moralności resentymetu), było do tego przyczynkiem. Zabieg ten miał za zadanie przywrócić człowiekowi jego utraconą wielkość i uczynić go na nowo twórcą samego siebie. Nietzscheański projekt "nadczołwieka" był afirmacją człowieka przekraczającego samego siebie, na nowo kreującego własną

---

<sup>118</sup> Por. M. Jasieniowski, *Współczesny kryzys sensu jako wyzwanie dla teologii fundamentalnej. Propozycja Rino Fisichelli*, w: "Teologia w Polsce" 7 (2013), nr 1, s. 127.

<sup>119</sup> Por. M. Paluch, *Nietzsche i teologia*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 30 (2017), nr 2, s. 148.

tożsamość, transcendującego swoją egzystencję i wyzwolonego spod jarzma wszelkich dotychczasowych wartości<sup>120</sup>.

Według Nietzschego człowiek po "śmierci Boga" jest kimś całkowicie wolnym i nieskrępowanym. Kimś, kto może tworzyć swoją egzystencję w różnych kierunkach, jak chce i bez żadnych zewnętrznych wytycznych. Kimś, kto dzięki "woli mocy" kreuje siebie samego i urzeczywistnia w ten sposób swoją tożsamość.

W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche streszcza swoją antropologiczną koncepcję w następujący sposób: "Niegdyś mawiano Bóg, gdy spoglądano na dalekie morze; ja was nauczyłem mawiać: nadczłowiek"<sup>121</sup>. Według filozofa "Bóg umarł" po to, by mógł narodzić się "nadczłowiek", żeby "nadczłowiek" mógł zająć jego miejsce<sup>122</sup>. Człowiek pozbawiony Boga, to człowiek, który może wznieść się ponad siebie i który może sam sobie wyznaczyć sposób prawdziwej i wolnej egzystencji<sup>123</sup>.

Zdaniem Nietzschego autentyczność egzystencji "nadczłowiek" osiąga poprzez realizację "woli mocy". Ona, z całą swoją stwórczą, autokreacyjną i odtąd niczym nieskrepowaną energią, umiejscawia człowieka w centrum dynamicznego świata<sup>124</sup>. Charakterystyczną cechą antropologicznej koncepcji Nietzschego jest prymat woli. To właśnie wola, a nie rozum stanowi siłę kreacyjną "stawania się" człowieka. "Wola mocy" jest siłą różnicującą człowieka od reszty świata i to ona stanowi o jego naturze. W nietzscheańskim projekcie antropologicznym widać wyraźną tendencję do deprecjonowania znaczenia i roli rozumu. W myśli filozofa rozum nie jest niczym wyjątkowym i nie pełni żadnego supremacyjnego zadania. Dla Nietzschego rozum jest jedynie wytworem materii i pustą nazwą. Dzięki absolutyzacji woli nietzscheański "nadczłowiek" uwalnia się od każdego rodzaju sensu i logocentryzmu, jest wolny i wzniesiony ponad wszystko<sup>125</sup>. Jako taki przekracza obiektywnie istniejące granice dobra i zła. Przekonanie to Nietzsche streszcza w słowach: "Ten zaś samego siebie odkrył, kto powiada: Oto jest moje dobro i zło"<sup>126</sup>.

Jego koncepcja antropologiczna była następstwem "przewartościowania wartości", w tym także wartości intelektu. Prowadziła nieuchronnie do relatywizacji, zarówno w obrębie aksjologii jak i na płaszczyźnie racjonalności. "Nadczłowiek", umieszczony

---

<sup>120</sup> Por. tamże, s. 149-150.

<sup>121</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tł. W. Beret, Warszawa 1990, s. 99.

<sup>122</sup> Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 156.

<sup>123</sup> Por. A. Łyskawka, *Nietzscheański człowiek po "śmierci Boga"*, w: "Człowiek w Kulturze" (2005), nr 17, s. 191-192.

<sup>124</sup> Por. K. Górniak-Kocikowska, *Religia jako nihilistyczna "Wola mocy"*, w: "Colloquia Communia" (1985), nr 3-6, s. 151.

<sup>125</sup> Por. A. Łyskawka, *Nietzscheański człowiek po "śmierci Boga"*, s. 192-194.

<sup>126</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, s. 238.

ponad wszelkim dobrem i złem, w relatywistycznej rzeczywistości swojego "stawania się", jawi się w nietzscheańskiej filozofii jako jedyne kryterium wszystkiego. Jest tym, który sam kreuje sens, tym, od którego naprawdę wszystko już zależy<sup>127</sup>.

Należy zauważyć, że antropologiczny projekt Nietzschego, pomimo upływu lat i zmieniającej się sytuacji kulturowej (cywilizacyjnej) Europy, nie stanowi jedynie przebrzmiałej, historycznej idei. Nietzscheańska myśl antropologiczna wywarła ogromny wpływ na współczesną wizję człowieka. Po radykalnych przewartościowaniach, zakwestionowaniu sensu metafizyki, zwątpieniu w siłę rozumu i obiektywną wartość prawdy, można pytać: "Czy pytanie o sens ma jeszcze sens?"<sup>128</sup> To pytanie zostało zadane przez Jana Pawła II w encyklice *Fides et ratio*. Odzwierciedla ono istotny problem człowieka czasów obecnych i wydaje się być nader aktualne. W tejże encyklice papież, diagnozując sytuację czasów obecnych, stwierdza: "Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu»"<sup>129</sup>. Kondycję człowieka czasów współczesnych osłabia zwątpienie w sens, w jego uniwersalne istnienie, a także zwątpienie w istnienie prawdy, która jest jego niezbędnym korelatem<sup>130</sup>.

Zwątpienie człowieka w sens świata i sens życia ma swoje pierwotne źródło w zakwestionowaniu klasycznej metafizyki i negacji bytu na poziomie spekulatywnym czy też teoretycznym<sup>131</sup>. Brak obiektywnie istniejących norm oraz wartości wprowadza aksjologiczny chaos. Zakwestionowanie celowości w naturze i kosmosie przekłada się także na zakwestionowanie jej istnienia w życiu człowieka. Współczesna rzeczywistość jawi się przed nim jako konstelacja zmiennych składników, pozbawiona prawideł i ostatecznego sensu<sup>132</sup>.

Nietzscheański rozkład fundamentów bytu (w przestrzeni refleksji), nieuporządkowana i zmienna dynamika stawania się, czynią życie ludzkie nieuchwytnym fenomenem, pozbawionym możliwości jakiegokolwiek stałej i obiektywnej klasyfikacji. "Śmierć Boga" pozbawiła człowieka stałych odniesień w realizowaniu swojej egzystencji, pozbawiając go kierunku życia, konkretnego azymutu bytowania i doprowadziła do kryzysu, rozczarowania, destabilizacji własnej egzystencji. Nihilizm, który jawił się jako szansa na życie w pełni, jako realizacja "woli mocy" i możliwość kreowania siebie samego

---

<sup>127</sup> Por. A. Bielik-Robson, *Rehabilitada nihilizmu*, w: "Res Publica Nowa" 8 (1994), nr 11, s. 22-25.

<sup>128</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 81.

<sup>129</sup> Tamże.

<sup>130</sup> Por. Z. Zdybicka, *Bóg - Osobowa Prawda i Miłość - ostatecznym celem życia człowieka*, w: "Człowiek w kulturze" (2007), nr 19, s. 111.

<sup>131</sup> Por. S. Warzeszak, *U źródeł współczesnej kultury śmierci*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 10 (1997), s. 413.

<sup>132</sup> Por. W. Kamińska, *Ontologiczne i antropologiczne założenia postmodernizmu*, w: "Słupskie Studia Filozoficzne" (2001), nr 3, s. 55-56.



w projekcie "nadczołowieka" wyzwolonego spod jarzma zniewalających wartości, doprowadził do dewaloryzacji wszystkich wyższych wartości (w tym także kompetencji rozumu i prawdy) oraz w efekcie samego życia. Obecna kultura jest wynikiem działania tych wypadkowych. Kształtowana pod wpływem nihilistycznej myśli, skupia wszystko na człowieku i jego samego czyni odpowiedzialnym za świat, a rezygnując z transcendencji, ludzką egzystencję obarcza ciężarem "bycia Bogiem". Przez negację istnienia Boga jako ostatecznego sensu, prowadzi do niebezpiecznej w skutkach deifikacji człowieka i staje się przestrzenią jego egzystencjalnego dramatu<sup>133</sup>.

Nihilizm doprowadził do tego, że życie współczesnego człowieka stało się nierzeczywiste w ogólności<sup>134</sup>. Skoro zaś stało się nierzeczywiste, to w konsekwencji bezsensowne, niewarte przeżycia i bezcelowe. Pozbawione transcendentnych wartości, zamknięte jedynie w kręgu własnego "ja". Nihilistyczny projekt antropologiczny spowodował dezintegrację ludzkiej osoby oraz jej świadomości. Okazało się bowiem, że życie bez celu, sensu, pozbawione fundamentalnych wartości i obiektywnych odniesień, stało się dla człowieka zwyczajnie nieznośne. Nihilizm sprawił, iż życie przestało być postrzegane jako wartość sama w sobie. Zdefiniowano je jedynie jako drogę prowadzącą do wyzwolenia się od bezsensu egzystencji "tu i teraz". W koncepcji nihilistycznej życie określa się jako ścieżkę wiodącą do rozpląnięcia się we "wszystkim", bo samo jest niczym nieokreślone. Taka koncepcja życia niesie jednak ze sobą istotne niebezpieczeństwo, ponieważ nieuchronnie prowadzi do nihilizacji podmiotu, który w rzeczywistości doczesnej doświadcza bólu bezsensu życia osobowego, zauważa Ratzinger<sup>135</sup>. W swoich założeniach nihilizm miał być kultem prawdziwego życia. Choć głosił witalizm i jego apoteozę, ostatecznie doprowadził do paradoksu negacji życia, rzucenia się w otchłań nicości i zaprzeczenia tego, czym ono powinno być.

Nietzscheański projekt antropologiczny poniósł fiasko. Okazał się złudną iluzją, której negatywne skutki widoczne są nie tylko w przestrzeni myśli filozoficznej, ale także w praktyce życia współczesnego człowieka. Ten bowiem, wbrew swoim oczekiwaniom, po "śmierci Boga" nie stał się "nadczołowiekiem". Zamiast cieszyć się pełnią nieskrępowanego niczym życia, doświadczył nonsensu własnej egzystencji. Życie pozbawione trwałych podstaw stało się dla człowieka nie do zniesienia, a jego przeżywaniu

---

<sup>133</sup> Por. A. Łyskawa, *Nietzscheański człowiek po "śmierci Boga"*, s. 199.

<sup>134</sup> Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 155.

<sup>135</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, w: OR (1997), nr 12, s. 50.

zaczęło towarzyszyć nieustanne zniechęcenie, którego przejawem jest: powszechny redukcjonizm, relatywizm, minimalizm oraz intelektualne zmęczenie<sup>136</sup>.

Nie bez wpływu na kondycję współczesnego człowieka pozostał, dokonujący się w niezwykle szybkim tempie, rozwój techniki. Wraz z nim przekształceniu uległ obraz świata, który dzięki nowym odkryciom naukowym zyskał nowe kształty. Za zmianami o charakterze technicznym, konsekwentnie idą zmiany o charakterze cywilizacyjnym oraz kulturowym. Ogromny postęp i dokonywane coraz to nowe odkrycia naukowe, zmieniają nie tylko sam świat, poprawiając jakość życia i przynosząc nowe rozwiązania, ale wpływają na postrzeganie obrazu świata oraz żyjącego w nim człowieka. Uporządkowany dotąd kosmos, z istniejącymi stałymi prawami, w obliczu naukowych odkryć jawi się dziś przed człowiekiem jako rzeczywistość zmienna, dynamiczna, podlegająca ciągłemu rozwojowi. To, co było dotąd niemożliwe, dzięki nauce i technice w obecnych czasach staje się możliwe i osiągalne. Dynamika niemal nieograniczonych możliwości i rozwoju upowszechnia niebezpieczne przekonanie, że istniejące do tej pory niezmiennie paradygmaty, tak samo jak świat, ulegają powszechnemu prawu zmienności<sup>137</sup>.

Dla zobrazowania sytuacji, w jakiej przyszło żyć człowiekowi obecnego czasu, nie sposób nie zatrzymać się nad rzeczywistością postmodernizmu. Postmodernistyczna koncepcja wpływa bowiem znacznie nie tylko na sposób postrzegania świata, ale także i na sposób postrzegania człowieka. Postmodernizm nie rezygnuje z roszczeń w udzielaniu odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek? W swoich koncepcjach usiłuje stworzyć własny projekt antropologiczny. W charakterystyce współczesnej antropologii nie można pominąć jego perspektywy i znaczenia.

Postmodernizm jest zjawiskiem kulturowym, które wychodzi poza ramy filozoficznego myślenia i swoim zasięgiem obejmuje niemal wszystkie dziedziny życia, takie jak: sztuka, nauka, polityka, architektura czy nawet muzyka<sup>138</sup>. Ze względu na złożoność zjawiska, jak i jego pojęciową obszerność, niejednoznaczność, trudno ująć go w konkretne ramy definicji. W literaturze charakteryzuje się go pojęciami, takimi jak: zinstytucjonalizowany pluralizm, różnorodność, przypadkowość, ambiwalencja i stawia się go w opozycji do modernizmu z jego postulatami homogeniczności, uniwersalizmu, jasności i jedności<sup>139</sup>. Ponieważ fenomen postmodernistyczny jest zjawiskiem niezwykle złożonym

---

<sup>136</sup> Por. P. Mrzygłód, *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?*, w: "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 11 (2012), nr 2, s. 109.

<sup>137</sup> Por. S. Wielgus, *Wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, Lublin 2004, s. 3.

<sup>138</sup> Por. P. Przemielewski, *Filozofia na Areopagu idei, czyli postmodernizm i jego obecność we współczesnej kulturze i sztuce*, w: "Studia Elckie" 11 (2009), s. 78.

<sup>139</sup> Por. B. Baran, *Postmodernizm*, Kraków 1992, s. 168-208.

i pluralistycznym, można wyróżnić w nim samym cztery podstawowe nurty: klasyczny postmodernizm francuski (jego przedstawiciele to głównie: J. Derrida, J. F. Lyotard, M. Foucault, G. Deleuze), postmodernizm amerykański (R. Rorty, D. Griffin, J. Cobb), postmodernizm chrześcijański (P. Kosłowski, G. Ward) oraz postmodernizm populistyczny (J. Grey)<sup>140</sup>.

Zgodnie uważa się, że prekursorami postmodernistycznej myśli są: Jean François Lyotard oraz Jacques Derrida. Charakterystyczną zaś cechą ich filozofowania jest negatywne nastawienie do kompetencji rozumu, pociągające za sobą pluralizm myślowy oraz moralny, a także odrzucenie wszelkich obiektywizmów i uniwersalnych idei, w tym idei istnienia obiektywnego sensu<sup>141</sup>. Postmodernizm, jako kolejna epoka następująca "po" modernizmie, charakteryzuje się niechęcią do racjonalizmu. W samej nazwie postmodernizm, uwidacznia się dialektyczne napięcie, stojące w opozycji do myśli nowożytnej i jej racjonalistycznych założeń. Przez niektórych myślicieli nazywany bywa nowoczesną odmianą "absurdalistycznego irracjonalizmu filozoficznego"<sup>142</sup>.

W swoich głównych założeniach postmodernizm deprecjonuje siłę ludzkiego intelektu i charakteryzuje się antymetafizycznym nastawieniem, prowadząc tym samym do dekonstrukcji wszelkiego rodzaju filozofii<sup>143</sup>. To, co rozpoczęli Nietzsche i Heidegger w destrukcji metafizyki, zjawisko postmodernizmu urzeczywistnia w sobie ze zdwojoną siłą w całej filozofii (negacja fundamentalizmu pojęciowego, ontologicznego i sensu)<sup>144</sup>. Dla postmodernistycznych myślicieli filozofia, która rości sobie prawo do bycia uniwersalną wykładnią rzeczywistości, jest skażona "logocentryzmem", "totalitarną mentalnością ateńską", "kultem prawdy obiektywnej" i staje się "filozofią wyrokującą"<sup>145</sup>. W ich opinii należy taką filozofię bezwzględnie odrzucić. W swoich głównych założeniach postmodernizm powiązany jest z ideami nihilizmu, dlatego współcześni postmodernistyczni myśliciele uznają Nietzschego, Heideggera, Freuda, Marksa i Sartra, z ich wkładem w destrukcję metafizycznego myślenia i egzystencjalnym nihilizmem, za ojców postnowoczesności<sup>146</sup>.

---

<sup>140</sup> Por. J. Życiński, *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001, s. 24.

<sup>141</sup> Por. Z. Zdybicka, *Bóg - Osobowa Prawda i Miłość - ostatecznym celem życia człowieka*, s. 111-112.

<sup>142</sup> Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VIII, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 387.

<sup>143</sup> Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia - życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 10.

<sup>144</sup> Por. R. Myć, *Oswajanie postmodernizmu*, w: "Sztuka i Filozofia" 13 (1997), s. 161.

<sup>145</sup> Por. H. Kiereś, *Postmodernizm*, s. 387.

<sup>146</sup> Por. P. Mrzygłód, *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?*, s. 115; J. Balbus, *Filozofia podmiotu u progu XXI wieku*, w: "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2 (2003), nr 1, s. 117.

Podobnie jak w metafizyce, tak samo i w dziedzinie aksjologii postmodernizm głosi, że nie istnieją żadne obiektywne kryteria prawdy czy dobra. Charakterystyczną jego cechą jest pluralizm poznawczy i aksjologiczny. Według postmodernistycznych paradygmatów każdy stanowi o własnej prawdzie, a obiektywna prawda nie istnieje jako rzeczywista kategoria<sup>147</sup>. Po dekonstrukcji tradycyjnej filozofii i odrzuceniu prymatu rozumu, kluczowym pojęciem potrzebnym do rozumienia rzeczywistości nie jest już prawda, ale tak zwana "różnia". Pojęcie "różni" odzwierciedla niezwykle dynamizm rzeczywistości, jej wariabilistyczny charakter. To ona jest zasadą i warunkiem istnienia rzeczywistości, owym jej *arche*<sup>148</sup>. Ponieważ nie istnieje obiektywnie istniejąca prawda, a wszystko jest sumą zmiennych składników, porzuca się tradycyjne wartości, kryteria i oceny<sup>149</sup>. Rezygnacja z klasycznej epistemologii, aksjologii i metafizyki, prowadzi do skrajnego relatywizmu. Postmodernizm więc, w imię równości i szacunku, głosi błyskotliwe i chwytliwe hasła totalnej wolności oraz bezgranicznej tolerancji<sup>150</sup>.

Założenia postmodernizmu nie pozostają bez wpływu na obraz współczesnego człowieka. W postmodernizmie dochodzi do gwałtownej degradacji ludzkiej podmiotowości, jeszcze bardziej radykalnej niż w filozofii nietzscheańskiej. Degradacja ta urzeczywistnia się w odebraniu człowiekowi możliwości nazywania podstawowych prawd o bytach, zanegowaniu jego możliwości sądenia o rzeczywistości, a nawet w pozbawieniu go możliwości poznania samego siebie, swojej własnej podmiotowości oraz odrębności od świata rzeczy<sup>151</sup>. Postmoderniści postulują radykalne porzucenie tradycyjnej antropologii i wzywają do przemyślenia sposobu filozofowania o człowieku. Derrida, prekursor postmodernistycznej myśli, stwierdza:

"Zobaczymy, że właśnie w grze pewnej bliskości, bliskości wobec samego siebie i bliskości wobec bycia tworzy się skierowane przeciwko metafizycznemu humanizmowi i antropologizmowi innego rodzaju wyakcentowanie człowieka, zastępujące, luzujące, uzupełniające to, co ono niszczy na drogach, po których kroczymy, które - zapewne - z trudem opuszczamy i które trzeba poddać badaniu"<sup>152</sup>.

---

<sup>147</sup> Por. E. Domańska, *Filozoficzne rozdroża historii*, Warszawa 1995, s. 28.

<sup>148</sup> Por. J. Derrida, *Różnia (différance)*, tł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 374 i nast.

<sup>149</sup> Por. R. Myć, *Oswajanie postmodernizmu*, s. 163.

<sup>150</sup> Por. M. Kiwka, *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007, s. 53-54.

<sup>151</sup> Por. P. Przybysz, *Postmodernizm - kultura utraconej szansy*, t. III, Poznań 1991, s. 87.

<sup>152</sup> J. Derrida, *Pismo filozofii*, tł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 146.

Derrida postuluje utworzenie nowej drogi dla filozofii podmiotu, niezależnej od tradycyjnej metafizyki. Według nowej filozofii człowiek jest rzeczywistością dynamiczną i w konsekwencji niepozwalającą zamknąć się w nomenklaturze pojęć tradycyjnej filozofii. Ze stanowiskiem Derridy zgadza się także Rorty<sup>153</sup>. Ponowoczesny człowiek, zanurzony w dynamizmie swojej egzystencji, ma przed sobą niezliczone możliwości i kierunki autokreacji. Może generować swoją tożsamość jak tylko chce, ponieważ działa w zmiennym świecie o zmiennych kryteriach. Człowiek ponowoczesny to człowiek wyzwolony z wszelkiej opresji moralności. Propagowana przez niego "poprawność polityczna" i tolerancja znoszą całą dotychczasową filozofię moralności i etykę. Czynią to z wielkim rozmachem, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Znoszą one także zasadność i wartość wszelkiego prawodawstwa. W zamian zaś proklamują tezę o poważnej szkodliwości dekretowania zasad moralnych i społecznych<sup>154</sup>.

Człowiek ponowoczesny to przede wszystkim człowiek oszukany, łudzony hasłami totalnej wolności, który zrezygnował z własnej racjonalności i sam wydziedziczył siebie ze swojej natury. Naznaczony jest nonsensem życia, rezygnacją, zniechęceniem. Zamiast wolności i pełni, doszedł do stanu zwątpienia o sobie samym, utracił własną tożsamość<sup>155</sup>. Nowożytność otwarła przed nim horyzont niezwykłych możliwości. Postęp techniczny sprawił wrażenie, że możliwym jest opanowanie natury i zaspokojenie wszelkich potrzeb. Cywilizacyjny rozwój obudził w człowieku nowe nadzieje i rozbudził egzystencjalny apetyt na życie. Niestety, w zderzeniu z brutalną rzeczywistością, nadzieje te okazały się złudne, a wewnętrzny kryzys, pomimo podniesienia jakości życia i zaspokojenia podstawowych potrzeb, nie został przewyżniony. Człowiek współczesny cierpi więc na głód sensu. W nowoczesnym świecie powstało wiele niebezpieczeństw, które godzą w jego istotę i bytowanie<sup>156</sup>. Do tej aktualnej kryzysowej sytuacji współczesnego człowieka, odniósł się Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis*. Stwierdza w niej: "Człowiek dzisiejszy - zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk, a zarazem i bardziej jeszcze - pracy jego umysłu, dążeń jego woli"<sup>157</sup>.

Współczesny człowiek żyje więc w nieustannym lęku. Czuje się zagrożony przez świat i technikę, która miała być dla niego szansą na lepsze i dostatnie życie.

---

<sup>153</sup> Por. R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*, w: "Nie pytajcie mnie kim jestem..." Michael Foucault dzisiaj, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 30.

<sup>154</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 73 i nast.

<sup>155</sup> Więcej na ten temat w: J. Balbus, *Filozofia podmiotu u progu XXI wieku*, s. 112- 150.

<sup>156</sup> Por. Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia - życia*, s. 19.

<sup>157</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 15.

Zapędzony do ślepego zaułka dziejów odczuwa poważny deficyt sensu i powątpiewa we własną tożsamość. Pogrążony w aksjologicznym chaosie i pozbawiony metafizycznego oparcia, traci ostatecznie poczucie sensu własnego życia.

Antropologia postmodernistyczna, z charakterystyczną dla siebie niechęcią do uniwersalizacji i obiektywizacji, opisuje człowieka fragmentarycznie i materialistycznie. Degraduje go do poziomu rzeczy lub zwierząt, odbierając mu tym samym wyjątkowe miejsce w świecie przyrody. Człowiek postmodernity opisywany jest w kategoriach konsumenckich i ekonomicznych. Jego osobowość traci na znaczeniu, bowiem zgodnie z założeniami postmodernizmu, ani nie ma jednej osobowości, ani tożsamości, ani też żadnego *universum*. Granice wolności są elastyczne i wyznacza je subiektywna wizja rzeczywistości. Kryterium zaś prawdziwego życia stanowi indywidualność, a nawet inność, w dalszej perspektywie skutkująca dramatyczną i bolesną samotnością<sup>158</sup>.

W świecie współczesnym życie człowieka podlega więc nieustannej i coraz bardziej agresywnej degradacji, a głównym powodem takiego stanu rzeczy jest wszechobecny nihilizm<sup>159</sup>. To on doprowadził do dysolucji i rozchwiania wszelkich wartości. Nietzscheańska wizja "nadczłowieka" zaowocowała zakwestionowaniem istnienia podmiotowego w naturze, co stanowi w czasach obecnych wielkie zagrożenie dla człowieka, który nie wie już sam, kim jest i którego egzystencja okazuje się bezcelową, a energia życiowa wiedzie ku niczemu<sup>160</sup>.

Do destrukcji tożsamości człowieka współczesnego przyczynił się także naukowy scjentyzm. Jego paradygmat materializacji, utylitaryzacji i fragmentaryzacji, wpłynął na sposób postrzegania osoby ludzkiej. To, co stanowi manifest postmodernity, odzwierciedla się w antropologii postmodernizmu i wpływa na poważny kryzys tożsamości człowieka żyjącego na przełomie XX/XXI stulecia<sup>161</sup>. Tożsamość tę postrzega się bowiem tak samo jak tożsamość świata, a więc zmiennie. Nie jest ona niczym trwałym. Określa się ją mianem *homo actualis*. Życie człowieka jest tak samo dynamiczne jak świat i może przyjmować różne formy, zwłaszcza w rzeczywistości cybernetycznej i wirtualnej<sup>162</sup>. Współczesny człowiek może być zatem kim chce i jakim chce, w zależności od sytuacji, w jakiej się znajduje. Prowadzi to do akceptacji różnych form patologii. Człowiek, pojmowany jako dynamiczne "stawanie się", zostaje pozbawiony moralnej osi wartości. Gubi się więc

<sup>158</sup> Por. U. Wolska, *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, w: "Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 193-196; W. Kamińska, *Ontologiczne i antropologiczne założenia postmodernizmu*, s. 65-66.

<sup>159</sup> Por. G. Reale, *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tł. E. I. Zieliński, w: "Ethos" 14 (2001), nr 4, s. 15.

<sup>160</sup> Por. U. Wolska, *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, s. 198.

<sup>161</sup> Por. H. Mamzer, *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, red. H. Mamzer, Poznań 2007, s. 27.

<sup>162</sup> Por. K. Bigos, *Tożsamość narracyjna w cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010.

sam w sobie, zostając obarczony konsekwencjami swoich wyborów i aktualnych kreacji<sup>163</sup>. Postulat dekonstrukcji wszelkiej filozofii przekłada się także na rzeczywistość filozofii człowieka i przyczynia się do dekonstrukcji jego tożsamości osobowej i moralnej. Słusznie stwierdza Giorgio Agamben: "Żyjemy w czasach larw i widm pozbawionych poczucia przyzwoitości. Identyfikowani na podstawie odcisków palców oraz kodów genetycznych, tracimy osobowość"<sup>164</sup>.

Kolejną charakterystyczną cechą postmodernistycznej wizji człowieka jest pozbawienie go jakichkolwiek odniesień do rzeczywistości transcendentnej, nadprzyrodzonej (terryzm) i zredukowanie jego egzystencji do wymiarów jedynie egzystencji ziemskiej. Odrzucenie nadprzyrodzonego wymiaru życia, jego ostatecznego przeznaczenia, celu, a także Boga, otworzyło drogę do powstania błędnej antropologii, odmawiającej mu nieskończonych perspektyw i realizacji swojego życia oraz tożsamości<sup>165</sup>.

Wobec współczesnych tendencji antropologicznych można z niepokojem pytać o los człowieka w przyszłości. Czy faktycznie czeka go niechybny koniec? Czy historia zaciska mu na szyi śmiertcioną pętlę nonsensowności istnienia i braku tożsamości? Czy rzeczywiście mamy do czynienia z wyczerpaniem i końcem filozofii, sztuki, historii, religii i samego podmiotu, jak to profetycznie przepowiada myśliciel współczesnych czasów Francis Fukuyama<sup>166</sup>?

We współczesnej myśli, oprócz fatalistycznych przewidywań końca człowieka, niejako w opozycji i sprzecznie wobec wszechpanującego kryzysu i relatywizmu, budzi się nowy prąd, gwałtownie poszukujący utraconego fundamentu bytu. Jest nim postulat nowej filozofii, która pragnie ocalić sens i w ten sposób przywrócić człowiekowi jego utraconą tożsamość, a życiu należną wartość. Człowiek współczesny wie, że "za sens lub bezsens życia płaci się przecież cenę najwyższą - cenę własnego życia - nigdy więc dosyć rozważań nad tym, czym ten sens jest i co go konstytuuje"<sup>167</sup>, zauważa Mazanka.

Nowa filozofia sensu jest odpowiedzią na kryzys metafizyki i głód sensu, jakiego doświadcza współczesny człowiek. Jest owocem nowego sposobu filozofowania, opozycyjnym do nihilizmu i postmodernistycznych postulatów nonsensu. Głosi prymat pytania o sens i w odpowiedzi na nie widzi nadzieję i ocalenie człowieka<sup>168</sup>. Ów nurt myślowy dąży do przywrócenia sensu poprzez odnowę metafizyki, która

<sup>163</sup> Por. U. Beck, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tł. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 112-114.

<sup>164</sup> G. Agamben, *Nagość*, tł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 64.

<sup>165</sup> Por. Z. Zdybicka, *Bóg - Osobowa Prawda i Miłość - ostatecznym celem życia człowieka*, s. 112-113.

<sup>166</sup> Por. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996, s. 308.

<sup>167</sup> P. Mazanka, *Filozoficzne orientacje w wyborze sensu życia*, Warszawa 2000, s. 10.

<sup>168</sup> Por. K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 2007, s. 116.

"jest uporządkowaną hermeneutyką rzeczywistości w świetle pragnienia ostatecznego usprawiedliwienia istnienia i nadania egzystencji ostatecznego sensu"<sup>169</sup>. To nowe poszukiwanie uprawomocnienia swojej egzystencji i tożsamości jest doświadczeniem iście meta-fizycznym, całościowym i w swojej istocie realizacją poszukiwania ostatecznego i całościowego sensu życia<sup>170</sup>.

Czym zatem jest sens życia dla nowej filozofii? Jak należy go zdefiniować? W jaki sposób określić? Zagadnienie sensu jest bardzo złożone i poddawane wielorakiej analizie w wielu różnych aspektach<sup>171</sup>. W potocznym rozumieniu sens jest utożsamiany z celem<sup>172</sup>. Sens bowiem spontanicznie kojarzy się z celem życia, z jakąś rzeczywistością, do której człowiek dąży i poprzez którą nadaje swojemu życiu wartość. Jak zauważa Paul Tiedemann, sens jest jednak czymś większym niż sam cel. Jest czymś, co nadal trwa po osiągnięciu celu. Jest jakimś rodzajem namysłu, nieodnoszącym się jedynie do świata zewnętrznego (istniejącego na zewnątrz podmiotu celu), ale czymś o immanentnym charakterze, jakimś rodzajem interpretacji stosunku do świata, w jakim człowiek się znajduje, rodzajem odniesienia do niego<sup>173</sup>. To odniesienie do świata stanowi zatem istotę sensu. Sens więc jest świadomością "bycia naprzeciw świata", swojej tożsamości, która nie identyfikuje się ze światem, jest czymś różnym od niego. Ten stosunek do świata posiada charakter procesualny, dynamiczny, ponieważ całość rzeczywistości podlega zmianom. Charakteryzuje się więc otwartością człowieka wobec nich. Tarnowski zauważa celnie:

"Ludzkie egzystowanie jest stale w czasie zmieniającą otwartością na to, co egzystencji-w-świecie może nadać usprawiedliwiający sens. (...) Otwartość ta przybiera postać nie tylko konkretnych projektów realizacji wartości, lecz także całościowej, metafizycznej 'wizji' na miarę całości ograniczonego śmiercią serio egzystowania"<sup>174</sup>.

Nowa filozofia charakteryzuje się otwartością na zmienną rzeczywistość i pretenduje do ujmowania jej w sposób całościowy, uniwersalny i metafizyczny.

Poszukiwanie sensu życia wychodzi poza obszar świadomości. Jest czymś znacznie więcej niż tylko otwartą interpretacją świata. Czymś związanym nie tylko ze świadomością istnienia celu. Na takim stanowisku stoi Richard Schaeffler<sup>175</sup>, współczesny niemiecki

---

<sup>169</sup> Tamże, s. 136.

<sup>170</sup> Por. K. Śnieżyński, *Filozofia sensu jako odpowiedź na kryzys metafizyki. W stronę nowej "filozofii pierwszej"*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" (2008), nr 22, s. 216.

<sup>171</sup> Więcej na ten temat w: K. Bujnowski, *Pytanie o sens życia*, w: "Studia Ecologiae et Bioethicae" 4 (2006), s. 122- 125.

<sup>172</sup> Por. M. Gogacz, *Sens życia i wspólnota*, w: "Studia Filozoficzne" (1981), nr 4, s. 109-114.

<sup>173</sup> Por. P. Tiedemann, *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*, Darmstadt 1993, s. 3 i nast.

<sup>174</sup> K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 127.

<sup>175</sup> R. Schaeffler, *Sinn*, w: *Handbuch Philosophische Grundbegriffe*, red. J. Speck, t. VI, Göttingen 1980, s. 1228.



teolog i filozof. Pojęcie sensu życia wiąże on z kwestią człowieka, który pyta o sens i z jego stosunkiem do rzeczywistości. Pytanie o sens jest czymś, co pozwala człowiekowi na bycie sobą, co go wyróżnia ze świata, określa jego ontologiczny status i funduje jego człowieczeństwo - komentuje Krzysztof Śnieżyński<sup>176</sup>.

Odminną koncepcję sensu życia przedstawia w swoich pismach Abraham Joshua Heschel. Dla niego sens jest czymś, co wydarza się w ogóle poza umysłem, jest czymś związanym z bytem, a więc z rzeczywistością obiektywną. Sens istnieje w samych rzeczach i nie jest związany ze świadomością podmiotu, jest od niej niezależny. Istnieje obiektywnie w bycie jako takim<sup>177</sup>. Heschel wiąże sens z bytem. Taka interpretacja sensu otwiera drogę do odnowy metafizyki, jest powrotem do "filozofii pierwszej" i odgrywa ważną rolę w przełamaniu współczesnego kryzysu sensu, choć tej drogi jednoznacznie nie determinuje. Wyznacza jednak nowy kierunek poszukiwań. Heschel wychodzi z założenia, że sens musi być zawsze sensem "czegoś", jakiejś rzeczywistości istniejącej - bytu, dlatego w nowej filozofii sensu kładzie się akcent na postulat powrotu do "korzeni", do klasycznej, zdroworozsądkowej filozofii<sup>178</sup>.

Pytanie o byt stanowi prymarne i aktualne pytanie filozofii sensu. Nie ogranicza jej jednak do problematyki bytu, ponieważ ściśle łączy ją z antropologią i odnosi do egzystencji człowieka. Józef Tischner zaznacza jednak, że: "Doświadczenia metafizyczne (...) mają znaczenie tylko w związku z takim myśleniem, które w pytaniu o sens świata nie pomija pytania o sens człowieka. Bo śmierć, cierpienie, wina czy odpowiedzialność to są sprawy ludzkie, a nie sprawy "bytu jako bytu"<sup>179</sup>. Rozumienie bytu w filozofii sensu nie może zamykać się w samej filozofii bytu bez jego odniesienia do wymiaru antropologicznego, do samego człowieka, do jego wymiaru duchowego czy psychologicznego. Nowy kierunek filozofii sensu nie jest zorientowany na byt sam w sobie. Nie jest także zredukowany jedynie do kwestii filozofii poznania czy świadomości. Sens ogarnia całego człowieka, wydobywa go z mroków otaczającej rzeczywistości, dzieje się w samym człowieku<sup>180</sup>, wyjaśnia Tischner. Sens jest pojęciem pierwotnie niedefiniowalnym, umożliwiającym rozumienie w ogóle<sup>181</sup>. Tischner tłumaczy, że "(...) sensem jest to, co będąc dane w konkretnym doświadczeniu, wykracza w ten sposób poza to doświadczenie, że stanowi jego konieczny horyzont, powodując tym samym,

<sup>176</sup> Por. K. Śnieżyński, *Filozofia sensu jako odpowiedź na kryzys metafizyki. W stronę nowej "filozofii pierwszej"*, s. 219.

<sup>177</sup> Więcej na ten temat w: A. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001.

<sup>178</sup> Por. P. Mrzygłód, *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?*, s. 124-127.

<sup>179</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 319.

<sup>180</sup> Por. J. Legięć, *Tischnerowska wizja sensu życia*, w: "Człowiek w Kulturze" 3 (2012), s. 79.

<sup>181</sup> Por. J. Tischner, *Sens*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982, s. 342-343.

że wszystko, cokolwiek niesie ze sobą doświadczenie, jest czymś dla świadomości, dla podmiotu"<sup>182</sup>.

Sens związany jest więc ściśle z osobowym podmiotem. To w nim się rodzi. Choć jest wydarzeniem zależnym od bytu, posiada jednak charakter podmiotowy. Według krakowskiego filozofa człowiek i świat przepojeni są sensem<sup>183</sup>. Tischner łączy w swojej koncepcji sens z wartością i tym samym uzależnia go od aksjologii. Dla filozofa sens konstryuuje się w spotkaniu z wartościami, jest wynikiem doświadczenia spotkania. Najgłębszym wymiarem sensu jest wymiar agapetologiczny (wymiar dobra). Dobro, widziane jako uniwersalna wartość, stanowi kanwę sensu całej rzeczywistości<sup>184</sup>. Dla Tischnera wartość sama w sobie posiada obiektywny sens i przez to jest celem, ku któremu człowiek się spontanicznie kieruje. Z myśleniem Tischnera zgadza się Tadeusz Czeżowski, który zagadnienie sensu życia łączy z dążeniem i harmonijnym realizowaniem określonych celów oraz z kategorią wartości<sup>185</sup>.

Józef Maria Bocheński prezentuje różną od tischnerowskiej koncepcję sensu. Zauważa, że "(...) życie ludzkie może mieć sens tylko w naszej prywatności i wcale nie musi łączyć się z realizowaniem jakiegoś celu"<sup>186</sup>. Bocheński stoi na stanowisku, że poczucie sensu życia jest sprawą wybitnie indywidualną. Dotyczy bowiem jednostki, a nie jakiejś zbiorowości i nie zawsze wiąże się z uniwersalnymi wartościami. W odnalezieniu sensu życia chodzi przecież o sens życia dla siebie samego, a nie dla innych. "Życie danego człowieka ma dla niego w danej chwili sens, kiedy on w tej chwili sądzi, czuje itd., że warto mu żyć"<sup>187</sup>, stwierdza filozof. Dlatego Bocheński uważa, że sens odkrywa człowiek poprzez aktywne poszukiwanie go w danej chwili, jak to sam stwierdza, w "używaniu chwili", w jego własnych, indywidualnych i konkretnych działaniach, a nie w uporczywym dążeniu do jakiegoś celu czy ciągłym szukaniem uzasadnień swoich dążeń<sup>188</sup>.

Reprezentantem jeszcze innej koncepcji sensu jest Michał Heller - wybitny, współczesny, polski teolog i filozof przyrody. Według Hellera pytanie o sens jest najważniejszym i ciągle aktualnym pytaniem ludzkości, będącej częścią całego kosmosu. Heller stoi na stanowisku wielkiej sensowności świata, bo gdyby tak nie było, to nie mógłby

---

<sup>182</sup> J. Tischner, *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 31.

<sup>183</sup> Tamże, s. 25.

<sup>184</sup> Por. J. Legięć, *Tischnerowska wizja sensu życia*, s. 85.

<sup>185</sup> Por. T. Czeżowski, *Jak zrozumieć "sens życia"*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1989, s. 176.

<sup>186</sup> J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 12-13.

<sup>187</sup> Tamże, s. 8.

<sup>188</sup> Por. A. Dziedzic, *Józef Maria Bocheński o sensie życia*, w: "Filo-Sofija" 21 (2013), nr 2, s. 92-95.

istnieć człowiek obdarzony sensem<sup>189</sup>. Heller, w swojej kosmologicznej teorii sensu, łączy łańd wszechświata z sensem ludzkiej egzystencji, stając się jego gorliwym obrońcą.

Wybitny myśliciel ubiegłego stulecia, Romano Guardini, pytał: "Czy istnieje coś takiego, jak rzeczywistość sensu?"<sup>190</sup>. W swojej refleksji filozoficznej podjął pozytywną próbę odpowiedzi. Zauważył, że sens jest czymś nieuchwytnym, jakimś wymiarem ludzkiej egzystencji, który z jednej strony ją przekracza, a z drugiej do niej istotnie przynależy, pomimo tego, że czasem wśród trudnych okoliczności życia można odnieść wrażenie, że sens nie istnieje. Właśnie wtedy, kiedy chwieją się podstawy ludzkiej egzystencji, gdy doświadczamy zwątpienia w istnienie jej sensu, świadomość sensu w nas odżywa. Zwątpienie w sens jest często momentem obudzenia nadziei i warunkiem nowego poszukiwania go. Według Guardiniego, wśród dramatów ludzkiego losu, doświadczeń kruchości i cierpienia, rzeczywistość sensu staje się niezwykle obecna<sup>191</sup>.

Człowiek jest istotą uporczywie poszukującą sensu. Teza ta nie stanowi jedynie filozoficznego założenia. Znajduje ona swoje potwierdzenie w wynikach badań nauk empirycznych. Szczególnie w przestrzeni psychologii, dla której sens życia jest przedmiotem wielu badań w różnych aspektach<sup>192</sup>. W rozumieniu psychologii sens życia polega na realizowaniu własnej istoty, na spełnianiu swojej tożsamości, realizowaniu siebie poprzez jego odnalezienie<sup>193</sup>. Doniosłą rolę w poszukiwaniu sensu na gruncie psychologii odegrał Victor E. Frankl. U podstaw teorii Frankla stoi mocny sprzeciw wobec destrukcyjnego w jego ocenie nihilizmu, który degraduje byt człowieka, ogranicza i prowadzi do jednostronnego ujmowania go<sup>194</sup>. Według Frankla istotną cechą bytu człowieka jest jego wymiar duchowy. Rozumiany jest on przez niego jako zdolność człowieka do refleksji, chcenie, wolność w podejmowaniu decyzji. Jest on tym, dzięki czemu człowiek jest osobą<sup>195</sup>. W opinii Frankla główną rolę w określeniu tożsamości osobowej oraz poszukiwaniu sensu odgrywa sumienie. To dzięki niemu człowiek może wykraczać poza siebie samego w celu dokonywania osądu własnych czynów. Sumienie jest siłą autotranscendującą ludzką osobę<sup>196</sup>, twierdzi. To sumienie jest szczególnym przejawem

---

<sup>189</sup> Por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002, s. 168-169.

<sup>190</sup> R. Guardini, *Wiek człowieka i filozofia*, w: R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tł. J. Koźbiał, wybór tekstów: I. Klimmer, Poznań 1991, s. 44.

<sup>191</sup> K. Śnieżyński, *Filozofia sensu jako odpowiedź na kryzys metafizyki. W stronę nowej "filozofii pierwszej"*, s. 225-227.

<sup>192</sup> Por. R. Klamut, *Potrzeba sensu życia a obraz siebie*, w: "Roczniki Psychologiczne" 1 (1998), s. 97-100.

<sup>193</sup> Por. J. Balbus, *Pytania o sens życia ludzkiego na progu XXI wieku*, w: "Studia Paradyskie" 16 (2006), s. 11.

<sup>194</sup> Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, tł. R. Czarnecki, J. Morawski, Warszawa 1976, s. 9.

<sup>195</sup> Por. A. Szulc, *W poszukiwaniu utraconego sensu. Człowiek współczesny jako "homo patiens"*, w: "Seminare. Poszukiwania naukowe" 34 (2013), s. 100.

<sup>196</sup> Por. V. E. Frankl, *Bóg ukryty: w poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tł. A. Wolnicka, Warszawa 2012, s. 53-60.

duchowości człowieka. Stanowi źródło i nadaje dynamikę rozwojowi samoświadomości (rozumienia samego siebie i swojego miejsca w świecie), a więc swojego egzystencjalnego sensu<sup>197</sup>. Dla Frankla sensem życia jest samo życie przezeń realizowane. W *Homo patiens* stwierdza: "Człowiek bowiem nigdy nie «jest» człowiekiem, ale dopiero się nim «staje»; człowiek nie jest tym, który mógłby o sobie powiedzieć: Jestem, który jestem - natomiast może on o sobie powiedzieć: Jestem, który będę, albo będę który jestem - «będę» *actu* (zgodnie z rzeczywistością), który «jestem» *potentia* (zgodnie z możliwością)"<sup>198</sup>. W jego koncepcji człowiek jest tym, który ciągle się staje a sens jego życia polega na tym, że realizuje sam siebie w swoim indywidualnym bycie i afirmuje swoje istnienie. Zdaniem Frankla nie można określić jakiejś jednej obiektywnej definicji sensu, sensu absolutnego, uniwersalnego, bo ziszcza się on w konkretnym człowieku i jego konkretnej egzystencji<sup>199</sup>. W odnalezieniu tego sensu Frankl proponuje nową metodę psychoterapeutyczną, tak zwaną logoterapię, czyli terapię polegającą na wprowadzeniu sensu, napełnieniu życia sensem, powtórnym odnalezieniu go<sup>200</sup>.

Z perspektywy psychologicznej pytanie o sens życia jest pytaniem najbardziej pierwotnym, podstawowym i fundamentalnym. Potrzeba sensu jest bowiem potrzebą specyficzną ludzką. Nazywa się ją "potrzebą potrzeb"<sup>201</sup>. Człowiek, jako jedyna istota w świecie, pyta o sens i od niego uzależnia swoją egzystencję. Poczucie sensu życia lub jego brak jest doświadczeniem każdego człowieka, choć ujawnia się w różnym stopniu i w różnej intensywności<sup>202</sup>. Człowiek, jako istota rozumna, bardziej lub mniej świadomie dąży do odnalezienia sensu swojego życia oraz do jego uzasadnienia. Generuje więc koncepcję sensu, która je uzasadnia<sup>203</sup>. Potrzeba ta należy do istoty człowieczeństwa i ujawnia się zwłaszcza w momentach kryzysowych ludzkiej egzystencji<sup>204</sup>.

Pytanie o sens jest szczególnie aktualne wobec nasilającego się kryzysu współczesności<sup>205</sup>. Być może dlatego człowiek dzisiaj usilniej niż do tej pory pyta o sens życia, szukając uparczywie na nie odpowiedzi w różnych jego wymiarach. W gwałtownie zmieniającym się świecie poszerza się krąg osób egzystencjalnie sfrustrowanych, rozczarowanych, poddających się bezsensowności życia. Globalny kryzys,

---

<sup>197</sup> Por. M. Wójtowicz, *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Katowice 2005, s. 80.

<sup>198</sup> V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 59.

<sup>199</sup> Tamże, s. 61.

<sup>200</sup> Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, s. 64.

<sup>201</sup> Por. K. Popielski, "Sens" i "wartość" życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, w: *Człowiek - pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987, s. 130.

<sup>202</sup> Por. tamże, s. 133-134.

<sup>203</sup> Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990, s. 19-20.

<sup>204</sup> Por. J. Kuczyński, *Sens życia*, Warszawa 1981, s. 33.

<sup>205</sup> Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 67.

dotykający różnych dziedzin życia, dotyka swoim ościeniem samego człowieka<sup>206</sup>. Człowiek jednak, pomimo kryzysu współczesności, nadal chce przekraczać siebie, dąży do autotranscendencji i na nowo zadaje pytanie o sens, nie rezygnując z jego poszukiwań. W *Człowiek w poszukiwaniu Boga* Norbert Fischer stwierdza:

"Wyływająca z nieznanych źródeł odwaga do stawiania pytań wykraczających poza ten świat pociesza się, wbrew wątpliwościom w sens tego pytania, zrozumieniem, że istnienie ludzkie bez jakiegoś zaufania w nieskończony sens byłoby wydaniem go nicości, która ostatecznie pogrążyłaby w sobie wszystko bez różnicy"<sup>207</sup>.

Według Fischera nie sposób wyrugować z pytania o sens wymiaru transcendentnego. W poszukiwaniach sensu nie można ograniczyć się tylko do doczesności, sprowadzić ich do pytań o charakterze wyłącznie horyzontalnym, pomijając perspektywę wertykalną, duchową człowieka, która jest jego istotnym wyrazem<sup>208</sup>. "Chcemy, by nasze życie miało sens, wagę, treść lub by wzrastało ku pewnemu rodzajowi pełni"<sup>209</sup>. To spostrzeżenie Tylora, współczesnego kanadyjskiego filozofa, potwierdza, że w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens nie wolno zawęzić perspektywy. Poszukiwanie sensu wiąże się z problemem komunikacji, artykulacji i języka, zauważa także. Tylor stoi na stanowisku, że poprzez odpowiednią artykulację, wytworzenie adekwatnych jej środków oraz odpowiedni język, możliwe jest odkrycie obiektywnego sensu<sup>210</sup>.

Ponieważ w poszukiwaniu sensu nie można pominąć wymiaru transcendencji, zawęzić poznawczych perspektyw, a Boga uczynić wielkim nieobecny, dlatego w poszukiwaniu sensu filozofia wychodzi poza granice tego świata. Wittgenstein nie boi się odważnie stwierdzić w swoich *Dziennikach*, że jego "sens nie leży w nim samym, lecz poza nim"<sup>211</sup>. Wyjście poza obręb doświadczalnej empirycznie rzeczywistości kieruje nasze spojrzenie ku temu, co jest większe niż samo życie. W otwartym na transcendencję poszukiwaniu, człowiek jest w stanie odkryć, że ludzkie życie jest drogą do sensu, znajdującego się poza nim samym. Jest ostatecznie, zwłaszcza z perspektywy teologicznej, drogą prowadzącą do Boga. To w Nim tkwi właściwy i uniwersalny sens. Bóg jest ostatecznym sensem świata - Sensem, który nas nieskończenie przerasta<sup>212</sup>. W poszukiwaniu

<sup>206</sup> Por. J. Michalski, *Konstruowanie tożsamości podmiotowej w kontekście kategorii sensu w pedagogice*, w: "Pedagogia Christiana" (2013), nr 2, s. 15.

<sup>207</sup> N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tł. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 12.

<sup>208</sup> Więcej na ten temat w: J. Bagrowicz, *Dążenie do sensu podstawowym wyrazem duchowości człowieka*, w: "Studia Włocławskie" 14 (2012), s. 121-128.

<sup>209</sup> Ch. Tylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zesp., Warszawa 2001, s. 101.

<sup>210</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>211</sup> L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, tł. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 119.

<sup>212</sup> Por. K. Śnieżyński, *Filozofia sensu jako odpowiedź na kryzys metafizyki. W stronę nowej "filozofii pierwszej"*, s. 231-233.

sensu, stwierdza Jarosław Michalski, nie da się oddzielić "pytania o sens, od pytania o wartości absolutne, o esencję, *veritas maxima*, od Logosu lub pytania o Boga. Kto pyta o sens życia, pyta zarazem o swój udział w wartościach absolutnych, sięga w tym pytaniu do transcendencji oraz przechodzi z wymiaru czasowego do ponadczasowego"<sup>213</sup>.

W poszukiwaniu sensu niezmiernie istotną rolę odgrywa również teologia. Wobec dramatycznych pytań człowieka o sens życia i świata, także i ona podejmuje poszukiwania sensu w ramach swoich naukowych kompetencji. Dla refleksji teologicznej, zwłaszcza dla teologii fundamentalnej, odpowiedź ta jest niezwykle istotna w kontekście poszukiwania nowych wiarygodnych argumentacji<sup>214</sup>. W teologicznym nurcie poszukiwań sensu chodzi o znalezienie godnego afirmacji i wiarygodnego kierunku poszukiwań realizacji ludzkiej egzystencji. To teologiczne poszukiwanie, otwarte ze swej natury na transcendencję (Boga), wiąże się z zagadnieniem poszukiwania prawdy o charakterze uniwersalnym, ogarniającym całość ludzkich doświadczeń i dążeń, nie pomijając nadprzyrodzonego, eschatologicznego i soteriologicznego przeznaczenia człowieka (zbawienia)<sup>215</sup>. Chodzi więc o takie poszukiwanie prawdy, która stanowi najgłębszy sens ludzkiej egzystencji i pełną jej realizację. Teologia ukazuje więc prawdę, która wzywa do "bycia czymś więcej", do przekraczania siebie, do swoistej transgresji.

Teologiczne poszukiwanie sensu związane jest więc z poszukiwaniem wartości najwyższych: wolności, prawdziwej mądrości i miłości absolutnej<sup>216</sup>. Teologia, czerpiąc ze źródła Objawienia, odkrywa sens jako dar, jako obiektywnie istniejącą rzeczywistość, której pełną realizacją jest *Logos* - osoba Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Dla teologii eschatologiczne spełnienie w Chrystusie jest kulminacją życia ludzkiego, przekracza życie doczesne i urzeczywistnia najgłębszy, ostateczny sens życia każdej osoby<sup>217</sup>. Egzystencja człowieka postrzegana przez pryzmat Boga-Eschatonu, tajemnicy ostatecznej Pełni, zyskuje niebywały sens, realizujący się w wiecznym trwaniu, nieprzemijalności oraz doświadczaniu pełni szczęścia. Osobowy Bóg - ostateczny cel wszystkich ludzkich dążeń - jest niepodważalnym gwarantem sensu ludzkiego życia i w świetle Objawienia, umożliwia poprawną hermeneutykę ludzkiej egzystencji<sup>218</sup>.

---

<sup>213</sup> J. Michalski, *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Toruń 2011, s. 182.

<sup>214</sup> Por. S. Zieliński, *Rozumienie wiarygodności w apologetyce i we współczesnej teologii fundamentalnej*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 43 (2010), nr 1, s. 62-64.

<sup>215</sup> Por. K. Klanza, *Sens życia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1094-1097.

<sup>216</sup> Por. J. Królikowski, *Teologia jako nauka poszukująca sensu, wolności i mądrości*, w: "Tarnowskie Studia Teologiczne" 32 (2013), nr 2, s. 36-41.

<sup>217</sup> Por. K. Klanza, *Sens życia*, s. 1096.

<sup>218</sup> Por. I. Bokwa, *Eschatologiczne perspektywy ludzkiej egzystencji jako paradygmat sensu*, w: "Studia Gnesnensia" 26 (2012), s. 86-87.

W poszukiwaniu sensu życia doniosłą rolę odgrywa zatem fenomen religii. Religia nie tylko stanowi drogę do odnalezienia sensu życia, ale także w samej religii można odnaleźć sens. "Ludzie oczekują od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś, tak i teraz, do głębi poruszają ludzkie serca: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia..."<sup>219</sup>, stwierdza soborowa Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Pomimo tego, że człowiek współczesny, dzięki naukowym odkryciom, znalazł odpowiedzi na wiele pytań z przeszłości i zyskał wielką wiedzę na temat świata, dzięki technicznej rewolucji, pytanie o sens jego istnienia jest nadal aktualne<sup>220</sup>. Religia, która nie sprowadza się jedynie do sfery zewnętrznej, odpowiada na to pytanie, ponieważ inspiruje człowieka do osobistego rozwoju i włącza go w działalność samego Boga, poprzez co człowiek potrafi odnaleźć sens swojego życia<sup>221</sup>. W świetle religii można odkryć pełniejszą prawdę o człowieku, ponieważ obejmuje ona uniwersalnie byt ludzki i objawia wymiary, których nie są w stanie objąć nauki szczegółowe. Religia dostarcza także człowiekowi instrumentów do jego duchowego, wewnętrznego i pełnego rozwoju. Religia zatem jest w kompetencji uzupełnić prawdę o człowieku, ubogacić jego egzystencję i jego życiu nadać głębszy sens<sup>222</sup>.

Na takim stanowisku stoi papież Benedykt XVI. W przemówieniu do korpusu dyplomatycznego papież zauważył: "Ludzie w ciągu całych swoich dziejów poprzez swoje wierzenia i obrzędy wyrażają nieustanne dążenie do Boga, a te «formy wyrazu są tak powszechne, że człowiek może być nazwany istotą religijną»"<sup>223</sup>. Według Benedykta XVI człowiek, jako istota z natury religijna, kieruje swoje życie poza siebie, ku transcendencji. W niej odkrywa swoją pełną tożsamość oraz sens życia<sup>224</sup>. Papież, dostrzegając kryzys czasów współczesnych, zdaje sobie sprawę z tego, że konsekwencje nihilizmu wydzierają z człowieka poczucie sensu, rzucając go tym samym na mielizny egzystencji oraz pozbawiając go trwałych wartości i zasad. W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 2011 roku, diagnozował i zarazem ostrzegał:

"Jeżeli [człowiek - przypis B. M.] nie uznaje swojej istoty duchowej, jeżeli nie otwiera się na transcendencję, osoba ludzka skupia się na sobie, nie potrafi znaleźć odpowiedzi na rozbrzmiewające w sercu pytania o sens

---

<sup>219</sup> DRN, 1.

<sup>220</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, s. 15.

<sup>221</sup> Por. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 144-146.

<sup>222</sup> Por. M. Rusecki, *Ku pojęciu światopoglądu*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego* red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 33.

<sup>223</sup> Benedykt XVI, *Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności*, w: OR (2007), nr 2, s. 40.

<sup>224</sup> Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, w: OR (2007), nr 2, s. 4.

życia ani zdobyć trwałych wartości i zasad etycznych, nie potrafi też budować sprawiedliwego społeczeństwa"<sup>225</sup>.

Benedykt XVI zwraca więc uwagę na konieczność egzystencjalnego otwarcia się na transcendencję i otwarcie to uznaje za warunek odnalezienia sensu życia. Egzystencjalne wyjście poza siebie, ku transcendencji, jest według Papieża możliwe dzięki duchowości, która wykracza poza ramy doczesności ku temu, co niewidzialne.

Zdaniem papieża człowiek może odnaleźć pełny sens życia w perspektywie Objawienia. Zasadniczą rolę, prowadzącą do odkrycia egzystencjalnej pełni sensu, odgrywają według niego prawdy wiary o stworzeniu i odkupieniu. Jak stwierdza: "stanowią [one - B. M.] klucz do zrozumienia sensu naszego istnienia na ziemi"<sup>226</sup>. W uznaniu Stwórcy i w przyjęciu Jego prawa, człowiek może odnaleźć sens życia. Stwórca jest przyczyną nadającą obiektywny sens, zarówno całej stworzonej rzeczywistości, jak i ludzkiej egzystencji<sup>227</sup>. Papież zauważa również, że w tajemnicy stworzenia Bóg obdarzył człowieka "transcendentną gramatyką", tzn. wpisał w ludzkie serca swoje prawo, zasady, reguły postępowania, od których przestrzegania niejako uzależnił odkrycie sensu życia<sup>228</sup>. Gramatyka ta kieruje życie człowieka ku samemu Bogu. Zdaniem Benedykta XVI jedynie w relacji do Boga człowiek jest w stanie odkryć swoją prawdziwą tożsamość i sens swojego istnienia. W refleksjach eschatologicznych J. Ratzinger stwierdza: "Istota jest tym bardziej sobą, im bardziej jest otwarta, im bardziej jest relacją"<sup>229</sup>. Bez relacji z Bogiem oraz bez odniesienia swojego życia do stwórczego projektu Boga, człowiek nie zrozumie samego siebie i nie będzie w stanie odkryć swojego ostatecznego przeznaczenia. Powołany do istnienia przez Boga, który w swojej istocie jest relacją Osób, jednocześnie powołany jest do relacji ze Stwórcą. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI stoi zatem na stanowisku, że człowiek stworzony przez Boga i na obraz Boga, może zrealizować w pełni swoje życie jedynie w relacji do Niego i jedynie w perspektywie Jego stwórczego i zbawczego zamysłu. Dla Ratzingera to ostatecznie miłość stanowi sens ludzkiego życia, ponieważ to ona jest dla człowieka realizacją stwórczego projektu Boga. Miłość stanowi istotę bytu człowieka oraz jego ostateczne przeznaczenie. Człowiek, który pozbawia się łączności z Bogiem, pozbawia się podstaw własnej egzystencji, tracąc swoją istotę i gubiąc z horyzontu życia ostateczny cel: eschatologiczną pełnię miłości.

---

<sup>225</sup> Tamże.

<sup>226</sup> Tamże.

<sup>227</sup> Por. Benedykt XVI, *Nasze wielkie «tak» dla kultury życia*, w: OR (2006), nr 4, s. 32.

<sup>228</sup> Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, w: OR (2007), nr 2, s. 4

<sup>229</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: Opera Omnia, t. X, tł. J. Kobienna, red. K. Góźdz, M. Górecka, (dalej: OpOm), Lublin 2014, s. 155.



Miłość, do której człowiek jest powołany przez akt stworzenia, polega na wzajemnym obdarowywaniu się<sup>230</sup>, wyjaśnia Benedykt XVI w *Deus caritas est*. "Człowiek jest bytem, który podstawy bytu nie ma w samym sobie"<sup>231</sup>, ponieważ znajduje się ona w Bogu. On pierwszy nas ukochał i zaprosił do relacji ze sobą. Zdaniem Ratzingera pozbawienie się tej otwartości na relację, zamknięcie się w sobie sprawia, że człowiek "popada w nierealność i także swoje życie oddaje nierealności, czyli śmierci"<sup>232</sup>. W Encyklice *Spe salvi*, za św. Augustynem stwierdza także, że w istotę dynamizmu życia ludzkiego wpisane jest pragnienie szczęścia i doświadczenia miłości<sup>233</sup>. Jedynie dzięki miłości człowiek może realizować swoje życie jako szczęśliwe i odnaleźć ostateczne jego spełnienie, sens.

Antropologiczny projekt J. Ratzingera/Benedykta XVI skonstruowany jest zasadniczo na pojęciu miłości chrześcijańskiej, poprzez którą człowiek realizuje siebie i w której odnajduje najgłębszy sens swojego życia oraz istotę swojego człowieczeństwa. Z wielkim optymizmem stwierdza w *Deus caritas est*, że "miłość jest możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga"<sup>234</sup>. To przekonanie stanowi kwintesencję ratzingerowskiej hermeneutyki człowieka, który sens swojej egzystencji może odnaleźć w prawdzie o stworzeniu, odkupieniu i w eschatologicznym spełnieniu swojego bytu w wiecznej miłości. "Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas «żyjemy»"<sup>235</sup>, stwierdza papież. Z objawionej prawdy, że Bóg jest miłością, wynika "chrześcijański obraz Boga i także wynikający z niego obraz człowieka i jego drogi"<sup>236</sup>, tłumaczy w innym miejscu tejże encykliki. Antropologia Ratzingera/Benedykta XVI jest zatem antropologią wynikającą wprost z Objawienia i od niego całkowicie uzależnioną.

Odnalezienie sensu życia jest kwestią fundamentalną dla ludzkiej egzystencji. Jest warunkiem koniecznym do przeżywania własnego życia w pełni. Człowiek pozbawiony sensu życia traci motywy działań, popada w jałowość życia, doświadcza absurdu i dramatyczności własnego istnienia. Dlatego, w kontekście czasów obecnych, w których "powstała odczuwalna próżnia sensu"<sup>237</sup>, tak istotne i niebywale aktualne jest jego

---

<sup>230</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est* 7.

<sup>231</sup> Por. P. Kiejkowski, *Tajemnica człowieka w Encyklikach Benedykta XVI*, w: "Studia Gnesnensia" 22 (2008), s. 115.

<sup>232</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 156.

<sup>233</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 11.

<sup>234</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 39.

<sup>235</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 27.

<sup>236</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1.

<sup>237</sup> Por. J. Ratzinger, *Oczekiwanie Królestwa Bożego i teologia wyzwolenia*, w: OpOm, t. X, s. 483.

poszukiwanie, zwłaszcza dla refleksji teologicznej, uwzględniającej transcendentny wymiar ludzkiej egzystencji i jej potrzeby.

### 1. 3. "Ciemności wokół pytania o sens".

#### Diagnoza J. Ratzingera/Benedykta XVI

Człowiek jest jedyną we wszechświecie istotą, która potrzebuje sensu do pełnej realizacji swojej egzystencji. Paradoxem czasów współczesnych jest jednak fakt, że obecna kultura nacechowana jest jego poważnym deficytem<sup>238</sup>. Papież Benedykt XVI, diagnozując stan duchowy dzisiejszego człowieka zauważa, że: "w naszym kontekście kulturowym wielu ludzi szczerze poszukuje ostatecznego sensu i definitywnej prawdy o swym istnieniu i świecie"<sup>239</sup>.

Poszukiwanie sensu życia jest więc szczególnie dzisiaj sprawą priorytetową i nader aktualną, ponieważ w wyniku jego deficytu powstała chora antykultura śmierci, niosąca kłamliwe obietnice pełniejszego życia<sup>240</sup>. To poszukiwanie jest sprawą, w której naprawdę ważą się losy człowieka. J. Ratzinger, zarówno w swojej teologicznej refleksji, jak i w papieskim nauczaniu, poszukuje skutecznego remedium na destrukcyjne poczucie bezsensu oraz szuka wiarygodnej odpowiedzi dla tych, którzy pytają o to, czym on jest i gdzie leży owa "definitywna prawda"<sup>241</sup> na temat życia. Formułowana przez Ratzingera/Benedykta XVI adekwatna argumentacja przybiera formę apologii wiary opartej na Objawieniu. Stanowi ona jednocześnie wiarygodną propozycję dla człowieka oraz formułuje odpowiedź na aktualne pytanie o sens życia. Papież, jako wprawny antropolog zauważa, że współcześnie człowiek doświadcza poważnego egzystencjalnego zagubienia. Podkreśla jednak, że nawet tonąc w nihilistycznych nurtach współczesności, nie rezygnuje on z pytań fundamentalnych, wyrażających poszukiwanie przez niego sensu życia. Jak mam postępować, aby być szczęśliwym? Jak żyć, by moje życie nie upływało w poczuciu bezsensu? Co mam zrobić, by było w pełni owocne?<sup>242</sup> Oto tylko niektóre z pytań, jakie stawia człowiek czasów obecnych "żebrzący o sens i spełnienie"<sup>243</sup>.

<sup>238</sup> Por. J. Ratzinger, *Teologia wyzwolenia*, w: OpOm, t. X, s. 483-484.

<sup>239</sup> Benedykt XVI, *Porta fidei*, 10.

<sup>240</sup> Por. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: OpOm, t. VI/2, s. 901.

<sup>241</sup> Por. J. Szymik, *Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po)nowoczesnej destabilizacji etosu*, w: "Studia Nauk Teologicznych" 9 (2014), s. 159.

<sup>242</sup> Por. Benedykt XVI, *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzkości*, w: OR (2007), nr 7-8, s. 18; Tenże, *Musimy wciąż na nowo odkrywać sens życia*, w: OR (2010), nr 10, s. 51.

<sup>243</sup> Benedykt XVI, *Św. Jan Maria Vianney*, w: OR (2009), nr 10, s. 31.

W naturze ludzkiej zakorzenione jest ciągle poszukiwanie sensu. Istnieje w niej pewien egzystencjalny niepokój podsycany świadomością, że ciągle człowiekowi czegoś brakuje, a także świadomość, że jest powołany do czegoś wielkiego<sup>244</sup>, zauważa Ratzinger. Człowiek współczesny także poszukuje obiektywnego uzasadnienia swojej egzystencji. Poszukiwanie to jest jednym z najgłębszych pragnień ludzkiego serca. Stanowi ono człowieka jako człowieka<sup>245</sup>.

W zdegradowanej nihilizmem kulturze istnieje jednak wiele przeciwnych nurtów, które stanowią poważną przeszkodę w odnalezieniu adekwatnej odpowiedzi na pytanie o sens i utrudniają człowiekowi realizację pragnienia serca, o którym wspomina Ratzinger. Nurty te afirmują aksjologiczny i moralny chaos, odbierając rzeczywistości, a w tym i człowiekowi, obiektywny sens. Benedykt XVI zauważa ten problem oraz dramatyczną sytuację człowieka, który błądzi jakby w ciemności, szukając odpowiedzi na pytanie o sens życia. "Ileż ciemności panuje wokół tego pytania w naszych czasach!"<sup>246</sup>, stwierdza dobitnie, odwołując się do mroków wszechpanującego współcześnie nonsensu. Papież jednakże nie zatrzymuje się na diagnozie choroby, ale szukając jej przyczyn, podaje skuteczne lekarstwo. Jest nim światło Objawienia, zdolne rozproszyć nawet najgłębsze mroki ludzkiej egzystencji, ukazując człowiekowi drogę do pełnej realizacji życia i jego ostateczny sens<sup>247</sup>.

Wykazując w swojej argumentacji wiarygodne usensownienie ludzkiej egzystencji, Benedykt XVI wyraźnie eksponuje pewne nurty współczesnej kultury, stanowiące aurę mroku powstającego wokół pytania o sens życia. Dokonuje przy tym ich rzetelnej analizy, a poprzez to próbuje zrozumieć mechanizmy chorobotwórczego działania, by ostatecznie podać skuteczne i adekwatne remedium. Wszystko po to, by zdemaskować ich zgubny wpływ oraz niebezpieczeństwo, jakie niosą dla współczesnego człowieka. Z pozoru bowiem wydają się one atrakcyjne i pociągające, w skutkach zaś owocują rozczarowaniem i poczuciem bezsensu<sup>248</sup>.

Zdaniem Ratzingera u podstaw egzystencjalnego zagubienia współczesnego człowieka leży zapoczątkowana przez F. Nietzschego "mentalność podejrzeń". Choć od manifestu filozofa o "śmierci Boga" minęło już sporo lat, jego nihilistyczny paradygmat pozostaje ciągle żywy, skutkując nieufnością wobec Boga i pokusą tworzenia rzeczywistości

---

<sup>244</sup> Por. J. Ratzinger, *Czego właściwie uczą nas święci? Odpowiedź Augustyna*, w: OpOm, t. I, s. 678.

<sup>245</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, w: OpOm t. XIII/2, s. 555.

<sup>246</sup> Benedykt XVI, *Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach*, w: OR (2010), nr 8-9, s. 37.

<sup>247</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 10.

<sup>248</sup> Por. R. Słupek, *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, w: "Studia Salvatoriana Polonica" 6 (2012), s. 32.

"jakby Go nie było"<sup>249</sup>. Tendencja ta we współczesnej kulturze jest wciąż widoczna. Według Ratzingera/Benedykta XVI właśnie w niej tkwi istota kryzysu czasów współczesnych. Kryzys ów bowiem jest przede wszystkim "kryzysem Boga", kryzysem Jego obecności w świecie i w historii, z której próbuje się Boga za wszelką cenę wymazać<sup>250</sup>. J. Ratzinger dobitnie konkretyzuje tę myśl w *Nowej pieśni dla Pana*:

"Bóg zostaje odsunięty na bok; dla problemu sztuki życia wydaje się nie mieć znaczenia (...). Zakłada się przy tym, że dla układu ludzkich spraw i dla kształtowania naszego życia jest rzeczą obojętną, czy Bóg istnieje, czy też nie. Bóg zdaje się pozostawać poza związkami funkcjonalnymi naszego życia i naszego społeczeństwa"<sup>251</sup>.

To odsuwanie Boga na bok, czy to z powodów teodycealnych, moralnych, czy epistemologicznych, trwa nadal i we współczesnym świecie przybiera na sile. Obojętność wobec kwestii Boga w sposób szczególnie urzeczywistnia się jako dyktat ideologicznego i praktycznego ateizmu. W ocenie Ratzingera "odsuwanie Boga" na margines ludzkich spraw wynika przede wszystkim z fałszywego obrazu Boga<sup>252</sup>, który jawi się wobec człowieka jako jego konkurent, antagonist, wróg wolności albo ktoś, kto stanowi zagrożenie dla suwerenności jego egzystencji.

Począwszy od rewolucji Nietzschego, Europa "rozwinęła kulturę, która w nieznanym dotąd dla ludzkości sposób, wyklucza Boga z publicznej świadomości"<sup>253</sup>. To wykluczenie przybiera postać ateizmu, mniej lub bardziej agresywnego i zorganizowanego strukturalnie. Zanegowanie istnienia Absolutu, dokonywane często pod pozorem tolerancji sprawia, że kwestia Boga zostaje zepchnięta do poziomu subiektywnych przekonań<sup>254</sup>. Zdaniem Ratzingera powstała w ten sposób na Zachodzie kultura, której istotną cechą (paradoksalnie!) jest jej ewidentna sprzeczność nie tylko z chrześcijaństwem, ale także z religijnymi i moralnymi tradycjami całej ludzkości w ogóle<sup>255</sup>. Faktem jest, że w europejskim, nowoczesnym dobrobycie spotykamy się z gigantycznym chaosem etycznym oraz potężną atrofią sensu życia. Kwestia Boga nie jest więc, w kontekście

---

<sup>249</sup> Por. J. Szymik, *Właściwa choroba człowieka. J. Ratzinger/Benedykt XVI o źródłach, skutkach i przeciwieństwie pychy*, w: "Roczniki Teologiczne" 61 (2014), z. 2, s. 36.

<sup>250</sup> Por. J. Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, tł. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 36.

<sup>251</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 39.

<sup>252</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 38-48.

<sup>253</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 47.

<sup>254</sup> Por. tamże, s. 62-63.

<sup>255</sup> Por. tamże, s. 48.

czasów współczesnych, jedynie kwestią subiektywnych rozważań. Stanowi ona kwestię absolutnie najważniejszą, nie tylko dla przyszłości Europy, ale dla życia pojedynczego człowieka. Ten bowiem, po doświadczeniu rozczarowania "śmiercią Boga", ciągle na nowo poszukuje sensu życia<sup>256</sup>. Tym więc, co według Ratzingera/Benedykta XVI zaciemnia współczesnemu człowiekowi odnalezienie odpowiedzi na pytanie o sens życia, jest kłamstwo ateizmu z jego wszelkimi odmianami. Ateizm sprawił, że pytanie o właściwy sens życia zostało przysłonięte największą kurtyną mroków. Nieufność wobec Boga, odsuwanie Jego kwestii w dal, a nawet w niebyt, dokonywało i nadal dokonuje się w przekonaniu, że Bóg stanowi dla człowieka przeszkodę w realizacji życia w sposób, w jaki on sam tego chce<sup>257</sup>. W ocenie Ratzingera ateizm pozbawia Boga jakiegokolwiek funkcji w egzystencji człowieka<sup>258</sup>. Bóg jawi się współczesnemu człowiekowi jako ktoś, kto przeszkadza mu w optymalizacji życia. Sfałszowany różnymi rodzajami ateizmu obraz Boga, ukazuje Go jako tego, który narzuca człowiekowi swój sens, który wyznacza reguły egzystencjalnej gry. Ateizm, stojąc w opozycji do teizmu, zawiera w sobie kuszącą propozycję bycia bogiem dla samego siebie, a przez to zasiewa w umysłach iluzoryczne ziarno nieskrępowanej życiowej swobody i w tym właśnie widzi prawdziwy, ostateczny sens egzystencji.

Ateistyczna negacja Boga posiada wiele odcieni, a sam fenomen ateizmu jest niezwykle złożony<sup>259</sup>. Zdaje sobie sprawę z tego Ratzinger/Benedykt XVI. Agnostycyzm nie jest tym samym co ateizm, a ateizm tym samym co antyteizm. Różna jest także jego i jego odmian geneza. Negacja Boga, odsunięcie Go od życia, nie zawsze przyjmuje formę agresywnej walki z teizmem. Tym jednak, co wspólne wszystkim odcieniom ateizmu, jest nieufność wobec Boga, w bardziej lub mniej zradykalizowanej formie, z bardziej lub mniej wyeksponowanymi różnicami. W opinii Benedykta XVI wszystkie formy ateizmu łączy cecha dziwnej podejrzliwości wobec Boga, przeciwna synowskiemu zaufaniu wiary<sup>260</sup>. To sprawia, że ateizm nie tylko umiejscawia się na przeciwległym biegunie do teizmu, ale także do chrześcijaństwa.

Moralnej oceny ateizmu oraz jego egzystencjalnych i praktycznych skutków Ratzinger/Benedykt XVI dokonuje w perspektywie Objawienia. W kontekście pierwszego rozdziału Listu do Rzymian, stwierdza: "Dla Pawła ateizm, a także agnostycyzm

---

<sup>256</sup> Por. J. Szymik, *Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po)nowoczesnej destabilizacji etosu*, s. 161.

<sup>257</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, w: OpOm, t. VI/1, s. 310.

<sup>258</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 38.

<sup>259</sup> Por. J. Ratzinger, *Komentarz do pierwszego rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym 'Gaudium et spes'*, w: OpOm, t. VII/2, s. 745.

<sup>260</sup> Por. J. Szymik, *Pożądający winnicy. Agnostycyzm, ateizm i antyteizm w ocenie J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" (2014), nr 28, s. 132.

przeżywany jako ateizm, wcale nie jest niewinną postawą<sup>261</sup>. Idąc za myślą autora listu, Ratzinger stoi na stanowisku, że człowiek ma możliwość poznania Boga: "Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła tak, że nie mogą się wymówić od winy" (Rz 1, 20). W opinii Ratzingera ateizm nie jest zatem wyborem bez winy i moralnej odpowiedzialności. Jest bowiem świadomym odrzuceniem objawiającego się przez stworzenia Boga. Jako świadomy wybór człowieka, pociąga za sobą odpowiedzialność moralną. Nie tylko obciąża on człowieka winą, ale zarówno w duchowych, jak i w praktycznych konsekwencjach, zamiast raj u stwarza mu piekło, polegające na utracie życiodajnych odniesień względem Boga i siebie nawzajem<sup>262</sup>. Raj bez Boga nie jest możliwy. Utrata Boga, jakakolwiek, nawet w najsubtelniejszej formie, zmienia wszystko na gorsze. Owocuje rozczarowaniem, smutkiem i bezsenssem. Bez Boga człowiek zostaje, mówiąc językiem św. Pawła, poddany "żywiołom tego świata" (por. Ga 4, 9)<sup>263</sup>, pozbawiony siły oparcia i skazany na egzystencjalne dryfowanie nie wiadomo ku czemu i po co. Wszakże "pytanie o Boga jest pytaniem fundamentalnym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkiej egzystencji"<sup>264</sup>, podkreśla Benedykt XVI w *Jezusie z Nazaretu*. Od tego pytania zależy bardzo wiele, ponieważ determinuje ono rozumienie człowieka przez siebie samego, a także cel i sens jego życia<sup>265</sup>.

Dlaczego więc ludzie odchodzą od Boga, odsuwając Jego kwestię w dal? Co jest wewnętrzną mocą ateistycznych ideologii i systemów, które z taką fatalną siłą oddziałują nie tylko na indywidualne osoby, ale i na całe masy? Gdzie tkwi siła ponętnej ciemności ateizmu? Benedykt XVI udziela odpowiedzi na postawione pytania. W encyklice *Spe salvi*, wskazując przyczyny ateizmu, pisze:

"Ateizm XIX i XX wieku ze względu na swą genezę i cel jest moralizmem: protestem przeciw niesprawiedliwościom świata i historii powszechnej. Świat, w którym istnieje taka miara niesprawiedliwości, cierpienia niewinnych i cynizmu władzy, nie może być dziełem dobrego Boga. Bóg, który byłby odpowiedzialny za taki świat, nie byłby Bogiem sprawiedliwym, a tym bardziej Bogiem dobrym. W imię moralności trzeba

<sup>261</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 118.

<sup>262</sup> Por. J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, w: OpOm, t. XII, s. 578.

<sup>263</sup> Por. J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009, s. 86.

<sup>264</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1. s. 147.

<sup>265</sup> Por. J. Babiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie" 24 (2017), s. 69.

takiego Boga zakwestionować. Skoro nie ma Boga, który stwarza sprawiedliwość, wydaje się, że człowiek sam jest teraz powołany do tego, aby ustanowił sprawiedliwość. Jeżeli można zrozumieć protest przeciw Bogu wobec cierpienia na tym świecie, to jednak teza, że ludzkość może i powinna zrobić to, czego żaden bóg nie robi ani nie jest w stanie zrobić, jest zarozumiała i w istocie rzeczy nieprawdziwa. Nie jest przypadkiem, że z takiego założenia wynikły największe okrucieństwa i niesprawiedliwości, bo opiera się ono na wewnętrznej fałszywości tej tezy. Świat, który sam musi sobie stworzyć własną sprawiedliwość, jest światem bez nadziei. Nikt i nic nie bierze odpowiedzialności za cierpienie wieków. Nikt i nic nie gwarantuje, że cynizm władzy – pod jakąkolwiek ponętną otoczką ideologiczną się ukazuje – nie będzie nadal panoszył się w świecie"<sup>266</sup>.

Według Benedykta XVI człowiek kwestionuje Boga, ponieważ Bóg, poprzez swoje istnienie, nie jest w stanie usprawiedliwić się wobec ogromu cierpienia świata<sup>267</sup>. Kwestionuje się więc Jego istnienie, wyrażając tym samym protest i negację w stwierdzeniu: "Skoro mają miejsce takie rzeczy, to Bóg nie istnieje"<sup>268</sup>. Jednak Benedykt XVI trafnie puentuje:

"Protest przeciw Bogu w imię sprawiedliwości niczemu nie służy. Świat bez Boga jest światem bez nadziei (por. Ef 2, 12). Jedyne Bóg może zaprowadzić sprawiedliwość. A wiara daje nam pewność: On to robi"<sup>269</sup>.

Świat bez Boga jest światem nie do zniesienia, zaś sam protest przeciw Bogu nie przywróci światu ładu i niczego w nim nie zmienił ani nie zmieni na lepsze. Wobec zawodnych postulatów ateizmu, które potwierdza historia ubiegłego stulecia, Benedykt XVI zachęca do czegoś przeciwnego: do ufne go zawierzenia, że Bóg jednak jest i że tylko On może być gwarantem sprawiedliwości, do jakiej człowiek dąży i jakiej pragnie.

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI zauważa jednak, że zakwestionowanie Boga o charakterze teodycealnym nie jest jedynym ani dominującym. Kolejną przyczyną negacji Boga jest tzw. "kwestia naukowa", wynikająca z przyjętych założeń filozoficznych, przyrodoznawczych czy też antropologicznych, takich

---

<sup>266</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 42.

<sup>267</sup> Por. J. Ratzinger, *Komentarz do pierwszego rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym 'Gaudium et spes'*, s. 745.

<sup>268</sup> J. Ratzinger, *Ukrzyżowany, zmarły i pogrzebany*, w: OpOm, t. VI/2, s. 587.

<sup>269</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 44.

jak determinizm ewolucjonistyczny czy też teoria przypadku<sup>270</sup>. W tejże encyklice papież podejmuje analizę różnych źródeł ateizmu oraz ich konsekwencji, zwłaszcza praktycznych, skutkujących właśnie utratą sensu życia, egzystencjalną destabilizacją i zagubieniem<sup>271</sup>.

Istotę "nie-teizmu" J. Ratzinger widzi nie tylko w tym, co zewnętrzne. Dostrzega ją przede wszystkim w głębi ludzkiego serca. To "pycha jest właściwą chorobą człowieka"<sup>272</sup>, stwierdza. W niej tkwi pierwotne źródło wszelkiego ateizmu. Nią powodowani ludzie chcą być jak Bóg, spychając Go najpierw do niszy subiektywizmu, a potem ogłaszając Jego śmierć. "Jednak myśląc tak i żyjąc, zajmujemy niewłaściwe miejsce, miejsce kłamstwa"<sup>273</sup>, zauważa Ratzinger. Ateizm jest więc oszustwem wyrosłym na ludzkiej egzystencjalnej bucie. Pycha, niczym nowotworowa choroba, skutkuje ateizmem. Przesiedla ona człowieka z właściwego miejsca jego egzystencji, wysiedlając go z samego siebie, z sensu. Skutki "zajęcia przez nas niewłaściwego miejsca", miejsca Boga, są dla ludzkiego życia dramatyczne<sup>274</sup>. Można było się o tym przekonać w nieodległej przeciwieństwie historii, patrząc na powstanie totalitaryzmów i nieludzkich reżimów<sup>275</sup>.

W ocenie Ratzingera odrzucenie Boga i każda forma Jego negacji, związane są z kwestią grzechu. Ratzinger w tle "sporu o Boga" widzi przede wszystkim grzech. Zauważa, że człowiek zamiast przyjąć od Boga przebaczenie po grzechu, szuka samousprawiedliwienia, jakiegoś rodzaju alibi. Manipuluje kodeksem moralnym, a w konsekwencji odrzuca Boga, usprawiedliwiając się Jego niepoznawalnością na polu epistemologii. Wszystko to czyni po to, by w ten sposób zniwelować grzech i wyzbyć się poczucia winy wobec Boga. Kiedy bowiem nie ma Boga, nie ma grzechu ani odpowiedzialności za grzech<sup>276</sup>.

Zdaniem Ratzingera współczesny deficyt sensu ma swoje najbardziej pierwotne źródło w "zaćmieniu sensu Boga"<sup>277</sup>. Ciemności tego zaćmienia obecne w czasach nowożytnych, posługując się obrazowym językiem Ratzingera, nawiązującym do łukaszejskiej przypowieści o marnotrawnym synu, powodują stworzenie czegoś w rodzaju *regio dissimilitudinis* - "dalekich stron", "krajiny niepodobieństwa", gdzie żyje się poza domem Ojca, poza zasięgiem Jego władzy i opieki, poza Bogiem, gdzie wszystko jest

<sup>270</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 48 i 29.

<sup>271</sup> Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 29.

<sup>272</sup> J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, w: OpOm, t. XII, s. 532.

<sup>273</sup> Tamże.

<sup>274</sup> Por. J. Ratzinger, *Ukrzyżowany, zmarły i pogrzebany*, w: OpOm, t. VI/2, s. 588-587.

<sup>275</sup> Por. J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2006, s. 26; Tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 53.

<sup>276</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Wspólnota w drodze*, tł. D. Chodyniecki, Kielce 2009, s. 139-140.

<sup>277</sup> J. Ratzinger, *Radość wiary*, red. G. Vignini, red. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012, s. 14.



inaczej niż Bóg tego chce<sup>278</sup>. W opinii Ratzingera ateizm jest próbą stworzenia świata, gdzie Boga nie ma, gdzie Bóg jest nieobecny, często bez większego uzasadnienia racji takiego stanowiska. Celem zaś ateizmu jest dążenie do zbudowania świata, gdzie sens istnienia Boga jest paradoksalnie nonsensem. Jednak, w ocenie Benedykta XVI, "świat bez Boga jest światem bez nadziei"<sup>279</sup>, ponieważ zostaje on pozbawiony perspektywy wieczności. W tym tkwi największa słabość ateistycznej koncepcji, bowiem w spotykaniu z nierozwiązywalnym problemem śmierci "nie jest w stanie znaleźć na nią żadnej odpowiedzi"<sup>280</sup>.

W czasach współczesnych istnieje wzmożona tendencja do tego, by żyć bez żadnego odniesienia do Boga. Wizja świata i życia bez Boga w sposób wyjątkowy uwidacznia się w różnego rodzaju tendencjach o charakterze sekularyzacyjnym<sup>281</sup>. Benedykt XVI zauważa:

"Współczesna kultura (...) zwłaszcza na Zachodzie, dąży do wykluczenia Boga lub do traktowania wiary jako sprawy prywatnej, niemającej wpływu na życie społeczne. I chociaż wartości leżące u podstaw społeczeństwa - takie jak poczucie godności człowieka, solidarność, praca i rodzina - wywodzą się z Ewangelii, można stwierdzić swego rodzaju «usuwanie na dalszy plan Boga», swoistą amnezję, jeśli nie wręcz rzeczywiste odrzucenie chrześcijaństwa i wyrzeczenie się skarbu otrzymanej wiary, co grozi utratą własnej głębokiej tożsamości"<sup>282</sup>.

Papież, jako niezwykle wnikliwy obserwator rzeczywistości, dostrzega postępującą we współczesnym świecie, zwłaszcza w kulturze Zachodu, tendencję do świeckości, mającą na celu odsuniecie Boga na dalszy plan, wykluczenie Go nie tylko z prywatnego życia, ale i z życia społecznego<sup>283</sup>. Diagnoza Benedykta XVI jednocześnie jest także przewidywaniem. Wykluczenie Boga, "zamknięcie go w getcie bezfunkcyjności"<sup>284</sup>, rezygnacja z wszelkich form religijności w życiu społecznym i indywidualnym, może doprowadzić do utraty nie tylko wiary, ale także tożsamości człowieka. W ocenie papieża sekularyzacyjne tendencje współczesności są poważną chorobą naszych czasów, która może doprowadzić do utraty fundamentów własnego bytu i tym samym zatracenia sensu życia.

<sup>278</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 212.

<sup>279</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 42.

<sup>280</sup> J. Ratzinger, *Komentarz do pierwszego rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym 'Gaudium et spes'*, w: OpOm, t. VII/2, s. 744.

<sup>281</sup> Więcej na ten temat: A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwanie dla wiary*, w: "Teologia praktyczna" 14 (2013), s. 17-19.

<sup>282</sup> Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, w: OR (2010), nr 10, s. 4-5.

<sup>283</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 147.

<sup>284</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 37.

Ratzinger/Benedykt XVI rozróżnia dwa nurty sekularyzacyjnych tendencji. Pierwszy związany jest kartezjańską filozofią człowieka, sprowadzającą jego funkcjonowanie jedynie do sfery biologizmu, odzierając go tym samym z tego, co naprawdę ludzkie, pozbawiając go wymiaru "tajemnicy". Drugi związany jest z filozofią Kanta, która Bogu odmówiła prawa do ingerowania w świat materii i biologii<sup>285</sup>. Kartezjańska i kantowska filozofia, według Ratzingera, przyczyniła się do rozwoju europejskiego sekularyzmu i procesów sekularyzacji. Zdaniem Benedykta XVI główne niebezpieczeństwo idei o sekularyzacyjnym charakterze polega na tym, że kwestionują one samą możliwość Objawienia dokonującego się w historii. Odrzucają więc możliwość nadprzyrodzonej ingerencji Boga w świat, pozbawiając Go tym samym jakichkolwiek odniesień do człowieka i jego życia<sup>286</sup>.

Należy zauważyć, że ambicje sekularyzacyjnych tendencji wydają się być wzniosłe. Usiłują bowiem stworzyć alternatywny, lepszy świat, bez odniesień do Boga, do jakiegokolwiek transcendencji po to, by afirmować tym samym człowieka. Podejmują próbę zorganizowania świata, w którym Bóg jest nieobecny w świadomości i życiu człowieka<sup>287</sup>, zauważa Benedykt XVI. Tym samym stanowią próbę stworzenia raju na ziemi. Jednak sekularyzacyjne ambicje okazały się zbyt wygórowane i ostatecznie złudne. Benedykt XVI stwierdza: "doświadczenie uczy, że świat bez Boga staje się piekłem: górę biorą różne formy egoizmu, podziały w rodzinach, nienawiść między ludźmi i narodami, brak miłości, radości i nadziei"<sup>288</sup>. Bez Boga niemożliwym jest szczęście człowieka. Bez odniesień do transcendencji człowiek nie potrafi odnaleźć ostatecznego sensu swojego życia. "Bankructwo takiego sposobu życia «jakby Boga nie było» jest dziś dla wszystkich widoczne"<sup>289</sup>, puentuje Papież w adhortacji *Sacramentum Caritatis*. Bankructwem założeń sekularyzacyjnych jest duchowa atrofia oraz wyczerpanie współczesnego człowieka, uwidaczniające się przede wszystkim w hedonizmie, konsumpcjonizmie czy egocentryzmie<sup>290</sup>. W opinii Ratzingera/Benedykta XVI wszystkie te egzystencjalne postawy mają swoje źródło w "odsunięciu Boga na dalszy plan" i skutkują "śmiertelną nudą"<sup>291</sup>.

Znudzony i wyczerpany życiem człowiek współczesny, pozbawiony trwałych odniesień (w tym Boga), popada w relatywizm. Nie uchodzi to uwadze papieża Benedykta

<sup>285</sup> Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 40.

<sup>286</sup> Por. J. Warzeszak, *Benedykt XVI o błędnych antropologiach współczesnych*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 27 (2014), s. 178-179.

<sup>287</sup> Por. Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2013, s. 60.

<sup>288</sup> Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, w: OR (2008), nr 4, s. 35-36.

<sup>289</sup> Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 77.

<sup>290</sup> Por. Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, s. 68-73.

<sup>291</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 162.

XVI, który wielokrotnie odnosi się w swoim nauczaniu do tego zjawiska. Nie waha się mówić nawet o "dyktaturze relatywizmu"<sup>292</sup>. Relatywizm to pogląd głoszący, że nie ma żadnej absolutnej i obiektywnej prawdy, że nie istnieje żaden absolutny punkt odniesienia, a wszystko jest jednakowo ważne<sup>293</sup>. W czasach współczesnych proces relatywizacji nie omija także fenomenu religii, zauważa Ratzinger<sup>294</sup>. Relatywistyczny paradygmat wpływa dziś bardzo mocno na obraz rzeczywistości, która jawi się jako zmienna, podlegająca ciągłym procesom dynamizacji życia, niestała i niepewna. Relatywizm to nie tylko teoretyczne stanowisko, ale realny i destrukcyjny nurt myślowy, który wpływa na kształt rzeczywistości w ogóle i który paradoksalnie rości sobie prawo do absolutnego orzekania o świecie<sup>295</sup>.

Według koncepcji relatywistycznych nie można przyjąć żadnego stałego punktu odniesienia, który wyznaczałby życiu ludzkiemu jakiś obiektywny sens<sup>296</sup>. W relatywnym i zmiennym świecie wszystko wprawdzie jest możliwe, ale nic nie ma trwałego sensu<sup>297</sup>, zauważa Ratzinger. W przeprowadzonym w 2000 roku wywiadzie z Peterem Seewaldem, stwierdza: "w naszych czasach liczy się tylko zmienność, elastyczność. I temu chciałbym się sprzeciwić"<sup>298</sup>. Sprzeciw Ratzingera jest w pełni zasadny. Zmienność, a więc i absolutna relatywność, prowadzą ostatecznie donikąd. Życie pod "dyktaturą relatywizmu" jest życiem pozbawionym wszelkich stałych i obiektywnych odniesień. Współczesny relatywizm obejmuje swoim dyktatem zarówno przestrzeń aksjologiczną, jak i moralną, stanowiąc, w opinii Ratzingera, "największy problem naszych czasów"<sup>299</sup>. Nie uznaje on żadnych stałych norm, prowadząc tym samym człowieka do moralnej degradacji. Obraca się przeciwko człowiekowi, ponieważ rezygnuje z podstawowego dla ludzkiej egzystencji pytania o prawdę, także o prawdę na temat samego człowieka, sensu i celu jego życia. Benedykt XVI przestrzega, że kłamstwo zawsze stoi u podstaw wszelkich utopii, które niszczą prawdę o rzeczywistości i niszczą człowieka, wprowadzając go w mroki

---

<sup>292</sup> Benedykt XVI, *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa. Homilia podczas Mszy Świętej Pro eligendo Romano Pontifice*, w: OR (2005), nr 6, s. 30; Por. J. Warzeszak, *Dyktatura relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011), nr 1, s. 291-322.

<sup>293</sup> Por. H. Kiereś, *Relatywizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. VIII, Lublin 2007, s. 717; A. B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971, s. 71.

<sup>294</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. VI, s. 41-44.

<sup>295</sup> Por. T. Biesaga, *Relatywizm moralny dehumanizacją życia*, w: "Cywilizacja" (2003), nr 6, s. 34-42.

<sup>296</sup> Por. J. Ratzinger, *Sytuacja Kościoła dzisiaj. Nadzieje i zagrożenia*, w: OpOm, t. VII/1, s. 513.

<sup>297</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 50-51.

<sup>298</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 236.

<sup>299</sup> J. Ratzinger, *Wiara - Prawda - tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 59.

nonsensu<sup>300</sup>. Ważnym elementem apologii Ratzingera/Benedykta XVI w walce o sens jest zatem "sprawa prawdy".

Wydawać by się mogło, że wobec współczesnego kryzysu prawdy, spór o nią traci dzisiaj na znaczeniu i wydaje się być bezcelowy. Uprawomocniony postulat Nietzschego głoszący, że prawdy to iluzje, nie traci w naznaczonej nihilizmem współczesności na aktualności<sup>301</sup>. Inaczej jednak uważa Ratzinger/Benedykt XVI. Tylko ocalona ze zgliszczy kryzysu prawda ma siłę nadać kierunek ludzkiej egzystencji, wyznaczyć jej cel, usensownić życie w wymiarze prywatnym, indywidualnym, jak i społecznym. W swojej teologicznej refleksji Ratzinger staje się współczesnym szermierzem prawdy i jako naukowiec, profesor, dąży do przywrócenia należnego jej statusu. W swoim papieskim nauczaniu zaznacza, że "naród, który przestaje być świadomy, co jest jego prawdą, gubi się w labiryncie czasu i historii, nie mając jasno określonych wartości, wielkich, wyraźnie sformułowanych celów"<sup>302</sup>. To samo twierdzenie odnosi do życia każdej poszczególnej osoby. Kształtująca się na naszych oczach kultura stroni od prawdy, przeciwstawia się jej, uważa ją za poważną aberrację<sup>303</sup>.

Podczas swojej pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych w 2008 roku, w skierowanym do młodzieży przemówieniu, stwierdził:

"Czy nie zauważyliście, jak często żądanie wolności jest pozbawione odniesienia do prawdy o osobie ludzkiej? Spotykamy dzisiaj ludzi, którzy twierdzą, że poszanowanie wolności jednostki sprawia, iż niesłuszne staje się poszukiwanie prawdy, włącznie z prawdą o tym, czym jest dobro. W pewnych środowiskach mówienie o prawdzie jest kontrowersyjne i bywa postrzegane jako przyczyna podziałów, a w związku z tym wysuwa się propozycje, by ograniczyć je do sfery prywatnej. A miejsce prawdy - a raczej jej braku - zajęła myśl, że przyznanie wartości wszystkiemu bez wyjątku zapewnia wolność i wyzwala sumienia. To właśnie nazywamy relatywizmem"<sup>304</sup>.

W swojej definicji Benedykt XVI łączy relatywizm z kwestią prawdy i wolności. Na poziomie praktycznym dyktatura relatywizmu zrodziła się z błędnej absolutyzacji

---

<sup>300</sup> Por. Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. W rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011, s. 61.

<sup>301</sup> Por. A. Chmielewski, *Niewystarczalność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 48.

<sup>302</sup> Benedykt XVI, *Twórcie piękno, ale przede wszystkim niech w waszym życiu będzie miejsce dla piękna*, w: OR (2010), nr 7, s. 12.

<sup>303</sup> Por. J. Szymik, *Acedia, neognoza, popreligia 'et consortes'. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI teologiczne diagnozy kryzysów współczesności*, w: "Teologia w Polsce" 10 (2016), nr 2, s. 17.

<sup>304</sup> Benedykt XVI, *Wy jesteście uczniami Chrystusa w dzisiejszym świecie*, w: OR (2008), nr 6, s. 23.

wolności. Powstała w oderwaniu od prawa naturalnego, a także od prawdy moralnej. Wolność absolutna stała się współcześnie dyktatem i wyparła skostniałe normy moralne, owocując skrajnym subiektywizmem oraz przyznając racje arbitralnym rozstrzygnięciom<sup>305</sup>. Zawiodła ludzkość do ślepego dziejowego zaułka, pozbawionego wszelkich norm. W zaistniałej sytuacji Ratzinger pyta i zarazem odpowiada: "Czy człowiek może stać się wolny bez prawdy, czyli w kłamstwie? (...) Wolność bez prawdy nie może być prawdziwą wolnością, a więc bez prawdy także wolność jest pozbawiona znaczenia"<sup>306</sup>. Wolność bez ram prawdy przyczynia się do degradacji człowieka i jego niewoli.

Ratzinger zauważa także, że oprócz relatywizmu o charakterze praktycznym, istnieje we współczesnej kulturze tak zwany relatywizm teoretyczny. Przybrał on formę "sporu o prawdę" i jej obiektywne istnienie. Charakteryzuje się on tendencją do absolutyzacji ludzkiego rozumu. W *Wykładach bawarskich* Ratzinger pyta:

"Czy prawda jest zasadniczo dostępna człowiekowi? Czy opłaca się jej szukać? Czy poszukiwanie jej i poznawanie jako jedynej mistrzyni ludzkości nie jest wręcz jedynym naszym ratunkiem? Czy też pożegnanie się z pytaniem o prawdę (...) jest prawdziwym wyzwoleniem człowieka otrząsającego się ze spekulatywnych mrzonek i biorącego w końcu sprawy w swoje ręce (...)?"<sup>307</sup>

Czy więc pytanie o prawdę, niegdyś fundujące uniwersytety, we współczesnej dynamicznej rzeczywistości, zatrutej relatywizmem o różnych formach, jest jeszcze w ogóle sensowne? Czy ma rację bytu? A może jest tylko przejawem "dziwacznej średniowiecznej arogancji"<sup>308</sup>? Benedykt XVI jasno stwierdza, że prawda jest i że jest osiągalna ludzkiemu rozumowi<sup>309</sup>. Zauważa też, że poznawalna przez ludzi prawda pozwala im wznosić się ponad uwarunkowania kulturowe, subiektywne opinie i odczucia oraz spotykać się im "na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy"<sup>310</sup>. W swoich rozległych rozważaniach na temat prawdy i możliwości jej poznania Ratzinger/Benedykt XVI analizuje biblijną scenę sądu Chrystusa przed Piłatem, w której pada znaczące pytanie: "A cóż to jest prawda?" i odpowiedź Chrystusa: "Ja jestem Prawdą" (J 18, 38)<sup>311</sup>. Ostateczna i najwyższa, totalna prawda, staje się poznawalna w *Logosie*, twierdzi papież. Ma ona oblicze Jezusa Chrystusa

<sup>305</sup> Por. T. Biesaga, *Spór o właściwości prawdy: Relatywizm - Absolutyzm*, w: *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011, s. 307.

<sup>306</sup> J. Ratzinger, *Patrzyć na Przebitego. Tajemnica paschalna Chrystusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 647.

<sup>307</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-200*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 200-201.

<sup>308</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 88-89.

<sup>309</sup> Por. Benedykt XVI, *Św. Augustyn (III)*, w: OR (2008), nr 3, s. 54; J. Babiński, *Benedykt XVI a filozofia*, w: "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 14 (2009), s. 14.

<sup>310</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 4.

<sup>311</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1. s. 508-521.

z Nazaretu, w którym "Bóg wkroczył w świat i przez to pośrodku historii ustanowił kryterium prawdy"<sup>312</sup>, pisze Benedykt XVI. Bóg jest Prawdą objawioną w Chrystusie. Tylko On "jest rzeczywistością dającą byt i sens"<sup>313</sup>. Jeśli współczesny człowiek utrzymuje, że nie ma żadnej obiektywnej prawdy, jeśli twierdzi, iż jest ona niedosiężna, to wówczas usuwa spod swoich nóg trwały grunt bytu i traci sens życia. "Sens, który by nie był prawdą, byłby bezsensem"<sup>314</sup>, konkluduje Ratzinger we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*, wiążąc w swoich rozważaniach pojęcie sensu z zagadnieniem prawdy. "Tylko prawda jest dla człowieka odpowiednim gruntem, na którym może stanąć", "tylko ona może dla niego stanowić sens życia"<sup>315</sup>, dobitnie stwierdza. Brak widzenia prawdy, jej wyraźna, następująca w czasach obecnych korozja, wokół pytania o sens zaciąga kolejną kurtynę mroków.

Benedykt XVI w katechezie o św. Janie Marii Vianneyu, wygłoszonej 5 sierpnia 2009 roku stwierdza, bardzo odważnie i jakby pod prąd relatywistycznym nurtom świata, że "współczesny relatywizm upokarza rozum, ponieważ w praktyce stwierdza, że istota ludzka nie może poznać z całą pewnością niczego, co wykracza poza dziedzinę nauk pozytywnych"<sup>316</sup>. Relatywizm więc ogranicza rozum. Podobnie zdegradował rozum oświeceniowy racjonalizm, który w opinii papieża był "nieadekwatny, ponieważ nie uwzględniał ludzkich ograniczeń i sam rozum chciał uczynić miarą wszystkich rzeczy, przemieniając go w Boga"<sup>317</sup>.

Mrokiem, który utrudnia znalezienie odpowiedzi na pytanie o sens życia w czasach współczesnych, nie jest sama zdolność posługiwania się rozumem, ale właśnie jego absolutyzacja. Rozum współczesnego człowieka jest "chory na pychę"<sup>318</sup>, stwierdza papież. Jest "zamknięty w immanencji"<sup>319</sup>. Racjonalizm zaś jest "racjonalizmem zamkniętym"<sup>320</sup>, abstrahującym od kwestii Boga. Ratzinger, na rok przed konklawe pisał, że "istnieje (...) patologia rozumu całkowicie oderwanego od Boga"<sup>321</sup>. Jedną z chorób nękających współczesnego człowieka jest oddzielenie rozumu od sprawy Boga. Taki rozum postrzega zdolność przyjmowania prawdy jako fundamentalizm, a za w pełni rozumne uznaje tylko to, co da się zweryfikować doświadczalnie na drodze empirii<sup>322</sup>. Choroba rozumu, zainfekowanego "sprawdzalnością" i "odcięciem się" od Boga, prowadzi do patologii życia,

---

<sup>312</sup> Tamże, s. 516.

<sup>313</sup> Tamże, s. 515.

<sup>314</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 76.

<sup>315</sup> Tamże, s. 76.

<sup>316</sup> Benedykt XVI, *Św. Jan Maria Vianney*, w: OR (2009), nr 10, s. 31.

<sup>317</sup> Tamże, s. 31.

<sup>318</sup> Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, w: OR (2008), nr 4, s. 36.

<sup>319</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 74.

<sup>320</sup> Benedykt XVI, *Spotkanie Benedykta XVI z duchowieństwem diecezji Aosta*, w: OR (2005), nr 10, s. 36.

<sup>321</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 91-92.

<sup>322</sup> Por. tamże, s. 92-93.

subiektywizacji etyki, a w przestrzeni politycznej do dyktatur, które biorą w posiadanie osierocony rozum i zajmują miejsce Boga. Następstwem tej patologii są degradacja człowieka do poziomu materii oraz antywerytatywna skłonność<sup>323</sup>.

Według Ratzingera istnieje jeszcze jeden rodzaj patologii rozumu. Jest nim pewnego rodzaju uśpienie, znużenie i acedia<sup>324</sup>. Brak odwagi myślenia to powód rezygnacji z poszukiwania sensu i prawdy. Największym jednak stanem chorobotwórczym rozumu człowieka czasów współczesnych jest, w opinii Ratzingera, jego "zaślepienie". W encyklice *Spe salvi* pyta: "Kiedy (...) rozum prawdziwie panuje? Kiedy odłączył się od Boga? Kiedy stał się ślepy na Boga?"<sup>325</sup>. Zaślepienie rozumu rozwija się szczególnie intensywnie w nowoczesnej, technokratyzowanej rzeczywistości, gdzie postęp i rozwój nauki zaciągnął swoistą zaciemność na jego oczach<sup>326</sup>. Współczesny człowiek, zachłyśnięty techniką i jej dobrodziejstwami, staje się ślepy na Boga, nie potrafi Go ujrzeć<sup>327</sup>. Bóg przestaje być dostrzegany, ponieważ cała uwaga umysłu zostaje przyciągnięta przez nowoczesne wynalazki. Oślepiiony postępem technicznym rozum, stawia Boga poza zasięgiem pola swojego widzenia i zainteresowania<sup>328</sup>.

Zawężenie i absolutyzacja rozumu, zredukowanie świata do czystych faktów oraz pozytywistyczna wizja rzeczywistości, skutkują zepchnięciem egzystencji ludzkiej w obszar subiektywizmu i relatywizmu<sup>329</sup>. Ograniczenie rozumu do widzenia tylko tego, co jest mierzalne i empirycznie weryfikowalne, z absolutyzacją jednego sposobu poznania, godzi w samego człowieka. Ratzinger wskazuje jednak drogę wyjścia z tego racjonalistycznego, absolutystycznego impasu. Mówi, że należy rozum "poszerzyć" w kierunku Boga. Należy zwiększyć jego promień tak, aby w strefę jego zasięgu mogło wejść Boże światło. "Potrzebna jest szerszej rozumiana racjonalność, pozwalająca dostrzegać harmonię Boga z rozumem"<sup>330</sup>.

Według Ratzingera/Benedykta XVI lek na chorobę "zawężonego rozumu" z tendencją do patologicznej absolutyzacji samego siebie stanowi wiara. W encyklice *Spe salvi* stwierdza: "rozum potrzebuje wiary"<sup>331</sup>. Tylko otwarcie się na jej moce może rozum uzdrowić z jego ciasnoty i zaślepienia. Rozum, podpowiada Ratzinger, wciąż musi "chodzić

<sup>323</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, Katowice 2012, s. 69.

<sup>324</sup> Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 93-94.

<sup>325</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 23.

<sup>326</sup> Por. J. Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, s. 55.

<sup>327</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 57 i 68.

<sup>328</sup> Por. J. Ratzinger, *Komentarz do pierwszego rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym 'Gaudium et spes'*, w: OpOm, t. VII/2, s. 746-747.

<sup>329</sup> Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, s. 59 i 64.

<sup>330</sup> J. Ratzinger, *Myśli duchowe*, tł. W. Szymona, Poznań 2008, s. 157.

<sup>331</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 23.

do szkoły"<sup>332</sup>, aby zakotwiczyć się na nowo "w respekcie wobec Boga" i gdzie powróci do wartości moralnych wynikających z wiary<sup>333</sup>. Podczas pielgrzymki do Ziemi Świętej papież przypomniał, że "szczerze przyjęcie religii nie tylko nie ogranicza naszego rozumu, ale otwiera człowiekowi horyzonty rozumienia. Chroni (...) przed nadużyciami nieokiełznanego ego, które ma skłonność do absolutyzowania tego, co skończone, usuwania w cień tego, co nieskończone; daje wolności możliwość urzeczywistniania się w zgodzie z prawdą i wzbogaca kulturę o poznanie tego, co prawdziwe, dobre i piękne"<sup>334</sup>. Można by dopowiedzieć: wiedzie do odnalezienia sensu.

Kolejną przeszkodą, która według Ratzingera/Benedykta XVI przysłania współczesnemu człowiekowi znalezienie odpowiedzi na pytanie o sens życia, jest wynikający z nihilizmu oraz relatywizmu materializm. W ocenie Ratzingera materialistyczna koncepcja Marksa nie jest tylko zwykłą filozofią, sprawą teoretyczną, "albowiem «filozofia» ta z istoty jest «praktyką», która nie zakłada «prawdy», lecz ją dopiero tworzy"<sup>335</sup>, zaznacza we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*. W materialistycznej koncepcji Ratzinger dostrzega poważne niebezpieczeństwo i zagrożenie dla integralności ludzkiej egzystencji. Niebezpieczeństwo to polega na tym, że koncepcja ta mija się poważnie z prawdą. Pyta: "Ilu współczesnych ludzi wybudowało sobie popękane i puste cysterny (por. Jr 2, 13), rozpaczliwie szukając sensu - tego ostatecznego, który może dać tylko miłość?"<sup>336</sup>. Materializm, redukując człowieka tylko do wymiarów widzialnego świata i tego, co doświadczalne oraz empirycznie sprawdzalne, pozbawia go możliwości pełnej realizacji życia, zamyka człowieka na pełnię miłości, na doświadczenie i poznanie transcendentnej prawdy. Zaślepiiony materializmem współczesny człowiek próbuje wznosić "egzystencjalne cysterny" i napęłnić je tylko tym, co "rzeczywiście jest". Skutkiem takich działań jest jednak doświadczenie egzystencjalnej pustki i rozczarowania.

W *Spe salvi* Benedykt XVI dokonuje swoistej krytyki marksistowskiego projektu i jego materialistycznych założeń:

"[Marks - B. M.] Zapomniał, że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet, gdy wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków

<sup>332</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, red. i tł. L. Balter i in., Poznań - Warszawa 1990, s. 284.

<sup>333</sup> Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 185 i 187.

<sup>334</sup> Benedykt XVI, *Religia otwiera nowe horyzonty*, w: OR (2009), nr 7-8, s. 13.

<sup>335</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 36.

<sup>336</sup> Benedykt XVI, *Nowa wiosna nadziei*, w: OR (2009), nr 6, s. 11.



ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych"<sup>337</sup>.

Według Benedykta XVI materializm jest fundamentalnym i ewidentnym błędem, którego następstwem jest wielkie "zapomnienie o sprawie Boga". Marks swój materialistyczny manifest wywiódł z ateistycznej koncepcji, która odtąd miała zajmować się tylko tym, co realne, tzn. "materialną realnością faktów historycznych"<sup>338</sup>. Benedykt XVI dostrzega jednak, że prawdziwe źródło koncepcji materialistycznej nie jest tylko zwykłą konsekwencją ateizmu, lecz posiada także wymiar antyreligijny, skierowany przeciwko chrześcijaństwu<sup>339</sup>. To antyreligijne nastawienie było nowością programu marksistowskiego, pogłębioną formą agresywnego ateizmu, który jednocześnie stanowił próbę skonstruowania nowej antropologii<sup>340</sup>.

Tam, gdzie wyklucza się istnienie Boga i całej sfery nadprzyrodzoności, zamyka się człowiekowi dostęp do odkrycia nadprzyrodzonego sensu. Wówczas wokół jego egzystencji wzbierają ciemności nonsensu. Bez wymiaru nadprzyrodzoności człowiek szybko traci sens życia, ulegając mirażom materialistycznych koncepcji, sielankowym wizjom świata pozbawionego religijnego "opium" i chwytliwymi postulatami wolności. "W sytuacji, gdy człowiek przyjmuje materię, posiadanie i jego struktury jako coś ostatecznego i najwyższego, co mogłoby go zbawić; czci mienie, to co jest mu podległe, i odrzuca żywego Boga"<sup>341</sup>, zauważa Ratzinger.

Człowiek ogarnięty przez ciemności materializmu redukuje rzeczywistość świata, a także samego siebie, jedynie do materii. W konsekwencji odrzuca Boga, zagłusza sumienie, próbując je wyeliminować ze swojej osobowej struktury<sup>342</sup>. Konsekwencje przyjęcia materialistycznych założeń są tragiczne i widoczne także i dziś. Ratzinger stwierdza: "ciężar problemów pozostałych po marksizmie widać i w dniu dzisiejszym: rozmycie się podstawowych pewników na temat Boga, samego człowieka i świata, zanik poczucia nienaruszalnych zasad (...)"<sup>343</sup>. Materialistyczne zaślepienie człowieka prowadzi

---

<sup>337</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 21.

<sup>338</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 37.

<sup>339</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>340</sup> Por. A. Nicholas, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajka, Kraków 2006, s. 349.

<sup>341</sup> J. Ratzinger, *Potrzeba czynić tylko jednego i być bogatym przed Bogiem*, w: OpOm, t. XII, s. 681.

<sup>342</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 244-246.

<sup>343</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, s. 50-51.

go do atrofii i egzystencjalnego rozczarowania. To nie materialne rzeczy zaspokajają pragnienie szczęścia i sensu obecne z sercu człowieka<sup>344</sup>, stwierdza.

We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger, po mistrzowsku wręcz, puentuje:

"Istotnie bowiem, człowiek żyje nie tylko chlebem tego, co może wykonać; żyje jako człowiek właśnie tym, co mu jest właściwe jako człowiekowi: słowem, miłością, sensem. Sens jest chlebem (...) bez tego sensu, bez miłości znajdzie się w sytuacji, w której dalej żyć nie może, choćby opływał we wszelkie ziemskie dostatki"<sup>345</sup>.

W kontekście ciemności zapadających wokół pytania o sens we współczesnym świecie Benedykt XVI zajmuje stanowisko następujące: Trzeba wrócić do Boga, który jest fundamentem i ostatecznym sensem wszystkiego. Stwierdza: "kto wyklucza Boga z horyzontu swego życia, zafałszowuje pojęcie «rzeczywistości», a w konsekwencji może zejść na błędne drogi i uciekać się do destrukcyjnych środków"<sup>346</sup>. Tylko w powrocie do takiej koncepcji realizmu, gdzie Bogu przyznaje się odpowiednie miejsce, człowiek może odnaleźć prawdziwy, ostateczny sens swojej własnej egzystencji. Ratunkiem dla współczesnego człowieka jest więc bliskość Boga<sup>347</sup>. Bez Niego i Jego światła nie da się odnaleźć drogi wiodącej do odnalezienia uniwersalnego sensu. Ratzinger konkluduje: "Życie może być uzasadnione tylko przez nadanie mu jednocześnie sensu i przez miłość, które to życie czynią wielkim i wolnym we wszelkich ciemnościach (...)"<sup>348</sup>. Jedynie w perspektywie wiary ciemności nonsensu mogą być rozproszone, ponieważ wiara odsłania przed człowiekiem prawdę, iż ma "on nad sobą Sens i Miłość, które pragną, aby był"<sup>349</sup>.

Dzięki wierze człowiek jest w stanie zrozumieć teologiczność świata i ostateczny sens swojego życia. "Bóg, wieczny rozum, który jest wieczną miłością, stworzył ten świat i ten świat pozostaje w jego rękach"<sup>350</sup>, zapewnia Ratzinger. Tylko w rękach Boga - Stwórcy, w pełnej zaufania wierze, człowiek potrafi odnaleźć siebie i prawdę o swojej

---

<sup>344</sup> Por. Benedykt XVI, *Św. Wacław wzorem świętości dla kierujących losami wspólnot i narodów*, w: OR (2009), nr 6, s. 21-22.

<sup>345</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 74.

<sup>346</sup> Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, w: OR (2007), nr 9, s. 38.

<sup>347</sup> Por. J. Szymik, *Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po)nowoczesnej destabilizacji etosu*, s. 175.

<sup>348</sup> J. Ratzinger, *Chrzest jako początek i drogowskaz życia chrześcijańskiego*, w: OpOm, t. VIII/2. s. 1233.

<sup>349</sup> J. Ratzinger, *Kościół - Matka i dom*, w: OpOm, t. VIII/2. s. 1255.

<sup>350</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, Kraków 2006, s. 24.

tożsamości. Bez Boga "sprawy nie mogą iść dobrze"<sup>351</sup>, przestrzega Ratzinger. Współczesna kultura domaga się zatem czegoś w rodzaju "kopernikańskiego przewrotu", który na nowo przywróci światu porządek i przywróci centralne miejsce Bogu<sup>352</sup>. Zaciemniona nonsensem współczesna kultura domaga się swoistej ewaluacji i wprowadzenia nowego paradygmatu, według którego świat i człowiek zostaną na nowo zinterpretowani w odniesieniu do Boga<sup>353</sup>. Jedynie w Nim, w *Logosie*, istnieje ostateczny i niezbywalny sens wszystkiego<sup>354</sup>.

## 1. 4. Logosowy charakter chrześcijaństwa

Spowodowany nihilizmem kryzys sensu, wpisany we współczesny kontekst kulturowy, stanowi wyzwanie dla teologii fundamentalnej oraz jeden z ważniejszych punktów jej aktualnego zainteresowania<sup>355</sup>. W obliczu kulturowej nihilizacji egzystencji niezmiennie antropologiczne uwarunkowania i głód sensu stwarzają przestrzeń dla konstruowania wiarygodnej argumentacji na rzecz obrony sensu, jaki niesie w sobie chrześcijańska wiara. Tę jednocześnie szansę i pilną potrzebę dostrzegał J. Ratzinger/Benedykt XVI. Wielokrotnie nie tylko dokonywał diagnozy stanu współczesnej kultury, ale także stawał się adwokatem chrześcijańskiej wiary, która w jego opinii jest nośnikiem uniwersalnego sensu.

Stefan von Kempis, w swojej książce o Benedykcie XVI, zauważył:

"Z niezwykłą otwartością, używając błyskotliwych sformułowań, papież we wszystkim, co napisał, wychodzi naprzeciw pytaniom stawianym współcześnie przez ludzi poszukujących: dlaczego wiara? Co się liczy w życiu? Skąd się biorą nasze wartości? Dokąd zmierza nasze społeczeństwo? Kim jest Jezus, kim jest Bóg? Jak można szukać Boga i co to oznacza dla nas, ludzi? Jaki sens ma nasze życie? Po co to wszystko?"<sup>356</sup>.

---

<sup>351</sup> Por. J. Ratzinger, *Wybierzmy życie*, w: *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca świętego Benedykta XVI*, red. R. May, Kraków 2006, s. 148.

<sup>352</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, w: *OpOm*, t. VI/2, s. 684.

<sup>353</sup> Por. J. Babiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, s. 78.

<sup>354</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: *OpOm*, t. IV, s. 44; Tenże, *Pośrednik [artykuł w leksykonie, 1962]*, w: *OpOm*, t. VI/2, s. 831.

<sup>355</sup> Por. M. Jasieniowski, *Współczesny kryzys sensu jako wyzwanie dla teologii fundamentalnej*, w: "Teologia w Polsce" 7 (2013), nr 1, s. 129.

<sup>356</sup> S. Kempis, *Benedykt XVI. Podstawy nauczania*, tł. A. Peszke, N. Stelmaszczyk, Poznań 2006, s. 7-8.

Ratzinger, zarówno w swojej teologicznej refleksji, jak i w nauczaniu papieskim, na te i podobne pytania współczesnego człowieka poszukującego sensu udziela odpowiedzi. Jednakże wskazuje w niej na światło Objawienia i wiarę chrześcijańską, ponieważ jak twierdzi: "Religia chrześcijańska jest religią *Logosu*"<sup>357</sup>. Pojęcie *Logosu*, a więc sensu, stoi w opinii Ratzingera w samym centrum chrześcijaństwa<sup>358</sup>.

Na horyzoncie współczesnego świata chrześcijaństwo zdecydowanie jawi się jako rzeczywistość opozycyjna wobec nihilistycznych prądów, ponieważ manifestuje istnienie obiektywnego sensu i go afirmuje. Wiara chrześcijańska rozumiana jest przez Ratzingera jako religia "oparta wewnętrznie i konstytutywnie na logice *Logosu*"<sup>359</sup>, ale także jako indywidualny akt wiary człowieka angażujący całą jego egzystencję. Te dwa aspekty wiary stanowią w myśli Ratzingera niezbywalny korelat. Ścisłe łączą się ze sobą, zakładają i uzupełniają. Wiara bowiem jest indywidualną odpowiedzią na Objawienie, ale wyznawana jest w *communio* wspólnoty i przyjmuje kształt religii<sup>360</sup>.

Żeby poprawnie zrozumieć ratzingerowską koncepcję logosowości chrześcijaństwa, należy najpierw wyjaśnić pojęcie *logosu*, na którym Ratzinger opiera swoją ideę. W ciągu wieków wielorako zmieniano jego znaczenie w zależności od różnych okoliczności, wpływów religijnych czy prądów filozoficznych. Greckie pojęcie *logos* pochodzi od słowa *légein*, co znaczy: zbierać, mówić, myśleć i w pierwszym rzędzie oznacza słowo, mowę, rozum ludzki. Oznacza ono także metafizyczną zasadę kierującą światem i człowiekiem. Wreszcie pojęcie to oznacza byt albo rozum Boski czy też pośrednika między Bogiem a człowiekiem i światem. To ostatnie znaczenie w sposób szczególny zostało zaabsorbowane przez chrześcijaństwo. W ujęciu wiary, *Logos* to Chrystus, Boży Syn, druga hipostaza Trójcy Świętej<sup>361</sup>.

Ogromne znaczeniowe bogactwo pojęcia *Logos* można ująć w następujący sposób: *Logos* u Greków oznaczał głębię wszelkiego rozumienia. U Żydów oznaczał Bożą mądrość i został wyrażony pojęciem *hochma*. Chrześcijaństwo dokonało zaś syntezy *Logosu* z osobą Chrystusa. W polu semantycznym *Logosu* umiejscowiło takie pojęcia jak: mądrość, logiczność, rozumność. *Logosem* w ujęciu chrześcijańskim jest zatem Chrystus, osobowa twórcza Myśl, stwórczy Rozum, Podstawa wszelkiego bytu, Sens całej rzeczywistości<sup>362</sup>.

---

<sup>357</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 266.

<sup>358</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 45.

<sup>359</sup> J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, s. 12.

<sup>360</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja*, s. 36.

<sup>361</sup> Por. M. Osmański, *Logos*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009-2010, t. VI, s. 496.

<sup>362</sup> Por. K. Gózdź, *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, w: "Teologia w Polsce" 5 (2011), nr 2, s. 237-238.

Grecki *logos* został tak poszerzony, aby wyrazić *Logos* chrześcijański - Jezusa Chrystusa, Jego Boski i osobowy sens<sup>363</sup>.

Podstawą chrześcijańskiej wiary jest uznanie istnienia Jedyne Boga - *Logosu*. Wyznanie wiary w *Logos* stoi w centrum chrześcijaństwa. To umiejscowienie jest jednocześnie przypomnieniem, że istotą chrześcijańskiej wiary jest Bóg<sup>364</sup>. Ratzinger jasno stwierdza: "pierwsze zdanie wiary chrześcijańskiej (...) brzmi: Bóg jest"<sup>365</sup>. To zdanie jest twierdzeniem, które funduje chrześcijaństwo i implikuje bardzo poważne konsekwencje egzystencjalne. Jeżeli jest (istnieje) jeden Bóg, to znaczy, że nie ma innych bożków. Bóg, który jest i którego się uznaje w posłuszeństwie wiary, jest początkiem całej stworzonej rzeczywistości i jednocześnie jej punktem docelowym. Jest więc także Sensem (*Logosem*) całego wszechświata. Chrześcijańskie wyznanie: "Bóg jest" oznacza, że istnieje siła, która całkowicie przekracza człowieka. Oznacza także, że siła ta może jednocześnie zbliżyć się do niego, by nawiązać z nim komunikację. To podstawowe wyznanie wiary, że "Bóg jest", daje człowiekowi przekonanie, iż każde ludzkie życie wpisuje się w Boskie plany i przez to posiada obiektywny sens. Nie jest ono wynikiem ślepego przypadku lub konieczności, lecz owocem stwórczej miłości Boga<sup>366</sup>. Chrześcijaństwo głosi zatem, że każdy człowiek jest przez Boga wzywany do miłości i przeznaczony do wieczności<sup>367</sup>.

Bóg, "który jest", "pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi i wzywa go do zbawczego dialogu ze sobą"<sup>368</sup>. Poprzez swoją wolną interwencję nawiązuje z człowiekiem komunikację i mu się objawia. Zaprasza go do dialogu i wzywa do "posłuszeństwa wiary"<sup>369</sup>. Wiara jest odpowiedzią człowieka na Objawienie, ufnym zawierzeniem się Bogu, przyjęciem prawdy o Jego istnieniu a zarazem przyjęciem treści Objawienia<sup>370</sup>. Niestety, w zachodniej kulturze europejskiej widać wyraźne symptomy poważnego kryzysu wiary. Wynika on przede wszystkim z kryzysu tożsamości człowieka oraz z nihilizacji życia i kultury<sup>371</sup>. J. Ratzinger/Benedykt XVI w swojej refleksji i w pasterskim nauczaniu wiele razy powracał do tego problemu. W wierze, której najpełniejszym wyrazem jest miłość, widział antidotum na szerzący się dziś nihilizm<sup>372</sup>.

<sup>363</sup> Por. Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 7.

<sup>364</sup> Por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów 2008, s. 32.

<sup>365</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 32.

<sup>366</sup> Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 29.

<sup>367</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 33 i nast.

<sup>368</sup> M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 7.

<sup>369</sup> Por. KO, 5.

<sup>370</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008, s. 116.

<sup>371</sup> Por. K. Gózdź, *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4 (2012), s. 7-11.

<sup>372</sup> Por. Benedykt XVI, *Muzyka może nas prowadzić do modlitwy*, w: OR (2007), nr 3, s. 18.

Według Benedykta XVI wiara chrześcijańska jest zawierzeniem się Bogu i polega na przyjęciu prawdy, jaką objawił nam w Chrystusie<sup>373</sup>. Takich i podobnych definicji wiary w tekstach papieskich jest bardzo wiele. Benedykt XVI wielokrotnie w swoim nauczaniu powracał do tematu wiary i niemal za każdym razem nawiązywał do tej koncepcji. Istotą wiary chrześcijańskiej jest "ufne, dające trwałe oparcie w życiu, powierzenie się Bogu"<sup>374</sup>. Dla Ratzingera/Benedykta XVI wiara jest przede wszystkim relacją opartą na zaufaniu. Jest jedyną w swoim rodzaju relacją, która powstaje pomiędzy człowiekiem a Bogiem dzięki łasce. Wiara posiada jednocześnie charakter osobisty i wspólnotowy<sup>375</sup>.

Jako osobisty akt człowieka, polegający na powierzeniu się Bogu, wiara przyjmuje postać egzystencjalnej postawy wobec rzeczywistości<sup>376</sup>. Nie jest jedynie sumą wewnętrznych przekonań, pozostających bez odniesienia do tego co zewnętrzne, ale postawą człowieka, siłą wywierającą wpływ na jego sposób odczytywania i przyjmowania rzeczywistości. Wiara zatem nie jest jedynie narzędziem poznawania Boga, ale innym rodzajem poznawania rzeczywistości w ogóle.

Wierzyć to według Ratzingera przyjąć

"(...) postawę wobec bytu, wobec egzystencji, siebie samego i całej rzeczywistości; oznacza opowiedzenie się za tym, że to, czego nie można ujrzyć, co nie może w żaden sposób stanąć w polu widzenia człowieka, nie jest czymś nierzeczywistym, lecz odwrotnie, że to czego nie można ujrzyć jest właściwą rzeczywistością (...)"<sup>377</sup>.

Powyższe słowa, zaczerpnięte z *Wprowadzenia do chrześcijaństwa*, stanowią centralny punkt ciężkości rozważań Ratzingera na temat tego, czym jest wiara. Jednocześnie posiadają ogromne znaczenie dla jego egzystencjalnych rozważań. Stwierdza on bowiem, że wiara jest "opowiedzeniem się za tym, że to samo, co umożliwia istnienie całej rzeczywistości, jest zarazem tym, co człowiekowi daje prawdziwie ludzką egzystencję, co czyni go możliwym jako człowieka, jako bytującego po ludzku"<sup>378</sup>. Dla Ratzingera wiara, mówiąc językiem biblijnym, jest "wewnętrznym odwróceniem się", zmianą kierunku egzystencji, życiem w kierunku tego, co choć niewidzialne, to realne. Wiara, zauważa

---

<sup>373</sup> Por. Benedykt XVI, *W trosce o wiarę i kult Eucharystii*, w: OR (2005), nr 11-12, s. 26.

<sup>374</sup> J. Cichoń, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (II)*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" (2010), nr 30, s. 47.

<sup>375</sup> Por. P. B. Sarto, *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, w: "Teologia w Polsce" 2 (2013), nr 7, s. 37.

<sup>376</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 73.

<sup>377</sup> Tamże, s. 57.

<sup>378</sup> Tamże.

teolog, "zawsze była rozstrzygnięciem angażującym głębię ludzkiej egzystencji, domagającym się od człowieka zwrotu, jaki osiąga się przez decyzję"<sup>379</sup>.

Specyfiką aktu wiary jest to, że angażuje cały wymiar egzystencjalny podmiotu<sup>380</sup>. Przemiana jego postrzeganie, jest innym rodzajem widzenia oraz poznawania rzeczywistości. W opinii Ratzingera może to stanowić poważny problem dla współczesnego człowieka. Taka bowiem koncepcja wiary zakłada wyjście poza wszechpanujący paradygmat nauk empirycznych. W akcie wiary człowiek przyjmuje bowiem za prawdę coś, czego nie może aktualnie zweryfikować. Wiara stoi niejako w opozycji do współczesnej koncepcji wiedzy, ponieważ nie da się jej udowodnić ani empirycznie zrewidować<sup>381</sup>. Na tym polega zasadnicza różnica pomiędzy wiedzą a wiarą. Przyjmując propozycjonalny charakter Objawienia, w akcie wiary człowiek angażuje wszystkie wymiary swojej egzystencji, dokonuje aktu ufności, że to, co przyjmuje za prawdę, jest rzeczywistością, chociaż nie ma możliwości empirycznej weryfikacji tej rzeczywistości<sup>382</sup>. Tak rozumiany akt wiary Ratzinger porównuje do pewnego rodzaju "skoku w nieznane"<sup>383</sup>.

Dlaczego zatem w ogóle wiara jest możliwa? W jaki sposób człowiek staje się zdolny do "innego rodzaju poznania rzeczywistości" poprzez wiarę, wychodząc poza granicę empirii i własnych zmysłów? Co daje człowiekowi odwagę do "skoku w nieznane"? Wiara domaga się z natury jakichś argumentów i racji rozumowych, by mogła być możliwa. Jeśli nie jest weryfikowalna empirycznie, to musi istnieć jakiś rozumowy bądź moralny argument, który umożliwiłby człowiekowi zwrócenie swojej egzystencji ku rzeczywistości wiary. Argument, poprzez który człowiek zająłby określoną postawę wobec rzeczywistości. Wiara musi więc zawierać w sobie czynnik racjonalny, który zaspokoi ludzką potrzebę sensu życia<sup>384</sup>, będzie wyjaśnieniem ludzkiego doświadczenia i zrealizuje "wewnętrzne oczekiwania serca"<sup>385</sup>. Ów skok w wiarę, nie ma przecież nic wspólnego z rzuceniem się w odmęty irracjonalności. Wprost przeciwnie, jest wzniesieniem się na inny poziom racjonalności i zawiera w sobie osobistą, angażującą decyzję. Posiada więc nie tylko wymiar *logosowy* (rozumowy), ale także egzystencjalny<sup>386</sup>.

Ratzinger/Benedykt XVI stoi na stanowisku, że wiara ma charakter racjonalny<sup>387</sup>. W ciągu wieków zmieniało się jednak stanowisko wobec samego rozumu i problemu

---

<sup>379</sup> Tamże, s. 58.

<sup>380</sup> Por. P. B. Sarto, *Mysł teologiczna Josepha Ratzingera*, s. 37.

<sup>381</sup> Tamże.

<sup>382</sup> Por. P. Moskal, *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012, s. 57-58.

<sup>383</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 58.

<sup>384</sup> Por. KKK, 26.

<sup>385</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, s. 134.

<sup>386</sup> Por. R. Fisichella, *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al misterio*, Milano 2005, s. 14.

<sup>387</sup> Por. Benedykt XVI, *Racjonalność wiary*, w: OR (2013), nr 1, s. 41-43.

racjonalności. W starożytności rozum pozostawał uwikłany w mityczne koncepcje. *Logos* w poznawaniu i opisywaniu rzeczywistości posiłkował się mitem, a jego teorie o świecie zawierały liczne pierwiastki religijne. *Ratio* i religia współistniały ze sobą<sup>388</sup>. Wraz z narodzinami filozofii spekulatywnej, rozum odciął się od mitycznych wyjaśnień. Tłumaczył rzeczywistość niezależnie i samodzielnie. W ten sposób powstała metafizyka. To ona, poprzez narzędzie rozumowej refleksji, usiłowała poznać i opisać całą rzeczywistość, istotę bytu i jego cel<sup>389</sup>.

W czasach nowożytnych, wraz z nagłym rozwojem techniki, metafizyczne rozumienie świata straciło na znaczeniu. Doświadczalna sprawdzalność i naukowa rzetelność to cechy charakterystyczne czasów nowożytnych. Rozum zrezygnował z poszukiwania istoty rzeczy na rzecz badania zjawisk w paradygmacie doświadczenia. Cała wiedza dotycząca tego, co występowało poza metodą nauk pozytywnych, została uznana za wiedzę bezużyteczną i wypchnięta poza margines sensowności<sup>390</sup>.

W ciągu kolejnych stuleci dochodziło do coraz radykalniejszego oderwania religii od *ratio*. Z biegiem czasu, pod wpływem rozwoju myśli filozoficznej i nauk empirycznych, powstała pomiędzy nimi ogromna przepaść. W konsekwencji, racjonalizm oświeceniowy odmówił teologii statusu naukowego i uznał ją za pozbawioną racjonalności<sup>391</sup>. Teologia (jako nauka o treściach wiary) została pozbawiona statusu prawdziwej nauki, ponieważ nie przyjmowała wzorca racjonalności sformułowanego w naukach matematyczno-empirycznych<sup>392</sup>.

Czasy nowożytne doprowadziły do zmiany postrzegania wiary. Nowożytność przeciwstawiła wypracowanej przez scholastykę formule "byt jest prawdą", formułę "prawdą jest fakt". Poznawalne w jej mniemaniu jest to, co wykonane. W miejsce utożsamienia prawdy i bytu weszło nowe utożsamienie prawdy i faktyczności. W tak zawężonym racjonalizmie prawdziwe jest jedynie to, co jest faktem, co da się badać i empirycznie weryfikować. Poprzez technokratyczny paradygmat umysł ludzki został podporządkowany ludzkim wytworom. Mało kto zastanawia się współcześnie nad sensem bytu. Przedmiotem refleksji jest to, co już zrobione (*factum*) lub to, co może zostać zrobione (*faciendum*)<sup>393</sup>. Poprzez przyjęcie takiej formy racjonalności człowiek ograniczył

---

<sup>388</sup> Por. A. Gawroński, *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Kraków 2011, s. 73.

<sup>389</sup> Por. S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 397.

<sup>390</sup> Por. A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, tł. A. Chmielewski, Wrocław 1997, s. 16-21.

<sup>391</sup> Por. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006, s. 259-330; J. Majka, *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995, s. 157- 176.

<sup>392</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 17, 30 i 45.

<sup>393</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 76.



sam siebie, zrezygnował z metafizycznego myślenia i zawęził swoje horyzonty, popadając w rodzaj iluzji. "Pociągany czystym działaniem technicznym, rozum bez wiary skazany jest na zagubienie w iluzji własnej wszechmocy"<sup>394</sup>, stwierdza Benedykt XVI w *Caritas in veritate*.

Po przeprowadzonych wnikliwych badaniach, zwłaszcza w zakresie filozofii nauki, spostrzeżono, że scjentyistyczny model nauki przestał być funkcjonalny, załamał się. Absolutyzacja jednego rodzaju racjonalności okazała się nierealistyczna, wręcz niemożliwa<sup>395</sup>. Ekskluzywność i wzorcowość scjentyistycznego ujęcia racjonalności nie okazały się wartościami absolutnymi i pewnymi<sup>396</sup>. Być może także w tym zniewoleniu umysłu, poprzez ideologię racjonalizmu oświeceniowego, tkwi jedna z przyczyn europejskiego kryzysu człowieczeństwa, zgodnie z diagnozą Husserla: "kryzys europejski ma swe korzenie w zbłąkanym racjonalizmie"<sup>397</sup>. Coraz częściej więc pojawiają się w nauce postulaty odnowy metodologicznej, polegające na usytuowaniu pluralizmu racjonalizmów<sup>398</sup> czy też wprowadzenia metaracjonalizmu<sup>399</sup>.

Wobec istniejącego współcześnie kryzysu nauk empirycznych, Ratzinger pyta o to, czy możliwe jest pogodzenie rozumu z wiarą? Czy wiara ma szansę ostać się w świecie, w którym dominuje historyzm, myślenie techniczne i w którym wciąż dominuje reżim paradygmatu scjentyistycznego? Ratzinger, nastawiony krytycznie do nowożytnego racjonalizmu, na postawione pytanie odpowiada pozytywnie. Nowożytna myśl oraz zrodzone z niej poważne błędy antropologiczne i ateizm, paradoksalnie mogą być szansą dla rozwoju samej teologii oraz szansą dla lepszego zrozumienia wiary<sup>400</sup>. Ratzinger stoi na stanowisku, że dialog wiary z rozumem nowożytnym jest możliwy, a nawet potrzebny i właściwy, by uwolnić człowieka i jego rozum z błędnego koła. Zwłaszcza, jeśli chodzi o nihilistyczną i postmodernistyczną skrajność irracjonalności i "słabego rozumu". "Jedną z funkcji wiary, i to wcale nie błahą, jest możliwość uzdrowienia rozumu jako rozumu"<sup>401</sup>, stwierdza Ratzinger. Zauważa także, że Objawienie faktycznie dokonało się w historii i dlatego chrześcijańska wiara jest szansą na stworzenie lepszego świata. Jednak jest ona jednocześnie czymś znacznie więcej i wychodzi daleko poza nowożytny dualizm

---

<sup>394</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 74.

<sup>395</sup> Por. K. Stachewicz, *Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie*, w: "Filozofia chrześcijańska" 6 (2009), s. 11.

<sup>396</sup> A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 222-230; S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 23-30.

<sup>397</sup> E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 38.

<sup>398</sup> Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 438.

<sup>399</sup> Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 420 i 422.

<sup>400</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 70.

<sup>401</sup> J. Ratzinger, *Wiara i teologia w naszych czasach*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 22.

*factum-faciendum*<sup>402</sup>. Ów dialog wiary z rozumem jest możliwy, ponieważ wiara ma racjonalny charakter, pochodzi od stwórczego Rozumu. Pomiedzy światem, który poznajemy rozumowo, a Bogiem (odwiecznym Rozumem) istnieje ścisła, ontyczna i logiczna odpowiedniość. "Wiara w *Logos*, w sensowność bytu, całkowicie odpowiada skłonności ludzkiego rozumu"<sup>403</sup>, celnie puentuje Ratzinger.

Ratzinger/Benedykt XVI wyjaśniając fenomen wiary, odwołuje się do Objawienia zawartego w Biblii. Punktem wyjścia dla swojej refleksji czyni słowa proroka Izajasza: "Jeśli nie uwierzycie, nie ostoicie się" (Iz 7, 9). W rzetelnej analizie słów proroka, pokonując translatorskie trudności tłumaczeń, Ratzinger upatruje sens wiary w "staniu" przy Bogu, w swoistym "rozumieniu Boga" i dostrzega niezwykle związek wiary z prawdą<sup>404</sup>. Człowiek dzięki wierze poznaje Boga i prawdę<sup>405</sup>. Poznając zaś Boga, poznaje siebie, świat i zaczyna lepiej rozumieć całą rzeczywistość<sup>406</sup>. Idea związku wiary z prawdą znalazła swój ślad w adhortacji *Lumen fidei* papieża Franciszka. Czytamy w niej:

"(...) człowiek potrzebuje poznania, potrzebuje prawdy, ponieważ bez niej nie ma oparcia, nie idzie naprzód. Wiara bez prawdy nie zbawia, nie daje pewności naszym krokom (...). Ze względu na swoją wewnętrzną więź z prawdą, wiara może dać nowe światło (...), ponieważ jej spojrzenie sięga dalej"<sup>407</sup>.

Dzięki wierze człowiek opiera się na czymś, czego sam nie wykonał (nie jest *factum*). Opiera się na tym, co objawia Bóg. W wierze człowiek przekracza radykalnie siebie i swoją wiedzę (nie jest tylko *faciendum*). Według Ratzingera wiara przewycięża nowożytny dualizm. Nie jest formą jakiejś sprawdzalnej wiedzy, ponieważ jest czymś, co ją zdecydowanie przekracza, co pozwala "widzieć dalej", poza horyzont ludzkiego postrzegania i rozumienia. Wiara jest sojusznikiem prawdy, "poszerza rozum" w stronę *Logosu*, pozwala mu wyjść z ciasnych przestrzeni pragmatyzmu. Ona czyni ludzi

---

<sup>402</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 62-71.

<sup>403</sup> Tamże, s. 159.

<sup>404</sup> Por. tamże, s. 71 i nast.

<sup>405</sup> Więcej na ten temat zob.: J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 59-69; Tenże, *Wiara i przyszłość*, tł. P. Waszczenko, Warszawa 1975, s. 9-23; Tenże, *Wiara - Prawda - Tolerancja*, s. 93-110.

<sup>406</sup> Por. P. Karpiński, *Wiara i sens. Racjonalność człowieka wierzącego według Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, w: "Studia Loviciensia" 15 (2013), s. 41-43.

<sup>407</sup> Franciszek, *Lumen fidei*, 24.

prawdziwie widzącymi, otwiera ludzki rozum na wieczność i pozwala mu być w pełni sobą<sup>408</sup>.

Czym jest właściwie wiara? Na to pytanie Ratzinger udziela następującej odpowiedzi: "jest postawą człowieka wobec rzeczywistości, niedającą się sprowadzić do wiedzy, niewspółmierną z wiedzą, jest nadaniem sensu, bez którego człowiek nie znalazłby dla siebie miejsca w świecie, sensu, jaki tkwi u podstawy ludzkich obliczeń i działań"<sup>409</sup>. To spostrzeżenie Ratzingera jest niezwykle istotne, ponieważ potwierdza, że wiara otwiera człowiekowi dostęp do obiektywnego sensu. Wiara jest niejako drogą, która do niego prowadzi. Według teologa "sens nie płynie z wiedzy"<sup>410</sup>. "Sens, jaki sobie człowiek sam wymyśli, nie jest ostatecznie żadnym sensem"<sup>411</sup>, radykalnie stwierdza. W swojej złożonej, egzystencjalnej sytuacji człowiek potrzebuje sensu, który nie pochodzi od niego samego. Potrzebuje egzystencjalnego oparcia, które jest poza nim samym i nie jest jego wytworem. Sens można jedynie odnaleźć i przyjąć. On jest darem<sup>412</sup>. Wiara jest przyjęciem daru ofiarowanego nam przez Boga. Jest odpowiedzią na objawiający się *Logos*, *Ratio*, *Sens*<sup>413</sup>. Ratzinger dobitnie i z mistrzowską precyzją stwierdza: "wierzyć po chrześcijańsku, znaczy pojmować nasze istnienie jako odpowiedź na Słowo, *Logos*, które wszystko utrzymuje i ogarnia"<sup>414</sup>.

Chrześcijaństwo posiada logosowy charakter, ponieważ pochodzi od *Logosu*. W *Logosie* tkwi cały sens chrześcijaństwa oraz sens ludzkiej egzystencji i ostateczny sens rzeczywistości. Wiara chrześcijańska jest odpowiedzią na działanie manifestacyjne *Logosu* i jednocześnie jest Jego egzystencjalnym doświadczeniem. Racjonalność chrześcijańskiej wiary nie polega tylko na odpowiednim rozumieniu rzeczywistości, ale na przyjęciu dzięki wierze sensu, który transformuje życie. W ocenie Ratzingera to wiara chrześcijańska, a nie wiedza, obejmuje rozumieniem całą rzeczywistość, sięgając do jej pierwszych przyczyn, aż do *Eschatonu*. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*, wyjaśnia:

"(...) rozumienie nie tylko nie sprzeciwia się wierze, ale przedstawia to, co dla niej najbardziej właściwe. Wiedza bowiem o funkcjonalności świata - o czym nas wspaniale informuje dzisiejsza myśl techniczno-przyrodnicza -

---

<sup>408</sup> J. Szymik, *Logos i ratio. J. Ratzingera/Benedykta XVI opowieść o Bogu, który obdarza łaską rozumu i łaską wiary*, w: "Teologia w Polsce" 6 (2012), z. 1, s. 14.

<sup>409</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 73.

<sup>410</sup> Tamże, s. 74.

<sup>411</sup> Tamże.

<sup>412</sup> Por. Tamże.

<sup>413</sup> Por. P. Karpiński, *Wiara i sens. Racjonalność człowieka wierzącego według Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, s. 44.

<sup>414</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 74.

nie daje jeszcze rozumienia świata i bytu. Rozumienie wyrasta tylko z wiary (...). Na tym opiera się niezaprzeczalne prawo pierwiastka greckiego w chrześcijaństwie"<sup>415</sup>.

Chrześcijaństwo, wchodząc w symbiozę z filozofią, przewyciężyło mitologiczne wyobrażenie świata i stało się racjonalne, rozumnie pojmujące całą rzeczywistość, trzymające się *logosu*<sup>416</sup>.

Ratzinger stoi też na stanowisku, że chrześcijaństwo dokonało jedyne w swoim rodzaju pojednania wiary i rozumu<sup>417</sup>. Doprowadziło wręcz do swoistej ich syntezy<sup>418</sup>. Wiara ma niezbędne odniesienie do prawdy, której rozum poszukuje. Prawdą tą jest sam *Logos*. "Szukanie prawdy przez wierzącego odbywa się w ruchu, w którym wciąż na nowo słuchanie przepowiadanego słowa łączy się z poszukiwaniami rozumu"<sup>419</sup>, stwierdza.

Według Ratzingera rozumna wiara jest więc tożsama z poszukiwaniem prawdy. Wiara nie jest jedynie afirmacją Boga i prawd objawionych, ale jest swoistym rozumieniem Boga, rozumieniem Jego relacji do świata i człowieka, rozumieniem całej w ogóle rzeczywistości. Wiara ma charakter noetyczny, dający się pojąć rozumem, a nie irracjonalny<sup>420</sup>. Nie kwestionuje ona w żaden sposób kompetencji rozumu, lecz afirmuje go, ponieważ chroni on wiarę przed relatywizmem, irracjonalizmem, agnostycyzmem czy sceptycyzmem<sup>421</sup>. Wiara w koncepcji Ratzingera jest swego rodzaju poszukiwaniem prawdy i dzięki jej odnalezieniu, staje się rozumieniem rzeczywistości. Rozumienie to zaś jest wglądem w jej istotę i prowadzi do odkrycia jej sensu<sup>422</sup>.

W koncepcji Ratzingera istnieje wewnętrzna zależność pomiędzy sensem, prawdą a rozumieniem. Wiara, prawda i rozumienie do siebie wzajemnie przynależą. Mają tę samą wewnętrzną strukturę logiczną. Dla Ratzingera akt wiary jest rodzajem rozumiejącej

---

<sup>415</sup> Tamże, s. 77.

<sup>416</sup> Por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, s. 36.

<sup>417</sup> Więcej na ten temat zob.: J. Ratzinger, *Człowiek-reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*, w: Tenże, *Dwa ważne wykłady i dwie polskie laudacje*, [b.m.w.] 2005, s. 7-27; Tenże, *Wiara między rozumem a uczuciem*, w: Tenże, *Wiara - prawda - tolerancja*, tł. R. Zajaczkowski, Kielce 2004, s. 111-129; M. Machinek, *Kard. Joseph Ratzinger - W poszukiwaniu pokoju*, w: "Forum Teologiczne" 8 (2007), s. 139-148; Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet - wspomnienia i refleksje*, w: OR (2006), nr 11, s. 25-29.

<sup>418</sup> Por. J. Cichoń, *Josepha Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" (2011), nr 31, s. 91-99.

<sup>419</sup> J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja*, s. 166.

<sup>420</sup> Por. J. Cichoń, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (II)*, s. 47.

<sup>421</sup> Por. O. Szczypiński, *Racjonalność jako element wiary w wybranych wyznaniach chrześcijańskich*, w: "Studia Elbląskie" 15 (2014), s. 257.

<sup>422</sup> Por. O. F. Bollnow, *Rozumienie krytyczne*, tł. G. Sowiński, w: T. Gadacz (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 163-178.

afirmacji Boga i objawienia<sup>423</sup>. Dzięki wierze człowiek może rozumieć przedmiot swojej wiary, odkrywać sens swojego życia, rozumieć ów sens i go akceptować. Może poznać prawdę, a przez to może rozumieć świat, który jawi mu się jako inteligibilny i dobry, pochodzący od Boga Stwórcy i zmierzający ku Niemu, w Nim osiagający swoje ostateczne spełnienie. Człowiek dochodzi do prawdy bytu nie dzięki wiedzy, ale dzięki rozumieniu, poprzez rozumienie sensu<sup>424</sup>. Sens zaś wewnętrznie powiązany jest z prawdą. "Tylko prawda jest dla człowieka odpowiednim gruntem, na którym może stanąć"<sup>425</sup>, zauważa Ratzinger. Dzięki wierze człowiek poznaje prawdę, którą jest *Logos*<sup>426</sup>. W prawdzie (w *Logosie*) znajduje sens i oparcie dla swojej egzystencji. Pomiędzy dwoma religijnymi ideami stworzenia i zbawienia, dzięki zaufaniu wiary, człowiek odkrywa obiektywny sens rzeczywistości. Te dwie idee określają jego poznawczy "horyzont ontologiczny"<sup>427</sup>. Wiara umożliwia poznanie racjonalnego projektu świata, który został stworzony przez Boga i zbawiony. W ten sposób wiara daje człowiekowi oparcie, prowadzi do odkrycia obiektywnego sensu całej rzeczywistości, nie zatrzymując się tylko na polu wytyczonym przez empirię<sup>428</sup>.

Ratzinger zauważa także, że rozumienie konstytutywnie należy do wiary, a to w sposób konieczny prowadzi do teologii<sup>429</sup>. To właśnie jest tym, co w perspektywie historii religii odróżnia wiarę chrześcijańską od wszystkich innych systemów religijnych. To argument potwierdzający wyjątkowy charakter chrześcijaństwa<sup>430</sup>. Ratzinger zdobywa się na niezwykle odważne stwierdzenie, że "rozum jest przygotowaniem do chrześcijaństwa"<sup>431</sup>. W konfrontacji ze starożytnym światem chrześcijaństwo zbratało się z filozofią i samo siebie określało filozofią<sup>432</sup>.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w uzasadnieniu swojej koncepcji logosowości chrześcijańskiej wiary, a więc jej rozumności i sensu, odwołuje się do dogmatu o stworzeniu świata. Doktryna ta uznaje za prawdę objawioną, że cała rzeczywistość stworzona została przez rozumnego Boga. Wiara w Boga - Stwórcę, to wiara w to, że Bóg,

---

<sup>423</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara - między rozumem a uczuciem*, tł. J. Merecki, w: "Ethos" 11 (1998), nr 4, s. 59-72.

<sup>424</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 76.

<sup>425</sup> Tamże.

<sup>426</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 4.

<sup>427</sup> Por. J. Cichoń, *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (II)* s. 53-54.

<sup>428</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 77.

<sup>429</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 15.

<sup>430</sup> Por. tamże, s. 31 i nast.

<sup>431</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 79.

<sup>432</sup> J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen, Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, w: Tenze, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Texte aus vier Jahrzehnten*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 48-59.

który jest *Logosem*, jest "siłą dźwigającą sens"<sup>433</sup>. Doktryna chrześcijańska jest syntezą chrześcijańskiej wiary i greckiego poszukiwania *logosu*<sup>434</sup>. W swojej istocie doktryna ta głosi, że owym *logosem*, przyczyną świata i jego najgłębszym sensem jest sam Stwórca, który w akcie stworzenia nadał światu rozumność i uczynił ją jego wewnętrzną zasadą. Ratzinger stwierdza:

"Świat pochodzi od Logosu, a więc: świat jest pełen sensu, jest stworzeniem sensu, jaki sam wyraża. Zanim jeszcze zaczniemy działać sensownie, sens już istnieje. On nas otacza. My się w nim znajdujemy. Sens nie jest funkcją naszego tworzenia, ale uprzedzającym je umożliwieniem, tzn. na pytanie o nasze «dlaczego» odpowiedź tkwi w naszym «skąd». To «skąd» jest już samym «dlaczego», po co. Stworzenie jest nie tylko informacją o jednorazowym wydarzeniu, ale wyrażeniem tego, czym świat jest tu i teraz, oraz wypowiedzią o tym, jaka będzie jego przyszłość. To «skąd» świata jest równocześnie podstawą jego nadziei"<sup>435</sup>.

W ujęciu Ratzingera świat jest zatem pełen sensu. Ów sens zaś jest wewnętrzną logiką świata i decyduje jednocześnie o jego rozumności i przeznaczeniu. Ten wpisany w świat sens mówi o jego "skąd" i "dokąd". W koncepcji Ratzingera pomiędzy światem (całą stworzoną rzeczywistością) a rozumem istnieje ścisła zależność i odpowiedniość. Świat został stworzony przez odwieczny *Logos* - rozum, dlatego byt i cały świat ma rozumną strukturę i można go poprzez rozum poznawać. Poprzez akt stwórczy, Boska logika została wpisana niejako w rzeczywistość, stając się jej matrycą. To *Logos*, Sens, Odwieczny Rozum stworzył świat i nadał mu rozumną strukturę. Sens istniał od zawsze, a jego urzeczywistnieniem stał się świat<sup>436</sup>, uważa Ratzinger. W chrześcijaństwie istnieje zasada prymatu tego, co niewidzialne i dlatego chrześcijaństwo jest religią stojącą mocno po stronie rozumu, który był najprzód przed wszystkim i który nie jest ewolucyjną konsekwencją rozwoju tego, co materialne<sup>437</sup>. Należy jednak zauważyć, że nie o sam rozum chodzi w chrześcijańskiej wierze. Ratzinger twierdzi, że "w ludzkiej relacji do Boga uwzględnione musi zostać również serce, to znaczy zdolność odczuwania i wrażliwość miłości"<sup>438</sup>. Wiara odnosi się do rozumu, jest *logosowa*, ale jednocześnie rozum przekracza

<sup>433</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 104.

<sup>434</sup> J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, red. L. Balter i in., Poznań- Warszawa 1990, s. 272.

<sup>435</sup> Tamże, s. 72.

<sup>436</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 104.

<sup>437</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 129- 130.

<sup>438</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tł. J. Płoska, Kielce 1994, s. 57.

i realizuje się w przestrzeni ludzkiego serca. Nie jest przez to antyracjonalna, ale wychodząca poza granice rozumu<sup>439</sup>.

Widać wyraźnie, że w swojej refleksji Ratzinger/Benedykt XVI łączy silnie zagadnienie wiary z zagadnieniem rozumności, *logosowości* i tym samym staje w jej obronie. Czyni to niejako pod prąd współczesnej kulturze nihilizmu, która deprecjonuje wartość i siłę rozumu. Ratzinger, w kontekście czasów współczesnych, widzi w chrześcijaństwie i jego rozumności siłę sensotwórczą. Chrześcijańska wiara manifestuje najgłębszy sens świata: *Logos*, Boga, dawcę niezbywalnego sensu i opiera się swojej manifestacji nie na sobie, ale na Nim. W chrześcijaństwie idea greckiego *logosu* osiągnęła swoją pełnię w Odwiecznym *Logosie*, w Słowie, które stało się Ciałem<sup>440</sup>. Doktryna chrześcijańska głosi, że ów *Logos*, sens wszystkich rzeczy, nie tylko jest sprawcą całej rzeczywistości, ale się ucieleśnił. Dla Ratzingera dogmat o wcieleniu Syna Bożego stanowi ważny moment jego rozważań nad *logosowym* charakterem chrześcijaństwa.

W Prologu Ewangelii według św. Jana czytamy: "Na początku było Słowo..." (J 1, 1). Ewangelista nie tylko nawiązuje w swojej narracji do słów stworzenia zawartych w Księdze Rodzaju, ale jednocześnie wyraża więcej. Przypomina o idei rozumności stworzonej rzeczywistości, o wpisanym w świat stwórczym sensie, a jednocześnie podaje klucz interpretacyjny tej rzeczywistości. Rozum ludzki może dociekać istoty rzeczy, może rozumieć świat i siebie, ponieważ u początku wszystkiego jest Odwieczny Rozum, ów *Logos*, stwórcza myśl<sup>441</sup>. Rozum ludzki może poznawać świat, ponieważ został stworzony przez Rozum Boski. W swojej refleksji Ratzinger posuwa się jednak jeszcze dalej. Zauważa, że św. Jan, pisząc o wcieleniu Słowa, ukazuje prawdę o wejściu sensu w świat. Interpretuje to w następujący sposób:

"Myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, to znaczy weszła w historię i stała się jedną z jej postaci; nie tylko obejmuje historię i stanowi jej podstawę, ale jest w tej historii jednym punktem"<sup>442</sup>.

Ratzinger wielokrotnie, także jako papież, powraca do powyższej idei wcielenia w swoim nauczaniu. Czyni to zwłaszcza przy okazji Świąt Bożego Narodzenia czy Zwiastowania Pańskiego.

---

<sup>439</sup> Więcej na temat relacji rozumu i serca w: J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 53-58.

<sup>440</sup> Por. K. Gózdź, *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, s. 238.

<sup>441</sup> Por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo*, s. 49.

<sup>442</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 159.

W refleksji na temat inkarnacji *Logosu* Ratzinger kładzie nacisk na głoszoną przez chrześcijaństwo prawdę, że nieskończony Bóg w misterium wcielenia staje się malutki, "kurczy się" i przychodzi na świat, a przez to staje się dostępny człowiekowi<sup>443</sup>. Odwieczny Sens świata stał się człowiekiem, przyjął ludzkie ciało a przez to stał się człowiekowi dostępny. Ratzinger podkreśla także, że ów Sens nie jest jedynie ogólną ideą wpisaną w świat, ale jest Słowem skierowanym do ludzkości. *Logos* przyszedł do świata, by objawić siebie i przez to usensownić ludzką egzystencję. Ratzinger zauważa ponadto, że "od Stwórcy do stworzenia, z ruchu w próżnię dokonał się ruch ku pełni wiecznego Sensu"<sup>444</sup>. Dzięki Chrystusowi, dzięki Jego misterium wcielenia, wszystko otrzymało nowy sens. "Owa siła, która stworzyła świat, sama wstępuje w świat i rozmawia z nami", stwierdza Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem<sup>445</sup>. Bóg wszedł w świat, by nawiązać z człowiekiem relację. Od chwili wcielenia Sensu nie trzeba szukać w świecie odległych idei. Sens można odnaleźć w obliczu Chrystusa<sup>446</sup>. Chrześcijaństwo nie jest "ani filozofią, ani gnozą, choć obejmuje również mądrość i wiedzę, ale jest przede wszystkim spotkaniem z tajemnicą Chrystusa, który jest «horyzontem sensu» i zbawienia"<sup>447</sup>, stwierdza Benedykt XVI.

Na samym początku swojego pontyfikatu Benedykt XVI nie zawahał się przypomnieć, że właśnie w misterium wcielonego *Logosu* "istotna prawda o naszym życiu, o naszym «skąd» i «dokąd», stała się widzialna, gdyż Bóg się nam objawił i w Jezusie Chrystusie ukazał nam swoje oblicze, samego siebie"<sup>448</sup>. Dla Benedykta XVI jednym z priorytetów jego papieskiej misji było prowadzenie ludzi do spotkania z Bogiem, który jako jedyny może wypełnić głód sensu obecny w sercu człowieka i udzielić mu odpowiedzi na pytanie o "skąd" i "dokąd" jego życia. W adhortacji *Verbum Domini* Benedykt XVI stwierdza: "Nie ma rzeczy ważniejszej od tego, by umożliwić na nowo dzisiejszemu człowiekowi dostęp do Boga - do Boga, który przemawia i przekazuje nam swoją miłość, abyśmy mieli życie w obfitości"<sup>449</sup>. Ponadto zauważa: "tylko Bóg odpowiada na pragnienie obecne w sercu każdego człowieka!"<sup>450</sup>. Jedynie Bóg może ludzkiemu życiu nadać prawdziwy sens, bowiem w spotkaniu z Chrystusem człowiek jest zdolny odkryć odwieczny sens świata i swoje ostateczne, eschatyczne przeznaczenie<sup>451</sup>.

<sup>443</sup> J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 21.

<sup>444</sup> J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, w: OpOm, t. IV, s. 393.

<sup>445</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 190.

<sup>446</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 159.

<sup>447</sup> Por. Benedykt XVI, *Bądźcie sługami jedności i pojednania*, w: OR (2008), nr 1, s. 39.

<sup>448</sup> Benedykt XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*, w: OR (2005), nr 9, s. 16.

<sup>449</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 2.

<sup>450</sup> Tamże, 23.

<sup>451</sup> Por. K. Gózdź, *Chrytologia Logosu według Josepha Ratzingera*, s. 242-245.



Człowiek może jednak z tej propozycji, którą niesie chrześcijańska wiara, zrezygnować. Może jej nie zawierzyć. Papież zdaje sobie sprawę z dramatycznych skutków takiego wyboru. Podkreśla, że *Logos* działa jedynie w wolności. W rozmowie z Peterem Seewaldem, Benedykt XVI stwierdza: "Bóg nie narzuca się (...) wiara jest czymś, co rozgrywa się w przestrzeni wolności"<sup>452</sup>. Człowiek może Bogu odmówić. Niestety, wtedy jego życie traci perspektywy wieczności. Pozbawiony transcendencji, a tym samym prawdziwego sensu, jaki niesie wiara, zostaje pozostawiony sam sobie<sup>453</sup>. Jedyne, co może zrobić w takiej sytuacji, to bezsilnie protestować przeciw absurdowi życia<sup>454</sup>. "Jeśli nie poznamy Boga w Chrystusie i z Chrystusem, cała rzeczywistość staje się nierozwiązywalną zagadką; nie ma drogi, a skoro tak, to nie ma też prawdy ani życia"<sup>455</sup>, przestrzega papież. Benedykt XVI widzi chrześcijaństwo jako rzeczywistość *logosu*, sensu, rozumu i prawdy, które dla współczesnych może stawać się wiarygodną i ciągle aktualną propozycją do życia wiary<sup>456</sup>.

Logosowy charakter chrześcijaństwa nie wyczerpuje się w jego rozumności, sensowności, wewnętrznej logice prawdy. Choć pojęcia te w rzeczywistości wiary wzajemnie się przenikają i ją określają, zdecydowanie w sposób ostateczny jej nie definiują. Logosowy charakter chrześcijaństwa to przede wszystkim wiara we wszechogarniającą miłość o osobowym obliczu Jezusa z Nazaretu. Najgłębszy sens chrześcijańskiej wiary jest w Nim samym oraz w świadomości tego, że On, "ów Sens mnie zna i kocha, że mogę mu się powierzyć z gestem dziecka, które wie, iż w matczynym 'ty' zawiera się odpowiedź na wszystkie jego pytania"<sup>457</sup>. Stworczy i Wcielony *Logos*, który jest najprawdziwszą miłością, objawia prawdę o Bogu i o tym, kim jest człowiek. Udziela także odpowiedzi na najtrudniejsze egzystencjalne pytania, wyjaśnia ostateczny sens dziejów i życia człowieka. W sposób absolutnie wyjątkowy czyni to w misterium swojego Krzyża, który dla chrześcijaństwa jest "naprawdę centrum objawienia"<sup>458</sup>.

---

<sup>452</sup> Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. W rozmowie z Peterem Seewaldem*, Kraków 2011, s. 181.

<sup>453</sup> Por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, w: OpOm, t. IV, s. 339.

<sup>454</sup> Por. Benedykt XVI, *Orędzie Benedykta XVI na Wielki Post 2011*, w: OR (2011), nr 4, s. 5-6.

<sup>455</sup> Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa*, w: OR (2007), nr 9, s. 38.

<sup>456</sup> Por. Benedykt XVI, *Odpowiedzi Papieża na pytania biskupów*, w: OR (2008), nr 5, s. 45-46.

<sup>457</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 79.

<sup>458</sup> Tamże, s. 235.

## ROZDZIAŁ II

### KRZYŻ OBJAWIENIEM BOGA

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż Jezusa Chrystusa jest "prawdziwym centrum objawienia" i streszczeniem chrześcijańskiej wiary. W jego teologicznej refleksji i papieskim nauczaniu jawi się on nie tylko jako centralny punkt historii zbawienia, lecz zostaje ukazany jako prawdziwe Objawienie Boga.

W myśli Ratzingera misterium paschalne stanowi kulminacyjny moment ujawnienia się Trzech Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego, ich tożsamości, działania oraz szczególnego rodzaju relacji miłości, która jest podstawową zasadą wewnętrznego, trynitarnego życia. Krzyż zatem jest jedyną w swoim rodzaju epifanią nadprzyrodzonego sensu o uniwersalnym, Boskim znaczeniu.

Krzyż odsłania przed człowiekiem prawdę o Bogu, który ze swej natury jest miłością (por. J 4, 16). Wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa stanowią szczególnego rodzaju objawienie logiki Bożej miłości, poprzez którą Bóg odsłania samego siebie oraz istotę swojego bytu. W myśli Ratzingera/Benedykta XVI *mysterium crucis* jawi się jako rewelacja wewnątrztrynitarnego życia Boga, polegającego na nieustannym istnieniu "dla" drugiego. Istotą tego życia jest ciągle dawanie siebie drugiemu. Zdaniem Ratzingera w wyjątkowy sposób realizuje i objawia się ono w miłości posuniętej aż po Krzyż.

Krzyż objawia zatem Boga Ojca, który "tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3, 16-17). Objawia także Syna, który jest "obrazem Boga niewidzialnego" (por. Kol 1, 15), darem Jego nieskończonej miłości dla człowieka. Ukazuje również Ducha Świętego jako osobowe *communio* Trójcy Świętej oraz paschalny dar dla Kościoła, stanowiący podstawę jego jedności.

Objawiona w wydarzeniu Krzyża Trójca stanowi ikonę prawdziwej, posuniętej do szaleństwa oddania siebie miłości. To ona jednocześnie jest początkiem i przeznaczeniem wszelkiego bytu, a więc zasadą, podstawową strukturą oraz obiektywnym sensem wszelkiej rzeczywistości, także życia i przeznaczenia każdego człowieka.

## 2. 1. Misterium Objawienia Bożego w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI

*Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza: "Bóg nie przestaje przyciągać człowieka do siebie i tylko w Bogu człowiek znajdzie prawdę i szczęście, których nieustannie szuka"<sup>459</sup>. W nurt poszukiwania odpowiedzi na pytanie o sens, istotną rolę odgrywały i nadal odgrywają różne akty i systemy religijne. Są one odzwierciedleniem pragnień ludzkiego serca, które szuka Boga. Religie pełnią funkcję narzędzia, dzięki któremu człowiek wyzwala się od doczesności, wychyla ku transcendencji i podejmuje próbę nawiązania relacji z Bogiem. Często jednak szukanie prawdy o Bogu staje się dla wielu ślepą uliczką, pustynią, milczeniem<sup>460</sup>.

W poszukiwaniu Boga człowiek nie pozostał sam. Poprzez Objawienie Bóg pierwszy ukazał się człowiekowi i wezwał go do zbawczego dialogu ze sobą, by w ten sposób doprowadzić go do udziału w wiecznej miłości Trójcy Świętej<sup>461</sup>. Objawienie stanowi absolutnie pierwszą i centralną prawdę chrześcijaństwa i teologii<sup>462</sup>. Dzięki wolnej i miłosnej manifestacji Boga otworzyła się przed człowiekiem nie tylko droga prowadząca do poznania Boga, ale także droga do odnalezienia uniwersalnego sensu.

Wiara chrześcijańska jest odpowiedzią na Objawienie Boga dokonane w Jezusie Chrystusie. Jego absolutny charakter polega na uznaniu, że "powszechna wola zbawcza Boga Trójjedynego została ofiarowana i spełniona raz na zawsze w tajemnicy Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Syna Bożego"<sup>463</sup>. Chrześcijaństwo zatem jawi się jako jedyna religia, która w sposób pewny prowadzi do Boga i zbawienia<sup>464</sup>. Wyznaje ono, że Bóg mówił i działał w historii, jednakże Objawił się w pełni w osobie Jezusa Chrystusa<sup>465</sup>.

J. Ratzinger/Benedykt XVI zauważa, że człowiek na różne sposoby wyrażał tęsknotę za poznaniem Boga i podejmował próbę nawiązania z Nim kontaktu. W opinii Ratzingera zapośredniczona w ludzkiej naturze tęsknota za transcendencją była niejako przygotowaniem do wejścia Boga w dzieje człowieka. Urzeczywistniała się ona w otwarciu na Boga (*capax Dei*)<sup>466</sup> i w gotowości przyjęcia Jego Objawienia. Marzenia o pokonaniu

---

<sup>459</sup> KKK, 27.

<sup>460</sup> Por. F. König, *Chrystus i świat*, Kraków 1975, s. 31.

<sup>461</sup> M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007, s. 7.

<sup>462</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, s. 31.

<sup>463</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus*, 14.

<sup>464</sup> Więcej na ten temat: R. Guardini, *Objawienie. Natura i formy objawienia*, Warszawa 1957.

<sup>465</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła Dominus Iesus*, 5.

<sup>466</sup> Por. KKK, 28.

granicy poznawczej w dotarciu do Boga "przewijają się przez całe dzieje ludzkości"<sup>467</sup>, stwierdza. Zauważa także, że marzenia te przybierały różne kształty: mit o Prometeuszu, czy biblijne opowiadanie o wieży Babel (por. Rdz 11, 1 i nast.). Ratzinger zauważa: "Prometejskie próby człowieka przełamania barier swoimi siłami, zbudowania własnym wysiłkiem wieży, za pomocą której mógłby się wznieść do Boga, zawsze kończą się upadkiem, rozczarowaniem, zniechęceniem"<sup>468</sup>. Odnosząc się do współczesnego kontekstu podkreśla, że próby dotarcia do Boga ponawiane są także i dzisiaj, w czasach technicznej mentalności i przekonania, że dzięki nauce i technice można dokonać niemal wszystkiego. Ratzinger słusznie stwierdza, że:

"Za pomocą swojej wiedzy technicznej ludzie nieustannie próbują zbudować most, który powiązałby ich z niebem, to jest próbują o własnych siłach stać się jak Bóg. Starają się zdobyć pełną wolność, nieograniczony dobrobyt, nieskończoną moc, gdyż wydają się im one istotą boskości, którą chcieliby sprowadzić na ziemię z nieosiągalnej wysokości Całkowicie Innego"<sup>469</sup>.

Obecna w człowieku tęsknota za Bogiem jest siłą, która nieustannie motywuje go do podejmowania wysiłków osiągnięcia tego, co Boskie. Dzięki niej człowiek dąży do przekraczania swoich ograniczeń i wznosi się do Boga.

Jednakże, w przekonaniu Ratzingera, człowiek nie jest zdolny o własnych siłach dotrzeć do Boga. Poznanie i doświadczenie Jego bliskości staje się możliwe jedynie dzięki nadprzyrodzonej interwencji. Bóg sam Objawia się i udziela człowiekowi w akcie wolnej miłości. W sposób szczególny czyni to w misterium wcielenia Syna Bożego. To w Jego osobie Bóg "znalazł się we współzystencji z nami"<sup>470</sup>, stając się w ten sposób bliski każdemu człowiekowi.

Bóg najpełniej objawił się w Chrystusie, który jest "kluczem, ośrodkiem i celem całej historii"<sup>471</sup>. W refleksji J. Ratzingera/Benedykta XVI Jezus z Nazaretu jawi się jako ostateczny sens rzeczywistości i jej klucz interpretacyjny. Ratzinger uważa, że po wcieleniu *Logosu*, w pewnym sensie "świat utożsamił się z Bogiem" i zjednoczył się z Nim, a "sens całej późniejszej historii może polegać tylko na włączeniu całego świata w to zjednoczenie tak, aby nadać mu pełnię sensu, która polega na byciu jedno

---

<sup>467</sup> J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary, Kościół jako komunia*, tł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 91.

<sup>468</sup> Tamże.

<sup>469</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2005, s. 49.

<sup>470</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 117.

<sup>471</sup> KDK, 10.

z Bogiem"<sup>472</sup>. Sens dziejów i sens życia człowieka można odkryć jedynie w Jezusie Chrystusie i dzięki przyjęciu dokonanego w nim Objawienia.

Zagadnieniu Objawienia Bożego Ratzinger poświęcił sporo miejsca w teologicznej refleksji. Najważniejsze założenia swojej koncepcji skonkretyzował podczas pisania rozprawy habilitacyjnej pt. *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*. W przedmowie do najnowszego jej wydania (2009 rok) Benedykt XVI, odnosząc się do swojej rozprawy wspomina, że pod względem treści miał w niej skupić się na "wielkim kręgu pytań, którym zajmuje się teologia fundamentalna: na problematyce objawienia"<sup>473</sup>. Z perspektywy czasu ocenił, że "teologia neoscholastyczna rozumiała objawienie w dużej mierze jako boskie oznajmienie tajemnic, które nie są dostępne ludzkiemu rozumowi". W czasie naukowych dociekań Ratzingera (lata 1953-1955), koncepcja ta jednak ewoluowała. Teologia zaczęła rozumieć Objawienie "jako samoodśłanianie się Boga na drodze historycznego działania (...)"<sup>474</sup>. W badaniach nad pojęciem natury Objawienia u Bonawentury, Ratzinger doszedł wówczas do wniosków, że "treść pojęcia objawienia rozkłada się na szereg pojęć: *revelatio*, *manifestatio*, *doctrina*, *fides* itd. Dopiero wspólny ogląd wszystkich tych pojęć i ich treści daje obraz tego, w jaki sposób Bonawentura widzi «objawienie»"<sup>475</sup>. Po wielu latach od napisania rozprawy, Benedykt XVI stwierdza:

"przy ponownej lekturze odniosłem jednak wrażenie, że jego odpowiedzi [tzn. Bonawentury - B. M.] są solidne - i chociaż w wielu szczegółach przedawnione - mają coś do powiedzenia również i dzisiaj. Przede wszystkim uświadomiłem sobie, że pytanie o istotę objawienia (...) jest ważne i dzisiaj, co więcej, być może stało się jeszcze bardziej naglące"<sup>476</sup>.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, bez przeprowadzenia solidnych badań, czy koncepcja Objawienia u Ratzingera pokrywa się, a jeśli tak, to na ile, z rozumieniem Objawienia przez Bonawenturę. W kontekście słów z *Przedmowy* można założyć, że na pewno niektóre idee są nadal aktualne i z pewnością zostały przez niego przyswojone w teologicznej pracy. Problem zagadnienia jednak jest złożony i pozostaje ciągle sprawą otwartą, torując tym samym drogę do dalszych badań w tej dziedzinie.

Solidne studia nad Objawieniem u Bonawentury poniekąd uczyniły Ratzingera ekspertem w dziedzinie rozumienia pojęcia Objawienia w ogóle. Przyczyniły się

---

<sup>472</sup> J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 52.

<sup>473</sup> Benedykt XVI, *Przedmowa*, w: OpOm, t. II, s. 2.

<sup>474</sup> Tamże.

<sup>475</sup> Tamże, s. 3.

<sup>476</sup> Tamże, s. 4.

też do wkładu Ratzingera w pracę nad tekstem *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w których brał udział podczas II Soboru Watykańskiego<sup>477</sup>. Do prac tych został zaproszony przez niemieckiego kardynała Josepha Fringsa, ówczesnego arcybiskupa Kolonii, jako jego doradca. Kardynał Frings, będąc członkiem Centralnej Komisji Przygotowawczej, otrzymał *schemata* tekstów przygotowawczych konstytucji, które konsultował z młodym Ratzingerem. Wspomina o tym sam Ratzinger w swojej autobiografii *Moje życie*<sup>478</sup>.

Tłem prac nad tekstem *Dei Verbum* był dość poważny spór zogniskowany wokół pojęcia "dwóch źródeł" Objawienia<sup>479</sup>. Problematycznym było również stosowanie w konstruowaniu tekstów metody teologicznej, która nie uwzględniała wymiaru historycznego i personalistycznego Objawienia<sup>480</sup>. Ostatecznie, po licznych konsultacjach i zmianach, 18 listopada 1965 roku Ojcowie Soborowi w obecności Pawła VI zaakceptowali tekst konstytucji<sup>481</sup>. W opinii kardynała Fringsa była ona "formalnie najlepiej udanym tekstem całego Soboru"<sup>482</sup>. Podobne zdanie na jej temat miał wówczas sam Ratzinger, który uważał, że tekst dokumentu był jednym z najbardziej wybijających się i jednocześnie nie do końca zrozumianych<sup>483</sup>.

W ocenie dokumentu Ratzinger zachował jednak obiektywizm. Oprócz walorów formalnych dostrzegał także w nim poważne braki. Krytycznie odniósł się do nadmiernego optymizmu, w którym bardzo mocny akcent pada na zbawienie. W samej zaś treści dokumentu zauważył brak konkretnych odniesień do tajemnicy nieprawości, grzechu i jego ceny<sup>484</sup>. Ostatecznie nie da się stwierdzić, na ile Ratzinger wpłynął na końcowy tekst samej konstytucji. Z jego autobiografii wynika, że schemat zaproponowany przez Ratzingera, mimo iż był konsultowany z Karlem Rahnerem, nie został przyjęty przez Ojców Soborowych<sup>485</sup>. Można jednak założyć, że rozumienie pojęcia Objawienia przez Ratzingera w dużej mierze pokrywa się z ideami zawartymi w *Dei Verbum*<sup>486</sup>. Od momentu

---

<sup>477</sup> Więcej na temat udziału Ratzingera w pracach soboru: A. Nicholas, *Myśli Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków 2006.

<sup>478</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, tł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 100.

<sup>479</sup> Por. tamże.

<sup>480</sup> Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 87-92.

<sup>481</sup> Por. G. Alberino, *Krótką historią II Soboru Watykańskiego*, tł. P. Borkowski, Warszawa 2005, s. 204.

<sup>482</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Konstytucja Dei Verbum w opinii biblistów*, w: *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Kraków 1967, s. 47.

<sup>483</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 109.

<sup>484</sup> Por. A. Torielli, *Ratzinger. Strażnik wiary*, tł. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 51.

<sup>485</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 107.

<sup>486</sup> Por. S. Zatwardnicki, *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, w: "Teologia w Polsce" 8 (2014), nr 1, s. 101.

zapropnowania schematu do momentu przyjęcia dokumentu minęło sporo czasu, w którym ewoluowała nie tylko forma samej konstytucji, ale także i teologiczna myśl Ratzingera<sup>487</sup>.

W koncepcji Ratzingera/Benedykta XVI Objawienie Boże jest przede wszystkim demonstracyjnym działaniem Boga i "wyraża podstawową rzeczywistość wiary chrześcijańskiej"<sup>488</sup>. Jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary w *Komentarzu teologicznym do Orędzia fatimskiego* stwierdza, że chrześcijańskie Objawienie to "działanie objawiające Boga, skierowane do całej ludzkości, któremu nadano formę literacką w dwóch częściach Biblii - w Starym i Nowym Testamencie"<sup>489</sup>. To stwierdzenie zawiera kwintesencję ratzingerowskiej koncepcji Objawienia. Ratzinger stoi na stanowisku, że objawiające działanie Boga ma nade wszystko charakter osobowy, personalny i osiąga swoją pełnię w osobie Chrystusa. Bóg jest twórcą i dawcą Objawienia jednocześnie<sup>490</sup>. Działając w historii świata podejmuje rewelatywne działania w sposób całkowicie wolny, kierując się przy tym miłością<sup>491</sup>. On sam jest głównym przedmiotem Objawienia i jego treścią<sup>492</sup>. Ujęcie Ratzingera jest tożsame z nauką Soboru, która kładzie nacisk na personalną dynamikę procesu objawienia, "w którym Bóg przez czyny i słowa, wzajemnie ze sobą powiązane, przemawia do człowieka, a pełnia objawienia dokonuje się w osobie Jezusa Chrystusa"<sup>493</sup>.

Ratzinger stoi na stanowisku, że dzięki Objawieniu "Bóg stopniowo dał się poznać ludziom, do tego stopnia, że sam stał się człowiekiem, aby przyciągnąć ich do siebie i ze sobą zjednoczyć cały świat przez swego wcielonego Syna Jezusa Chrystusa"<sup>494</sup>. Centrum Bożego Objawienia i jego pełnię stanowi osoba Chrystusa. Co charakterystyczne dla koncepcji Ratzingera, Objawienie posiada wymiar chrystocentryczny, ponieważ Jezus Chrystus jest pełnią Objawienia<sup>495</sup> i to w Nim najpełniej objawił się Bóg<sup>496</sup>. Niemniej, zdaniem Ratzingera, posiada ono również wymiar personalny, ponieważ Objawienie dokonało się dla człowieka i ze względu na niego, "gdzie objawienie nie jest przez nikogo przyjęte, tam nie było żadnego objawienia, bo nic nie zostało ujawnione"<sup>497</sup>, twierdzi.

---

<sup>487</sup> Por. A. Napiórkowski, *Rebeliant w Kościele czy stróż doktryny katolickiej?*, w: "Studia Nauk Teologicznych" 12 (2017), s. 16.

<sup>488</sup> J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, w: OpOm, t. II, s. 48.

<sup>489</sup> J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie - komentarz teologiczny*, w: OR 21 (2000), nr 9, s. 50.

<sup>490</sup> Por. tamże.

<sup>491</sup> Por. T. Dola, *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 3 (2008), s. 421.

<sup>492</sup> Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 52.

<sup>493</sup> T. Jelonek, *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011, s. 67.

<sup>494</sup> J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie - komentarz teologiczny*, s. 50.

<sup>495</sup> KKK, 65.

<sup>496</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, s. 32.

<sup>497</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 89.

W swojej koncepcji Ratzinger zauważa ponadto, że osobowy Bóg poprzez Objawienie stopniowo wchodzi w historię świata. Ostatecznie w Chrystusie najbardziej zbliża się do ludzi, by ich ze sobą zjednoczyć i zbawić. Objawienie dokonujące się w historii posiada zatem charakter procesu. Dokonuje się w swoistej pedagogii Bożego działania. W Objawieniu "Bóg stopniowo dał się poznać ludziom, do tego stopnia, że sam stał się człowiekiem, aby przyciągnąć do siebie i ze sobą zjednoczyć cały świat przez swego wcielonego Syna Jezusa Chrystusa"<sup>498</sup>, stwierdza Ratzinger.

Objawienie nie ma zatem wymiaru czysto intelektualnego. Bóg nie zbliża się do człowieka jedynie w tym celu, by przekazać mu prawdy o sobie. Czysto intelektualistyczne i historyczne pojęcie objawienia jest w opinii Ratzingera fałszywe<sup>499</sup>. W dynamikę Objawienia wpisany jest element intelektualnego poznania Boga, jednak jego celem jest ogarnięcie całej ludzkiej egzystencji. Proces Objawienia "ogarnia całego człowieka, a więc także - ale nie tylko - rozum", podkreśla<sup>500</sup>. Wejście Boga w historię ma charakter uniwersalny i ponadczasowy, jest aktualne w każdej epoce, także i dziś<sup>501</sup>, zaznacza Ratzinger. W tym samym komentarzu konkluduje: "W Chrystusie Bóg powiedział wszystko, to znaczy wypowiedział samego siebie, i dlatego objawienie zakończyło się wraz z urzeczywistnieniem tajemnicy Chrystusa, które znalazło wyraz w Nowym Testamencie"<sup>502</sup>. Chrystus jest zwieńczeniem tajemnicy Boga. Nie znaczy to jednak, że samo Objawienie jest procesem zamkniętym. Spisywanie zostało wprawdzie zakończone, ale Objawienie nadal trwa, ponieważ Bóg nadal komunikuje się z człowiekiem i zaprasza go do wspólnoty życia ze sobą<sup>503</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wyjaśnia to w następujący sposób: "Chociaż jednak Objawienie zostało już zakończone, to nie jest jeszcze całkowicie wyjaśnione; zadaniem wiary chrześcijańskiej w ciągu wieków będzie stopniowe wnikanie w jego znaczenie"<sup>504</sup>.

Objawienie urzeczywistnia się nie tylko przez słowa, ale także przez dzieła (*gesta et verba*), wewnątrznie ze sobą połączone<sup>505</sup>. Wspólnie stanowią one elementy epifanijne Objawienia<sup>506</sup>. Ratzinger zauważa, że współcześnie "teologia katolicka podkreśla charakter czynu w objawieniu, to że Bóg mówi, gdy działa, że jego nauczanie nie odbywa się tak,

---

<sup>498</sup> J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie - komentarz teologiczny*, s. 50

<sup>499</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 88.

<sup>500</sup> J. Ratzinger, *Orędzie fatimskie - komentarz teologiczny*, s. 50.

<sup>501</sup> Tamże, s. 50.

<sup>502</sup> Tamże.

<sup>503</sup> Por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów 2008, s. 121.

<sup>504</sup> KKK, 66.

<sup>505</sup> Por. KO, 2.

<sup>506</sup> Por. M. Rusecki, *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 373.



jak nauczanie filozofii, lecz dokonuje się w historycznym czynie zbawczym wobec człowieka"<sup>507</sup>. Według Bożych zamiarów przekaz Objawienia ma dokonywać się w ten sam sposób przez apostołów i ich następców, "którzy głoszeniem ustnym, przykładami i zorganizowanym działaniem przekazali to, o czym się dowiedzieli, czy to z samych słów, z zachowania i czynów Chrystusa, czy też dzięki pomocy Ducha Świętego, jak i przez tych Apostołów i mężów apostoelskich, którzy pod natchnieniem tegoż Ducha Świętego na piśmie utrwaliли orędzie zbawienia"<sup>508</sup>. Według *Dei Verbum* Objawienia Bożego nie można ograniczyć jedynie do spisanego Słowa i nie można go na słowie zakończyć. Słowo razem z żywą Tradycją stanowi integralnie pojętą treść Objawienia<sup>509</sup>. Konstytucja wskazuje także na doniosłą rolę Ducha Świętego, który jest obecny od samego początku w procesie objawiania się Boga, jak i przekazywania Objawienia<sup>510</sup>.

Ratzinger twierdzi, że nie można utożsamić Słowa Bożego z Pismem Świętym<sup>511</sup>. Żywym Słowem Boga jest Objawienie, które ze swej natury przekracza fakt Pisma, zarówno w kierunku Boga, jak i w kierunku przyjmującego je człowieka. Objawienie jest znacznie czymś więcej niż Pismo. Implikuje ono rzeczywistość teologiczną, ponieważ ma swoje źródło w Bogu i jest działaniem Boga na zewnątrz. Jednocześnie zakłada także rzeczywistość antropologiczną, gdyż jego adresatem jest człowiek, który w akcie wiary je przyjmuje<sup>512</sup>. Wiara jest odpowiedzią człowieka na propozycję objawiającego się Boga.

"Objawieniem we właściwym sensie tego słowa jest Chrystus"<sup>513</sup>. Dla Ratzingera Objawienie to rzeczywistość dużo bardziej obszerna niż samo Pismo. Objawienie jest bowiem Osobą. Nie jest zbiorem idei, twierdzeń ani prawd wiary. "On jest Słowem (*Logos*), które wszystko ogarnia i w którym sam Bóg wyraża siebie (...). To jedyne Słowo (*Logos*) zakomunikowało się ludziom w istniejących słowach, za pomocą których przedstawiło nam, kim jest"<sup>514</sup>, stwierdza Ratzinger. Bóg Objawia się w słowie i poprzez słowo, co jest wyrazem jego kenozy. Należy jednak jeszcze raz podkreślić, że On - Chrystus, Pismo nieskończenie przekracza.

Objawienie Boże realizuje się w historii przez słowa i czyny. W ten sam sposób urzeczywistnia się także w osobie Jezusa Chrystusa. Autor Listu do Hebrajczyków wyjaśnia:

---

<sup>507</sup> J. Ratzinger, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, w: OpOm, t II, s. 49.

<sup>508</sup> KO, 7.

<sup>509</sup> Por. tamże, 9.

<sup>510</sup> Por. tamże, 5.

<sup>511</sup> Por. J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: *Słowo Boga. Pismo - Urząd - Tradycja*, tł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 120.

<sup>512</sup> Por. B. Ferdek, *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Studia Theologiae Fundamentalis" 1 (2010), s. 170-176.

<sup>513</sup> G. Bachanek, *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. Josepha Ratzingera*, w: "Verbum Vitae" 7 (2005), s. 224.

<sup>514</sup> J. Ratzinger, *Patrzyć na Chrystusa*, s. 14.

"Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna" (Hbr 1, 1). Słowa te przypominają, że Objawienie ma również wymiar historyczny, ponieważ Bóg wkroczył w historię świata w osobie Chrystusa<sup>515</sup> i Objawił się w misterium Jego życia poprzez czyny i słowa. W Jezusie z Nazaretu Bóg przemówił do człowieka ostatecznie. W osobie Chrystusa odsłonił tajemnicę swojego wewnętrznego życia, także przez milczenie i pozorną bezczynność. W adhortacji *Verbum Domini* Benedykt XVI zaznacza: "Jak pokazuje krzyż Chrystusa, Bóg przemawia również milczeniem"<sup>516</sup>. Niezwykle bogatym w objawioną treść słowem Boga jest Krzyż Jezusa Chrystusa. W Jego męce i śmierci Bóg objawia siebie i odsłania przed człowiekiem tajemnicę swojej miłości. Krzyż jest jakby "przedłużeniem słów Chrystusa"<sup>517</sup>, stwierdza. Stanowi on apogeum misterium milczenia i wymowy Boga. Benedykt XVI zwraca uwagę, że w dynamice Objawienia milczenie jest niezwykle istotnym elementem Słowa Bożego<sup>518</sup>. Idea ta ma szczególne znaczenie dla odkrycia sensu Krzyża Jezusa Chrystusa.

W opinii Ratzingera Objawienie stanowi pewnego rodzaju rolę narzędzia, dzięki któremu może dokonać się zjednoczenie Boga z człowiekiem. W Chrystusie, który jest "Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia"<sup>519</sup>, Bóg zbliżył się do człowieka i odpowiedział na największą tęsknotę jego serca. "Bóg szuka nas tam, gdzie jesteśmy, nie po to, abyśmy tam pozostali, lecz aby nas prowadzić tam, gdzie On jest, żebyśmy się wznosili ponad samych siebie", zauważa w *Duchu liturgii* J. Ratzinger<sup>520</sup>. Zasadniczym celem Objawienia jest wyprowadzenie człowieka z grzechu i doprowadzenie go do stanu wiecznego szczęścia<sup>521</sup>. Bóg przez Objawienie nieustannie szuka człowieka, by znalazłszy go, wynieść go ku sobie i dać mu udział w życiu Trójcy<sup>522</sup>. W tajemnicy wcielenia Boski *Logos* wszedł w świat i się z nim utożsamił. W tym "utożsamieniu się świata z Bogiem, cała przeszłość i cała przyszłość otrzymuje sens, który polega na włączeniu wielkiego kosmicznego ruchu w przeobstwienie, na powrocie do Tego, od którego ów ruch wyszedł"<sup>523</sup>, tłumaczy

---

<sup>515</sup> Por. T. Pikus, *Chrześcijaństwo religią Objawienia i świadectwa*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 8 (1995), s. 159.

<sup>516</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 21.

<sup>517</sup> Tamże.

<sup>518</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Przebitego*, s. 34.

<sup>519</sup> Benedykt XVI, *Dei Verbum*, 2.

<sup>520</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: *OpOm*, t. XI, s. 103.

<sup>521</sup> Por. P. Borto, J. Kudasiewicz, *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, w: *Studia Teologiczne* (2006), nr 5, s. 374.

<sup>522</sup> Por. R. Pokrzywiński, *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 96.

<sup>523</sup> J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 52-53.

Ratzinger. Definitywnym celem Objawienia jest więc przywrócenie człowieka Bogu, przebóstwienie go i włączenie w Jego wewnętrzne życie.

Objawienia Bożego nie można redukować do litery Pisma. "Słowo jest zawsze większe, niż słowa, które nigdy nie mogą go wyczerpać. Przeciwnie, słowa uczestniczą w niewyczerpalności Słowa, które odsłania ich sens (...)"<sup>524</sup>, podkreśla Ratzinger. Nawet przy odpowiedniej interpretacji i zrozumieniu sensu Pisma trzeba pamiętać, że "Słowo jest czymś więcej niż to, co wynika z egzegezy Ojców, jak i egzegezy krytycznej, które ujmują jedynie część - powiedziałbym nawet minimalną część. Słowo jest zawsze czymś większym i fakt ten jest dla nas pocieszeniem"<sup>525</sup>, zaznacza papież. Chrześcijaństwo nie jest więc religią Księgi, ale religią Słowa wcielonego, *Logosu*, Osoby. W jego centrum znajduje się "osoba - Jezus Chrystus, który sam jest żywym Słowem Bożym i interpretuje siebie samego przez pisma"<sup>526</sup>.

W opinii Ratzingera/Benedykta XVI Pismo może być dobrze zrozumiane tylko wówczas, kiedy odczytywane jest w relacji do osoby Jezusa Chrystusa, ponieważ jest z Nim wewnętrznie powiązane. W *Verbum Domini* Benedykt XVI zauważa, że "choć słowo Boże poprzedza i przewyższa Pismo Święte, to jednak jako natchnione przez Boga, Pismo zawiera słowo Boże (por. 2 Tm 3, 16) w sposób absolutnie wyjątkowy"<sup>527</sup>. Biblia, a więc spisane Słowo, "jest świadectwem Objawienia, nie ujmuje go jednak w taki sposób, że całe wchodzi w Biblię i odtąd można je wkładać do kieszeni na wzór jakiejś rzeczy. Biblia poświadcza Objawienie, jednak pojęcie Objawienia zawiera w sobie coś więcej od niej"<sup>528</sup>, stwierdza Ratzinger. Określając relację Słowa do Pisma Świętego, kardynał tłumaczy:

"Objawienie oznacza zbliżenie się Boga do człowieka i jest większe, niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma (...). Pismo jest znaczącym świadectwem o objawieniu, ale objawienie to coś żywego, coś większego: aby było objawieniem, musi osiągnąć swoje przeznaczenie i musi zostać przyjęte i rozumiane, bo w przeciwnym razie nie stałoby się objawieniem"<sup>529</sup>.

Objawienie nie jest jedynie nadprzyrodzoną interwencją Boga w historię. W rozumieniu Ratzingera jest ono także wydarzeniem duchowym, które urzeczywistnia się

<sup>524</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 88.

<sup>525</sup> Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym*, tł. M. Wilk, Kraków 2008, s. 89.

<sup>526</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 164-165.

<sup>527</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 17.

<sup>528</sup> J. Ratzinger, *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: *Słowo Boga. Pismo - Tradycja - Urząd*, tł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 119-120.

<sup>529</sup> J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 106-107.

pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Jest wydarzeniem, które dzieje się w konkretnym celu. Prowadzi do przyjęcia i zrozumienia tego, który się objawia. Nie jest wydarzeniem kierowanym w próżnię, ale do konkretnego człowieka. Posiada ono więc charakter personalny<sup>530</sup>. Jest wydarzeniem międzyosobowym, dialogicznym, choć jego centrum pozostaje Chrystus. Słowo Boże wyraża się "w pełni w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego"<sup>531</sup>, puentuje papież w *Verbum Domini*.

Objawienie jest inicjatywą Boga Ojca. W jego centrum stoi osoba Chrystusa. Jednak, jak zauważa Benedykt XVI w adhortacji o Słowie Bożym, nie da się autentycznie przyjąć ani zrozumieć Objawienia bez pomocy Ducha Świętego<sup>532</sup>. Słowo Boże może być rozumiane "jedynie dzięki owemu Duchowi"<sup>533</sup>, który jest stróżem i interpretatorem Objawienia. On prowadzi do autentycznego zrozumienia Pisma i jednocześnie w kluczu Jego hermeneutyki należy je rozumieć i asymilować. Duch Święty jest wprawdzie przedmiotem Objawienia, ale również jest Tym, który objawia misterium Boga, współdziałając z Jezusem w Jego zbawczej misji<sup>534</sup>. Papież Benedykt zaznacza, że w refleksji nad tajemnicą Objawienia trzeba zawsze mieć "pneumatologiczną perspektywę"<sup>535</sup>. Bez niej nie można poprawnie interpretować Objawienia, ani Pisma, które jest jego świadectwem i które je zawiera.

W rozumieniu Benedykta XVI Objawienie ma charakter trynitarny<sup>536</sup>. Ojciec, Syn i Duch Święty tworzą principium Objawienia<sup>537</sup>. Tę trynitarną perspektywę w sposób szczególny można zauważyć w Adhortacji *Dei Verbum*. W tejże adhortacji papież podkreśla jeszcze jeden wymiar Objawienia. Zauważa, że Objawienie należy odczytywać i rozumieć w kontekście ekonomii zbawczej. Papież zaznacza, że "misja Syna oraz misja Ducha Świętego są nierozłączne i stanowią jedną ekonomię zbawienia"<sup>538</sup>. Bóg dokonuje objawienia w ramach misterium zbawczego. Ujawnia się jako wspólnota osób Boskich: Ojciec, Syn i Duch Święty, w Trójcy Miłości<sup>539</sup>. Czyni to nie dla samej prezentacji swojej tożsamości, lecz przede wszystkim dla zbawienia ludzi<sup>540</sup>. Bóg w objawieniu i udzielaniu się

---

<sup>530</sup> Por. P. Borto, *Rozumienie Objawienia Bożego w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej*, w: "Roczniki Teologiczne" 65 (2018), z. 9, s. 46-47.

<sup>531</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 7.

<sup>532</sup> Por. tamże, 15.

<sup>533</sup> Tamże, 16.

<sup>534</sup> Por. tamże, 15.

<sup>535</sup> Por. tamże, 16.

<sup>536</sup> Por. M. Antoniewicz, *Trynitarny wymiar Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, w: "Studia Gnesnensia" 15 (2011), s. 303.

<sup>537</sup> Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 867.

<sup>538</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 15.

<sup>539</sup> Por. tamże, 2.

<sup>540</sup> Por. S. Bartnicki, *Motywy wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego*, w: "Studia Teologiczne. Wierzę w Syna Bożego" (2013), nr 31, s. 31.

człowiekowi, kieruje się miłością<sup>541</sup>. Kluczem do zrozumienia Boga i zrozumienia prawdy, jaką nam ukazuje, jest miłość<sup>542</sup>.

W najgłębszym sensie Objawienie jest demonstracją osobowego Boga, który sam jest miłością Osób i który motywowany prawdziwą miłością, ujawnia się człowiekowi. Tym samym zaprasza go, poprzez czyny i słowa, do nawiązania komunikacji międzypersonalnej<sup>543</sup>. Miłość stanowi najgłębszą strukturę Objawienia, jego rdzeń, ponieważ Bóg w swej istocie jest relacją miłości Ojca, Syna i Ducha Świętego<sup>544</sup>. Bóg chrześcijańskiego Objawienia to "nie samotna, wystarczająca sobie myśl, to nie absolutne i niepodzielne w sobie «Ja», lecz jedność w trynitarnym układzie Ja - Ty - My, tak, że wspólnotowy byt jako podstawowa rzeczywistość boska poprzedza wszelkie doczesne «my» (...)"<sup>545</sup>. W misterium Objawienia Bóg ujawnia się człowiekowi i odsłania przed nim najgłębszą tajemnicę swojej tożsamości - miłość Osób Boskich. Czyni to po to, by człowieka zaprosić do udziału w swym wewnętrznym życiu i przez to uczynić go szczęśliwym. Taki jest plan Objawienia<sup>546</sup>.

Miłość stanowi najgłębszą istotę Objawienia. Według Benedykta XVI "biblijny Bóg, nie jest czymś w rodzaju monady zamkniętej w sobie i zadowolającej się własną samowystarczalnością, lecz jest życiem, które chce się dawać, jest otwarciem, relacją"<sup>547</sup>. Ponieważ sam jest wewnętrzną relacją, "może tworzyć relację"<sup>548</sup>. W koncepcji Ratzingera Objawienie oprócz charakteru chrystocentrycznego, personalnego, historiozbowczego, dialogicznego i dynamicznego, posiada jeszcze charakter relacyjny. Choć ukierunkowane jest chrystocentrycznie, jednak objawia misterium miłości Trójcy<sup>549</sup>.

W koncepcji Objawienia Ratzingera/Benedykta XVI należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię. Jest nią konieczność istnienia Kościoła w recepcji i interpretacji autentyczności Objawienia. Dla Ratzingera Kościół jest podmiotem, który przyjmuje Objawienie<sup>550</sup>. Odbiorcą Objawienia nie tylko jest indywidualny człowiek, ale wspólnota Kościoła. Wierzący opierają swoją wiarę na depozycie słowa Bożego, na który składają się Pismo Święte i Tradycja<sup>551</sup>. Kościół czerpie pewność prawd wiary

<sup>541</sup> Por. P. Ide, *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, Kraków 2011, s. 40.

<sup>542</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, s. 224 i 212.

<sup>543</sup> Por. M. Rusecki, *Objawienie Boże*, s. 860.

<sup>544</sup> Por. S. Jaśkiewicz, *Relacyjny charakter łaski według J. Ratzingera - papieża Benedykta XVI*, w: "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 11 (2012), nr 2, s. 62-64.

<sup>545</sup> J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, red. L. Balter i in., Poznań - Warszawa 1990, s. 35.

<sup>546</sup> Por. T. Pikus, *Chrześcijaństwo religią Objawienia i świadectwa*, s. 160-161.

<sup>547</sup> Benedykt XVI, *Spoleczeństwo na obraz Boga*, w: OR (2008), nr 6, s. 7.

<sup>548</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 245.

<sup>549</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 32 i 34.

<sup>550</sup> Por. J. Ratzinger, *Problem pojęcia Tradycji - próby jego uściślenia*, w: J. Ratzinger - Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo - Urząd - Tradycja*, s. 52.

<sup>551</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 10.

z obu rzeczywistości. Benedykt XVI zaleca, żeby Pismo i Tradycję otaczać taką samą czcią<sup>552</sup>. Szczególną odpowiedzialnością za zachowanie autentycznego depozytu Objawienia obarczony jest Urząd Nauczycielski Kościoła. To on jest właściwym interpretatorem Pisma, które zawiera Objawienie<sup>553</sup>. Pismo zaś stanowi ostateczną normę wiary Kościoła<sup>554</sup>. Między Magisterium, Tradycją i Pismem istnieje ścisły związek i wewnętrzna zależność<sup>555</sup>.

Dla Ratzingera/Benedykta XVI Objawienie Boga w pierwszym rzędzie jest manifestacją Jego tożsamości. Bóg, który ukazuje się w historii, Objawia się jako Bóg jedyny. Prawda ta stanowi absolutną podstawę wiary Izraela, a potem religii chrześcijańskiej. Słowa z Księgi Powtórzonego Prawa: "Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Panem jedynym" (Pwp 6, 4), stanowią podstawę monoteizmu. Ratzinger zauważa jednak, że w tym stwierdzeniu Pisma nie chodzi jedynie o podkreślenie jedyności Boga. Jego zdaniem posiada ono charakter "rozstrzygnięcia egzystencjalnego". Rdzeniem tego rozstrzygnięcia jest wyrzeczenie się obcych bóstw i ubóstwiania tego, co Bogiem nie jest. Wyznanie jedyności Boga pociąga za sobą daleko idące egzystencjalne konsekwencje<sup>556</sup>. W opinii Ratzingera wyznanie jedynego Boga stanowi uznanie "Boga niebios jako mocy, która ogarnia wszystko"<sup>557</sup> i jednocześnie jest definicją absolutnego prymatu Boga. W przekonaniu Ratzingera monoteizm ma charakter uwalniający człowieka od tego, co Bogiem nie jest<sup>558</sup>. Ratzinger podkreśla, że dla ludzkiej egzystencji "tym, co decydujące, najważniejsze jest prymat Boga"<sup>559</sup>, będący głównym założeniem monoteizmu Objawienia. Ów prymat wpływa znacząco na kierunek ludzkiej egzystencji, bo jak stwierdza "nawrócenie jest odkryciem prymatu Boga"<sup>560</sup>.

W swojej refleksji Ratzinger zauważa, że Objawienie się jedynego Boga w sposób zasadniczy związane jest z biblijnym opisem Objawienia imienia Bożego w płonącym krzewie (Wj 3). Zdaniem Ratzingera dokonuje ono zasadniczego ustalenia pojęcia Boga dla Izraela, a potem dla chrześcijaństwa. Bóg zdradza Mojżeszowi swoje imię. Objawia je w tajemniczych słowach: "JESTEM, KTÓRY JESTEM" (Wj 3, 14). Ratzinger zauważa, że w Starym Testamencie chodzi o teologiczną, a nie filozoficzną etymologię tego

---

<sup>552</sup> Por. tamże, 9.

<sup>553</sup> Por. KO, 10; por. J. Ratzinger, *Świętego Bonawentury teologia historii*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 2010, s. 106.

<sup>554</sup> Por. H. Seweryniak, *Nauka Soboru Watykańskiego II o objawieniu*, w: "Studia Płockie" 16-17 (1988-1989), s. 56.

<sup>555</sup> Por. KO, 10; A. Paciorek, *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Tarnów 1999, s. 166-168; Więcej na ten temat: M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 423 i nast.

<sup>556</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 101.

<sup>557</sup> Tamże, s. 101.

<sup>558</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, s. 167.

<sup>559</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 93.

<sup>560</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 215.

stwierdzenia. Stwierdzenie "Jestem" informuje przede wszystkim o tym, że Bóg jest osobą i że zwraca się w swoim Objawieniu do ludzi, ponieważ jest Bogiem ojców: Abrahama, Izaaka i Jakuba<sup>561</sup>. Poprzez swoje imię Bóg odsłania swoją tożsamość. "Jestem" jest "kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości"<sup>562</sup>. Ponieważ Bóg objawia się jako Bóg ojców, jest więc Bogiem ludzi (*numen personale*). Nie jest związany z określonym miejscem (*numen locale*)<sup>563</sup>. Od momentu wyjawienia imienia Boga "widzi się na płaszczyźnie «ja» i «ty», a nie w płaszczyźnie przestrzennej"<sup>564</sup>, zaznacza we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*. Boga "nie można (...) spotkać gdziekolwiek, ale tylko tam, gdzie jest człowiek i gdzie człowiek pozwala Mu się ze sobą spotkać"<sup>565</sup>. Bóg poprzez ujawnienie swojego imienia niejako odszyfrowuje siebie, daje się rozpoznać jako ten, który JEST dla ludzi<sup>566</sup>. "«Jestem» znaczy tyle co «jestem tutaj», «jestem dla was»"<sup>567</sup>, tłumaczy Ratzinger.

W biblijnych słowach "Jestem, który jestem" (Wj 3, 14) objawia się Bóg, który jest Bogiem całości, a nie jednego narodu czy miejsca. Bóg Objawienia jest Bogiem, któremu wszystko podlega, który po prostu jest i jest Bogiem<sup>568</sup>. Bóg Objawienia to przede wszystkim Bóg osobowy, to Bóg ludzi, a nie jakaś filozoficzna idea, czy niedający się pojąć i niedostępny człowiekowi Absolut<sup>569</sup>. "Bóg nie jest pozbawioną uczuć geometrią świata ani neutralną sprawiedliwością, stojącą ponad ludzkimi sprawami, która się nimi nie wzrusza, ale ma serce, staje przed nami jak Ten, który kocha z całym przedziwnym bogactwem kochającego"<sup>570</sup>. Oto objawiona tożsamość Boga! Boga, który ma serce!<sup>571</sup>

W perspektywie Objawienia chrześcijaństwo dokonało jedyne w swoim rodzaju przeobrażenia pojęcia Boga filozofów w Boga wiary<sup>572</sup>. Istota Absolutna, *Logos*, nie jest zamkniętą w sobie autarkią, lecz tym, który wszystko utrzymuje w bycie, absolutnym punktem odniesienia całej rzeczywistości. Bóg Objawiony w Chrystusie to moc stwórcza i jednocześnie moc kochająca<sup>573</sup>. Ratzinger rzeczowo i trafnie stwierdza: "Bóg jest taki, jaki się nam ukazuje; Bóg nie ukazuje się w taki sposób, w jaki nie istnieje"<sup>574</sup>.

---

<sup>561</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 109.

<sup>562</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 10.

<sup>563</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 11-31.

<sup>564</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 109.

<sup>565</sup> Tamże, s. 109.

<sup>566</sup> Por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo*, s. 75.

<sup>567</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 113.

<sup>568</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 372-373.

<sup>569</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 134-135.

<sup>570</sup> Tamże, s. 124-125.

<sup>571</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 624.

<sup>572</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 101-107.

<sup>573</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV s. 126.

<sup>574</sup> Tamże, s. 139.

Twierdzenie to odnosi do chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej. Jeśli bowiem Bóg jest Miłością, jednocześnie ze swej natury jest relacją<sup>575</sup>. Nie może zatem istnieć, ani nie pozostawać sam w sobie<sup>576</sup>, lecz udziela się w dynamizmie miłości. Wyjątkowym aktem wyjścia poza siebie, aktem ujawnienia się dynamizmu miłości Boga, było *mysterium crucis*<sup>577</sup>.

Zdaniem Ratzingera nauka o Trójcy nie przeczy prawdzie o jedyności Boga<sup>578</sup>. Chrześcijaństwo, przyjmując Objawienie, poprzez miłość, która jest "najwyższą formą jedności"<sup>579</sup>, niejako rozszerza pojęcie monoteizmu. Uznaje ono, że w Bogu istnieje zespolone przez miłość "my". W jego wnętrzu występuje zjawisko dialogu Osób. Bóg nie jest tylko *Logosem*, ale *Dia - Logosem*. Nie jest On jedynie sensem czy myślą, ale rozmową, słowem, wzajemnym odnoszeniem się do siebie<sup>580</sup>. W Bogu dokonuje się nieustanna wymiana miłości między osobami Trójcy Świętej<sup>581</sup>. W języku teologii zjawisko to określane jest mianem perychorezy. Polega ona na wzajemnym przenikaniu się i współdziałaniu Osób, przy jednoczesnym zachowaniu ich tożsamości<sup>582</sup>. W koncepcji Ratzingera Objawienie chrześcijańskie jest epifanią takiego właśnie Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego, którzy są jednym Bogiem, posiadają jedną istotę i trwają ze sobą w nieustannym dialogu miłości<sup>583</sup>.

Dla Ratzingera szczytowym momentem Objawienia Boga, który jest relacją i miłością osób Trójcy, jest Krzyż Chrystusa. Jak stwierdza we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*, Krzyż "jest naprawdę centrum Objawienia"<sup>584</sup> i odsłania kim jest i jaki jest Bóg<sup>585</sup>. Krzyż bowiem "jest rzeczywistym krzewem płonącym, miejscem Bożej miłości, która płonie, lecz się nie spala"<sup>586</sup>. Najbardziej i jednocześnie najpełniej odsłania on wewnętrzną tajemnicę miłości Boga<sup>587</sup>. W najgłębszym sensie Krzyż Chrystusa stanowi rzeczywiste Objawienie Boga. Jest prawdziwą epifanią Jego tożsamości, bowiem "najwyższe roszczenie objawienia, owo «Ja jestem» i Krzyż Jezusa są nierozłączne"<sup>588</sup>,

<sup>575</sup> Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tł. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 45 i 73.

<sup>576</sup> Por. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, s. 283 i nast.

<sup>577</sup> Por. T. Dola, *Teologia misteriów Jezusa*, Opole 2002, s. 201-204.

<sup>578</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 121.

<sup>579</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 150.

<sup>580</sup> Por. tamże, s. 152.

<sup>581</sup> Por. X. Pikaza, *Znak krzyża*, w: *Tajemnica odkupienia* (Kolekcja Communio, t. 11), red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 250-251.

<sup>582</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 40 i nast.

<sup>583</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 154-158.

<sup>584</sup> Tamże, s. 235.

<sup>585</sup> Tamże, s. 234.

<sup>586</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 149.

<sup>587</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I., Lublin 1987, s. 301-310.

<sup>588</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 374.



konstatuje Ratzinger. Krzyż zatem jest szczytowym momentem Objawienia Trójcy Świętej<sup>589</sup> w jej kenotycznej miłości<sup>590</sup>.

## 2. 2. Krzyż objawieniem Boga Ojca

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż Chrystusa jest "prawdziwym centrum Objawienia<sup>591</sup>. W wyjątkowy sposób objawia Boga w Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego oraz ich wewnętrzne, trynitarnie życie, którego istotą jest wzajemna wymiana miłości<sup>592</sup>. Krzyż zatem objawia Boga Ojca, który trwa w nieustannym dialogu miłości ze swoim Synem i Duchem Świętym. W misterium Krzyża Syn Boży cierpi i umiera w posłuszeństwie miłości dla Ojca. Ojciec zaś, w tym samym akcie oddania się Syna, przyjmuje Jego ofiarę dokonaną w Duchu Świętym. W oddaniu się Jezusa uwidacznia się zatem ofiara samego Ojca, który oddaje Syna za życie świata<sup>593</sup>.

Misterium Krzyża w sposób szczególny jest Objawieniem Pierwszej Osoby Boskiej. W Encyklice *Deus Caritas est* Benedykt XVI zauważa: "w śmierci na krzyżu dokonuje się owo zwrócenie się Boga przeciwko samemu sobie, poprzez które On ofiarowuje siebie, aby podnieść człowieka i go zbawić - jest to miłość w swej najbardziej radykalnej formie"<sup>594</sup>. W opinii Benedykta XVI Ofiara Krzyża, w najgłębszej swej istocie, jest ofiarą Boga Ojca, który "Syna swojego Jednorodzonego dał" (por. J 3, 16). Ofiara Jezusa dokonała się dla Ojca i ze względu na Niego. Źródłem i inicjatorem Objawienia dokonującego się w Krzyżu i poprzez Krzyż jest zatem Bóg Ojciec, który ostatecznie przemówił przez swojego Syna (por. Hbr 1, 1) i w radykalizmie Krzyżowej Ofiary najpełniej odsłonił siebie.

Krzyż stanowi Objawienie Boga Ojca, którego osoba stoi u początków wiary chrześcijańskiej. Ratzinger zauważa, że w ogóle "pytanie o Boga jest pytaniem fundamentalnym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkiej egzystencji"<sup>595</sup>. Odpowiedź na pytanie o to, kim jest Bóg i jaki jest, stanowi pytanie rozstrzygające i niesie ze sobą ogromne konsekwencje egzystencjalne, zwłaszcza dla współczesnego człowieka, któremu "rzeczywistość Boga wymyka się z rąk"<sup>596</sup> i który z tego powodu gubi sens swojej

<sup>589</sup> Por. J. Mastej, *Staurologiczno - rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2014, s. 106.

<sup>590</sup> H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 218.

<sup>591</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 235.

<sup>592</sup> Por. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 108.

<sup>593</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, s. 125.

<sup>594</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 12.

<sup>595</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 147.

<sup>596</sup> Benedykt XVI, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 24-25.

egzystencji. Ratzinger/Benedykt XVI zauważa nagłą potrzebę, by ludziom czasów współczesnych ukazywać na nowo Boga, otwierać im do Niego dostęp, wyjaśniać sens Jego misterium i tym samym nadać sens ich egzystencji<sup>597</sup>. Zauważa także, że współczesnemu "człowiekowi nie wystarcza, że Bóg powiedział nam to czy tamto albo że potrafimy sobie to czy tamto wyobrazić na Jego temat. Jedynie wtedy, gdy wiemy, że coś dla nas uczynił i że jest dla nas, jedynie wtedy dzieje się to, czego potrzebujemy i na czym możemy się oprzeć"<sup>598</sup>. Zdaniem Ratzingera człowiekowi należy ukazywać i przybliżać Boga jako Tego, który jest "dla" człowieka i który coś dla niego czyni. Najwięcej dla człowieka uczynił Bóg w *mysterium crucis*. Ukazanie zatem sensu Krzyża jako Objawienia się Boga Ojca, który jest i który jest "dla" człowieka, i który daje ludziom swojego Syna, jest szansą dla ukazania wiarygodności chrześcijaństwa i stanowi istotny moment w refleksji teologiczno-fundamentalnej.

W *Nowej pieśni dla Pana* Ratzinger stwierdza: "wiara jest wiarą w Boga, albo jej nie ma"<sup>599</sup>. Wiara w Boga Ojca stanowi absolutny fundament i źródło wiary chrześcijańskiej. Od niej rozpoczyna się chrześcijańskie *Credo*. Niestety, współczesna marginalizacja sprawy Boga i kryzys wiary uderzają w prawdę nie tylko o istnieniu Boga czy Jego "użyteczności" dla człowieka, ale dotyczą samego centrum religijnej prawdy o Bogu Osobowym, a w konsekwencji prawdy o Trójcy Świętej<sup>600</sup>. Ratzinger, odnosząc się do współczesnego kryzysu idei Boga, stwierdza: "Ojciec zapomniany, Syn pomniejszony"<sup>601</sup>. W opinii Ratzingera znamiona tego kryzysu są widoczne także we wnętrzu samej teologii, która poprzez zbyt dużą afirmację chrystologii czyni ją skrajnie chrystocentryczną. Tendencje tego rodzaju zmierzają do zafałszowania samej teologii, ponieważ deprecjonują w teologicznej refleksji Osobę Boga Ojca. W *Raporcie o stanie wiary* Ratzinger stwierdza:

"Bojąc się, niesłusznie, że uwaga zwrócona na Ojca Stworzyciela może przesłonić postać Jego Syna, pewnego typu współczesna teologia ogranicza się jedynie do chrystologii. Ale jest to chrystologia podejrzana, jednostronnie podkreślająca ludzką naturę Jezusa, przemilczająca bądź wyrażająca w sposób niewystarczający Jego Boską naturę, współlistniejącą w tej samej osobie

<sup>597</sup> Por. Benedykt XVI, *List do Biskupów Kościoła katolickiego dotyczący zniesienia ekskomuniki z czterech biskupów wyświęconych przez abpa Lefebvre'a*, w: OR (2009), nr 5, s. 6-8.

<sup>598</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 25.

<sup>599</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 60.

<sup>600</sup> Por. J. Babiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 24 (2017), s. 73.

<sup>601</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, Kraków - Warszawa - Struga 1986, s. 66.

Chrystusa. Można by nawet powiedzieć, że oto wskrzeszono starożytną herezję ariańską<sup>602</sup>.

Spostrzeżenie ówczesnego Prefekta Kongregacji Nauki Wiary wydaje się być nie tylko diagnozą nieprawidłowo uprawianej teologii, ale stanowi swego rodzaju wskazówkę, która dla teologicznej refleksji wyznacza nową drogę. Należy na nowo dowartościować w niej osobę Boga Ojca. Ratzinger zauważa również, że kryzys rozumienia idei Boga Ojca przekłada się w pewien sposób na współczesny kryzys ojcostwa w ogóle i na odwrót. Kryzys idei ojcostwa prowadzi do niezrozumienia idei ojcostwa w samym Bogu, który najpierw jest Ojcem<sup>603</sup> i jako Ojciec nam się Objawia.

W refleksji J. Ratzingera/Benedykta XVI na próżno szukać systematycznej i zwartej wykładni o Bogu Ojcu. Nie oznacza to jednak, że refleksja ta nie istnieje w ogóle. W pracy teologicznej i papieskim nauczaniu Ratzinger/Benedykt XVI sporo miejsca poświęca osobie Boga Ojca. Czyni to zwłaszcza w kontekście swoich biblijnych i liturgicznych rozważań<sup>604</sup>.

Dla Josepha Ratzingera Bóg Ojciec przede wszystkim jest Ojcem. Ojcostwo Pierwszej Osoby Trójcy Świętej Ratzinger rozumie w dwóch kontekstach: stworzenia i wybrania. Dane biblijne wskazują jednoznacznie, że idea Ojcostwa Boga była obecna już w Starym Testamencie. Wśród różnych tytułów określających Boga zajmowała miejsce wyjątkowe, ponieważ podkreślała unikalną relację pomiędzy Bogiem a Izraelem. Świadczą o tym choćby słowa Mojżesza wypowiedziane do faraona: "To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael" (Pwt 4, 22) lub słowa, w których przypomina ludowi: "Czyż nie On twym Ojcem, twym Stwórcą" (Pwt 32, 6). Nawiązanie do ojcostwa Boga znajduje się także w Księdze Malachiasza: "Czyż nie mamy jednego Ojca? Czyż nie stworzył nas jeden Bóg?" (Ml 2, 10). Ów związek Bożego Ojcostwa z aktem stwórczym widać także u proroka Izajasza w słowach: "A jednak, Panie, Tyś naszym Ojcem. My jesteśmy gliną, a Ty naszym twórcą. Wszyscy jesteśmy dziełem rąk twoich" (Iz 64, 7). Idea Boga Ojca pojawia się w wielu miejscach Starego Testamentu i wiąże się doświadczeniem Izraela, który jako Naród Wybrany cieszy się wyjątkową relacją z Bogiem i znajduje w Jego zbawczych planach swoje szczególne miejsce. Stary Testament nazywa Boga Ojcem 15 razy<sup>605</sup>.

---

<sup>602</sup> Tamże, s. 66.

<sup>603</sup> J. Babiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, s. 73-74.

<sup>604</sup> Por. A. Sosnowski, *Josepha Ratzingera nauka o Bogu Ojcu. Próba interpretacji*, w: "Teologia Młodych" 6 (2017), s. 61.

<sup>605</sup> Z. Kubacki, «Wierzę w Boga Ojca» wokół pierwszego artykułu Credo, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011), nr 2, s. 332.

W swojej refleksji teologicznej Ratzinger ideę stworzenia silnie wiąże z Bożym Ojcostwem. W *Jezusie z Nazaretu* tłumaczy to w następujący sposób: "Bóg jest naszym Ojcem, dlatego że jest naszym Stwórcą. Ponieważ nas stworzył, przynależymy do Niego. Był jako taki ma swe źródło w Nim i dlatego jest dobry, pochodzi od Boga"<sup>606</sup>. Przy czym zauważa, że ma to swoje szczególne znaczenie w odniesieniu do człowieka, który pośród całego stworzenia zajmuje miejsce absolutnie wyjątkowe, jest bowiem "koroną stworzenia"<sup>607</sup>. Ratzinger wyjaśnia swoją intuicję w następujący sposób:

"Myśl, że Bóg stworzył każdego człowieka, należy do biblijnego obrazu człowieka. Każdy człowiek jest wyłączny i jako taki chciany przez Boga. On zna każdego. W tym znaczeniu, ze względu na stworzenie, człowiek jest w szczególny sposób «dzieckiem» Boga, a Bóg jego prawdziwym Ojcem. Mówiąc, że człowiek jest obrazem Boga, wyrażamy tę samą myśl w inny sposób"<sup>608</sup>.

W opinii Ratzingera fakt stworzenia implikuje egzystencjalną prawdę o tym, że Bóg jest naprawdę prawdziwym Ojcem dla każdego człowieka. Bóg ukazuje się jako Ojciec w samym akcie stworzenia i w nim wyraża się Jego ojcostwo. Ono jest "bardziej rzeczywiste niż ojcostwo ludzkie, ponieważ ostatecznie od Niego pochodzi nasz byt; ponieważ On daje nam prawdziwie ojcowski dom - wieczny"<sup>609</sup>, podkreśla. Bóg zatem prawdziwie jest Ojcem i jako taki chce być poznany przez ludzi. Szczególny wyraz idea ta znajduje w prawdzie o stworzeniu, choć jest ono dziełem całej Trójcy świętej<sup>610</sup>. W swoich rozważaniach o stworzeniu Ratzinger zwraca uwagę na jeszcze jedną, bardzo istotną kwestię. Łączy on ideę stworzenia z wydarzeniem Krzyża. W ocenie Ratzingera Ukrzyżowany Bóg jest dla całego stworzenia rękojmią tego, że jego istnienie jest wyrazem i gwarantem miłości Boga. Stworzenie istnieje, jest, trwa w bycie, ponieważ Bóg je kocha, zauważa<sup>611</sup>.

Objawienie prawdy o Bogu, który jest Ojcem, w opinii Ratzingera, pociąga za sobą dalekosiężne skutki dla ludzkiej egzystencji. Ustawia ona człowieka w zupełnie innej relacji do Boga. Ponieważ Bóg jest prawdziwym Ojcem, każdy człowiek jest Jego prawdziwym

---

<sup>606</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1 s. 224-225.

<sup>607</sup> Por. KDK, 14.

<sup>608</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 225.

<sup>609</sup> Tamże, s. 227.

<sup>610</sup> Por. A. Ganoczy, *Nauka o stworzeniu*, Kraków 1999, s. 87.

<sup>611</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006. s. 96.

dzieckiem. Przepaść dzieląca Stwórcę od stworzenia zostaje zmniejszona<sup>612</sup>. Z faktu stworzenia pomiędzy Bogiem a każdym człowiekiem zachodzi absolutnie wyjątkowa forma relacji: Ojciec - dziecko<sup>613</sup>. Relację tę można ująć w stwierdzeniu: "Chcę, abyś był"<sup>614</sup>. Ojcostwo Boga obejmuje wszystkich ludzi, ponieważ ma charakter powszechny. Ukazuje ono także, że Bóg w swojej istocie jest relacją, która ciągle pragnie relacji. Ratzinger zauważa, że "wyznanie Boga jako osoby implikuje z konieczności zarazem to, że Bóg jest relacją, że można się do Niego zwracać, że jest płodnością"<sup>615</sup>. Bóg, który jest osobą, jest jednocześnie z istoty swojej relacją, płodnością, jest Ojcem. Jako relacja udziela się na zewnątrz poprzez akt stwórczy i w permanentnej miłości podtrzymuje wszelki byt w istnieniu. Jako prawdziwy Ojciec, Bóg daje wszystkiemu co jest życie i trwanie.

Ratzinger zauważa, że w mówieniu o Bogu doświadczamy pewnego rodzaju paradoksu. *Credo* mówi o Nim jednocześnie "Ojciec" i "Wszechwładny", przez co "łączy w opisie jedyne Boga pojęcie rodziny z pojęciem mocy kosmicznej"<sup>616</sup>. Objawienie Boga jako Ojca powoduje, że ów dystans pomiędzy człowiekiem a Bogiem się zmniejsza. Bóg w swoim Ojcostwie staje się nam bliższy<sup>617</sup>. Ratzinger twierdzi, że przez określenie Boga "Ojcem", następuje swoista "korektura miary" i formułuje się nowe pojęcie potęgi, panowania i wielkości<sup>618</sup>. W tajemnicy wcielenia i Krzyża "można sformułować chrześcijańskie pojęcie wszechwładztwa Boga"<sup>619</sup>. W sposób szczególny w tajemnicy Krzyża wszechmocny Bóg, przez objawienie misterium swojego Ojcostwa, faktycznie koryguje chrześcijańskie myślenie o wielkości i potędze<sup>620</sup>. "Najwyższa potęga w tym się wyraża, iż może ze spokojem poddać się innej potędze, że jej potęga nie opiera się na przemoc, lecz jest samą wolnością miłości (...)"<sup>621</sup>, stwierdza we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*.

Z wyjątkowej relacji, jaka łączy stworzenie ze Stwórcą, zdawał sobie sprawę Izrael. Jednak nie tylko z tego powodu uznawał on Boga za swojego Ojca. Drugim wymiarem manifestacji Jego ojcostwa było wybranie. "Jahwe wybrał Izraela (...), oraz uczynił go synem «pierworodnym» i «umiłowanym»"<sup>622</sup>, stwierdza Ratzinger. Idea wybrania

---

<sup>612</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 69.

<sup>613</sup> K. Rahner, *Theos nel Nuovo Testamento*, w: *Nuovi Saggi*, Roma 1965, s. 476.

<sup>614</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 96.

<sup>615</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 150.

<sup>616</sup> Tamże, s. 127.

<sup>617</sup> Por. J. Szymik, *Wszechmoc w płaszczu niemocy. Sprawiedliwość Boża w perspektywie chrystologicznej według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Verbum Vitae" 26 (2014), s. 177-179.

<sup>618</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 252-253.

<sup>619</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 128.

<sup>620</sup> Por. Benedykt XVI, *Myśli o Matce Bożej. Komentarz do Litanii Loretańskiej*, tł. M. Wilk, Kraków 2009, s. 14.

<sup>621</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 128.

<sup>622</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 52.

eksponowała prawdę o Bogu Ojcu, ponieważ Izrael został wybrany ze wszystkich narodów i przez swój wybór Bóg uczynił go dzieckiem. To Izraelowi objawił swoje imię i z nim zawarł przymierze. Uczynił to w sposób całkowicie wolny i bez żadnej jego zasługi<sup>623</sup>. Przez wybranie Bóg ciągle towarzyszył swojemu narodowi tak, jak ojciec towarzyszy swojemu dziecku. Troszczył się, napominał, karmił i nagradzał. Ratzinger konkluduje: "Stary Testament odróżnia dwie formy Bożego ojcostwa i odpowiednio dwie formy bożego dzieciństwa w stosunku do Boga: płynące ze stworzenia synostwo ludów ziemi i oparte na wybraniu synostwo Izraela"<sup>624</sup>. Te dwa wymiary ojcostwa Boga korespondują ze sobą i wzajemnie uzupełniają się w teologii Ratzingera.

Dzięki Objawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie Ojcostwo Boga nabrało zupełnie nowych wymiarów i nowego sensu. "Gdy nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego (...) abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo" (Ga 4, 4-5). W zesłaniu Syna Bóg najpełniej Objawił się jako Ojciec i przysposobił ludzi jako swoje dzieci. To, co w dużej mierze jedynie intuicyjnie Stary Testament mówił o Bogu jako Ojcu, w Nowym Testamencie stało się rzeczywistością w Synu. W Nim Bóg objawił ostatecznie swoje imię i przez Niego zaprosił człowieka do wejścia w relację ze sobą. "Bóg jako Ojciec jest Bogiem, który posiada konkretne osobowe oblicze, który ma imię i który swoim imieniem może być wzywany"<sup>625</sup>. Ratzinger zauważa: "Tak, Boga można zobaczyć. Widzi go ten, kto widzi Chrystusa"<sup>626</sup>. W Jezusie bowiem, w Jego ludzkim obliczu, najbardziej można rozpoznać oblicze Boga Ojca<sup>627</sup>. Kto widzi Jezusa, "widzi także i Ojca" (J 14, 9)<sup>628</sup>.

Całe misterium życia Jezusa objawia nam to kim jest i jaki jest Bóg<sup>629</sup>. Dla Chrystusa Bóg przede wszystkim jest Ojcem. Ratzinger twierdzi, że "dopiero poznając tego Syna, dowiadujemy się naprawdę, czym jest Ojciec. (...) Bez Jezusa nie wiedzielibyśmy, czym «Ojciec» naprawdę jest"<sup>630</sup>. Jezus sam jest Objawieniem Ojca, którego Ojciec posłał na świat<sup>631</sup>. Treść tego Objawienia widać w całym nauczaniu Jezusa i Jego misji, zwłaszcza w godzinie Jego męki.

---

<sup>623</sup> Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, tł. J. Merecki, Kraków 2007, s. 16.

<sup>624</sup> J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, s. 53.

<sup>625</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 184.

<sup>626</sup> J. Ratzinger, *Patrzec na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 697.

<sup>627</sup> Por. KKK, 516.

<sup>628</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzec na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 696-697.

<sup>629</sup> Por. M. Pyc, *Misteria życia Jezusa Chrystusa*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" 15 (2003), s. 125.

<sup>630</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 30-31.

<sup>631</sup> Por. F. G. Brambilla, *W poszukiwaniu Jezusa. "Ukrzyżowany za nas, pod Poncjuszem Pilatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo. I wstąpił do nieba"*, Kielce 2004, s. 30.

O synowskiej relacji Jezusa do Boga świadczą wszystkie cztery Ewangelie. Ukazują one, że Jezus w sposób absolutnie wyjątkowy przeżywa relację z Bogiem. Dla Jezusa Bóg jest Ojcem w innym sensie niż dla ludzi. Poznaje Go bowiem w sposób absolutny, a relacja, która ich łączy, nie ma sobie równej. Słowa: "Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić" (Mt 11, 27) poświadczają, że Jezus posiada całkowitą świadomość "inności" swojej relacji z Ojcem i jednocześnie świadomość bycia egzegetą Boga Ojca oraz bycia Jego wyjątkowym objawicielem<sup>632</sup>. Ta świadomość wyjątkowości relacji przejawiała się w nauczaniu Jezusa. Jednakże znajduje ona swój szczególny wyraz w używanym przez Jezusa terminie aramejskim *Abba*, którym zwraca się do Ojca w swojej modlitwie<sup>633</sup>. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej poświęcony świadomości Jezusa, stwierdza:

"On nie tylko nazywał Boga «Ojcem» lub «Moim Ojcem» w sensie ogólnym; zwracając się do Boga w modlitwie wzywa Go, nazywając Go *Abba* (Mk 14, 36; por. Rz 8, 15. Ga 4, 6), co wskazuje na coś nowego. Rzeczywiście, sposób modlitwy Jezusa (por. Mt 11, 25) i sposób, którego uczy swoich uczniów (por. Łk 11, 2) sugerują rozróżnienie (które będzie wyrażone w okresie popaschalnym; por. J 20, 17) między «Moim Ojcem» i «waszym Ojcem» oraz jedyny i niepowtarzalny charakter relacji, jaka łączy Jezusa z Ojcem"<sup>634</sup>.

Wyjątkowość relacji Jezusa do Ojca znajduje swoje potwierdzenie w używaniu terminu *Abba*. Wyrażało ono niezwykle intymną relację, która nie była udziałem innych<sup>635</sup>. Obdarzony nią był jedynie Syn. Jego synostwo miało szczególny charakter, ponieważ było Objawieniem Boga jako Ojca w Trójcy immanentnej. Bóg, najpierw i przede wszystkim, jest Ojcem wobec samego Jezusa, w ich wewnątrztrynitarnym życiu<sup>636</sup>. W sposób wyjątkowy uwidoczniło się to w godzinie śmierci Jezusa na krzyżu, w której modlił się i zwracał do Boga słowem "Ojcze" (Łk 23, 34; Łk 23, 46)<sup>637</sup>.

W swoim Synu Bóg wypowiedział się do końca. Według J. Ratzingera tytuł Syn jest tytułem relacyjnym i wskazuje na Kogoś, kto jest poza Nim. Tłumaczy to w następujący

<sup>632</sup> Por. Z. Kubacki, «Wierzę w Boga Ojca» wokół pierwszego artykułu *Credo*, s. 333.

<sup>633</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 494.

<sup>634</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 241.

<sup>635</sup> Por. L. Bouyer, *Ojciec niewidzialny. Drogi do tajemnicy Boga*, tł. J. Brzozowski, G. Jędrzejowska, W. Szymona, Kraków 1998, s. 250.

<sup>636</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 223-225.

<sup>637</sup> Por. tamże s. 525 i 536.

sposób: "Tam, gdzie nie ma Ojca, nie ma również Syna. Tam, gdzie nie istnieje związek z Bogiem, niezrozumiały będzie ten, kto w swojej głębi jest niczym innym, jak samym tylko związkiem z Bogiem, z Ojcem"<sup>638</sup>. Boga jako Ojca można zatem zrozumieć jedynie przez Syna. Syn wskazuje na Ojca i ukazuje Ojca. Kiedy Chrystus mówi: "Nikt nie zna Syna tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić" (por. Łk 10, 21 i nast.), wyjawia, że "Nikt nie może poznać Boga, tylko sam Bóg. Poznanie to, w którym Bóg zna sam siebie, jest daniem siebie Boga jako Ojca oraz przyjmowaniem siebie i oddawaniem Boga jako Syna, wymianą odwiecznej miłości, odwiecznym darem i zwrotem zarazem"<sup>639</sup>, wyjaśnia Ratzinger. Dzięki Jezusowi można poznać Boga Ojca jako Tego, który się ciągle udziela. "Ojciec jest czystym pojęciem relacji. Tylko w stosunku do kogoś drugiego jest Ojcem, natomiast sam w sobie jest po prostu Bogiem"<sup>640</sup>. Bóg jest Ojcem przede wszystkim w stosunku do swojego Syna. Według Ratzingera nie da się mówić ani o Bogu ani o Jezusie, pomijając ich wzajemną relację. Ona stanowi istotę ich bytu, jest rdzeniem ich wspólnej egzystencji i określa najpełniej ich tożsamość. Ratzinger twierdzi, że termin Syn "ma właśnie wyrazić całkowite splatanie się Jednego z Drugim"<sup>641</sup> i wyrazić ich jedną w bycie, wspólną egzystencję.

W opinii Ratzingera prawdziwa chrystologia jest zatem wypowiedzią o relacji Jezusa z Ojcem<sup>642</sup>. Tak jak nierozzerwalna jest wspólna egzystencja Ojca z Synem, nierozzerwalna aż po Krzyż, tak samo w myśli Ratzingera nierozzerwalna jest nauka o Ojcu i Synu. Syn i całe Jego życie jest skierowane "ku" Bogu i w najgłębszej swojej istocie jest z Nim zespolone. Dlatego jedynie w Jezusie najpełniej możemy odczytać prawdę o Jego Ojcu<sup>643</sup>, zwłaszcza w kontekście wydarzeń paschalnych.

Najpełniejszy wyraz zjednoczenia Jezusa z Ojcem widać w modlitwie Jezusa. Modlitwa Jezusa stanowi przestrzeń objawienia Ojca. Wszystkie owoce działalności Chrystusa pochodziły z modlitwy. Ona stanowiła początek, centrum i zwieńczenie Jego działalności. Ów dialog z Ojcem był dla Jezusa sprawą absolutnie priorytetową<sup>644</sup>. Doceniając doniosłą rolę modlitwy w misji Jezusa, Ratzinger nie waha się stwierdzić, że cała "chrystologia jest jedynie objaśnieniem Jego modlitwy: cała osoba Jezusa zawiera się w Jego modlitwie"<sup>645</sup>. Żeby zrozumieć, kim jest Jezus, należy zrozumieć Jego modlitwę.

---

<sup>638</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tł. J. Płoska, Kielce 1994, s. 24.

<sup>639</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 91.

<sup>640</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 153.

<sup>641</sup> Tamże, s. 155.

<sup>642</sup> Por. tamże, s. 154.

<sup>643</sup> Por. J. Szymik, *Teologia Benedicta*, t. I, s. 157 i nast.

<sup>644</sup> Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 33.

<sup>645</sup> Tamże, s. 36.



Ona objawia prawdę o Nim i o Jego Ojcu, z którym w uprzywilejowanej przestrzeni własnej modlitwy się spotykał. Ona także stanowi istotny klucz interpretacyjny Krzyża Chrystusa.

Kiedy Jezus uczy swoich uczniów modlitwy, wówczas uczy ich do Boga mówić Ojcie i przez to objawia im Ojca, który jest źródłem wszelkiego dobra<sup>646</sup> i który sam jest tym największym "Dobrem"<sup>647</sup>. Jezus, ucząc modlitwy, przypomina o prawdzie, że Bóg jest Ojcem i przez człowieczeństwo Syna chce włączyć każdego człowieka w krąg Jego ojcowskiej miłości. Ratzinger zauważa, że "słowo «Bóg Ojciec» jest wezwaniem skierowanym do nas samych: mamy żyć jak dzieci - jak synowie i córki"<sup>648</sup> Boga Ojca. Dzięki modlitwie, w której nazywamy Boga Ojcem, stajemy się w sposób wyjątkowy dziećmi Boga i wchodzimy w przestrzeń życia samego Boga. W Objawieniu Ojca objawia się prawda o synostwie każdego człowieka, które urzeczywistnia się dzięki tajemnicy życia śmierci Chrystusa, zwłaszcza w Krzyżu. Objawienie w Chrystusie Boga jako Ojca jest jednoczesną objawioną antropologią, która ukazuje człowieka jako Jego dziecko. W myśli Ratzingera ma to ogromne znaczenie. Dzięki temu "widzimy, że tym, co podtrzymuje ludzką egzystencję, co nadaje jej sens i wielkość, nie jest zależność, lecz owo «dzieciństwo», życie w relacji miłości"<sup>649</sup>, podkreśla w *Jezusie z Nazaretu*. Prawda o byciu dzieckiem Boga Ojca nie tylko afirmuje ludzką egzystencję, ale nadaje każdemu ludzkiemu życiu niezbywalny sens.

W teologicznej refleksji J. Ratzingera i w nauczaniu Benedykta XVI widać wyraźną troskę o to, by "ukazywać Boga w jego wielkości"<sup>650</sup>, tak, aby na ile to możliwe ukazać Jego "wizerunek"<sup>651</sup> w całej "wzniosłości i głębi"<sup>652</sup>. Ratzinger zdaje sobie sprawę z tego, że od odpowiedzi na pytanie, jaki jest Bóg, zależy bardzo wiele. Nie tylko dla samej teologii, Kościoła, ale przede wszystkim dla człowieka i jego egzystencji. "Bóg ukazuje się w Jezusie i w ten sposób prezentuje nam istotną prawdę - a razem z rozpoznaniem Boga prawdę o nas samych"<sup>653</sup>, stwierdza.

Ratzinger stoi na stanowisku, że w kontemplacji oblicza Chrystusa można dostrzec Boga Ojca, ponieważ Syn jest Jego ikoną<sup>654</sup>. Zaznacza także, że w sposób szczególny można Go rozpoznać "w rozdartym ciele ukrzyżowanego Jezusa"<sup>655</sup>. W Chrystusie Ukrzyżowanym bowiem widać najbardziej miłość Ojca, który w swoim Synu wydał samego siebie

<sup>646</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 223.

<sup>647</sup> Por. tamże.

<sup>648</sup> Tamże, s. 225.

<sup>649</sup> Tamże.

<sup>650</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 96.

<sup>651</sup> Por. tamże, s. 95.

<sup>652</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, s. 61.

<sup>653</sup> J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2006, s. 39.

<sup>654</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 45.

<sup>655</sup> Tamże, s. 20-21.

za ludzi<sup>656</sup>. W misterium Krzyża także i Ojciec ofiarował siebie samego człowiekowi<sup>657</sup>. Krzyż zatem jest objawieniem Boga Ojca, w którym nie ma cienia zła i którego nie musimy się bać<sup>658</sup>. "Bóg nie jest bowiem nieubłagany władca, potępiającym winnego, lecz miłującym Ojcem, którego powinniśmy kochać nie ze strachu przed karą, lecz za to, że jest dobry i gotowy przebaczać"<sup>659</sup>, tłumaczył w jednej z katechez papież Benedykt XVI.

Boga nie można się bać<sup>660</sup>. Objawiony w obliczu konającego Jezusa Ojciec, to Ojciec przebaczący, pełen miłosiernej miłości. Bóg jest miłosiernym Ojcem (por. Łk 15, 11-32)<sup>661</sup>, pasterzem, który w Krzyżu szuka zagubionej owcy (por. Łk 15, 10)<sup>662</sup>, kobietą szukającą zagubionej drachmy (por. Łk 15, 8-10). Ukrzyżowany objawia Ojca, który ma serce i szuka ludzkiego serca<sup>663</sup>. Jezus w swoim Krzyżu ukazuje człowiekowi Boga Ojca pełnego miłości. Nie jest On konkurentem człowieka, nie zagraża w żadnej mierze jego egzystencji, nie chce narzucać nikomu swojej własnej woli<sup>664</sup>. Jedynym wyrazem Jego mocy jest moc miłości, sięgająca aż po Krzyż. W *Jezusie z Nazaretu* Ratzinger stwierdza: "na Krzyżu Jezus jest na «wysokości» Boga, który jest miłością. Tam można Go rozpoznać, można pojąć, że «Ja jestem»"<sup>665</sup>. "Dlatego Bóg, by pokazać, kim jest, świadomie objawił się w niemocy Nazaretu i Golgoty"<sup>666</sup>. Miłość Boga najpełniej odsłania kenoza Krzyża.

Krzyż Chrystusa pokazuje, że Bóg nie przychodzi do człowieka jako potężny władca, ale "jako ktoś, kto porusza nasze serca"<sup>667</sup>, stwierdza Ratzinger. Wielkość Boga trzeba mierzyć wielkością Jego miłości. Ojciec objawiony w życiu i umieraniu Chrystusa jest Tym, który "ukrywa się pod płaszczem niemocy"<sup>668</sup>. Jednak pomimo swojego uniżenia i skrytości, nie jest On Bogiem wycofanym, lecz Bogiem zaangażowanym, ponieważ w dynamizmie swojej miłości pragnie się udzielać. Nie tkwi w niedostępnej transcendencji. Powodowany miłością przychodzi do świata w Jezusie, by przez Krzyż go zbawić

---

<sup>656</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>657</sup> Por. P. Martinelli, *Miłosierna miłość a Ojcostwo Boga*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej* (Kolekcja Communio, t. 13), red. L. Balter i in., Poznań 2000, s. 98.

<sup>658</sup> Por. J. Szymik, *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44 (2011), nr 2, s. 438-439.

<sup>659</sup> Benedykt XVI, *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007, s. 664.

<sup>660</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 267.

<sup>661</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 270-277.

<sup>662</sup> Por. tamże, s. 330.

<sup>663</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 30.

<sup>664</sup> Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, *W czas Bożego Narodzenia*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 60.

<sup>665</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 346-346.

<sup>666</sup> J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 17.

<sup>667</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 311.

<sup>668</sup> J. Ratzinger, *Słudzy waszej radości. Chrześcijaństwo, apostołstwo, kapłaństwo*, tł. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990, s. 16.

i przyciągnąć na powrót do siebie. W osobie Syna wchodzi w świat po to, aby włączyć całe stworzenie w komunie ze sobą<sup>669</sup> i w Krzyżu Chrystusa objawić człowiekowi siebie jako nieskończoną miłość<sup>670</sup>.

Objawiony w Chrystusie Bóg Ojciec jest Bogiem działającym, aktywnym, zaangażowanym<sup>671</sup>. To nie Bóg deistów, ale Bóg wiary, który ma dostęp do świata<sup>672</sup>. Jezus ukazuje Boga działającego w świecie, mówiąc: "Ojciec mój działa aż do tej chwili" (J 5, 7). Bóg Objawienia chrześcijańskiego jest zainteresowany sprawami świata i człowieka, jest bliski człowiekowi. Chce żyć z człowiekiem w niekończącej się zażyłości, dlatego słucha go i kocha bez względu na wszystko<sup>673</sup>. Nowość Objawienia w Chrystusie "polega właśnie na tym, że udostępnił On spotkanie z Niedostępnym i dotychczas Nieosiągalnym, z samym Ojcem niebieskim, niweczając nieprzekraczalne dotąd mury, które nie dopuszczały człowieka do Bytu Boga i jego Prawdy"<sup>674</sup>.

W ocenie Benedykta XVI chrześcijańska wizja Boga dokonuje pewnej syntezy:

"Chrześcijańska synteza polega właśnie na tym paradoksalnym powiązaniu (...). Tylko Absolut jest Bogiem, ale cechą Absolutu jest «relacyjność», *relatio* - Absolut jest Stwórcą i autorem objawienia, czy też jak krótko powie późniejsza tradycja, «osobą», kimś kto zwraca się ku stworzeniu i ku któremu stworzenie może się zwrócić"<sup>675</sup>.

Chrześcijańska wiara w Boga łączy w sobie Absolut i Boga relacji, transcendencję z Bogiem, który jest miłością. Objawiony w Chrystusie Bóg staje się Bogiem bliskim. Nieprzekraczalny dystans między Ojcem niebieskim a człowiekiem w Chrystusie się zmniejsza. W Encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI wyjaśnia:

"(...) z jednej strony mamy do czynienia ze ściśle metafizycznym obrazem Boga: Bóg jest w sensie absolutnym pierwotnym źródłem wszelkiego istnienia; ale ta zasada stwórcza wszystkich rzeczy - *Logos*, pierwotna przyczyna - jest jednocześnie kimś, kto kocha z całą pasją właściwą prawdziwej miłości"<sup>676</sup>.

<sup>669</sup> Por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 110-113.

<sup>670</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 6.

<sup>671</sup> T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 201.

<sup>672</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 67.

<sup>673</sup> Por. F. Chodkowski, *Jezus z Nazaretu - Syn Boga żywego. Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, w: "Studia Koszalińsko-Kołońskie" 13 (2008), s. 37.

<sup>674</sup> J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tł. L. Balter, w: *Podstawy wiary - Teologia* (Kolekcja Communio, t. 6), red. L. Balter, Poznań 1991, s. 218-219.

<sup>675</sup> Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 16.

<sup>676</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 10.

Filozoficzny Absolut w chrześcijaństwie jawi się jako kochający Bóg, który w swej istocie jest miłością, prawdziwym i kochającym człowieka Ojcem. Miłujący Absolut stanowi meritum chrześcijańskiego przepowiadania. Paradoks Boga wielkiego i malutkiego jest zasadniczym faktem Objawienia. Prawdą o Ojcu, który jest ponad wszystkim i jednocześnie w Chrystusie jest bliski każdemu człowiekowi. W wydarzeniu Krzyża Bóg Ojciec "przyciągnął wszystkich do siebie" (por. J 12, 32). W Ukrzyżowanym objawił swoje miłujące oblicze i pokazał, że Jego miłość naprawdę nie zna miary<sup>677</sup>.

Patrząc na Krzyż Chrystusa można dostrzec najbardziej i najjaśniej, że "Bóg jest miłością"(1 J 4, 16) i to miłością *ad intra* i *ad extra*<sup>678</sup>. Jest miłością w samym sobie, w swojej immanencji oraz miłością wychodzącą poza siebie, skierowaną ku człowiekowi, zbawiającą. W opinii Ratzingera Bóg jest Bogiem pierwszeństwa w miłości<sup>679</sup>. Benedykt XVI zauważa, że w miłości ludzkiej istnieje jakieś podobieństwo do miłości Boskiej. W Encyklice *Deus caritas est* stwierdza: "istnieje jakaś relacja między miłością i Boskością"<sup>680</sup>. Ona stanowi istotę Boga, najgłębszy sens, źródło i cel całej rzeczywistości. Papież w *Caritas in veritate* stwierdza: "wszystko wywodzi się z miłości Bożej, dzięki niej wszystko przyjmuje kształt, do niej wszystko zmierza. Miłość jest największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją"<sup>681</sup>. Objawiona w Krzyżu miłość Boga Ojca określa sens całej rzeczywistości, a więc także i sens życia każdego człowieka. Miłość ta, jak zaznacza papież, jest darem<sup>682</sup>, ale jednocześnie stanowi pewnego rodzaju język porozumienia, uniwersalną formę komunikacji, którą rozumie każdy człowiek i dzięki temu może przyjąć jej dar. Poprzez język miłości człowiek może wejść w dialog miłości z samym Bogiem<sup>683</sup>.

W opinii Ratzingera zrozumienie objawionej w Krzyżu miłości Ojca ma duże znaczenie dla współczesnego człowieka, także w sensie praktycznym. Ponieważ doświadcza on poważnego kryzysu rozumienia ojcostwa i miłości w ogóle, cierpi na jej deficyt. Ratzinger zauważa, że w rozumieniu ojcostwa brakuje dzisiaj "męskiej siły, sprawiedliwości, pewności siebie, niezawodności, a także serdecznej dobroci, przez co czczą

---

<sup>677</sup> Por. J. Warzeszak, *Bliskość Boga wyrazem jego miłości i miłosierdzia w ujęciu Benedykta XVI*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 29 (2016), s. 15.

<sup>678</sup> Por. G. Barth, *Miłość Boga w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Verbum Vitae" 23 (2013), s. 258.

<sup>679</sup> Por. J. Szymik, *Deus-Caritas jako zasada chrześcijańskiego teocentryzmu w interpretacji J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 3 (2011), s. 273.

<sup>680</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 5.

<sup>681</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 2.

<sup>682</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1.

<sup>683</sup> Por. W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, w: "Collectanea Theologica" 51 (1981), z. 2, s. 36.

i pusta staje się również mowa o Bogu<sup>684</sup>. Nagłą potrzebą czasu jest zatem, by zrozumieć na nowo, jakim Ojcem jest Bóg. Z kryzysem idei ojcostwa związany jest również kryzys rozumienia Boga jako Ojca. Wyłaniający się z oblicza Jezusa obraz Boga Ojca, staje się w obliczu współczesnej "klęski ojca"<sup>685</sup> swoistym paradygmatem ojcostwa ziemskiego. "Kim jest ojciec i jaki powinien być, tego doświadczamy we wzajemności Ojca i Syna"<sup>686</sup>, zauważa. "Bez przywrócenia wiary w ojcostwo Boga oraz Jego troskliwą opiekę nad ludźmi współczesny człowiek nie będzie w stanie odzyskać równowagi ducha, odnaleźć sensu swojego życia, ani przezwyciężyć poczucia osierocenia czy zagubienia"<sup>687</sup>.

Ratzinger stoi na stanowisku, że Ojcostwo Boga ma wymiar relacyjny, jest określane i urzeczywistniane przez synostwo<sup>688</sup>. Bóg jest Ojcem nie sam dla siebie. Jest Ojcem "dla". To "dla" urzeczywistnia się w darze miłości, której absolutną kulminacją było wydarzenie Krzyża. Krzyż stał się objawieniem odwiecznej miłości Boga Ojca do swojego stworzenia oraz jej jednoczesnym uwiarygodnieniem<sup>689</sup>. "Bóg cierpi na krzyżu jako Ojciec, który ofiaruje Syna, a nie tylko jako Syn, który za nas oddaje się na śmierć"<sup>690</sup>. Bóg na krzyżu cierpi jako Ojciec "dla". Nie jest niemy widzem wydarzenia Golgoty, ale uczestniczy w nim cały, współcierpi w Synu<sup>691</sup>. Krzyż dzieje się z miłości Ojca. Ukrzyżowany ukazuje oblicze Boga, który kocha i ocala człowieka<sup>692</sup>. W męce Jezusa na krzyżu widać zatem także i Ojca<sup>693</sup>.

W rozmowie z Peterem Seewaldem Ratzinger w następujący sposób wyjaśnia tajemnicę współcierpienia Boga:

"Starożytny świat grecki wskazywał na niezmienność Boga, a tym samym ukazywał go jako ducha, który nie może odczuwać, a tym bardziej cierpieć. Chrześcijan wizja ta skłania do pytania, jak wygląda rzeczywistość sprawa z Bogiem. Orygenes pięknie powiedział kiedyś: Bóg nie może co prawda cierpieć, ale może współ-cierpieć. To znaczy: może się utożsamiać z nami, cierpiącymi. Identyfikacja ta jest wielkim aktem miłości, w której Bóg w Chrystusie utożsamia się z nami aż po sferę cielesności - a tym samym utożsamia nas z Nim i wciąga w jego miłość. Powiedziałbym zatem,

<sup>684</sup> Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Dogma und Verikndigung*, Donauwörth 2005, s. 101.

<sup>685</sup> W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 172.

<sup>686</sup> Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, *Dogma und Verikndigung*, s. 101.

<sup>687</sup> Por. M. Pyc, *Znaki bliskości Ojca*, Poznań 2005, s. 7.

<sup>688</sup> Por. E. Ozorowski, *Teologia ojcostwa*, w: "Roczniki Teologii Katolickiej" 8 (2009), s. 19.

<sup>689</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997, s. 67-68.

<sup>690</sup> B. Forte, *Istota chrześcijaństwa*, Lublin 2007, s. 69.

<sup>691</sup> Por. J. P. Batut, *Cierpiący Ojciec? Nasze sugestie i propozycje H. U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, w: "Communio" 24 (2004), nr 2, s. 60-62.

<sup>692</sup> Por. J. Moltmann, *Bóg nadziei*, Lublin 2006, s. 81-101.

<sup>693</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 698.

że chrześcijaństwo proklamowało miłość właśnie dlatego, że stoickiej etyce absolutnej eliminacji cierpienia przeciwstawia zdolność współcierpienia. Współcierpienie we właściwym tego słowa znaczeniu jest aktem miłości<sup>694</sup>.

Zdaniem Ratzingera w Chrystusie widać Ojca pełnego współczucia, a wydarzenie Krzyża objawia Go jako Tego, który prawdziwie współcierpi z Synem<sup>695</sup>. W Synu zaś z całym stworzeniem. W swojej refleksji o współcierpiącym Bogu, Ratzinger opiera się na Orygenesie, "który najgłębiej ujął zagadnienie cierpiącego Boga"<sup>696</sup>. Dla Ratzingera, tak jak i dla Orygenesesa, kluczem do zrozumienia istoty współcierpienia Boga jest miłość. Sens Krzyża można pojąć jedynie w logice Bożej miłości<sup>697</sup>. Ukrzyżowany objawia prawdę, że miłość i cierpienie do siebie nawzajem przynależą<sup>698</sup>. Ratzinger przynależność tą komentuje w następujący sposób: "(...) tematyka cierpiącego Boga wynika z tematyki Boga miłującego i ciągle do niej odsyła. Właściwe przekroczenie przez chrześcijaństwo antycznego pojęcia Boga leży w przekonaniu, że Bóg jest miłością"<sup>699</sup>. Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć<sup>700</sup>.

W Jezusie Chrystusie Bóg Ojciec podzielił los każdego człowieka, zwłaszcza cierpiącego, odrzuconego, chorego i umierającego. Stał się z ludzkim cierpieniem solidarny<sup>701</sup>, przez co wiarygodny w swojej miłości. W męce Chrystusa Bóg w pewien sposób utożsamiał się z cierpieniem całego świata, a Krzyż stał się kulminacyjnym punktem Jego współcierpienia ze światem<sup>702</sup>. W tym sensie Krzyż Chrystusa objawia Boga Ojca bliskiego człowiekowi, współcierpiącego, który dzieli jego dramatyczny los, aż po cierpienie i śmierć. W *Spe salvi* Benedykt XVI zauważa:

"Bóg nie może cierpieć, ale może współcierpieć. Człowiek jest dla Boga tak bardzo cenny, że On sam stał się człowiekiem, aby móc współcierpieć z człowiekiem, w sposób rzeczywisty, w ciele i krwi, jak to nam przedstawia opis Męki Jezusa. Stąd w każde cierpienie ludzkie wszedł Ktoś, kto je z nami dzieli i znosi; stąd w każdym cierpieniu jest odtąd obecne

<sup>694</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 179-180.

<sup>695</sup> Por. W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący?*, s. 37.

<sup>696</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 56.

<sup>697</sup> Por. M. Mejzner, *Odkupieńcza śmierć?*, w: *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja Communio, t. 11), red. L. Balter in, Poznań 1997, s. 230-231.

<sup>698</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 238-247.

<sup>699</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, s. 57.

<sup>700</sup> Por. Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, tł. R. Łobko, Częstochowa 2007, s. 47.

<sup>701</sup> Por. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, s. 55.

<sup>702</sup> Por. J. Ratzinger/Benedykt XVI, H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 27.

*con-solatio*, pocieszenie przez współcierpiącą miłość Boga, i tak wschodzi gwiazda nadziei"<sup>703</sup>.

Ta trafna i przejrzysta myśl papieża ukazuje Boga Ojca jako Kogoś, kto "szalenie" kocha człowieka i dla którego człowiek jest niezwykle cenny<sup>704</sup>. Bóg nie chce być Ojcem bez nas. Jest we wszystkim z nami i dla nas<sup>705</sup>. W swojej miłości zatem współcierpi. Jest obecny w męce Syna, a przez nią w cierpieniu każdego swojego dziecka. W misterium Krzyża Bóg nie objawia się jako żądny ofiary swojego Syna, ale jako Ten, który z miłości do ludzi sam w Synu składa siebie w ofierze<sup>706</sup> i przez współcierpienie z Nim uczestniczy, solidaryzuje się z cierpieniem wszystkich<sup>707</sup>.

W Krzyżu Chrystusa Bóg objawia się jako Ojciec, którego największą władzą jest współmiłowanie i współcierpienie<sup>708</sup>. Jego miłość i współcierpienie polegają na oddaniu się "dla" drugiego. "Jeśli Syn objawia miłość Ojca, nie byłoby błędne przyjęcie, że także w swoim samo-oddaniu się dla nas, ukazuje On nieskończoną zdolność samo-oddania Ojca. Samo-oddanie się Syna, znajduje swoje źródło w otchłani miłości Ojca, która jest nieskończoną zdolnością dawania miłości"<sup>709</sup>. Objawiony w misterium Krzyża Bóg Ojciec jest zatem Miłością, która ze swej natury stanowi nieskończoną zdolność radykalnego dawania i udzielania siebie innym<sup>710</sup>. Jest wzorem miłości ojca i prawdziwym Ojcem, realizującym swoje ojcostwo w misterium wewnętrznego życia Trójcy oraz względem każdego człowieka. Bóg jest Ojcem "dla innych"<sup>711</sup>, współcierpiącym i współczującym. W misterium Krzyża Jezus objawił imię Ojca (por. J 17) w sposób absolutnie wyjątkowy, ponieważ "to, co się rozpoczęło w płonącym krzewie na pustyni Synaju, dopełnia się w płonącym krzewie Krzyża"<sup>712</sup>, stwierdza Ratzinger. Chrystus na Golgocie odsłonił przed człowiekiem prawdę o tym, kim jest i jaki naprawdę jest Bóg Ojciec.

---

<sup>703</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 39.

<sup>704</sup> Por. J. Mastej, *Krzyż, V. Jako motyw wiarygodności Objawienia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 720.

<sup>705</sup> Por. T. Węclawski, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 135.

<sup>706</sup> Por. J. Szymik, *Bóg i człowiek, miłość i cierpienie. Teologia krzyża wobec pytań współczesności*, w: "Słowo Krzyża" 2 (2008), s. 49-50 i 53-54.

<sup>707</sup> J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 115.

<sup>708</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, s. 263.

<sup>709</sup> L. F. Ladaria, *The Living and true God. The Mystery of the Trinity*, Miami 2010, s. 363.

<sup>710</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, s. 779.

<sup>711</sup> Por. B. Sesboüe, *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. I, Kraków 1999, s. 279-280.

<sup>712</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 229.

## 2. 3. Krzyż objawieniem Syna Bożego

Misterium Krzyża stanowi istotny wymiar Objawienia<sup>713</sup>, ponieważ ukazuje Boga jako tajemnicę wzajemnej wymiany miłości pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym<sup>714</sup>. Objawia ono człowiekowi nie tylko tajemnicę wewnętrznego życia Trójcy Świętej<sup>715</sup>, ale również współdziałanie Osób Boskich w zbawczej ekonomii. Krzyż stanowi manifestację działania Boga *ad extra*, którego punktem szczytowym było wydarzenie paschalne Chrystusa<sup>716</sup>.

W manifestacji Trójcy na zewnątrz szczególną rolę odegrał *Logos*, druga jej hipostaza. Syn Boży, poprzez misterium wcielenia, przyjął ludzkie ciało i stał się "obrazem niewidzialnego Boga"(por. Kol 1, 15). Dzięki inkarnacji *Logos* wszedł w historię świata i w wydarzeniu Krzyża go zbawił. Współczesna teologia łączy *mysterium crucis* z całym ziemskim życiem Jezusa Chrystusa i w ich perspektywie stara się zrozumieć jego pełny, zbawczy sens<sup>717</sup>.

Niewątpliwie decydującą kwestię w zrozumieniu sensu Krzyża odgrywa misterium inkarnacji *Logosu*, poprzez które Jezus objawił się jako osoba Boska<sup>718</sup>. W tajemnicy wcielenia Przedwieczne Słowo Boga przyjęło ludzką naturę, stało się człowiekiem i weszło w ludzką egzystencję<sup>719</sup>. Dzięki inkarnacji *Logos* stał się podobny do człowieka "we wszystkim, oprócz grzechu" (por. 2 Kor 5, 2), objawił ludziom misterium osoby ludzkiej i misterium Boga<sup>720</sup>. W opinii Ratzingera nie da się zrozumieć sensu Krzyża pomijając perspektywę wcielenia. Ona decyduje o jego znaczeniu *sensu stricte*. W swojej teologicznej refleksji i papieskim nauczaniu J. Ratzinger/Benedykt XVI prezentuje nurt teologii, który łączy ze sobą ściśle wcielenie i Krzyż. Dostrzega ich wzajemną relacyjność, a sens Krzyża odczytuje w optyce inkarnacji. Tworzy w ten sposób swoisty model teologii Krzyża. By zrozumieć oryginalność ujęcia Ratzingera/Benedykta XVI, należy najprzód przyjrzeć się specyfice jego teologii wcielenia.

---

<sup>713</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 235.

<sup>714</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 208; M. Rusecki, *Zbawczy wymiar objawienia*, s. 416 i nast.; Tenże, *Bóg objawiający się w dziełach*, s. 454 i nast.

<sup>715</sup> Por. W. Dudek, *Objawienie Boże w ujęciu Konstytucji "Dei Verbum"*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1969), nr 61, z. 3, s. 364; B. Przybylski, *Objawienie Boże w literaturze współczesnej*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1969), nr 61, z. 3, s. 469.

<sup>716</sup> E. Kopeć, *Chrystologiczna koncepcja teologii*, w: "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 22 (1975), nr 2, s. 64.

<sup>717</sup> Por. M. Tarnowski, *Zagadnienie misterium paschalnego w wybranych pismach Josepha Ratzingera*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 28 (2015), nr 2, s. 120-126.

<sup>718</sup> E. Kopeć, *Znaczenie chrystologicznej koncentracji w teologii współczesnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii. Ogólnopolskie Sympozjum Chrystologiczne. Kwiecień 1974*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 9.

<sup>719</sup> Por. J. Mastey, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 115.

<sup>720</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 4.



Punktem wyjścia w teologicznej refleksji J. Ratzingera/Benedykta XVI nad misterium wcielenia jest prolog Ewangelii św. Jana (J 1, 1-18). W Adhortacji *Verbum Domini* stwierdza: "ten wspaniały tekst zawiera syntezę całej wiary chrześcijańskiej"<sup>721</sup>. Teologia zawarta w Prologu jest objawioną syntezą fundamentalnej chrześcijańskiej wiary w inkarnację *Logosu*<sup>722</sup>. Słowo Boże, odwiecznie istniejące w Bogu i będące samym Bogiem, przyjmuje "ciało i zamieszkuje pośród nas" (por. J 1, 14)<sup>723</sup>. Benedykt XVI podkreśla w swojej adhortacji, że Słowo istniało od zawsze w preegzystencji Trójcy Świętej, a dopiero dzięki wcieleniu objawiło prawdę o wewnętrznym życiu samego Boga i Jego istocie. Papież stwierdza:

"(...) mowa jest o *początku* o charakterze absolutnym, który nam opowiada o wewnętrznym życiu Boga. Janowy Prolog mówi nam, że *Logos* jest rzeczywiście *od zawsze* i *od zawsze* On jest Bogiem. Tak więc nigdy nie było w Bogu czasu, w którym nie było *Logosu*. Słowo istniało przed stworzeniem. Dlatego w centrum życia Bożego jest komunია, jest absolutny dar. Bóg jest miłością (1 J 4, 16)"<sup>724</sup>.

W tym niezwykle nośnym teologicznie stwierdzeniu papież zaznacza, że Słowo, *Logos*, druga hipostaza Trójcy, istniało od zawsze w jedności Boskich Osób. Komunია miłości (nieustanny dialog osób Boskich) stanowiła od zawsze centrum i istotę ich wewnętrznego życia<sup>725</sup>. Wewnętrzne życie Boga polega na "absolutnym darze", w którym osoby Boskie istnieją dla siebie wzajemnie. "Bycie dla kogoś" stanowi istotę bytu Boga i jednocześnie istotę miłości w ogóle. W inkarnacji *Logosu* komunია osób Boskich nie została przerwana, trwała nadal. Tym jednak, co zmieniło się w momencie inkarnacji, było wcielenie świata do wnętrza Boga, włączenie go w fuzję miłości osób Boskich. Z jednej strony wcielenie posiadało wymiar kenozy *Logosu*, a z drugiej było afirmacją świata, wyniesieniem go w rzeczywistość samego Boga<sup>726</sup>. Przez wcielenie Bóg stał się solidarny z ludźmi<sup>727</sup>. Inkarnacja była jednak jeszcze czymś więcej. W rozumieniu

---

<sup>721</sup> Tamże, 5.

<sup>722</sup> Por. E. Chat, *Logos - Słowo Odwiecznym Bogiem w Trójcy Świętej*, w: "Kieleckie Studia Teologiczne" (2008), nr 7, s. 11-13.

<sup>723</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 6.

<sup>724</sup> Tamże.

<sup>725</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 359-360.

<sup>726</sup> Por. J. Szymik, *Wcielenie kenozą i chwałą Boga: miejsce Theotokos*, w: "Salvatoris Mater" 6 (2004), nr 4, s. 22-23.

<sup>727</sup> Por. B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, t. I, tł. P. Rak, Kraków 1999, s. 304.

Ratzingera/Benedykta XVI stanowiła ona akt wprowadzenia Boskiego Sensu w świat<sup>728</sup>, a poprzez wprowadzenie go w komuniję miłości Boga, stała się w pewnym sensie jego przeobstwieniem<sup>729</sup>.

Ratzinger uważa, że dzięki inkarnacji Słowa Bóg stał się w ogóle pojmowalny dla człowieka, a Sens (*Logos*) rzeczywistości stał się dla niego uchwytny. W misterium wcielenia dokonało się wcielenie *Logosu* - Sensu w świat<sup>730</sup>, przez co Sens stał się dosiężny ludzkiemu poznaniu i możliwy do odczytania, stając się dla ludzi zrozumiały<sup>731</sup>. We wcielonym Synu Bóg skoncentrował swoje Słowo<sup>732</sup>, jak stwierdza Ratzinger "zagaścił je", aby poprzez swoją ludzką egzystencję Syn mógł je objawić człowiekowi<sup>733</sup>.

Ratzinger odczytuje w kluczu inkarnacji nie tylko słowa Prologu. W tym samym kluczu interpretuje słowa Listu do Hebrajczyków: "...aleś mi utworzył ciało..." (Hbr 10, 5). Zauważa, że Słowa te, będące fragmentem Psalmu 40, autor listu wkłada w usta *Logosu*. Ratzinger uważa, "że w tym krótkim zdaniu zawiera się cała Ewangelia"<sup>734</sup>. W rozumieniu Ratzingera/Benedykta XVI słowa te zawierają w sobie dynamizm paschalny i osiągają spełnienie w misterium Paschalnym, a więc w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ratzinger interpretuje te słowa Pisma jako wewnątrztrynitarny dialog Boskich Osób, rozmowę Ojca i Syna, w której Syn oddaje się Ojcu z całym zaangażowaniem swojej istoty, poddając się Jego woli i czyni "absolutny dar" z siebie samego. Słowa te stanowią objawienie preegzystencji *Logosu*, której istotą jest ukierunkowanie na bycie "dla" Ojca<sup>735</sup>. Ów fragment Listu do Hebrajczyków Ratzinger komentuje w następujący sposób: "List do Hebrajczyków, posługując się Psalmem, interpretuje wydarzenie wcielenia jako rzeczywisty wewnątrz-Boski dialog: utworzyłeś mi ciało, mówi Syn do Ojca"<sup>736</sup>. Zdaniem Ratzingera wewnątrz samej Trójcy, w ich immanentnym życiu, dokonuje się ciągle oddawanie się Syna Ojcu i na odwrót. Inkarnacja jest zatem procesem trynitarnym, a urzeczywistniona w historii jest zewnętrzną manifestacją tego, co dzieje się od zawsze w wewnątrztrynitarnym życiu Boga. Akt wcielenia jest następstwem posłuszeństwa Syna i konsekwencją Jego bezgranicznej miłości do Ojca. Inkarnacja prowadzi do realnego

---

<sup>728</sup> Por. J. Szymik, *Cicha oczywistość Boga. Rozumność wszechświata w teologicznym ujęciu Josepha Ratzingera*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 45 (2012), nr 2, s. 278-280.

<sup>729</sup> Por. J. Szymik, *...Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10,5). Teologia inkarnacji według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Teologia w Polsce" 5 (2001), nr 2, s. 221.

<sup>730</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 51.

<sup>731</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, s. 34.

<sup>732</sup> Por. S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 113.

<sup>733</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 92.

<sup>734</sup> J. Ratzinger, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 79.

<sup>735</sup> Por. S. Mycek, *Podstawowe zasady Chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42 (2009), nr 2, s. 119 -121.

<sup>736</sup> J. Ratzinger, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 73.

samoograniczenia się Syna Bożego, do prawdziwej kenozy i uniżenia się (por. Flp 2, 6)<sup>737</sup>, osiągając swoje spełnienie w tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania<sup>738</sup>. Ruch wcielenia rozpoczyna się w samym Bogu, we wnętrzu Jego istoty. Natomiast działanie *ad extra* jest Jego uzewnętrznieniem (Objawieniem)<sup>739</sup>. Inkarnacja objawia zatem miłość Syna, której szczytowym momentem jest Krzyż. Jak stwierdza Benedykt XVI: "W wydarzeniu Paschy Bóg objawia samego siebie oraz moc trynitarną miłości"<sup>740</sup>.

Ratzinger zauważa także, że wcielenie nie jest jedynie kwestią teologicznych i filozoficznych spekulacji. Jest rzeczywistością realną, faktyczną, dlatego posiada znaczenie historyczne. Podczas Kongresu Eucharystycznego, we wrześniu 1997 roku, wyjaśniał:

"Wcielenie nie jest ideą filozoficzną; jest wydarzeniem historycznym, które właśnie w swojej jedyności i prawdzie stanowi miejsce wkroczenia Boga w historię i naszego z Nim spotkania. (...) Sam Bóg związał się z określonym momentem historii z wszystkimi jego ograniczeniami, i chce, żeby Jego pokora stała się naszą pokorą. Nasz związek z wcieleniem polega na przyjęciu tego samoograniczenia się Boga"<sup>741</sup>.

Wcielenie dokonało się jako wydarzenie historyczne i tym samym związało ludzką egzystencję z egzystencją Bożego Syna<sup>742</sup>. "W Chrystusie pośredniku spotykamy Boga bezpośrednio; autentycznym pośrednikiem okazuje się On w tym właśnie, że prowadzi do bezpośredniości, albo raczej: jest nią On sam"<sup>743</sup>, stwierdza Ratzinger. Bóg w pośrednictwie Syna wszedł w historię świata i uczynił ją swoją historią. Umożliwił przez to człowiekowi spotkanie ze sobą i odnalezienie zagubionego sensu. Dzięki wcieleniu "Jezus przyniósł Boga, a tym samym prawdę naszego «Dokąd?» i «Skąd?»"<sup>744</sup>. Odpowiedź na pytania o źródło i cel życia człowiek może odnaleźć w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie.

Wejście Boga w świat, dokonane w misterium inkarnacji, posiada dalekosiężne skutki dla człowieka. W opinii Ratzingera umożliwia ono spotkanie z Bogiem w ludzkim ciele i wejście z Nim w komunie<sup>745</sup>. Przez konkretną jedność życia wszczepia ludzką

<sup>737</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tł. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 23.

<sup>738</sup> Por. T. Dola, *Relacja Krzyża do Wcielenia*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 191-194.

<sup>739</sup> M. Rusecki, *Bóg objawiający się w dziełach*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1992), nr 118, z. 3, s. 454-455.

<sup>740</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 13.

<sup>741</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 98.

<sup>742</sup> Por. J. Szymik, *Teologia Wcielenia dzisiaj*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 47 (2014), nr 2, s. 296-299.

<sup>743</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 368.

<sup>744</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 158.

<sup>745</sup> Por. J. Ratzinger, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008, s. 77.

egzystencję w egzystencję samego Boga<sup>746</sup>. Wcielenie Syna Bożego jest urzeczywistnieniem całkowitego oddania się Ojcu. Objawiony szczyt tego oddania stanowi zbawcze wydarzenie Krzyża, włączające w dynamizm miłości Syna każdego człowieka.

Objawienie Syna Bożego w tajemnicy Krzyża stanowi istotny element chrystologii Ratzingera. Rdzeniem jego chrystologicznej myśli jest koncentracja na Bożym Synostwie Jezusa, pozostająca w wewnętrznej spójności z modelem inkarnacyjnym. Dla Ratzingera/Benedykta XVI wcielony *Logos* jest przede wszystkim Synem Bożym, który posiadał "widzialne oblicze Jezusa z Nazaretu"<sup>747</sup>. W teologii Ratzingera Synostwo stanowi centralny tytuł chrystologiczny Jezusa, zawiera i interpretuje pozostałe Jego tytuły<sup>748</sup>. Ono jest kluczem hermeneutycznym otwierającym drzwi do zrozumienia osoby i posłannictwa Chrystusa. "W słowie «Syn» znaleziono ową prostotę, która stanowi jednocześnie głębię i pełnię. Syn jako podstawowe wyznanie oznacza, że w słowie tym dany został klucz interpretacyjny, za pomocą którego wszystko inne staje się przystępne i zrozumiałe"<sup>749</sup>. Jezus z Nazaretu jest przede wszystkim Mesjaszem, Synem Bożym, czego wyraz daje św. Piotr w wyznaniu pod Cezareą Filipową (por. Mt 16, 16). We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger puentuje istotę synostwa Jezusa w następujący sposób: "W Jezusie Chrystusie spotykamy człowieka, który wie i wyznaje, że jest Synem Boga. Spotykamy Boga w postaci Posłanego, który jest w pełni Bogiem, a nie jakąś istotą pośrednią, i który mimo to mówi razem z nami do Boga «Ojciec»"<sup>750</sup>.

Boże Synostwo Jezusa stanowi rdzeń jego tożsamości. Z jednej strony zabezpiecza dogmat o współistotności z Ojcem, a więc o Jego bóstwie<sup>751</sup>, o tym, że On "jest «Synem», jest «Ty», które w najgłębszym wnętrzu swego jestestwa otrzymuje siebie od Drugiego i swoje życie przeżywa jako otrzymane"<sup>752</sup>. Z drugiej strony objawia prawdę o tym, że jest On prawdziwym człowiekiem. W ten sposób zabezpiecza prawdę o Jego prawdziwym człowieczeństwie. Jezus, jako Syn (Bóg - Człowiek) objawia Ojca, staje się Jego doskonałym transparentem. W swoich chrystologicznych dociekaniach Ratzinger tłumaczy:

"W działaniu, słowach, życiu i cierpieniu Tego, który prawdziwie jest Synem, ten Nieznany staje się widzialny, słyszalny i dostępny. Nieznana Zasada bytu

---

<sup>746</sup> Por. J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 35.

<sup>747</sup> Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 12.

<sup>748</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i jego Kościół*, s. 31.

<sup>749</sup> J. Ratzinger, *Patrzyć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 635.

<sup>750</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 138.

<sup>751</sup> Por. J. Ratzinger, *Chrystus i jego Kościół*, s. 39.

<sup>752</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 94.

ukazuje się jako Ojciec. Wszemoc ma postać Ojca. Bóg nie ukazuje się już jako najwyższa Istota albo jako Byt, lecz jako osoba"<sup>753</sup>.

W tajemnicy synostwa Jezus objawia Boga jako osobę, ponieważ sam jest osobą. Objawia Boga jako kochającego Ojca i umożliwia człowiekowi do Niego dostęp. Dzięki swojemu człowieczeństwu czyni niejako pomost pomiędzy Nim a ludźmi. W tajemnicy swojego synostwa odsłania bliskość i obecność Boga<sup>754</sup>. "Przez wtargnięcie tego Człowieka w człowieczeństwo możemy doświadczyć więcej niż tylko człowieka; w Nim, który jest człowiekiem i Bogiem, ukazał się Bóg na sposób ludzki i pozwolił w człowieku doświadczyć siebie samego"<sup>755</sup>, podkreśla Ratzinger. Dzięki inkarnacji i objawieniu się *Logosu* jako Syna, człowiek może doświadczyć Boga i poznać Go. Dokonuje się to zwłaszcza w misterium Krzyża, w śmierci Chrystusa. Potwierdzeniem tego są słowa Setnika: "Prawdziwie, Ten był Synem Bożym" (Mt 27, 54). W wyjątkowy sposób Jezus objawił się jako Syn Boży w misterium swojej krzyżowej śmierci<sup>756</sup>. W niej także ukazał się jako oczekiwany i wiarygodny Mesjasz<sup>757</sup>.

Charakterystyczną cechą inkarnacyjnej teologii Ratzingera jest jej paschalne ukierunkowanie. W jego refleksji Krzyż jest miejscem styku teologii wcielenia z teologią Krzyża. Ratzinger zauważa: "Wcielenie Jezusa jest ukierunkowane na ofiarowanie siebie samego za ludzi, a to z kolei na Zmartwychwstanie"<sup>758</sup>. Wcielenie posiada dynamizm paschalny i jest ukierunkowane paschalnie. Syn przyjmuje ludzkie ciało, staje się prawdziwym człowiekiem po to, by oddać swoje życie dla Ojca i dla ludzi<sup>759</sup>. Wydarzenia paschalne, a więc i godzina Krzyża, są konsekwencją wewnętrznego posłuszeństwa Ojcu. Stanowią motyw i cel inkarnacji *Logosu*. Ruch wcielenia zmierza w stronę Krzyża, w nim osiąga swoją metę.

Teologia Krzyża i wcielenia, obecne w refleksji Ratzingera, są komplementarne w swojej zbawczej logice<sup>760</sup>. Krzyż, w swojej najgłębszej istocie, jest Objawieniem Syna Bożego całkowicie posłusznego woli Ojca. Wola Syna jest zespolona całkowicie w jedno z wolą Ojca<sup>761</sup>. Przyjmując Krzyż Syn nie oszczędza swojego życia, ale dla Ojca i ze względu na miłość do ludzi, składa je w ofierze. "Jego posłuszeństwo, staje się życiem

---

<sup>753</sup> Tamże, s. 94.

<sup>754</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 138.

<sup>755</sup> Tamże, s. 149.

<sup>756</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 527.

<sup>757</sup> Por. M. Henry, *Archi-chrystologia*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej* (Kolekcja Communio, t. 13), red. L. Balter i in, Poznań 2000, s. 212.

<sup>758</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 455.

<sup>759</sup> KKK, 607.

<sup>760</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 186-190.

<sup>761</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 491-494.

dla wszystkich"<sup>762</sup>, stwierdza Benedykt XVI w *Jezusie z Nazaretu*. Krzyż, dzięki posłuszeństwu Syna, staje się objawieniem prawdziwego życia i przez to stanowi początek kresu śmierci<sup>763</sup>.

Ratzinger dokonuje swoistej syntezy teologii wcielenia i Krzyża. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* zaznacza, że "należycie rozumiana chrystologia bytu i wcielenia musi przejść przez teologię krzyża, stać się z nią czymś jednym; i na odwrót teologia krzyża w całej rozciągłości winna się stać chrystologią synostwa i chrystologią bytu"<sup>764</sup>. W rozumieniu Ratzingera chrześcijaństwo dokonuje syntezy tych dwóch teologicznych biegunów, przewycięża napięcie pomiędzy nimi, scala je. *Logos*, Odwieczny Syn Boga, stał się człowiekiem nie po to, by zaistnieć w czasie i zaprezentować się ludzkości, lecz po to, by umrzeć na Krzyżu. Ukrzyżowany Jezus objawia i ucieleśnia - w dosłownym sensie - miłość Boga<sup>765</sup>. Motywowany miłością do Ojca Syn jest Mu posłuszny w wewnętrznym życiu Trójcy. Motywowany tą samą miłością, poprzez misterium inkarnacji, wchodzi w historię świata i przyjmuje ludzkie ciało. Kierowany miłością do Ojca, oddaje swoje życie i zbawia w ten sposób wszystkich ludzi. Objawiona w misterium Krzyża miłość, stanowi najgłębszą przyczynę oddania Syna i przemienia śmierć w życie<sup>766</sup>. Krzyż Chrystusa jest zatem najpełniejszym objawieniem tej miłości i jednoczesnym jej uwiarygodnieniem<sup>767</sup>.

W swojej chrystologii Ratzinger zachowuje równowagę pomiędzy biegunami wcielenia i Krzyża. Krzyż widzi jako dopełnienie tajemnicy wcielenia, a wcielenie rozumie jako miłosne wypełnienie woli Ojca<sup>768</sup>, które osiągnęło swoją kulminację w Krzyżu. W misterium męki i śmierci Chrystusa wcielenie urzeczywistniło się w swojej pełni, a Krzyż stanowił jego uwiarygodnienie<sup>769</sup>. Istotą życia Jezusa jako Syna było i ciągle pozostaje być bytem "od kogoś i dla kogoś"<sup>770</sup>. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger tłumaczy:

"Syn jako Syn i o ile jest Synem, nie jest niczym sam z siebie, a zatem jest całkowicie czymś jednym z Ojcem; skoro nie jest niczym poza nim, nie głosi nic własnego, jakby tylko od siebie, nie przeciwstawia Ojcu niczego,

---

<sup>762</sup> Tamże, s. 497.

<sup>763</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzyć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 695.

<sup>764</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 187.

<sup>765</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, s. 51.

<sup>766</sup> Por. G. Barth, *Miłość Boga w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Verbum Vitae" 23 (2013), s. 259-261.

<sup>767</sup> Por. H. U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 216-220.

<sup>768</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 368-369.

<sup>769</sup> Por. W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 244.

<sup>770</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 158

co by tylko do Niego należało, nie zachowuje dla siebie niczego, co by było dla Niego zastrzeżone - dlatego jest całkowicie równy Ojcu"<sup>771</sup>.

Byt Syna jest bytem całkowicie zależnym od Ojca, ponieważ całkowicie zależy od Jego woli. W swojej istocie jest relacją wzajemnego oddania i całkowitego posłuszeństwa, przez co stanowi model absolutnie otwartej egzystencji - egzystencji pochodzącej "od" i skierowanej "ku". W godzinie Krzyża dokonało się objawienie tej egzystencji, ponieważ Syn "utożsamił słowo, posłannictwo i egzystencję przez oddanie tej właśnie egzystencji"<sup>772</sup>.

W myśli Ratzingera, otwarta egzystencja Chrystusa realizuje się poprzez otwarcie Jego boku na krzyżu. Przebite serce jest szczególnym znakiem, cechą charakterystyczną Syna, która posiada niezwykle głęboką chrześcijańską symbolikę. Otwarte na Krzyżu Serce Jezusa jest uprzywilejowaną przestrzenią kontemplacji miłości w najczystszej postaci<sup>773</sup>. Godzina Krzyża jest godziną objawienia otwartej Miłości Syna Bożego. Krzyż objawia nam Serce samego Boga, a przebity bok Chrystusa objawia Jego nieskończoną miłość, która cierpi<sup>774</sup>, stwierdza Ratzinger. Serce Jezusa jest najbardziej czytelnym i wciąż aktualnym znakiem miłości Boga<sup>775</sup> i zarazem jej najpełniejszą definicją<sup>776</sup>.

Otwarte na Krzyżu Serce Jezusa interpretuje i wyraża w sobie całe paschalne misterium oraz streszcza historię miłości Boga do człowieka<sup>777</sup>. Swoją teologię otwartego Serca Zbawiciela Ratzinger wyjaśnia w następujący sposób:

"To serce nie jest zachowywaniem siebie samego, lecz darem z siebie. Ocala świat przez otwarcie się. Przełom przebitego serca stanowi treść tajemnicy wielkanocnej. Serce wprawdzie ocala, ale ocala przez dar z siebie. W ten sposób serce Jezusa stanowi centrum chrześcijaństwa. W nim zostało powiedziane - to naprawdę przełomowa nowość - wszystko to, co dzieje się w Nowym Przymierzu. Serce to woła do naszego serca. Zaprasza nas do wychodzenia ze zgubnej próby ocalenia samego siebie i do wchodzenia we wzajemną miłość, do oddawania Jemu siebie samego i do znajdowania wraz

---

<sup>771</sup> Tamże, s. 155.

<sup>772</sup> Tamże, s. 169.

<sup>773</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 12.

<sup>774</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 622-624.

<sup>775</sup> Por. A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 165.

<sup>776</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 12.

<sup>777</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 624.

z Nim pełni miłości, która jedynie jest wiecznością i jako jedyna zachowuje świat"<sup>778</sup>.

Bóg w męce i śmierci swojego Syna odsłania przed ludzkością swoje Serce. "W przebitym sercu Ukrzyżowanego otwarte jest serce samego Boga - widzimy kim On jest i jaki jest"<sup>779</sup>, stwierdza Ratzinger w *Duchu liturgii*. Serce Jezusa, ugodzone włócznią żołnierza, staje się znakiem przebaczącej i bezgranicznej miłości, która swoją bezbronnością odpowiada na całe zło świata i przez to czyni ją wiarygodną<sup>780</sup>. Z otwartego Serca wypływają krew i woda (por. J 19, 34). Krew oznacza ofiarowanie swojego życia Ojcu, a woda symbolizuje dar Ducha, którego źródłem jest Jezus (por. J 2, 13-22)<sup>781</sup>. Przebite Serce Jezusa jest niezwykle aktualnym i czytelnym znakiem dla ludzi każdej epoki.

W rozumieniu Ratzingera/Benedykta XVI wydarzenie Krzyża jest godziną wywyższenia Syna. W *Jezusie z Nazaretu* stwierdza: "Na Krzyżu Jego synostwo, jego jedność z Ojcem staną się rozpoznawalne. Krzyż jest prawdziwą «wysokością». Jest wysokością «miłości aż do końca» (J 13, 1); na Krzyżu Jezus jest na «wysokości» Boga, który jest miłością. Tam można go «rozpoznać», można pojąć, że «Ja jestem»"<sup>782</sup>. Wywyższenie Syna człowieczego jest Jego wzniesieniem się na wyżyny miłości. Stanowi ono prawdziwe wyniesienie, ponieważ "Bóg wywyższył go nad wszystko" (Flp 2, 6-11)<sup>783</sup>. W refleksji Ratzingera wywyższenie Chrystusa w godzinie Krzyża rozumiane jest jednak paradoksalnie. Ratzinger stwierdza, że: "Płonący krzew to Krzyż. Najwyższe roszczenie objawienia, owo «Ja jestem» i Krzyż są nierozłączne"<sup>784</sup>. Krzyż jest miejscem wyjątkowego Objawienia się Syna Bożego w Jego posłuszeństwie i oddaniu Ojcu. Jego wywyższenie polega na Jego uniżeniu się w posłuszeństwie miłości. Syn, dzięki swojej jedności z Ojcem, wznosi się na wyżyny miłości realizowanej w bezgranicznym posłuszeństwie. W refleksji Ratzingera Krzyż jest miejscem całopalnej ofiary Syna, gorejącym krzewem, na którym Syn zapłonął miłością absolutną. Objawiona w śmierci Syna miłość to płomień, który pali się, ale nie spala (por. Wj 3, 2)<sup>785</sup>.

W tym sensie, w refleksji Ratzingera/Benedykta XVI, Krzyż jest jednocześnie objawieniem chwały Bożej, ponieważ "krzyż stał się wysławianiem Boga, ukazaniem się

---

<sup>778</sup> Tamże, s. 631.

<sup>779</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 52.

<sup>780</sup> Por. L. Bouyer, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 168.

<sup>781</sup> Por. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 118.

<sup>782</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/2, s. 373-374.

<sup>783</sup> Por. W. Hryniewicz, *Krzyż w tajemnicy Boga. Ku staurologii paschalno-staurologicznej*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1987), nr 79, z. 1, s. 49-50.

<sup>784</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 374.

<sup>785</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 149.



chwały Bożej w miłości Syna"<sup>786</sup>. Zdaniem Ratzingera taka interpretacja Krzyża prowadzi do bardzo konkretnych egzystencjalnych wniosków. W jego opinii największą chwałą oddawaną Bogu jest życie w posłuszeństwie miłości. Ideał takiej egzystencji objawia się w Chrystusie Ukrzyżowanym. W *Jezusie z Nazaretu* Ratzinger zauważa:

"Jezus zostaje «wywyższony». Krzyż jest jego tronem, z którego przyciąga świat ku sobie. Z tego miejsca bezgranicznego oddania siebie samego, z tego miejsca prawdziwie bożej miłości, króluje on jako prawdziwy Król - na sposób którego nie mogli zrozumieć ani Piłat, ani członkowie Wysokiej Rady"<sup>787</sup>.

Chwała Jezusa nie ma nic wspólnego z ludzkimi kategoriami wielkości. Przeciwnie, w wywyższeniu Ukrzyżowanego, pozbawionego wszelkiej władzy ziemskiej, ukazuje się nowy sposób panowania Boga w świecie<sup>788</sup>. Tym sposobem nie jest potęga władzy, ale potęga miłości<sup>789</sup>. Jezus jest naprawdę Królem, a królestwo Jego "nie jest z tego świata" (por. J 18, 36). W krzyżowej śmierci Syna zostaje objawiony soteriologiczny i eschatologiczny charakter Królestwa Bożego, zapowiadanego przez Jezusa w Jego ziemskiej misji<sup>790</sup>.

Dla Ratzingera Krzyż jest miejscem szczególnego objawienia się wcielonemu Syna Bożego, którego osoba stoi u początków chrześcijaństwa. Ratzinger nie waha się stwierdzić, że "źródłem wiary w Jezusa jako Chrystusa, to znaczy miejscem, z którego pochodzi wiara chrześcijańska w ogóle, jest krzyż"<sup>791</sup>. W Krzyżu bowiem objawia się Chrystus jako prawdziwy Bóg (Syn Boży współistotny Ojcu) i prawdziwy człowiek (współistotny człowiekowi). Krzyż stoi u początków wiary w Chrystusa, Wcielonego Boga<sup>792</sup>. On implikuje również jej fundamentalne założenia.

Ratzinger twierdzi, że Krzyż: "dla samego Jezusa nie jest przede wszystkim czynnością, lecz doznawaniem, które znaczy, że jest jedno z wolą Bożą (...). I tak wymiar doznawania, wydania na śmierć, przekształca się w wymiar czynny miłości: śmierć staje się oddaniem siebie samego Ojcu za ludzi"<sup>793</sup>. W przestrzeni swojej męki Jezus zamienia cierpienie i śmierć w akt miłości, skierowany ku Bogu i ku człowiekowi. Dla Chrystusa

<sup>786</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 497.

<sup>787</sup> Tamże, s. 528.

<sup>788</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 122.

<sup>789</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 500.

<sup>790</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 68-73.

<sup>791</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 168.

<sup>792</sup> Por. J. Lekan, *Jezus Chrystus, Zbawiciel człowiek. Teologia pośrednictwa Josepha Ratzingera*,

w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4 (2012), s. 75.

<sup>793</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, w: "Christianitas" (2001), nr 9, s. 22.

Krzyż był wyborem i aktem najwyższej miłości, ponieważ w nim objawił swoją miłość do Ojca i ludzi.

W sposób wyjątkowy Krzyż objawia realizm cierpienia Syna Bożego<sup>794</sup>. W Jego śmierci nie chodzi jednak o możliwe największe zsumowanie cierpienia, lecz o intensywność Jego miłości. Ratzinger zauważa, że "element cierpienia jest tutaj drugorzędny, pochodzi z czegoś, co je poprzedza i od niego otrzymuje swój sens"<sup>795</sup>. W najgłębszym sensie źródłem cierpienia Chrystusa była miłość, która cierpieniu nadała sens. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger wyjaśnia, że w Krzyżu "nie liczy się samo cierpienie jako takie, tylko siła miłości, która tak rozszerza egzystencję, że łączy dalekie z bliskim, nawiązuje stosunek między człowiekiem w opuszczeniu przez Boga a Bogiem, tylko miłość nadaje cierpieniu właściwy kierunek i znaczenie"<sup>796</sup>. Sens cierpienia Jezusa na Krzyżu można właściwie odczytać jedynie w kluczu miłości posuniętej aż od oddania życia<sup>797</sup>. W Ukrzyżowanym objawia się miłość, która na nowo łączy człowieka z Bogiem, ponieważ jak zaznacza Ratzinger, to właśnie "ukrzyżowane ciało Jezusa Chrystusa, który rozpościera swoje dłonie nad światem (por. J 12, 32) jest miejscem, w którym spotykają się Bóg i człowiek"<sup>798</sup>.

Krzyż Syna Bożego objawia także tajemnicę Jego śmierci. Jezus, przyjąwszy w inkarnacji ludzką naturę, poddał się prawu umierania. W swoim doświadczeniu śmierci objawił na Krzyżu ogrom miłości do Ojca i do każdego człowieka<sup>799</sup>. Jezus przyjął śmierć z pełną świadomością. Rozumiał ją i w Krzyżu wyjaśnił jej sens. Dowodem świadomości zbliżającej się śmierci była Ostatnia Wieczera<sup>800</sup> oraz znak oczyszczenia świątyni<sup>801</sup>. Jezus w pełni świadom celu swojej misji, w Wieczerniku poprzez dar Eucharystii, zapowiada swoją rychłą śmierć, swoje "wydanie Ciała" i "wylanie Krwi"<sup>802</sup>. Ratzinger wyjaśnia, że w słowach konsekracji "przemienił swoją śmierć w dar z siebie"<sup>803</sup>, w "duchowy akt akceptacji, w akt miłości, która siebie rozdaje"<sup>804</sup>. W wydarzeniu oczyszczenia świątyni Jezus przepowiada nie tylko kres świątyni, dotychczasowego kultu i Przymierza, ale także

---

<sup>794</sup> Por. F. G. Brombilla, *W poszukiwaniu Jezusa. "Ukrzyżowany za nas, pod Poncjuszem Pilatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo. I wstąpił do nieba"*, Kielce 2004, s. 63-65.

<sup>795</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 233.

<sup>796</sup> Tamże, s. 234.

<sup>797</sup> H. Seweryniak, *Krzyż jako motyw i znak wiarygodności chrześcijańskiej. Propozycja wykładów*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 255.

<sup>798</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 133.

<sup>799</sup> Por. G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. I, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 432-433.

<sup>800</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 640-641.

<sup>801</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 397-400.

<sup>802</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg blisko nas*, s. 33 i nast.

<sup>803</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 120.

<sup>804</sup> J. Ratzinger, *Bóg blisko nas*, s. 30.

swoją śmierć na Krzyżu<sup>805</sup>. Chrystus wielokrotnie wspominał o celu swojej ziemskiej egzystencji, jakim ma być męka, śmierć i zmartwychwstanie<sup>806</sup>. Posiadał pełną świadomość staurologiczną<sup>807</sup>. Krzyż był konsekwencją całego Jego życia<sup>808</sup>.

Rozpoczęta we wcielaniu droga posłuszeństwa Ojcu osiągnęła kres w śmierci na Krzyżu. "Tak" Syna, rozpoczęte w dialogu z Ojcem, w ich trynitarnym życiu, doprowadziło Jezusa do "tak" Krzyża. Ratzinger zauważa, że "Jezus Chrystus jest «tak»". Żył owym «tak» skierowanym do Ojca. I całe Jego życie było tym «Tak, Ojciec». Krzyż nie jest aktem rebelii, lecz ostatecznym, wytrzymanym wielkim «tak» posłuszeństwa. Chrystus stał się posłusznym aż do śmierci"<sup>809</sup>. W kenotycznym uniżeniu wcielenia<sup>810</sup>, w radykalnej konsekwencji swojej miłości, Jezus dał świadectwo absolutnego posłuszeństwa i uczynił swoją misję wiarygodną. W całej egzystencji, a zwłaszcza w godzinie Krzyża, "On jest cały z Ojca i cały dla Ojca"<sup>811</sup>, zaznacza Ratzinger.

W realizacji posłuszeństwa Ojcu Jezus był całkowicie wolny od despotycznej władzy, pragnienia panowania i czynienia tego, co się samemu chce<sup>812</sup>. Poprzez swoje dobrowolne posłuszeństwo przywrócił światu komunę z Bogiem. W *Duchu liturgii* Ratzinger zauważa, że Jezus w swojej ofierze "bierze na siebie nasze cierpienia, bierze nadzieje i oczekiwania stworzeń i zanoszi je przed Boga"<sup>813</sup>. Dzięki wcieleniu, a w najgłębszym sensie dzięki miłości, staje się On przedstawicielem wszystkich ludzi i w swojej męce odzyskuje świat dla Boga. Wchodząc w tajemnicę śmierci, w ostatnim momencie życia, Jezus modli się<sup>814</sup>. Swoje cierpienie i swoją śmierć czyni aktem adoracji Ojca i aktem uwielbienia<sup>815</sup>. Ratzinger stwierdza, że przez to: "Ukrzyżowany przemienił ciało ludzkości w «tak» adoracji"<sup>816</sup>. W akcie modlitwy włączył w swoją ofiarę całą ludzkość. Na Krzyżu wcielenie osiągnęło swoją pełnię. Chrystus w akcie umierania, w swoim wywyższeniu na krzyżu, wyniósł ze sobą całą ludzkość ku Bogu. W Krzyż włączył

---

<sup>805</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 40 i nast.

<sup>806</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 113-114.

<sup>807</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, s. 124-126; Tenże, *Staurolologiczna świadomość Jezusa*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 227-242; H. Seweryniak, *Świadectwo i sens*, s. 314-320.

<sup>808</sup> Por. T. Dola, *Relacja Krzyża do Wcielenia*, s. 198-202.

<sup>809</sup> J. Ratzinger, *Życ z Chrystusowego tak*, w: OpOm, t. XII, s. 590.

<sup>810</sup> Por. T. Dola, *Relacja Krzyża do Wcielenia*, s. 194-198.

<sup>811</sup> J. Ratzinger, *Droga Paschalna*, Kraków 2001, s. 69-70.

<sup>812</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, s. 69.

<sup>813</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 51.

<sup>814</sup> Por. M. Pyc, *Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Studia Gnesnensia" 28 (2014), s. 88.

<sup>815</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 639.

<sup>816</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 232.

wszystkie bóle ludzkości i wskazał, gdzie można rozpoznać ich sens. Wskazał także, jak to czynił w całym swoim życiu, na swojego Ojca<sup>817</sup>.

W rozważaniach o tajemnicy paschalnej Ratzinger pogłębia tę myśl, stwierdzając:

"Śmierć, która ze swej istoty jest kresem, zerwaniem wszelkich relacji, została przez Niego przemieniona w akt oddania samego siebie; a to jest odkupieniem człowieka, czytamy bowiem, że miłość pokonuje śmierć. To samo możemy wyrazić inaczej, mówiąc: śmierć będąca kresem słów i kresem sensu, sama staje się słowem i przez to miejscem dającego się sensu"<sup>818</sup>.

Krzyżowa śmierć Jezusa posiada zbawczy sens<sup>819</sup>. Sama jest sensem<sup>820</sup>. Dzięki objawieniu dokonanemu w Krzyżu ów sens jest osiągalny człowiekowi, a drogą prowadzącą do odkrycia go jest miłość. Ostateczny sens egzystencji i swojej śmierci człowiek może odnaleźć w Ukrzyżowanym Chrystusie, który sam jest Sensem, *Logosem* i ostateczną Prawdą<sup>821</sup>.

W tajemnicy Krzyża Syn Boży objawia się jako Prawda. "We wcielonym *Logosie* dokonała się koncentracja prawdy"<sup>822</sup>, zauważa Ratzinger. W Prologu swojej Ewangelii św. Jan zaznacza: "łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa" (J 1, 17), ponieważ to On w swojej istocie jest samą Prawdą (por. J 14, 6). Jezus określa siebie jako Tego, który przyszedł, aby "dać świadectwo prawdzie" (J 18, 37). Mówi o tym w kontekście swej śmierci. Ratzinger stwierdza, że Jezus umiera na Krzyżu, bo "przypuszczono atak na prawdę"<sup>823</sup>. Jezus umarł nie tylko za prawdę, którą głosił. Ponosił śmierć, ponieważ sam był Prawdą<sup>824</sup>. Jego krzyżowa śmierć jest wiarygodnym świadectwem martyrologicznym. Stanowi porękę prawdziwości i słuszności Jego nauki i potwierdza autentyczność nauczania<sup>825</sup>. Śmierć Chrystusa jest także wcieloną realizacją przykazania miłości (J 15, 13)<sup>826</sup>, także miłości nieprzyjaciół<sup>827</sup>.

---

<sup>817</sup> Por. P. Kaczmarek, *Jezus i Jego Krzyż - rozważania na marginesie myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, w: "Studia Elckie" 15 (2013), nr 2, s. 204.

<sup>818</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 641.

<sup>819</sup> Por. A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1980), nr 72, z. 1, s. 17.

<sup>820</sup> Por. M. Jasieniowski, *Współczesny kryzys sensu jako wyzwanie dla teologii fundamentalnej. Propozycja Rino Fisichelli*, w: "Teologia w Polsce" 7 (2013), nr 1, s. 131.

<sup>821</sup> J. Lekan, *Jezus Chrystus, Zbawiciel człowieka. Teologia pośrednictwa Josepha Ratzingera*, s.74.

<sup>822</sup> M. Antoniewicz, *Trynitarny wymiar Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, w: "Studia Gnesnensia" 15 (2011), s. 309.

<sup>823</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 129.

<sup>824</sup> Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 4.

<sup>825</sup> Por. K. Gózdź, *Obraz Chrystusa w dziełach Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologiczne" 61 (2014), nr 2, s. 24.

<sup>826</sup> Por. A. S. Jasiński, *"Nikt nie ma większej miłości" (J 15, 13). Jezus Chrystus źródłem miłości*, w: *Miłość w postawie ludzkiej* (Homo meditans, t. 8), red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 66-67.

Tym jednak, co według Ratzingera wyróżnia prawdę Jezusa, jest jej wewnętrzna spójność z wolnością, ponieważ prawda wyzwala<sup>828</sup>. Ratzinger syntetyzuje związek prawdy z wolnością w słowach:

"Nieograniczona przez prawdę wolność działania oznacza dyktaturę celów w świecie pozbawionym prawdy, a w konsekwencji zniewolenie człowieka pod pozorem jego wyzwolenia. Tylko wówczas, gdy prawda sama z siebie zachowuje swoje obowiązanie i gdy ma pierwszeństwo przed wszelkimi innymi zdobyczami, tylko wtedy jesteśmy wolni. I dlatego tylko wolność prawdy jest prawdziwą wolnością"<sup>829</sup>.

Krzyż Jezusa stanowi swoistego rodzaju lekcję o prawdzie. Objawia, że nie da się oddzielić prawdy od wolności<sup>830</sup> i każda ingerencja w prawdę, próba oddzielenia jej od wolności, prowadzi do dyktatury<sup>831</sup>. Na pytanie Piłata: "Cóż to jest prawda?" (J 18, 38) istnieje tylko jedna odpowiedź. Tą prawdą jest Jezus. Prawdą jest osoba<sup>832</sup>, stwierdza Ratzinger. W najpełniejszy sposób Krzyż ukazuje Prawdę jako osobową i potężną siłę, pozbawioną przemocy<sup>833</sup>.

W swojej refleksji nad prawdą Ratzinger dokonuje jeszcze jednej, istotnej syntezy. Łączy ją z miłością. W jego przekonaniu miłość nie istnieje bez prawdy ani bez wolności<sup>834</sup>. Prawda i wolność stanowią jej niezbędne korelaty<sup>835</sup>. W *Nowej Pieśni dla Pana* Ratzinger uzasadnia swoje stanowisko w następujący sposób:

"Bóg ma w świecie tyle władzy, ile mają jej prawda i miłość. Zdanie to mogłoby brzmieć dość melancholijnie, gdybyśmy o świecie wiedzieli tylko to, co sami dostrzegamy w obrębie naszego życia i naszych doświadczeń. Z perspektywy wszakże nowego doświadczenia, jakie co do siebie i co do świata podarował nam Bóg w Jezusie Chrystusie, jest to zdanie wyrażające triumfalną nadzieję. Teraz bowiem możemy je odwrócić: prawda i miłość są tożsame z władzą Boga, bo On nie tylko ma w sobie prawdę

---

<sup>827</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 80-83.

<sup>828</sup> J. Ratzinger, *Wolność - Prawda - Tolerancja*, s. 181.

<sup>829</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 202.

<sup>830</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 95.

<sup>831</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 290.

<sup>832</sup> Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 215-217.

<sup>833</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, s. 99.

<sup>834</sup> Por. J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. 15.

<sup>835</sup> Por. tamże, s. 15.

i miłość, lecz jest jednym i drugim. Prawda i miłość są więc właściwą, ostateczną władzą w świecie"<sup>836</sup>.

Takie właśnie kryterium władzy Chrystus objawia w tajemnicy Krzyża. Władza Ukrzyżowanego polega na miłości, wolności i prawdzie. Jezus jest prawdziwym Królem. Istotą jednak Jego władzy jest siła miłości, wolności i prawdy. Jego władza nie ma nic wspólnego z przemocą, siłą czy kłamstwem. Jezus, objawiający się w misterium męki i śmierci, ukazuje się jako Prawda i Miłość. On jest Bogiem cichym i pokornym, bliskim, spragnionym miłości"<sup>837</sup>.

Chrystus jest ostateczną Prawdą, ponieważ jest Bogiem. Ratzinger stoi na stanowisku, że "zagłębiwszy się w istotę prawdy, docieramy do pojęcia Boga"<sup>838</sup>, który jest także największym pięknem"<sup>839</sup>. W sposób wyjątkowy piękno Boga można dostrzec w osobie Chrystusa na Krzyżu. Ratzinger dostrzega, że w kontemplacji piękna Ukrzyżowanego:

"przedmiotem zachwyty nie jest (...) tylko zewnętrzne piękno postaci Odkupiciela: w Jezusie rozbłyśka raczej piękno prawdy, piękno samego Boga, które nas porywa, zadając nam niejako ranę miłości, budząc w nas święty eros popychający nas wraz z oblubienicą - Kościołem ku miłości, która nas wzywa"<sup>840</sup>.

Objawione w tajemnicy Krzyża piękno Syna Bożego polega na pięknie prawdy i miłości, które można w Nim dostrzec. To piękno jest pięknem "miłości do końca" (por. J 13, 1). Ukryte pod ranami Zbawiciela, jawi się jako silniejsze od kłamstwa i przemocy"<sup>841</sup>. Siła uwodzicielska piękna Ukrzyżowanego tkwi w sile Jego miłości i zachwyca jej potęgą"<sup>842</sup>. Jest ona tak wielka, że "porażenie człowieka przez piękno Chrystusa jest bardziej rzeczywistym i głębszym poznaniem niż zwykła dedukcja rozumowa"<sup>843</sup>, stwierdza Ratzinger. Piękno przemawia bardziej niż rozumowe racje"<sup>844</sup>.

---

<sup>836</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 75-76.

<sup>837</sup> Por. J. Mastej, *Krzyż jako motyw wiarygodności Objawienia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 720.

<sup>838</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 206.

<sup>839</sup> Tamże, s. 164.

<sup>840</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 33.

<sup>841</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: *OpOm*, t. VI/2, s. 715.

<sup>842</sup> Por. A. Michalik, *Zraniony strzałą piękna. Piękno i misja Kościoła według Josepha Ratzingera*,

w: *"Tarnowskie Studia Teologiczne"* 33 (2014), nr 2, s. 81-83.

<sup>843</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: *OpOm*, t. VI/2, s. 713.

<sup>844</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 36.

Dotyka duszy i na swój własny sposób komunikuje prawdę. Stanowi inną drogę poznania<sup>845</sup>, w której przez widzialną ranę oglądamy niewidzialną ranę miłości<sup>846</sup>. Według Ratzingera Krzyż uczy nowej estetyki wiary, ponieważ:

"Kto wierzy w Boga - w Boga, który w oszpeconej postaci Ukrzyżowanego objawił się jako miłość «do końca» (J 13, 1), ten wie, że piękno jest prawdą, a prawda jest pięknem, ale patrząc na cierpiącego Chrystusa, uczy się także, że piękno prawdy zawiera w sobie zranienie, ból, a nawet mroczną tajemnicę śmierci, i można je znaleźć tylko w przyjęciu bólu, a nie w przechodzeniu obok niego"<sup>847</sup>.

Objawiony w Krzyżu "najpiękniejszy z synów ludzkich" (Ps 45, 3) zachwyca pięknem miłości. Jednocześnie uczy, że w miłości trzeba przyjąć cierpienie, ponieważ ono do niej przynależy. Ukrzyżowany wyzwala człowieka z fałszywej estetyki i zachęca go do patrzenia w głąb swej tajemnicy. W pięknie Chrystusa Ukrzyżowanego definitywnie objawia się miłość Boża, gotowa na ofiarę, wyrzeczenie, poświęcenie i cierpienie<sup>848</sup>. Ukrzyżowany jest "najdoskonalszą syntezą piękna, miłości i bólu"<sup>849</sup>. On jest Pięknem, które zbawia<sup>850</sup>, konkluduje Ratzinger.

Chrystus stanowi centrum Objawienia chrześcijańskiego. Krzyż zaś, jako kulminacyjny moment Jego posłannictwa, objawia w sposób wyjątkowy wcielonemu Syna Bożego, który w posłuszeństwie względem Ojca, oddaje swoje życie w ofierze dla Niego i za zbawienie świata. Krzyż objawia Chrystusa jako prawdziwego Boga i człowieka, oczekiwanego Mesjasza, wiarygodnego świadka miłości, wolności, prawdy i piękna. "Krzyż bowiem, jest znakiem Męki, a jednocześnie znakiem Zmartwychwstania; jest jakby kijem, który Bóg nam podaje, chcąc nas uratować, pomostem, po którym możemy przejść nad przepaścią śmierci i wszelkich gróźb Złego, i wreszcie dojść do Niego samego"<sup>851</sup>.

---

<sup>845</sup> Por. Tamże, s. 36.

<sup>846</sup> Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 53 i 66.

<sup>847</sup> J. Ratzinger, *Patrząc na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 711.

<sup>848</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, s. 67-68.

<sup>849</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, s. 102.

<sup>850</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 42.

<sup>851</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 142.

## 2. 4. Krzyż objawieniem Ducha Świętego

W posłannictwie Jezusa Chrystusa Duch Święty odgrywał bardzo istotną rolę. W deklaracji *Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* Ratzinger stwierdza, że Jego działanie "nie dokonuje się poza działaniem Chrystusa ani obok Niego"<sup>852</sup>. Duch Święty był obecny w misterium życia Wcielonego Słowa od samego jego początku<sup>853</sup>. To On był sprawcą inkarnacji *Logosu* (por. Mt 1, 18; Mt 1, 20; 1, 35) i towarzyszył Jezusowi w całym Jego ziemskim życiu<sup>854</sup>. W czasie chrztu Jezusa w Jordanie, który stanowił inaugurację Jego mesjańskiej działalności, w sposób szczególny objawił swoją obecność i działanie. Wydarzenie to nazywa się w teologii mianem pneumatofanii<sup>855</sup>. Podczas chrztu Chrystusa Duch Święty zmanifestował swoją obecność i uwierzytlnił mesjańską działalność Jezusa (por. Mt 3, 16; Łk 3, 21-22). Mesjasz został wówczas namaszczony Duchem Świętym i posłany do głoszenia Dobrej Nowiny (por. Mk 1, 10). Cała działalność Chrystusa była naznaczona Jego obecnością i współdziałaniem w misji. W mocy Ducha Świętego dokonywało się głoszenie Ewangelii oraz znaki potwierdzające jej autentyczność (por. Mt 12, 15-21; Łk 5, 17; 6, 19, Mk 11, 20). Uzdrawienia i egzorcyzmy dokonywane przez Jezusa były wyraźnymi znakami nadejścia Królestwa Bożego, które zrealizowało się w Osobie samego Chrystusa i jest urzeczywistniane po dziś dzień w mocy Ducha Świętego<sup>856</sup>. O obecności Ducha Świętego w misteriach życia Jezusa wspomina Benedykt XVI w adhortacji *Sacramentum Caritatis*:

"Paraklet, pierwszy dar dla wierzących, działający już w stworzeniu (por. Rdz 1, 2), jest w pełni obecny w całej egzystencji Słowa wcielonego: w rzeczywistości Jezus Chrystus począł się z Dziewicy Maryi za sprawą Ducha Świętego (por. Mt 1, 18; Łk 1, 35); na początku swej publicznej misji, nad brzegiem Jordanu, Jezus widzi Go zstępującego Nań w postaci gołębic (por. Mt 3, 16 i par.); w tymże samym Duchu działa On, przemawia i raduje się (por. Łk 10, 21); w Nim może ofiarować samego siebie (por. Hbr 9, 14).  
W tak zwanej «mowie pożegnalnej», przekazanej przez św. Jana, Jezus jasno

<sup>852</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja "Dominus Iesus" o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, 12.

<sup>853</sup> Por. KKK, 727.

<sup>854</sup> Por. M. Pyc, *Misteria życia Jezusa Chrystusa*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" 15 (2003), s. 127.

<sup>855</sup> Por. A. Jankowski, *Duch święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003, s. 30-31.

<sup>856</sup> Por. L. Bouyer, *Duch Święty Poczyszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 2000, s. 55-56; H. Ordon, *Jezus - "namaszczony" i "ochrzczony" Duchem Świętym*, w: *Jan Paweł II, Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 110-112.



ukazuje związek daru ze swego życia w tajemnicy paschalnej z darem Ducha danym swoim uczniom (por. J 16, 7). Po zmartwychwstaniu, nosząc na swoim ciele znaki męki, Jezus może tchnąć Ducha Świętego (por. J 20, 22) sprawiając, że uczniowie uczestniczą w Jego misji (por. J 20, 21). Później Duch Święty poucza uczniów o wszystkim i przypomina im wszystko, co Chrystus im powiedział (por. J 14, 26), ponieważ to On, jako Duch Prawdy (por. J 15, 26), ma doprowadzić uczniów do całej prawdy (por. J 16, 13). W opisie podanym w Dziejach Apostolskich Duch Święty zstępuje na Apostołów zebranych na modlitwie wraz z Maryją w dniu Pięćdziesiąticy (por. 2, 1-4) i pobudza ich do misji głoszenia wszystkim ludziom Dobrej Nowiny. Co więcej, to mocą działania Ducha Świętego sam Chrystus pozostaje obecny i działa w swoim Kościele, począwszy od żywotnego ośrodka Kościoła, jakim jest Eucharystia<sup>857</sup>.

Benedykt XVI podkreśla, że Duch Święty był obecny i działał w całej historii zbawienia, jednak w sposób szczególny objawił się w życiu i działalności Mesjasza<sup>858</sup>. Stwierdza również, że rolą Ducha jest zachować i kontynuować dzieło Jezusa oraz uobecnić misteria zbawcze w sakramencie Eucharystii i we wspólnocie Kościoła.

Duch Święty nieustannie towarzyszył Jezusowi. Jego działanie było związane w wyjątkowy sposób z działalnością Chrystusa. Duch Święty objawił się także w kulminacyjnym dla historii zbawienia wydarzeniu Krzyża<sup>859</sup>, ponieważ towarzyszył i współcierpiał z Jezusem w momencie Jego męki i śmierci, którą przeżywał jako opuszczenie przez Ojca<sup>860</sup>. Krzyż więc stanowi prawdziwe objawienie jedności współdziałania Osób Boskich w zbawczej ekonomii oraz ich wewnątrztrynitarniej jedności. W swojej pracy pt. *Duch Święty jako Communio* Ratzinger stwierdza: "właściwością Ducha Świętego jest (...) być tym, co jest wspólne Ojcu i Synowi. Jego właściwością jest być jednością"<sup>861</sup>. Szczególną cechą Ducha Świętego jest jedność, jaką tworzy z Synem Bożym i Ojcem. Jedność współdziałania Ducha i Syna w Jego ziemskiej misji ma swoje korzenie we wnętrzu Trójcy Świętej. Nie zasadza się jedynie na wspólnej substancjalności Osób Boskich, ale przede wszystkim na ich osobowym, wewnątrztrynitarnym dialogu<sup>862</sup>. Dla Ratzingera podstawą jedności Trójcy Świętej jest znacznie coś więcej niż ich jedność

<sup>857</sup> Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 12.

<sup>858</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 16.

<sup>859</sup> Por. KKK, 730.

<sup>860</sup> Por. A. Espezel, *Ojciec a odkupienie*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej* (Kolekcja Communio, t. 13), red. L. Balter i in, Poznań 2000, s. 104.

<sup>861</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 36.

<sup>862</sup> Por. J. Lewandowski, *Duch Święty jako Communio w ujęciu Josepha Ratzingera*, w: "Studia Gnesnensia" 27 (2013), s. 126-127.

metafizyczna. W ujęciu Ratzingera jedność Osób Boskich posiada charakter dialogiczny, którego źródłem są Osoby<sup>863</sup>. Zewnętrzna jedność misji Chrystusa i Ducha bierze swój początek w wewnętrznej jedności Osób Boskich. Jest zewnętrzną manifestacją ich wewnętrznego dialogu, relacji i wspólnego posłania<sup>864</sup>. To nowość w ujęciu Ratzingera.

Dla Ratzingera/Benedykta XVI duchowym mistrzem w tworzeniu swoistego modelu pneumatologii był św. Augustyn. Opierając się na jego *De Trinitate*, Ratzinger stwierdza, że: "w Trójcy *Dias* znajduje ujście w jedności, i to bez przerwania dialogu, który znajduje tu nawet umocnienie. Powrót do jedności, która nie byłaby Osobą, oznaczałoby przerwanie dialogu jako takiego. Duch jest Osobą jako jedność, ale jedność będąca Osobą"<sup>865</sup>. To stwierdzenie Ratzingera charakteryzuje istotę jedności Trójcy, która stanowi jedno dzięki Duchowi Świętemu. On, jako Osoba, urzeczywistnia wzajemny dialog Ojca z Synem. Ich wewnętrzna więź jest więzią personalną, osobową, a nie jedynie ontologiczną. W ujęciu Ratzingera więź Ojca z Synem nie jest "czymś", lecz "Kimś". Jest ona tak potężna, że staje się Osobą, tym "Trzecim". Duch Święty jest wyrazem (objawieniem) tego, co w Bogu jest wspólne. Dla Ratzingera "bycie Duchem Świętym, to określenie Boga «jako takiego», które wyraża Boga jako Boga"<sup>866</sup>. Swoją pneumatologiczną koncepcję jedności definiuje w słowach: "jest nią to, co wspólne, jedność Ojca i Syna, jedność uosobiona. Ojciec i Syn stanowią ze sobą jedno, wychodząc poza siebie; w Tym trzecim, w płodnym dawaniu, są jednością"<sup>867</sup>. Tym zatem, co wyróżnia Ducha i co jednocześnie określa Jego tożsamość jest w swojej istocie jedność - *communio*.

W teologicznych dociekaniach na temat imienia Ducha Świętego, Ratzinger dochodzi do następującego wniosku:

"Duch stanowi jedność, w której Bóg sam istnieje, w której daje siebie samego, w której Ojciec i Syn dają się sobie nawzajem. Zatem jego paradoksalne *proprium* - być *communio* - polega na tym, że Jego najwyższa tożsamość sprowadza się do tworzenia jedności. Stąd «Duch-owe» jest ze swej istoty związane z tworzeniem więzi, budowaniem wspólnoty. (...) W ten sposób *communio* staje się elementem konstytutywnym pojęcia ducha, co nie tylko decyduje o jego treści, ale nadaje mu zarazem rysy w pełni personalistyczne"<sup>868</sup>.

<sup>863</sup> <sup>863</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 35.

<sup>864</sup> Por. KKK, 689 i 690.

<sup>865</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 36.

<sup>866</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 106.

<sup>867</sup> Tamże, s. 106-107.

<sup>868</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 37-38.

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jedność Ojca i Syna urzeczywistnia się w Osobie Ducha Świętego. Stanowi ona jednocześnie początek wszelkiej jedności w ogóle. Taka koncepcja posiada dalekosiężne skutki antropologiczne i eklezjologiczne. Idea Ratzingera znajduje także swoje szczególne miejsce w jego staurologii. W Krzyżu jedność Osób Boskich nie została przerwana, lecz osiągała swoje apogeum<sup>869</sup>. W godzinie męki i śmierci Jezusa dialog miłości pomiędzy Synem i Ojcem toczył się nadal i w niej osiągnął swoją największą koncentrację<sup>870</sup>.

Krzyż Chrystusa jawi się jako wyjątkowa eksplikacja jedności Osób. *Communio* Ojca i Syna w Krzyżu dokonywało się dzięki Duchowi Świętemu, w którym to właśnie Syn oddawał się Ojcu, a Ojciec Synowi. Krzyż stał się przestrzenią wzajemnego oddawania się sobie w miłości. Nie dokonało się w nim żadne rozdarcie pomiędzy "Ja" Ojca i "Ty" Syna. W tej tajemnicy "w Duchu Świętym jedno wchodzi w drugie"<sup>871</sup>, zauważa Ratzinger. W mocy Ducha dokonała się najwyższa eskalacja jedności i miłości Osób Boskich. Ów nieprzerwany dialog miłości objawiony w Krzyżu okazał się owocny także dla ludzi, dla zbawienia których urzeczywistnił się Krzyż. W *mysterium crucis* Duch Święty objawia się zatem jako osobowa, potężna i płodna siła komunijna pomiędzy Ojcem i Synem oraz jako siła nieprzerwanej i trwałej miłości<sup>872</sup>.

Całość pneumatologii Ratzingera wyraźnie koresponduje z jego chrystologią i posiada zasadnicze odniesienie do trynitologii. Sam Ratzinger ujmuje ów związek w następujący sposób:

"Często słyszy się skargę, że w Kościele za mało mówi się o Duchu Świętym. Czasem ta skarga przeradza się w pogląd, że trzeba zachować pewną symetrię między mówieniem o Chrystusie i mówieniem o Duchu Świętym; każdej mowie o Chrystusie musiałaby także odpowiadać mowa o Duchu Świętym. Kto żąda czegoś takiego, zapomina jednak, że Chrystus i Duch należą do Boga Trójjedynego. Zapomina, że Trójca to nie żadne symetryczne rozmieszczenie osób obok siebie. Gdyby tak było, to wierzylibyśmy przecież w trzy bóstwa, i w ten sposób zaprzeczylibyśmy fundamentalnie chrześcijańskiemu wyznawaniu Boga w trzech Osobach. Tutaj liturgia Kościoła Wschodniego może - jak zwykle - dać nam wartościową wskazówkę. Kościół ten w niedzielę Pięćdziesiątnicy obchodzi uroczystość Trójcy Przenajświętszej, w poniedziałek

<sup>869</sup> Więcej na ten temat: B. Częsz, *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998.

<sup>870</sup> Por. T. Wilski, *Krzyż jako trynitarna wierność Bogu, sobie i ludziom. Z problematyki staurologicznej implikowanej w wypowiedziach Jana Pawła II*, w: "Studia Gnesnensia" 80 (1973), s. 126-128.

<sup>871</sup> J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez Rok Kościelny*, tł. K. Wójtowicz, Poznań 1998, s. 59.

<sup>872</sup> Por. J. Lewandowski, *Duch Święty jako Communio w ujęciu Josepha Ratzingera*, s. 128.

- Zesłanie Ducha Świętego, a w najbliższą niedzielę - święto Wszystkich Świętych. Ta struktura liturgiczna jest mocno zespolona i ukazuje nam coś z wewnętrznej logiki wiary. Duch Święty nie jest jakąś wyizolowaną czy możliwą do wyizolowania wielkością. Do Jego istoty należy wprowadzenie nas w jedność Trójosobowego Boga. Jeżeli w historii zbawienia, przez którą wędrujemy od Bożego Narodzenia do Wielkanocy, jawią się Ojciec i Syn jako przeciwieństwa w misji i w posłuszeństwie, to Duch Święty nie jest kimś trzecim obok nich czy pomiędzy nimi: On prowadzi nas do jedności Boga. Jeżeli wznosimy oczy do Niego, to znaczy, że patrzymy dalej niż tylko na Jego Osobę i rozpoznajemy wieczną miłość będącą najwyższą jednością. Kto chce mówić o Duchu, musi mówić o Trójcy Bożej. Jeżeli nauka o Duchu Świętym winna być pod pewnym względem jakąś korektą jednostronnej chrystologii, to ta korekta składa się z tego, że Duch uczy nas oglądać Chrystusa w tajemnicy Boga Trynitarnego: jako naszą drogę do Ojca w nieustannej z Nim rozmowie miłości<sup>873</sup>.

Według Ratzingera właściwy model pneumatologiczny funkcjonuje jedynie w przestrzeni trynitologii i chrystologii oraz w ścisłym związku z nimi. Swoje stanowisko Ratzinger tłumaczy w następujący sposób:

"Nigdy nie możemy zbroczyć w kierunku jakiejś pneumatologii zawieszanej w powietrzu, nie wolno nam zostawić za plecami trwałej podstawy, jaką jest Wcielenie, działanie Boga w historii. I na odwrót: w tym, co niepowtarzalne, możemy uczestniczyć mocą daru Ducha Świętego, który jest Duchem zmartwychwstałego Chrystusa"<sup>874</sup>.

Na próżno szukać w pismach Ratzingera wysublimowanego traktatu o Duchu Świętym, który byłby niezależny od reszty teologii. Tak, jak Duch tworzy wszelką jedność i Jego najbardziej istotną cechą tożsamości jest *communio*, tak nauka o Duchu Świętym u Ratzingera nie jest wyizolowaną częścią istniejącą zupełnie niezależnie od innych traktatów teologicznego dyskursu.

W rozumieniu Ratzingera Duch Święty to przede wszystkim jedność sprawcza, która objawia się w wewnętrznej jedności Trójcy, w ścisłym współdziałaniu z Chrystusem. J. Ratzinger/Benedykt XVI jedności współdziałania Ducha Świętego z Chrystusem i Jego misją, poświęca sporo miejsca w swojej teologicznej refleksji. Relację Chrystus - Duch

---

<sup>873</sup> J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez Rok Kościelny*, s. 56-57.

<sup>874</sup> J. Ratzinger, *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tł. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 24.

Święty wyjaśnia następująco: "rozdzielenie między Chrystusem i Duchem jest poprawne tylko wtedy, gdy dzięki Ich różnicy potrafimy lepiej pojąć Ich jedność"<sup>875</sup>. Oto, zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI, paradoks i jednocześnie zasada właściwej hermeneutyki chrześcijańskiej. W jego opinii nie da się zrozumieć osoby Chrystusa (pojąć Go jako Syna Bożego, samego Boga) bez pomocy Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 3)<sup>876</sup>. Zasada ta posiada swoje konkretne zastosowanie w jego teologii i jej metodzie. Ratzinger stoi na stanowisku, że nie można uprawiać chrystologii w oderwaniu od pneumatologii i na odwrót. Nie da się zatem zrozumieć sensu Krzyża bez Ducha Świętego i na odwrót, ponieważ to On jest jego najwłaściwszym interpretatorem<sup>877</sup>. Jedynie dzięki Niemu można odkryć prawdziwy sens męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, gdyż On doprowadza do "całej prawdy" (por. J 16, 13).

Duch Święty objawia się w tajemnicy Krzyża nie tylko jako osobowa komunia Ojca i Syna, lecz także jako dar<sup>878</sup>. "Duch Święty jest najwyższym darem, którego wywyższony Chrystus udziela tym, którzy od początku (J 15, 26-27) z Nim byli (...)"<sup>879</sup>. On jest darem<sup>880</sup> i jako taki objawia się w godzinie Krzyża. Według Ratzingera największym darem Boga dla człowieka jest sam Bóg, Duch Święty<sup>881</sup>. "Chrystus jest źródłem wody - ukrzyżowany Pan jest źródłem, które użyźnia świat. Źródłem Ducha jest ukrzyżowany Chrystus"<sup>882</sup>, stwierdza. Ratzinger zauważa także: "Jezus jest źródłem Ducha. Im bardziej weń wstępujemy, tym realniej wstępujemy w Ducha, a Duch wstępuje w nas"<sup>883</sup>. Duch zostaje dany nie dzięki odejściu Syna Bożego, ale w ruchu odwrotnym. W wejściu weń, w zbliżeniu się do Syna. Jego komunijna tożsamość manifestuje się w bliskości ze Słowem Wcielonym<sup>884</sup> i poprzez nią zostaje On udzielony. Duch nie przebywa obok, poza Słowem, ale w Nim samym. Bliskość z Chrystusem gwarantuje udział w obdarowaniu Duchem i zaspokojenie największych pragnień ludzkiego serca. Podczas XXIII Światowych Dni Młodzieży papież Benedykt XVI stwierdził:

"Duch Święty to Bóg, który daje siebie na wieczność, jak niekończące się źródło, które wylewa na nas siebie. Wobec tego nieskończonego daru

<sup>875</sup> J. Ratzinger, *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, s. 22.

<sup>876</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 15; *Sacramentum Caritatis*, 12.

<sup>877</sup> Por. M. Pyc, *Tajemnica Krzyża w ujęciu Hansa Ursy von Balthasara*, w: "Teologia i człowiek" 17 (2011), s. 68.

<sup>878</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 262.

<sup>879</sup> Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Presterdienst*, Einsiedeln 1997, s. 93 (cyt. za: *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 331).

<sup>880</sup> Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, 12.

<sup>881</sup> J. Ratzinger, *Szukajcie tego, co w górze*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 85.

<sup>882</sup> J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 41.

<sup>883</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 106.

<sup>884</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 20.

dochodzimy do momentu, gdy dostrzegamy ograniczenia tego wszystkiego, co przepada, dostrzegamy szaleństwo myślenia konsumpcyjnego. Zaczynamy rozumieć, dlaczego pogoń za nowościami pozostawia nas nieusatysfakcjonowanymi i dalej pragnącymi. Czy nie szukamy daru wiecznego? Źródła, które nigdy nie wyschnie?"<sup>885</sup>.

Darem, który potrafi definitywnie zaspokoić pragnienia ludzkiego serca jest Duch Święty, objawiony i udzielony w misterium Krzyża.

Podstawowym owocem działania Ducha jest miłość scalająca, jednocząca i budująca<sup>886</sup>. W tajemnicy Krzyża Duch Święty objawia swą tożsamość. Ukazuje się jako Miłość, której zasadniczą cechą jest jedność, trwałość i nieprzemijalność<sup>887</sup>. Miłość ta charakteryzuje się trwałością, ponieważ jej gwarancją nie jest człowiek, ale niezmienny i wierny w swojej miłości Bóg. Ta "miłość nie jest jednak brakiem formy i dowolnością, lecz formowaniem od wewnątrz, czuwaniem serca, które przyjmuje i dopełnia rytm stworzenia"<sup>888</sup>, stwierdza Ratzinger. Duch Święty to Miłość formująca, posiadająca w sobie "od-boską" logikę, której cechą nie jest chaos namiętności, lecz reguła odwiecznego sensu. Dla Ratzingera Duch jest Miłością pragnącą "uwrażliwić na cichą moc Boskiej dobroci, która puka do naszego bytu i chce go przekształcić"<sup>889</sup>. Duch Święty, który objawia się w Krzyżu jako Miłość, udziela się jako Miłość człowiekowi, by na wzór Trójcy zjednoczyć ludzi ze sobą i z Bogiem<sup>890</sup>. Dzięki Niemu możliwa jest teandryczna komunია. Duch, który w istocie swojej jest *Communio*, konstytuuje w ten sposób Kościół i utrzymuje go w jedności.

Ratzinger, odnosząc się do komentarza Jana Chryzostoma, w którym opisuje on fragment Dziejów Apostolskich ukazujący Pawła i Barnabę uzdrawiających kalekę (por. Dz 14, 8-28), wyciąga następujący wniosek: "To właśnie jest istotą chrześcijaństwa: do jego ludzkiej egzystencji, dochodzi język ognia (...) Duch Święty stał się jego Duchem, jego językiem ognia"<sup>891</sup>. Duch, który przychodzi jako płomień miłości, jednoczy i przekształca. Scala i transformuje. Osoba Ducha jest duszą ożywiającą chrześcijaństwo, jest najgłębszym jego sensem. Przemienia i ubogaca ludzką egzystencję. Jego komunijne

<sup>885</sup> Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego*, w: OR (2008), nr 9, s. 27.

<sup>886</sup> Por. J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrówki przez Rok Kościelny*, s. 59.

<sup>887</sup> Por. K. Ora, *Teologia Ducha Świętego według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Świdnickie Studia Teologiczne" 9 (2012), nr 9, s. 269.

<sup>888</sup> J. Ratzinger, *Szukajcie tego, co w górze*, s. 93.

<sup>889</sup> Tamże, s. 89.

<sup>890</sup> Por. J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrówki przez Rok Kościelny*, s. 57.

<sup>891</sup> Tamże, s. 64.

działanie niejako tworzy chrześcijaństwo, które nie jest tylko rzeczywistością ludzką, lecz rzeczywistością, w której nieustannie działa i jest obecny realnie Duch Święty<sup>892</sup>.

Podczas homilii wygłoszonej w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 14 maja 1974 roku, w swoim rozważaniu o Duchu Świętym, Ratzinger odwołał się do mitu o Prometeuszu i uczynił w swojej refleksji pewną oryginalną analogię do Chrystusa: "Pięćdziesiątnica powiada nam, iż Duch Święty jest Ogniem, a Chrystus jest Prometeuszem, który ściągnął ogień z nieba na ziemię"<sup>893</sup>. Przez swoją mękę, tytaniczny wysiłek miłości dokonany w misterium Krzyża, Chrystus ściągnął z nieba dla ludzi prawdziwy Ogień Ducha Świętego. Wówczas rzeczywiście chrzczył "Duchem Świętym i ogniem" i "rzucił go na ziemię" (por. Mt 3, 11; Łk 12, 49)<sup>894</sup>.

W głębi tajemnicy Krzyża działał Duch Święty, który przemienił swoją mocą cierpienie Chrystusa w najdoskonalszy akt miłości i niczym ogień, strawił zertwę ofiarną Krzyża<sup>895</sup>. On bowiem, "przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę" (Hbr 9, 14)<sup>896</sup>. Ukrzyżowany, dzięki Duchowi Świętemu, złożył Bogu Ojcu doskonałą ofiarę w "Duchu i prawdzie" (por. J 4, 23)<sup>897</sup>, udzielił tego Ducha ludziom i dzięki Niemu daje im udział w wysłużonym na Krzyżu zbawieniu i zwycięstwie nad śmiercią<sup>898</sup>.

Objawiony w Krzyżu Ogień Ducha Świętego, Ogień Miłości<sup>899</sup>, nie jest siłą destrukcyjną, lecz przekształcającą i twórczą. Ów ogień nie niszczy, ponieważ pochodzi z ognistego wozu krzyża. Jest ogniem gorejącego krzewu, który płonie, ale nie spala się<sup>900</sup>. Dzięki ofierze dokonanej na Krzyżu dokonano się posłanie Parakleta. W krzyżowej śmierci Chrystus naprawdę "oddał Ducha" (por. J 19, 12) i udzielił Go wierzącym<sup>901</sup>. We współczesnej egzegezie biblijnej, słowa o "oddaniu ducha", rozumie się w kluczu Janowej dwuznaczności<sup>902</sup>. W *mysterium crucis* Jezus nie tylko oddał swoje ostatnie

---

<sup>892</sup> Por. J. Szymik, *Ogniem jest. Chrześcijaństwo jako religio vera według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 103-105.

<sup>893</sup> J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2006, s. 17.

<sup>894</sup> Por. T. Siuda, *Jezus chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem (Łk 3, 16)*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" 13 (2002), s. 21-29.

<sup>895</sup> Por. A. Tronina, *Duch, który przeobraża cierpienie w odkupieńczą miłość*, w: *Jan Paweł II. Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafrński, Lublin 1994, s. 183-192.

<sup>896</sup> Por. A. Jankowski, "Przez Ducha wiecznego" (Hbr 9, 14). *Próba uściślenia sensu pneumatologicznego tego zwrotu*, w: "Analecta Cracoviensia. Studia Philosophico-Theologica" (1971), nr 3, s. 201-220.

<sup>897</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Kult Boga Ojca w Duchu i prawdzie (J 4, 23)*, w: *Jan Paweł II. Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafrński, Lublin 1994, s. 151-159.

<sup>898</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm. t. IV, s. 266.

<sup>899</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 149.

<sup>900</sup> Por. J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, s. 51.

<sup>901</sup> Por. Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, 14.

<sup>902</sup> Por. F. Grylewicz, *Wieloznaczne słownictwo w chrystologii Nowego Testamentu*, w: "Roczniki Teologiczne" 23 (1976), z. 1, s. 20-23.

tchnienie, ale udzielił daru Ducha Świętego i objawił istotę Jego tożsamości. Misterium Krzyża jest więc prawdziwym objawieniem Ducha Świętego, udzielanego i działającego w historii zbawienia oraz urzeczywistniającego misterium zbawcze Chrystusa<sup>903</sup>. Jest objawieniem Ducha Świętego jako daru pochodzącego z głębi wydarzenia Paschalnego, z samego jego centrum. Objawiony i udzielony w Krzyżu Duch Święty jest darem Miłości, jednością, umiejętnością przekraczania siebie samego i bycia dla drugich<sup>904</sup>.

Objawiona przez Ducha Świętego w Krzyżu "miłość Boga wobec nas jest sprawą zasadniczą dla życia i niesie ze sobą decydujące pytania o to, kim jest Bóg i kim my jesteśmy"<sup>905</sup>, stwierdza celnie papież Benedykt XVI w *Deus caritas est*. Miłość ukazana w Krzyżu jest sprawą zasadniczą, ponieważ jednoczy ludzi z Bogiem, zbawia ich, objawia sens życia i prawdę tożsamości człowieka. W pneumatologii Ratzingera Duch Święty, Paraklet i Pocieszyciel, jawi się jako owoc Krzyża<sup>906</sup>. Ukrzyżowany objawia Ducha jako dar prawdziwej, osobowej Miłości (*donun* i *datum*), który jest Bogiem w dawaniu się, w udzielaniu siebie bez granic<sup>907</sup>. W ten sposób jest prawdziwym "pocieszeniem" człowieka (por. J 14; 15; 16). Objawiony w Krzyżu *Paraklet* jest Tym, który trwale jednoczy ludzi z Bogiem i w ten sposób przewycięża ich samotność<sup>908</sup>. Dzięki temu "miłowani przez Boga ludzie stają się podmiotami miłości i sami mają być narzędziami łaski, by szerzyć miłość Bożą i rozbudowywać «sieć miłości»"<sup>909</sup>. Ów Ogień Miłości, udzielony i objawiony w Krzyżu, przekształca świat i napełnia sensem ludzkie życie.

W tajemnicy Krzyża miłość Boga objawia się jako prawdziwy "nadmiar". "Bóg jest miłością i dlatego jest nadmiarem"<sup>910</sup>, stwierdza Ratzinger. W tym tkwi paradoksalny sens chrześcijańskiej wizji Boga, który także w darze Ducha wydaje się bez granic, nie oszczędza się<sup>911</sup>. Dzięki krzyżowej śmierci Syna i łasce Ducha Świętego, Bóg daje ludziom samego siebie. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger trafnie zauważa:

"Rozum człowieka, który tylko oblicza, zawsze będzie musiał uważać za absurd to, że Bóg miałby dla ludzi wydać samego siebie. Tylko kochający może pojąć

---

<sup>903</sup> Por. L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1975, s. 316-317.

<sup>904</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 6.

<sup>905</sup> Tamże, 2.

<sup>906</sup> Por. J. Szymik, *Kochać znaczy widzieć. Wokół teologicznej epistemologii J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4 (2012), s. 153.

<sup>907</sup> Por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, tł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 43.

<sup>908</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 104.

<sup>909</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 5.

<sup>910</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 206-207.

<sup>911</sup> Por. S. Mycek, *Podstawowe zasady chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42 (2009), nr 2, s. 122-124.



nedorzeczność miłości, dla której rozrzutność jest prawem, a nadmiar czymś jedynie wystarczającym. I jeszcze: jeśli jest prawdą, że stworzenie żyje z nadmiaru, że człowiek jest tą istotą, dla której to, co nadmierne jest konieczne, to jak wobec tego może nas nie dziwić, iż Objawienie jest nadmiarem i właśnie przez to koniecznością, boskością, miłością, w której spełnia się sens wszechświata?"<sup>912</sup>.

W nadmiarze osobowej Miłości, "która jest rozlana w naszych sercach przez Ducha Świętego" (por. Rz 5, 5)<sup>913</sup> i której Chrystus udzielił w swojej męce, człowiek jest zdolny odkryć sens Krzyża Chrystusa, a nawet swojego życia i sens wszechświata.

Pneumatologia Ratzingera/Benedykta XVI posiada jeszcze jedną cechę. Ratzinger uważa, że Ducha Świętego możemy poznać "jedynie w Jego działaniach. Dlatego Pismo nie opisuje Ducha Świętego samego w sobie, mówi tylko o tym, jak przychodzi On do człowieka i jak można go odróżnić od innych duchów"<sup>914</sup>. Podobne stanowisko zajmuje Yves Congar, który zauważa, że "nie ma obiektywnego objawienia osoby Ducha Świętego, jak objawienie Osoby Syna w Jezusie, a przez Niego Osoby Ojca"<sup>915</sup>. W wydarzeniu Krzyża działanie i tożsamość Ducha Świętego zostają objawione przez działanie Syna i manifestują się na zewnątrz w jedności z Ojcem i miłości do Niego.

Dla Ratzingera/Benedykta XVI jakiegokolwiek mówienie o Duchu Świętym musi mieć swoje początki w pewnego rodzaju doświadczeniu. Chodzi o doświadczenie przeżywane we wspólnej wierze Kościoła<sup>916</sup>. "Duch Święty daje się poznać w takiej mierze, w jakiej kształtuje on życie ludzkie; i na odwrót: kształtowane przez wiarę życie wskazuje na Ducha Świętego"<sup>917</sup>, stwierdza Ratzinger. Stoi również na stanowisku, że "Ducha Świętego można zobaczyć i przedstawić w Kościele. O ile Chrystus jest ikoną Ojca, obrazem Boga i równocześnie obrazem człowieka, o tyle Kościół jest obrazem Ducha Świętego"<sup>918</sup>. Zwierciadłem, w którym objawia się Duch w swoim działaniu, jest wspólnota eklezjalna. Ona jest owocem działania Jego łaski. W tym także sensie wydarzenie Krzyża jest jednym z elementów eklezjotwórczych.

Refleksja teologiczna Ratzingera/Benedykta XVI zatacza pewien krąg. Duch Święty, który jest uosobioną jednością (*communio*) pomiędzy Ojcem i Synem, jako dar osobowej

<sup>912</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 211.

<sup>913</sup> Por. S. Stasiak, *Miłość Boża rozlana w sercach naszych (Rz 5, 5)*, w: "Verbum Vitae" 23 (2013), s. 169-171.

<sup>914</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 107.

<sup>915</sup> I. Congar, *Pneumatologia Soboru Watykańskiego II*, w: Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w "ekonomii". Objawienie i doświadczenie Ducha*, tł. A. Paygert, t. I, Warszawa 1995, s. 27.

<sup>916</sup> Por. J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, s. 33 i nast.

<sup>917</sup> Tamże, s. 33.

<sup>918</sup> Tamże, s. 37.

Miłości zostaje ofiarowany w misterium Krzyża ludziom, by zjednoczyć ich w miłości i stworzyć z nich Kościół. Kościół zaś, dzięki Duchowi, staje się znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego<sup>919</sup>. W refleksji Ratzingera dochodzi do styku, swoistej syntezy pneumatologii z modelem eklezjologicznym. Dla Ratzingera Duch Święty jest Tym, który objawia siebie w tajemnicy Krzyża jako moc jednoczącej miłości, ale także Tym, który objawia jego sens i w ten sposób doprowadza do całej prawdy o Bogu (por. J 16, 13).

---

<sup>919</sup> Por. KK, 1.

## **ROZDZIAŁ III**

### **KRZYŻ OBJAWIENIEM CZŁOWIEKA**

Krzyż Chrystusa objawia misterium osoby ludzkiej, ponieważ w Ukrzyżowanym Jezusie człowiek może odnaleźć uniwersalną prawdę o swojej tożsamości. Wydarzenie Krzyża jest niejako objawioną antropologią, w której Bóg udziela odpowiedzi na zasadnicze dla ludzkiej egzystencji pytania: Kim jest człowiek? Jakie jest jego przeznaczenie? Czy cierpienie i śmierć mają sens? Jaki jest ostateczny sens i cel ludzkiego życia?

W swojej refleksji Joseph Ratzinger/Benedykt XVI nie unika stawiania tych zasadniczych i wciąż aktualnych dla człowieka pytań. W świetle Objawienia podejmuje próbę udzielenia na nie wiarygodnej odpowiedzi.

W perspektywie Krzyża człowiek jawi się jako istota stworzona i przeznaczona do miłości, ale także jako istota naznaczona grzechem i jego skutkami: cierpieniem i nieuniknioną koniecznością śmierci. W obliczu dramatycznych doświadczeń cierpienia i śmierci człowiek zadaje pytania o ich znaczenie i o sens swojego życia. Sytuacje graniczne stanowią przestrzeń, w której powyższe pytania nabierają szczególnego znaczenia. Ratzinger/Benedykt XVI usiłuje znaleźć na nie odpowiedź w obliczu Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego.

Misterium Krzyża stanowi równocześnie objawienie sensu życia, ponieważ w Jezusie Ukrzyżowanym ukazuje się człowiek doskonały i spełniony we wszystkich wymiarach swojej egzystencji. Tym samym Krzyż stanowi afirmację życia ludzkiego, które jeśli jest realizowane na wzór Bożego Syna w logice daru z siebie, odnosi ostateczny triumf nad grzechem, cierpieniem i śmiercią.

#### **3. 1. Misterium osoby ludzkiej w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI**

Objawienie biblijne oraz wypływające z niego nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła stanowią pierwszorzędne i zarazem najważniejsze źródło dla antropologicznej refleksji J. Ratzingera/Benedykta XVI. Istotną rolę w konstruowaniu antropologicznego modelu odgrywają dla niego także myśli najprzedniejszych europejskich filozofów, takich

jak: Platon, Arystoteles, św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu<sup>920</sup>. W polemice z ich poglądami wyłaniają się charakterystyczne cechy ratzingerowskiej wizji osoby ludzkiej. W pismach J. Ratzingera/Benedykta XVI brak jednakże całościowego i systematycznego wykładu na ten temat. Antropologiczne wątki można znaleźć w różnych jego dziełach. Występują one w rozmaitej formie, często marginalnej. Tworzą jednak zharmonizowaną i spójną całość antropologicznej koncepcji.

*Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego stwierdza, że tajemnica człowieka została w pełni objawiona w misterium życia Wcielonego Słowa<sup>921</sup>. Wcielony *Logos* (Sens) nie tylko objawia Boga, lecz także misterium osoby ludzkiej i tym samym ukazuje prawdziwą tożsamość człowieka. W osobie Chrystusa człowiek może odnaleźć pełną prawdę o sobie oraz swoje ostateczne przeznaczenie<sup>922</sup>. Zasadniczą rolę w odkrywaniu prawdy o człowieku i jego życiu odgrywa tajemnica Krzyża Chrystusa, ponieważ stanowi ona prawdziwe objawienie sensu ludzkiej egzystencji i sensu życia. Słusznie stwierdził Jan Paweł II w *Redemptor hominis*, że "Odkupienie, które przyszło przez Krzyż, nadało człowiekowi ostateczną godność i sens istnienia w świecie, sens w znacznej mierze zagubiony przez grzech"<sup>923</sup>. Na tym samym stanowisku stoi Benedykt XVI. Zdaniem J. Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż stanowi prawdziwe objawienie, a więc objawia także w pełni tajemnicę człowieka<sup>924</sup>.

Podstawę dla tak rozumianej antropologii staurologicznej stanowi prawda wiary o przyjęciu przez Syna Bożego ludzkiej natury<sup>925</sup>. W Nim, prawdziwym Bogu i zarazem prawdziwym człowieku, można odnaleźć obraz doskonałego człowieka, spełnionego we wszystkich wymiarach swojej egzystencji<sup>926</sup>. Ukrzyżowany Chrystus objawia człowieka jako takiego oraz ukazuje niezbywalną wartość każdego ludzkiego życia<sup>927</sup>, ponieważ to dla niego i ze względu na niego Bóg posłał swojego Syna na świat i zbawił go poprzez *mysterium crucis*. W świetle Krzyża zatem istota ludzka jawi się jako ktoś o wyjątkowej wartości i godności. Krzyż objawia prawdę o człowieku w wielu wymiarach: afirmuje jego byt i życie, przypomina o jego godności i wartości, ale równocześnie ukazuje prawdę o jego grzeszności, cierpieniu, śmierci, zbawieniu oraz ostatecznym przeznaczeniu.

Wszystkie te wątki przewijają się w teologicznej refleksji Ratzingera i nauczaniu papieskim Benedykta XVI. Punkt wyjściowy antropologicznych dociekań Ratzingera

<sup>920</sup> Por. J. Babiński, *Benedykt XVI a filozofia*, w: "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 14 (2009), s. 13.

<sup>921</sup> KDK, 22.

<sup>922</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 8.

<sup>923</sup> Tamże, 10.

<sup>924</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 234.

<sup>925</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 614.

<sup>926</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 772.

<sup>927</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 235.

stanowi objawiona prawda o tym, że człowiek zajmuje absolutnie wyjątkowe miejsce w rzeczywistości stworzonej<sup>928</sup>. Człowiek jest bytem stworzonym przez Boga, a jego życie jest darem. W opinii Ratzingera bez tego fundamentalnego założenia nie da się zbudować rzetelnego modelu antropologicznego. Dowodem potwierdzającym jego przekonanie były podejmowane w ciągu minionych stuleci karkołomne próby konstruowania wizji człowieka "poza Bogiem"<sup>929</sup>.

W zasadniczych zrębach swojej antropologicznej refleksji Ratzinger/Benedykt XVI utożsamia się ze stwierdzeniem *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego, że prawda o człowieku została w pełni objawiona w tajemnicy Słowa Wcielonego. Uważa, że nie da się zrozumieć człowieka bez Boga i bez odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>930</sup>. Stwierdza także, że jedynie w Bogu tkwi ostateczny sens oraz definitywne spełnienie jego egzystencji<sup>931</sup>.

Antropologiczna koncepcja Ratzingera opiera się na przekonaniu wiary, że człowiek pochodzi od Boga, ponieważ jest przez Niego stworzony na Jego obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26-27). W konsekwencji człowiek posiada teandryczną strukturę bytu. Jest syntezą tego, co materialne i tego, co duchowe. Jego egzystencji nie można zatem zredukować jedynie do wymiarów materii. Człowiek dla Ratzingera/Benedykta XVI jest zdecydowanie kimś więcej niż zorganizowaną materialnie istotą. Wiele razy w swojej refleksji poddaje krytyce marksistowską antropologię, która usiłowała życie ludzkie zamknąć jedynie w wymiarach doczesności<sup>932</sup>. Teandryczna struktura bytu ludzkiego sprawia, że egzystencja człowieka niejako wychyla się ku Bogu, od którego pochodzi<sup>933</sup>.

Teandryczność ludzkiej egzystencji stanowi klucz do zrozumienia tożsamości człowieka. W pismach Ratzingera/Benedykta XVI problematyka wyjątkowości bytu ludzkiego pojawia się dość często. Znajduje ona jednak swoje szczególne miejsce w chrystologii, ponieważ to ona stanowi główny punkt ciężkości jego teologicznej refleksji. Poprzez fakt stworzenia człowiek przejawia zdolność do nawiązywania unikalnej i jedynej w swoim rodzaju więzi z Bogiem. Zdaniem Ratzingera zdolność ta w wyjątkowy sposób urzeczywistnia się w misterium życia Słowa Wcielonego, zjednoczonego z Bogiem. Objawienie prawdziwego człowieczeństwa w Chrystusie jest dla teologii niejako matrycą,

---

<sup>928</sup> Por. J. Szymik, *Destructio familiae. Diagnoza Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Forum Teologiczne" 16 (2015), s. 123-124.

<sup>929</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 21.

<sup>930</sup> Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 78.

<sup>931</sup> Por. J. Ratzinger, *Pośrednik (artykuł w leksykonie, 1962)*, w: OpOm, t. VI/2, s. 831.

<sup>932</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 150.

<sup>933</sup> Por. KKK, 27 i 33.

na wzorce której buduje się teologiczną antropologię. Osoba Chrystusa jest w pełnym sensie objawieniem człowieka, który "jest powołany do jedności z Bogiem"<sup>934</sup>. W tym sensie, w antropologicznym dyskursie, chrystologia odgrywa dla Ratzingera istotną rolę.

U progu Wielkiego Postu 2012 roku Benedykt XVI wygłosił katechezę na temat modlitwy Jezusa w ogrodzie Getsemani. Podkreślił wówczas, że Jezus modli się do Ojca samotnie, ponieważ:

"Jego relacja z Nim jest zupełnie unikalna i wyjątkowa: jest to relacja Jednorodzonego Syna. Można by powiedzieć, że zwłaszcza tej nocy nikt nie może naprawdę przybliżyć się do Syna, który przedstawia się Ojcu w swojej absolutnie wyjątkowej, ekskluzywnej tożsamości"<sup>935</sup>.

Jezus posiada unikalną relację z Ojcem, ponieważ jest Synem. Jednakże jest On również antropologicznym wzorem człowieka, którego pełną tożsamość można odkryć jedynie umiejscawiając Go w relacji, w dialogu z Bogiem. U progu swej męki, w ogrodzie Oliwnym, Jezus objawia, że człowiek jest istotą dialogiczną<sup>936</sup>. Ten fakt stanowi ważny element antropologicznej wizji Ratzingera, który twierdzi, że bez Boga, bez dialogicznej relacji z Nim, nie można człowieka do końca pojąć. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger zauważa: "Prawdą człowieka jest, że nie ma w nim prawdy"<sup>937</sup>. Bez Boga, bez Jego prawdy, a więc konsekwentnie bez Objawienia, człowiek nie potrafi zrozumieć sam siebie ani nie jest w stanie zrozumieć sensu swojego życia.

W tej samej katechezie Benedykt XVI rozwija myśl i przechodzi do problemu ludzkiej wolności, a zasadniczo do realizowania wolności w spójności z wolą Bożą. Zauważa, że w napięciu pomiędzy wolną wolą ludzką, a wolą Boga, najbardziej dosadnie ujawnia się teandryczność ludzkiego bytu. Komentując modlitwę Jezusa w Ogrójcu Benedykt XVI czyni odniesienie do misterium stworzenia człowieka i powtarza za Maksymem Wyznawcą: "od chwili stworzenia mężczyzny i kobiety ludzka wola ukierunkowana jest na wolę Bożą i właśnie w «tak» wobec Boga ludzka wola jest w pełni wolna i znajduje w niej swą pełną realizację"<sup>938</sup>. Dla Benedykta XVI modlitwa Jezusa w Getsemani stanowi objawienie teandrycznej komunii ludzkiego bytu i woli Bożej

<sup>934</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 204.

<sup>935</sup> Benedykt XVI, «*Tak*» powiedziane Bogu szczytem wolności, w: OR (2021), nr 4, s. 45.

<sup>936</sup> Por. J. Warzeszak, *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, w: "Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015), s. 280-281.

<sup>937</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 235.

<sup>938</sup> Benedykt XVI, «*Tak*» powiedziane Bogu szczytem wolności, w: OR (2021), nr 4, s. 46.

w osobie Chrystusa. W zjednoczeniu z Bożą wolą "rodzi się prawdziwy człowiek"<sup>939</sup>, stwierdza papież. Człowiek może odkryć swoją tożsamość i tym samym sens swojego życia jedynie w zjednoczeniu swojej woli z wolą Boga. To istotne założenie ratzingerowskiej refleksji nad człowiekiem. Chrystus w Getsemani ukazuje tę prawdę w sposób wyjątkowy. Staje się tym samym archetypem komunii Boga i człowieka, ponieważ dokonał podporządkowania swojej woli Bogu. W *Słowie Wcielonym* Ratzinger dostrzega wzór prawdziwego człowieczeństwa, którego pełnię osiągnąć można jedynie w odkrywaniu i pełnieniu woli Ojca<sup>940</sup>.

Ratzinger zauważa jednak, że charakterystyczną cechą tożsamości człowieka jest jego skłonność do buntu wobec Boga, urzeczywistniająca się w nadużywaniu daru wolności. Człowiek grzeszy, ponieważ nie chce być posłuszny Bogu. W rozważaniach na temat stworzenia świata Ratzinger zauważa:

"Najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzeniem, nie chce być zależny, nie chce mieć miary"<sup>941</sup>.

Człowiek, który chce żyć jedynie według własnej miary, nie potrafi odkryć swojej prawdziwej tożsamości i dlatego traci właściwy sens życia. Odrzucenie miary Boga zamyka go w obrębie własnego egoizmu i prowadzi w sposób nieunikniony do zamknięcia się na Boga<sup>942</sup>. Wynikający z nieposłuszeństwa wobec Boga grzech przeradza pierwotną synergię między wolą Boga a wolą człowieka w opozycję. Ostatecznie deformuje obraz Boga, ukazując Go jako zagrożenie dla suwerenności ludzkiej woli i życia<sup>943</sup>.

Bóg, chociaż jest Stwórcą, w żaden sposób nie stanowi zagrożenia dla człowieka ani tym bardziej dla suwerenności jego woli i bytu. Dokonane w Chrystusie Objawienie ukazuje istotę ludzką jako zależną w swoim istnieniu od Boga. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* J. Ratzinger, komentując św. Augustyna, stwierdza:

---

<sup>939</sup> Tamże.

<sup>940</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 491-494.

<sup>941</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 73.

<sup>942</sup> Por. Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, w: OR (2011), nr 1, s. 5.

<sup>943</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 493.

"To, co jest najbardziej własne, to, co do nas ostatecznie najbardziej należy - własne «ja», jest zarazem najmniej własne, gdyż własnego naszego «ja» nie mamy od siebie ani dla siebie"<sup>944</sup>.

W świetle Objawienia człowiek jest wprawdzie zależny od Boga, jednak nie jest od Niego uzależniony. Dla Ratzingera zarówno egzystencja, jak i tożsamość człowieka są darem. Człowiek nie posiada własnej egzystencji sam od siebie, lecz od Innego. To, co w nim najbardziej własne, pochodzi z zewnątrz. "Człowiek jest istotą, która może istnieć tylko jako pochodząca od kogoś drugiego"<sup>945</sup>, stwierdza Ratzinger. Swoje istnienie i sens zawdzięcza więc Bogu, dlatego to On stanowi trwały i nienaruszalny punkt jego życia. Boskie "chcę, abyś był", funduje egzystencję człowieka i tym samym ostateczny jej sens. Objawienie potwierdza, że człowiek nie jest efektem ślepej ewolucji ani przypadku, ale kimś powołanym z nicości do istnienia przez Miłość. Benedykt XVI tłumaczy:

"Nie jesteśmy przypadkowym i pozbawionym sensu produktem ewolucji. Każdy z nas jest owocem myśli Bożej. Każdy z nas jest chciany, każdy jest kochany, każdy jest niezbędny"<sup>946</sup>.

Miłość Boga wyciąga człowieka z niebytu oraz obdarza życiem. Zdaniem Ratzingera biblijna opowieść o stworzeniu nie odpowiada na pytanie o sposób powołania człowieka do życia, nie mówi o tym "jak", lecz ukazuje jego "skąd" i "dokąd". Jest odpowiedzią na pytanie "kim i czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?"<sup>947</sup>.

Stworzony przez Boga człowiek jest od Niego zależny w pochodzeniu, bycie i istnieniu. W opinii Ratzingera/Benedykta XVI oczywistym zatem jest fakt, że nie można zgłębiać misterium osoby ludzkiej, pominąwszy Boga. Ratzinger stoi na stanowisku, że teologia (a zwłaszcza chrystologia) posiadają pełne kompetencje do uprawiania prawdziwej, bezpiecznej i adekwatnej antropologii. "Tam bowiem, gdzie idzie o człowieka, nie można pominąć problemu Boga"<sup>948</sup>, dosadnie stwierdza.

Ratzinger/Benedykt XVI jest także i w tym wymiarze spadkobiercą spuścizny swoich poprzedników. W jego myśli widać wyraźne odniesienia do nauczania Jana Pawła II, dla którego Bóg był fundamentalnym założeniem antropologicznym oraz gwarantem

---

<sup>944</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 158.

<sup>945</sup> Tamże, s. 199.

<sup>946</sup> Benedykt XVI, *Inauguracyjna homilia Benedykta XVI*, w: OR (2005), nr 6, s. 10.

<sup>947</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 55.

<sup>948</sup> J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 295.



osobowej tożsamości i godności człowieka<sup>949</sup>. Ratzinger przekonanie to wyraża w następujący sposób:

"(...) musi być mocno wypowiedziane podstawowe wyznanie: «Bóg jest». Najpierw trzeba przywołać święty majestat Tego, od którego wszystko pochodzi (...). Gdzie nie jest on dostrzegany, tam nie tylko traci wszelki sens dramat dziejów, dramat człowieczeństwa; tam również człowiek nie staje się coraz większy, lecz coraz mniejszy; nie jest on już w świecie czymś «u góry», lecz jedną z jego igraszek, w których świat wypróbowuje swoje własne możliwości - «nie rozeznany jeszcze zwierzęciem» (Nietzsche)"<sup>950</sup>.

Dla Ratzingera antropologia pozbawiona odniesień do Boga i transcendencji błądzi. Prędzej czy później degradowuje ona osobę człowieka i deprecjonuje jego godność. Absolutna wyjątkowość tożsamości człowieka nie wynika jedynie z tego, kim aktualnie jest, lecz także z tego, "skąd jest" i "dokąd zmierza".

Człowiek pochodzi od Boga i jest urzeczywistnieniem Jego projektu miłości. Jako taki jest zatem bytem o charakterze relacyjnym. Źródłem jego istnienia jest wewnętrzna relacja Osób Boskich, dlatego z natury jest on bytem otwartym "od" i "ku"<sup>951</sup>. Ludzka godność zakorzeniona jest w trynitarnym paradygmacie<sup>952</sup>. Dla Ratzingera "bycie człowiekiem" wyprowadzone jest "z zasady trynitarniej miłości, z istoty bytu Boga samego, który w dawaniu siebie jako miłości jest prawdziwą rzeczywistością i autentyczną mocą"<sup>953</sup>. Człowiek jest istotą stworzoną z dialogu i do dialogu, dlatego jego życie urzeczywistnia się poprzez wchodzenie w sieć relacji i stawanie się darem dla drugiego<sup>954</sup>. Zaprojektowany i przeznaczony jest do tego, by w relacji miłości, wychodząc od "ja" do "ty", realizować swoją egzystencję i sens życia. W ujęciu Ratzingera człowiek jawi się więc jako byt otwarty, dynamiczny i twórczy. Istnieje po to, by oddać siebie<sup>955</sup>, by poddawać się logice pszenicznego ziarna, transformować swoje życie w logice miłości i byciu "dla" innych<sup>956</sup>. W tym uwidacznia się szczególne podobieństwo człowieka do Boga. Najgłębszą tajemnicą ich podobieństwa jest zdolność miłości<sup>957</sup>.

<sup>949</sup> Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, 9.

<sup>950</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 62.

<sup>951</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 154-155.

<sup>952</sup> Por. J. Szymik, *Destructio familiae. Diagnoza Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, s. 125.

<sup>953</sup> J. Ratzinger, *Szukajcie tego, co w górze*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2007, s. 43.

<sup>954</sup> Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, w: OR (2007), nr 2, s. 4; Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 155.

<sup>955</sup> Por. Benedykt XVI, *Bóg i świat*, w: OpOm, t. XIII/2, s. 458.

<sup>956</sup> Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi*, w: OpOm, t. XIII/1, s. 243.

<sup>957</sup> Por. K. Gózdź, *Antropologia w relacji do teologii*, w: "Teologia w Polsce" 4 (2010), nr 1, s. 85.

Dla Ratzingera/Benedykta XVI nie jest możliwe odkrycie celu ludzkiej egzystencji (sensu) bez odkrycia jej źródła. Uważa, że na pytanie: "dokąd?", da się odpowiedzieć jedynie wtedy, gdy pozna się odpowiedź na pytanie: "skąd?". Człowiek jest istotą, która ciągle na nowo musi szukać odpowiedzi na to pytanie. Ono niejako funduje jego tożsamość i potwierdza jego wyjątkowość. Ratzinger zauważa, że w szukaniu odpowiedzi na to pytanie człowiek nie może się zatrzymać<sup>958</sup>. Do istoty jego bytu przynależy pytanie: "kim jestem?"<sup>959</sup>. Ono sprawia, że człowiek w poszukiwaniu odpowiedzi wychodzi poza siebie, przekracza siebie, by siebie zachować i ostatecznie odnaleźć. W nieustannej dynamice ludzkiego bytu widać przeblysł tajemnicy Krzyża, w którym Syn oddał siebie Ojcu<sup>960</sup>.

Ratzinger twierdzi, że na pytanie: "kim jest człowiek?", można znaleźć najprawdziwszą odpowiedź w Jezusie Chrystusie, który jest nowym i ostatnim Adamem. W Nim bowiem zostaje objawiona definitywna treść Boskiego projektu człowieka<sup>961</sup>. Jezus z Nazaretu jest zwierciadłem prawdziwego człowieczeństwa, jest jego objawionym modelem<sup>962</sup>. Bóg-Człowiek jest zatem najpełniejszą miarą ludzkiej egzystencji, doskonałym objawicielem misterium ludzkiej osoby<sup>963</sup>. W godzinie Krzyża objawienie to osiąga szczyt. Stojący przed Piłatem i skatowany Chrystus objawia prawdę o człowieku najpełniej: "Oto człowiek" (por. J 19, 5). Ratzinger w następujący sposób komentuje tę ewangeliczną scenę:

"W tych słowach cynika święty Jan odkrył jednak prorocstwo i przekazał je chrześcijaństwu. Tak, Piłat ma rację, gdy mówi: "Popatrz, oto człowiek!". W Jezusie Chrystusie możemy zobaczyć, kim jest człowiek, projekt Boga, i możemy zobaczyć to, jak się z nim obchodzimy. W obliczu umęczonego Jezusa możemy sobie uświadomić, jak bardzo okrutny, mały, podły może być człowiek. Możemy w Nim zobaczyć historię ludzkiej nienawiści i ludzkiego grzechu"<sup>964</sup>.

W czasie swojej męki Chrystus objawia prawdziwe oblicze człowieka i czyni to w sposób absolutnie wyjątkowy. W Nim "ukazuje się człowiek w ogóle"<sup>965</sup>, stwierdza Benedykt XVI. W cierpiącym Jezusie widać kruchość i ułomność ludzkiego życia. Ponadto męka Jezusa odsłania także prawdę o złości człowieka, jego okrucieństwie i ujawnia jego

<sup>958</sup> Por. Benedykt XVI, *Sól ziemi*, w: OpOm, t. XIII/1, s. 226.

<sup>959</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 83.

<sup>960</sup> Por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo*, s. 281.

<sup>961</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 54.

<sup>962</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 774.

<sup>963</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, s. 61.

<sup>964</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 61.

<sup>965</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 520.

zdolność do czynienia zła. Stojący przez Piłatem Jezus jako "prawdziwy człowiek" ukazuje, że istota ludzka podlega mocy zła i pod jego wpływem potrafi czynić rzeczy okrutne<sup>966</sup>. Krzyż objawia tę trudną prawdę o człowieku i o jego historii<sup>967</sup>. Osoba ludzka jest zdolna do wielkiej miłości, a jednocześnie do wielkiej nikczemności.

Tym jednak, co w opinii Ratzingera najbardziej charakteryzuje osobę ludzką, jest fakt Jego umiłowania. Człowiek jest wyjątkowy, ponieważ jest związany z Bogiem więzią miłości. Ratzinger, w stojącym przed Piłatem Jezusie, widzi człowieka ukochanego przez Boga. Uzasadnia to w słowach:

"Tak, to jest człowiek, którego Bóg ukochał aż do końca, którego tak Bóg ukochał, że pozostanie z nim aż do ostatecznej próby śmierci. Również w skrajnym poniżeniu człowiek pozostaje powołany przez Boga, pozostaje bratem Jezusa, powołanym do uczestnictwa w wiecznej miłości Boga"<sup>968</sup>.

Cierpiący Chrystus objawia prawdę o tym, że człowiek jest umiłowany przez Boga<sup>969</sup>. Bezgraniczna i pewna miłość Boga stanowi gwarancję nienaruszalnej i niezbywalnej godności osoby ludzkiej<sup>970</sup>, bez względu na okoliczności jej życia. Nawet w doświadczeniu opuszczenia, cierpienia i śmierci istnieje bowiem miłość, która ogarnia życie człowieka, stanowiąc w ten sposób jego sens i cel<sup>971</sup>. Ten antropologiczny pewnik w sposób szczególny uwidacznia się w misterium Krzyża, ponieważ w najpełniejszym sensie Krzyż objawia prawdę o człowieku i o tym, że jest on umiłowany przez Boga<sup>972</sup>.

W antropologii Ratzingera osoba Jezusa stanowi stały punkt odniesienia<sup>973</sup>. Chrystus jest "człowiekiem, w którym spełnia się Boskie przeznaczenie człowieka. W Nim jest zespolona rozdarta istota człowieka oraz połączona z Bogiem, od którego pochodzi i którego szuka w swoim zagubieniu"<sup>974</sup>. Zagubiony i rozdarty człowiek może odnaleźć siebie na nowo w Chrystusie<sup>975</sup>. Może to zrobić, ponieważ On jest prawdziwym człowiekiem "z Boga". W osobie Jezusa dokonuje się realne scalenie ludzkiej egzystencji, ponieważ łączy On w sobie samym na nowo człowieka z Bogiem. Czyni to zwłaszcza w misterium swego Krzyża. To istotne spostrzeżenie Ratzingera implikuje prawdę, że w izolacji od Boga

---

<sup>966</sup> Por. tamże, s. 520.

<sup>967</sup> Por. KKK, 386 i 387.

<sup>968</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 61-62.

<sup>969</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 17.

<sup>970</sup> Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, w: OR (2011), nr 1, s. 5.

<sup>971</sup> Por. J. Ratzinger, *Śmierć i koniec czasów*, w: OpOm, t. X, s. 324-325.

<sup>972</sup> Por. M. Składanowski, *Humanizm Krzyża*, Lublin 2017, s. 63.

<sup>973</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 135.

<sup>974</sup> J. Ratzinger, *Wniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 30.

<sup>975</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 773.

człowiek nie może siebie odnaleźć ani nie może sam siebie zrozumieć. Jedynie w jedności z Bogiem, w osobie Wcielonego Słowa, istnieje możliwość zintegrowania ludzkiego życia. W refleksji Ratzingera dochodzi do spotkania chrystologii z antropologią<sup>976</sup>, które nie tylko wzajemnie ze sobą korelują, lecz uzupełniają się, a nawet uzasadniają. To charakterystyczne dla Ratzingera, który w swojej refleksji dąży do zjednoczenia wielu różnych dziedzin teologii. W ten sposób Ratzinger scala ze sobą całą teologię tak, aby była ona wiarygodną i sensowną dla człowieka.

Ratzinger stoi na stanowisku, że antropologia bez Boga jest fałszywa i wiedzie na manowce. W jego ocenie humanizm ateistyczny jest zawsze błędny, co z mocą powtarza po wielokroć za jednym ze swoich mistrzów Henri de Lubackiem<sup>977</sup>. W jego ocenie człowiek jest zdolny odkryć w pełni siebie i swoją wielkość dopiero wówczas, gdy swoją egzystencję mierzy miarą miłości Chrystusa, a nie wtedy, gdy miłość tę odrzuca<sup>978</sup>. Z perspektywy wiary Chrystus jest jedyną prawdziwą miarą człowieczeństwa i jedynie On stanowi miarę rzetelnego humanizmu. Dla Ratzingera w Chrystusie objawia się ostateczna prawda o człowieku, a antropologia teologiczna jest jedyną adekwatną i całościową prawdą o nim.

To przekonanie Ratzingera jest niezwykle radykalne. Ratzinger, jak się wydaje, nie dostrzega żadnych pozytywnych stron humanizmu ateistycznego. W swojej refleksji zasadniczo go deprecjonuje i jednostronnie negatywnie ocenia. Jego stanowisko w tym względzie jest absolutyzujące i zdogmatyzowane. W jego przekonaniu ateistyczne humanizmy niosą dla człowieka poważne zagrożenie. Czy jednak można je i ich założenia całkowicie dyskredytować? Czy naprawdę nie ma w nich żadnej prawdy o człowieku?<sup>979</sup> Czy nie stały się one powodem pogłębionej teologicznej refleksji na jego temat? W refleksji Ratzingera problem ten pozostaje przemilczany.

Z punktu widzenia teologii stanowisko Ratzingera jest jak najbardziej prawdziwe. Objawioną prawdą jest, że bez Chrystusa nie da się zrozumieć człowieka. W Nim może on odnaleźć odpowiedź na te pytania, na które żadne inne humanizmy nie mogą udzielić odpowiedzi albo udzielają odpowiedzi niewystarczającej. Przykładem ich bezradności jest choćby pytanie o śmierć i jej sens. Problematyka śmierci stanowi w polemice

---

<sup>976</sup> Por. tamże, s. 769-773.

<sup>977</sup> Por. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2004.

<sup>978</sup> Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 72.

<sup>979</sup> Więcej na ten temat: R. Kuligowski, *Humanizm jako podstawa dialogu między chrześcijanami a niewierzącymi*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 34 (1996), nr 1; A. Posacki, "Humanizm ateistyczny". *Zjawisko areligijne, antyreligijne czy religijne?*, w: "Roczniki Teologii Duchowości" 5 (2013), nr 60; M. Bała, *Współczesny ateizm: rodzaje, źródła, przykłady*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 50 (2012), nr 1; J. Grzybowski, *Ateizm jako trud odpowiedzialności za świat bez religii. Pytania o racje laickich społeczności*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 27 (2014), nr 2.

z humanizmami ateistycznymi mocny argument przeważający za racjami Ratzingera. Wobec pytania o śmierć antropologia oderwana od Boga pozostaje ostatecznie bezradna. Jedyne Bóg może ocalić ludzkie życie przed dramatem śmierci i nicości. Tylko On może "ukochanego utrzymać przy życiu poza granicami śmierci"<sup>980</sup>, twierdzi Ratzinger. Problem śmierci może zostać rozwiązany jedynie w perspektywie Boga, który jest dawcą życia wiecznego. W tym przejawia się siła argumentacyjna teologii, ponieważ daje ona wiarygodną propozycję przewyciężenia faktu śmierci ludzkiej. Ratzinger stwierdza:

"Bóg (...) nigdy nie przemija i wszyscy istniejemy, ponieważ On nas kocha, ponieważ pomyślał o nas w sposób stwórczy, tak, że jesteśmy. Nasza wieczność opiera się na Jego miłości. Kto jest kochany przez Boga, już nigdy nie umrze. W Nim, w Jego myśli i w Jego miłości, nie przeżyje tylko cień nas samych, ale w Nim, w Jego stwórczej miłości, my sami jesteśmy na zawsze strzeżeni i czynieni nieśmiertelnymi w całym naszym bycie. (...) Człowiek Jezus, który równocześnie jest Bogiem, jest dla nas nieskończoną gwarancją, że istota-człowiek i Istota-Bóg mogą istnieć i żyć wiecznie jeden w drugim"<sup>981</sup>.

Tym, co stanowi gwarancję trwania ludzkiego, podległego śmierci bytu, jest nieśmiertelny Bóg. W ujęciu Ratzingera przewyciężenie śmierci i rozwikłanie jej zagadki poza Bogiem pozostaje niemożliwe.

W swojej refleksji Ratzinger łączy ideę stworzenia człowieka z jego powołaniem do wieczności i w ten sposób niesie nadzieję na życie wieczne, które urzeczywistnia się dzięki miłości<sup>982</sup>. Integralne spojrzenie na całość jego refleksji, także dla człowieka czasów współczesnych, może stanowić wiarygodną propozycję do wiary. Ratzinger stoi bowiem na stanowisku, że dzięki wierze człowiek staje się uczestnikiem życia wiecznego w Bogu i siłą Jego miłości przewycięża moc śmierci. W antropologii Ratzingera śmierć stanowi stałą ludzkiego bytu i tym samym przynależy do jego tożsamości. Jednakże jako byt będący w szczególnego rodzaju relacji z Bogiem, posiada życie wieczne. Człowiek "sam z siebie nie żyje wiecznie, tylko podlega śmierci"<sup>983</sup>, stwierdza we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*.

W najgłębszym sensie gwarancją nieśmiertelności człowieka jest Boża miłość, która z natury domaga się nieśmiertelności i trwania<sup>984</sup>. Tym, co jest w stanie ocalić życie

<sup>980</sup> J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez Rok Kościelny*, s. 92.

<sup>981</sup> J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, s. 137-138.

<sup>982</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 242.

<sup>983</sup> Tamże, s. 242.

<sup>984</sup> Por. tamże.

człowieka, pomimo nieuniknionej śmierci, jest miłość Boga, ponieważ to ona je na wieczność zachowuje<sup>985</sup>. Zdaniem Ratzingera ostateczna realizacja bytu ludzkiego dokona się w jego uczestnictwie w zmartwychwstaniu Chrystusa, w wejściu w inny rodzaj życia i zupełnie nowy wymiar człowieczeństwa<sup>986</sup>. Można zatem stwierdzić, że w antropologii Ratzingera człowiek jawi się jako istota otwarta, w pełni jeszcze niezrealizowana w swoim bycie, czekająca na definitywne spełnienie tożsamości w tajemnicy zmartwychwstania umarłych<sup>987</sup>.

Objawiona w Chrystusie antropologia pomaga człowiekowi rozwikłać zagadkę jego bytu i może zaspokoić głód ludzkiej egzystencji. Człowiek spragniony sensu nie może nakarmić się nim poza Bogiem. "Sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go jedynie przyjąć"<sup>988</sup>, stwierdza Ratzinger we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*. Jego zdaniem nie wolno rozdzielać pytania o "naszą skąd" od pytania o naszą nadzieję<sup>989</sup>. Poza Bogiem ostatecznie istnieje tylko śmierć, dlatego prawdziwy sens życia można odnaleźć tylko w Nim<sup>990</sup>, gdyż jedynie On jest gwarantem przyszłej nieśmiertelności i życia wiecznego.

W ujęciu Ratzingera/Benedykta XVI miłość, a więc bycie "dla" drugiego, stanowi istotną zasadę bytu człowieka. Ona jest źródłem i celem, sensem i trwaniem ludzkiej egzystencji<sup>991</sup>, bowiem "przeznaczeniem człowieka jest oddychać nieskończonością odwiecznej Miłości"<sup>992</sup>. Miłość niejako rodzi człowieka i jest prawdziwą miarą jego życia. Życ jak człowiek, to dla Ratzingera "ofiarować siebie samego w miłości"<sup>993</sup>, a przez to upodobnić się w swojej egzystencji do samego Chrystusa, który z miłości wydał siebie samego w misterium Krzyża. Człowiek "upodabnia się do Boga w takiej mierze, w jakiej staje się istotą, która kocha"<sup>994</sup>, zaznacza Benedykt XVI.

Człowiek jest więc istotą z natury komunijną, ponieważ realizuje swój byt przez miłość<sup>995</sup>. W refleksji Ratzingera miłość jest niejako klamrą spinającą wszystkie jej wątki. Stanowi siłę integrującą jego teologię i jednocześnie najgłębsze uzasadnienie jej racji. Ona także najlepiej definiuje byt ludzki, będąc jednocześnie ostatecznym wyjaśnieniem

---

<sup>985</sup> Por. J. Ratzinger, *Co nastąpi po śmierci?*, w: OpOm, t. X, s. 342.

<sup>986</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 550.

<sup>987</sup> Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie ciała*, w: OpOm, t. X, s. 265-266; Tenże, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 276-277.

<sup>988</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 74.

<sup>989</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 83.

<sup>990</sup> Por. J. Ratzinger, *Człowiek - reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*, tł. T. Styczeń, w: "Ethos" 16 (1988), nr 4, s. 141.

<sup>991</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 6.

<sup>992</sup> J. Ratzinger, *Śludzy Waszej radości*, w: OpOm, t. XII, s. 472.

<sup>993</sup> J. Ratzinger, *Jan Paweł II. Mój umiłowany Poprzednik*, s. 63.

<sup>994</sup> Benedykt XVI, *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego*, w: OR (2006), nr 2, s. 51.

<sup>995</sup> Por. J. Warzeszak, *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, s. 284-285.

sensu życia i prawdą o człowieku<sup>996</sup>. W przekonaniu Ratzingera miłość jest źródłem ludzkiego "jestem" oraz ludzkiego "nie umrę", dlatego jest najważniejsza<sup>997</sup>. Moc miłości jest wewnętrznym dynamizmem życia, a także tym, co upodobańca człowieka do samego Boga i tym samym stanowi najgłębszy sens ludzkiej egzystencji<sup>998</sup>, ponieważ:

"Miłość obejmuje całość egzystencji w każdym jej wymiarze, także w wymiarze czasu (...) miłość jest ekstazą, (...) drogą, trwałym wychodzeniem z «ja» zamkniętego w samym sobie, w kierunku wyzwolenia «ja», w darze z siebie i właśnie tak w kierunku ponownego znalezienia siebie"<sup>999</sup>.

Miłość realizowana w prawdzie i wolności transcenduje człowieka. "Nie bycie dla siebie" w miłości jest elementem określającym jego byt<sup>1000</sup>. Siła miłości wynosi go ponad świat rzeczy stworzonych<sup>1001</sup>. W prawdzie "ludzie są częścią natury, jednak jako wolne podmioty, kierujące się wartościami moralnymi i duchowymi, przekraczają naturę"<sup>1002</sup>, stwierdza Benedykt XVI. Dla Ratzingera osoba ludzka jest prawdziwym misterium, ponieważ jej życie wychyla się w kierunku rzeczywistości nadprzyrodzonej, w której partycypuje ona przez miłość. Ratzinger zauważa, że "człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje"<sup>1003</sup>. Tym, co stanowi o jego tożsamości jest dar nadprzyrodzonej miłości Boga. Dzięki niej człowiek transcenduje świat i siebie samego, gdyż "sama immanencja jest dla niego zbyt ciasna. Jest stworzony do czegoś więcej"<sup>1004</sup>. W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju Benedykt XVI zauważa:

"Jeżeli [człowiek - B. M.] nie uznaje swojej istoty duchowej, jeżeli nie otwiera się na transcendencję, osoba ludzka skupia się na sobie, nie potrafi odnaleźć odpowiedzi na rozbrzmiewające w sercu pytania o sens życia ani zdobyć trwałych wartości i zasad etycznych, nie potrafi też budować sprawiedliwego społeczeństwa"<sup>1005</sup>.

---

<sup>996</sup> Por. Benedykt XVI, *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. S. Maj, Kraków 2009, s. 172.

<sup>997</sup> Por. J. Ratzinger, *Uczyć i uczyć się miłości Boga*, w: OpOm, t. XII, s. 719.

<sup>998</sup> Por. Benedykt XVI, *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, Kraków 2013, s. 84.

<sup>999</sup> Benedykt XVI, *Aby nauka stała się kryterium dobra*, w: OR (2008), nr 3, s. 34.

<sup>1000</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 775.

<sup>1001</sup> Por. B. Kochaniewicz, *Transcendentny wymiar osoby ludzkiej oraz sens jej egzystencji według Benedykta XVI*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 31 (2011), s. 104.

<sup>1002</sup> Benedykt XVI, *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego*, w: OR (2006), nr 2, s. 51.

<sup>1003</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzanie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 215.

<sup>1004</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 33.

<sup>1005</sup> Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, w: OR (2011), nr 1, s. 5.

Człowiek otwarty na transcendencję jest zdolny do wejścia w dialog z Bogiem<sup>1006</sup>. W opinii Benedykta XVI ta zdolność do dialogu jest tym, co określa tożsamość człowieka i stanowi właściwość jego bytu<sup>1007</sup>. Człowiek przejawia zdolność bycia odbiorcą Boskiego sensu (*Logosu*), ponieważ jest istotą rozumną, logiczną, potrzebującą sensu<sup>1008</sup>. Potrzebę tę realizuje zaś poprzez poszukiwanie prawdy. Ona, zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI, jest drogą, na której człowiek staje się prawdziwie człowiekiem<sup>1009</sup>. Jeśli człowiek rezygnuje z uznania swojej transcendencji, wówczas gubi się sam w sobie i karłowacieje.

W przekonaniu Ratzingera/Benedykta XVI tym, co również określa tożsamość człowieka jako człowieka oraz jednocześnie stanowi o jego zdolności do transcendencji jest rozumna dusza. Ratzinger wyjaśnia, że: "«dusza» i «zdolność do prawdy» czy też bycie powołanym do niezniszczalnego dialogu z odwieczną Prawdą i Miłością są zasadniczą formą wyrazu tego samego"<sup>1010</sup>. Podejmując próbę definicji duszy stwierdza, że "dusza nie jest czymś tajemniczym, co się ma; jakąś cząstką substancji, która kryje się gdzieś w człowieku; jest ona dynamiką nieskończonej otwartości, która zarazem oznacza uczestnictwo w nieskończoności, w wieczności"<sup>1011</sup>. To, co teologia nazywa duszą ludzką, wpisane jest niejako we właściwość osoby. Udzielona w akcie stwórczym umożliwia człowiekowi otwarcie się na nieskończoność i partycypację w niej. Ratzinger w swojej refleksji świadomie rezygnuje z substancjalnego rozumienia duszy na rzecz koncepcji dialogicznej. Koresponduje to z jego wizją człowieka jako istoty relacyjnej i otwartej, zdolnej dzięki miłowaniu do komunii<sup>1012</sup>.

W swojej wizji ludzkiego bytu Ratzinger dostrzega także ważną rolę ciała człowieka, w którym realizuje się osoba<sup>1013</sup>. W jego rozumieniu stanowi ono pomost, poprzez który "spotykamy się i komunikujemy we wspólnej materii stworzenia"<sup>1014</sup>. Ciało jednak nie stanowi jedynie możliwości realizacji bytu ludzkiego w przestrzeni doczesnej. Dla Ratzingera jest ono także możliwością komunikacji z rzeczywistością nadprzyrodzoną, duchową. W integralnym bycie osobowym, poprzez zmysły i czyny ciała, człowiek jednoczy się ze sferą duchową. Ciało jest zatem zintegrowane nierozzerwalnie z duchowym wymiarem ludzkiej egzystencji. W doczesności stanowi o możliwości komunikacji

---

<sup>1006</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 279-280.

<sup>1007</sup> Por. Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, w: OR (2011), nr 1, s. 4.

<sup>1008</sup> Por. Benedykt XVI, *Nasze wielkie «tak» dla kultury życia*, w: OR (2006), nr 4, s. 32.

<sup>1009</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 6.

<sup>1010</sup> J. Ratzinger, *Po drugiej stronie śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 361.

<sup>1011</sup> Tamże, s. 361.

<sup>1012</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 14.

<sup>1013</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 618.

<sup>1014</sup> J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. A. Warkotsch, Poznań - Warszawa - Lublin 1983, s. 44.



z drugim, realizuje otwartość bytu na drugiego i umożliwia realizację miłości<sup>1015</sup>. W ocenie Ratzingera stanowi ono jednocześnie pewnego rodzaju barierę pomiędzy ludźmi i utrudnia nawiązanie doskonałej komunikacji wewnętrznej<sup>1016</sup>. Ogranicza w ten sposób byt ludzki oraz poznanie. Integralność bytu ludzkiego wyraża się w integralności jego ciała i duszy, wymiaru nadprzyrodzonego i doczesnego, materialnego i duchowego. Ciało i dusza mają w bycie ludzkim charakter relacyjny i pozostają w wewnątrzbytowym odniesieniu do siebie<sup>1017</sup>.

Ratzinger z kwestią cielesności i duchowości człowieka wiąże także fakt rozróżnienia płciowej istoty ludzkiej. Stanowi ona istotną cechę rozumienia jej tożsamości. Różnica płci jest bowiem "istotnością wewnętrzną człowieka", "fundamentalną określonością siebie samego"<sup>1018</sup>. Opierając swoją refleksję na biblijnym opisie stworzenia mężczyzny i kobiety (por. Rdz 1, 26-31) Ratzinger zauważa, że rozróżnienie płci świadczy o podobieństwie człowieka do Boga. W swojej płciowej różnorodności człowiek jest obrazem Boga i obrazem całokształtu człowieczeństwa<sup>1019</sup>. Papież rozwija tę intuicję i zwraca uwagę, że w ten sposób "w ciele ludzkim, naznaczonym znamieniem męskości i kobiecości, została zawarta właściwość oblubieńcza, to znaczy zdolność wyrażania miłości, osoba staje się darem i spełnia sens swego istnienia i bytowania poprzez ten dar"<sup>1020</sup>. Obraz Boży realizuje się zatem także w komunii osób, w ich wzajemnej relacji do siebie. Jak zauważa Benedykt XVI w *Deus Caritas est* rozróżnienie to służy zrealizowaniu sensu istnienia<sup>1021</sup>.

Każda ingerencja w rozróżnienie płciowe stanowi zakłócenie porządku stworzenia i natury. Prowadzi do manipulacji, zatraty tożsamości, a w konsekwencji do zatraty samego siebie. Zdaniem Ratzingera nieuprawniona ingerencja w porządek naturalny jest próbą wyeliminowania czynnika biologicznego z pojęcia osoby ludzkiej i zniekształceniem jej tożsamości. Poprzez tego typu manipulacje ograbia się osobę z jej integralności oraz subiektywizuje się ludzkie ciało. Prowadzi to do wyniszczenia obiektywnego jej bytu. Tożsamość płciowa mężczyzny i kobiety oraz tożsamość osobowa, ustanowione są jako ontyczna konieczność osoby<sup>1022</sup>.

---

<sup>1015</sup> Por. J. Ratzinger, *Problem zagrożeń życia ludzkiego*, w: OR (1995), nr 7, s. 7.

<sup>1016</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 199.

<sup>1017</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 102

<sup>1018</sup> Por. J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, R. Graber, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991, s. 24.

<sup>1019</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 11.

<sup>1020</sup> J. Ratzinger, *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, w: OR (2005), nr 11-12, s. 34.

<sup>1021</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 11.

<sup>1022</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. III, s. 160-165.

Ratzinger jest przedstawicielem współczesnego nurtu dialogicznej koncepcji ludzkiego bytu oraz antropologii integralnej<sup>1023</sup>. Według Ratzingera/Benedykta XVI człowiek to przede wszystkim istota powołana do istnienia z Miłości i przeznaczona do miłości. Jego koncepcja osoby zrealizowanej w miłości, otwartej, relacyjnej, komunijnej i dialogicznej jest niezwykle spójna. Wewnętrznie wiąże się ona z chrystologicznym modelem, ponieważ w opinii Ratzingera osoba Chrystusa objawia prawdziwą tożsamość człowieka, sens i cel jego życia. Jezus z Nazaretu stanowi wzór człowieczeństwa w pełni zrealizowanego w relacji z Bogiem i stanowi najbardziej wiarygodną odpowiedź na pytanie "kim jest człowiek?".

### 3. 2. Krzyż objawieniem grzeszności człowieka

Krzyż objawia tajemnicę Boga i misterium osoby ludzkiej<sup>1024</sup>. Stanowi więc klucz do zrozumienia tożsamości człowieka. Odsłania prawdę o tym, że każda istota ludzka jest kochana przez Boga miłością pełną, odwieczną i bezwarunkową. W ten sposób objawia także prawdę o niezwyklej godności, jaką posiada człowiek i afirmuje jego byt. Poprzez fakt wcielenia Syn Boży utożsamił się z każdą osobą ludzką, zaś w tajemnicy swojej męki i śmierci, przywrócił jej godność dziecka Bożego, którą utraciła przez grzech.

W głębi swego misterium Krzyż Chrystusa objawia więc prawdę o ludzkim grzechu. Chrystus bowiem poniósł śmierć za grzechy ludzi. Jego okrutna męka w wyjątkowy sposób ukazuje ogrom istniejącego w świecie zła, a zarazem demaskuje ciężar ludzkiej winy. W ukrzyżowaniu Syna Bożego, niejako obok ogromu Bożej miłości, ujawniło swą moc istniejące w świecie zło<sup>1025</sup>. W encyklice *Dives in misericordia* papież Jan Paweł II stwierdza: "Krzyż Chrystusa przybliży nas bowiem do najgłębszych korzeni tego zła, jakie tkwi w grzechu i śmierci"<sup>1026</sup>. Krzyż zatem, interpretowany jako ofiara za grzechy (por. 1 J 2, 2), odsłania tajemnicę ludzkiej nieprawości, grzechu i nieposłuszeństwa wobec Boga. W tym sensie stanowi on objawienie istoty grzechu i jego zgubnych dla ludzkiego życia konsekwencji. W misterium Krzyża Chrystus niezwykle boleśnie doświadczył skutków ludzkiego grzechu, chociaż sam był od niego wolny (Ga 2, 17) oraz objawił jego brzydotę i wyniszczającą, destrukcyjną siłę.

---

<sup>1023</sup> Por. J. Warzeszak, *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, s. 285-286.

<sup>1024</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 234.

<sup>1025</sup> Por. T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 121-215.

<sup>1026</sup> Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, 8.

W swojej refleksji J. Ratzinger/Benedykt XVI wiąże tajemnicę ludzkiego grzechu z faktem ludzkiej wolności. Twierdzi, że grzech wydarzył się i nadal jest możliwy, ponieważ człowiek został obdarzony przez Boga wolnością. Wśród szczególnych zainteresowań współczesnego człowieka, kwestia wolności zajmuje niewątpliwie centralne miejsce. Ratzinger, jako doskonały obserwator współczesności, stwierdza: "Pragnienie wolności jest głosem naszego «bycia na obraz i podobieństwo Boże»; jest to pragnienie, «by siedzieć po prawicy Boga», by być «jak Bóg»"<sup>1027</sup>. Wpisane w serce człowieka pragnienie wolności ma swoje źródło w akcie stwórczym. Wolność została dana człowiekowi, aby dzięki niej mógł realizować miłość i w ten sposób wypełniać swoje życie sensem<sup>1028</sup>. Niestety, jak zauważa Ratzinger, współczesny człowiek postrzega swoją wolność bardzo indywidualistycznie. Rozumie ją jako absolutne prawo do samookreślenia siebie. Ratzinger twierdzi, że "przeciętny człowiek, bez zbędnej refleksji [tak - B. M.] rozumie pojęcie wolności: prawo i możliwość robienia wszystkiego, na co właśnie ma się ochotę, i nierobienia tego, na co właśnie ochoty nie ma"<sup>1029</sup>. W ocenie Ratzingera to uproszczone rozumienie wolności jest fałszywe, co więcej, stanowi dla człowieka ogromne niebezpieczeństwo. Absolutyzacja autonomii osoby prowadzi bowiem nieuchronnie do ztratności tożsamości. "Zasadniczym celem wszystkich współczesnych ruchów wolnościowych jest chęć bycia wreszcie podobnym do Boga, niezależnym od nikogo, nieograniczonym w swojej wolności przez wolność innych"<sup>1030</sup>, diagnozuje. Wolność, pojmowana jako całkowita niezależność, nie ma nic wspólnego z "byciem jak Bóg"<sup>1031</sup>, ponieważ Bóg, w swojej absolutnej wolności jest przede wszystkim byciem "dla", istnieniem "dla drugiego". Ratzinger wyjaśnia swoje stanowisko w następujący sposób:

"Prawdziwy Bóg jest w całej swej istocie bytowaniem - dla (Ojciec), bytowaniem - od (Syn) i bytowaniem - z (Duch Święty). Człowiek, jest obrazem Boga właśnie dzięki temu, że przez «od», «dla» i «z» tworzy zasadniczą antropologiczną postać. Tam, gdzie próbujemy się od niej uwolnić, nie zmierzamy w kierunku boskości, ale odczłowieczenia, zniszczenia bytu przez zniszczenie prawdy"<sup>1032</sup>.

---

<sup>1027</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 32.

<sup>1028</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 51-53.

<sup>1029</sup> J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja*, s. 185.

<sup>1030</sup> Tamże, s. 197.

<sup>1031</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 303.

<sup>1032</sup> J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja*, s. 197

Człowiek realizuje swoje podobieństwo do Boga jedynie poprzez bycie "dla". Osiąga wielkość nie dzięki wyzwoleniu się z wszelkich uwarunkowań, lecz dzięki wejściu w sieć relacji i ograniczeń. Jedynie w zależnościach osiąga pełnię swojego bytu<sup>1033</sup>. W absolutyzacji wolności i indywidualizacji ludzkiego bytu Ratzinger dostrzega przejawy działania sił zła, które poprzez emancypacyjne roszczenia podejmują próbę oderwania człowieka od Boga. Tym samym zacierają w nim Boże podobieństwo i zdolność do prawdziwej miłości, ponieważ jej istotą jest stawianie się darem dla drugiego. W ocenie Ratzingera prowadzi to nieuchronnie do destrukcji człowieka, gdyż pozbawia go zdolności miłowania na wzór Boga<sup>1034</sup>.

W tej przestrzeni refleksji Ratzingera widać wyraźny związek teologii stworzenia z antropologią. Człowiek jest obrazem Boga, ponieważ został przez Niego stworzony i pozostaje od Niego zależny w swym bycie. W jego opinii mówienie o wolności człowieka bez odniesienia do Boga jest po prostu fałszywe. Stwierdza:

"Jeśli nic nie możemy wiedzieć o Bogu i jeśli Bóg nic nie chce wiedzieć o nas, nie jesteśmy istotami wolnymi w otwierającym się na wolność dziele stworzenia, lecz elementami pewnego systemu konieczności, w którym z niepojętych przyczyn nie chce wygasnąć pragnienie wolności. Pytanie o Boga jest zarazem pytaniem o prawdę i wolność"<sup>1035</sup>.

Ratzinger stoi na stanowisku, że bez prawdy o Bogu nie można mówić o prawdziwej wolności. Pytanie o Boga stoi u podstaw ludzkich poszukiwań wolności, prawdy, a także prawdy bytu i grzechu<sup>1036</sup>. Ratzinger wyjaśnia zależność pomiędzy kwestią Boga a wolnością, rozważając biblijną scenę wyjścia Izraela z Egiptu. Jego zdaniem Naród Wybrany opuszcza Egipt nie tyle po to, by odzyskać wolność, lecz po to, by oddać cześć swojemu Bogu. Celem wyjścia na pustynię jest Synaj, gdzie Izrael otrzymuje od Boga prawo i zawiera z Nim Przymierze. Dzięki Przymierzem, które stanowi Boskie prawo porządkujące życie, Izrael dociera do prawdziwej wolności<sup>1037</sup>. Ratzinger uważa, że pomijając kwestię Boga, lekceważąc Jego prawo, człowiek nie jest w stanie osiągnąć prawdziwej wolności. Jego zdaniem poza Bogiem nie istnieje żadna wolność, lecz jedynie niewola grzechu. Uzasadnia swoje stanowisko w następujący sposób:

---

<sup>1033</sup> Por. J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, s. 15.

<sup>1034</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 53-54.

<sup>1035</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 39 - 40.

<sup>1036</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, s. 7.

<sup>1037</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 297.

"Błędne jest rozumienie wolności jako wyzwolenia, coraz szerszego znoszenia norm i stałego poszerzania wolności indywidualnej, aż do pełnego wyzwolenia ze wszystkich porządków i regulacji. Wolność, jeśli nie ma doprowadzić do kłamstwa i samozniszczenia, musi być zorientowana na prawdę, czyli na to, czym rzeczywiście jesteśmy"<sup>1038</sup>.

Według Ratzingera wolność nie polega na totalnej emancypacji i zerwaniu wszelkich więzów, w tym więzów łączących człowieka z Bogiem. Prawdziwą wolność człowiek może osiągnąć jedynie poprzez wejście w relację i paradoksalnie, poprzez ograniczenie swojego "Ja". Ratzinger zauważa także, że "wolność jest podstawą tajemnicy miłości"<sup>1039</sup>. Zarówno wolność jak i miłość stanowią w jego refleksji nierozłączne korelaty. Każde rozumienie wolności jako wyzwolenie się od obiektywnych reguł, prowadzi nieuchronnie do autodestrukcji. Człowiek może realizować wolność jedynie w więzach, regułach, w prawie i miłości. Stwierdza: "Do istoty wolności człowieka należą więzy"<sup>1040</sup>, dlatego tylko w przyjęciu swoich ograniczeń i zależności może osiągnąć jej pełnię. W wyjątkowy sposób prawda ta urzeczywistnia się w Krzyżu. Chrystus w swej męce i śmierci osiąga apogeum ludzkiej wolności, gdy w posłuszeństwie Ojcu ofiaruje samego siebie. Wówczas, w absolutnym akcie wolnej miłości, wyzwala z niewoli grzechu całą ludzkość.

Dla Ratzingera podstawową regułą urzeczywistniania prawdziwej wolności stanowi Dekalog. Zauważa, że "dekalog (...) jest odsłonięciem tego, kim jest Bóg"<sup>1041</sup>, jest "autoprezentacją, samoprezentowaniem się Boga"<sup>1042</sup>. To istotne spostrzeżenie prowadzi w głąb ratzingerowskiej koncepcji wolności i grzechu. Dekalog w swojej istocie jest prawdą o Bogu i rzeczywistym Jego Objawieniem. Konsekwentnie, w perspektywie wcielenia, jest także prawdą o człowieku i jego tożsamości. Według Ratzingera Dekalog sprawia, że człowiek może żyć jak Bóg. W posłuszeństwie do Dekalogu człowiek realizuje podobieństwo do Boga i urzeczywistnia swoje pragnienie bycia "jak Bóg"<sup>1043</sup>.

Ludzkie pragnienie bycia wolnym "jak Bóg" możliwe jest jedynie w spełnianiu Bożych przykazań. Grzech, który w swojej istocie jest odrzuceniem Dekalogu, a więc odrzuceniem istnienia na sposób Boży, ostatecznie stanowi odrzucenie Boga i Jego miłości<sup>1044</sup>. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że podstawową strukturą każdego

---

<sup>1038</sup> J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja*, s. 292.

<sup>1039</sup> J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, s. 15.

<sup>1040</sup> J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 231.

<sup>1041</sup> J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, s. 112.

<sup>1042</sup> J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja*, s. 202.

<sup>1043</sup> Por. tamże, s. 202 i nast.

<sup>1044</sup> Por. T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, s. 212.

grzechu jest nieposłuszeństwo Bogu<sup>1045</sup>. Krzyż Chrystusa jest dokładną antytezą istoty grzechu. Ukazuje bowiem heroiczne posłuszeństwo Syna i Jego absolutną uległość względem woli Ojca, aż po okrucieństwo krzyżowej śmierci. Z drugiej zaś strony objawia on tragiczną prawdę o odrzuceniu Boga i Jego przykazań. Stanowi konsekwencję odrzucenia Chrystusa i orędzia Ewangelii.

W swojej refleksji nad tajemnicą ludzkiego grzechu Ratzinger zauważa, że u początku każdego grzechu stoi pokusa. Gdy analizuje scenę kuszenia pierwszego człowieka w raju (por. Rdz 3, 1 i nast.) dochodzi do wniosku, że "proponuje się tu człowiekowi, aby nie przyjmował granicy swojej istoty, granicy między dobrem i złem, granicy moralności nie traktował jako granicy, lecz ją odrzucił, uzyskując w ten sposób wolność"<sup>1046</sup>. Ratzinger uważa, że poprzez swoje kuszenie diabeł chciał wytrącić człowieka z jego zależności od Boga. Przez prezentację iluzorycznej wolności i sugestię, że przekroczenie wszelkich granic jest prawdziwą wolnością, chciał skłonić go do nieposłuszeństwa. Jednakże, jak stwierdza Ratzinger, człowiek wolny jest dopiero wówczas, gdy "miarę swojego działania czerpie wyłącznie z wnętrza i nie musi już ulegać żadnym zewnętrznym naciskom"<sup>1047</sup>. W przypadku Adama i Ewy działanie kusiciela odniosło skutek. Prarodzice ulegli pokusie i tym samym przekroczyli zakaz Boga, popełniając grzech.

W opinii Ratzingera coś zupełnie odwrotnego dokonało się w męce i śmierci Bożego Syna. U progu swej męki, w ogrodzie Getsemani, Jezus poddaje się bez zastrzeżeń woli Ojca. W przestrzeni modlitwy, pomimo wewnętrznej walki z pokusą, przyjmuje na siebie wszelką niezgodę ludzkiej woli. Czyni to w słowach: "Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie" (Łk 22, 42). Za Maksymem Wyznawcą Ratzinger tłumaczy tę scenę w następujący sposób: "w modlitwie na Górze Oliwnej dokonuje się «alchemia bytu». Wola Jezusa staje się tu jednością z wolą Syna, a tym samym z wolą Ojca"<sup>1048</sup>. Ludzka wola Jezusa jednoczy się w doskonałej synergii z wolą odwiecznego *Logosu*. Rozdarcie spowodowane przez ludzki grzech zostaje uzdrowione w absolutnym "tak" Chrystusa. Scena z Getsemani objawia, że w Jezusie człowiek i Bóg stanowią jedno dzięki posłuszeństwu Syna. W słowach Jezusa z Ogrójca rozbrzmiewa odwieczne "tak" Syna dla Ojca<sup>1049</sup>. Dla Ratzingera przykład Bożego Syna stanowi objawienie fundamentalnej prawdy, że

---

<sup>1045</sup> Por. KKK, 397.

<sup>1046</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 71.

<sup>1047</sup> J. Ratzinger, *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, s. 303-304.

<sup>1048</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 300.

<sup>1049</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 36.

"dopiero podlegając woli Boga, nasza wola staje się wolną wolą, zyskuje wolność"<sup>1050</sup>. Dzięki "tak" Chrystusa człowiek może być wyzwolony z grzechu i zbawiony. Poprzez Krzyż dokonuje się prawdziwy *Exodus* człowieka i jego wyzwolenie z zapatrzenia się w samego siebie ku miłości Boga<sup>1051</sup>.

Bez "tak" Bożego Syna historia ludzkości nie byłaby historią wolności, lecz niewoli grzechu. W homilii wygłoszonej w Uroczystość Objawienia Pańskiego 1999 roku, J. Ratzinger analizuje motywy działania Heroda, napełnionego lękiem o suwerenność swojej władzy. Ratzinger stwierdza wówczas, że Objawienie biblijne demaskuje w tym miejscu mechanizm grzechu. Lęk o własną suwerenność bytu wzbudza najpierw podejrzliwość wobec Boga i Jego miłości. Podejrzliwość ta owocuje brakiem zaufania. Ostatecznie człowiek zaczyna widzieć w Bogu konkurenta swojej wolności i życia. Ratzinger wyjaśnia, że Herod zdaje się postrzegać:

"W samym Bogu (...) konkurenta najgroźniejszego, takiego, który pragnie człowiekowi ograniczyć jego własną przestrzeń życiową i jego własną wolę i nie chce pozwolić mu, aby dysponował sobą bez ograniczeń"<sup>1052</sup>.

Według Ratzingera to podejrzliwość stoi u podstaw każdego ludzkiego grzechu. Objawienie dokonane w męce Chrystusa jest jednak orędziem o Bogu "pełnym miłości i czułym władcy, troszczącym się o wszystkie swoje stworzenia"<sup>1053</sup>. Ukazuje, że nie jest On konkurentem życia człowieka, lecz jego pełnią. Zdaniem Ratzingera w wyjątkowy sposób taki Bóg ukazuje się w rozdartym ciele Ukrzyżowanego<sup>1054</sup>.

Grzech zaślepia człowieka na miłość Boga. Odziera go z zaufania, prowadzi do buntu, izolacji i w końcu do odrzucenia Boga<sup>1055</sup>. Ratzinger przypomina, że:

"Najgłębszą treścią grzechu jest to, że człowiek chce zaprzeczyć faktowi bycia stworzonym, gdyż nie chce przyjąć miary i granicy, które są w nim zawarte. Człowiek nie chce być stworzonym, nie chce być zależny, nie chce mieć miary"<sup>1056</sup>.

---

<sup>1050</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 167.

<sup>1051</sup> J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, s. 42.

<sup>1052</sup> J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, s. 60.

<sup>1053</sup> Benedykt XVI, *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007, s. 701.

<sup>1054</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 20-21.

<sup>1055</sup> Por. G. Bachanek, *Tajemnica grzechu pierwotnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 49 (2011), nr 1, s. 179.

<sup>1056</sup> J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 73.

W przestrzeni swojej wolnej woli człowiek może, w imię samego siebie oraz w imię braku miary i granicy, odrzucić Boga. Zdaniem Ratzingera każdy bunt woli i nieposłuszeństwo wobec Boga stanowią przejaw ludzkiej pychy. Krzyż objawia, że w niej tkwi istota "tajemnicy bezbożności". Grzech ludzki karmi się pychą, ponieważ to ona stanowi najgłębszy jego wymiar<sup>1057</sup>.

Ratzinger stoi na stanowisku, że "pycha jest właściwą chorobą człowieka"<sup>1058</sup>. Wyraża się w buncie przeciwko Bogu i jest negatywnym urzeczywistnieniem pragnienia "bycia jak Bóg". Pycha ludzka ukrywa się pod woalem emancypacji i przejawia się w pragnieniu osiągnięcia egzystencjalnej autonomii. Ratzinger zauważa, że widać to szczególnie w historii upadku pierwszych rodziców. Adam chciał wznieść się niejako na wyżyny Boga, aby Bóg nie był mu potrzebny<sup>1059</sup>. Pycha wtrąciła go jednak w grzech i stała się powodem jego nieszczęścia. Grzech Adama zerwał relację z Bogiem, przez co Adam utracił raj. Jednakże, jak spostrzega Ratzinger, skutki nieposłuszeństwa Adama zakłóciły także bieg świata "pożerając owoc stworzenia"<sup>1060</sup> i doprowadziły do poważnej dysharmonii w całym stworzeniu. Od momentu grzechu Adama każdy człowiek wchodzi w świat, który znajduje się w grzesznej dysharmonii<sup>1061</sup>. Istotą grzechu pierworodnego było zerwanie relacji z Bogiem<sup>1062</sup> i naruszenie stwórczego porządku. Ratzinger definiuje, że grzech ten "jest rozpadnięciem się tego, czym człowiek jest z Boga i tego, czym jest z siebie; jest sprzecznością między wolą Stwórcy i empirycznym bytem człowieka"<sup>1063</sup>. Skutkiem grzechu pierworodnego nie jest zatem jakiś brak czy defekt istniejący w ludzkiej egzystencji, lecz poważnie zakłócona relacja z Bogiem.

W opinii Ratzingera istotną konsekwencją zerwania relacji z Bogiem jest rozbicie pierwotnej jedności z bliźnimi. Stwierdza: "Istota grzechu pierworodnego sprowadza się do rozbicia pierwotnej jedności na jednostki, które znają wyłącznie siebie"<sup>1064</sup>. Ograniczenie poznania jedynie do "siebie" wywołuje zamknięcie się człowieka w egoizmie i zakłóca relacje międzyludzkie. Prowadzi do wynoszenia się nad innych, podziałów, braku zaufania i oskarżeń<sup>1065</sup>. Tę tajemnicę także objawia Krzyż Chrystusa, który w swej istocie jest narzędziem pojednania Boga z ludźmi i ludzi pomiędzy sobą (por. Rz 3, 25). Ratzinger komentując słowa: "A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy"

<sup>1057</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 79.

<sup>1058</sup> J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, w: OpOm, t. XII, s. 532.

<sup>1059</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 79 i nast.

<sup>1060</sup> Por. tamże, s. 116 i nast.

<sup>1061</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 74-76.

<sup>1062</sup> Por. T. Dola, *Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44 (2011), nr 2, s. 347.

<sup>1063</sup> J. Ratzinger, *Wzniosła córka Syjonu*, s. 46.

<sup>1064</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 60.

<sup>1065</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 80.



(Rdz 3, 7) zauważa także, że człowiek przez grzech przestaje widzieć siebie samego i bliźnich w blasku Boga. Wyrazem tego jest fakt ukrywania swojej nagości i zrobienie przepasek figowych. W opinii Ratzingera grzech odbiera człowiekowi godność, implikuje poczucie wstydu przed innymi i zakłóca harmonię międzyludzką<sup>1066</sup>. Powoduje także zakłócenie zdolności poznawczych człowieka, wzbudza podejrzliwość, odbiera człowiekowi pewność siebie, przyćmiewa sens życia, kaleczy rozum i ludzkie emocje. Rani więc człowieka w wielu wymiarach jego życia<sup>1067</sup>. Jednakże, zdaniem Ratzingera, najdotkliwszą konsekwencją grzechu Adama było oddzielenie go od drzewa życia, przez co stał się istotą śmiertelną. W teologii Ratzingera i w nauczaniu Benedykta XVI Krzyż Chrystusa jawi się jako nowe drzewo życia<sup>1068</sup>. Dzięki męce i śmierci Syna Bożego stan dysharmonii został naprawiony, choć jego skutki są wciąż widoczne. W Krzyżu ludzkość na nowo odzyskała dostęp do prawdziwego życia i nieśmiertelności.

Destrukcyjne skutki działania pychy Ratzinger ukazuje w jednym ze swoich kazań wygłoszonych w monachijskiej katedrze 25 maja 1980 roku. Odwołał się wówczas do powszechnego antropologicznego założenia, że człowiek jest istotą potrzebującą przebaczenia. Gdy jednak odrzuca Boga, rezygnuje z możliwości doświadczenia Jego przebaczenia. Pozostaje mu jedynie ciężąca na nim wina. "Ponieważ Bóg został odsunięty na dalszy plan, nie wierzymy też w Jego przebaczenie, i dlatego nie możemy zgodzić się na grzech"<sup>1069</sup>, stwierdził wówczas. Logika Ratzingera jest nieubłagana. Jego zdaniem, gdy Bóg zostaje odsunięty poza horyzont ludzkich myśli i działań, zanika w człowieku pragnienie przebaczenia, co w konsekwencji prowadzi do zaniku poczucia grzechu. W opinii Ratzingera w ten sposób działa destrukcyjny mechanizm pychy. W imię wolności człowiek najprzód odsuwa Boga, następnie w centrum stawia własne "Ja" i ostatecznie zaprzecza grzechowi. Zdaniem Ratzingera prowadzi to nie tylko do dramatycznych konsekwencji egzystencjalnych, ale staje się niebezpieczne także dla teologii. Odrzucenie prawdy o grzechu wstrząsa strukturami wiary, zwłaszcza soteriologii i eschatologii. Jeśli nie ma grzechu, wtedy dzieło odkupienia przestaje mieć jakikolwiek sens<sup>1070</sup> (a więc także i Krzyż!), a piekło przestaje istnieć<sup>1071</sup>. W wyniku swoich wnikliwych obserwacji Ratzinger stwierdza: "temat grzechu stał się jednym z tych, które są całkowicie przemilczane"<sup>1072</sup>. Współczesne milczenie w kwestii grzechu ma według niego swoje źródło w socjologii

---

<sup>1066</sup> Por. tamże, s. 78.

<sup>1067</sup> Por. G. Bachanek, *Psychologia a teologia. Miejsce spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, w: "Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015), s. 38-39.

<sup>1068</sup> Por. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 43.

<sup>1069</sup> J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, s. 26.

<sup>1070</sup> Por. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tł. Z. Oryszyn, Kraków - Warszawa - Struga 1986, s. 70.

<sup>1071</sup> Por. tamże, s. 131.

<sup>1072</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 67.

i psychologii oraz wynika z ich wpływu na obraz świata. W jego opinii dyscypliny te redukują problematykę grzechu jedynie do rzeczywistości kompleksu lub złudzenia<sup>1073</sup>, pozbawiając go tym samym jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Ratzinger dostrzega, że wraz z odsuwaniem kwestii Boga poza horyzont ludzkiej świadomości, zanika poczucie grzechu<sup>1074</sup>. Według niego stanowi to palący problem współczesności. Zauważa, że problematyka grzechu jest tematem wypieranym z mentalności współczesnego człowieka z coraz większą siłą. W czasach emancypacji i źle rozumianej wolności, w której żyje się "jakby Boga nie było", rzeczywistość grzechu jest wypychana poza obręb ludzkiej świadomości. To jednak wcale nie oznacza, że grzech przestaje być rzeczywistością realną. Choć wypierany, istnieje rzeczywiście, ponieważ istnieje Bóg. Idąc za tropem myśli Simone Weil, Ratzinger twierdzi, że zło grzechu można poznać tylko wówczas, kiedy się go nie czyni. Współczesny człowiek, trwając w jego mocy, przestaje go zauważać, ponieważ przyzwyczajają się do niego. W ocenie Ratzingera jest to bardzo niebezpieczne zjawisko, którego symptomy można zaobserwować we współczesnej kulturze. Wyparta prawda o grzechu owocuje mnożeniem się zła, rodzi agresję oraz zgubną dla człowieka przemoc<sup>1075</sup>.

Wówczas, gdy wina przestaje być winą wobec Boga, w praktycznej przestrzeni życia przestają obowiązywać normy. Dezaktualizują się dotychczas obowiązujące reguły. Dla Ratzingera: Bóg, człowiek, prawda, wolność, miara i życie to korelaty, które tworzą ze sobą niejako system połączonych naczyń. Jeśli wyeliminuje się grzech, wtedy cała konstrukcja ulega destrukcji. Pycha, w której człowiek nie chce uznać swojego grzechu i winy wobec Boga, prowadzi go ostatecznie do samopogardy i samodestrukcji<sup>1076</sup>. Jej śmiercionośna moc dotyka, w mniejszym lub większym stopniu, egzystencji człowieka. W tym sensie pycha charakteryzuje się odwrotnością posłuszeństwa Jezusa i stanowi organiczną część każdego ludzkiego nieposłuszeństwa. Ratzinger stoi na stanowisku, że we współczesnym przepowiadaniu nie można przemilczeć tematu grzechu i ludzkiej winy. Prawda o grzechu stanowi integralną część Objawienia i teologii. Chrześcijański kerygmat, który unika problematyki grzechu, staje się niczym okaleczona symfonia, z której odcięto pierwsze takty z tematem wiodącym<sup>1077</sup>, stwierdza.

---

<sup>1073</sup> Por. tamże, s. 67.

<sup>1074</sup> Por. J. M. Popławski, *Rzeczywistość grzechu i jego przezwyciężenie*, w: "Roczniki Teologiczne" 64 (2017), nr 5, s. 147.

<sup>1075</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 68 i nast.

<sup>1076</sup> Por. J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, s. 26.

<sup>1077</sup> Por. J. Ratzinger, *Der Holländische Katechismus. Versuch einer theologischen Würdigung*, Hochland 62 (1970), s. 307.

We współczesnej teologicznej refleksji temat grzechu stanowi swoisty punkt zapalny. Istniejące tendencje, które próbują go zatuszować bądź pomniejszyć jego znaczenie, są w opinii Ratzingera zagrożeniem dla integralności chrześcijańskiej prawdy. Mówienie o grzechu jest kwestią tak samo ważną, jak mówienie o miłości Bożej. Zauważa, że "świat się burzy, kiedy grzech i łaska zostają nazwane po imieniu"<sup>1078</sup>. W wielu środowiskach prawda o grzechu wywołuje sprzeciw i kontestację. Zdaniem Ratzingera także i to stanowi bardzo konkretny przejaw ludzkiej pychy.

Pycha sprawia, że człowiek otwiera się na moc złego i jego pokusę. J. Ratzinger/Benedykt XVI w nawiązaniu do myśli Ojców Kościoła zauważa, iż w tajemnicy grzechu działa osobowe zło, Szatan. Jego powab (*pompa diaboli*) to pokusy pewnego stylu życia realizowanego w izolacji i buncie wobec Boga<sup>1079</sup>. Dla Benedykta XVI ów "powab diabła", to:

"(...) pewien sposób życia, w którym nie liczy się prawda, ale pozór, nie szuka się prawdy, ale tego, co efektowne, sensacji, i pod pretekstem prawdy w rzeczywistości niszczy się ludzi, pragnie się niszczyć i kreować jedynie samych siebie na zwycięzców. Ta tendencja umocniła się we współczesnym świecie"<sup>1080</sup>.

Powab diabła, a więc jego pokusa, polega na iluzji łatwego życia, pozbawionego ciężaru przykazań i trudu wyrzeczeń. Stanowiąca istotę diabelskiego działania pycha zamyka człowiekowi drzwi przed Bogiem<sup>1081</sup> i nie pozwala mu się zbawić<sup>1082</sup>. Nie pozwala mu klęknąć przed Bogiem. J. Ratzinger, odwołując się do apoftegmatów Ojców pustyni, w *Duchu liturgii* stwierdza:

"Wspomnieć można zaczerpnięte z sentencji ojców pustyni opowiadanie o diable, którego Bóg zmusił do ukazania się niejakiemu opatowi Apollonowi. Był on czarny, brzydki, potwornie wychudzony, a przede wszystkim pozbawiony kolan. Niemożność przyklęknięcia robi tu wrażenie wręcz kwintesencji diabelstwa"<sup>1083</sup>.

---

<sup>1078</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 33.

<sup>1079</sup> Por. T. Dola, *Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka*, s. 352.

<sup>1080</sup> Benedykt XVI, *Postępujcie w sposób godny swego powołania*, w: OR (2012), nr 4, s. 32.

<sup>1081</sup> Por. J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, s. 45.

<sup>1082</sup> Por. tamże, s. 55.

<sup>1083</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 153.

Zdaniem Ratzingera pycha stanowi kwintesencję diabelstwa, ponieważ nie pozwala człowiekowi klęknąć przed Bogiem. Powoduje swoiste zaślepienie na sprawę Boga do tego stopnia, że człowiek zaczyna pokładać nadzieję jedynie w sobie i w swoich wytworach, w ostateczności uznając siebie za pana życia i śmierci<sup>1084</sup>.

Ratzinger zauważa, że współczesna technika i jej niebywałe osiągnięcia wbijają człowieka w pychę, ponieważ dzięki nim z coraz większą łatwością przekraczają wszelkie granice<sup>1085</sup>. Nowoczesne wynalazki i rozwój nauki wzmacniają we współczesnych przekonanie, że można już niemal wszystko. Podsyte pychą myślenie współczesnego człowieka sprawia, że czyni się on panem życia i śmierci, wynosi się ponad Boga i Jego prawo<sup>1086</sup>. Ratzinger demaskuje symptomy ludzkiej pychy we współczesnych manipulacjach genetycznych, *in vitro*, eutanazji oraz innych zjawiskach występujących we współczesnej kulturze<sup>1087</sup>.

Chrystus, w tajemnicy swojej męki i śmierci, przewyciężył jednak ludzką pychę. W wydarzeniu Krzyża, niejako w imieniu całej ludzkości, uniżył się przed Bogiem, gdy stał się posłuszny aż do śmierci (por. Flp 2, 8)<sup>1088</sup>. W ten sposób objawił, że to nie destrukcyjna pycha, ale "mająca źródło w miłości pokora jest czymś prawdziwie Boskim"<sup>1089</sup>. Zdaniem Ratzingera pycha stoi na antypodach tego, co prawdziwie Boskie. W następujący sposób uzasadnia swoje stanowisko:

"Postawa Syna Bożego (...) - (...) pokora, będąca urzeczywistnieniem miłości, a miłość jest boska. Dobrowolne uniżenie, radykalna pokora Chrystusa, której zaprzeczeniem jest pycha ludzka, jest (...) wyrazem Bożej miłości. Jej następstwem jest wyniesienie do nieba, do którego Bóg nas przyciąga swoją miłością"<sup>1090</sup>.

Pycha, która stanowi tkankę każdego ludzkiego grzechu jest odwrotnością miłości. W opinii Ratzingera/Benedykta XVI zaprzeczenie i negacja miłości jest istotą każdego grzechu<sup>1091</sup>. Prawdziwe nawrócenie polega zatem na miłości i rozpoczyna się od pokornego

---

<sup>1084</sup> Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, 78.

<sup>1085</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 68-74.

<sup>1086</sup> Por. T. Dola, *Krzyż odpowiedzi Boga na grzech człowieka*, s. 348-349.

<sup>1087</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, s. 193-196; Tenże, *Theologia Benedicta* t. III, s. 103-107; 145-166.

<sup>1088</sup> Por. J. Ratzinger, *Szukajcie tego, co w górze*, s. 102; por. Balthasar H. U. von, *Crucifixus etiam pro nobis*, tł. M. Balter, w: "Communio" 19 (1984), nr 1, s. 25-26.

<sup>1089</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 152.

<sup>1090</sup> Benedykt XVI, *Katechezy o świętym Pawle*, red. i tł. L'Osservatore Romano, Kraków 2009, s. 88-89.

<sup>1091</sup> Por. J. M. Popławski, *Rzeczywistość grzechu i jego przewyciężenie*, s. 150.

uznania ograniczoności swojego bytu oraz uznania, że jest się zależnym od Boga i Jego miłości. Ratzinger wyjaśnia:

"Istota nawrócenia polega na tym, że człowiek przestaje być swym własnym stwórcą, przestaje szukać tylko siebie samego i swej samorealizacji, ale zgadza się na zależność od prawdziwego Stwórcy, od jego stwórczej miłości: zgadza się na to, że ta zależność będzie jego prawdziwą wolnością, że wolność autonomii, odrzucająca Stwórcę, nie jest wolnością, lecz złudzeniem i oszustwem. W gruncie rzeczy istnieją tylko dwie podstawowe opcje: samorealizacja człowieka, usiłującego być swoim własnym stwórcą po to, by swoją egzystencję i całość swego życia zawdzięczać tylko sobie, i druga: opcja wiary i miłości"<sup>1092</sup>.

W tajemnicy Krzyża, niejako w samym jej wnętrzu, grzech i moc zła zostały pokonane. To, co na Krzyżu objawiło się zewnętrznie poprzez mękę, wyniszczenie, skutek grzechu, wewnątrz zostało przewyciężone miłością Chrystusa<sup>1093</sup>. Objawiona w dramacie Krzyża destrukcyjna dla człowieka moc grzechu, niosąca cierpienie i śmierć, została obezwładniona siłą miłości Chrystusa. On to akt ludzkiego egoizmu, pychy i nieposłuszeństwa, przemienił w akt miłości i oddania<sup>1094</sup>. Ratzinger tłumaczy:

"Najpierw był grzech Adama, który wyrócił Boży projekt. W odpowiedzi na to, Bóg jeszcze pełniej nam siebie dał - w Chrystusie... Bóg z jednej strony, w pełni akceptuje wolność, a z drugiej - ma jednak większą władzę i może rozczarowanie, destrukcję uczynić nowym początkiem, który w pewnym sensie nawet przewyższa poprzedni i ukazuje się jako jeszcze większy, jeszcze lepszy"<sup>1095</sup>.

Odpowiedzią Boga na ludzki grzech jest Jezus Chrystus i objawiona w Nim postawa pełna miłosnego posłuszeństwa i daru życia<sup>1096</sup>. W chwili konania Jezusa na krzyżu mogło się wydawać, że zło i grzech tryumfują nad Bożą miłością<sup>1097</sup>. Było jednak zupełnie

---

<sup>1092</sup> J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, s. 168.

<sup>1093</sup> Por. T. Dola, *Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka*, s. 355-356.

<sup>1094</sup> Por. L. Bouyer, *Misterium paschalne*, Kraków 1973, s. 183-186.

<sup>1095</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 52.

<sup>1096</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 77.

<sup>1097</sup> Por. W. Hryniewicz, *Soteriologia paschalis. Próba interpretacji zbawienia w świetle kategorii paschalnych*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1981), nr 73, z 2, s. 176-177.

inaczej<sup>1098</sup>. Zmartwychwstanie Syna Bożego pokazało, że ostatnie słowo należy jednak do Boga, do miłości i życia<sup>1099</sup>. W świetle tajemnicy Krzyża Chrystusa sytuacja człowieka po grzechu nie jest beznadziejna, lecz pełna nadziei. Krzyż, który ukazuje istotę grzechu i dramatyczność jego skutków dla człowieka, stanowi równocześnie objawienie ocalającej jego życie miłości<sup>1100</sup>. W tym sensie jest rzeczywistym manifestem miłości Boga, który "dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą" (por. 2 Kor 5, 21).

### 3. 3. Krzyż objawieniem sensu cierpienia

Cierpienie stanowi nieodłączny element ludzkiej egzystencji i jako takie bywa uznawane za cechę wspólną dla wszystkich ludzi<sup>1101</sup>. W wyjątkowy sposób jego sens i wartość ukazuje Krzyż, w którym Syn Boży "nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał" (Hbr 5, 8). W refleksji Josepha Ratzingera/Benedykta XVI problematyka ludzkiego cierpienia posiada swoje uzasadnione miejsce. Cierpienie bowiem jest jednym z tych wymiarów życia, w którym pytanie o sens nabiera szczególnego znaczenia<sup>1102</sup>. Problem cierpienia związany, w mniejszym bądź większym stopniu, z egzystencją każdego człowieka, stanowi ciągle aktualne wyzwanie dla teologii. Benedykt XVI zauważa, że "cierpienie przynależy do ludzkiej egzystencji. Pochodzi ono z jednej strony z naszej skończoności, a z drugiej z ogromu win, jakie nagromadziły się w ciągu historii i jakie również obecnie narastają"<sup>1103</sup>. Cierpienie prowokuje człowieka do stawiania pytań o jego sens i sens ludzkiej egzystencji w ogóle<sup>1104</sup>.

W jednym ze swoich przemówień Jan Paweł II stwierdził:

"Cierpienie człowieka jest tajemnicą szczególnie nieprzeniknioną i dlatego jakże często trudną do zrozumienia i do przyjęcia przez człowieka. Człowiek dotknięty jakimkolwiek cierpieniem często pyta samego siebie

---

<sup>1098</sup> Por. W. Rakocy, *Boża sprawiedliwość objawiająca się w dziele zbawienia człowieka przez krzyż*, w: "Verbum Vitae" 1 (2002), s. 160.

<sup>1099</sup> Por. A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, s. 34-35.

<sup>1100</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 77.

<sup>1101</sup> Por. J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980, s. 9-12.

<sup>1102</sup> Por. J. Makselon, *Psychologiczne aspekty cierpienia*, w: "Symposium" 2 (2000), s. 71.

<sup>1103</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 36.

<sup>1104</sup> Por. KDK, 10.

i innych, pyta Boga - dlaczego ja muszę znosić ból i cierpienie, po co, jaki jest jego sens?"<sup>1105</sup>

Także dla J. Ratzingera temat cierpienia nie jest tematem łatwym, przede wszystkim z tego względu, że pozostaje ono dla człowieka tajemnicą. Na pytanie o źródło i znaczenie cierpienia Ratzinger nie udziela jednoznacznych i prostych odpowiedzi. W swojej antropologicznej i teologicznej refleksji mierzy się z jego problematyką w świetle Objawienia. Zauważa, że "życie ludzkie zawsze jest cierpieniem"<sup>1106</sup> i wychodząc z powszechnego ludzkiego doświadczenia cierpienia, buduje swoją apologię wiary opierając się na Krzyżu, który stanowi jego najpełniejsze wyjaśnienie. W nim szuka wiarygodnej odpowiedzi na pytanie o jego sens.

Dla Ratzingera/Benedykta XVI człowiek sam w sobie jest tajemnicą. Tak samo cierpienie, które stanowiąc istotny i realny komponent ludzkiego życia, stanowi niezgłębione misterium<sup>1107</sup>. Człowiek może zrozumieć siebie w pełni jedynie dzięki Chrystusowi, ponieważ w Nim została objawiona definitywna prawda o człowieku i jego życiu. Zwłaszcza w Ukrzyżowanym ukazuje się prawda o kruchości ludzkiej egzystencji, ograniczoności jego bytu, o nieuchronnej konieczności cierpienia i zbawieniu<sup>1108</sup>. Ratzinger słusznie zauważa, że "życie ludzkie jest życiem w sensie wyższym i bardziej złożonym, niż przyznaje to sama tylko biologia"<sup>1109</sup>.

Osoba ludzka posiada charakter teandryczny, dlatego prób rozwikłania problematyki ludzkiego cierpienia nie można ograniczyć jedynie do wymiarów biologicznych<sup>1110</sup>. Cierpienie dotyka całej osoby ludzkiej, wszystkich wymiarów jej egzystencji. Swoim zasięgiem obejmuje zarówno sferę psychiki jak i ducha ludzkiego<sup>1111</sup>, przybiera różne formy i różny bywa jego rozmiar<sup>1112</sup>. Tylko integralne spojrzenie na człowieka i całość jego doświadczenia może dać pełną odpowiedź na pytanie o znaczenie cierpienia w życiu ludzkim. W opinii Ratzingera w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego cierpienia nie można pominąć kwestii Boga. Bez światła Objawienia, bez Chrystusa i Jego Krzyża, cierpienie pozostaje dla człowieka mroczną tajemnicą

---

<sup>1105</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie w szpitalu pediatrycznym, Olsztyn 6.06.1991*, w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, red. Z. Wietrzak, Kraków 2006, s. 82.

<sup>1106</sup> J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 68.

<sup>1107</sup> Por. S. Rosik, *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego krzyża*, w: *Cierpienie i śmierć (Homo meditans*, t. 13), red. A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 62-63.

<sup>1108</sup> Por. W. Przygoda, *Teologia cierpienia i choroby*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33 (2000), s. 260-261.

<sup>1109</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 112.

<sup>1110</sup> Por. M. Czachorowski, *Cierpienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2001, t. II, s. 186-191.

<sup>1111</sup> Por. M. Tatar, *Duchowość cierpienia wobec wybranych ujęć psychologii*, w: "Warszawskie Studia Pastoralne" 15 (2012), s. 133-160.

<sup>1112</sup> Por. R. Rogowski, *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986, s. 98-103.

i zaprzeczeniem życia. Moc argumentacji chrześcijańskiej polega właśnie na tym, że w oparciu o Boże Objawienie zawsze afirmuje ona życie, głosząc, że nawet w doświadczeniu cierpienia, ma ono niezbywalny sens<sup>1113</sup>.

Tajemnicę osoby ludzkiej można rozwikłać jedynie w optyce Objawienia. Podobnie, stanowiące newralgiczny punkt teologii, misterium ludzkiego cierpienia<sup>1114</sup>. Ratzinger w swojej refleksji nad cierpieniem sięga do Objawienia zawartego w Piśmie Świętym. W Biblii, która jest "wielką księgą o cierpieniu"<sup>1115</sup>, szuka wiarygodnej odpowiedzi na odwieczne pytania ludzkości o jego sens. Adresowane do człowieka Objawienie nie pomija problematyki cierpienia. Wobec bolesnej ludzkiej bezradności odpowiada na pytanie człowieka o jego przyczynę i cel<sup>1116</sup>.

Pytany niegdyś o kwestię sensu cierpienia, Ratzinger odwołał się w swojej odpowiedzi do starotestamentalnej księgi Hioba. Wyjaśniał wówczas, że w swoim doświadczeniu: "Hiob nie otrzymuje jasnej i satysfakcjonującej odpowiedzi, ale zaczyna pojmować, że tajemnica Boga go przerasta i że może Bogu ufać z wnętrza swojego cierpienia"<sup>1117</sup>. Tajemnicy Boga, podobnie jak tajemnicy cierpienia człowieka, nie da się do końca zrozumieć. Historia Hioba stała się jednak dla ludzi lekcją zaufania Bogu. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger zaznacza:

"Odpowiedź, jaką otrzymał Hiob, wszak niczego nie wyjaśnia, a jedynie przypomina nam o naszych ograniczeniach i powściąga nasze urojenie, że możemy o wszystkim wydać sąd i definitywnie się wypowiedzieć. Zachęca nas, byśmy ufali niepojętej tajemnicy Boga"<sup>1118</sup>.

Zdaniem Ratzingera doświadczenie Hioba poskramia pychę ludzkiego rozumu. Jego losy uzmysławiają, że cierpienie jest zagadką, której nie da się rozwikłać za pomocą prostych sądów rozumu. Jednakże, choć historia Hioba nie rozwiązuje definitywnie kwestii cierpienia, ukazuje prawdę, że posiada ono sens. Sens być może niezgłębiony i niepojęty.

W refleksji nad losem Hioba Ratzinger zauważa, że w obliczu swoich doświadczeń Hiob pyta Boga o ich znaczenie. Stawia pytania o ich rację i w ten sposób staje się

---

<sup>1113</sup> Por. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 112.

<sup>1114</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. I, s. 228.

<sup>1115</sup> Por. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 6.

<sup>1116</sup> Por. S. Rosik, *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego krzyża*, w: *Cierpienie i śmierć (Homo meditans*, t. 13), red. A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 68-71.

<sup>1117</sup> J. Ratzinger, *Dialog jest koniecznością. Kardynał Joseph Ratzinger odpowiada na pytania "Znaku"*, w: "Znak" 51 (1999), nr 11, s. 11.

<sup>1118</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 45.



reprezentantem całej ludzkości i jej pytań o sens cierpienia<sup>1119</sup>. Doświadczenie bogobojnego Hioba jest przestrzenią, w której pytanie o sens cierpienia nabiera szczególnego dramatyzmu i intensywności, zwłaszcza w kontekście jego niewinności. Dla Ratzingera, pomimo że historia Hioba nie odpowiada jednoznacznie na pytanie o znaczenie cierpienia, to jednak podważa dotychczasową mądrość Izraela, widzącą w nim karę za grzech<sup>1120</sup>.

Cierpienie nie jest konsekwencją prostych i bezdusznych mechanizmów sprawiedliwości i odpłaty. Stary Testament wyjaśniał, że grzech wprowadza dysharmonię pomiędzy Bogiem a stworzeniem, dlatego w pewnym wymiarze cierpienie jest jego konsekwencją<sup>1121</sup>. W historii Hioba następuje wyjście poza ten schemat interpretacyjny. Oto bowiem cierpi ktoś, kto nie zgrzeszył wobec Boga. Los Hioba, ostatecznie szczęśliwy, uczy, że cierpienie choć nie przestaje być dla człowieka tajemnicą, posiada sens ukryty w Bogu i mieści się w Jego planach. Nie wiadomo do końca czym ono jest i jaka jest jego przyczyna, ale dzięki Hiobowi wiadomo, czym ono nie jest: nie jest karą za grzech<sup>1122</sup>. Ratzinger, w swojej refleksji nad losami Hioba, dochodzi do następującej konkluzji:

"Hiob nie otrzymuje ostatecznie żadnego wyjaśnienia. Uświadamia sobie ostatecznie tylko swoją małość, ubóstwo perspektywy, z której spogląda na świat. Uczy się być cichym, milczeć, nie tracić nadziei. Poszerzone zostaje jego serce - nic więcej"<sup>1123</sup>.

Wobec ogromu tajemnicy cierpienia ludzki intelekt pozostaje ostatecznie bezradny. Choć człowiek nie jest w stanie zrozumieć sensu cierpienia, może jednak w trudnym doświadczeniu swojego losu bardziej pojąć sam siebie i zmienić swój stosunek do Boga, ludzi i otaczającej go rzeczywistości.

Ratzinger uważa, że w wyjątkowy sposób cierpienie poskramia ludzką pychę i ukazuje prawdę o ograniczeniach ludzkiego bytu. Paradoksalnie jest ono przestrzenią, w której może dokonać się "poszerzenie ludzkiego serca". Dzięki doświadczeniu cierpienia człowiek zwiększa pole swojego widzenia, wychodzi poza orbitę "subiektywnej prawdy" o sobie, wychyla egzystencję ku Bogu i Jego niepojętym planom. W zrozumieniu sensu cierpienia pierwszorzędnej roli nie grają argumenty rozumu, lecz argumenty serca. Dla Ratzingera/Benedykta XVI to właśnie pokora, prawda o ograniczoności własnych

---

<sup>1119</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 53-59.

<sup>1120</sup> Por. M. K. Sulej, *Od teologii cierpienia do teologii krzyża*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1987), nr 470, s. 13.

<sup>1121</sup> Por. S. Potocki, *Problem cierpienia w historycznych tradycjach Starego Testamentu*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 19-24.

<sup>1122</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 56.

<sup>1123</sup> Tamże, s. 56.

możliwości poznawczych, o kruchej kondycji własnego bytu, stanowią warunek wstępny do tego, by "poszerzonym sercem" uchwycić sens cierpienia.

Hiob, poprzez uniwersalność swojego doświadczenia, staje się reprezentantem całej cierpiącej ludzkości. Z jego losem mogą utożsamiać się ludzie wszystkich czasów, zmagający się z własnym doświadczeniem cierpienia. W ten sposób Hiob staje się nauczycielem tego, w jaki sposób należy doświadczenie cierpienia przeżywać. Ratzinger zauważa, że:

"W chwilach próby musimy rozmawiać z Bogiem jak Hiob. Wiara oznacza bowiem przekonanie, że przed Bogiem możemy stawać z całą naszą egzystencją, gdyż w przeciwnym razie moglibyśmy go zirytować. Nie - właśnie przed nim możemy i musimy stawać z całą prawdą, całym ciężarem naszej egzystencji (...)"<sup>1124</sup>.

Owocność przeżywania cierpienia zależy od wiary. Dla Ratzingera/Benedykta XVI wiara nie tylko jest sposobem na owocne przeżywanie cierpienia, lecz jednocześnie drogą prowadzącą do poznania jego sensu. Jedynie w perspektywie relacji z Bogiem człowiek może rozpoznać znaczenie cierpienia. Dzięki wierze potrafi zaakceptować cierpienie, ponieważ ona "poszerza" jego serce. Nawet jeśli "podobnie jak Hiob, sami nie umiemy dać na to wszystko żadnej odpowiedzi"<sup>1125</sup>, dzięki wierze człowiek ma nadzieję i zarazem pewność, że w Bogu istnieje odpowiedź na pytanie o sens cierpienia, nawet jeśli On jej nie udziela od razu i nawet jeśli pozostaje ona ukryta. Hiobowe zmagania i wierność Bogu są starotestamentalną zapowiedzią cierpienia Jezusa w godzinie Krzyża i Jego ufne go zawierzenia się Ojcu<sup>1126</sup>.

Ratzinger jest przekonany, że jeśli Bóg okrywa cierpienie mrokiem tajemnicy, czyni to dla dobra człowieka. Jeśli nie objawia sensu cierpienia wprost i bezpośrednio, jeśli nie udziela konkretnej, zadawalającej i wyczerpującej odpowiedzi, to znaczy, że ma w tym jakiś cel, że posiada to jakiś sens i że robi to z jakiegoś konkretnego powodu. Być może robi to po to, by w ciemności trudnych życiowych doświadczeń człowiek na nowo Go szukał. Ratzinger stwierdza:

"(...) do chrześcijańskiej egzystencji należy, jak u Hioba, wadzenie się w ciemną noc z Bogiem. Niech nam się nie wydaje, że wystarczy odsłonić przed Bogiem połowę naszego życia, a oszczędzić Mu widoku reszty,

---

<sup>1124</sup> J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 19.

<sup>1125</sup> Tamże, s. 20.

<sup>1126</sup> Por. S. Potocki, *Problem cierpienia w historycznych tradycjach Starego Testamentu*, s. 24-26.

aby go nie obrazić tym widokiem. Nie, właśnie Jemu możemy i musimy przedstawić całe brzemie naszego życia, w całej jego prawdzie. (...) Także i wtedy, kiedy - jak Hiob - nie potrafimy odpowiedzieć Bogu i Jemu samemu pozostawiamy odpowiedź, wyznając Mu, jak bezradni stoimy pośród otaczającej ciemności, wyczekujący odpowiedzi"<sup>1127</sup>.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia istotną rolę odgrywa nie tyle sama odpowiedź, ile postawa człowieka. Nie o samą odpowiedź tu chodzi, ile bardziej o zmaganie się, o wewnętrzną walkę i jej wartość, jaką posiada ona sama w sobie. Nic bowiem tak, jak cierpienie nie wystawia na próbę samego człowieka. Jest ono dramatycznym sprawdzianem prawdziwości relacji z Bogiem oraz wierności względem Niego. Stanowi dla człowieka prawdziwy egzamin dojrzałości, swoiste "*experimentum crucis*"<sup>1128</sup>. Cierpienie jest rzeczywistością, w której, podobnie jak u Hioba, weryfikuje się najbardziej wiara człowieka. Jest także przestrzenią, w której może wzrosnąć jego miłość do Boga. Paradoksalnie, dzięki cierpieniu, istnieje możliwość wzmocnienia relacji z Bogiem, skorygowania egzystencjalnych postaw i życiowych priorytetów.

W doświadczeniu cierpienia tym, co ocala człowieka przed beznadzieją i rozpaczą, jest pokładana w Bogu ufność. Ona przekracza ludzkie miary i horyzonty rozumienia oraz pozwala wyjść poza ciasny krąg subiektywizmu. W wywiadzie z Peterem Seewaldem na temat modlitwy w trudnych doświadczeniach, Ratzinger stwierdza, że kiedy przychodzi cierpienie, wówczas:

"trzeba zacząć jak Hiob. Najpierw trzeba wewnętrznie krzyknąć do Pana Boga we własnej sprawie, bez eufemizmów, powiedzieć Mu: Co ze mną czynisz?! Głos Hioba pozostaje autentycznym głosem, który mówi nam również, że mamy prawo tak czynić - a może nawet musimy. (...) Hiob zмага się z Bogiem i wygłasza przed nim swoje oskarżenia. Potem słucha, co mówi Bóg, sprawy się odwracają i ukazują z innej perspektywy. Dzięki temu przestają się czuć gnębiony i wiem, że choć w tym momencie nie potrafię pojąć miłości, którą jest Bóg, to jednak mogę ufać, iż wszystko idzie dobrze"<sup>1129</sup>.

W ocenie Ratzingera w przeżywaniu doświadczenia cierpienia zaufanie do Boga odgrywa najistotniejszą rolę. To ono nie pozwala człowiekowi zamknąć się w granicach własnej udręki, ponieważ wyzwala go i koncentruje na Bogu, który ma najważniejsze

<sup>1127</sup> J. Ratzinger, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, s. 376.

<sup>1128</sup> Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984, s. 76.

<sup>1129</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 17.

odpowiedzi i z którym "wszystko idzie dobrze". Tak jak dla Hioba, tak samo dla ludzi wszystkich czasów, cierpienie może stać się szkołą prawdziwej modlitwy, okazją do nowego poszukiwania Boga, do odnowienia relacji z Nim. Ratzinger stwierdza: "Spotyka nas czasem nieszczęście, cierpienie, które sprawia, że krzyczymy do Niego, ponieważ potrzebujemy pomocy większej niż wszystko, co mogą zrobić ludzie"<sup>1130</sup>. W wyjątkowy sposób prawdę tę objawia tajemnica Krzyża, w której "Jezus umierał, modląc się"<sup>1131</sup>. Dla Ratzingera cierpienie jest uprzywilejowaną przestrzenią spotkania z Bogiem. Przestrzenią krzyku wznoszonego ku niebu i otwierania naszego bytu ku Bogu. Chrystus w swojej udręce woła do Ojca, u Niego szuka odpowiedzi. Autor Listu do Hebrajczyków stwierdza: "Z głośnym wołaniem i płaczem za dni ciała swego zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go wybawić od śmierci, i został wysłuchany dzięki swej uległości" (Hbr 5, 7). Jego przykład pokazuje, że cierpienie może stać się przestrzenią prawdziwej modlitwy, wołania do Ojca z głębi swojego wnętrza i przestrzenią zawierzenia się Mu, oddania się w Jego ręce<sup>1132</sup>.

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI powraca do biblijnej postaci Hioba, do jego dylematów i opieszałości Boga wobec dotykającego go cierpienia. Stwierdza: "Często nie jest nam dane poznać, dlaczego Bóg powstrzymuje rękę zamiast interweniować"<sup>1133</sup>. Cierpliwość Boga, Jego brak reakcji na cierpienie, mogą i wywołują w człowieku sprzeciw. Wielokrotnie milczenie Boga staje się powodem oskarżenia Go, a nawet prowadzi do Jego odrzucenia. Podczas swojej wizyty w Auschwitz-Birkenau 28 maja 2006 roku Benedykt XVI, niejako w imieniu całej ludzkości, pytał: "Gdzie był Bóg w tych dniach? Dlaczego milczał? Jak mógł pozwolić na tak wielkie zniszczenie, na ten tryumf zła?"<sup>1134</sup>. Dla chrześcijan, którzy wierzą w kochającego Boga, cierpienie i milczenie z Jego strony, rozumiane są jako swoista próba miłości. Wierzą oni, że Bóg był obecny w cierpiących i w ten sposób solidaryzował się z nimi<sup>1135</sup>, tak samo jak był obecny w głębi tajemnicy Krzyża swojego Syna i z Nim współcierpiał.

Papież Benedykt XVI zauważa, że "Chrześcijanie bowiem, pomimo wszystkich nieporozumień i zamieszania w otaczającym ich świecie, nie przestają wierzyć w «dobroć i miłość do ludzi» (por. Tt 3, 4), (...) pozostają utwierdzeni w przekonaniu, że Bóg jest

---

<sup>1130</sup> J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, w: OpOm, t. XII, s. 527.

<sup>1131</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 639.

<sup>1132</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 523, 529-531, 536-538.

<sup>1133</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 38.

<sup>1134</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau*, w: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 100.

<sup>1135</sup> Por. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, s. 265.

Ojcem i kocha nas, nawet kiedy jego milczenie pozostaje dla nas niezrozumiałe"<sup>1136</sup>. Milczenie Boga, także w wydarzeniu Chrystusowego Krzyża, choć pozostaje ciągle zagadką, nie stanowi powodu do oskarżenia Go. Dla wierzących jest szkołą pokory, prawdy, zaufania, wiary i miłości.

Wątek Hioba oraz jego losu powraca w refleksji Benedykta XVI w *Jezusie z Nazaretu* wówczas, gdy omawia prośbę "nie wódź nas na pokuszenie" z Modlitwy Pańskiej. W konwencji modlitwy papież pisze, że kiedy wypowiadamy to wezwanie, mówimy wówczas do Boga:

"Wiem, że potrzebuję prób, ażeby moja istota stała się czysta. Jeśli te próby pozostają w Twoich rękach, jeśli - jak w przypadku Hioba - pozostawisz złu nieco miejsca, to pamiętaj, proszę, o ograniczonej mierze moich sił. Nie polegaj zbyt na mnie. Nie wyznaczaj zbyt daleko granic, w których mogę doznawać pokus, i bądź w pobliżu z Twoją opiekuńczą ręką, gdy moja miara zaczyna już dobiegać końca"<sup>1137</sup>.

Te modlitewne słowa odsłaniają sedno ratzingerowskiej refleksji o sensie cierpienia, który ukryty jest w samym Bogu, mieści się w Jego opatrnościowych zamiarach, nieskończenie przekraczających rozumienie człowieka. Ratzinger zauważa, że dla oczyszczenia wewnętrznej istoty człowieka, dla osiągnięcia dojrzałości polegającej na głębokim zjednoczeniu się z wolą Boga, człowiek potrzebuje próby, potrzebuje "oczyszczeń i przemian, które są dla niego niebezpieczne, w których może upaść, ale są niezbędnymi drogami do odnalezienia samego siebie i Boga"<sup>1138</sup>. Miłość wymaga próby, a cierpienie sprawdza jej rzeczywistą wartość. Jest szansą na wydoskonalenie się w niej (por. 1 J 4, 18).

W tajemnicy Krzyża w szczególny sposób dokonało się "wydoskonalenie" Chrystusa. W cierpieniu Krzyża Jezus doszedł do absolutnej pełni miłości, zgodnie z tym, o czym pisze autor Listu do Hebrajczyków: "Przystało bowiem Temu, dla którego wszystko i przez którego wszystko, który wielu synów do chwały doprowadza, aby przewodnika ich zbawienia udoskonalili przez cierpienie" (Hbr 2, 10). W cierpieniu "wola Boża nie alienuje nas, ale - czasem może boleśnie - (...) prowadzi nas ku nam samym"<sup>1139</sup>, pozwalając odkryć powołanie do pełni miłości.

---

<sup>1136</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 38.

<sup>1137</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 242-243.

<sup>1138</sup> Tamże, s. 242.

<sup>1139</sup> Benedykt XVI, *Inauguracyjna homilia Benedykta XVI*, w: OR (2005), nr 6, s. 11.

J. Ratzinger/Benedykt XVI poruszając problematykę sensu cierpienia wielokrotnie w swoich tekstach odwołuje się także do postaci Abrahama i jego próby wiary<sup>1140</sup>. Zauważa, że w próbie, jakiej doświadczył na wzgórzu Moria, serce Abrahama, podobnie jak Hioba, "otwarło się na oścież"<sup>1141</sup>. Trud decyzji zaowocował heroiczną miłością. Na wzgórzu, pośród doświadczenia wewnętrznego rozdarcia i dramatycznej walki, Abrahamowi ukazał się Pan, "Baranek Boży dźwigający koronę cierniową naszej winy (...) wkroczył w ciemnie historii świata"<sup>1142</sup> i objawił bezmiar swojej miłości. Ostatecznie Bóg ocalił Abrahama przed złożeniem syna w ofierze. Abraham spełnił wolę Boga i przeszedł zwycięsko próbę wiary, zyskując błogosławieństwo. Na wzgórzu Moria, niejako wewnątrz próby Abrahama, Bóg odsłonił swoje prawdziwe oblicze. Ukazał się jako Bóg kochający i Bóg ocalenia. Próba, jakiej doświadczył Abraham, była koniecznością, by podobnie jak u Hioba "poszerzyć jego serce". Ratzinger uważa, że każda próba cierpienia, nawet jeśli jest dla człowieka niezrozumiała, wyprowadza go poza granice bytu i otwiera na Boga. Cierpienie stanowi w swej istocie weryfikację ufności wobec Boga. "Im głębiej zejdziemy w ciemność niezrozumienia, pokładając w Nim ufność, tym bardziej Go odnajdziemy, odnajdziemy miłość i wolność, która przeniesie nas przez wszystkie ciemności"<sup>1143</sup>, stwierdza Ratzinger. W refleksji i doświadczeniu cierpienia nie idzie o samo zrozumienie ich istoty, lecz o ufność. Wewnętrzne cierpienie Abrahama spowodowane żądaniem Boga i jego próba wiary uczą, że sensu cierpienia nie ogarnie się umysłem. Jego sens można ogarnąć jedynie "poszerzonym" w stronę Boga sercem.

W Krzyżu Chrystusa realizują się starotestamentalne figury. Można dostrzec w nim zarówno zmagania Hioba jak i próbę wiary Abrahama. Krzyż "jest krańcową formą afirmacji człowieka przez Boga, najwyższym wyrazem jego miłości i źródłem pełnego, doskonałego życia"<sup>1144</sup>, stwierdza Benedykt XVI. W Krzyżu cierpienie Bożego Syna odsłania tajemnicę sensu cierpienia<sup>1145</sup>, ponieważ Chrystus przyjął na siebie ludzki los i konsekwentnie poddał się cierpieniu<sup>1146</sup>. Dzięki swej męce Jezus przemienił cierpienie w miłość i dlatego zostało ono napełnione Boskim sensem<sup>1147</sup>. W misterium Krzyża Bóg

---

<sup>1140</sup> Por. J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, s. 111-118; Tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 58; Tenże, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez Rok Kościelny*, s. 41-46; Tenże, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 48-51.

<sup>1141</sup> J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 50.

<sup>1142</sup> Por. tamże, s. 50.

<sup>1143</sup> Tamże, s. 51.

<sup>1144</sup> Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, s. 177.

<sup>1145</sup> Por. I. S. Ledwoń, *Teologiczna interpretacja sensu cierpienia*, w: *Cierpienie: między sensem a bezsensem*, red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot, b. m. w., 2014, s. 12-13.

<sup>1146</sup> Por. T. Halik, *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 38.

<sup>1147</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 522.

utożsamiał się z każdym cierpiącym człowiekiem i uczynił cierpienie swoim własnym doświadczeniem. W Chrystusie doświadczył go w całej pełni<sup>1148</sup>.

W losie Hioba i Abrahama Bóg rozpoczął udzielać człowiekowi odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia. Jednak ich historie są początkiem, "sondującym uprzedzeniem odpowiedzi, jaką Bóg daje przez swego własnego Syna w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa"<sup>1149</sup>. W tajemnicy cierpienia Syna Bóg powiedział najwięcej, ponieważ Krzyż stał się Jego współcierpieniem ze światem<sup>1150</sup>.

Objawiony w tajemnicy Krzyża sens cierpienia to pewność miłości Boga, Jego obecności w pośrodku dramatów ludzkiej egzystencji. W *Spe salvi* Benedykt XVI zauważa, że dzięki optyce wiary, budzi się "w człowieku zdolność do takich sposobów cierpienia, jakie są decydujące dla jego człowieczeństwa"<sup>1151</sup>. Dzięki Objawieniu i wierze sens cierpienia, choć ciągle niejasny, staje się jednak uchwytne. W przestrzeni wiary i zaufania cierpienie może stać się przeżywane jako miłość. Tę prawdę Objawia Ukrzyżowany, ponieważ w Nim cierpienie zostało pokonane przez teandryczną miłość<sup>1152</sup>. W tym kontekście Ratzinger stawia następujące pytanie:

"Do czego więc służy wiara? Wiara służy do tego, by człowiekowi pomagać żyć, cieszyć się, ale i cierpieć. Oburzenie na cierpienie, które nam się dzisiaj wpaja, i które podaje się za wybawienie, nie kładzie kresu cierpieniu, lecz w istocie sprawia, że staje się ono nie do zniesienia. Również wiara nie kładzie kresu cierpieniu, ale uzdalnia człowieka do znoszenia go i pomagania w tym innym. Człowiek nie potrzebuje nauczycieli oburzenia (to potrafi sam), ale nauczycieli przemiany odkrywających radość w głębinach cierpienia i otwierających przed nim prawdziwe szczęście tam, gdzie kończy się dobre samopoczucie"<sup>1153</sup>.

Wiara nie rozwiązuje definitywnie problemu cierpienia<sup>1154</sup>, jednakże pomaga człowiekowi godnie je przeżyć i nadaje mu sens. Nie udziela prostych rozwiązań, lecz uśmierza jego skutki. Wiara otwiera człowieka na od-boski sens cierpienia, na niepojętą głębię jego tajemnicy. Dzięki wierze człowiek ma pewność, że "w każde ludzkie cierpienie wszedł

---

<sup>1148</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 179-180.

<sup>1149</sup> J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, s. 56-57.

<sup>1150</sup> Por. J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, s. 67.

<sup>1151</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 39.

<sup>1152</sup> Por. S. Mycek, *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno - chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, w: "Communio" 24 (2004), nr 2, s. 97.

<sup>1153</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 113.

<sup>1154</sup> Por. I. S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 188-191.

ktoś, kto je z nami dzieli i znosi"<sup>1155</sup>. To stanowi dla człowieka prawdziwą pociechę i przynosi ulgę w dramatach jego egzystencji.

Krzyż, który stoi w centrum chrześcijańskiego orędzia, niesie człowiekowi pociechę i przywraca nadzieję, że nawet w dramacie cierpienia, którego doświadcza, nigdy nie pozostaje sam. Nawiązując do Księgi Apokalipsy Benedykt XVI wyjaśnia, że księga ta "nieustannie mówi o cierpieniach, udrękach i płaczu", ale jest nade wszystko księgą nadziei. Największy paradoks chrześcijaństwa polega właśnie na tym, że "cierpienie nigdy nie jest postrzegane jako ostatnie słowo, ale jako etap przejściowy, prowadzący do szczęścia, co więcej, ono samo jest już w sposób tajemniczy przeniknięte radością rodzącą się z nadziei"<sup>1156</sup>. Ta prawda jaśnieje w samym centrum tajemnicy Krzyża. Ostatnie słowo nie należy do cierpienia, bólu i śmierci, lecz do Boga. On jest światłem, a lampą Baranek (Ap 21, 22)<sup>1157</sup>. Benedykt XVI podkreśla, że drogą, którą przychodzi światło sensu rozprasającego mrok cierpienia, jest Chrystusowy Krzyż<sup>1158</sup>. W nim Bóg wypełnił samym sobą (Miłością) pustkę ludzkiego cierpienia, ponieważ w wydarzeniu Krzyża Bóg "Mękę człowieczeństwa w pasywności krzyżowania włącza w akt miłości"<sup>1159</sup>. Ukrzyżowany Chrystus jest najwyższym objawieniem sensu cierpienia, które nie jest karą za grzechy, ale przede wszystkim tajemnicą miłości<sup>1160</sup>. Krzyż nie stanowi ostatecznego wyjaśnienia ani definitywnego rozwiązania zagadki cierpienia. Objawia jednak jego od-boski sens, który można odczytać w algorytmie miłości.

Ratzinger, świadom ogromu tajemnicy ludzkiego cierpienia, nie podaje banalnych odpowiedzi na pytanie o jego sens. W swojej refleksji staje pokornie przed głębią jego misterium. Jednak, jako wnikliwy obserwator rzeczywistości i znawca człowieka, zdaje sobie sprawę z tego, że ucieczka przed doświadczeniem cierpienia prowadzi donikąd. Jest chybioną próbą ocalenia siebie i wybawienia świata. J. Ratzinger/Benedykt XVI zauważa, że kiedy człowiek podejmuje karkołomne próby ucieczki przed cierpieniem, chce uniknąć wysiłku i bólu, wówczas doświadcza egzystencjalnej pustki i braku sensu<sup>1161</sup>. W encyklice *Spe salvi* stwierdza: "Nie unikanie cierpienia ani ucieczka od bólu uzdrawia człowieka, ale zdolność jego akceptacji, dojrzewania w nim, prowadzi do odnajdywania sensu przez zjednoczenie z Chrystusem, który cierpiał z nieskończoną miłością"<sup>1162</sup>.

---

<sup>1155</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 39.

<sup>1156</sup> Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin - Warszawa 2007, s. 128.

<sup>1157</sup> Por. Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, s. 129.

<sup>1158</sup> Por. tamże, s. 94-95.

<sup>1159</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 57.

<sup>1160</sup> Por. A. J. Najda, *O cierpieniu w Biblii*, w: *Duchowość cierpienia*, red. W. Gałązka, Warszawa 2010, s. 204-208.

<sup>1161</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 36.

<sup>1162</sup> Tamże, 37.



Chrześcijaństwo jednak nie afirmuje cierpienia ani nie wzywa do cierpiętnictwa. Papież Benedykt XVI tłumaczy:

"należy zrobić wszystko, co w naszej mocy, aby cierpienie zmniejszyć: zapobiec, na ile to możliwe, cierpieniom niewinnych, uśmierzać ból, pomagać w przewyciężaniu cierpień psychicznych. Są to obowiązki wynikające zarówno ze sprawiedliwości, jak i z miłości, które wchodzą w zakres podstawowych wymagań chrześcijańskiej egzystencji i każdego życia prawdziwie ludzkiego"<sup>1163</sup>.

W opinii Benedykta XVI z cierpieniem należy walczyć. Papież zauważa jednak, że tylko wówczas, kiedy człowiek zaakceptuje swoje cierpienie i dojrzałe je przeżywa, może odnaleźć jego sens, a także zrealizować w pełni swoją egzystencję. Wartość cierpienia, także objawiona w misterium Krzyża Chrystusa, nie leży w nim samym, lecz w sposobie jego przeżywania, w intensywności miłości, z jaką się to robi. Cierpienie samo w sobie jest złem i dezintegracją ludzkiego bytu. Jednak, jako stały komponent ludzkiego życia, może być przeżywane owocnie tak, by "poszerzyć serce", otworzyć człowieka na wolę Bożą, stać się szkołą ufności i miłości. Dzięki sile miłości może nabrać pozytywnych wymiarów i transformować egzystencję człowieka<sup>1164</sup>.

W przedziwny sposób cierpienie sprawia, że ludzie nawzajem siebie potrzebują, wyzwalając się z kręgu egoizmu. W tym sensie otwiera ono egzystencję nie tylko na Boga, ale i na drugiego człowieka<sup>1165</sup>. Cierpienie niejako rozszerza kąt rozwarcia ludzkiego serca i przez współczucie wzywa do wzajemnej miłości i służby. W tym tkwi istota chrześcijańskiego rozumienia wartości cierpienia. Otwarte na Krzyżu Serce Jezusa jest szczególną eksplikacją tej prawdy i jednocześnie szkołą "otwartej egzystencji", która wydaje się dla drugich<sup>1166</sup>.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza, że: "Przez swoją mękę i śmierć na krzyżu Chrystus nadał cierpieniu nowe znaczenie; teraz może ono upodobnić nas do Niego i jednoczyć nas z Jego męką"<sup>1167</sup>. W tajemnicy swojego Krzyża Jezus nie tylko odsłonił, ale równocześnie nadał nowe znaczenie (a więc sens) cierpieniu. Poszerzył

---

<sup>1163</sup> Tamże, 36.

<sup>1164</sup> Por. A. J. Nowak, *Osoba. Fakt i tajemnica*, Rzeszów 2000, s. 210; M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, Warszawa 1988, s. 26-27.

<sup>1165</sup> Por. S. Sojska, *Chrześcijański sens cierpienia*, Kraków 2011, s. 114-151; W. Pannenberg, *Kim jest człowiek*, tł. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978, s. 117.

<sup>1166</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrząc na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 631.

<sup>1167</sup> Por. KKK, 1505.

go i przemienił przez miłość. Od momentu Jego męki cierpienie ma wymiar zbawczy<sup>1168</sup> i jednoczy człowieka z Ukrzyżowanym we wnętrzu Jego naznaczonej cierpieniem egzystencji<sup>1169</sup>.

W misterium życia Słowa Wcielonego cierpienie stało się sposobem uzdrowienia świata z pychy. Chrystus, dzięki wejściu w tajemnicę Krzyża, zajął ostatnie miejsce na świecie i w ten sposób uzdrowił ludzkość, przyprowadzając ją do Boga<sup>1170</sup>. W Krzyżu Jezus doświadczył apogeum ludzkiego cierpienia, które jednak przemienione w miłość, stało się drogą do pełni życia i zbawienia<sup>1171</sup>. W świetle tej prawdy wiary Ratzinger nie waha się przestrzegać przed nadmiernymi próbami unikania cierpienia. Stwierdza dosadnie: "Chęć uniknięcia cierpienia oznacza negację miłości i wyparcie się Chrystusa"<sup>1172</sup>, ponieważ w istotę miłości wpisana jest gotowość ofiary i cierpienia<sup>1173</sup>.

Krzyż Jezusa ukazuje prawdę, że miłość stanowi najgłębszy sens cierpienia<sup>1174</sup>. Jedynie ona jest wiarygodnym uzasadnieniem i wyjaśnieniem cierpienia. Dzięki miłości staje się ono bardziej zrozumiałe. Zdaniem Ratzingera ucieczka przed cierpieniem jest rzeczywistą ucieczką przed pełnią miłości i życia. Zauważa, że "kto chciałby usunąć cierpienie, musiałby usunąć przede wszystkim miłość, która nie jest możliwa bez cierpienia"<sup>1175</sup>. W swoich eschatologicznych refleksjach stwierdza, że "człowiek, który nie stawia czoła cierpieniu, odmawia sobie życia. Ucieczka przed cierpieniem jest ucieczką przed życiem"<sup>1176</sup>.

By w pełni przeżywać egzystencję, człowiek musi otworzyć się na trudny dar cierpienia. Jako wnikliwy obserwator, Ratzinger zauważa, że istnieją dwa kierunki uciekania od cierpienia: pierwszy, skierowany "ku górze" i drugi odwrotny, skierowany "ku dołowi". Pierwszy sposób stanowi "apatia", mająca swoje źródła w stoicyzmie i liczne implikacje w filozofii azjatyckiej. Polega ona na dystansowaniu się wobec bólu i zmienności losu. Afirmuje duchową suwerenność człowieka i wznosi go ponad scenariusz wydarzeń, dystansując go tym samym od świata. Drugi sposób, głoszony przez Epikura, uczy ludzi techniki używania życia w taki sposób, by wyłączyć z niego nawet ewentualność cierpienia

---

<sup>1168</sup> Por. S. Mędała, *Stary Testament a męka Chrystusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 31-38; Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 172.

<sup>1169</sup> R. Tremblay, *Cierpieć, aby żyć. Refleksja nad zbawczym sensem cierpienia*, w: "Communio" 11 (1991), nr 5, s. 57-69.

<sup>1170</sup> Por. J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, w: OpOm, t. XII, s. 532.

<sup>1171</sup> Por. S. Piotrowski, *Misterium śmierci Chrystusa*, w: "Studia Teologiczne. Białystok - Drohiczyn - Łomża" 13 (1995), s. 83.

<sup>1172</sup> Por. J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości*, w: OpOm, t. XII, s. 310.

<sup>1173</sup> Por. J. Ratzinger, *Myśli duchowe*, s. 29.

<sup>1174</sup> Por. J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, s. 137.

<sup>1175</sup> J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 296-297.

<sup>1176</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 113.

i skupić ich na doświadczeniu przyjemności. Uczy więc unikania cierpienia za wszelką cenę. Obie formy Ratzinger poddaje krytyce, ponieważ zmierzają w kierunku pychy i prowadzą ostatecznie do zaprzeczenia życia, negacji ludzkiego bytu i do iluzji<sup>1177</sup>.

Krzyż Chrystusa stoi w wyraźnej opozycji do obu sposobów ucieczki przed cierpieniem. Jak zauważa Ratzinger: "Chrystus nie umiera z dostojnym spokojem filozofa; umiera krzycząc, kiedy najpierw zakosztował całej trwogi osamotnienia"<sup>1178</sup>. Krzyż odziera ludzkie życie z iluzji. Objawia prawdę o jego kruchości i prawdę o bycie ludzkim, który podlega cierpieniu i który w nim, na wzór Syna Bożego, osiąga swoją pełnię<sup>1179</sup>. W radykalny sposób ukazuje kim jest człowiek, jakie są jego możliwości w walce ze złem i grzechem, a także to, jakie są granice jego egzystencji, których sam o własnych siłach nie może przekroczyć<sup>1180</sup>.

Ratzinger/Benedykt XVI dostrzega, że we współczesnej kulturze widać poważne tendencje mające na celu szukanie coraz to nowych dróg ucieczki przed cierpieniem, często za wszelką cenę. "Podejmowane próby, aby przez medycynę, psychologię, pedagogikę, doktryny społeczne wyeliminować cierpienie, przybrały rozmiary gigantycznych starań ostatecznego wybawienia ludzkości"<sup>1181</sup>, stwierdza. W jego ocenie starania te są karkołomne. Próby całkowitego zlikwidowania cierpienia kończą się zawsze fiaskiem, ponieważ człowiek nie może sam siebie wybawić od cierpienia i śmierci. Może to uczynić jedynie Bóg<sup>1182</sup>.

Podczas homilii inauguracyjnej pontyfikatu Benedykt XVI zauważył: "Ileż to razy chcieliśmy, aby Bóg okazał się silniejszym. Aby zdecydowanie uderzył, zniszczył zło, stworzył lepszy świat"<sup>1183</sup>. Pycha rozumu oraz postęp techniczny usiłują usunąć zło i stworzyć lepszy świat, pozbawiony elementu cierpienia. Z jednej strony rozbudzają nadzieję na ów lepszy świat bez cierpienia, z drugiej strony przynoszą w tej kwestii coraz głębsze rozczarowanie, skutkujące widoczną próżnią sensu i destrukcją człowieczeństwa. "Kryzys zachodniego świata wynika w dużej mierze z takiego wychowania i takiej filozofii, które chcą zbawić człowieka, omijając krzyż, wbrew krzyżowi, a zatem wbrew prawdzie"<sup>1184</sup>, diagnozuje trafnie Ratzinger. Objawiony w Krzyżu sens cierpienia ukazuje jego obiektywną wartość i prawdę, że cierpienie jest i pozostanie, wbrew naiwnym

---

<sup>1177</sup> Por. tamże, s. 112-113.

<sup>1178</sup> Tamże, s. 113.

<sup>1179</sup> Por. J. Strojanowski, *Motywacja cierpienia i śmierci człowieka współczesnego wobec męki Chrystusa*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyśka, J. Kopeć, Lublin 1981, s. 197-202.

<sup>1180</sup> Por. I. S. Ledwoń, *Teologiczna interpretacja sensu cierpienia*, s. 14.

<sup>1181</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 113.

<sup>1182</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 36.

<sup>1183</sup> Benedykt XVI, *Inauguracyjna homilia Benedykta XVI*, w: OR (2005), nr 6, s. 11.

<sup>1184</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 113.

oczekiwaniom współczesnego człowieka, nieodłącznym elementem ludzkiej egzystencji. Objawia także prawdę, że jest ono konieczne do pełnej realizacji życia i miłości.

### 3. 4. Krzyż objawieniem sensu śmierci

Krzyż Jezusa Chrystusa objawia nie tylko znaczenie ludzkiego cierpienia, ale również sens śmierci, będącej nieuchronną koniecznością ludzkiego losu<sup>1185</sup>. Śmierć jest faktem powszechnym, przynależącym do egzystencji każdego człowieka bez wyjątku<sup>1186</sup>. Tym samym stanowi ona poważny przedmiot zainteresowania wielu dziedzin nauki, takich jak medycyna, biologia, filozofia czy teologia. W swojej antropologicznej i teologicznej refleksji J. Ratzinger/Benedykt XVI wielokrotnie pochyła się nad jej problematyką, próbując w świetle Objawienia ukazać jej pozytywny sens. Krzyż Chrystusa, w sposób absolutnie wyjątkowy, ukazuje realizm ludzkiej śmierci i odsłania głębię jej misterium. Bez światła Objawienia, a więc także bez Krzyża Chrystusa, śmierć pozostaje dla ludzi rzeczywistością irracjonalną, nonsensem i paradoksem życia<sup>1187</sup>.

W przekonaniu J. Ratzingera/Benedykta XVI jedynie w perspektywie wiary i religii śmierć może posiadać jakikolwiek sens<sup>1188</sup>. Najwłaściwszym zatem terenem, gdzie można i należy zajmować się jej problematyką jest religia, ponieważ jedynie ona, uwzględniając całego człowieka, znajduje najbardziej wiarygodne uzasadnienie jej znaczenia<sup>1189</sup>. Jedynie religia, a więc konsekwentnie także teologia, dysponują odpowiednim i całościowym spojrzeniem na ludzką egzystencję. Uwzględniając nadprzyrodzony wymiar rzeczywistości oraz ludzkiego życia podejmują próbę wyjaśnienia fenomenu śmierci i jego funkcję.

Dla J. Ratzingera pytać o życie "z wnętrza własnej egzystencji", to tym samym pytać o śmierć i jej sens. Pytanie człowieka o sens śmierci, zwłaszcza zadane na gruncie religii, jest najistotniejszym pytaniem życiowym<sup>1190</sup>. Zdaniem Ratzingera człowiek pragnie sprostać

---

<sup>1185</sup> Por. KKK, 1006.

<sup>1186</sup> Por. M. Rusecki, *Antropologia paschalna (homo paschalis)*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 295.

<sup>1187</sup> Por. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1992, s. 282.

<sup>1188</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 6.

<sup>1189</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Śmierć w wielkich religiach świata*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1980), nr 428, z. 3, s. 383.

<sup>1190</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 23.

życiu poprzez realne przewyciężenie własnego umierania<sup>1191</sup>, dlatego nie zadowolili się hipotetycznymi odpowiedziami. "Nie gra się o własny los kostkami hipotezy"<sup>1192</sup>, stwierdza.

Pytanie o śmierć i jej sens, a więc o ostateczny los człowieka, to pytanie fundamentalne "(...) o to, skąd pochodzi człowiek? Jest pytaniem o początek i cel. Śmierć jest pytaniem, którego ostatecznie nie sposób zagłuszyć, tkwiącym w człowieku jak metafizyczna zadra"<sup>1193</sup>. Nic tak jak śmierć nie prowokuje człowieka do stawiania sobie pytań o sens, zwłaszcza o sens własnego życia i umierania. Jednakże, zdaniem Ratzingera, poszukiwanie odpowiedzi poza Bogiem, poza teologią, poza religią, skazane jest z góry na porażkę. Jedynie w odniesieniu do Boga samo postawienie pytania o zasadność śmierci w ogóle jest sensowne<sup>1194</sup>. W jednym ze swoich kazań, wygłoszonym w Dzień Zaduszny, Ratzinger stwierdza:

"Bez odpowiedzi na pytanie o Boga, śmierć pozostaje tylko okrutną zagadką, a każda inna odpowiedź prowadzi nas jedynie do sprzeczności. Jeśli jednak Bóg istnieje, który ukazał się w Jezusie Chrystusie, to istnieje życie wieczne i wtedy także śmierć jest drogą nadziei"<sup>1195</sup>.

Według Ratzingera poza Bogiem nie istnieje żadna sensowna odpowiedź na pytanie o śmierć. Prymat Boga stanowi fundamentalne założenie każdej jego argumentacji, także w tym względzie. Jedynie w Bogu można szukać odpowiedzi na pytanie o sens śmierci i tylko w odniesieniu do Niego ludzkie poszukiwania w ogóle mają jakikolwiek sens. Bez Boga kończą się one sprzecznością i prowadzą do beznadziei<sup>1196</sup>.

Dla teologii fundamentalnej kwestia śmierci stanowi bardzo istotny problem badawczy i tym samym jest motywem służącym do wypracowania argumentacji na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa. Wobec uniwersalnego faktu śmierci religia chrześcijańska głosi, że jej założyciel nie tylko przeszedł przez granice śmierci, lecz przewyciężył jej moc w swoim zmartwychwstaniu. W *Spe salvi* Benedykt XVI zauważa:

---

<sup>1191</sup> Por. tamże, s. 12.

<sup>1192</sup> J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrówki przez Rok Kościelny*, s. 33.

<sup>1193</sup> J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 23-24.

<sup>1194</sup> Por. A. Murawska, *Teologiczna interpretacja śmierci w ujęciu ks. Wacława Hryniewicza*, w: "Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 16 (2010), nr 1, s. 203-204.

<sup>1195</sup> J. Ratzinger, *Miejsca nadziei - rzymskie katakumby*, w: OpOm, t. X, s. 628.

<sup>1196</sup> Por. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 277.

"On sam przeszedł tę drogę, zszedł do królestwa śmierci, a zwyciężywszy śmierć, powrócił stamtąd, aby teraz towarzyszyć nam i by dać nam pewność, że razem z Nim można tę drogę odnaleźć"<sup>1197</sup>.

Śmierć Chrystusa była tak samo realna jak realne było Jego człowieczeństwo. W godzinie Krzyża Chrystus wszedł w otchłań ludzkiej śmierci. W pełni doświadczył jej realizmu i tym samym podzielił los każdego człowieka<sup>1198</sup>. To, co do tej pory rozumiane było jako osunięcie się w nicość, największy nonsens ludzkiej egzystencji, w umieraniu Jezusa (wcielonego *Logosu*) zostało napełnione nowym, Boskim sensem. Od momentu śmierci Chrystusa na Krzyżu można na ludzką śmierć patrzeć inaczej, dostrzegając w niej ów nowy sens. Ratzinger stwierdza, że w tajemnicy Krzyża, w akcie oddania się Syna Bożego, "śmierć będąca kresem słów i sensu, sama staje się słowem i przez to miejscem dającego się sensu"<sup>1199</sup>. W swojej refleksji Ratzinger podejmuje próby wydobywania ukazanego w Krzyżu sensu śmierci, stając się jego apologetą.

Ratzinger zauważa, że współcześnie istnieją pewne tendencje zmierzające do banalizowania problematyki śmierci. Na różne sposoby chcą one ją ukrywać albo traktują ją jako pewnego rodzaju temat tabu. Zdaniem Ratzingera tendencje te są niezwykle niebezpieczne. Odarcie śmierci z jej metafizycznego wymiaru może skutkować banalizacją życia w ogóle. Dla Ratzingera poważny namysł nad zjawiskiem śmierci jest potrzebny nawet wtedy, kiedy związany jest z poczuciem lęku przed nią. Usuwanie w cień skutków śmierci, próby jej wyparcia czy ośmieszenia, prowadzą w ostateczności do iluzoryczności ludzkiej egzystencji. Sprowadzanie fenomenu śmierci jedynie do "technicznie rozwiązywalnego problemu" niesie ze sobą degradację osoby ludzkiej i skutkuje odarciem jej życia z wymiaru tajemnicy. Ratzinger stwierdza mocno, że "dehumanizacja śmierci pociąga za sobą w sposób nieunikniony dehumanizację życia"<sup>1200</sup>. W jego opinii sprawa życia człowieka paradoksalnie zależy od sprawy jego śmierci. Zauważa:

"Pytanie o śmierć stawiane jest (...) przez samo życie. Nieuniknienie stawiane jest ono temu, dla kogo życie stanowi prawdziwą troskę. I jeśli nie chce on tylko troszczyć się o to życie i zachować w jego zewnętrznym przejawie, lecz wypełnić je sensem i nadać mu prawdziwą wielkość i możliwości,

---

<sup>1197</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 6.

<sup>1198</sup> Por. J. Nowak, *Śmierć w wymiarze chrystologicznym w świetle współczesnej literatury teologicznej*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" (2014), nr 34, s. 85.

<sup>1199</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 641.

<sup>1200</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 88.

to wówczas nie będzie mógł przejść obok pytania o sens i bezsensowność śmierci"<sup>1201</sup>.

Sens śmierci wiąże się z sensem ludzkiej egzystencji<sup>1202</sup>. Benedykt XVI twierdzi, że "ludzkość potrzebuje pytań"<sup>1203</sup>, także odważnych pytań o śmierć i jej znaczenie. Bez nich nie uzyska odpowiedzi na pytanie o sens życia. Ratzinger/Benedykt XVI dostrzega, że we współczesnej kulturze istnieje silna tendencja omijania pytań o sens śmierci. W jego ocenie współczesność sprowadza śmierć jedynie do sfery *biosu* bądź podejmuje próby ośmieszenia zjawiska śmierci lub też próby wyparcia jej poza pole świadomości człowieka<sup>1204</sup>. W efekcie procesy te prowadzą do instrumentalizacji osoby ludzkiej i jej życia. Skutkują trwaniem w złudzie, że śmierć nie istnieje, że jest niejako poza ludzką egzystencją i że nie dotyczy człowieka. Ostatecznie, zdaniem Ratzingera, tendencje te prowadzą do poczucia braku sensu życia, bowiem bez perspektywy śmierci życie traci na wartości i powadze.

Ratzinger postuluje, by wobec wyraźnych tendencji banalizujących znaczenie śmierci, przywrócić jej odpowiedni status, także w refleksji teologicznej. Należy uczynić to z całym realizmem, bez zbędnego idealizowania czy gloryfikowania jej fenomenu. Dla teologii Krzyż stanowi istotne źródło namysłu nad zjawiskiem śmierci. Krzyżowa śmierć Jezusa jest bowiem objawieniem jej ludzkiego charakteru. Objawia ona prawdziwe człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu, którego nierozdzielny komponentem jest śmierć. Ratzinger stwierdza, że "śmierć staje się kluczem do pytania: Kim właściwie jest człowiek?"<sup>1205</sup>. Paradoksalnie, dzięki realnej śmierci Jezusa na Krzyżu, objawia się prawda antropologiczna<sup>1206</sup>. Krzyż, który stanowi objawienie człowieka, w wyjątkowo czytelny sposób objawia prawdę o jego umieraniu, o kresie ziemskiego życia i realizmie śmierci. Ratzinger zauważa: "Być człowiekiem, oznacza być ukierunkowanym na śmierć. Być człowiekiem, oznacza musieć umrzeć, być ową istotą sprzeczności, w której umieranie jest czymś biologicznie naturalnym i koniecznym"<sup>1207</sup>.

Krzyżowa śmierć Bożego Syna objawia prawdę o konieczności śmierci. Jednakże, jak twierdzi Ratzinger, w Ukrzyżowanym objawia się także nowy wymiar ludzkiego umierania. Z perspektywy wiary Krzyż odsłania przed człowiekiem nowe horyzonty sensu.

---

<sup>1201</sup> J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 277.

<sup>1202</sup> Por. K. Szwarz, *Kenotyczny związek śmierci człowieka ze śmiercią Chrystusa w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: "Łódzkie Studia Teologiczne" (2011), nr 20, s. 313-332.

<sup>1203</sup> Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, tł. M. Wilk, Kraków 2008, s. 95.

<sup>1204</sup> Por. T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 15-41.

<sup>1205</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 89.

<sup>1206</sup> Por. tamże, s. 237.

<sup>1207</sup> J. Ratzinger, *Jezus Chrystus*, w: OpOm, t. VI/2, s. 735.

Chrystus, poprzez swoje zbawcze dzieło, "cierpiąc za nas, nie tylko dał przykład, abyśmy szli Jego śladami, lecz także przetaił szlak; gdy nim idziemy, życie i śmierć uświęcają się i nabierają nowego znaczenia"<sup>1208</sup>. Jezus dobrowolnie przyjął śmierć, aby ocalić ludzkość od śmierci wiecznej. Zbawczy charakter Jego umierania sprawił, że kres ludzkiej egzystencji stał się spotkaniem z Bogiem<sup>1209</sup>, a nie wpadnięciem w nicość i zatraceniem życia. Ratzinger/Benedykt XVI stoi na stanowisku, że jedynie w perspektywie Boga, uznając Jego prymat, śmierć posiada jakikolwiek sens i stanowi dla człowieka drogę nadziei<sup>1210</sup>. Dzięki objawieniu realizmu śmierci i jej sensu w Krzyżu, człowiek może ocalić siebie przed degradacją i symplifikacją swojego życia. Bowiem "gdy umieranie nie znajduje żadnej odpowiedzi, wtedy kruche staje się również życie"<sup>1211</sup>.

W refleksji nad problematyką śmierci Ratzinger nie pomija pytania o jej przyczynę. W świetle Bożego Objawienia stara się także udzielić na nie adekwatnej odpowiedzi. Śmierć istnieje, ponieważ jest konsekwencją grzechu<sup>1212</sup>. Ratzinger powtarza zatem za św. Pawłem, że "zapłatą za grzech jest śmierć" (por. Rz 6, 23). Zdaniem Ratzingera śmierć stanowi cenę, jaką ludzkość płaci za nieposłuszeństwo okazane Bogu. Choć człowiek posiadał od początku śmiertelną naturę, w zamysłach Boga miał żyć wiecznie. Sobór Watykański II twierdzi, że gdyby człowiek nie zgrzeszył, byłby wolny od śmierci cielesnej<sup>1213</sup>. To przekonanie wiary znajduje swoje uobecnienie także w refleksji Ratzingera. Poprzez grzech śmierć zbiera swoje żniwo i okazuje się dla człowieka ostatnim wrogiem, "który musi zostać przewyciężony" (por. 1 Kor 15, 26). Bóg nie jest więc ani twórcą śmierci, ani nie jest ona Jego wolą. Śmierć jest wynikiem oddalenia się człowieka od Boga, który jedynie jest życiem. Istotą każdego grzechu jest ludzkie nieposłuszeństwo względem Boga. Śmierć stanowi dramatyczną konsekwencję nieposłuszeństwa. Wynika z uzurpacji człowieka, z jego chęci "bycia jak Bóg". W tajemnicy Krzyża ludzkie nieposłuszeństwo zostało zastąpione bezgranicznym posłuszeństwem Chrystusa. Stąd, dla Ratzingera/Benedykta XVI, śmierć Jezusa posiadała inny sens niż śmierć każdego człowieka. W *Jezusie z Nazaretu* Benedykt XVI wyjaśnia swoje stanowisko w następujący sposób:

---

<sup>1208</sup> KDK, 22.

<sup>1209</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1962, s. 121; A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1980), nr 72, z. 1, s. 35.

<sup>1210</sup> Por. Benedykt XVI, *Człowiek potrzebuje wieczności*, w: OR (2012), nr 1, s. 36.

<sup>1211</sup> J. Ratzinger, *Jezus Chrystus*, w: OpOm, t VI/2, s. 869.

<sup>1212</sup> Por. S. Piotrowski, *Chrześcijańska interpretacja tajemnicy śmierci i życia wiecznego*, w: "Studia Teologiczne. Białystok - Drohiczyn - Łomża" 15 (1997), s. 82.

<sup>1213</sup> Por. KDK, 18.



"(...) śmierć Chrystusa jest innego rodzaju. Nie pochodzi z uzurpacji człowieka, lecz z pokory Boga. Nie jest nieuniknionym skutkiem sprzeciwiającej się prawdzie pychy, lecz aktem miłości, w którym sam Bóg zstępuje do człowieka, ażeby go ponownie przyjąć do siebie"<sup>1214</sup>.

Synowskie posłuszeństwo "aż do śmierci" (por. Flp 2, 8) zniweczyło moc grzechu. Tym samym, dzięki Chrystusowi, przekleństwo grzechu zostało przemienione poprzez miłość w błogosławieństwo (por. Rz 5, 19-21)<sup>1215</sup>, stwierdza *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Nieubłagane "prawo śmierci" jest wynikiem grzechu Adama (por. 1 Kor 15, 22) i przechodzi na wszystkich jego potomków. Chrystus, chociaż wolny od grzechu, dobrowolnie przyjął śmierć i przez to podzielił ludzką dolę. Wszedł w doświadczenie śmierci, by włączyć ją w zasięg swojej zbawczej miłości i tym skruszyć jej oścień. Wydarzenie Krzyża było starciem posłuszeństwa miłości z mocą śmierci<sup>1216</sup>, twierdzi Ratzinger. Stanowiło zatem dobrowolny akt osobowy, ponieważ było absolutnym opowiedzeniem się za wolą Ojca. Chrystus, jako prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, poprzez swoje umieranie przyjął na siebie skutki grzechu i zadośćuczynił Ojcu za grzech każdego człowieka. W tym wyraził się ogrom siły Jego miłości, która stała się dla człowieka ocaleniem od śmierci. Człowiek może partycypować w tym ocaleniu pod warunkiem, że w doświadczeniu własnej śmierci, w tym ostatnim wydarzeniu osobowym, w ostatniej decyzji swojej woli, złączy się z wolą Boga. Owa ostatnia decyzja w chwili śmierci mieści w sobie wszystkie dotychczasowe działania człowieka<sup>1217</sup>.

Ratzinger zauważa, że w Starym Testamencie następuje ewolucja pojęcia śmierci i jej skutków<sup>1218</sup>. Stopniowe oczyszczenie z mitów skutkuje wypracowaniem właściwego poglądu na temat śmierci, której istota polegała na zabraniu człowieka ze świata żywych i wstąpieniu w bramy Szeolu. Zauważa również, że początkowo intuicja Starego Testamentu na temat życia po śmierci była dość zagadkowa. Zmarły, po doświadczeniu śmierci, wiódł życie cienia, różniące się jednak istotnie od ziemskiej egzystencji. Śmierć stawała się wprowadzeniem w rodzaj niewoli pozbawionej końca. Polegała na zerwaniu relacji ze światem i w ten sposób była zniszczeniem życia. W opinii Ratzingera życie zmarłych było "bytem i równocześnie nie-bytem - jakimś jeszcze bytowaniem, ale jednak już nie życiem"<sup>1219</sup>.

---

<sup>1214</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 556.

<sup>1215</sup> Por. KKK, 1009.

<sup>1216</sup> Por. J. Ratzinger, *Jezus Chrystus*, w: OpOm, t. VI/2, s. 744.

<sup>1217</sup> Por. C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, Kraków 2004, s. 109-112.

<sup>1218</sup> Por. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 281-282.

<sup>1219</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 96.

W koncepcji Starego Testamentu egzystencja zmarłych różniła się w znaczny sposób od życia prowadzonego w doczesności. Zasadniczą różnicę stanowiła w niej izolacja od Jahwe. Zmarli kontynuowali wprowadzić swoje życie, jednakże nie mieli kontaktu ani z Bogiem, ani ze światem. Byli niejako poza zasięgiem Jahwe. Istnieli pozbawieni komunikacji z Nim. W ocenie Ratzingera starotestamentalna istota śmierci polegała na braku jakichkolwiek relacji<sup>1220</sup>, zwłaszcza z Bogiem. Zdaniem Ratzingera to początkowe przeświadczenie Izraela z biegiem czasu przeszło metamorfozę, swoistą demitologizację. Ponieważ Bóg jest życiem także i umarłych (por. Mk 12, 26-27), należało przywrócić Mu strefę Jego wpływów. Ratzinger twierdzi, że obraz oddzielnego od zmarłych Boga stanowił dla Izraela pewnego rodzaju forteczę zabezpieczającą przed wpływem idei kultu zmarłych, który w ocenie ówczesnych był aktem bałwochwalstwa. W ten oto sposób został on wykluczony<sup>1221</sup>.

Problem śmierci przysparzał jednak sporo problemów, a dotychczasowy model śmierci okazał się nie do utrzymania. Echem kryzysu Izraela dotyczącym życia po śmierci są idee zawarte w księgach mądrościowych Koheleta i Hioba. Dla Koheleta śmierć stanowi paradoks i nonsens, dlatego głosi on pochwałę marności i popada w swoisty sceptycyzm. Natomiast Hiob, pomimo swojego cierpienia, wyraża nadzieję ocalenia i pośrodku swojego doświadczenia odwołuje się do Boga, który jest jego wybawicielem od zatury (por. Hi 19, 22-25). Wyraźną ewolucję Ratzinger zauważa u Deutero-Izajasza, gdzie cierpienie i śmierć nie stanowią ewidentnego kresu sensu życia, ale mają wartość zadośćuczynienia. Zdaniem Ratzingera od tego momentu w mrokach śmierci zaczyna tlić się światło nadziei. Nie jest ona już interpretowana jako wpadnięcie w nicość, niewola ani jako totalna izolacja. Posiada aspekt pozytywny. Śmierć zaczyna być rozumiana jako ścieżka prowadząca do życia. Jahwe okazuje się "mocniejszy od Szeolu"<sup>1222</sup>, czego wyraz dają Psalm, zwłaszcza Psalm 16 i 73. Ostatecznie, w ujęciu Ratzingera, śmierć traci na sile. Widać to szczególnie wyraźnie w Księdze Daniela i II Księdze Machabejskiej, poruszających problematykę cierpienia i śmierci ze względu na Boga. Objawienie starotestamentalne ukazuje na drodze ewolucji, że "ten, kto umiera w Bożym prawie, nie wchodzi w nicość, ale w prawdziwą rzeczywistość, w samo życie"<sup>1223</sup>, twierdzi Ratzinger. Śmierć przestaje być nonsensem. Zaczyna być pojmowana jako rzeczywistość hermeneutyczna, jako wejście w życie samego Boga. Tę prawdę ukazuje Krzyż Chrystusa,

---

<sup>1220</sup> Por. tamże, s. 97.

<sup>1221</sup> Por. tamże, s. 102-104.

<sup>1222</sup> Por. J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 101.

<sup>1223</sup> Tamże, s. 104.

bowiem Jezus umierając na nim oddaje swego ducha w ręce Ojca (por. Łk 26, 43). W ten sposób objawia śmierć jako przejście w strefę Jego wpływów i życia.

W refleksjach nad tajemnicą śmierci J. Ratzinger szczególnie intensywnie pochyła się nad Nowym Testamentem. Osoba Chrystusa jest najpełniejszym Objawieniem prawdy o człowieku, a więc także prawdy o jego umieraniu. Śmierć Chrystusa i Jego Krzyż rzucają potężny snop światła na mrok *mysterium mortis*. To, co jedynie po części tylko ukazywał Stary Testament, w Chrystusie nabrało pełnego blasku. "Męczeństwo i wskrzeszenie Sprawiedliwego nadają po prostu konkretny kształt wizji Psalmu 73 i pełnej nadziei ufności Machabeuszy"<sup>1224</sup>, stwierdza Ratzinger.

W myśli Ratzingera Krzyż Chrystusa stanowi kulminację objawienia sensu śmierci, ponieważ to w nim sam Bóg, w osobie swojego Syna, wkroczył do Szeolu w przestrzeń śmierci. W śmierci Jezusa poddał się ludzkiemu prawu umierania. On, który jest samym życiem, wszedł poprzez *mysterium crucis* w samo jej wnętrze, by tam, niejako od środka ją przezwyciężyć i napełnić mocą życia. Ukazana w agonii Ukrzyżowanego śmierć nie jest brakiem komunikacji z Bogiem, lecz jawi się jako miejsce Bożej obecności. Kres komunikowania, jaki przynosi śmierć w śmierci Bożego Syna, stała się najwyższym aktem komunii z Ojcem<sup>1225</sup>.

W opinii Ratzingera takie rozumienie śmierci Chrystusa nie jest w żadnej mierze wyrazem gloryfikacji śmierci czy idealizacji jej obrazu<sup>1226</sup>, ale stanowi jej realne przezwyciężenie. Ratzinger zauważa, że choć "wraz z przepowiadaniem krzyża jako odkupienia człowieka śmierć wysuwa się na centralne miejsce w głoszeniu wiary"<sup>1227</sup>, to jednak w głoszeniu tym śmierć ukazywana jest już jako przezwyciężona. Krzyż nie jest znakiem panowania śmierci. W najgłębszej swej istocie stanowi on znak zwycięstwa życia nad jej mocą. W ten sposób wydarzenie Krzyża dokonało swoistej reinterpretacji fenomenu śmierci i jako takie zostało przyswojone przez chrześcijaństwo.

Ratzinger twierdzi, że z biologicznego punktu widzenia śmierć jest możliwa, ponieważ materia stanowi komponent ludzkiego bytu. Człowiek jest istotą cielesno-duchową. Podłożem działania śmierci jest zatem biologiczna sfera człowieczeństwa. W tym sensie śmierć polega na biologicznym rozkładzie fizycznego komponentu, na dekompozycji ludzkiego ciała i ustaniu działania organizmu<sup>1228</sup>, stwierdza. Nie jest więc

---

<sup>1224</sup> Tamże, s. 105.

<sup>1225</sup> Por. J. Ratzinger, *Odkupienie - coś więcej niż frazes?*, w: OpOm, t. VI/2, s. 870.

<sup>1226</sup> Por. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 278.

<sup>1227</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 106.

<sup>1228</sup> Por. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 280.

ona żadnym czynem człowieka i polega na tym, że ustaje wszelkie nasze działanie. W opinii Ratzingera jest ona "doznaniem i końcem wszelkich czynów"<sup>1229</sup>.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, że proces śmierci polega na rozdzieleniu duszy, będącej siedliskiem życia, od ciała<sup>1230</sup>. Ratzinger jednak odłączenie duszy od ciała interpretuje w dość nowatorski sposób, zaznaczając: "Nie odejście duszy sprawia, że ciało nie może dalej działać, ale samo ustanie działania ciała kładzie kres życiu. Na połamanym instrumencie dusza nie potrafi grać"<sup>1231</sup>. Zdaniem Ratzingera symptomy procesu umierania widoczne są w ciągu całego życia ludzkiego. Przejawiają się w chorobach i cierpieniu oraz powolnym ustawianiu możliwości ciała. Zjawiska te jednak, jak spostrzega Ratzinger, niszczą nie tylko życie biologiczne człowieka. Swoim wpływem obejmują również życie psychiczne i duchowe osoby. Ratzinger zauważa równocześnie, że doświadczenia te mogą człowieka "wyrwać z samozadowolenia, z otępienia ducha i prowadzić do odnalezienia samego siebie"<sup>1232</sup>. W tym sensie świadomość nieuchronnej śmierci może okazać się dla człowieka prawdziwym wyzwoleniem, motywem do wewnętrznej przemiany. Ratzinger stoi zatem na stanowisku, że destrukcyjne doświadczenia bólu i cierpienia, posiadają aspekt pozytywny. Stanowią okazję do transgresji, ponieważ uświadamiają człowiekowi, że nie może on bezwzględnie dysponować życiem. Śmierć najbardziej radykalnie wyznacza granice osobie ludzkiej i jej działalności. "Konfrontacja ze śmiercią fizyczną spycha człowieka w ogóle ku zasadniczej strukturze jego bytu"<sup>1233</sup>, zaznacza. Jego zdaniem tą podstawową strukturą bytu jest miłość. Idea ta w tajemnicy Krzyża zostaje ukazana najpełniej.

Dla Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż jest najlepszą chrześcijańską interpretacją śmierci i życia. W swoich refleksjach Ratzinger tłumaczy, że Krzyż:

"(...) uczy nas w śmierci dostrzegać coś więcej niż tylko końcowy punkt naszego biologicznego istnienia. Śmierć jest ustawicznie obecna w naszej nieprawości, zamknięciu i pustce naszej codzienności. Cierpienie fizyczne, choroba, jakie zapowiadają śmierć, mniej zagrażają naszemu prawdziwemu życiu niż egzystowanie obok siebie samych, które pozwala obietnicy życia spływać w banalność i w końcu prowadzi w pustkę"<sup>1234</sup>.

---

<sup>1229</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i koniec czasów*, w: OpOm, t. X, s. 321.

<sup>1230</sup> KKK, 1005.

<sup>1231</sup> J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s.280.

<sup>1232</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 108.

<sup>1233</sup> Tamże.

<sup>1234</sup> Tamże, s. 107.

W opinii Ratzingera śmierć nie dotyczy jedynie biologicznych wymiarów tożsamości człowieka, bowiem dotyczy całości jego bytu<sup>1235</sup>. "Zresztą słusznie wyraża to język: «ja umieram», nie: «umiera moje ciało»", trafnie zauważa. Zdaniem Ratzingera człowiek umiera także wówczas, gdy przeżywa swoje życie banalnie i kiedy wie, że egzystencję w pustce. W jego opinii brak sensu życia stanowi realną formą śmierci.

Krzyż Chrystusa, będąc miejscem hermeneutycznym, rozjaśnia sens ludzkiej śmierci. W swojej objawionej interpretacji śmierci wychodzi daleko poza powierzchowne jej rozumienie. Sięga do samej jej istoty i ukazuje, że zasięg śmierci nie ogranicza się jedynie do sfery *biosu*. W swojej refleksji Ratzinger rozróżnia trzy rodzaje fenomenu śmierci: śmierć jako próżnia sensu życia, śmierć jako fizyczny proces rozkładu osiągający swoją kulminację w fakcie śmierci oraz śmierć, którą spotyka się w ryzyku miłości. Tę ostatnią Ratzinger rozumie jako "bycie dla innych", rezygnacja z siebie na rzecz prawdy i sprawiedliwości<sup>1236</sup>.

Krzyż Chrystusa w wyjątkowy sposób objawia, że śmierć jest znacznie czymś więcej niż tylko umieraniem fizycznym. Odkrywa przed człowiekiem różne znaczenia umierania. Uczy głębszego wejrzenia w misterium śmierci, która przenika życie ludzkie od samego jego początku i uobecnia się w różnych jego wymiarach. Ratzinger zauważa, że śmierć nie posiada jedynie znaczenia negatywnego. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, dzięki miłości, staje się przestrzenią rodzenia się do prawdziwego życia. Jest miejscem życia "dla". Ratzinger tłumaczy, że w śmierci:

"Bóg rozbija (kolektywnie lub indywidualnie) starego Adama, żeby z tego uformować nowego, rozbija po kawałku naszą despotyczność, by przetopić nas na wolność Jego miłości. Śmierć jest rozpoczętym zmartwychwstaniem, okrutność śmierci to ból porodowy nowego życia"<sup>1237</sup>.

Krzyż Jezusa jawi się jako miejsce umierania w sobie na wzór logiki pszenicznego ziarna<sup>1238</sup>. Jego zdaniem śmierć Ukrzyżowanego stanowi objawienie radykalnej miłości, w której traci się swoje życie, by je zachować (por. Łk 9, 24). Dla Ratzingera bowiem "jedyną drogą znalezienia siebie i życia jest zatracenie siebie"<sup>1239</sup>. W tym sensie śmierć jawi się jako "kształtujący człowieka ruch", który wyzwala go z egoizmu i sprawia, że jego życie

<sup>1235</sup> Por. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 279-280.

<sup>1236</sup> Por. J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 107.

<sup>1237</sup> J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 283.

<sup>1238</sup> Por. J. Ratzinger, *Umieranie, Obumieranie [artykuł w leksykonie, 1964]*, w: OpOm, t. X, s. 330.

<sup>1239</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 695.

może być bardziej owocne<sup>1240</sup>. W perspektywie wiary "ruch śmierci jest identyczny z poruszaniem się do wnętrza radykalnej miłości"<sup>1241</sup>, odważnie stwierdza J. Ratzinger. Krzyż Chrystusa jest tego radykalnym potwierdzeniem.

Zdaniem Ratzingera Objawienie Krzyża uczy, że spośród wyniszczenia egzystencji "dokonuje się pełne bólu dojrzewanie do tego, czym właściwie powinniśmy być"<sup>1242</sup>. Na tym polega według niego paradoks chrześcijańskiego spojrzenia na tajemnicę śmierci. Zinterpretowana w kluczu Krzyża ludzka śmierć ukazuje prawdę, że Chrystus nie tylko przewyciężył śmierć miłością, lecz w akcie swojej agonii przemienił od wewnątrz jej sens. Ratzinger stwierdza:

"Chrześcijanin umiera w śmierć Chrystusa - ta przekazana przez tradycję formuła nabiera teraz zupełnie praktycznego sensu: Niedostępna Moc, która całkowicie ogranicza życie człowieka, nie jest ślepym porządkiem prawnym natury, ale Miłością, która do tego stopnia oddaje się do dyspozycji człowieka, że umarła dla niego i razem z nim"<sup>1243</sup>.

W Krzyżu Chrystus pokonał śmierć dzięki mocy bezgranicznej miłości. Przez utożsamienie się Chrystusa z każdym umierającym człowiekiem<sup>1244</sup>, śmierć nie jest już nieuniknioną destrukcją, lecz wejściem w prawdziwe życie Boga. Dzięki uczestnictwie Chrystusa w ludzkiej śmierci człowiek może mieć udział w *martyrium* Chrystusa i w Jego zwycięstwie nad nią<sup>1245</sup>, podkreśla Ratzinger. Krzyż ukazuje, że śmierć zostaje pokonana tam, gdzie się umiera z Chrystusem i w Chrystusie oraz tam, gdzie się umiera dla drugich i dla grzechu<sup>1246</sup>.

W sposób szczególny prawdę tę zaakcentował w swoim nauczaniu św. Paweł. Powiązał on problem śmierci z tajemnicą grzechu pierworodnego i z tajemnicą odkupienia Chrystusa. W Liście do Rzymian stwierdza, że przez grzech Adama śmierć przeszła na wszystkich ludzi (por. Rz 5, 12) i każdy człowiek bezwzględnie podlega prawu śmierci. Dzięki odkupieńczej śmierci Chrystusa człowiek został jednak od niej ocalony. Poprzez heroiczną miłość Boży Syn przyjął na siebie śmierć i jako niewinny poniósł konsekwencje ludzkiego nieposłuszeństwa. W ten sposób wybawił ludzkość od śmierci wiecznej i stał się dla niej nadzieją, że w Nim "wszyscy będą ożywieni" (1 Kor 15, 22). Chrystus, jako antytyp

---

<sup>1240</sup> Por. J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 284.

<sup>1241</sup> Tamże, s. 287.

<sup>1242</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i koniec czasów*, w: OpOm, t. X, s. 326.

<sup>1243</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 109.

<sup>1244</sup> Por. S. Piotrowski, *Chrześcijańska interpretacja tajemnicy śmierci i życia wiecznego*, s. 86-88.

<sup>1245</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 442.

<sup>1246</sup> Por. S. Piotrowski, *Chrześcijańska interpretacja tajemnicy śmierci i życia wiecznego*, s. 87.

Adama, przyniósł ludzkości prawdziwe życie. Śmierć człowieka jest zatem partycypacją w misterium Jego śmierci i konsekwentnie także w Jego zmartwychwstaniu.

Ratzinger podkreśla, że udział wierzących w śmierci Chrystusa jest możliwy przez sakrament chrztu<sup>1247</sup>. W Liście do Rzymian Paweł szczególnie mocno rozwija swoją teologię, gdy stwierdza: "Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie - jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy z Nim złączeni w jedno przez podobne zmartwychwstanie" (Rz 6, 4-5). Chrzest wszczepia ludzi we wspólnotę losów Chrystusa<sup>1248</sup>. Łączy więc człowieka także z Jego śmiercią. Przy czym Ratzinger zauważa, że w ogóle:

"(...) cały proces umierania jest, jeśli go z wiarą zaakceptujemy, naszym realnym i dopiero na łożu śmierci docierającym do końca przyjęciem chrztu: byciem osłoniętym przez Krzyż Chrystusa i w ten sposób przez życie Chrystusa"<sup>1249</sup>.

Sakramentalna wspólnota z Bogiem, włączenie człowieka poprzez chrzest w życie Chrystusa i w tajemnicę Jego Krzyża, jest nadzieją życia wiecznego, wyzwolonego ostatecznie spod panowania śmierci i realizacją Chrystusowej obietnicy: "Ja jestem zmartwychwstanie i życie. Kto wierzy we mnie choćby umarł, żyć będzie" (J 11, 25-26). Dla Ratzingera "więź z Jezusem jest już «teraz» zmartwychwstaniem, gdzie nawiązana jest z Nim wspólnota, tam przekroczona jest tu i teraz granica śmierci"<sup>1250</sup>. Relacja z Jezusem, udział w życiu sakramentalnym, stanowią gwarancję ostatecznego wyzwolenia spod władzy śmierci, ponieważ "człowiek w Chrystusie jest w życiu, i to ostatecznie"<sup>1251</sup>, stwierdza. Jest zatem w swoim umieraniu niejako "osłonięty" przez Krzyż Chrystusa i Jego życie. "Chrześcijanin wierzy, że w śmierci Chrystusa dokonało się odkupienie jego życia; z punktu widzenia Krzyża Chrystusa śmierć jest zatem centralnym fenomenem chrześcijańskiej rzeczywistości"<sup>1252</sup>, konkluduje Ratzinger.

---

<sup>1247</sup> Por. J. Ratzinger, *Śmierć i koniec czasów*, w: OpOm, t. X, s. 323.

<sup>1248</sup> Por. J. Nowak, *Śmierć w wymiarze chrystologicznym w świetle współczesnej literatury teologicznej*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" (2014), nr 34, s. 89-94.

<sup>1249</sup> J. Ratzinger, *O teologii śmierci*, w: OpOm, t. X, s. 285.

<sup>1250</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 125.

<sup>1251</sup> Tamże, s. 125.

<sup>1252</sup> J. Ratzinger, *Recenzja do: Karl Rahner, «Theologie des Todes» [Teologia śmierci], (QD), Freiburg 1958*, w: OpOm, t. X, s. 273.

W perspektywie Krzyża można stwierdzić, że pomimo całego swojego dramatyzmu, śmierć stanowi punkt kulminacyjny ludzkiej egzystencji, tak samo jak była nim w ziemskiej egzystencji Syna Bożego<sup>1253</sup>. Dla Jezusa stanowiła ona wypełnienie Jego życia oraz wyraz posłuszeństwa i wierności względem Ojca<sup>1254</sup>. Krzyżowa śmierć była w swej istocie dobrowolnym aktem oddania się Ojcu za zbawienie świata oraz integralną częścią ziemskiej egzystencji Syna<sup>1255</sup>. Dzięki Jego śmierci i poprzez nią człowiek może mieć udział w dziele zbawczym Chrystusa<sup>1256</sup>. W *mysterium crucis*, we własnej kenozie, w swoją śmierć Chrystus włączył śmierć wszystkich ludzi i tym samym stał się dla wszystkich nadzieją zmartwychwstania. I na odwrót, w Jego śmierci zanurzyła się nasza śmierć<sup>1257</sup>.

Doświadczenie ludzkiej śmierci nie dokonuje się więc poza Chrystusem, lecz w Nim. "Jezus to «miejsce», w którym uwalniające i ocalające działanie względem świata osiągnęło swą dostateczną głębię. Ten fakt dotyczy także wieczności, w której Jezus będzie również tym, kim był już tu na ziemi, tym, w którym otrzymaliśmy dar życia, i w którym Bóg wypowiedział wieczne słowo swojej miłości (...) w tym znaczeniu śmierć nie jest «ostatnim słowem»"<sup>1258</sup>. Krzyż Chrystusa objawia, że ostatnim słowem jest życie, ocalone przez miłość Chrystusa. W doświadczeniu śmierci człowiek wchodzi w pełnię życia. To paradoksalnie w niej, w sposób totalny realizuje on swoją egzystencję<sup>1259</sup>. Ona jest "momentem absolutnego spełnienia się człowieka jako człowieka"<sup>1260</sup>. W śmierci człowiek osiąga "totalną jedność swojej istoty i w absolutnej utracie «zewnętrności» odnajduje pełną «wewnętrzną»"<sup>1261</sup>. W ten sposób w Krzyżu przegrana śmierci staje się wygraną życia<sup>1262</sup> i wejściem w jego pełnię. W Ukrzyżowanym ludzka bezsilność wobec dramatu śmierci została przewyżczona przez moc Jego miłości i stała się życiem, którego już nic nie unicestwi.

Zdaniem Ratzingera Krzyż ukazuje, że ludzka śmierć posiada sens pozytywny. Poprzez sakramentalny udział w Krzyżu i jego owocach człowiek ma udział w prawdziwym życiu samego Boga. W *Jezusie z Nazaretu* Benedykt XVI zauważa: "Z Krzyża przekazane

---

<sup>1253</sup> Por. J. Nowak, *Śmierć w wymiarze chrystologicznym w świetle współczesnej literatury teologicznej*, s. 87.

<sup>1254</sup> Por. J. G. Pegé, *Życie rodzi się tylko ze śmierci*, w: *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja Communio, t. 11), red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 211 i 216.

<sup>1255</sup> C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, s. 101-103.

<sup>1256</sup> Por. M. Kaszowski, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1982), nr 98, z. 2, s. 211-217.

<sup>1257</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1980), nr 72, z. 1, s. 26.

<sup>1258</sup> A. Nossol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 93

<sup>1259</sup> L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tł. B. Białecki, Warszawa 1985, s. 90.

<sup>1260</sup> K. Gózdź, *Pascha chrześcijańska*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 283.

<sup>1261</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 348.

<sup>1262</sup> Por. L. Boros, *Czy życie ma sens?* w: "Concilium", 6-10 (1970), s. 211.



jest ludziom życie. Na Krzyżu Jezus staje się źródłem życia dla siebie i dla wszystkich. Na krzyżu zostaje pokonana śmierć<sup>1263</sup>. Śmierć, która jest zakończeniem ziemskiego pielgrzymowania, w perspektywie wiary jest jednocześnie przestrzenią spotkania z Bogiem, jest miejscem pełni życia<sup>1264</sup>. Krzyż zatem ukazuje nie tylko sens śmierci, ale otwiera perspektywę wieczności i życia za jej granicą. Bowiem, jak stwierdza Ratzinger:

"Krzyż nie ma nic wspólnego z zaprzeczeniem życia, z wyrzeczeniem się radości i pełni ludzkiego życia, wręcz odwrotnie: ukazuje nam najlepszy sposób znajdowania życia"<sup>1265</sup>.

Dla Ratzingera Misterium Krzyża ukierunkowane jest ku zmartwychwstaniu, dlatego w swej głębi stanowi prawdziwe orędzie życia. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Syna Bożego ukazują, że ludzkie życie w momencie śmierci nie kończy się, ale trwa w Bożej obecności, ponieważ Boża miłość pragnie wieczności i ją sprawia, a tym samym ocala człowieka od całkowitej zagłady<sup>1266</sup>. Krzyż jest zatem gwarancją, wiarygodną obietnicą Boga daną człowiekowi w Chrystusie, że: "Nie będzie już więcej śmierci. Będzie tylko życie. Nie ma już więcej śmierci. Jest tylko jeszcze życie"<sup>1267</sup>.

### 3. 5. Krzyż objawieniem sensu życia

W ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż Chrystusa stanowi prawdziwe centrum Objawienia<sup>1268</sup>. Ukazuje tajemnicę Boga i człowieka, a tym samym odpowiada na najważniejsze egzystencjalne pytania. W perspektywie wiary Krzyż jest prawdziwą Ewangelią o zbawieniu, wiarygodnym znakiem miłości Boga oraz przestrzenią objawienia sensu ludzkiego życia. Misterium życia i śmierci Wcielonego Słowa skutecznie wypełnia egzystencjalną próżnię sensu, ponieważ ów sens szczególnie objawia. Krzyż jawi się zatem jako miejsce hermeneutyczne, które nadaje, zwłaszcza dramatycznym doświadczeniom życia ludzkiego, nowe, od-boskie znaczenie.

Według Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż Chrystusa niesie ludzkości nadzieję i przekonuje, że życie, cierpienie a nawet umieranie posiadają obiektywny sens, konkretną

<sup>1263</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 497.

<sup>1264</sup> Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, s. 162.

<sup>1265</sup> J. Ratzinger, *Patrząc na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 695.

<sup>1266</sup> Por. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie ciała [artykuł w leksykonie, 1967]*, w: OpOm, t. X, s. 333.

<sup>1267</sup> J. J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 105.

<sup>1268</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 235.

i prawdziwą wartość. Poprzez objawienie prawdy o człowieku, jego grzeszności i wielkości, cierpieniu i nieuchronnej konieczności śmierci, odziera ludzkie życie z iluzji i przywraca mu wartość. Krzyż jest uniwersalnym orędziem o Bogu i o Jego nieskończonej miłości do człowieka, afirmacją ludzkiej egzystencji i objawieniem prawdy, że człowiek, jako istota relacyjna, może swoje życie zrealizować jedynie w miłości i poprzez miłość<sup>1269</sup>. To przekonanie w myśli J. Ratzingera i w nauczaniu papieża Benedykta XVI wybrzmiewa szczególnie mocno. Jezus, jako pełnia Bożego Objawienia, także w misterium Krzyża ukazuje człowiekowi prawdziwy sens życia.

W Ukrzyżowanym Jezusie ludzka egzystencja jawi się jako zrealizowana w absolutnym posłuszeństwie Ojcu. Krzyż objawia zatem, że jedynie w pełnieniu woli Boga człowiek może zrealizować własną wolność i odnaleźć prawdziwy sens życia. Ratzinger stoi na stanowisku, że tylko wówczas, gdy ludzka egzystencja nie jest pozbawiona podstawowego odniesienia do Boga, życie człowieka może osiągnąć swoją pełną realizację. Twierdzi, że "(...) człowieka można zrozumieć tylko z perspektywy Boga"<sup>1270</sup>.

W myśli Ratzingera, także w kontekście pytania o sens życia, prymat Boga odgrywa rolę zasadniczą. "Jeżeli nie ma Go w twoim życiu, wszystko inne się nie sprawdzi. To tak, jakby zapiąć źle pierwszy guzik: wówczas wszystkie inne też są źle zapięte i trzeba zacząć znowu od góry"<sup>1271</sup>, tłumaczy. Prymat Boga, rozumiany nie tylko jako uznanie faktu Jego istnienia, lecz jako podstawowe życiowe odniesienie człowieka, to fundamentalne założenie jego argumentacji<sup>1272</sup>. Ratzinger/Benedykt XVI twierdzi, że jeśli człowiek uzna prymat Boga, wówczas w jego życiu może dokonać się coś na miarę "przewrotu kopernikańskiego". Do tego obrazu Ratzinger powraca w swojej refleksji dość często. Jego zdaniem dzięki wierze, a więc ukierunkowaniu życia ku Bogu, człowiek jest zdolny wyjść poza siebie samego. Kiedy to uczyni jego egzystencja zamienia się w "taniec miłości, który porusza się wokół jedyne centrum - Boga"<sup>1273</sup>, zauważa. W wyjątkowy sposób objawia to Krzyż Chrystusa, ponieważ uczy, by Boga i Jego wolę uczynić rzeczywistym centrum życia. Zdaniem Ratzingera wyzbycie się siebie i własnego egoizmu paradoksalnie prowadzi do odnalezienia siebie<sup>1274</sup>. W tym znaczeniu Krzyż Jezusa Chrystusa stanowi uniwersalną siłę sensotwórczą.

---

<sup>1269</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 6; T. Węclawski, *Teologia Josepha Ratzingera*, w: "W drodze" 1(2006), s. 21.

<sup>1270</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 218.

<sup>1271</sup> J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, w: OpOm, t. XII, s. 718.

<sup>1272</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 93.

<sup>1273</sup> Benedykt XVI, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 70.

<sup>1274</sup> Por. J. Ratzinger, *Meditationen zur Karwoche*, s. 13.

W najgłębszym wymiarze *mysterium crucis* jest objawieniem miłości. Ukazuje bowiem miłość Boga do człowieka i objawia istotę tożsamości Boga, który jest miłością (por. 1 J 4, 8). Tym samym Krzyż stanowi zaproszenie do wejścia w doświadczenie radykalnej miłości na wzór Syna Bożego. Misterium paschalne Chrystusa w najwyższym stopniu jawi się jako motywowane miłością wyjście Boga poza granice swojej immanencji. Bóg tak miłuje człowieka, że sam w swoim Synu umiera za ludzi, by ocalić ich od śmierci wiecznej. Ratzinger twierdzi, że Krzyż jest niejako dowodem na to, że ruch radykalnej miłości rozpoczyna się w samym Bogu, ponieważ to "On pierwszy nas umiłował" (por. 1 J 4, 19). Krzyż objawia, że inicjatywa miłowania leży zawsze najpierw po stronie Boga. On, w kenozie wcielenia i w uniżeniu Krzyża, wyniszcza siebie samego dla człowieka. Bóg jest zawsze pierwszy w miłości<sup>1275</sup>, stwierdza Benedykt XVI w *Deus caritas est*. Dowodem Jego uprzedzającej miłości w sposób szczególny jest Krzyż, w którym Bóg nie "oszczędził własnego Syna, lecz za nas wszystkich złożył go w ofierze" (por. Rz 8, 32). Autentyzm tej miłości jest wiarygodną propozycją dla człowieka, przekonuje go o miłości Boga, która naprawdę jest bez granic<sup>1276</sup>.

Ukrzyżowany odkrywa przed człowiekiem nowe horyzonty sensu. Przeżywa w ciągu całego misterium swojego ziemskiego życia wszystkie ludzkie doświadczenia. Tym samym wypełnia je swoją obecnością i miłością. Nawet dramatyczne momenty, takie jak cierpienie czy śmierć, wypełnia nowym sensem. Od momentu męki i śmierci Chrystusa tragiczne sytuacje egzystencji nabierają nowego znaczenia i stanowią okazję do "doskonalenia się w miłości" (por. 1 J 4, 18). Interpretowane w perspektywie Krzyża Jezusa mogą zostać napełnione całkowicie nowym sensem, ponieważ tak jak Krzyż stają się miejscem rodzenia się "nowego człowieka według obrazu Boga" (por. Kol 3, 10). Dla ludzi wierzących Krzyż Chrystusa stanowi prawdziwą szkołę życia: miłowania, cierpienia i umierania.

Zdaniem Benedykta XVI Krzyż objawia prawdę, że człowiek może odnaleźć sens swojego życia tylko w miłości<sup>1277</sup>. Stworzony z miłości i do miłości, jedynie prawdziwie kochając, może odkryć swoją tożsamość i osiągnąć pełnię życia, a więc ostateczny i pełny sens własnej egzystencji. Człowiek spełnia się osobowo przez miłość i w miłości do Boga i bliźniego<sup>1278</sup>. Dopiero wówczas, gdy prawdziwie kocha, odkrywa obiektywny cel i sens swojego istnienia. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger zauważa: "Bez tego słowa, bez tego sensu, bez miłości [człowiek - B. M.] znajdzie się w sytuacji, w której dalej

---

<sup>1275</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 17.

<sup>1276</sup> Por. M. Rusecki, *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Miłość w postawie ludzkiej (Homo meditans*, t. 8), red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 240-242.

<sup>1277</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 1.

<sup>1278</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

żyć nie może, choćby opływał we wszelkie ziemskie dostatki<sup>1279</sup>. Odrzucając miłość i trwając w egzystencjalnym zamknięciu doświadcza on atrofii życia i pustki<sup>1280</sup>. W myśli Ratzingera Krzyż Chrystusa jawi się jako wezwanie do swoistej transgresji, wyjścia poza obręb samego siebie i swoich potrzeb. W *Patrzyć na Przebitego* stwierdza:

"Krzyż nie ma nic wspólnego z zaprzeczeniem życia, z wyrzeczeniem się radości i pełni ludzkiego życia, a wręcz odwrotnie: ukazuje nam najlepszy sposób odnajdywania życia. Kto myśli tylko o sobie i chce korzystać z życia, ten żyje obok życia. Jedyną drogą znalezienia siebie i życia jest zatracenie siebie"<sup>1281</sup>.

Dla Ratzingera w najwyższym stopniu Krzyż jest znakiem autentycznej miłości i otwarcia egzystencji<sup>1282</sup>. Ukazuje on bowiem ideał miłości w ogóle. Według Ratzingera/Benedykta XVI poza miłością człowiek nie odnajdzie sensu życia. Tylko w "umieraniu dla drugich" może on realizować siebie samego i odnaleźć prawdziwe szczęście. W "traceniu życia" (por. Łk 17, 33) człowiek odnajduje "istotę miłości i istnienia ludzkiego w ogóle"<sup>1283</sup>, twierdzi.

Zatem tym, co nadaje najgłębszy sens ludzkiej egzystencji jest miłość. To dzięki niej życie człowieka ma tak ogromną wartość. Miłość Boża czyni ludzkie życie życiem na miarę samego Boga, który w swojej istocie jest Miłością. Dlatego jest ona "możliwa i możemy ją realizować, bo jesteśmy stworzeni na obraz Boga"<sup>1284</sup>, stwierdza Benedykt XVI w *Deus caritas est*. Bez Tego, który jest Miłością i Życiem, bez relacji z Nim, prawdziwe życie jest niemożliwe. Bez miłości nie jest ono prawdziwym życiem<sup>1285</sup>. Bez miłości pozbawione zostaje najgłębszego sensu i traci wartość, ponieważ wtedy, "Kiedy ktoś doświadcza w swoim życiu wielkiej miłości, jest to moment «odkupienia», który nadaje nowy sens jego życiu"<sup>1286</sup>, stwierdza Benedykt XVI.

Krzyż objawia prawdę o grzechu, nieposłuszeństwie i ludzkiej pysze. Jednakże jest również znakiem Bożego przebaczenia. W Jezusie Bóg przebaczył światu krusząc podstawową strukturę grzechu. W Jego posłuszeństwie miłości przywrócił ludziom dostęp

---

<sup>1279</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 74.

<sup>1280</sup> Por. Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 6.

<sup>1281</sup> J. Ratzinger, *Patrzyć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 695.

<sup>1282</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 38 i nast.

<sup>1283</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 6.

<sup>1284</sup> Tamże, 39.

<sup>1285</sup> Por. Benedykt XVI, *Spe salvi*, 27.

<sup>1286</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, 26.

do Boga<sup>1287</sup>, twierdzi Ratzinger. W momencie swojej śmierci Jezus modlił się: "Ojczy, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk 23, 33)<sup>1288</sup>. Krzyż, niejako obok potęgi ludzkiej nienawiści, objawia potęgę przebaczącej miłości Boga i stanowi uwiarygodnienie nauki Chrystusa o przebaczeniu. W tym aspekcie ukazuje, że odnalezienie sensu życia możliwe jest w doświadczeniu prawdziwego przebaczenia, stanowiącego konkretyzację miłości do nieprzyjaciół.

Ratzinger/Benedykt XVI zauważa, że orędzie Krzyża obdarza szczególną nadzieją wszystkich, którzy znajdują się na antypodach świata: chorych, biednych, smutnych itp. Boży Syn, odrzucony przez ludzi, nie przestaje kochać<sup>1289</sup>. W perspektywie wiary Misterium Krzyża ukazuje zatem sens życia wszystkim, którzy doświadczają różnorodnych dramatów życia. Jest prawdziwym błogosławieństwem dla odrzuconych i marginalizowanych. W tym rozumieniu Krzyż jest znakiem sprzeciwu wobec wszelkiej niesprawiedliwości oraz staje się szkołą prawdziwego humanizmu<sup>1290</sup>. Objawia obiektywny sens każdej ludzkiej egzystencji, ponieważ ukazuje, że człowiek, bez względu na okoliczności w jakich żyje, tylko w "dawaniu siebie" może odnaleźć pełną realizację siebie. Ratzinger/Benedykt XVI stoi na stanowisku, że jedynie żyjąc "logiką pszenicznego ziarna" (por. J 12, 24), można wypełnić próżnię egzystencjalnego sensu miłością i w ten sposób ów sens odnaleźć<sup>1291</sup>.

Krzyż objawia także, że odrzucenie miłości prowadzi ostatecznie do destrukcji człowieka i niewoli w różnych wymiarach. Prawdziwa wolność może być realizowana jedynie dzięki prawdziwej miłości. Poza miłością ludzki potencjał wolności przybiera formę agresji, przemocy lub nienawiści<sup>1292</sup>. Bez miłości i przebaczenia, do których zachęca Ukrzyżowany, nie da się zbudować prawdziwej sprawiedliwości, a ludzka egzystencja staje się karykaturą i przekształca świat w piekło. W Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym widnieje nadzieja na ostateczną sprawiedliwość i na zwycięstwo miłości kruszącej podziały oraz nienawiść. W *Spe salvi* Benedykt XVI stwierdza:

"Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg - Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje «aż do końca», do ostatecznego «wykonało się!» (por. J 13, 1; 19, 30)"<sup>1293</sup>.

<sup>1287</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 53.

<sup>1288</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1s. 524-526.

<sup>1289</sup> Por. Benedykt XVI, *Verbum Domini*, 106 i 107.

<sup>1290</sup> Por. X. Pikaza, *Znak krzyża*, w: *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja Communio, t. 11), red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 253-254.

<sup>1291</sup> Por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 56 i nast.

<sup>1292</sup> Por. H. Seweryniak, *Ne evacuata sit crux. Wiarygodność krzyża dzisiaj*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 270 i 275.

<sup>1293</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 27.

Krzyż, który stanowi niezachwianą nadzieję na lepszy i sprawiedliwy świat, ponieważ prowadzi do zmartwychwstania, jest dla ludzi drogą nadziei i staje się tym samym miejscem odnalezienia prawdziwego sensu, którego nie może odebrać zmieniająca się koniunktura okoliczności życia<sup>1294</sup>.

W swoich refleksjach nad sensem życia Ratzinger nie zatrzymuje się jedynie na poziomie teorii. Zdaje sobie sprawę z tego, że sama wiedza nie napelni ludzkiej egzystencji sensem. Ratzinger twierdzi, że przyjęcie sensu może dokonać się poprzez "otwarcie serca" i dzięki czynnemu zaangażowaniu całej egzystencji. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* zauważa, że "Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie (...) Jedynie gdy się angażujemy, możemy się czegoś dowiedzieć"<sup>1295</sup>. By odnaleźć sens życia nie wystarczą nawet najbardziej wzniosłe spekulacje. Ratzinger stoi na stanowisku, że sens życia człowiek może odnaleźć jedynie w naśladowaniu, w uczestnictwie, w chrześcijańskim *praxis*. W jego opinii poznanie prawdy ma prowadzić do praktycznej przemiany ludzkiej egzystencji i w ten sposób napełniać ją sensem. Miłość chrześcijańska nie może pozostać jedynie ideą. Zgodnie z logiką wcielenia musi stać się ciałem. Ma prowadzić do stawania się "synem razem z Synem"<sup>1296</sup>, zauważa. Człowiek odnajduje prawdziwy sens swojego życia tylko wówczas, kiedy naśladuje Chrystusa, kiedy staje się jedno z Nim<sup>1297</sup>.

To przekonanie Ratzingera znajduje swój szczególny wyraz w kontemplacji Ukrzyżowanego, w chrześcijańskim "Patrzeniu na Przebitego". Dla Ratzingera "Patrzenie na Przebitego" nie stanowi jedynie biernego oglądu objawienia Krzyża, lecz jest egzystencjalnym wejściem w ruch Jego miłości. W uzasadnieniu swojej medytacji Ukrzyżowanego Ratzinger sięga do Księgi Zachariasza, w której "Wyrocznia Pana" (por. Za 12, 1) przez usta Proroka głosi: "Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się boleje nad jedynakiem, i płakać będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym" (Za 12, 10). Proroctwo to odnosi się do największego z biblijnych lamentów, jaki wybuchł po śmierci Jozjasza, przebitego strzałami łuczników faraona Neko podczas bitwy na równinie Megiddo (por. 2 Krl 23, 29-30; Jr 22, 10 i 18). Śmierć Jozjasza Ratzinger interpretuje jako starotestamentalne proroctwo odnoszące i realizujące się w osobie Ukrzyżowanego. W jego opinii płacz Izraela nad Jozjaszem jest zapowiedzią lamentu nad "nowym Przebitym"<sup>1298</sup>. W męce i śmierci Syna Bożego proroctwo to zyskuje nowy sens i wypełnienie. Ratzinger zauważa, że potwierdza to św. Jan Ewangelista, kiedy

---

<sup>1294</sup> Por. tamże, 26.

<sup>1295</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 147.

<sup>1296</sup> J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 46.

<sup>1297</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 194.

<sup>1298</sup> Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 14.

w zakończeniu opisu męki i śmierci Jezusa cytuje prorocstwo Zachariasza, zaznaczając przy tym, że "wypełniło się Pismo" (J 19, 37). Potwierdza to także w swojej Apokalipsie, gdy opisuje Paruzję: "Oto nadchodzi z obłokami, i ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy go przebili. I będą Go oplakiwać wszystkie pokolenia ziemi. Tak: Amen" (Ap 1, 7).

Dla Ratzingera wyłaniający się z Objawienia obraz "Przebitego" nie pozostaje jedynie intelektualną ikoną. Widzenie to rozumie on jako akt całej ludzkiej egzystencji<sup>1299</sup>. Dokonuje się ono "przez sposób życia, który nazywamy naśladowaniem; poprzez wejście w pasję Jezusa"<sup>1300</sup>. Oglądanie Ukrzyżowanego prowadzi do "nasylenia się Jego obliczem", które rozumiane jest przez Ratzingera jako zbawienie<sup>1301</sup>.

"Patrzeć na Przebitego" to włączyć się w ruch miłości, zwrócić się ku Panu, nadać nowego dynamizmu swojej egzystencji. "Jego przebity bok i skrwawione ciało ukazują wszystko: jaka jest prawda o rzeczywistości, czym jest życie, czym i kim jest miłość"<sup>1302</sup>. Według Ratzingera kontemplacja Ukrzyżowanego jest czynnym wejściem do wnętrza tajemnicy Jego Krzyża, nieuchronnie prowadzącym do przemiany życia. W tym sensie jest także odnalezieniem istoty życia - jego ostatecznego sensu. W naśladowaniu Chrystusa, a więc w zaangażowaniu egzystencji w prawdziwą i radykalną realizację miłości, człowiek ma możliwość odnaleźć swoją tożsamość i wypełnić swoje życie sensem. Miłość objawiona w Krzyżu jest radykalizacją postawy synowskiej i urzeczywistnieniem zachęty Chrystusa: "Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladowuje" (Mk 8, 34).

We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* J. Ratzinger tłumaczy, że "człowiek, porzucając zamknięcie się w spokoju własnego «ja», odchodzi od siebie, by tak ukrzyżowawszy własne «ja», iść za Ukrzyżowanym i istnieć dla innych"<sup>1303</sup>. "Patrzeć na Przebitego" to, w ujęciu Ratzingera, naśladować Go, iść za Nim, wejść w dynamizm Jego miłości i nią żyć już nie dla siebie samego, lecz dla innych. To także myśleć jak Jezus, rozumieć i czuć jak On. Poprzez "patrzenie" w głąb tajemnicy Krzyża, poprzez odkrywanie coraz to nowych wymiarów jego sensu, człowiek zaczyna pojmować czym jest tak naprawdę życie i jaki jest jego ostateczny sens. Zdaniem Ratzingera "Patrzenie na Przebitego" prowadzi do innego rodzaju przeżywania życia na modłę prawdziwego ucznia<sup>1304</sup>. Pociąga za sobą zmianę myślenia i działania.

<sup>1299</sup> Por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 698.

<sup>1300</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 14.

<sup>1301</sup> Por. tamże, s. 30; Tenże, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 709.

<sup>1302</sup> J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, s. 137.

<sup>1303</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 204.

<sup>1304</sup> Por. J. Ratzinger, *Myśli o słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, s. 126-127.

Ratzinger zauważa także, że "życie poświęcone naśladowaniu Chrystusa wymaga zintegrowania całej osobowości"<sup>1305</sup>, zmiany priorytetów i kryteriów oceny. Prawdziwa przemiana życia dokonuje się poprzez odnalezienie prawdziwego sensu w Chrystusie, który "umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie" (por. Gal 2, 20). Benedykt XVI stwierdza, że "(...) nie wystarczy po prostu pójść za Nim i Go słuchać. Trzeba także żyć z Nim i tak jak On"<sup>1306</sup>.

Miłość wymaga zaangażowania i przemiany, bo "widzenie realizuje się w naśladowaniu"<sup>1307</sup>, jest wyjściem z siebie, prawdziwym *exodusem*<sup>1308</sup>. Ratzinger zauważa, że "ostateczną miarą prawdziwego chrześcijaństwa, prawdziwej wiary oraz prawdziwej drogi jest współuczestnictwo w krzyżu"<sup>1309</sup>, który był wyrzuceniem się z siebie samego dla innych. Ów *exodus* z siebie samego jest spełnieniem się człowieka w absolutnej miłości i realizacją własnej tożsamości jako istoty powołanej do miłości i tylko w niej osiągnącej swoje ostateczne spełnienie. Krzyż jest objawieniem takiej właśnie miłości.

W perspektywie Krzyża odwieczne pragnienie człowieka, aby "być jak Bóg", zyskuje całkowicie nowy sens. Ratzinger uważa, że aby zrealizować swoją egzystencję sensownie, trzeba "być jak Jezus", gdyż to On jest najdoskonalszym wzorem spełnionego człowieczeństwa. Poprawne odczytanie orędzia Krzyża stanowi zachętę do przemiany życia poprzez naśladowanie. Zdaniem Ratzingera można to zrealizować jedynie poprzez wejście na drogę miłości, której bardzo konkretny przykład pozostawił Chrystus, zwłaszcza w swojej męce i śmierci. Wiarygodna miłość objawiona w Ukrzyżowanym posiada charakter performatywny, to znaczy charakter sprawczy, angażujący i przeobrażający życie. Podczas Światowych Dni Młodzieży w Kolonii Benedykt XVI zachęcał w swojej homilii do wejścia na tę drogę realizacji życia i odnalezienia sensu:

"Kto pozwala wejść Chrystusowi, nie traci niczego, niczego - absolutnie niczego z tych rzeczy, dzięki którym życie jest wolne, piękne i wielkie. Nie! - tylko dzięki tej przyjaźni otwierają się na oścież bramy życia. Tylko dzięki tej przyjaźni wyzwala się naprawdę wielki potencjał człowieczeństwa. (...) młodzi przyjaciele: nie lękajcie się Chrystusa! On niczego nie odbiera, a daje wszystko. Kto oddaje się Jemu, otrzymuje stokroć więcej.

<sup>1305</sup> Benedykt XVI, *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. S. Maj, Kraków 2009, s. 166.

<sup>1306</sup> Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007, s. 144.

<sup>1307</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 698.

<sup>1308</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 204-205.

<sup>1309</sup> J. Ratzinger, *Jezus Chrystus dzisiaj*, tł. M. Szlagor, w: "Kolekcja Communio" 11 (1997), red. L. Balter, Poznań 1997, s. 23.



Tak - otwórzcie, na oścież otwórzcie drzwi Chrystusowi - a znajdziecie prawdziwe życie"<sup>1310</sup>.

Ratzinger twierdzi, że cały Nowy Testament naśladowanie rozumie jako "pójście za Jezusem i kroczenie za Nim", "bycie do Jego dyspozycji", "bycie razem z Nim"<sup>1311</sup>. W sposób wyjątkowy Krzyż jest wezwaniem do naśladowania Chrystusa w radykalnej miłości i całkowitym posłuszeństwie Ojcu. Stanowi konkretną egzystencjalną propozycję, aby wziąć swój życiowy krzyż i Go naśladować (por. Mk 8, 34). Naśladowanie więc jest sposobem na to, by stawać się kimś, kto kocha jak Bóg<sup>1312</sup>. W ujęciu Ratzingera "bycie jak Bóg" spełnia się poprzez "miłowanie jak Bóg". Stwierdza: "Naśladowanie Chrystusa to udział w Jego krzyżu, zjednoczenie z Jego miłością, uczestnictwo w przemianie naszego życia, które prowadzi do narodzin nowego człowieka, stworzonego zgodnie z Bożym zamysłem (por. Ef 4, 24)"<sup>1313</sup>.

Poprzez udział w tajemnicy Krzyża, a więc w tajemnicy radykalnej miłości Chrystusa, człowiek realizuje Boży projekt swojej egzystencji. W swoistym wydziedziczeniu siebie w miłości, w byciu "dla" - na wzór Syna Bożego - odkrywa prawdziwy sens własnego życia<sup>1314</sup>. Poprzez utożsamienie się z Chrystusem może prawdziwie doświadczyć swojej tożsamości i owocności życia<sup>1315</sup>, zauważa Ratzinger. Dopiero wówczas ma szansę odnaleźć prawdziwy sens egzystencji. W ujęciu Ratzingera odkryć sens życia można jedynie poprzez wejście w ruch miłości Syna Bożego skierowany "od Ojca" i "ku Ojcu". Krzyż stanowi najwyższą apoteozę tej prawdy.

W ujęciu Ratzingera konkretną realizacją "Patrzenia na Przebitego" jest również chrześcijański kult. O istocie kultu Ratzinger wspomina przy wielu różnych okazjach. Niemal zawsze jednak odwołuje się do 12 rozdziału Listu do Rzymian, w którym św. Paweł pisze: "A zatem, proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej" (Rz 12, 1). Dla Ratzingera istotą kultu chrześcijańskiego jest jego rozumność (czyli *Logosowość*)<sup>1316</sup>. Kult chrześcijański ma odpowiadać *Logosowi*, a więc Jego logice ofiary miłości. *Logiké latreía*, to znaczy autentyczny kult, w swojej istocie jest "logizacją" egzystencji, ofiarą

---

<sup>1310</sup> Benedykt XVI, *Otwórzcie szeroko wasze serca Chrystusowi*, w: OR (2005), nr 10, s. 13.

<sup>1311</sup> Por. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, s. 141-143.

<sup>1312</sup> Por. tamże, s. 143-145.

<sup>1313</sup> J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, w: OR (2001), nr 6, s. 39.

<sup>1314</sup> Por. J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 61.

<sup>1315</sup> Por. J. Ratzinger, *Święto wiary*, s. 28.

<sup>1316</sup> Por. Benedykt XVI, *Katechezy o św. Pawle*, s. 155; J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 104.

wewnętrzna, upodabiającą człowieka do Boga poprzez miłość<sup>1317</sup>. Zdaniem Ratzingera rdzeniem kultu chrześcijańskiego jest "dawanie swojego ciała", które rozumie jako zaangażowanie egzystencji, całej tożsamości osoby, wszystkich jej wymiarów, w uwielbienie Boga. Ma być on kultem "na wzór Logosu", "zgodnym Logosem"<sup>1318</sup>, "odpowiadającym Logosowi"<sup>1319</sup>.

Ratzinger stoi na stanowisku, że liturgia chrześcijańska nie jest i nie może być jedynie zewnętrznym rytuałem, lecz ma stanowić widzialną manifestację egzystencjalnej postawy, w której uwielbia się Boga przez miłość<sup>1320</sup>. Dla Ratzingera kult jest naśladowaniem *Logosu* w Jego miłości. Najwyższym rodzajem kultu jest "człowiek, który realizuje siebie samego na kształt Logosu i przez wiarę staje się Logosem - oto ofiara i rzeczywista chwała Boża w świecie"<sup>1321</sup>, stwierdza Ratzinger. W *Duchu liturgii* podkreśla, że to właśnie Krzyż jest nową i najpełniejszą formą kultu, oczekiwaną od wieków liturgią<sup>1322</sup>, w której uwielbia się Boga w "Duchu i prawdzie" (por. J 4, 23) poprzez miłość. Jest tym samym wzorem ofiary "Bogu miłej", ponieważ najradzykalniej wyraża wewnętrzną ofiarę miłości i życia.

---

<sup>1317</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 58.

<sup>1318</sup> Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 103.

<sup>1319</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, s. 93.

<sup>1320</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 36.

<sup>1321</sup> Tamże, s. 50.

<sup>1322</sup> Por. tamże, s. 51-52, 57, 59, 73, 153.

## ROZDZIAŁ IV

### KRZYŻ OBJAWIENIEM ZBAWCZEGO SENSU

Chrześcijaństwo rozumie Krzyż jako zbawcze dzieło Chrystusa, natomiast narzędzie kaźni, na którym umarł Jezus, stało się z biegiem czasu symbolem chrześcijańskiej tożsamości. Od momentu śmierci Chrystusa krzyż nabrał absolutnie nowego znaczenia: stał się znakiem niezawodnej miłości Boga i nadziei na lepszy świat.

W swojej męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezus objawił zbawczy sens wydarzeń paschalnych, a znak krzyża - symbol Jego odkupieńczej śmierci - stał się dla chrześcijaństwa ich streszczeniem.

By w pełni zrozumieć znaczenie krzyżowej śmierci Chrystusa, należy ją interpretować w paschalnym kontekście, w jakim się dokonała. Misterium paschalne Chrystusa stanowiło centrum zbawczych wydarzeń i ich punkt kulminacyjny. Poprzez mękę, śmierć i zmartwychwstanie Jezus dokonał swojej paschy - "przejścia z tego świata do Ojca" (por. J 13, 1) i zbawił go. W perspektywie wydarzeń paschalnych Krzyż Jezusa ukazuje nowy, soteryczny sens.

Staurologiczna świadomość Jezusa dowodziła prawdziwości Jego zbawczej misji, lecz dopiero rezurekcja potwierdziła, że Krzyż nie był jedynie świeckim wydarzeniem w historii. Toteż, w ujęciu Ratzingera/Benedykta XVI, Krzyż nieodzownie łączy się ze zmartwychwstaniem Chrystusa. Stanowi ono jego integralną część i jednocześnie klucz interpretacyjny. W perspektywie rezurekcji *mysterium crucis* nabiera szczególnej wiarygodności i manifestuje nowe znaczenie, ponieważ objawia rezurekcyjną antropologię i tym samym cel życia każdego odkupionego człowieka.

Zdaniem Ratzingera Krzyż Jezusa, wraz ze zmartwychwstaniem, nie tylko zbawił człowieka od skutków grzechu, lecz otworzył przed nim drogę do zbawienia - wiecznego życia z Bogiem. Skutki Jego zbawczej śmierci dosięgają więc całego kosmosu. W tym sensie Krzyż stał się antycypacją nowego świata: wolnego od grzechu, cierpienia i śmierci. W misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystus objął zasięgiem swojej Boskiej miłości całe stworzenie. Dzięki rezurekcji Krzyż objawił swój kosmiczny sens, a więc znaczenie dla całego wszechświata i stał się zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa Boga, nie tylko w osobistej historii człowieka wierzącego, lecz także w historii kosmosu.

## 4. 1. Historyczny sens krzyża

W *Duchu liturgii*, w passusie poświęconym refleksji nad sensem znaku krzyża, Ratzinger stwierdza: "Znak krzyża jest wyznaniem wiary: wierzę w Tego, który za mnie cierpiał i zmartwychwstał; w Tego, który znak hańby przemienił w znak nadziei"<sup>1323</sup>. Istotnie, zbawcza śmierć Chrystusa nadała krzyżowi, który był znakiem hańby, zupełnie nowy sens i uczyniła z niego rozpoznawczy znak chrześcijaństwa. Dzięki temu, że krzyż stał się narzędziem zbawczym i miejscem ofiary Chrystusa, nabrał on zupełnie nowego znaczenia. O tej przemianie sensu znaku krzyża Ratzinger/Benedykt XVI wspomina wiele razy w swojej teologicznej refleksji i papieskim nauczaniu. Przez śmierć Chrystusa narzędzie zbrodni stało się "powszechnym znakiem obecności Boga"<sup>1324</sup>. W badaniach nad sensem Krzyża Chrystusa nie sposób pominąć zagadnienia sensu samego znaku krzyża oraz znaczenia, które posiadał przed wydarzeniem zbawczym. Problematyka historyczności krzyża stanowi dla teologii fundamentalnej, zwłaszcza w perspektywie budowania staurologicznego modelu wiarygodności i obrony historyczności krzyża, ciągle aktualne wyzwanie<sup>1325</sup>.

Teksty Nowego Testamentu wspominają o krzyżu w odniesieniu do męki i śmierci Chrystusa wiele razy. Opisują go zasadniczo za pomocą dwóch greckich słów: rzeczownika *ho stauros* (σταυρός), który pojawia się w nich 27 razy oraz czasownika *stauroō*, który występuje w różnych swoich formach gramatycznych aż 46 razy<sup>1326</sup>. Rzeczownik *ho stauros* tłumaczy się jako "pał", "słup", "pał, na który wbijało się skazańca", ostatecznie jako "krzyż"<sup>1327</sup>. Natomiast czasownik *stauroō* oznacza: "budować palisadę", "otaczać słupami", jak również "przybijać do pala" i ostatecznie "krzyżować"<sup>1328</sup>.

Pole semantyczne greckiego rzeczownika *ho stauros* określa jego podstawowy sens w języku polskim. Krzyż, o którym mowa w tekstach Nowego Testamentu, rozumiany jest więc jako narzędzie, na którym wykonywano w określony sposób wyrok śmierci. Podobnie jest z łacińskim terminem *crux*, który używany jest w tłumaczeniach tekstów jako określenie narzędzia służącego do ukrzyżowania<sup>1329</sup>.

<sup>1323</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 141.

<sup>1324</sup> Tamże, s. 153.

<sup>1325</sup> Zwłaszcza w kontekście nowych publikacji podważających historyczność krzyża, np. H. Eilstein, *Uwagi ateisty o micie Ukrzyżowania*, Poznań 1997 lub w konfrontacji z Islamem, który głosi, że Jezus nie mógł umrzeć na krzyżu: "Nie zabili go, ani nie ukrzyżowali, lecz jedynie tak im się wydawało" (Koran, Sura 4:157).

<sup>1326</sup> Por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 562-563.

<sup>1327</sup> Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 2001, s. 312.

<sup>1328</sup> Por. tamże.

<sup>1329</sup> Por. S. Kobieliński, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symboliki i metafory*, Warszawa 2000, s. 19 i nast.

Należy jednak zauważyć, że w tekstach Nowego Testamentu termin *ho stauros*, oprócz pierwszorzędного, dosłownego znaczenia, stosowany bywa także w znaczeniu metaforycznym. Przykładem takiego znaczenia są teksty: Mt 16, 24 czy Mt 10, 38, w których Chrystus wzywa do dźwigania swojego krzyża i naśladowania siebie. Wówczas, oprócz sensu historycznego, posiada on również sens szerszy: teologiczny. W tym znaczeniu "dźwigać swój krzyż" oznacza przyjmować w duchu wiary wydarzenia dopuszczone przez Boga i w ten sposób wypełniać najtrudniejszy imperatyw etosu chrześcijańskiego<sup>1330</sup>.

Warto zauważyć, że J. Ratzinger często sięga w swojej refleksji właśnie do tego metaforycznego znaczenia krzyża i jego egzystencjalnej interpretacji. Zauważa, że "naśladowanie Chrystusa to udział w Jego krzyżu, zjednoczenie z Jego miłością, uczestnictwo w przemianie naszego życia, które prowadzi do narodzin nowego człowieka, stworzonego zgodnie z Bożym zamysłem (por. Ef 4, 24)"<sup>1331</sup>. W opinii Ratzingera/Benedykta XVI "przyjmowanie krzyża" polega na naśladowaniu Chrystusa w przyjmowaniu wszystkiego, co jest wolą Bożą. Akceptowanie krzyża prowadzi do uświęcenia naśladowcy Pana, nawet za cenę męczeństwa czy śmierci<sup>1332</sup>.

W opisach męki Chrystusa Ewangelie podają kilka istotnych szczegółów związanych z praktyką krzyżowania w ogóle. Tym samym posiadają swoisty walor historyczny i odpierają zarzuty podważające fakt śmierci Jezusa<sup>1333</sup>. Wśród danych zawartych w ewangelicznych narracjach znajdują się między innymi informacje o tym, że Jezus przed swoją męką był biczowany (Mt 27, 26; Mk 15, 15; J 19, 1). Ewangelie wspominają także o dźwiganiu krzyża na Golgotę, tzn. Miejsce Czaszki (por. J 19, 17). Poświadczają zgodnie, że egzekutorzy przymuszali Szymona z Cyreny do pomocy w dźwiganiu krzyża (Mt 27, 32; Mk 15, 21; Łk 23, 26). Zaznaczają też, że przed wykonaniem wyroku bądź już na krzyżu (Mt 27, 48; Mk 15, 36; Łk 23, 26; J 19, 29), Skazańcowi podano wino zaprawione żółcią lub mirrą dla złagodzenia cierpienia. Jednym głosem potwierdzają też, że skosztowawszy napoju, Jezus nie chciał pić odurzającego trunku, by w ten sposób w pełni świadomie przeżywać swoją mękę<sup>1334</sup>. Opis wydarzeń po zmartwychwstaniu dostarcza informacji o tym, że Chrystus przytwierdzony był do drzewa krzyża za pomocą gwoździ (por. J 20, 25).

---

<sup>1330</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Logos i etos Krzyża*, Warszawa 1980, s. 10 i nast.

<sup>1331</sup> J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja*, s. 39.

<sup>1332</sup> Por. L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Krzyż*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 340; A. Drożdż, *Zasady i konsekwencje naśladowania Chrystusa*; w: *Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski. Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*, Katowice 2003, s. 143–169; Więcej na ten temat: W. Linke, *Krzyż ucznia*, w: "Łódzkie Studia Teologiczne" (2011), nr 20, s. 207–223.

<sup>1333</sup> Por. I. S. Ledwoń, *Historyczność wydarzenia krzyża*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 211–212.

<sup>1334</sup> Por. A. Paciorek, *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament. Ewangelia wg św. Mateusza. Rozdziały 14–28*, t. II/2, Częstochowa 2008, s. 652.

Miejsca po gwoździach w rękach i stopach Zmartwychwstałego były znakiem rozpoznawczym Jego tożsamości.

Zawarty w Nowym Testamencie wnikliwy opis męki Chrystusa ujawnia jeszcze jedną praktykę związaną z procedurą ukrzyżowania. Było nią wywieszanie na krzyżu napisu z podaniem winy skazańca. O tym fakcie również zgodnie wspominają ewangeliczne opisy męki, według których nad głową Jezusa umieszczono taką tabliczkę (por. Mt 27, 37; Mk 15, 26; Łk 23, 38; J 19, 19). Dodatkowo, aby przyspieszyć agonię, skazańcom łamano gołenię. Wspomina o tym w swojej Ewangelii św. Jan (J 19, 31-32). Do istotnych informacji dotyczących śmierci Chrystusa i jej historycznego wymiaru należy także fakt, że agonია na krzyżu trwała dość długo. W przypadku Chrystusa około sześciu godzin<sup>1335</sup>. Po Jego realnej śmierci ciało zdjęto z krzyża i pochowano w grobie.

Świadectwa Ewangelii potwierdzają jednoznacznie, że śmierć Jezusa była faktem historycznym i rzeczywiście dokonała się na krzyżu. By zrozumieć jednak w pełni jej sens, należy także przyjrzeć się samej karze śmierci, jaką było ukrzyżowanie, jej specyfice, formie i genezie. Krzyż, jako wydarzenie męki i śmierci, ale także jako rodzaj kary, nie był w żadnej mierze przypadkiem w życiu Jezusa, lecz celem Jego ziemskiej misji i ważnym elementem w samookreśleniu Jego tożsamości mesjańskiej<sup>1336</sup>. Jezus umarł na krzyżu w pohańbieniu i jako zbrodniarz, a znak przekleństwa, jakim był krzyż, uczynił przez misterium swojej śmierci znakiem błogosławieństwa i zbawienia. Dla teologii fundamentalnej zagadnienie miejsca krzyża w życiu Chrystusa, jak również jego sensu, jest istotnym elementem. Krzyż bowiem, stając się miejscem objawienia, zgodnie z nauczaniem św. Pawła stanowi dla chrześcijan "moc Bożą" (por. 1 Kor 1, 17-18) i tym samym serce Dobrej Nowiny o zbawieniu.

Śmierć krzyżowa była jedną z najokrutniejszych form wymierzania kary stosowaną w kulturze Bliskiego Wschodu jak i w starożytnym świecie grecko-rzymskim. Miała ona zasadniczo dwa cele: penitencjarny i pedagogiczny. Ukrzyżowanie najprzód stanowiło surową karę śmierci wymierzaną skazańcowi za określone prawem zbrodnie. W swoim okrucieństwie miało ono również za zadanie odstraszać potencjalnych zbrodniarzy przed określonymi w prawie wykroczeniami. W tym więc sensie krzyżowanie posiadało charakter pedagogiczny i ostrzegawczy<sup>1337</sup>. Dane naukowe poświadczają, że inicjatorami stosowania tego rodzaju kary byli Persowie. Pierwsze wzmianki historyczne na ten temat pochodzą

<sup>1335</sup> Por. G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, tł. J. Skowroński, Warszawa 2000, s. 641 i nast.

<sup>1336</sup> Por. A. A. Napiórkowski, *Staurologiczna świadomość Jezusa*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 227-242; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 112-122.

<sup>1337</sup> Por. G. M. Baran, *Krzyżowa śmierć Chrystusa na tle praktyk krzyżowania w świecie starożytnym*, w: *Scripturae lumen. Biblia i jej oddziaływanie. Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 122-123.

już z XI wieku przed Chrystusem<sup>1338</sup>. Praktyka krzyżowania była stosowana na ogół przez ludy barbarzyńskie: mieszkańców Indii, Asyryjczyków, Scytów, Tauryjczyków czy Numidyjczyków<sup>1339</sup>. Kara ta znana i stosowana była także w starożytnym Egipcie. Nie ulega jednak wątpliwości, że została rozpowszechniona przez Fenicjan. To od nich przejęli ją Kartagińczycy, a następnie Rzymianie<sup>1340</sup>, którzy z biegiem czasu zaczęli stosować ją w całym imperium, więc także w Palestynie<sup>1341</sup>. Ukrzyżowanie stało się zatem typową formą egzekucji, charakteryzującą system penitencjarny imperium rzymskiego.

Teksty starożytnych pisarzy, w których wzmiankuje się o krzyżowaniu, dostarczają między innymi informacji, że było ono jedną z najbardziej okrutnych i hańbiących kar. Do tego stopnia ukrzyżowanie hańbiło skazańca, że niektórzy spośród starożytnych pisarzy nie chcieli w swoich dziełach nawet o nim wspominać. Samo podejmowanie tematu ukrzyżowania wiązało się z pewnego rodzaju pohańbieniem dla pisarza. Z tego więc względu wielu z nich omijało ten temat i za regułę przyjmowało milczenie<sup>1342</sup>. Zapewne wynikało to z faktu, że ukrzyżowanie było jedną z *summa supplicia* - tak zwanych "najwyższych kar". Oprócz krzyżowania należało do nich: ścięcie, zatopienie, spalenie i rzucenie na pożarcie dzikim zwierzętom<sup>1343</sup>. Ukrzyżowanie uchodziło za karę najokrutniejszą i najbardziej hańbiącą spośród wszystkich wyżej wymienionych. Stosowane zasadniczo wobec niewolników<sup>1344</sup>, miało również zapobiegać przyszłym wykroczeniom oraz utrzymywać ich w karności<sup>1345</sup>. Badania historyczne potwierdzają także, że służyło ono zażegnaniu sporów i poważnych politycznych buntów ludności z terenów podbitych przez imperium. Jego celem zatem było również pacyfikowanie rzymskich prowincji<sup>1346</sup>.

Rzymianie stosowali karę krzyżowania nie tylko wobec niewolników, ale także wobec podbitych ludów, zwłaszcza wobec burzycieli nowego porządku. Ukrzyżowanie przestrzegało przed popełnieniem poważnych wykroczeń wymierzonych przeciwko władzy cezara, służyło zastraszaniu i ujarzmianiu podbitych narodów<sup>1347</sup>. Było nie tylko skutecznym narzędziem penitencjarnym i ostrzegawczym, ale pełniło także rolę zadośćuczynienia wobec

---

<sup>1338</sup> Por. E. Gigilewicz, *Krzyż*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. E. Ziemann, Lublin 2004; W. Bojarski, *Kara śmierci w prawach państw antycznych*, w: *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 14.

<sup>1339</sup> Por. M. Henel, *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, tł. ang. J. Bowden, Philadelphia 1978, s. 22.

<sup>1340</sup> Por. F. Kłoniecki, *Krzyż*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. I, red. E. Dąbrowski, Poznań - Warszawa - Lublin 1961, s. 704.

<sup>1341</sup> Por. H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego Krzyża*, Warszawa 1997, s. 22.

<sup>1342</sup> Por. M. Henel, *Crucifixion*, s. 38.

<sup>1343</sup> Por. T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, s. 917-924.

<sup>1344</sup> Por. G. G. O'Collins, *Crucifixion*, w: *Anchor Bible Dictionary*, t. I, red. D. N. Freedman, New York 1992, s. 1208.

<sup>1345</sup> Por. H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, s. 28.

<sup>1346</sup> Por. tamże, s. 30.

<sup>1347</sup> Por. K. Kudasiewicz, *Logos i etos Krzyża*, Warszawa 1980, s. 7.

ofiar przestępstw (forma indemnizacji). Przestępców, czasem w ogromnej liczbie, krzyżowano publicznie przy bramach miasta bądź przy głównej drodze po to, by jak największa liczba osób mogła stać się widownią dramatycznego zjawiska<sup>1348</sup>. Można zatem stwierdzić, że ukrzyżowanie było nie tylko formą retribucji, ale także formą przestrogi, posiadając jednocześnie charakter informacyjny, ostrzegawczy i wynagradzający<sup>1349</sup>.

Na podstawie świadectw ewangelicznych jak i pozostałych danych historycznych można wnioskować, że krzyżowa śmierć Chrystusa była wynikiem oskarżenia Go o bunt przeciw porządkowi i prawu rzymskiemu. Jezus został niesprawiedliwie oskarżony o szkodliwe działanie na rzecz cesarstwa: bunt przeciwko władzy cezara, uszkodzenie interesom fiskalnym imperium poprzez nawoływanie do niepłacenia podatków, a w konsekwencji za burzenie porządku publicznego oraz za podżeganie do buntu i nieposłuszeństwa cesarowi<sup>1350</sup>.

Motyw skazania Jezusa posiadał ewidentnie charakter polityczny<sup>1351</sup>. Poncjusz Piłat, zmanipulowany przez arcykapłanów i działający pod presją ludu, wydał na Jezusa prawomocny wyrok śmierci. W wyniku sądowego procesu został On w majestacie prawa uznany za winnego przestępstw politycznych. Religijne zarzuty arcykapłanów okazały się zbyt słabe i nie odegrały niemal żadnej roli, chociaż stanowiły punkt wyjścia do oskarżeń. Jedynym wyjątkiem spośród nich było przytoczenie przez arcykapłanów faktu, że Jezus nazywał siebie "Synem Bożym" (por. J 19, 7). Tytuł *Divi filius*<sup>1352</sup> oprócz tego, że w rozumieniu arcykapłanów był religijnym bluźnierstwem, w świetle prawa rzymskiego przysługiwał od czasów cezara Augusta jedynie samemu cesarowi. Określenie się Chrystusa za Bożego Syna (por. J 19, 7) mogło być interpretowane za pewnego rodzaju uzurpację władzy i tytułu zastrzeżonego jedynie dla boskiego cezara<sup>1353</sup>. Innym, dodatkowym motywem zastosowania kary śmierci był tytuł: "Król Żydowski", jakim Jezus sam siebie określił wobec Piłata (por. J 18, 37). Umieszczona na krzyżu nad głową Jezusa tabliczka z podaniem winy jednoznacznie na to wskazuje (por. Mk 15, 26). Według widniejącego

---

<sup>1348</sup> Por. J. M. Bassler, *Krzyż*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999, s. 563 i nast.

<sup>1349</sup> Por. J. Bishop, *Dzień, w którym umarł Chrystus*, Warszawa 1964, s. 31; R. Pindel, *Krzyż w Biblii - od narzędzia kary i znaku hańby do narzędzia zbawienia i sposobu naśladowania Chrystusa*, w: *Teologia krzyża w ujęciu ekumenicznym. Materiały z sympozjum, które odbyło się 5 maja 1994 roku w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Krakowie*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 23.

<sup>1350</sup> Por. P. Świąćicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005, s. 99 i 102.

<sup>1351</sup> J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, s. 363 i nast.

<sup>1352</sup> Por. G. M. Baran, *Los człowieka po śmierci w wierzeniach ludów ościennych dawnego Izraela*, w: *Scripturae Lumen 2. Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2010, s. 155 i nast.

<sup>1353</sup> Por. P. Świąćicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego...*, s. 212 i nast.



na niej napisu Jezus uzurpował sobie godność królewską, działając tym samym na szkodę cezara i cesarstwa<sup>1354</sup>. Choć w pewnym stopniu powody religijne mogły wpływać na wyrok, nie zmienia to jednak faktu, że ostatecznie Jezus został oskarżony o zbrodnie typu politycznego. Jako cudzoziemiec, nieposiadający obywatelstwa rzymskiego, uznany został w sądowym procesie za buntownika i skazany w majestacie prawa na ukrzyżowanie. Paradoksalnie, umarł na krzyżu jako niewolnik, choć w rzeczywistości był człowiekiem wolnym. Pomimo tego Jego śmierć nie była żadnym precedensem<sup>1355</sup>.

Na przestrzeni dziejów narzędzie kary, jakim był krzyż, zmieniało swoją formę. Na samym początku *ho stauros* przyjmował formę pionowego pala, na którego nabijano skazańca. Pal ów służył także jako słup, do którego przywiązywano lub przybijano skazańca. Ostatecznie przyjął on formę klasyczną, składającą się z dwóch skrzyżowanych ze sobą części (belek). Pionowa nazywana była *stipes crucis* (lub *staticulum*), a pozioma *patibulum*. Pionowy pal, najczęściej wkopany w ziemię, stanowił nieruchomą część narzędzia tortur, znajdującą się w docelowym miejscu wykonywania wyroku śmierci. Poprzeczna zaś belka, którą zwyczajowo nazywano krzyżem, dźwigana była na miejsce kaźni przez skazańca. Po dotarciu do *staticulum* belka pozioma umieszczana była na pionowym palu, tworząc całkowitą konstrukcję krzyża, do którego przytwierdzano zbrodniarza<sup>1356</sup>. Z biegiem czasu grecki termin *ho stauros* (łac. odpowiednik *crux*) zaczął oznaczać całość konstrukcji: połączony pal pionowy z przytwierdzoną do niego poprzeczną belką<sup>1357</sup>. Należy także zauważyć, że po skrzyżowaniu belek ostateczny kształt krzyża nie był do końca określony. Przyjmował on bowiem formę litery "T", "X", "Y" i klasyczny wygląd (tzw. *crux immissa*), przyjęty za powszechny w chrześcijaństwie, w którym *patibulum* umieszczone było na pionowym *stipes crucis* nieco niżej, aby nad głową skazańca możliwe było zawieszenie tabliczki z podaniem winy.

Dane historyczne potwierdzają również, że podczas krzyżowania często umieszczano na krzyżu tzw. *sedile*, które podtrzymywało ciężar ciała skazańca i tym samym przedłużało jego mękę. Miało ono na ogół kształt deski lub kołka wspierającego ciało. Mocowano je zazwyczaj w okolicach krocza skazańca<sup>1358</sup>. Jak potwierdzają badania, niekiedy w procesie ukrzyżowania stosowano również podpórkę pod stopy skazańca (*suspendaneum*). Ta część krzyża została szczególnie wyeksponowana przez sztukę chrześcijańską. Najwcześniejsze jej przedstawienie pochodzi z karykatury odkrytej

<sup>1354</sup> Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 364.

<sup>1355</sup> Por. W. Bösen, *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tł. W. Moniak, Wrocław - Warszawa - Kraków 2002, s. 261 i nast.

<sup>1356</sup> Por. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań 1965, s. 222.

<sup>1357</sup> Por. H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, s. 37.

<sup>1358</sup> Por. tamże, s. 41.

w Palestynie, na której widnieje człowiek z głową osła. Jej pochodzenie określa się na 240 rok po Chrystusie<sup>1359</sup>. *Suppendaneum* miało podpierać ukrzyżowanego i podobnie jak *sedile*, nie dopuszczało do zamartwicy, czyli stanu niedoboru tlenowego w organizmie i tym samym wydłużało cierpienie skazańca. W przypadku ukrzyżowania Chrystusa brakuje danych poświadczających jednoznacznie, że taka podpórka była stosowana w czasie Jego męki. Źródłem informacji na ten temat jest jedynie sztuka chrześcijańska<sup>1360</sup>.

Pierwszym etapem procesu ukrzyżowania było biczowanie skazańca<sup>1361</sup>, które należało do najbardziej brutalnych kar. Następnie nakładano skazańcowi na ramiona *patibulum*. Ewangelie potwierdzają, że tak było w przypadku Jezusa, który nie dźwigał na miejsce egzekucji całego krzyża, lecz jedynie belkę poprzeczną (por. J 19, 17). Po przybyciu do miejsca straceń, skazańca obnażano z szat. W Palestynie, ze względu na semicką kulturę i religię, zezwalano na pozostawienie przepaski na biodrach (tzw. *perizonium*), osłaniającej intymne części ciała<sup>1362</sup>. Tak zapewne było również w przypadku Chrystusa. Po obnażeniu skazańca rozciągano jego ciało na krzyżu i przybijano gwoździami. Istniały najprawdopodobniej dwa sposoby krzyżowania. Pierwszy polegał na przybiciu rąk do *patibulum*, a następnie na wciągnięciu przybitego ciała skazańca na pionowy pal i przybiciu na końcu jego nóg. Drugi na wcześniejszym przywiązaniu ciała do umiejscowionej już belki poprzecznej, wciągnięciu ciała na pal i późniejszym przybiciu rąk i nóg już na krzyżu<sup>1363</sup>. Po ukrzyżowaniu nad głową skazańca umieszczano deseczkę z wypisanym tytułem winy (*titulus*)<sup>1364</sup>.

Skazaniec na krzyżu umierał powoli. Szacuje się, że agonia na krzyżu mogła trwać od kilkunastu godzin, nawet do kilku dni<sup>1365</sup>. Ostateczną przyczyną zgonu, obok wycieńczenia czy wykrwawienia, było uduszenie, niedotlenienie oraz niewydolność wieńcowa<sup>1366</sup>. Czasem, w szczególnych przypadkach, stosowano przyspieszenie zgonu. Łamano wówczas skazańcowi golenie, by nie mógł unosić ciężaru ciała. W ten sposób szybko dochodziło do uduszenia. Praktyki tej zaniechano w stosunku do Jezusa, ponieważ Jego zgon nastąpił dość szybko, o czym informują Ewangelie (por. J 19, 31). W przypadku

---

<sup>1359</sup> Por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa: Od znaku do symbolu, od figury do metafory*, Tyniec 2011, s. 118 i nast.

<sup>1360</sup> Por. tamże.

<sup>1361</sup> Por. J. Kaczmarczyk, *Każń krzyża u starożytnych*, Kraków 1931, s. 4; H. Sławiński, *Przepowiadanie Chrystusowego krzyża*, s. 36.

<sup>1362</sup> Por. S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa: Od znaku do symbolu, od figury do metafory*, s. 123-133.

<sup>1363</sup> Por. E. Dąbrowski, *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, s. 226.

<sup>1364</sup> Por. P. Święcicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego...*, s. 145.

<sup>1365</sup> Więcej na ten temat: W. Sinkiewicz, *Medyczne aspekty śmierci krzyżowej Jezusa - spojrzenie kardiologa*, w: "Słowo Krzyża" 1 (2007), s. 293-301.

<sup>1366</sup> Por. G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, s. 676; R. Pindel, *Krzyż w Biblii*, s. 22 i nast.; F. Rienecker, G. Maier, *Krzyż, ukrzyżowanie*, w: *Leksykon biblijny*, tł. D. Irmińska, Warszawa 1994, s. 376.

Chrystusa, dla potwierdzenia pewności zgonu, przebito Mu włócznią bok (por. J 19, 34)<sup>1367</sup>. Po śmierci ciało pozostawało na krzyżu, pilnowane przez rzymskich żołnierzy, aż do momentu zaawansowanej dekompozycji zwłok<sup>1368</sup>. W ten sposób krzyże z rozkładającymi się zwłokami stanowiły wyraźny sygnał ostrzegawczy dla miejscowej ludności, skutecznie zniechęcający przed łamaniem prawa. W Palestynie Rzymianie, w drodze wyjątku, ze względu na żydowskie zwyczaje, pozwalali na pochówek ciał zmarłych skazańców tego samego dnia, jeszcze przed zapadnięciem zmroku, zgodnie z przepisem zawartym w Pwt 21, 22-23<sup>1369</sup>. Tak też uczyniono z ciałem Chrystusa. Po Jego skonaniu ciało zostało zdjęte z krzyża i pochowane w grobie, o czym również poświadczają Ewangelie (por. Mk 15, 42; J 19, 31; Łk 23, 54).

Krzyż więc, jako narzędzie męki, posiadał znaczenie wyjątkowo pejoratywne nie tylko dla Żydów, ale także dla pogan. Był przede wszystkim znakiem hańby (por. Hbr 12, 2) i przekleństwa (por. Gal 3, 13; 1 Kor 1, 23). Księga Powtórzonego Prawa odnosi się do tego rodzaju śmierci w następujący sposób: "Jeśli ktoś popełni zbrodnię podlegającą karze śmierci, zostanie stracony i powieszysz go na drzewie - trup nie będzie wisiał na drzewie przez noc, lecz tegoż dnia musisz go pogrzebać. Bo wiszący jest przeklęty przez Boga" (Pwt 21, 22-23). W aspekcie prawnym krzyż był narzędziem najdotkliwszej kary. Natomiast w perspektywie religijnej był znakiem przekleństwa i opuszczenia przez Boga. Na krzyż zasługiwali jedynie niewolnicy i najwięksi barbarzyńcy, dopuszczający się przestępstw największej miary<sup>1370</sup>. W Cesarstwie Rzymskim stanowił najsurowszą i najbardziej okrutną karę śmierci. Z tego powodu budził postrach i przerażenie, zwłaszcza u Żydów, którzy interpretowali go religijnie jako znak przekleństwa. Należy zauważyć, że "Krzyż (...) na którym Jezus poniósł śmierć, był dla starożytnych nieporównywalnie silniej przemawiającym symbolem niż jest obecnie dla nas"<sup>1371</sup>.

Stary Testament w wielu miejscach wspomina o krzyżu i zawsze czyni to w rozumieniu ewidentnie negatywnym (por. Joz 8, 29; Sm 21, 4-6, Est 5, 14). Nowy Testament zaś poświadczają, że dla ówczesnych Chrystusowi pogan krzyż był głupstwem, a dla Żydów zgorszeniem (1 Kor 1, 18). Dla chrześcijan stał się on jednak "mocą Bożą i mądrością Bożą" (1 Kor 1, 23), ponieważ od momentu śmierci Jezusa został napełniony całkowicie nowym, zbawczym sensem. Ze znaku kaźni, przekleństwa i hańby, stał się

<sup>1367</sup> Por. L. Pikiel, *Przebicie boku*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 191-195.

<sup>1368</sup> Por. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, s. 370-373.

<sup>1369</sup> Por. P. Święcicka-Wystrychowska, *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego...*, s. 146.

<sup>1370</sup> Por. I. S. Ledwoń, *Historyczność wydarzenia krzyża*, s. 222.

<sup>1371</sup> J. M. Kozłowski, *Cieśla i Krzyż*, w: "Vox Patrum" 60 (2013), s. 183.

znakiem świętym dla chrześcijan<sup>1372</sup>, który "mówi o najwyższej miłości Boga i zachęca nas do tego (...), byśmy wierzyli, że w każdej sytuacji naszego życia, naszej historii świata, Bóg potrafi zwyciężyć śmierć, grzech, zło i dać nam nowe życie"<sup>1373</sup>. Chrystus, poprzez swoją zbawczą mękę i śmierć, dokonał swoistej reinterpretacji znaku krzyża. Nadał mu sens teologiczny. W optyce Objawienia krzyż bowiem nie jawi się jako miejsce pohańbienia Jezusa, ale Jego wywyższenia, stając się tym samym znakiem zbawienia ludzkości i zwycięstwa nad grzechem, śmiercią i szatanem<sup>1374</sup>.

## 4. 2. Paschalno-rezurekcyjny sens Krzyża

Misterium Paschalne stanowiło cel zbawczej misji Chrystusa. Posłany przez Ojca na świat wcielony *Logos* urzeczywistnił w swojej męce, śmierci i zmartwychwstaniu zbawczy zamiar Boga<sup>1375</sup>. Krzyż Chrystusa dokonał się w kontekście żydowskich świąt Paschalnych. One stanowiły tło dla Paschy Chrystusa, a więc Jego przejścia z "tego świata do Ojca" (por. J 13, 1). Owo "przejście" (hebr. *pesach*) dokonało się w tajemnicy Krzyża. Nie sposób zatem, w refleksji nad sensem Krzyża Chrystusa, pominąć kontekstu paschalnego, w jakim Jezus dokonał zbawienia świata i przeszedł do życia w zmartwychwstaniu. Święta paschalne Izraela, a zwłaszcza będąca w ich centrum paschalna wieczerza, stanowią swoisty klucz hermeneutyczny służący do odkrycia sensu Krzyża. Pascha Izraela i Krzyż są ze sobą powiązane: czasem, miejscem, a nade wszystkim treścią. W refleksji nad sensem Krzyża Chrystusa nie da się zatem pominąć tła, jakim były żydowskie święta paschalne. Pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami istnieje zasadniczy związek<sup>1376</sup>.

W świetle Nowego Testamentu ziemską egzystencją Syna Bożego zmierzała do momentu kulminacyjnego, jakim było misterium paschalne. Bardzo wyraźnie taka interpretacja życia Jezusa ukazuje się w refleksji J. Ratzingera/Benedykta XVI. Zasadniczą cechą jego chrystologii jest staurocentryzm. Szczególny wyraz znajduje to w trylogii *Jezus z Nazaretu*, gdzie niemal każde wydarzenie z życia Syna Bożego Benedykt XVI interpretuje

<sup>1372</sup> Por. S. Kobiela, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 23.

<sup>1373</sup> Benedykt XVI, *Krzyż Chrystusa mówi o tajemnicy miłości Boga. Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek. 22 IV 2011*, w: OR (2011), nr 6, s. 40.

<sup>1374</sup> Por. V. Howard, D. B. Peabody, *Ewangelia według św. Marka*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, tł. K. Boboli, Warszawa 2000, s. 1236.

<sup>1375</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 455.

<sup>1376</sup> Por. A. Paciorek, *Eucharystia jako ofiara*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 122-129.

w kluczu Krzyża. Dla J. Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż stanowi hermeneutykę całego ziemskiego życia Jezusa: Jego słów i czynów oraz cel, do którego zmierzał<sup>1377</sup>. Przyjęta przez papieża staurocentryczna perspektywa hermeneutyczna daje o sobie znać niemal na każdej stronie dzieła. To wprost zaskakujące, a jednocześnie bardzo charakterystyczne w jego pismach. W myśli Ratzingera Krzyż stanowi nie tylko centrum Ewangelii, ale klucz interpretacyjny życia Jezusa z Nazaretu i wspólną styczną całej teologii. Według Benedykta XVI w optyce Krzyża można odkryć pełny sens misteriów życia Jezusa, a misteria życia Jezusa objawiają pełny sens Krzyża.

W refleksji Ratzingera i nauczaniu Benedykta XVI Krzyż stanowi wyznaczoną przez Ojca "godzinę Syna Człowieczego" (por. J 2, 4; 7, 30; 13, 1) oraz szczyt Jego kenozy i wywyższenia<sup>1378</sup>. Godzina ta została zapoczątkowana przez Jezusa na Ostatniej Wieczerzy<sup>1379</sup>. Ostatni ziemski posiłek Jezusa z uczniami był momentem inauguracji całkowicie nowej ofiary, której zadaniem było zastąpienie wszystkich ofiar Starego Testamentu. Paschalna wieczerza, którą Jezus gorąco pragnął spożyć z uczniami przed swoją męką (por. Łk 22, 15), świadczyła nie tylko o świadomości zbliżającej się śmierci, ale była także momentem zwrotnym, który zapoczątkował Misterium Krzyża. Ostatnia Wieczerza stanowiła zatem niejako wejście Jezusa w godzinę męki, śmierci i zmartwychwstania. Jako taka stała się antycypacją wydarzeń zbawczych. To ona "i ustanowienie Eucharystii tworzą wielki portyk, wprowadzający w misterium męki. Objawiają jej sens"<sup>1380</sup>.

Zdaniem J. Ratzingera/Benedykta XVI w *mysterium crucis* wypełniła się dynamika wcielenia *Logosu*. Całe życie ziemskie Jezusa biegło w kierunku Krzyża. To w nim dokonało się prawdziwe objawienie Boga, a misja Jezusa osiągnęła swoją pełnię. W męce, śmierci i zmartwychwstaniu Syn Boży zmanifestował prawdę o sobie, o istocie swojej tożsamości. Ukazał się jako ten, który jest nieustannym aktem bytu, wyjściem poza siebie, byciem "dla", exodusem, prawdziwą paschą<sup>1381</sup>. Zdaniem Ratzingera w godzinie męki i śmierci uwidoczniła się wyraźnie komplementarność misterium wcielenia i Krzyża. W chrystologii Ratzingera stanowi ona rys zasadniczy. W jego refleksji teologia wcielenia jest kompatybilna z teologią krzyża i tworzy z nią integralną całość. Ratzinger/Benedykt XVI stoi na stanowisku, że w Krzyżu dynamika inkarnacyjna osiągnęła swój szczytowy

<sup>1377</sup> Por. G. Strzelczyk, *Hermeneutyka staurocentryczna w «Jezusie z Nazaretu» Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Kilka uwag krytycznych*, w: "Słowo Krzyża" 1 (2007), s. 116-128.

<sup>1378</sup> Por. Benedykt XXI, *Bądźmy świadkami tej wiary, nadziei i miłości, których uczył nas Jan Paweł II. Homilia podczas Mszy św. w 5. rocznicę śmierci Jana Pawła II*, w: OR (2010), nr 6, s. 37.

<sup>1379</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 318.

<sup>1380</sup> B. Sesboüé, *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, tł. A. Kuryś, Poznań 2016, t. II, s. 205.

<sup>1381</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 223

moment: cel wydania życia z miłości i odzyskania go w zmartwychwstaniu. Śmierć Chrystusa stała się więc wydarzeniem prawdziwej Paschy - przejściem ze śmierci do życia w zmartwychwstaniu.

W swojej Passze Jezus objawił się jako Ten, który przekroczył swoje człowieczeństwo, który w swojej śmierci, jak stwierdził Ratzinger we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa*, "zburzył mury swojej egzystencji" i wszedł na wyżyny Boga<sup>1382</sup>. Dzieło zbawienia świata zainaugurował w paschalnej uczcie, a więc w czasie, gdy wydarzenia zbawcze nabierały niezwyklego rozpędu i zaczynał wypełniać się plan Ojca. J. Ratzinger/Benedykt XVI, jako teolog chrystologii sensu<sup>1383</sup>, sporo miejsca w swojej refleksji i papieskim nauczaniu poświęcił temu zagadnieniu. W ocenie Ratzingera sens zbawczy osiągnął szczególne zagęszczenie i wyrazistość w misterium paschalnym. Chrystus, ustanawiając Eucharystię, niejako włączył ją w dynamikę wcielenia, zmierzającą do wydania swojego Ciała na krzyżu i zwycięstwa w zmartwychwstaniu.

W *Sacramentum caritatis* Benedykt XVI zaznacza, że ustanowienie Eucharystii "dokonuje się w kontekście obrzędowej uczty, która była pamiątką wydarzenia kształtującego lud Izraela: uwolnienia z niewoli egipskiej"<sup>1384</sup>. Tym samym zwraca uwagę na podstawowy sens paschy żydowskiej, jakim było odzyskanie przez Naród Wybrany upragnionej wolności oraz na kontekst ustanowienia Eucharystii, stanowiącej tło wydarzenia Krzyża. Celebrowana przez Izrael paschalna uczta stanowiła najprzód pamiątkę wyzwolenia z niewoli. Najprawdopodobniej Jezus spożywał Ostatnią Wieczerzę właśnie jako ucztę paschalną<sup>1385</sup>.

Dane biblijne poświadczają jednak dwie odmienne tradycje. Analiza perykop opisujących Ostatnią Wieczerzę wskazuje, że synoptycy jednoznacznie twierdzą, iż była ona ceremonią paschalną. Natomiast tradycja janowa utrzymuje, że spożywana była w przeddzień Święta Paschy<sup>1386</sup>. Ostatecznie można stwierdzić, że pomimo sprzeczności, jaką reprezentują w tej kwestii tradycje, Ostatnia Wieczerza odbywała się w kontekście paschalnym, pozostając tym samym w ścisłej relacji do ceremonii paschalnych<sup>1387</sup>.

---

<sup>1382</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 195.

<sup>1383</sup> Por. M. Tarnowski, *Zagadnienie Misterium Paschalnego w wybranych pismach Josepha Ratzingera*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 28 (2015), nr 2, s. 119-120.

<sup>1384</sup> Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 10.

<sup>1385</sup> Por. R. Bartnicki, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą Jezusa*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 33 (2015), nr 10, s. 16 - 21.

<sup>1386</sup> Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1991, s. 43-45.

<sup>1387</sup> Por. G. Koch, *Sakramentologia - zbawienie przez sakramenty. Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 209-210; R. Rubinkiewicz, *Biblijne podstawy Eucharystii*, w: *Jezus Eucharystyczny*, s. 53-55; J. Kudasiewicz, *Pascha w Nowym Testamencie*, w: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, Kielce 2001, s. 51-63; W. Hryniewicz, *Eucharystia - sakrament paschalny*, s. 231-248.

Istnieje w niej wiele elementów zbieżnych z dorocznie świętowaną Paschą żydowską. Jest to o tyle istotne dla refleksji o sensie Krzyża, o ile wyjaśnia i interpretuje sens Ostatniej Wieczerzy jako antycypacji wydarzenia Krzyża i paschy Chrystusa<sup>1388</sup>. Ukazuje ich wewnętrzną spójność i uwydatnia sens misterium.

Żydowska Pascha była świętem wyzwolenia, które obchodzono w gronie rodziny według uświęconych tradycją zwyczajów. Istotę wspólnego świętowania stanowił wspólnotowy rytualny posiłek, ubogacony licznymi obrzędami. Wspólnota stołu stanowiła w kulturze semickiej znak szczególnej zażyłości, zaufania i bliskości<sup>1389</sup>. Jezus nie obchodził jednakże wieczerzy paschalnej z własną rodziną, lecz z najbliższymi uczniami. W ten sposób zainicjował "nową rodzinę": Lud Boży<sup>1390</sup>. To *novum* Ostatniej Wieczerzy zapowiadało, że "nowa rodzina" Jezusa - Kościół - będzie wspólnotą zjednoczoną przy eucharystycznym stole nie siłą więzów krwi, lecz wiary.

Benedykt XVI twierdzi, że w sensie ścisłym Jezus nie sprawował Ostatniej Wieczerzy z uczniami jako uczyty paschalnej, choć celebrował ją według zwyczajów żydowskich. Utrzymuje, że ustanowił On "swoją Paschę", która była przede wszystkim Jego pożegnaniem z uczniami. W miejsce starej Paschy ustanowił coś zupełnie nowego, dając podczas Wieczerzy swoim uczniom siebie samego jako nowego Baranka. To, co stare, zostało doprowadzone przez Jezusa do nowego i pełnego sensu. Benedykt XVI skłania się zatem ku tradycji janowej, według której Jezus już nie żył, kiedy spożywano Paschę w rodzinach. Relacje synoptyków o Ostatniej Wieczerzy jako uczcie paschalnej interpretuje on jako proroczą zapowiedź śmierci i zmartwychwstania<sup>1391</sup>. Jednocześnie stoi na stanowisku, że Ostatnia Wieczerza nie była jedynie profetyczną zapowiedzią Krzyża, lecz dzięki ustanowieniu Eucharystii zawierała "antycypację Krzyża i Zmartwychwstania"<sup>1392</sup>. Zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI ostatni ziemski posiłek Jezusa niejako zawierał już w sobie Misterium Krzyża i je uobecniał.

Twierdzenie Ratzingera/Benedykta XVI o tym, że Ostatnia Wieczerza nie była obrzędową uczcą paschalną<sup>1393</sup>, stoi w opozycji do zdania wielu współczesnych egzegetów i biblistów. Utrzymują oni, iż Ostatnia Wieczerza była *sensu stricte* uczcą paschalną, pomimo tego, że odbywała się najprawdopodobniej dzień wcześniej. Wśród oponentów Ratzingera/Benedykta XVI można wymienić nazwiska takie jak: J. Jeremias, G. Theissen,

<sup>1388</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 462.

<sup>1389</sup> Por. K. Romaniuk, *Eucharystia w przekazach biblijnych*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1983), nr 75, z. 2, s. 159-178.

<sup>1390</sup> Por. G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, tł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2012, s. 410.

<sup>1391</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. V/1, s. 461-462.

<sup>1392</sup> Por. tamże, s. 462.

<sup>1393</sup> Por. tamże, s. 456-462.

A. Merz, a wśród teologów katolickich: P. Benoit, J. Drozd, J. Kudasiewicz i wielu innych<sup>1394</sup>. W opinii tych teologów Jezus sprawował Ostatnią Wieczerzę jako żydowską ucztę paschalną, a obrzędowi celebracji nadał zupełnie nowy sens. W ich opinii Chrystus nie przeżywał Ostatniej Wieczerzy jedynie jako pożegnalnej uczyty, a celebrując jej zwyczaje ukazał ich nowe znaczenie. W rytualnym łamaniu placków Jezus zapowiadał swoją gwałtowną śmierć, a czerwony kolor wina, które pił z uczniami, był zapowiedzią przelanej na krzyżu krwi<sup>1395</sup>. Według wielu teologów, biblistów i egzegetów Ostatnia Wieczerza, dzięki temu, że sprawowana była jako ucztą paschalną, posiadała wiele biblijnych odniesień: była ucztą upamiętniającą wyjście Izraela z niewoli (Wj 12, 1-28), ucztą przymierza i zapowiedzą Nowego Przymierza zawartego na Krzyżu (Wj 24, 1-18)<sup>1396</sup>, oczekiwaną ucztą narodów zapowiadającą eschatologiczną pełnię zbawienia (Iz 25, 6-8)<sup>1397</sup>, a także ucztą cierpiącego Sługi Jahwe, którym był sam Jezus (por. Iz 53, 11)<sup>1398</sup>. Zdaniem oponentów Ratzingera/Benedykta XVI, dzięki swej paschalności, Ostatnia Wieczerza posiadała wielowymiarowy sens<sup>1399</sup>.

Na stanowisku, że Ostatnia Wieczerza była żydowską ucztą paschalną, stoi także wybitny katolicki egzegeta Gerhard Lohfink. W jednej ze swoich publikacji stwierdza: "Daję pierwszeństwo trzem pierwszym Ewangeliom: ostatni posiłek Jezusa to była ucztą paschalną w nocy, piętnastego dnia miesiąca *nisan*. Argumenty przeciwne mają swoją wagę, ale w żadnym razie nie są przekonujące, a czasem kompletnie nie współgrają z sytuacją"<sup>1400</sup>. Warto zauważyć, że Lohfink wydaje swoją publikację o Jezusie niedługo po ukazaniu się dzieła papieża Benedykta XVI, w którym przedstawia on odmienne zdanie na temat paschalności Ostatniej Wieczerzy. Choć w samej treści publikacji Lohfink nie odnosi się wprost do przekonania Benedykta XVI, w pewien sposób poddaje je krytyce.

Spór pomiędzy zwolennikami jednej i drugiej opcji wciąż nie został zażegnany. Zdania w tej kwestii są nadal podzielone. Jednak to nie ta kwestia stanowi punkt ciężkości

---

<sup>1394</sup> Por. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1963, s. 9-82; P. Benoit, *Opisy ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tł. A. Morawska, Kraków 1969, s. 335; J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977; J. Kudasiewicz, *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 71.

<sup>1395</sup> Por. R. Bartnicki, *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 68.

<sup>1396</sup> Por. H. Witczyk, *Nowa Ofiara podstawą nowego Przymierza (Hbr 8-9)*, w: "Verbum Vitae" 4 (2003), s. 117-210.

<sup>1397</sup> Por. H. Wandelfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele - dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów współczesnych*, Katowice 1993, s. 255.

<sup>1398</sup> Por. A. Proniewski, *Ostatnia Wieczerza Jezusa w kontekście żydowskiej uczyty paschalnej*, w: "Roczniki Teologii Katolickiej" 6 (2007), s. 60.

<sup>1399</sup> Por. G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1963, s. 375; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. I, w: *Grundlegund. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, s. 130-143; R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg im Breisgau 1978; J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 372.

<sup>1400</sup> G. Lohfink, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, s. 410.



w refleksji Ratzingera/Benedykta XVI nad Ostatnią Wieczerzą. Przez swoje twierdzenie Benedykt XVI nie odcina Ostatniej Wieczerzy od kontekstu paschalnego. Przeciwnie, dostrzega go i poddaje teologicznej refleksji. Wiele razy nawiązuje on do paschalnego zwyczaju zabijania, przyrządzania i wspólnego spożywania baranka paschalnego, jako centralnego zwyczaju wieczerzy. W swojej refleksji zauważa jednak, że w kontekście spożywania Ostatniej Wieczerzy dane biblijne nie wspominają o baranku. Ów brak baranka paschalnego jest zdecydowaną nowością, jaką Jezus zainicjował na Ostatniej Wieczerzy, wyróżnikiem posiadającym niezwykle głębokie znaczenie. W opinii Ratzingera/Benedykta XVI Jezus przeżywał ucztę paschalną jako "swoją Paschę", w której barankiem paschalnym był On sam. To utożsamienie Chrystusa z nowym Barankiem widać szczególnie wyraźnie w Ewangelii według św. Jana. Zdaniem Benedykta XVI Ewangelista przedstawia Jezusa jako nowego Baranka, którego krew przynosi pojednanie z Bogiem i wyzwala z mocy zła i grzechu<sup>1401</sup>. To nie baranek zabity w świątyni stanowił centrum uczy, ale Jezus ustanawiający Eucharystię: sakrament swojego Ciała i Krwi. On, jako nowy Baranek, ofiarował siebie za grzechy świata, a misterium swojej męki, śmierci i zmartwychwstania uobecnił w sakramentalny sposób przez przemianę chleba i wina<sup>1402</sup>.

Ratzinger stoi na stanowisku, że Umiłowany uczeń w swojej Ewangelii celowo pominął opis ustanowienia Eucharystii i w ten sposób połączył Ostatnią Wieczerzę z ofiarą krzyżową Jezusa. Przez ów zabieg wskazał wyraźnie na to, że Jezus był Barankiem paschalnym, a Jego ofiara zastąpiła ofiary starego przymierza. Tym samym wypełniła oczekiwanie Izraela<sup>1403</sup>. Zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI św. Jan nawiązuje do tej idei bardzo wyraźnie, wspominając chociażby, że po śmierci krzyżowej Jezusa nie łamano mu goleni, zgodnie z przepisem starego prawa, który zabraniał barankowi paschalnemu łamać kości (por. Wj 12, 46). Cała narracja opisu męki Chrystusa u św. Jana jest skomponowana w taki sposób, by wydarzenie Krzyża ukazać jako wypełnienie obrzędów paschalnych Izraela<sup>1404</sup>. W *Jezusie z Nazaretu* Benedykt XVI zauważa, że Chrystus umierał na Golgocie w momencie, kiedy w świątyni zabijano paschalne baranki, przeznaczone na świętowanie paschalnej uczy<sup>1405</sup>. Jego zdaniem zbieżność ta nie jest przypadkowa. Św. Jan pomija w swojej Ewangelii ustanowienie sakramentu Eucharystii, by wskazać, że to, co się dokonało w jej ustanowieniu, urzeczywistniło się w godzinie Krzyża. W ten sposób janowa teologia łączy Ostatnią Wieczerzę z Misterium Krzyża, ukazując

<sup>1401</sup> Por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 10.

<sup>1402</sup> Por. G. Witaszek, *Baranek paschalny wyjścia*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 16-19.

<sup>1403</sup> Por. J. Ratzinger, *Typos - Misterium - Sacramentum*, w: OpOm, t. XI, s. 292.

<sup>1404</sup> Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Kraków 1999, s. 65.

<sup>1405</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 305.

wewnętrzna łączność pomiędzy tymi dwoma wydarzeniami i jednocześnie uwypuklając ich jedność. Zdaniem Ratzingera Ostatnia Wieczerza i ustanowienie Eucharystii zostają celowo pominięte, ponieważ są tożsame z ofiarą Jezusa dokonaną na Krzyżu, pomimo tego, iż jedno wydarzenie uprzedza w czasie drugie. Odmienna od synoptyków tradycja św. Jana ukazuje głębię misterium męki, śmierci i zmartwychwstania, interpretując je jednocześnie w kluczu paschalnym. Jezus w tajemnicy Krzyża sprawuje swoją Paschę - przejście z tego świata do Ojca.

J. Ratzinger/Benedykt XVI zauważa także, że w Ewangelii św. Jana, w miejscu słów o ustanowieniu Eucharystii, znajduje się opis umywania nóg. W jego opinii stanowi to radykalną nowość, także w wymiarze paschalności Ostatniej Wieczerzy. Chrystus umył uczniom nogi, by poprzez ten gest wprowadzić ich w misterium miłości, którego miał dokonać w Krzyżu. Ów gest stanowił znak Jego absolutnego poświęcenia się dla ludzi, objawienie całkowitej proegzystencji. Jednocześnie był wezwaniem uczniów do naśladowania Go<sup>1406</sup>, zwłaszcza w kontekście słów: "Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi. Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem" (J 13, 14-15). Ratzinger stwierdza, że w geście umywania nóg, czyniąc gest sługi, Jezus objawił swoją Boską miłość, dzięki której "ze swego Bóstwa zszedł w człowieczeństwo, *przyjął postać sługi* i stał się posłuszny aż do śmierci na krzyżu (Flp 2, 7-8)"<sup>1407</sup>. W istocie śmierć krzyżowa Chrystusa była objawieniem miłości w najwyższym stopniu<sup>1408</sup>, ponieważ zrealizowała się przez posłuszeństwo Ojcu i prowadziła do ofiary za zbawienie ludzi. W geście umycia nóg Chrystus kolejny raz uwiarygodnił samego siebie, a tym samym objawił sens swojej męki i śmierci.

Zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż jest więc tajemnicą Paschy Pana i pozostaje w ścisłej łączności ze świętami paschalnymi Izraela. Jedynie w ich kontekście może zostać poprawnie zinterpretowany i zrozumiany. Stanowi moment "przejścia" Jezusa, nowy obrzęd i nowy rodzaj kultu. Ostatnia Wieczerza antycypuje "przejście" Chrystusa i w swoim paschalnym wymiarze objawia nowy sens. Dlatego, tak jak nie można oderwać Ostatniej Wieczerzy od wydarzenia Krzyża, tak samo nie można oderwać ostatniego ziemskiego posiłku Jezusa od kontekstu paschalnego. Wydarzenia te nawzajem ze sobą korelują i uzupełniają się<sup>1409</sup>.

---

<sup>1406</sup> Por. J. Ratzinger, *Chrystus i jego Kościół*, s. 58-59.

<sup>1407</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 422.

<sup>1408</sup> Por. M. Bednarz, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 124-125.

<sup>1409</sup> Por. A. Proniewski, *Ostatnia Wieczerza Jezusa w kontekście żydowskiej uczy paschalnej*, s. 63-64.

Misterium Krzyża miało swój początek w Wieczerniku, gdzie Jezus wydał siebie uczniom w sposób sakramentalny. Potwierdzały to gesty wykonywane nad chlebem i kielichem wina oraz słowa ustanowienia (Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-24; Łk 22, 19-20; 1 Kor 11, 24-26). Te słowa i czyny stanowiły interpretację tego, co miało wydarzyć się w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Potwierdzały nierozzerwalną, wzajemną łączność wydarzeń<sup>1410</sup>. Ratzinger zauważa, że potwierdzały one tym samym, że to Jezus jest prawdziwą i ostateczną Ofiarą, w której wypełnione zostały wszystkie próby i oczekiwania Starego Przymierza, realizowane w dawnych ofiarach składanych w świątyni<sup>1411</sup>. Jezus jest wypełnieniem ofiar starotestamentalnych i jedynie On jest skuteczną ofiarą przebłagania. W *Jezusie z Nazaretu* Benedykt XVI wyjaśnia swoje stanowisko w następujący sposób:

"Jezus dokonał aktu poświęcenia, kapłańskiego oddania Bogu samego siebie i świata do końca (por. J 17, 19). (...) Dokonała się nowa kosmiczna liturgia. Krzyż Jezusa zajmuje miejsce wszystkich innych aktów kultu jako jedyne prawdziwe uwielbienie Boga, gdzie Bóg samego siebie otacza chwałą przez Tego, w którym ofiaruje nam swoją miłość i przyciąga nas do siebie"<sup>1412</sup>.

J. Ratzinger/Benedykt XVI uważa, że przez Krzyż Jezus ustanowił nowy kult, w którego centrum nadal pozostaje ofiara, jednakże nabiera ona całkowicie nowego znaczenia. Ostatnia Wieczerza, interpretowana jako antycypacja Krzyża, również stanowiła formę nowego kultu, w którym Ofiarą był sam Chrystus uobecniony w Eucharystycznych znakach chleba i wina.

W opisach Ostatniej Wieczerzy przedstawiciele tradycji synoptycznej ukazują swoistą Jezusową reinterpretację paschalnych obrzędów. W ich narracji znaki czynione przez Chrystusa nabrały nowego znaczenia. Były one związane z Jego "przejściem", dokonany w Ciele i Krwi oraz wyrażały nowe Przymierze<sup>1413</sup>. Gesty łamania i spożywania chleba oraz picia kielicha wina uzyskały nową jakość w odniesieniu do Paschy samego Jezusa: Jego misterium Krzyża<sup>1414</sup>. Stanowiły zapowiedź i jednocześnie realizację Ofiary Chrystusa. Jezus w Wieczerniku naprawdę wydał się w swoim Ciele i Krwi na mękę i śmierć, bo "ustanowienie Eucharystii jest antycypacją śmierci, jest aktem śmierci duchowej"<sup>1415</sup>, twierdzi Ratzinger. Jego zdaniem Misterium Krzyża uobecniło się w czasie

<sup>1410</sup> Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s. 290.

<sup>1411</sup> Por. J. Ratzinger, *Bóg blisko nas. Eucharystia - centrum życia*, Kraków 2002, s. 33.

<sup>1412</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 536-537.

<sup>1413</sup> Por. W. Kosiak, *Pascha Jezusa Chrystusa*, w: "Studia Elckie" 19 (2017), nr 4, s. 44.

<sup>1414</sup> Por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998, s. 100-110.

<sup>1415</sup> J. Ratzinger, *Typos - Mysterium - Sacramentum*, w: OpOm, t. XI, s. 289.

Ostatniej Wieczerzy w wydarzeniu ustanowienia Eucharystii. To, co Jezus czynił, rzucało światło na to, co czynił później w tajemnicy Krzyża. Ostatnia Wieczerza wyjaśniała więc Krzyż, objawiając tym samym jego pełniejszy sens. W *Duchu liturgii* Ratzinger streszcza tę myśl w następujący sposób:

"(...) Krzyż staje się także syntezą świąt starotestamentalnych, Dniem pojednania i Paschy jednocześnie, inauguracją Nowego Przymierza. W konsekwencji można powiedzieć, że teologia Krzyża jest teologią eucharystyczną i na odwrót. Bez Krzyża Eucharystia byłaby pustym obrzędem, a bez Eucharystii Krzyż byłby straszliwym świeckim wydarzeniem. Tym samym ukazuje się kolejny element: ścisłe powiązanie tego, co uczynił i co wycierpiał Jezus, z czynnościami kultowymi"<sup>1416</sup>.

W refleksji Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż i Eucharystia nie tylko są ze sobą wewnętrznie powiązane, ale wzajemnie się interpretują i tym samym objawiają swój sens<sup>1417</sup>. W ustanowieniu Eucharystii Jezus ukazał sens swojej śmierci. Celebując Ostatnią Wieczerzę, w nowej Passze, objawił uczniom sens Krzyża.

Ostatnia Wieczerza sprawowana z uczniami w kontekście świąt paschalnych jest dla teologii fundamentalnej ważnym motywem potwierdzającym wiarygodność Jezusa i Jego Krzyża. Świadomość bliskości śmierci, jaką posiadał Chrystus, przemawia za tym, że w Jego życiu Krzyż nie był przypadkiem, lecz celem misji. Słowa Jezusa: "Gorąco pragnąłem spożyć Paschę z wami, zanim będę cierpiał" (Łk 22, 15) poświadczają Jego pragnienie i pełną świadomość zbliżających się wydarzeń. Eucharystia, zarówno jej ustanowienie jak i treść, ukazują to, w jaki sposób Jezus rozumiał swoją śmierć i czym ona dla Niego była. Jezus posiadał pełną świadomość staurologiczną<sup>1418</sup>, o czym wspominał także wielokrotnie podczas swojego nauczania. To, co uczynił na Ostatniej Wieczerzy, antycypując swoją mękę i śmierć w ustanowieniu Eucharystii, poświadcza, że posiadał także pełną świadomość soteriologiczną. Ratzinger zauważa, że: "Jezus absolutnie nie szedł na Krzyż niczego nie przeczuwając, i że nie był on dla Niego zaskoczeniem. Nie mógł nie widzieć nadeciągającej burzy, potęgi sprzeciwu, wrogości i odrzucenia, które narastały wokół niego"<sup>1419</sup>.

Jezus przeżywał z uczniami Ostatnią Wieczerzę w pełnej świadomości jako wejście w mękę. Zdawał sobie sprawę z tego, że jest ona antycypacją Krzyża, a słowa, które podczas

<sup>1416</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 379-380.

<sup>1417</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 481.

<sup>1418</sup> Por. M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 329-337.

<sup>1419</sup> J. Ratzinger, *Typos - Mysterium - Sacramentum*, w: OpOm, t. XI, s. 289.

niej wypowiedział, stawały się "przeobrażeniem śmierci w wydarzenie miłości, przeobrażeniem tego, co nie ma sensu w coś, co dla nas ma sens"<sup>1420</sup>, zauważa Ratzinger. Paschalny kontekst, Ostatnia Wieczerza i ostatecznie Ustanowienie Eucharystii, mają charakter rewelacyjny: objawiają sens Krzyża, wskazując jednoznacznie, że nie jest on przypadkiem, że posiada obiektywny sens i że tym sensem jest miłość Chrystusa, który ofiaruje swoje życie.

W homilii podczas mszy w Niedzielę Zmartwychwstania w 2009 roku Benedykt XVI, nawiązując do Paschalnej Ofiary Chrystusa, stwierdził:

"(...) sens tej swojej ofiary [Jezus - B. M.] ukazał podczas Ostatniej Wieczerzy, kiedy - pod postaciami chleba i wina - sam zajął miejsce rytualnych pokarmów spożywanych w żydowską Paschę"<sup>1421</sup>.

W rozumieniu Benedykta XVI Eucharystia wyjaśnia sens ofiary krzyżowej, a ofiara krzyżowa Chrystusa, wyjaśnia Misterium Eucharystii.

Eucharystia i Pascha Chrystusa stanowią ze sobą zatem jedno misterium zbawcze<sup>1422</sup>. *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum concilium* II Soboru Watykańskiego potwierdza ten związek. Stwierdza bowiem, że "Zbawiciel nasz podczas Ostatniej Wieczerzy, tej nocy, kiedy został wydany, ustanowił Eucharystyczną Ofiarę Ciała i Krwi swojej, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża (...)"<sup>1423</sup>. Konstytucja tym samym podkreśla, że Eucharystia jest "Ofiarą Krzyża". W konsekracji chleba i wina Jezus nie tylko zapowiedział swoją rychłą śmierć, lecz sprawował w niej Misterium Krzyża. Złożył bowiem siebie w ofierze sakramentalnej. Uobecnione w znakach chleba i wina Jego Ciało i Krew zastąpiły paschalnego baranka. Wskazywały jednoznacznie, że nowym Barankiem jest Chrystus, który w ofierze Krzyża świadomie oddał swoje życie za zbawienie świata<sup>1424</sup>. Krzyż i Eucharystia są zatem w pewien sposób ze sobą tożsame. Dokonuje się w nich jedna zbawcza rzeczywistość ofiary Chrystusa.

Ratzinger zauważa jednak, że podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus zmienia sens ofiary. W wydaniu swojego Ciała i Krwi "przemienia śmierć w duchowy akt akceptacji, w akt miłości, która siebie rozdaje; w akt modlitwy, w którym - dla Boga i od Boga - Jezus

---

<sup>1420</sup> Tamże, s. 299.

<sup>1421</sup> Benedykt XVI, *Głosmy orędzie paschalne własnym życiem*, w: OR (2009), nr 6, s. 27.

<sup>1422</sup> Por. P. Rossa, *Eucharystia - pamięć i uobecnienie*, w: *Kto spożywa moje ciało, ma życie wieczne: refleksje o Eucharystii*, red. D. Kwiatkowski, Poznań 2015.

<sup>1423</sup> KL, 47

<sup>1424</sup> Por. W. Granat, *Eucharystia - Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2011, s. 110-113.

oddaje się ludziom do dyspozycji"<sup>1425</sup>. Sprawowana przez Jezusa w Wieczerniku Eucharystia była więc ofiarą<sup>1426</sup>, jednakże jej sensem nie była już śmierć, lecz miłość. W Wieczerniku, w sakramentalny sposób, Jezus dokonał swojego ofiarowania, którego dopełnienie miało miejsce w Misterium Krzyża. Późniejsza śmierć Jezusa była tego potwierdzeniem. Słowa ustanowienia z Ostatniej Wieczerzy: "To jest Ciało moje, które za was będzie wydane (...). Ten kielich to nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana" (Łk 22, 19-20, por. Mt 26, 26-28; Mk 14, 22-25; 1 Kor 11, 23-26) jednoznacznie potwierdzają ofiarniczy wymiar Eucharystii. Były one swego rodzaju samookreśleniem Jezusa i interpretacją tego, czego miał dokonać przez krzyżową śmierć. W Misterium męki i śmierci Jezus został prawdziwie złożony w ofierze jako Pascha (por. 1 Kor 5, 7). Sam stał się doskonałą, ostateczną i prawdziwą ofiarą. Wydał się w ręce grzeszników i oddał swoje życie, stając się wiarygodnym swoich własnych słów o oddawaniu życia za przyjaciół (por. J 15, 13-17)<sup>1427</sup>.

W perspektywie tak rozumianej Ostatniej Wieczerzy Jezus jawi się jako wiarygodny świadek swojego nauczania i prawdziwej miłości. W ustanowieniu Eucharystii, w akcie absolutnej miłości, oddał On swoje życie za ludzi. Dlatego też, zdaniem Ratzingera, poprzez swoją śmierć krzyżową objawił nowy model egzystencji i zdefiniował na nowo ideał człowieczeństwa. Ratzinger twierdzi, że tak, jak istota osobowości Jezusa polegała na absolutnym "byciu dla", tak każda osoba jest w pełni sobą wtedy, kiedy jest "otwartością" i "oddawaniem" zrealizowanym w swojej cielesności<sup>1428</sup>. Człowiek bowiem swoje życie może zrealizować w pełni i odkryć jego sens jedynie w miłości, która stanowi drogę osobistej paschy człowieka.

W refleksji nad tajemnicą paschalną Ratzinger zauważa: "Bez krzyża Eucharystia miałaby charakter zwykłego obrzędu, bez Eucharystii krzyż byłby tylko świeckim wydarzeniem"<sup>1429</sup>. Istotą jednego i drugiego wydarzenia, a więc jednocześnie najgłębszym ich sensem, jest ofiara. Ona je sakralizuje, wznosi na wyżyny samego Boga, czyni kultem miłym Bogu. W ocenie Ratzingera ofiara, jakiej dokonał Jezus na Krzyżu, miała inny charakter niż dotychczasowe ofiary składane w Starym Testamencie. Jego zdaniem zmienił się zasadniczo jej kierunek. Dotychczasowe obrzędy rytualnego przebłagania posiadały dynamikę wstępującą. Ofiara Jezusa posiadała wektor odwrotny. Dzięki Jego boskości

---

<sup>1425</sup> J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 30.

<sup>1426</sup> Por. J. Ratzinger, *Typos - Misterium - Sacramentum*, w: OpOm, t. XI, s. 243-252.

<sup>1427</sup> F. Szreder, *Ostatnia Wieczerza*, w: "Studia Warmińskie" 12 (1975), s. 446-447; W. Hryniewicz, *Eucharystia - sakrament paschalny*, s. 223;

<sup>1428</sup> Por. J. Ratzinger, *Eucharystia. Bóg blisko nas*, s. 89.

<sup>1429</sup> Tamże, s. 47.

i wcieleniu ma wektor zstępujący<sup>1430</sup>. W swojej istocie nie była ona jedynie formalnym aktem, oddaniem czegoś w zastępstwie Bogu, zniszczeniem żertwy ofiarnej. Polegała na czymś wręcz odwrotnym: na wyjściu poza siebie samego, na darowaniu życia, a nie na jego unicestwieniu. W *Duchu liturgii* Ratzinger tłumaczy:

"Teraz *Słowo* nie jest już tylko zastępstwem kogoś drugiego, cielesnego, w ofiarowaniu siebie samego przez Jezusa na Krzyżu jest teraz związane z całą rzeczywistością ludzkiego życia i cierpienia. Teraz nie jest to już kult zastępczy. Przedstawicielstwo Jezusa włącza nas we wspólną rzeczywistość, prowadzi do upodobnienia się do Boga oraz sprawia, że stajemy się miłością, która jest autentycznym kultem. Mocą Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa Eucharystia stanowi punkt zbieżny wszystkich linii Starego Przymierza, a nawet całej historii"<sup>1431</sup>.

Zdaniem Benedykta XVI ofiara Syna Bożego położyła kres ofiarom Starego Prawa<sup>1432</sup>. Wcielony *Logos*, umierając na krzyżu, dzięki swemu człowieczeństwu, włączył w swoją ofiarę życie każdego człowieka. *Novum* ofiary Jezusa tkwiło w tym, że nie ofiarował On Bogu czegoś w zamian, lecz samego siebie. To On przyszedł do ludzi ze zbawieniem. Przez dar Eucharystii, którą karmił uczniów, włączył ich w dzieło swojej ofiary, w ruch miłości posuniętej "aż do końca" i wynoszącej ich ku niebu. W *Sacramentum caritatis* Benedykt XVI stwierdza: "Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko otrzymujemy w sposób statyczny *Logos* wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary"<sup>1433</sup>. Zaś we *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* syntetyzuje tę myśl w odmienny sposób, nieco przesuując punkt ciężkości swojej refleksji. Zauważa, że

"(...) tylko przez śmierć, przez zatracenie siebie, powstaje życie. Wskazuje na to dzieło stworzenia, a dopełnia się to w człowieku, i wreszcie w tym człowieku - wzorze, w Jezusie Chrystusie. Przez to, że przyjął na siebie los ziarna pszenicznego, że stał się ofiarą, że dał się wyniszczyć i stracić, otwiera On prawdziwe życie"<sup>1434</sup>.

---

<sup>1430</sup> Por. B. Sesboüé, *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, s. 207.

<sup>1431</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 51-52.

<sup>1432</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 409-412.

<sup>1433</sup> Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 11.

<sup>1434</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 205.

W kenozie swojego człowieczeństwa i ostatecznie w akcie śmierci Jezus objawił swoją nieskończoną miłość. Oddziaływanie aktu Jego miłości urzeczywistnionego w Krzyżu okazało się tak szerokie i tak silne, że objęło swoim zasięgiem każdego człowieka: "A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie" (J 12, 32). Zdaniem Benedykta XVI o polu oddziaływania tej miłości świadczą także same słowa przeistoczenia o Krwi Chrystusa przelanej "za wielu" (por. Mt 26, 28; Mk 14, 21). W Ofierze Krzyża "wielu" zostało włączonych w dynamikę Jego ofiary<sup>1435</sup> i "wielu" stało się na powrót "własnością Boga"<sup>1436</sup>.

W Ofierze Jezusa nie chodziło o dokonanie jedynie zewnętrznego aktu, wypełnienie rytuału czy też prawnej formalności. Istotą, a więc najgłębszym jej sensem, była życiodajna miłość. To ona przerodziła się w zewnętrzny akt wydania Ciała i przelania Krwi. Ów akt miłości był prawdziwą i oczekiwaną przez Boga nową formą kultu. Ratzinger, korzystając z teologii św. Pawła, opisuje jego istotę jako *logiké latreía*, a więc liturgię *Logosu*<sup>1437</sup>. Refleksja Ratzingera streszcza się zasadniczo w stwierdzeniu: Istotą każdego daru i każdej ofiary jest miłość. Ona jest drogą do prawdziwej i przemieniającej Paschy, wyjścia poza swój egoizm, poza bycie jedynie dla siebie i w sobie<sup>1438</sup>. Jedynie miłość otwiera ludziom drogę do Boga i prawdziwego życia.

Podczas jednej z audiencji generalnych Benedykt XVI, opierając się na teologii św. Pawła wyjaśniał, że "(...) rzeczywisty kult, prawdziwa miłość bosko-ludzka zastępuje kult nietrwały i symboliczny. Krzyż Chrystusa, Jego miłość z ciała i krwi jest rzeczywistym kultem, odpowiadającym rzeczywistości Boga i człowieka"<sup>1439</sup>. Istotą ofiary Chrystusa, a więc konsekwentnie, istotą Eucharystii i Misterium Krzyża, była miłość. To ona także jest sensem chrześcijańskiego kultu<sup>1440</sup>, dokonującego się w "Duchu i prawdzie" (J 4, 23)<sup>1441</sup>. W swojej ofierze, siłą Boskiej miłości "Jezus przemienia zewnętrzny akt przemocy, ukrzyżowanie, w akt dobrowolnego oddania siebie samego za innych. Jezus daje nie coś, lecz siebie samego"<sup>1442</sup>, tłumaczy Ratzinger. To, co dokonało się w Misterium Krzyża, w Passze Jezusa, to przede wszystkim akt miłości, który zaangażował całą Jego

---

<sup>1435</sup> Por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 20.

<sup>1436</sup> Por. Benedykt XVI, *Modlitwa sprawia, że ludzie potrafią kochać*, w: OR (2012), nr 9-10, s. 36.

<sup>1437</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 53.

<sup>1438</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>1439</sup> Benedykt XVI, *Krzyż Chrystusa przemienił kult starotestamentalny*, w: OR (2009), nr 3, s. 32.

<sup>1440</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 472.

<sup>1441</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, s. 54-65.

<sup>1442</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 326, Por. Tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 85.



egzystencję i urzeczywistnił się w akcie ofiary z samego siebie<sup>1443</sup>. To Jego prawdziwy *exodus* prowadzący do życia w zmartwychwstaniu.

W rozumieniu Ratzingera/Benedykta XVI siłą napędową dynamiki wcielenia i zbawienia jest po prostu miłość. Pascha Chrystusa to przede wszystkim akt Jego nieskończonej miłości<sup>1444</sup>, poprzez który przewyciężył On siłę śmierci.

Wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa stanowią w myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI jedną, integralną całość. W jego refleksji Krzyż Chrystusa ukazuje się jako jedno, komplementarne wydarzenie, w którym dokonała się prawdziwa Pascha (przejście) Syna Bożego z ziemskiego życia, przez śmierć, do życia w zmartwychwstaniu.

W refleksji nad sensem Krzyża nie sposób pominąć jego wymiaru rezurekcyjnego, bowiem to dzięki zmartwychwstaniu objawił on swoje znaczenie w całej pełni<sup>1445</sup>. Fakt zmartwychwstania Chrystusa stanowi swoisty klucz hermeneutyczny dla zrozumienia nie tylko sensu życia Bożego Syna, ale zwłaszcza dla zrozumienia sensu Jego męki i śmierci<sup>1446</sup>. Potwierdza wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa, jak również interpretuje Jego śmierć jako wydarzenie zbawcze<sup>1447</sup>.

Z punktu widzenia teologii fundamentalnej zmartwychwstanie Jezusa pełni wieloraką funkcję: motywacyjną, objawieniową, chrystologiczną, zbawczą, wiarotwórczą, eklezjotwórczą i antropologiczną<sup>1448</sup>. W pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI można odnaleźć, w mniejszym bądź większym stopniu, refleksje na temat wszystkich tych funkcji. Jego teologia rezurekcyjna jest holistyczna i stanowi swojego rodzaju apologię zmartwychwstania. W pierwszym rzędzie jednak Ratzinger interpretuje je jako wydarzenie o charakterze soteriologicznym, w którym Jezus Chrystus przeszedł z uwielbioną ludzką naturą przez śmierć do życia trynitarnego<sup>1449</sup>, a więc dokonał prawdziwej Paschy. Zmartwychwstanie było fundamentalnym dla zaistnienia chrześcijaństwa wydarzeniem, w którym objawiła się zbawcza potęga miłości Boga. W nim "Jezus Chrystus osiągnął to, co zostało obiecane ludziom jako Boży dar zbawienia"<sup>1450</sup>.

---

<sup>1443</sup> Por. Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 23.

<sup>1444</sup> Por. Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*, w: OR (2006), nr 5, s. 11.

<sup>1445</sup> Por. J. Guillet, *Jezus w wierze pierwszych uczniów*, tł. M. Krzeptowska, Kraków 2000, s. 217.

<sup>1446</sup> Por. G. Szubtarski, *Zmartwychwstanie jako klucz hermeneutyczny w releksurze słów i czynów Jezusa Chrystusa*, w: "Roczniki Teologii Fundamentalnej" 5 (2013), s. 203; M. Rusecki, *Traktat o Objawieniu*, s. 348.

<sup>1447</sup> Por. M. Rusecki, *Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce Vaticanum II*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 52-71.

<sup>1448</sup> Por. J. Mastej, *Funkcje zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, w: "Roczniki Teologiczne" 62 (2015), nr 9, s. 78.

<sup>1449</sup> Por. KKK, 647.

<sup>1450</sup> Por. J. Mastej, *Funkcje zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, s. 87.

Jeżeli istotę soteriologii Ratzingera, a więc jej podstawową strukturę, stanowi miłość, to konsekwentnie jest ona dla niego także ontyczną podstawą zmartwychwstania. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger uzasadnia:

"(...) miłość domaga się nieskończoności, niezniszczalności, a nawet ona jest jakby krzykiem domagającym się nieskończoności. Zarazem jednak wiemy, że na ten krzyk nie ma odpowiedzi, że miłość żąda wprawdzie nieskończoności, ale jej dać nie może, że domaga się wieczności, ale naprawdę włączona jest w świat śmierci, w jego samotność i jego niszczycielską moc. Rozumiemy tu, co znaczy zmartwychwstanie. Jest ono siłą miłości, która jest mocniejsza niż śmierć"<sup>1451</sup>.

Dla Ratzingera jedynym wiarygodnym uzasadnieniem możliwości nieśmiertelności w ogóle jest miłość. Jedynie ona posiada w sobie tak potężny potencjał życia, iż może przewyciężyć destrukcyjną moc śmierci. Ratzinger podkreśla: "(...) miłość jest podstawą każdego rodzaju nieśmiertelności (...)"<sup>1452</sup>. W jego refleksji nad zmartwychwstaniem Chrystusa idea ta osiągnęła swoją szczególną implikację. Zauważa on, że w formułach rezurekcyjnych: "Jezus zmartwychwstał", czy też "Bóg wskrzesił Jezusa z martwych", objawia się najprzód sens miłości jako relacji oraz podstawy istnienia i trwania. Tę genialną intuicję można zrozumieć w pełni jedynie w kontekście jego antropologii.

Ratzinger twierdzi, że człowiek to istota z natury relacyjna. Pochodzi z relacji miłości i w niej urzeczywistnia swoje życie. Jego egzystencja jest darem. O własnych siłach nie może on ani zaistnieć, ani uchronić swego życia przed śmiercią. Człowiek istnieje i trwa jedynie dzięki "komuś". Innymi słowy: ludzka egzystencja, zarówno jej zaistnienie, jak i trwanie, nie ma charakteru samorzutnego, lecz dialogiczny<sup>1453</sup>. Jest możliwa jedynie dzięki miłości "kogoś drugiego". Ten fundamentalny paradygmat swojej antropologii Ratzinger przenosi na grunt refleksji rezurekcyjnej. Uważa, że formuły wielkanocne najprzód objawiają prawdę, iż "pełna miłość Jezusa do ludzi, która Go doprowadziła do krzyża, dokonuje się w całkowitym oddaniu się Ojcu i przez to staje się silniejsza niż śmierć, gdyż jest zarazem całkowicie przez Niego ogarnięta"<sup>1454</sup>.

W opinii Ratzingera najgłębszym sensem wielkanocnych formuł jest prawda o nieprzerwanej miłości urzeczywistniającej się w relacji Ojca, Syna i Ducha Świętego. W rozumieniu Ratzingera ostatecznym uzasadnieniem zmartwychwstania Chrystusa jest

<sup>1451</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 242.

<sup>1452</sup> Tamże, s. 244.

<sup>1453</sup> Por. J. Ratzinger, *Eschatologia, śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 154-157.

<sup>1454</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 244.

Jego miłość, w której oddał się całkowicie Ojcu oraz miłość Ojca, która przyjęła Jego ofiarę w akcie zmartwychwstania. Istniejąca pomiędzy Boskimi Osobami nieprzerwana relacja miłości stała się źródłem nieśmiertelności Syna. Zasadą rezurekcji, umożliwiającą przejście Syna Bożego ze śmierci do nieśmiertelnego życia, była więc Boża miłość. W tej perspektywie zmartwychwstanie jawi się jako odpowiedź Ojca i Ducha Świętego na posłuszeństwo i uniżenie się Syna w tajemnicy Krzyża<sup>1455</sup>.

Zmartwychwstanie Chrystusa miało więc swoje źródło w relacji miłości Boskich Osób<sup>1456</sup>. Ratzinger stwierdza:

"(...) Bóg pośród wszystkiego, co przemija jest trwaniem i istnieniem, bo jest odniesieniem do siebie Trzech Osób, ich otwarciem na wzajemność miłości, jest aktem-substancją miłości absolutnej, i to całkowicie «relatywnej», żyjącej jedynie we wzajemnym odniesieniu osób"<sup>1457</sup>.

Zmartwychwstanie, tak samo jak Krzyż, było zatem aktem trynitarniej miłości Boga i jej konsekwencją. Objawiona w paschalnej ofierze Chrystusa miłość stanowiła istotę rezurekcji i to ona była spoiwem, które złączyło ze sobą śmierć i zmartwychwstanie Jezusa w jedno wydarzenie zbawcze. Dla Ratzingera "Krzyż jest znakiem Męki, a jednocześnie znakiem Zmartwychwstania"<sup>1458</sup>, ponieważ jego najgłębszym sensem jest jedna i ta sama miłość Boga.

Dla Ratzingera zmartwychwstanie było zatem najwyższym aktem miłości Boga i zarazem jej objawieniem. Posiadało funkcję uwiarygodnienia zarówno jej samej, jak i posłannictwa Chrystusa. Ratzinger stwierdza, że "śmierć [Jezusa] pozostałaby czczym wydarzeniem i unicestwiłaby same słowa, gdyby nie nastąpiło zmartwychwstanie, w którym oczywiste się staje, że te słowa zostały wypowiedziane z autorytetu samego Boga, że jego miłość jest naprawdę wystarczająco mocna, aby mogła pokonać śmierć"<sup>1459</sup>. Rezurekcja Jezusa, w rozumieniu apologetyki, "dowodziła" prawdziwości Jego słów i misji<sup>1460</sup>. Zinterpretowała na nowo wydarzenie Krzyża i jednocześnie potwierdziła nie tylko Boskie posłannictwo Jezusa, ale objawiła jego agapetologiczny wymiar.

---

<sup>1455</sup> Por. T. D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 150.

<sup>1456</sup> Por. F. K. Chodkowski, *"Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego". Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 148.

<sup>1457</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 245.

<sup>1458</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 142.

<sup>1459</sup> J. Ratzinger, *Eucharystia - centrum Kościoła*, w: OpOm, t. XI, s. 299.

<sup>1460</sup> Por. M. Rusecki, *Czy zmartwychwstanie jest cudem?*, w: *In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi Metropolicie Lubelskiemu*, Lublin 1996, s. 219-220.

Zdaniem Ratzingera objawiona w męce, śmierci i zmartwychwstaniu miłość posiadała moc transformującą. Była potęgą, która nie tylko przewyciężyła śmierć<sup>1461</sup>, ale przeniosła egzystencję Syna na wyższy poziom, ponad sferę *biosu*. U Ratzingera, w refleksji nad rezurekcją Chrystusa, idea ta nabiera konkretnego kształtu: "Opowiadanie o zmartwychwstaniu w Nowym Testamencie ukazuje nam jasno, że życie Zmartwychwstałego nie mieści się w historii *biosu*, lecz znajduje się poza nią"<sup>1462</sup>. W zmartwychwstaniu Chrystusa dokonało się pewnego rodzaju przekształcenie Jego ludzkiej natury, które nazywa, używając języka analogii, "skokiem mutacji"<sup>1463</sup>. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* wyjaśnia to szczegółowo:

"(...) Chrystus po zmartwychwstaniu nie powrócił do swego poprzedniego życia ziemskiego (...). Zmartwychwstał on do życia definitywnego, które nie podlega już prawom chemicznym czy biologicznym, dlatego jest poza możliwością śmierci, jest w tej wieczności, jaką daje miłość"<sup>1464</sup>.

Dla Ratzingera zmartwychwstanie Chrystusa było aktem Jego przejścia - paschy w definitywny rodzaj życia. Przejście to polegało na wejściu Chrystusa z ludzką naturą w niedosiężną dla śmierci przestrzeń wiecznej miłości Trójcy. Toteż, w opinii Ratzingera/Benedykta XVI, nie można rezurekcji rozumieć jedynie jako reanimacji zwłok Jezusa, wskreszenie i powrót do ziemskiego sposobu bytowania.

Teologia utożsamia wejście Jezusa w definitywne życie, z przejściem Jezusa z ludzką naturą w wymiar nieśmiertelnego życia trynitarnego. Ta idea uobecnia się w refleksji Ratzingera. W swoich chrystologicznych rozważaniach zaznacza: "Zmartwychwstanie jest przede wszystkim wydarzeniem dotyczącym samego Jezusa, dokonany między Nim i Ojcem mocą Ducha Świętego (...)"<sup>1465</sup>. Rezurekcja Chrystusa, tak samo jak Krzyż, jest zatem prawdziwą epifanią Trójcy i wydarzeniem dokonującym się w Jej wnętrzu. Jest objawieniem Jej osobowego misterium życia<sup>1466</sup>. Istotnie, przez zmartwychwstanie człowieczeństwo Syna zostało włączone w życie wewnętrzne Boga a Jego ludzka egzystencja została ogarnięta przez moc Bożej miłości. Dzięki temu osiągnęła ona swoją pełnię, definitywny kształt i nieśmiertelność. Tym samym rezurekcja stała się rzeczywistym objawieniem integralnej antropologii.

<sup>1461</sup> Por. J. Ratzinger, *Mesjasz i Syn Boży. Tajemnica osoby Jezusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 747.

<sup>1462</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 246.

<sup>1463</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 550.

<sup>1464</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 246.

<sup>1465</sup> J. Ratzinger, *Mesjasz i Syn Boży. Tajemnica osoby Jezusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 746-747.

<sup>1466</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, s. 357.

Fakt zmartwychwstania Chrystusa był wydarzeniem o charakterze transcendentnym, metahistorycznym, ponieważ w swojej istocie dokonał się on we wnętrzu samego Boga i wyniósł życie Syna Bożego ponad to, co doczesne<sup>1467</sup>. Niemniej jednak był on wydarzeniem w pełni rzeczywistym. Nie dokonał się jedynie w subiektywnym przekonaniu uczniów<sup>1468</sup>, lecz realnie. Dzięki potędze miłości Boga zmartwychwstanie poczyniło pewnego rodzaju wyłom w obiektywnie istniejących prawach natury. Mianowicie, przeniosło egzystencję Jezusa ze sfery *biosu* do sfery życia samego Boga, określanej w języku biblijnym jako *zoe*. Ten nowy, nieznany dotąd rodzaj bytowania, wyłamał się spod praw materialnego świata<sup>1469</sup>. Tym samym wymknął się prawu śmierci i stał się trwaniem w nieśmiertelności samego Boga.

Ratzinger zauważa, że "to nowe życie znalazło i musiało znaleźć poświadczenie w historii, bo przecież jest ono dla niej, a przepowiadanie chrześcijańskie nie jest w gruncie rzeczy niczym innym jak przekazywaniem tego świadectwa, że tutaj miłość zwyciężyła śmierć i że w ten sposób sytuacja nas wszystkich zmieniła się zasadniczo"<sup>1470</sup>. Pomimo ponadhistorycznego charakteru rezurekcja Chrystusa pozostawiła w historii swój ślad<sup>1471</sup>. Ów ślad odegrał fundamentalną rolę w powstaniu chrześcijaństwa. Chrystofanie i pusty grób były w historii znakiem zmartwychwstania, objawiającym jednocześnie jego sens i prawdziwość<sup>1472</sup>. One też niejako udostępniły poznaniu ludzkiemu wydarzenie rezurekcji w tzw. historyczności pośredniej<sup>1473</sup>. Bez nich prawda o zmartwychwstaniu byłaby ludzkości niedostępna.

Benedykt XVI zauważa, że doświadczenie zmartwychwstania było dla ludzkości wydarzeniem absolutnie nowym. Żaden człowiek nie posiadał ani nadal jeszcze nie posiada doświadczenia rezurekcji. W swojej istocie pozostaje więc ono ciągle dla człowieka, także współczesnego, niewyraźalne. Jako wydarzenie o charakterze transcendentnym, przekracza możliwości definitywnego poznania<sup>1474</sup>.

---

<sup>1467</sup> Por. M. Nicolas, *Théologie de la Resurrection*, Paryż 1982, s. 182; T. Dola, *Pojęcie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, w: "Resovia Sacra" 6 (1999), s. 16.

<sup>1468</sup> Por. T. Dola, *Pojęcie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, s. 19-23.

<sup>1469</sup> Por. P. Przybył, *Czy zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest faktem naukowym?*, w: "Tarnowskie Studia Teologiczne" 36 (2017), nr 2, s. 43-60.

<sup>1470</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 246.

<sup>1471</sup> Por. J. Mastej, *Christus vere resurrexit! Zmartwychwstanie i jego wiarygodność w Nowym Testamencie*, w: "Resovia Sacra" 23 (2016), s. 184-186.

<sup>1472</sup> Por. M. Rusecki, *Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2010, s. 339-346.

<sup>1473</sup> Por. Papiaska Komisja Teologiczno-Historyczna Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Katowice 1996, s. 127.

<sup>1474</sup> Por. Benedykt XVI, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa przenika w nocie dziejów*, w: OR (2009), nr 6, s. 25.

Pomimo tego, że zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI wyrażenie prawdy o zmartwychwstaniu nie było łatwe, ponieważ próbowało wyrazić to, co niewyrażalne, odegrało ono kluczową rolę w powstaniu chrześcijaństwa. W *Jezusie z Nazaretu* Benedykt XVI stwierdza: "Wiara chrześcijańska stoi i upada wraz z prawdą świadectwa, że Chrystus powstał z martwych"<sup>1475</sup>. Jeszcze mocniej wyraża tę myśl w słowach: "Pascha Chrystusa jest największym i szczytowym aktem Bożej mocy. Jest wydarzeniem absolutnie nadzwyczajnym i najdojrzalszym owocem tajemnicy Boga. (...) Na tym wydarzeniu opiera się nasza wiara. Jest główną prawdą, w którą wierzymy i głównym powodem, dla którego wierzymy"<sup>1476</sup>. Istotnie, jak uczy św. Paweł: "Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także nasza wiara" (1 Kor 15, 14).

Najgłębszym sensem chrześcijaństwa, absolutną jego podstawą, jest prawda o rzeczywistym zmartwychwstaniu Pana. Dzięki niemu religia nie jest jedynie sentymentalnym wspomnieniem wydarzeń z przeszłości czy wyznawaniem wzniosłych idei, ale relacją z żyjącym i obecnym Chrystusem. Świadectwo o tym, że Ukrzyżowany żyje, jest fundamentem struktury chrześcijaństwa i stoi w samym jego centrum<sup>1477</sup>. Potwierdza ono także, że Krzyż stanowił realizację zbawczych planów Boga i wiarygodność misji Jezusa Chrystusa.

Zmartwychwstanie przemieniło byt Chrystusa, a więc także Jego ciało, ale co ważne, nie zerwało z nim<sup>1478</sup>. W myśli Ratzingera rezurekcja była rodzajem ewolucyjnego rozwoju. W zmartwychwstaniu Chrystus nie pozbył się swojej cielesności. Między Jego życiem ziemskim a życiem uwielbionym było *continuum*. "W zmartwychwstaniu Jezusa została osiągnięta nowa możliwość człowieczeństwa (...)"<sup>1479</sup>, stwierdza Ratzinger. Zmartwychwstały jest zatem objawieniem nowej formy człowieczeństwa - jego ostatecznego, rezurekcyjnego wymiaru.

Ratzinger zauważa, że zarówno Krzyż jak i rezurekcja Chrystusa stanowiły akt wywyższenia Chrystusa i były "wyniesieniem Jezusa na tron, ogłoszeniem Go Królem i Synem"<sup>1480</sup>. Były one także Jego wywyższeniem w tym sensie, że wprowadziły Jego człowieczeństwo w obszar Boskiego życia. Ratzinger twierdzi, że w chrystofaniach wielkanocnych Chrystus ukazywał się jako ten, który "przychodzi właśnie ze świata samego

---

<sup>1475</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 548.

<sup>1476</sup> Benedykt XVI, *Nasze słowa i czyny muszą być świadectwem zmartwychwstania*, w: OR (2010), nr 6, s. 35-36.

<sup>1477</sup> Por. J. Mastej, *Christus vere resurrexit! Zmartwychwstanie i jego wiarygodność w Nowym Testamencie*, s. 178.

<sup>1478</sup> Por. P. Borto, *Wiara w zmartwychwstanie ciała według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: "Kieleckie Studia Teologiczne" (2013), nr 12, s. 9-12.

<sup>1479</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 550.

<sup>1480</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 613.

życia, przychodzi od Boga, jak prawdziwie Żyjący, który sam jest źródłem życia"<sup>1481</sup>. Jest więc tym, który w sobie objawia spełnienie chrześcijańskiej nadziei eschatologicznej<sup>1482</sup>. Tym, który antycypuje we własnej rezurekcji eschatologiczną pełnię ludzkiego bytu<sup>1483</sup> i zwiastuje powszechne zmartwychwstanie umarłych<sup>1484</sup>. "Zmartwychwstanie otwiera nową przestrzeń, która stawia historię ponad nią samą oraz zapoczątkowuje rzeczywistość ostateczną (...) jest nowym rodzajem wydarzenia"<sup>1485</sup>, tłumaczy Ratzinger. Dlatego Ukrzyżowany i Żyjący Chrystus jest obrazem, a zarazem gwarancją zmartwychwstania każdego człowieka<sup>1486</sup>. On "jest tą pewnością"<sup>1487</sup>. W Nim nie tylko objawia się przyszłość świata, ale dokonuje się inauguracja nowej, eschatologicznej rzeczywistości.

Benedykt XVI stoi na stanowisku, że Ukrzyżowany i Zmartwychwstały Chrystus jest dla każdego człowieka gwarantem zwycięstwa nad śmiercią. Krzyż Chrystusa, rozumiany integralnie, jest rzeczywistością otwartą na zmartwychwstanie<sup>1488</sup> i tym samym jest objawieniem eschatologii. Ratzinger wyjaśnia:

"Nie ma wątpliwości, że śmierć stanowi podstawową formę istniejącego obecnie świata. Jednak pokonanie śmierci, jej rzeczywiste, a nie tylko umyślne usunięcie, jest dzisiaj - jak zawsze zresztą - pragnieniem i dążeniem człowieka. Zmartwychwstanie Jezusa mówi, że to pokonanie jest rzeczywiście możliwe. Że śmierć nie należy z samej zasady i nieodwołalnie do struktury stworzeń, materii. Mówi ono jednocześnie to, że pokonanie granicy śmierci nie jest do końca możliwe na drodze wyrafinowanych metod klinicznych czy techniki. Dokonuje się ono za sprawą stwórczej mocy słowa i miłości. Tylko te moce są wystarczająco wielkie, żeby strukturę materii zmienić w sposób tak zasadniczy, że bariera śmierci staje się pokonywalna"<sup>1489</sup>.

Dla Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż jest znakiem eschatologicznej nadziei na ostateczne przezwyciężenie panowania śmierci i jednocześnie, dzięki zmartwychwstaniu,

---

<sup>1481</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 567.

<sup>1482</sup> Por. A. Ziegler, *Das Glück Jesu*, Stuttgart 1978, s. 22.

<sup>1483</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 156.

<sup>1484</sup> Por. Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, s. 180; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 64-87.

<sup>1485</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 571.

<sup>1486</sup> Por. J. Królikowski, *Ludzkie pytanie o śmierć, domaga się głoszenia zmartwychwstania*, w: *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*, red. J. Stala, Kraków 2014, s. 20-21.

<sup>1487</sup> J. Ratzinger, *Rozwój dialogicznego rozumienia nieśmiertelności i zmartwychwstania*, w: OpOm, t. X, s. 392.

<sup>1488</sup> Por. J. Ratzinger, *Mesjasz i Syn Boży. Tajemnica osoby Jezusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 744.

<sup>1489</sup> Tamże, s. 748.

jej gwarancją opartą na autorytecie samego Boga<sup>1490</sup>. Krzyż głosi, że moc śmierci już została pokonana w Jezusie i może zostać pokonana w życiu każdego człowieka przez dar wiary. Dzięki objawionej w Krzyżu i zmartwychwstaniu miłości Boga otwarła się przed ludzkością nowa możliwość rozwoju i nowe horyzonty przyszłości. Misterium paschalne Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie, były potwierdzeniem Bożego "tak" wypowiedzianego dla istnienia człowieka, gwarancją miłości Boga, objawieniem sensu życia oraz antycypacją pełni życia w Królestwie Bożym<sup>1491</sup>. Zdaniem Benedykta XVI uczestnictwo w zwycięstwie Krzyża i zmartwychwstania człowiek otrzymuje dzięki Eucharystii, bowiem "Uczta eucharystyczna, w której głosimy śmierć Pana, wyznajemy Jego zmartwychwstanie i oczekujemy Jego przyjścia, jest zadatkim przyszłej chwały, w której również i nasze ciała będą uwielbione"<sup>1492</sup>.

Ratzinger zauważa, że zmartwychwstanie było równocześnie potwierdzeniem Bożego "tak", które skierował do świata w akcie stwórczym<sup>1493</sup>. Poprzez Krzyż i zmartwychwstanie Bóg dokonał prawdziwego odnowienia stworzenia, doprowadził "do końca swą aprobatę siódmego dnia"<sup>1494</sup>. Misterium paschalne Bożego Syna było niejako pieczęcią dla dziejów świata. W Krzyżu Bóg definitywnie potwierdził, że stworzenie jest dobre i kochane, a zło, grzech i panowanie śmierci zostało przewyżczone w zbawieniu. Ratzinger stwierdza: "Zmartwychwstanie wiąże początek z końcem, stworzenie z naprawą"<sup>1495</sup>. W tym sensie "naprawiony" i zbawiony świat może mieć nadzieję. Śmierć krzyżowa i rezurekcja Chrystusa objawiły, że ostatnie słowo w historii świata należy do Boga<sup>1496</sup>.

W teologii rezurekcyjnej Ratzingera widać wyraźne otwarcie na zagadnienia eschatologiczne. Zmartwychwstanie jest dla niego objawieniem zbawionej przyszłości świata i przyszłości człowieka<sup>1497</sup>. Stało się prawdziwie "nowym początkiem"<sup>1498</sup>. Orędzie o zmartwychwstaniu głosi, że punktem kulminacyjnym dziejów nie będzie ich destrukcja, lecz przekształcenie, wyniesienie na nowy poziom istnienia<sup>1499</sup>. Przy zmartwychwstaniu umarłych dokona się swoista transgresja świata, na wzór przemiany człowieczeństwa Chrystusa w Jego zmartwychwstaniu. Ostatecznie, tak jak w Krzyżu i zmartwychwstaniu

---

<sup>1490</sup> Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000, s. 673.

<sup>1491</sup> Por. J. Mastej, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 231-235.

<sup>1492</sup> Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, 32.

<sup>1493</sup> Por. J. Ratzinger, *Życie po chrześcijańsku*, w: OpOm, t. IV, s. 478.

<sup>1494</sup> J. Ratzinger, *Świętowanie Eucharystii - źródło i szczyt życia ziemskiego*, w: OpOm, t. XI, s. 227.

<sup>1495</sup> Tamże, s. 229.

<sup>1496</sup> Por. tamże, s. 22 i 226.

<sup>1497</sup> Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 144-146.

<sup>1498</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 552.

<sup>1499</sup> Por. T. Dola, *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pełnią wydarzeń zbawczych*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1992), nr 84, z. 1, s. 40.



Chrystusa, śmierć zostanie przezwyciężona siłą miłości i w ten sposób kosmos i historia osiągną swój pozytywny sens<sup>1500</sup>. W *Jezusie z Nazaretu* Ratzinger obwieszcza: "(...) Bóg otrze wszelką łzę, że nie ostanie się żaden bezsens, pokonana zostanie nieprawość i przywrócone zostanie prawo. Ostatnim słowem w historii świata będzie zwycięstwo miłości"<sup>1501</sup>.

W teologii Ratzingera męka, śmierć i zmartwychwstanie stanowią afirmację Dobrej Nowiny o definitywnym zbawieniu. Zapewniają, że zwycięstwo już należy do Chrystusa i że każdy może mieć w nim swój udział. Dzięki Zmartwychwstaniu Chrystus realnie stał się obecny pośród tych, którzy w Niego wierzą i którzy przyjmują orędzie rezurekcyjne<sup>1502</sup>. "Ze Zmartwychwstałym można się spotkać w słowie i w sakramencie"<sup>1503</sup>, zauważa Ratzinger. Można, ponieważ dzięki zmartwychwstaniu Jezus stał się dostępny, a wraz z Nim dostępne stało się prawdziwe zbawienie od grzechu, cierpienia i śmierci wysłużone w Krzyżu<sup>1504</sup>. To spotkanie ze Zmartwychwstałym jest wejściem w dynamizm Jego paschy i włączeniem się w ruch przemiany całego stworzenia.

W teologii Ratzingera widać bardzo wyraźny związek męki i śmierci Jezusa Chrystusa z faktem Jego zmartwychwstania. Zaznacza on, że "wszelkie zbawienie człowieka opiera się na «wskrzeszeniu», na akcie łaski Boga, i nigdy nie jawi się tylko jako logiczny wynik końcowego własnego rachunku jakiegoś życia (...). Nie, zbawienie opiera się dogłębnie zawsze na łasce, na cudownie bogatym darze łaskawej miłości Boga"<sup>1505</sup>. Zbawienie, dokonane w misterium paschalnym, rozumie on zatem jako nieśmiertelność, która nie jest owocem własnych wysiłków, lecz wynika z "ratującego czynu Kogoś kochającego, kto ma do tego władzę"<sup>1506</sup>. Jest ono owocem drzewa Krzyża i zmartwychwstania Jezusa.

Rozumiane komplementarnie Misterium Krzyża jest prawdziwym wywyższeniem Syna Bożego. W perspektywie zmartwychwstania Krzyż ukazał się jako tron, a Chrystus jako ten, który posiada realną władzę nad historią<sup>1507</sup>. W Krzyżu bowiem "została pokonana

---

<sup>1500</sup> Por. J. Ratzinger, *Oczekiwanie Królestwa Bożego i teologia wyzwolenia*, w: OpOm, t. X, s. 466.

<sup>1501</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm., t. VI/1, s. 579.

<sup>1502</sup> Por. Benedykt XVI, *W miłości Chrystusa spotkały się serce Boga i serce człowieka*, w: OR (2008), nr 5, s. 11.

<sup>1503</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 247.

<sup>1504</sup> Por. M. Rosik, *Chrystus wybawia od grzechu, cierpienia i śmierci: biblijne aspekty zbawienia*, w: "Studia Salvatoriana Polonica" 3 (2009), s. 21-24.

<sup>1505</sup> J. Ratzinger, *Rozwój dialogicznego rozumienia nieśmiertelności i zmartwychwstania*, w: OpOm, t. X, s. 300.

<sup>1506</sup> Tamże, s. 333.

<sup>1507</sup> Por. J. Ratzinger, *Mesjasz i Syn Boży. Tajemnica Jezusa Chrystusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 788-789.

śmierć, odłączająca człowieka od Boga i od życia"<sup>1508</sup> i otwarła się dla niego i dla świata nowa perspektywa pozytywnej finalizacji dziejów.

### 4. 3. Soteryczny sens Krzyża

W męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa Bóg zbawił świat<sup>1509</sup>. To absolutnie podstawowe twierdzenie chrześcijańskiej soteriologii. W Krzyżu Chrystusa historia zbawienia osiągnęła swój punkt kulminacyjny<sup>1510</sup>, ponieważ dokonała się w nim dobrowolna ofiara wcielonego *Logosu*, poprzez którą odkupione zostały winy ludzkości. Misterium Krzyża zatem, w swym najgłębszym sensie, jest tożsame z misterium zbawienia. Przez Krzyż Syn Boży pojednał ludzkość ze swoim Ojcem.

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż Chrystusa nie jest jedynie miejscem objawienia, lecz ukazuje się jako wydarzenie o sensie soterycznym. Teza ta stanowi podstawowy paradygmat jego refleksji o zbawieniu. Czym jednak w rozumieniu Ratzingera jest zbawienie (odkupienie)? Na czym polega jego istota? I jakie ma ono powiązanie z *mysterium crucis* w jego teologii?

Zasadnicza odpowiedź na postawione wyżej pytania znajduje się w opracowanym przez Ratzingera artykule pod tym hasłem<sup>1511</sup>. Oba terminy, zbawienie i odkupienie, pochodzą od greckiego σωτηρια i są jego przekładem. Zasadniczo, w opinii Ratzingera, ich znaczenia są ze sobą tożsame. Różnica jest jedynie formalna i polega na tym, że termin odkupienie wszedł do języka teologii systematycznej. Ponadto Ratzinger zauważa, że odkupienie "naświetla negatywną stronę wydarzenia Chrystusowego", ponieważ wiąże to wydarzenie z nauką o grzechu pierworodnym i z nauką o zadośćuczynieniu. Natomiast termin zbawienie pozostaje wolny od tego typu uzależnienia. W jego opinii posiada on szerszy horyzont interpretacyjny i w pozytywny sposób opisuje istotę dzieła Chrystusa<sup>1512</sup>.

Współczesna teologia zasadniczo przyjmuje podobne stanowisko<sup>1513</sup>. Odwołując się jednak do różnych biblijnych pojęć, takich jak: wyzwolenie, wybawienie, ekspiacja, okup, pojednanie, zbawienie czy zadośćuczynienie, konstruowała różne modele

---

<sup>1508</sup> Por. tamże, s. 787.

<sup>1509</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 7-10; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 120.

<sup>1510</sup> Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, 13 i 14.

<sup>1511</sup> Por. J. Ratzinger, *Zbawienie*, w: OpOm, t. VI/2, s. 823.

<sup>1512</sup> Por. tamże, s. 823.

<sup>1513</sup> Por. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1981, s. 693-694.

soteriologiczne<sup>1514</sup>. W procesie własnego rozwoju historycznego usiłowała ona wyjaśnić sens misterium paschalnego Chrystusa, nie ustając w poszukiwaniu nowego języka przekazu wiary<sup>1515</sup>. Obecnie teologia, zwłaszcza z przyczyn metodologicznych, rozróżnia od siebie te dwa pojęcia. Termin odkupienie opisuje przede wszystkim akt Bożej miłości, w którym Bóg, przez mękę swojego Syna, pojednał ludzkość ze sobą. Natomiast używany przez nią termin zbawienie, posiada znaczenie zdecydowanie szersze i oznacza nie tyle sam moment pojednania Boga z ludźmi, ile osobową relację człowieka z Bogiem. Relację, która rozpoczyna się w momencie przyjęcia Objawienia, trwa w ciągu życia człowieka i osiąga swoją pełnię po jego śmierci. W negatywnym sensie, zarówno zbawienie, jak i odkupienie, oznaczają wyzwolenie człowieka z rzeczywistości grzechu i zła. W pozytywnym zaś interpretowane są jako odzyskanie relacji z Bogiem i możliwość zjednoczenia się z Nim w osobowej komunii, rozumianej jako życie wieczne<sup>1516</sup>.

Teologiczny model soteriologii Ratzingera skoncentrowany jest zasadniczo wokół pojęcia "zbawienie", które rozumie on nade wszystko jako relację z Bogiem. Zbawienie jest dla niego zatem wydarzeniem o charakterze interpersonalnym, ponieważ dokonuje się w relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. U podstaw soteriologicznej koncepcji Ratzingera/Benedykta XVI stoi antropologiczne założenie, że człowiek jest istotą, która potrzebuje zbawienia. Z jednej strony jawi się on jako istota pragnąca pełni życia, sensu, dobra czy prawdy, z drugiej zaś napotyka różnorakie ograniczenia<sup>1517</sup>. Zdaniem Ratzingera te uwarunkowania ludzkiego bytu sprawiają, że człowiek odczuwa potrzebę zbawienia i jest na nie otwarty. Nie może on jednak zrealizować go sam dla siebie. Zbawienia "nie dokonują żadne ludzkie przedsięwzięcia, lecz wydarzenie działania Boga, który staje się obecny w Chrystusie"<sup>1518</sup>, zaznacza. Zbawienie zatem nie jest rzeczywistością dokonującą się w obrębie własnej samowystarczalności i autonomii. W swojej istocie jest ono wydarzeniem o charakterze relacyjnym, ponieważ wymaga ingerencji z zewnątrz.

J. Ratzinger stoi na stanowisku, że człowiek nie może sam sobie wytworzyć zbawienia. Ponadto stwierdza, że nie może on także nikomu go ofiarować. Zbawienie może zostać osiągnięte jedynie dzięki Bogu, a więc dzięki Jego interwencji. Ratzinger posuwa się do radykalnego twierdzenia, że "zbawienie jest Osobą"<sup>1519</sup>, ponieważ dokonuje się

---

<sup>1514</sup> Por. T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, w: *Veritati et caritati w służbie teologii pojednania*, red. P. Jaskóła, Opole 1992, s. 270-280.

<sup>1515</sup> Por. H. Seweryniak, *Ne evacuata sit crux. Wiarygodność krzyża dzisiaj*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 268.

<sup>1516</sup> Cz. Bartnik, *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1997, s. 9-44.

<sup>1517</sup> Por. G. Barth, *Zbawienie - uwolnienie - uzdrowienie*, w: "Studia Teologii Dogmatycznej" 3 (2017), s. 13.

<sup>1518</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie*, w: OpOm, t. VI/2, s. 824.

<sup>1519</sup> Tamże.

z inicjatywy Boga i polega na wejściu w osobową relację z Nim. Zbawcza relacja z Bogiem urzeczywistnia się w poddaniu egzystencji Jego panowaniu. Soteriologiczna koncepcja Ratzingera, oprócz osobowego charakteru, posiada jeszcze jedną cechę zasadniczą: totalność. Oznacza to, że "zbawcze panowanie Boga" ogarnia byt ludzki w całości. Nie jest jedynie wydarzeniem duchowym, ponieważ Bóg wchodzi w relację z człowiekiem, zbawia go w niepodzielności i złożoności jego bytu, nie wyłączając w tym jego powiązań społecznych, czy nawet kosmicznych<sup>1520</sup>.

W ujęciu Ratzingera zbawienie jest zatem totalną formą panowania miłości Boga we wszystkich wymiarach życia człowieka. Swoją pełnię oraz definitywny kształt osiąga ono jednak nie "tu i teraz", ale na końcu dziejów. Ratzinger wyjaśnia: "Nikt nie może o sobie powiedzieć: jestem całkowicie zbawiony. W tym czasie świata nie ma zbawienia jako gotowej przeszłości, nie ma go jako całkowitej terażniejszości, ale zbawienie istnieje tylko na sposób nadziei"<sup>1521</sup>. Zakotwiczone w terażniejszości zbawienie obejmuje całe ludzkie życie i osiąga swoją pełnię dopiero w Eschatonie. Benedykt XVI potwierdza swoje stanowisko w *Spe salvi*, powtarzając za autorem Listu do Rzymian:

"*Spe salvi facti sumus* - w nadziei już jesteśmy zbawieni (Rz 8, 24), mówi św. Paweł Rzymianom, a także nam. «Odkupienie», zbawienie, zgodnie z wiarą chrześcijańską, nie jest jedynie zwyczajnym wydarzeniem. Odkupienie zostało nam ofiarowane w tym sensie, że została nam dana nadzieja, nadzieja niezawodna, mocą której możemy stawić czoło naszej terażniejszości: terażniejszość, nawet uciążliwą, można przeżywać i akceptować, jeśli ma jakiś cel i jeśli tego celu możemy być pewni, jeśli jest to cel tak wielki, że usprawiedliwia trud drogi"<sup>1522</sup>.

Założenie to rzutuje konsekwentnie na teologiczny obraz sprawcy zbawienia: Chrystus, jako Zbawiciel, nie jest jedynie Tym, który ma przypisaną szczególną rolę w historii zbawienia. Nie jest jedynie jego sprawcą w konkretnym czasie i przestrzeni. On je zdecydowanie przekracza. Zdaniem Ratzingera z tej racji posiada On szczególną funkcję kosmiczną we wszechświecie<sup>1523</sup>. Jest Tym, który przez dzieło zbawienia, a więc swój Krzyż, umożliwia człowiekowi dostęp do pełni życia i pełni bytu w życiu przyszłym. Zbawienie bowiem to "pełnia, którą jest Bóg i której udziela człowiekowi"<sup>1524</sup>. Krzyż więc, jako miejsce objawienia i zbawczego działania Boga, nie pozostaje jedynie wydarzeniem

<sup>1520</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie*, w: OpOm, t. VI/2, s. 825.

<sup>1521</sup> J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, w: OpOm, t. IV, s. 348.

<sup>1522</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, 1.

<sup>1523</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 231.

<sup>1524</sup> Por. G. Barth, *Zbawienie - uwolnienie - uzdrowienie*, s. 30.

zamkniętym w ramach historii. Jako akt o soteriologicznym charakterze decyduje je przekracza.

Ponieważ zbawienie dla Ratzingera jest nade wszystko wydarzeniem o charakterze personalnym i relacyjnym, w swoich pismach nie raz staje do apologii z różnymi koncepcjami autosoterii, obecnymi zwłaszcza w religiach Dalekiego Wschodu<sup>1525</sup>. Zbawienie, jak zaznacza, "polega nie na stopieniu się z bezimiennym Bytem, lecz na nasyceniu się Jego obliczem, które stanie się naszym udziałem w przebudzeniu. Do tego przebudzenia, do tego nasycenia chrześcijanin idzie wpatrzony w Przebitego, wpatrzony w Jezusa Chrystusa"<sup>1526</sup>. Ratzinger podkreśla, iż zbawienie nie jest jedynie osiągnięciem jakiegoś punktu rozwoju wewnętrznego, poziomu świadomości, oświecenia czy wiedzy, ale jest darem łaski Boga i owocem współpracy z nią. Wymaga ono zatem osobistego zaangażowania<sup>1527</sup>.

W opinii Ratzingera/Benedykta XVI najdoskonalszą formą osobowej relacji, a więc zaangażowania, jest miłość. Dlatego Ratzinger definiuje: "zbawienie - można by tak powiedzieć - dla człowieka polega na miłości. Zbawieniem jest możliwość doznawania miłości i odpowiadania na nią miłością"<sup>1528</sup>. Istota zbawienia zawiera się w miłości i to ona jest jego podstawową strukturą. W najgłębszym sensie zbawienie jest "istnieniem dla". Kochać bowiem kogoś, to dla Ratzingera akceptować jego istnienie, doceniać je i pragnąć go. Miłość konstytuuje w pełni istnienie człowieka jako człowieka, jest aprobatą jego "jestem"<sup>1529</sup>.

Dla Ratzingera miłość stanowi nieodzowną materię zbawienia, a zbawienie staje się wydarzeniem, w którym Bóg, przychodzący w Jezusie Chrystusie, ratuje człowieka od istnienia tylko "w sobie", obejmując cały jego byt i historię. W ten sposób zbawienie prawdziwie wyzwala człowieka. Ratzinger wyjaśnia: "Ukrzyżowany Chrystus jest dla wierzącego pewnością uniwersalnej miłości, która jest jednocześnie konkretną miłością do niego, do wszystkich ludzi. Jest on pewnością miłości Boga dotrzymaną do samej

---

<sup>1525</sup> Por. J. Ratzinger, *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, w: OpOm, t. VIII/2, s. 962 i nast.; O. Szczypiński, *Religia jako duchowy autoerotyzm czy logocentryczna postawa wiary? Konsekwencje osobowego rozumienia Absolutu w teologii J. Ratzingera*, w: "Teologia i człowiek" 33 (2016), nr 1, s. 29-45; K. Kucha, *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w kontekście współczesnych koncepcji autozbawczych, psychologizujących i terapeutycznych*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 71-73.

<sup>1526</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 709.

<sup>1527</sup> Por. Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 78 i nast.

<sup>1528</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie*, w: OpOm, t. VI/2, s. 850.

<sup>1529</sup> Por. J. Ratzinger, *Zbawienie, odkupienie, wyzwolenie: zagadnienia soteriologii*, w: OpOm, t. VI/2, s. 855; Tenże, *Uczyć i uczyć się miłości Boga. Kazanie na jubileusz 40-lecia kapłaństwa prałata Franza Niegela*, w: OpOm, t. XII, s. 719.

śmierci"<sup>1530</sup>. Ukrzyżowany jest nieodwołalnym i pewnym słowem miłości, skierowanym do całej ludzkości. Jednocześnie jest obietnicą, że każdy człowiek jest przez Boga chciany i kochany.

W misterium Krzyża objawia się wielkość miłości Boga do człowieka, za którego Chrystus płaci najwyższą cenę ze swojego życia, sam stając się darem "dla". W ten sposób Krzyż staje się uniwersalnym znakiem miłości wiarygodnej, opieczętowanej najwyższą ofiarą. Zdaniem Ratzingera zbawienie nie może dokonywać się na innej drodze, jak tylko na drodze miłości i daru z siebie. Nie jest ono wynikiem bezdusznych mechanizmów, lecz wolnym darem osoby dla osoby, realizującym się w logice miłości. Ratzinger stwierdza:

"Zbawienie świata istnieje w postaci paradoksalnej: w Ukrzyżowanym. Tylko w krzyżu, w wolności, która zapomina o sobie, która w pewności swej miłości może zapomnieć o sobie, rodzi się wolność, stającą się odkupieniem. Krzyż stanowi krańcowe wyzwanie odważenia się na miłość, która zmienia nędzę i niesprawiedliwość świata. Ale jest również najbardziej radykalnym odrzuceniem odkupienia, które wierzy jedynie w siłę rzeczy materialnych i chce zrezygnować z dawania człowiekowi owego najbardziej wewnętrznego prawa do radości, rodzącego się z ofiary mającej odwagę zatracić siebie samego"<sup>1531</sup>.

Możliwość zbawienia istnieje jedynie w przestrzeni wolnej miłości, a więc w logice bezinteresownego i absolutnego daru z własnej egzystencji. Zdaniem Ratzingera, z tego właśnie względu, istota zbawienia objawia się najpełniej w tajemnicy Krzyża, ponieważ to on jest objawieniem miłości Ojca, który w Duchu Świętym ofiaruje Syna. Jest także objawieniem miłości Syna, który dobrowolnie poświęca siebie samego i poprzez uczestnictwo w ludzkiej naturze dokonuje pojednania ludzkości z Ojcem. Dla Ratzingera dokonane w *mysterium crucis* zbawienie jawi się jako akt prawdziwej miłości i wyzwolenia człowieka od niewoli własnego "ja". Chrześcijaństwo głosi, "iż swoją wolność człowiek zawdzięcza cierpieniu i śmierci Jezusa, które poniósł On za nasze winy"<sup>1532</sup>. Zaznaczyć jednak przy tym należy, że cierpienie Chrystusa nie stanowi istoty Krzyża, ani tym bardziej zbawienia. To nie cierpienie Boga, lecz posunięta do paradoksu Krzyża miłość zbawia i to ona jest jego najwłaściwszą definicją<sup>1533</sup>.

---

<sup>1530</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie*, w: OpOm, t. VI/2, s. 859.

<sup>1531</sup> Tamże, s. 861.

<sup>1532</sup> K. Kałuża, *Chrześcijańska soteriologia w obliczu wyzwań rozumu krytycznego*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 35.

<sup>1533</sup> Por. H. Witczyk, *Godzina Jezusa - ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania*, w: "Verbum Vitae" 8 (2005), s. 123-127.

W perspektywie Krzyża zbawienie rozumiane jest jako Boża odpowiedź na ludzki grzech<sup>1534</sup>. W swojej istocie stanowi ono Boską interwencję miłości na ludzką nieprawość. Wyjaśniając sens zbawienia Ratzinger, w sposób absolutnie nowatorski i oryginalny, sięga do intuicji Starego Testamentu i zawartej w nim idei zbawienia, rozumianej jako uwolnienie od grzechów<sup>1535</sup>. Punktem szczytowym jego refleksji jest odwołanie się do starotestamentalnej przebłagalni (hebrajskie *kapporeth*, greckie *hilasterion*). Przebłagalnia to termin określający wieko Arki Przymierza, ponad którym ukazywał się obłok obecności Jahwe. Dla Izraelitów Przebłagalnia odgrywała szczególną rolę: okrywała tajemnicę Arki, ale była także szczególnym miejscem Bożej obecności. W Dniu Pojednania (*Jon ha-Kippurim*) stanowiła ona centrum żydowskich obrzędów. Skrapiana przez arcykapłana krwią zabitych w ofierze zwierząt, niejako w zastępstwie krwi grzeszników, stanowiła przestrzeń pojednania Boga z ludźmi<sup>1536</sup>. Arcykapłan dokonywał pokropienia wieka Arki, by najpierw wyprosić pojednanie dla samego siebie, a następnie dla całego Izraela. Ów obrzęd miał na celu naprawić zakłócony przez grzech porządek świata, niejako naprawić jego "sens", przywrócić mu stwórczą harmonię<sup>1537</sup>. Dobrze znana Izraelowi idea zastępstwa miała w tym kultycznym obrzędzie szczególne znaczenie. W *Jezusie z Nazaretu* Benedykt XVI wyjaśnia mechanizm jej działania w następujący sposób:

"Krew ofiary, w którą zostały przyjęte wszystkie ludzkie grzechy, dotyka samego Bóstwa i zostaje przez to oczyszczona, a przez to czystość odzyskują również reprezentowani przez tę krew ludzie. Ta wstrząsająca w swej wielkości, a jednocześnie w swej niewystarczalności myśl, nie mogła pozostać ostatnim słowem historii religii ani ostatnim słowem historii wiary Izraela"<sup>1538</sup>.

Wiara Izraela zakładała, że człowiek jest oddzielony przez swój grzech od Boga i potrzebuje nie tylko pojednania z Nim, ale także w porządku sprawiedliwości, przebłagania za winę, którą ponosi. Obrzędy związane z Dniem Pojednania były niejako figurą tego, co miało nadejść i zrealizować się w osobie Mesjasza. Intuicja Izraela co do idei zastępstwa była słuszna, chociaż nie miała ona ostatniego słowa w historii wiary Narodu Wybranego. Zdaniem Ratzingera dopiero w Chrystusie osiągnęła ona swoją pełną realizację. On, niejako w zastępstwie ludzi, przez tajemnicę swojego Krzyża, dokonał prawdziwego pojednania

<sup>1534</sup> Por. J. Salij, *Jak mówić dzisiaj o zbawieniu? Perspektywa dogmatyka*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 7; T. Dola, *Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka*, s. 347-356.

<sup>1535</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 436-440.

<sup>1536</sup> Por. A. Paciorek, *Eucharystia jako ofiara*, s. 117-119.

<sup>1537</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 437.

<sup>1538</sup> Tamże, s. 411.

i jedynej, prawdziwej, wystarczającej ekspiacji<sup>1539</sup>. W sobie samym dokonał autentycznej liturgii oczyszczenia rodzaju ludzkiego.

Na Golgocie, przez dobrowolną ofiarę, bóstwo Syna Bożego wchłonęło grzech całej ludzkości, której Chrystus był jednocześnie reprezentantem poprzez swoje człowieczeństwo. Jednoznacznie interpretuje to wydarzenie św. Paweł w Liście do Rzymian: "Jego to Bóg ustanowił narzędziem przebłagania [*hilasterion*], dzięki wierze, mocą Jego Krwi" (Rz 3, 24). Umierający na krzyżu Chrystus objawił się jako zaginione centrum świątyni, prawdziwa przebłagalnia. Jego osoba stanowi wypełnienie nie tylko starotestamentalnych figur, ale ludzkich tęsknot za czystością serca. W misterium męki i śmierci Jezusa dokonało się prawdziwe pojednanie i przebłaganie<sup>1540</sup>. Krzyż był tym wydarzeniem, poprzez które Chrystus włączył cały ludzki grzech w Bożą miłość i przez to definitywnie go zgładził<sup>1541</sup>. Benedykt XVI konkluduje tę myśl w następujący sposób:

"Człowieka z Bogiem nie może pojednać kontakt zwierzęcej krwi ze świętym narzędziem. W Męce Chrystusa cały brud świata dotyka nieskończenie Czystego, duszy Jezusa Chrystusa, a przez to samego Syna Bożego. Jeżeli zwykle to, co nieczyste, zaraża to, co czyste, to tu jest na odwrót: Gdzie świat z całą swoją niesprawiedliwością i z wszelkim okrucieństwem dotyka nieskończenie Czystego, tam On, Czysty, jest zarazem mocniejszy. W tym dotyku brud świata zostaje prawdziwie pochłonięty, zakończony i przemieniony w ból nieskończonej miłości. Ponieważ w Człowieku Jezusie jest obecne nieskończone dobro, to teraz w historii świata jest obecna i skutecznie działająca siła przeciwna wobec wszelkiego zła, i dobro jest nieskończenie większe od całego, jakże przecież jeszcze straszego, ogromu zła"<sup>1542</sup>.

To, co wydarzyło się w tajemnicy Krzyża, z pewnością przekracza ludzki sposób rozumowania. W momencie męki i śmierci Syna, Bóg nie pozostawał biernym widzem. Razem z Nim i w Nim wziął na siebie ciężar grzechu i cierpienia całego świata. Dokonał pojednania ludzkości w sobie samym. Ekspiacja dokonana w Misterium Krzyża "wychodzi

---

<sup>1539</sup> Por. H. Witczyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 366.

<sup>1540</sup> Por. H. Ordon, *Nauka św. Pawła o śmierci Jezusa i jej skutkach*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 230-232.

<sup>1541</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: *OpOm*, t. VI/1, s. 411.

<sup>1542</sup> Tamże, s. 542.



nie od człowieka w obrzędzie zastępczej ofiary krwi, ofiary życia, lecz od Boga"<sup>1543</sup>, zauważa Ratzinger.

Wektor dokonanej w Misterium Krzyża ekspiacji nie był skierowany jedynie od Syna ku Ojcu, jakoby On domagał się ofiary za grzechy ludzi i nią miałby się nasycić. Ratzinger wyjaśnia, że "ten, kto widzi Chrystusa, Ukrzyżowanego, widzi i Ojca - co więcej, widzi całą trynitarną Tajemnicę"<sup>1544</sup>. W misterium paschalnym można dostrzec wektor odwrotny: Bóg w swoim Synu dokonał ofiary z najcenniejszego daru i razem z Nim umierał na krzyżu<sup>1545</sup>, by zbawić ludzkość. Był więc całkowicie zaangażowany w ofiarę swojego Syna. Ratzinger wyjaśnia, że "czyn Chrystusa jest jedyną, złożoną raz na zawsze Ofiarą, w której (...) sam Bóg daje nam prawdziwą ofiarę pojednania"<sup>1546</sup>. W ten sposób Jego nieskończona miłość, dzięki krwi Syna, dosięgła każdego człowieka i wchłonęła w siebie, niczym wieko Arki krew, grzechy całej ludzkości<sup>1547</sup>.

Krzyż nie może być zatem rozumiany jedynie jako wydarzenie dokonujące się na zewnątrz, poza trynitarnym życiem Boga. Nie jest ekspiacją Syna, realizującą się poza Bogiem w historii świata. Jest wydarzeniem dokonującym się w samym centrum Trójcy, w ekonomii miłości Boskich Osób, w ich wzajemnej relacji. Jest wewnątrztrynitarną liturgią, doskonałym kultem, a zarazem manifestacją chwały Bożej<sup>1548</sup>, zauważa Ratzinger.

Dokonane na Golgocie pojednanie Boga z ludźmi nie polegało na prostym mechanizmie zapłaty za grzech. Nie było transakcją, dokonującą się pomiędzy ludźmi a Bogiem, czy też między Ojcem i Synem. Ratzinger w swojej soteriologicznej refleksji odchodzi od soteriologii Anzelma z Canterbury i poddaje ją krytyce<sup>1549</sup>. Docenia wprawdzie jej walory, jednakże uznaje ją za system pełen kalkulacji, zbyt jurydyczny i w efekcie fałszujący obraz Boga Ojca, a konsekwentnie także Krzyża<sup>1550</sup>. W rozumieniu Ratzingera nie da się poprawnie odczytać sensu Krzyża jedynie w algorytmie sprawiedliwości. Krzyża nie można interpretować w kluczu ekonomii<sup>1551</sup>. Zbawienie polegało, jak wyjaśnia Ratzinger, na wchłonięciu przez ogrom Bożej miłości brudu grzechu oraz na objęciu człowieka jej oczyszczającą i uzdrawiającą mocą<sup>1552</sup>.

---

<sup>1543</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 379.

<sup>1544</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie, odkupienie, wyzwolenie: zagadnienia soteriologii*, w: OpOm, t. VI/2, s. 898.

<sup>1545</sup> Por. T. Dola, *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2002, s. 201.

<sup>1546</sup> J. Ratzinger, *Świętowanie Eucharystii - źródło i szczyt życia chrześcijańskiego*, w: OpOm, t. XI, s. 245.

<sup>1547</sup> Por. K. Berger, *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004, s. 118.

<sup>1548</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 48-54.

<sup>1549</sup> Por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, w: OpOm, t. IV, s. 327-328.

<sup>1550</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 226-227; H. Seweryniak, *Przyczynek do fundamentalnoteologicznej refleksji nad odkupieniem*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 26-28.

<sup>1551</sup> Por. J. Tischner, *Mit samopoświęcającego się bóstwa*, w: Tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999, s. 79-104.

<sup>1552</sup> Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. II, s. 48.

We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* Ratzinger stwierdza: "W Biblii pojawia się krzyż nie jako składnik mechanizmu obrażonego prawa, lecz wprost przeciwnie, występuje jako wyraz najwyższej miłości, która całkowicie się oddaje; jako zdarzenie, w którym ktoś jest tym, co czyni, a czyni to, czym jest; jako wyraz życia całkowicie oddanego dla drugich"<sup>1553</sup>. I to w dwojakim sensie: życia Ojca, który oddał się dla ludzi w osobie Syna i w osobie Syna, który oddał się Ojcu w zastępstwie za ludzi, przyjmując na siebie ich los<sup>1554</sup>. Zbawienie nie dokonało się poprzez rekompensujący dar ludzi dla Boga, lecz pochodziło z inicjatywy samego Boga. Dlatego Krzyż "ukazuje się w Nowym Testamencie przede wszystkim jako ruch z góry w dół"<sup>1555</sup>. To absolutna nowość chrześcijańskiej wizji odkupienia na tle innych religii. Zadośćuczynienie za grzechy ma swój początek nie w ludziach, ale w samym Bogu i Jego ofierze. Ratzinger zauważa, że Chrystus, przez swoją mękę i śmierć, niejako "odebrał ludziom przedmioty ofiarne i postawił w ich miejsce ofiarę osoby, własne «ja»"<sup>1556</sup>. W tym sensie Krzyż, jako wydarzenie soteriologiczne, posiada zarazem charakter osobowy i agapetologiczny<sup>1557</sup>. Objawia, że "to nie przez krzyż Jezusa zostaliśmy odkupieni, ale dzięki Jego miłości, którą nas umiłował i która przywiodła Go aż po krzyż"<sup>1558</sup>.

Ratzinger twierdzi, że w tajemnicy Krzyża przez ofiarę własnego "Ja" Chrystusa, dokonała się radykalizacja bezwarunkowej miłości Boga. Wbrew wszelkiej negacji ze strony ludzi ofiarował On samego siebie, wziął na siebie "Nie" ludzi i w ten sposób wprowadził je we własne "Tak"<sup>1559</sup>. W ten sposób Bóg odzyskał ludzkość dla siebie i przywrócił harmonię stwórczą zburzoną przez grzech. W posłuszeństwie miłości Syna otwarła się dla ludzkości nowa przestrzeń, w którą mogą być włączeni wszyscy ludzie i poprzez którą życie każdego człowieka odnajduje nowy kontekst. Tajemnica Krzyża wprowadza ludzi w nową dynamikę miłości, ogarnia ich i nadaje życiu ludzkiemu nową rangę - rangę życia zbawionego<sup>1560</sup>. Dzięki wydarzeniu męki i śmierci Chrystusa każde ludzkie istnienie może zostać ocalone i każdy grzech przezwyciężony, nie mocą ludzkich wysiłków, ale mocą świętości Boga.

Pierwszy krok w ruchu zbawienia należał do Boga. To fenomen chrześcijańskiej soteriologii. Czy jednak jedynym uzasadnieniem tego faktu jest Jego bezinteresowna i wolna

---

<sup>1553</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 227.

<sup>1554</sup> Por. A. Jankowski, *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985, s. 104.

<sup>1555</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 228; por. Tenże, *Zbawienie, odkupienie, wyzwolenie: zagadnienia soteriologii*, w: OpOm, t. VI/2, s. 845.

<sup>1556</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 231.

<sup>1557</sup> Por. H. Witczyk, *Nowa Ofiara podstawą nowego Przymierza (Hbr 8-9)*, w: "Verbum Vitae" 4 (2003), s. 196-197.

<sup>1558</sup> K. Kałuża, *Chrześcijańska soteriologia w obliczu wyzwań rozumu krytycznego*, s. 52.

<sup>1559</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 468.

<sup>1560</sup> Por. tamże, s. 544; J. Ratzinger, *Przyszłość Kościoła*, w: OpOm, t. VIII/2, s. 1149.

miłość do człowieka? Czy miłość jest ostatecznym jego wyjaśnieniem? Być może najgłębszym motywem ruchu tej miłości była odpowiedzialność Boga za grzech i cierpienie. Taką kontrowersyjną tezę postawił Magnus Striet, profesor teologii fundamentalnej z Freiburga. Założył on, że to nie człowiek jest główną przyczyną zła w świecie, ale paradoksalnie, Bóg. Podjął On bowiem decyzję o stworzeniu świata, w którym - jak wiedział - będzie miejsce na grzech i cierpienie. Oczywiście odpowiedzialność Boga za istnienie zła Striet pojmuje w kategoriach moralnych, a nie ontycznych. Według niemieckiego teologa żadna teodycea nie zwalnia Boga z Jego odpowiedzialności. Striet twierdzi, że w misterium wcielenia i śmierci Chrystusa sam Bóg wziął na siebie odpowiedzialność za swój czyn. Poddał się prawom stworzenia i to aż po konsekwencję okrutnej śmierci. W Chrystusie całkowicie podzielił los człowieka, a w Krzyżu objawił się jako ten, który w swoim Synu dokonał przebłagania za swój własny czyn. Przyjął w Nim na siebie to, czego wymaga od każdego człowieka: akceptacji życia także z doświadczeniem cierpienia i śmierci. W tajemnicy zbawienia Bóg zsolidaryzował się całkowicie z ludzkim losem i jako taki się objawił: jako ten, który jest absolutnym "tak" wobec każdego człowieka i zawsze jest po stronie każdego człowieka. Jako odpowiedzialny i zadość czyniący. Ta ciekawa i jednocześnie kontrowersyjna soteriologiczna koncepcja jest współczesną próbą reinterpretacji dogmatu o zbawieniu<sup>1561</sup>.

Dokonane w Krzyżu zbawienie nie obejmuje jedynie wymiarów ludzkiego "tu i teraz". Nie może być rozumiane jako doświadczenie zamknięte w granicach doczesnej egzystencji. Nie jest ono realizacją szczęścia podmiotu ani zgodą na jakość terażniejszego życia. Nie polega ono także na wyzwoleniu z obecnych utrapień bądź na stworzeniu raju na ziemi dzięki osiągnięciom nauki czy techniki<sup>1562</sup>. Zbawienie jest rzeczywistością, której nie można zredukować jedynie do praktycznych (technicznych, ekonomicznych, politycznych czy nawet psychologicznych) wymiarów. Benedykt XVI przypomniał o tym podczas jednej z sesji Papieskiej Akademii Nauk w słowach: "Człowiek nie może pokładać w nauce i technice zaufania tak absolutnego i bezwarunkowego, żeby uwierzył, że postęp naukowy i techniczny jest w stanie wszystko wyjaśnić i całkowicie zaspokoić wszelkie jego potrzeby egzystencjalne i duchowe"<sup>1563</sup>. Krytyka takich i podobnych

---

<sup>1561</sup> Por. M. Striet, *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, red. M. Striet, J. H. Tück, Freiburg im Breisgau 2010, s. 21-22.

<sup>1562</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, tł. Z. Morawiec, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 350.

<sup>1563</sup> Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, s. 187.

stanowisk ujawniła się zwłaszcza w teologicznej dyskusji Ratzingera z reprezentantami teologii wyzwolenia<sup>1564</sup>.

Ratzinger/ Benedykt XVI stanowczo broni prawdy głoszącej, że zbawienie dokonane przez Chrystusa ukierunkowane jest ku przyszłości i w niej osiąga swoją pełnię. Dla Ratzingera nie jest ono wydarzeniem punktowym na linii czasu, lecz procesem, w który człowiek coraz bardziej się angażuje. Podobnie, nie jest ono wynikiem sprawnych ludzkich wysiłków, ale przede wszystkim dziełem Boga. Zbawienia nie można zamknąć jedynie w kategoriach psychologicznych bądź w kategoriach odpowiedzialności i solidaryzmu z losem człowieka, jak proponował M. Striet. Zbawienie polega nade wszystko na relacji z Chrystusem, a więc na angażującej byt człowieka miłości. Jego istotą nie jest poznanie usprawiedliwiającej idei<sup>1565</sup>.

Ratzinger zauważa także, że zbawienia człowiek nie może sobie sam wytworzyć. "Do zbawienia konieczny jest Zbawiciel"<sup>1566</sup>, stwierdza stanowczo. Zbawienie jest darem, ponieważ pochodzi z zewnątrz, od Boga i dzięki Jego łasce obejmuje całą egzystencję człowieka i jego relacje: z Bogiem, bliźnimi, a nawet naturą<sup>1567</sup>.

Zbawienia nie można także rozumieć w kategoriach szeroko rozumianego sukcesu. Krzyż Chrystusa jest absolutnym zaprzeczeniem takiej interpretacji zbawienia. Ratzinger wyjaśnia, że Chrystus

"zmarł niemal całkowicie opuszczony, został skazany za swoje słowa. Odpowiedzią na Jego orędzie nie było wielkie "tak" Jego ludu, lecz Krzyż. Taki koniec uczy nas, że sukces nie jest żadnym z imion Boga i że dążenie do sukcesu zewnętrznego i wymiernego nie jest chrześcijańskie. Drogi Boga są inne. Jego sukces przechodzi przez Krzyż i zawsze pozostaje pod tym znakiem"<sup>1568</sup>.

Rozwiązanie problemów ludzkiego życia nie jest i nie może być utożsamiane ze zbawieniem. Dokonane przez Chrystusa w tajemnicy Jego męki i śmierci zbawienie w żadnej mierze nie jest gwarancją sukcesu, rozumianego tylko w kategoriach doczesności. Nie zapewnia ono bezproblemowego życia pozbawionego cierpienia czy śmierci.

---

<sup>1564</sup> Por. J. Ratzinger, *Instrukcja o niektórych aspektach "Teologii wyzwolenia"*, w: AAS 79 (1987) 554-599; Tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 459-490 i 491-511; D. Brzeziński, *Stolica Apostolska i kardynał Joseph Ratzinger wobec teologii wyzwolenia: refleksje wokół watykańskich instrukcji z roku 1984 i 1986*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 45 (2007), nr 2, s. 97-108.

<sup>1565</sup> Por. K. Kałuża, *Zbawienie przez Krzyż? O niektórych problemach współczesnej soteriologii*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 33 (2013), s. 181 i nast.

<sup>1566</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 41.

<sup>1567</sup> Por. D. Frączek, *Tajemnica krzyża*, Lublin 2000, s. 30-31.

<sup>1568</sup> J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 297.

Sens zbawienia wykracza daleko poza kategorie zewnętrzne i doczesne. "Zbawienie świata dokonuje się ostatecznie nie przez jego przeobrażenie", ale przez miłość, bez której człowiek "pozostaje absurdalnym eksperymentem"<sup>1569</sup>, zauważa Ratzinger.

Zbawienie jest możliwe jedynie dzięki miłości i jedynie w niej się urzeczywistnia. Ta zaś, w najgłębszej swej istocie, jest wyzwoleniem się z niewoli samego siebie i życiem "dla drugich". Krzyż Chrystusa jest miejscem realizacji autentycznej miłości i jako taki się objawia. Miłość zaś, której jest definitywną manifestacją, staje się dla ludzi sposobem zbawienia. Ratzinger wyjaśnia:

"Naśladować bowiem Chrystusa oznacza przyjąć wewnętrzną istotę krzyża: radykalną miłość, która się w tym wyraża i w ten sposób naśladować samego Boga, który objawił się na krzyżu jako promieniujący sam sobą; jako ten, kto rezygnuje ze swojej chwały, aby być dla nas; jako ten, kto chce rządzić światem nie przez moc, lecz przez miłość i w słabości krzyża objawia swoją moc (...)"<sup>1570</sup>.

Krzyż Chrystusa objawia najdoskonalszą formę i wzór autentycznej miłości. Stanowi on także wezwanie do wejścia na jej drogę przez naśladowanie. Jako wydarzenie o soterycznym sensie objawia jednocześnie sposób autentycznego odkupienia. Jego istota polega na wejściu w dynamikę miłości Krzyża i transformacji "ja" w "Ja" Chrystusa, ponieważ: "Nasze zbawienie to właśnie stawanie się «Ciałem Chrystusa»"<sup>1571</sup>. Ratzinger pogłębia swoją myśl stwierdzając, że "zbawienie polega nie na posiadaniu, lecz na byciu (...)"<sup>1572</sup>, a więc na nowym sposobie istnienia.

Wejście w kenozę miłości poprzez zatracenie siebie samego, by być dla drugich, to istotnie wejście w ruch zbawienia objawiony w Krzyżu. Odkrycie sensu swojego istnienia nie w życiu "ku sobie", lecz w życiu "dla", na wzór życia Syna, stanowi jego istotę. Zbawienie urzeczywistnia się w transgresji, u podstaw której stoi wolna decyzja człowieka, by żyć logiką, a więc sensem Krzyża. "Zbawienie jest tam, gdzie jest sens"<sup>1573</sup>. W *Duchu liturgii* Ratzinger zauważa:

"Teraz Słowo nie jest już tylko zastępstwem kogoś drugiego, cielesnego, w ofiarowaniu siebie samego przez Jezusa na Krzyżu jest teraz złączone z całą

---

<sup>1569</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Przebitego*, w: OpOm, t. VI/2, s. 591.

<sup>1570</sup> J. Ratzinger, *Wiara jako naśladowanie - powołanie do świętości*, w OpOm, t. IV, s. 497.

<sup>1571</sup> J. Ratzinger, *Mesjasz i Syn Boży. Tajemnica osoby Jezusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 725.

<sup>1572</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie, odkupienie, wyzwolenie: Zagadnienia soteriologii*, w: OpOm, t. VI/2, s. 853.

<sup>1573</sup> G. Barth, *Zbawienie - uwolnienie - uzdrowienie*, s. 11.

rzeczywistością ludzkiego życia i cierpienia. Teraz nie jest to już kult zastępczy. Przedstawicielstwo Jezusa włącza nas we własną rzeczywistość, prowadzi nas do upodobnienia się do Boga oraz sprawia, że stajemy się miłością, która jest autentycznym kultem".

Dzięki wydarzeniu Krzyża możliwy jest nowy rodzaj istnienia, zupełnie nowa forma egzystencji na wzór egzystencji Syna Bożego. Ten rodzaj "bycia" jest konsekwencją włączenia rzeczywistości ludzkiego życia w przedstawicielstwo Jezusa. Przez to włączenie w Jego dzieło (możliwe dzięki człowieczeństwu Chrystusa), życie człowieka uzyskuje całkowicie nowy sens i tym samym nową wartość przed Bogiem<sup>1574</sup>. Dzięki zbawieniu możemy stawać się miłością i upodobnić się do Boga. W soteriologii Ratzingera zbawienie i nadawanie sensu ściśle łączą się ze sobą. "Człowiek zbliża się do rejonu zbawienia tylko wtedy, gdy sam przyjmie wyzwolenie do miłości, do sensu"<sup>1575</sup>, stwierdza. Wyzwolenie do miłości i sensu, a więc zbawienie, jest zatem możliwe jedynie w wolnym akcie miłości, będącej naszą odpowiedzią na bezwarunkową miłość Boga objawioną w Krzyżu. Dlatego zbawienie domaga się współpracy ze strony człowieka, jego zaangażowania, miłosnej odpowiedzi<sup>1576</sup>. Nie dzieje się automatycznie, samo przez się. W swojej wolności jednakże człowiek może zamknąć się na dar Bożej miłości i odrzucić łaskę zbawienia<sup>1577</sup>.

W refleksjach na temat zbawienia i Krzyża Ratzinger dostrzega, że współczesnemu człowiekowi trudno jest odkryć sens Krzyża, dlatego że "Krzyż jako zadośćuczynienie, jako sposób przebaczenia i zbawienia nie pasuje do dzisiejszego nowoczesnego schematu myślowego"<sup>1578</sup>. Jego diagnoza wynika z czulej obserwacji współczesnego świata i zachodzących w nim gwałtownych przemian. Przyczynę takiego stanu rzeczy Ratzinger upatruje przede wszystkim w odczuwalnej próżni sensu i parcelizacji życia, w której człowiek nie dostrzega już związku pomiędzy prawdą, miłością i grzechem. Wyjaśnia to w następujący sposób:

"Tylko tam, gdzie związek prawdy i miłości postrzega się odpowiednio, krzyż staje się zrozumiały w swojej prawdziwej głębi teologicznej. Przebaczenie ma zawsze związek z prawdą i dlatego domaga się krzyża Syna i naszego nawrócenia. Przebaczenie jest przywróceniem prawdy, odnową istnienia, przewyciężeniem kłamstwa, które tkwi w każdym grzechu: grzech jest -

<sup>1574</sup> Por. J. Szłaga, *Idea zadośćczyniącego cierpienia Chrystusa Arcykapłana w Liście do Hebrajczyków*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 302.

<sup>1575</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie, odkupienie, wyzwolenie: Zagadnienia soteriologii*, w: *OpOm*, t. VI/2, s. 854.

<sup>1576</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, tł. E. Piotrowski, Kraków 2001, s. 161.

<sup>1577</sup> Por. T. Dola, *Krzyż odpowiedzią Boga na grzech człowieka*, s. 354.

<sup>1578</sup> J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, w: *OpOm*, t. VI, s. 417; por. Tenże, *Nowa Pieśń dla Pana*, s. 54.

zgodnie ze swoją istotą - odchodzeniem od prawdy własnego istnienia, a tym samym od prawdy Stwórcy, Boga"<sup>1579</sup>.

W konstelacji prawdy o stworzeniu, grzechu i prawdy o Bożej miłości, Krzyż może zostać zinterpretowany w pełni jako wydarzenie soteriologiczne. Ratzingerowska teologia zbawienia ma charakter holistyczny, ponieważ łączy się z teologią stworzenia i chrystologią. Można ją streścić w następujący sposób: Bóg jest Stwórcą świata i człowieka. Człowiek poprzez grzech utracił pełnię życia i wprowadził nieład w stwórczy porządek. Dlatego Bóg, w wolnym i absolutnym akcie miłości Krzyża, zbawia człowieka, przywracając mu utracone życie. Przez zbawienie na nowo wprowadza harmonię w naruszony ład i przywraca pierwotny sens rzeczywistości. Zbawcza śmierć Chrystusa była momentem wtargnięcia sensu w historię człowieka: zarówno w wymiarze kolektywnym jak i osobistym<sup>1580</sup>. Bóg odzyskał świat, zbawił go przez siłę swojej miłości, która w Krzyżu osiągnęła swój punkt krytyczny<sup>1581</sup>. Objawiona w misterium paschalnym miłość Boga jest pełną dynamizmu siłą sensotwórczą, zbawiającą człowieka od bezsensu własnego istnienia poza Bogiem i odnawiającą skażony bezsensem grzechu świat.

Głębnię Krzyża, jego sens, można odkryć jedynie w szerokim kontekście teologicznym. Stąd Ratzinger wysuwa postulat: "Dlatego też musiałyby być rozwinięta teologia krzyża, która jest teologią prawdy i miłości (...)"<sup>1582</sup>. W swojej istocie Krzyż Chrystusa jest objawieniem prawdy i miłości. Prawdy o Bogu i o człowieku oraz prawdy o miłości, która może przewyciężyć wszelki grzech, nadać nowy sens ludzkiej egzystencji i zbawić.

Soteriologia Ratzingera/Benedykta XVI znajduje swoją wyjątkową implikację w jego teologii liturgii. Krzyż, rozumiany jako symbol chrześcijańskiej wiary, jest znakiem zbawienia, które Jezus wysłużył podczas swojej męki i śmierci<sup>1583</sup>. Za znakiem krzyża stoi cała rzeczywistość *mysterium crucis* dokonanego na Golgocie. W jego znaku skoncentrowany jest cały sens soteriologicznej rzeczywistości. Historyczny znak krzyża nie jest niczym wyjątkowym sam w sobie. Dla chrześcijan jest on jednak przestrzenią objawienia zbawczego sensu z uwagi na to, że przez dobrowolną śmierć Syna Bożego stał się konkretną realizacją miłości Boga do człowieka<sup>1584</sup>.

---

<sup>1579</sup> Tamże, s. 417-418.

<sup>1580</sup> Por. R. Latourelle, *Senso: ricerca e dono*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 1130.

<sup>1581</sup> J. Mastěj, *Staurologiczno-rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, s. 170.

<sup>1582</sup> J. Ratzinger, *Patrząc na Chrystusa*, w: *OpOm*, t. IV, s. 418.

<sup>1583</sup> Por. R. Kuligowski, *Krzyż znakiem wiary*, w: "Słowo Krzyża" 6 (2012), s. 8.

<sup>1584</sup> Por. J. Ratzinger, H. U. von Balthasar, *Mary, The Church at the Source*, San Francisco 2005, s. 77; H. U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, s. 138.

W teologii liturgii Ratzingera ów znak krzyża zajmuje miejsce centralne, ponieważ jest znakiem szczytowego wydarzenia w historii zbawienia. Stąd postulat Ratzingera, a później papieża Benedykta, by krzyż stał w centrum celebracji liturgicznej, a zwłaszcza Eucharystii, która to jest urzeczywistnieniem zbawczego dzieła i poprzez którą jego owoce stają się dostępne człowiekowi<sup>1585</sup>. W rozumieniu Ratzingera liturgia bowiem nie jest tylko jakąś "grą", zewnętrznym kultem. W niej dokonuje się prawdziwa "logizacja" ludzkiej egzystencji, usensownienie jej, poprzez włączenie w dynamikę miłości Syna<sup>1586</sup>. Ratzinger w *Duchu liturgii* tłumaczy:

"Liturgia chrześcijańska nie jest już kultem zastępczym, lecz jest przychodzeniem do nas naszego Przedstawiciela i włączeniem się w funkcję zastępstwa, które jest włączeniem się w samą rzeczywistość. Uczestniczymy w liturgii niebiańskiej, udział ten jednak umożliwiają nam pośrednictwa ziemskich znaków, które Odkupiciel wskazał jako obszar Jego rzeczywistości"<sup>1587</sup>.

Bez wątplenia obszarem zbawczej rzeczywistości jest znak krzyża. Dlatego orientacja liturgicznej modlitwy powinna być ukierunkowana na niego<sup>1588</sup>. Ta liturgiczna wizja Ratzingera spotkała się z poważną krytyką, zwłaszcza wśród teologów z kręgu języka niemieckiego<sup>1589</sup>.

Męka i śmierć Syna Bożego na krzyżu była wydarzeniem o sensie zbawczym. Dzięki niemu historyczny znak krzyża: znak pohańbienia, poniżenia i przekleństwa, nappełnił się nowym, soteriologicznym sensem<sup>1590</sup>. Stał się znakiem rzeczywistości zbawczej, a tym samym znakiem absolutnej miłości Boga do każdego człowieka: manifestacją Boskiego sensu. W homilii podczas pielgrzymki apostołskiej na Cypr, Benedykt XVI nawiązał do starożytnej tradycji, według której drzewo na krzyż pochodziło z zasiewu Seta, syna Adama. Tradycja głosi, że krzyż Chrystusa był usytuowany w miejscu, gdzie Set dokonał tego zasiewu. Na Golgocie stanął krzyż, na którym przez swoją mękę Chrystus zwyciężył szatana. Papież stwierdził: "zrządzeniem Bożej Opatrzności dzieło szatana miało

---

<sup>1585</sup> Por. J. Stefański, *Ukrzyżowany czy Zmartwychwstały? Przemyslenia biblijno-liturgiczne o roli i miejscu krzyża w prezbiterium*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 64 (2011), nr 3, s. 273.

<sup>1586</sup> Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 58.

<sup>1587</sup> Tamże, s. 61.

<sup>1588</sup> Por. J. A. Superson, *Krzyż - oltarz - orientacja zanoszonych modlitw*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65 (2012), nr 3, s. 243-260.

<sup>1589</sup> Por. G. Bachanek, *Pierwszeństwo Boga w myśli liturgicznej Josepha Ratzingera*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 23 (2010), nr 2, s. 208.

<sup>1590</sup> Por. H. Merklein, *Das paulinische Paradox des Kreuzes*, w: Tenże, *Studien zu Jesus und Paulus*, t. II, Tübingen 1998, s. 286-288; F. Mickiewicz, *Rola krzyża w zbawczym dziele Boga w teologii św. Pawła*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 45 (2012), nr 3, s. 227-228.



być zwyciężone za pomocą jego własnej broni"<sup>1591</sup>. Pozorna przegrana Chrystusa na drzewie krzyża stała się zbawczą siłą, którą uwolnił On ludzi od przekleństwa grzechu Adama. Krzyż, znak śmierci, dzięki sile miłości Boga, stał się znakiem życia<sup>1592</sup>. Miejsce, które było miejscem ostatecznego braku zbawienia (a wręcz potępienia), przez dzieło Chrystusa stało się "właściwym urzeczywistnieniem się zbawienia"<sup>1593</sup> i ocalenia.

W rozumieniu Ratzingera zarówno fizyczny znak krzyża, jak i ten czyniony na swoim ciele, jest właściwym znakiem zbawienia, ponieważ jest "przede wszystkim wydarzeniem Bożym: Duch Święty prowadzi nas do Chrystusa. Chrystus otwiera nam bramę do Ojca. Bóg nie jest już Bogiem nieznanym: ma imię. Wolno nam Go wzywać, a On wzywa nas"<sup>1594</sup>. Dla chrześcijan krzyż stał się znakiem dokonanego w misterium paschalnym zbawienia (Krzyża pisanego wielką literą). Stał się streszczeniem chrześcijańskiej soteriologii i adekwatnym znakiem całego chrześcijaństwa, najpełniej określającym jego tożsamość.

#### 4. 4. Kosmiczny sens Krzyża

Krzyż Chrystusa był wydarzeniem soteriologicznym. W męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa dokonało się jednak nie tylko zbawienie człowieka, ale również całego świata. Ta prawda znajduje swoją szczególną implikację w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. W jego rozumieniu Krzyż był wydarzeniem o zasięgu kosmicznym, ponieważ w nim, "w śmierci podarowanej miłości, która jest aktem nowego stworzenia, doprowadzającym stworzenie do siebie"<sup>1595</sup>, Zbawiciel objął swoimi ramionami nie tylko każdą ludzką egzystencję, ale cały wszechświat. Dzięki zbawieniu dokonał się prawdziwy, jak to określa Ratzinger, *reditus* - "uzdrawiający zwrot", w którym Bóg odzyskał swoje stworzenie i nadał "mu w pełni jego ostateczność"<sup>1596</sup>. W wydarzeniu Krzyża Chrystus prawdziwie "przyciągnął wszystkich do siebie" (por. J 13, 32) i dokonał rekapitulacji całej stworzonej rzeczywistości<sup>1597</sup>.

---

<sup>1591</sup> Benedykt XVI, *Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję*, w: OR (2010), nr 8-9, s. 14.

<sup>1592</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 497; R. F. Collins, D. J. Harrington, *First Corinthians*, w: *Sacra Pagina*, t. VIII, red. R. F. Collins, Collegeville 1999, s. 102.

<sup>1593</sup> Por. J. Ratzinger, *Rozwój dialogicznego rozumienia nieśmiertelności i zmartwychwstania*, w: OpOm, t. X, s. 461.

<sup>1594</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 159.

<sup>1595</sup> J. Ratzinger, *Oczekiwanie Królestwa Bożego i teologia wyzwolenia*, w: OpOm, t. X, s. 577.

<sup>1596</sup> Tamże.

<sup>1597</sup> Por. K. Koziół, *Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny*, w: "Seminare. Poszukiwania naukowe" 1 (1975), s. 36-43.

W ujęciu Ratzingera Krzyż jest "nowym punktem grawitacyjnym historii świata" i tą rzeczywistością, która "pociąga do siebie wszystko, co naprawdę jest zgodne z istotą człowieka i Boga"<sup>1598</sup>. Posiadając tak ogromne znaczenie dla świata i jego historii, zwłaszcza dla jej pozytywnego finału, objawia nowe wymiary sensu, zwłaszcza w kontekście soteriologicznym. Ratzinger podkreśla, że zbawienie dokonane w misterium paschalnym może stać się "dopiero całkowicie pełne, kiedy dokona się zbawienie wszechświata i wszystkich wybranych"<sup>1599</sup>. Jedyne wówczas będzie prawdziwym i definitywnym zbawieniem. Dla Ratzingera objawione w Krzyżu zbawienie ma charakter totalny, ponieważ swoim oddziaływaniem obejmuje całą stworzoną rzeczywistość i prowadzi do pozytywnego finału historii. Krzyż, rozumiany przez niego jako jedno integralne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania, jest antycypacją definitywnego zbawienia ofiarowanego w Chrystusie, "obietnicą dotyczącą przyszłości człowieka i całego kosmosu i w tym sensie obietnicą dotyczącą przestrzeni, czasu i materii"<sup>1600</sup>. W opinii Ratzingera zbawienie nie jest procesem dokonującym się jedynie na poziomie ludzkiego ducha, gdyż swoją dynamiką obejmuje nie tylko wszystkie wymiary życia człowieka, ale i cały kosmos. Stąd, w swojej soteriologii i eschatologicznej otwartości, Krzyż jest epifanią kosmicznego sensu i objawieniem definitywnej przyszłości świata, w której Bóg będzie "wszystkim we wszystkich" (por. 1 Kor 15, 28).

W refleksji Ratzingera na temat zbawienia widać wyraźne powiązania z kreatologią. W *Duchu liturgii* zauważa: "świat został stworzony po to, by zaistniało miejsce dla przymierza, które Bóg chce zawrzeć z człowiekiem. Celem stworzenia jest przymierze, historia miłości łączącej Boga i człowieka"<sup>1601</sup>. Absolutną kulminacją miłości i momentem zawarcia nieodwołalnego przymierza Boga z ludźmi był Krzyż Chrystusa. To on stał się przestrzenią zawarcia Nowego Przymierza we Krwi Syna. Stworzony przez Boga świat nie odegrał w tej "historii miłości" jedynie drugorzędnej roli miejsca, lecz przez akt stwórczy i zbawczy stał się jej integralną częścią. Bóg zbawił w Krzyżu cały świat. Dokonał w nim, niejako na nowo, aktu adopcji całej rzeczywistości materialnej. W śmierci Syna, który w tajemnicy wcielenia stał się reprezentantem całej ludzkości i świata, Bóg ogarnął swoim zbawczym wpływem także to, co doczesne: całą istniejącą rzeczywistość i wszelki byt. Zdaniem Ratzingera w ten sposób zbawienie objęło swoim dynamizmem cały kosmos.

"Kosmos nie jest jakąś zamkniętą budowlą, nie jest statycznym pojemnikiem, w którym może się tworzyć historia. On sam jest ruchem, mającym początek i zmierzającym

---

<sup>1598</sup> J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja*, s. 58.

<sup>1599</sup> J. Ratzinger, *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: OpOm, t. X, s. 222.

<sup>1600</sup> Tamże, s. 124.

<sup>1601</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 36.

do celu"<sup>1602</sup>, zaznacza Ratzinger. Stworzenie i zbawienie łączy zatem jedna historia i jedna zbawiająca miłość. Zbawienie nie dokonało się obok świata, czy też ponad nim, lecz wewnątrz jego historii i przestrzeni. W akcie stwórczym Bóg zainicjował świat i wyznaczył mu cel. Punktem docelowym istnienia świata, a więc i jego ostatecznym sensem, jest On sam. Osiągnięcie tego celu stało się możliwe dzięki zbawczemu wydarzeniu Krzyża.

Dla Ratzingera Krzyż jest miejscem urzeczywistnienia się dialektyki *exitus*, czyli "wyjścia" świata od Boga w akcie stwórczym i odejścia od Niego przez grzech oraz wspomnianego już *reditus*, czyli "powrotu", który "oznacza zbawienie, a zbawienie równa się uwolnieniu od skończoności, stanowiącej ze swej istoty ciężar naszego bytowania"<sup>1603</sup>. W tajemnicy Krzyża doszło niejako do zmiany trajektorii ruchu kosmosu. Jako zbawiony nie zmierza on w kierunku rozpadu i dezintegracji, lecz do pełni bytu. W perspektywie soteriologii Krzyż odegrał kluczową rolę dla przyszłości świata. Nadał mu kierunek ku pozytywności.

W refleksji Ratzingera pomiędzy Krzyżem a kosmosem istnieje ontyczna zależność. Podążając za intuicjami Ojców Kościoła, Ratzinger podkreśla, że Krzyż jest niejako wpisany w świat. Nie tylko w tym sensie, że stanowi rzeczywistość ocalającą świat przed katastrofą, lecz także w tym, że jest on obecny w stworzonym kosmosie fizycznie. Ojcowie greccy znaleźli tę ideę u Platona (*Timaios*, 3A/B i 36B/C). Korzystając z tradycji pitagorejskiej Platon zauważył, że ruch ekliptyki i orbita ziemiska "przecinają się ze sobą, tworząc grecką literę chi, mającą kształt krzyża (czyli X). W całość kosmosu jest więc wpisany znak krzyża"<sup>1604</sup>.

Ta platońska idea, wraz z ideą boskiego Demiurga (budowniczego świata), znalazła swoją implikację w teologii Ojców. Zwłaszcza św. Justyn zreinterpretował ją na sposób chrześcijański. W boskim Demiurgu widział Boga Stworzyciela, a w rozciągniętej na całym wszechświecie przez niego duszy świata, dostrzegł Syna Bożego, Boski *Logos*. Justyn twierdzi, że obecny w kosmosie znak krzyża jest znakiem panowania *Logosu* we wszechświecie i że to dzięki niemu są możliwe w świecie wszelkie powiązania. Według Justyna znak krzyża obecny w ruchu ciał kosmosu spaja całe stworzenie ze sobą. W swojej teologii Justyn wiąże "prorocką" intuicję Platona z doktryną trynitarną i kosmicznym znakiem krzyża. Ratzinger, na podstawie myśli Justyna, stwierdza:

"Krzyż Golgoty ma prefiguracje w samej strukturze kosmosu. Narzędzie męczeństwa, na którym umarł Pan, jest wpisane w strukturę wszechświata.

---

<sup>1602</sup> Tamże, s. 37.

<sup>1603</sup> Tamże, s. 39.

<sup>1604</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 144.

Kosmos mówi nam o Krzyżu, a Krzyż wyjaśnia nam kosmos. Jest on istotnie kluczem do interpretacji całej rzeczywistości. Historia i kosmos stanowią jedną całość<sup>1605</sup>.

W myśli Ojców platońskie "proroctwo Krzyża" powiązało Krzyż z całą istniejącą rzeczywistością. Ratzinger dostrzega jego implikacje u św. Ireneusza z Lyonu, św. Augustyna, Laktancjusza czy św. Ignacego z Antiochii. Wszyscy oni, w mniejszym bądź większym stopniu, w swoich pismach eksponowali kosmiczny sens Krzyża Chrystusa, jako związanego z historią i wszechświatem.

W *Jezusie z Nazaretu* Benedykt XVI powraca do idei związku Krzyża z kosmosem, zwłaszcza przy problematyce uniwersalnego, zbawczego posłannictwa Jezusa. Zaznacza, że Chrystus przyszedł zbawić świat w całości. Zdaniem Benedykta XVI kosmiczny charakter posłannictwa Chrystusa w sposób szczególny uwidacznia się w Ewangelii według św. Jana. Słowa padające w rozmowie z Nikodemem: "Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał" (J 3, 16) i fragment mowy eucharystycznej: "Chlebem, który ja dam, jest moje ciało za życie świata" (J 6, 51), są tego dowodem. Przy okazji Ratzinger wyjaśnia:

"Jan używa pojęcia «kosmos» - świat w podwójnym sensie. Po pierwsze, odnosi go do całego dobrego dzieła stworzenia Boga, szczególnie do ludzi, jako Jego stworzeń, które kocha aż do samooddania się w Synu. Po drugie, termin ten oznacza świat ludzki, historycznie ukształtowany: korupcja, kłamstwo, przemoc stały się w nim czymś «naturalnym»"<sup>1606</sup>.

Uniwersalne działanie zbawcze Chrystusa obejmuje zatem dziedzinę ludzkiego życia z całym doświadczeniem grzechu, nieprawości i oddalenia od Boga, ale także świat materialny - kosmos w sensie dosłownym. Bóg miłuje świat, a w Krzyżu miłość tę potwierdza. Zbawienie, którego Jezus dokonał w akcie swojej męki, śmierci i zmartwychwstania było przewyciężeniem alienacji powstałej pomiędzy Bogiem a człowiekiem i światem. Jednocześnie było ono także początkiem odnowy całego *universum* i swoimi skutkami objęło całą istniejącą rzeczywistość<sup>1607</sup>.

---

<sup>1605</sup> Tamże.

<sup>1606</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 452.

<sup>1607</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Chrystus - Alfa i Omega*, w: "Communio" 17 (1997), nr 2, s. 3-9.

Istotnie, jak zaznacza Ratzinger, moment odkupieńczej śmierci Chrystusa w Ewangeliach synoptycznych ukazany został jako kosmiczna liturgia<sup>1608</sup>. W Jego umieranie włączony był cały świat materialny. Znakiem tej łączności były, opisane u Synoptyków, nadzwyczajne zjawiska: zaćmienie słońca, rozdarcie zasłony przybytku, trzęsienie ziemi, powstanie zmarłych z grobów (por. Mt 27, 51-54; Mk 15, 33-38; Łk 23, 44-45). Teologiczny obraz śmierci Jezusa, zawarty w Ewangeliach, pokazuje bardzo wyraźnie, że wydarzenie Krzyża było wydarzeniem o znaczeniu kosmicznym i odgrywało dla kosmosu istotną rolę. Ratzinger stwierdza:

"Samo w sobie świeckie wydarzenie, egzekucja człowieka wykonana w najokrutniejszy z dostępnych sposobów, jest opisane jako liturgia kosmiczna, jako rozerwanie zamkniętego nieba, jako proces, w którym to, czego chciano i czego na próżno szukano we wszystkich kultach, staje się wreszcie rzeczywistością"<sup>1609</sup>.

Moment zgonu Chrystusa był dokonującą się w tajemnicy Krzyża nową liturgią - nowym rodzajem kultu, w którym urzeczywistniło się prawdziwe uwielbienie Boga i wypełniły się najgłębsze tęsknoty ludzkiego serca. Jezus umierał, aby wypełnić w ten sposób wolę Ojca. Złożył swoje życie w ofierze za ludzi i w akcie najwyższej miłości dokonał rzeczywistego zbawienia świata. Dlatego, zdaniem Ratzingera/Benedykta XVI, Krzyż stanowi objawienie Jezusa jako prawdziwego arcykapłana, ale również jako prawdziwego Króla, który posiada realną władzę nad kosmosem, nad prawami przyrody i ruchem ciał niebieskich. Ostatecznie, w kontekście Jego zmartwychwstania, także nad życiem i śmiercią. Stąd, dla Ratzingera, "Krzyż jest Jego tronem, z którego przyciąga świat ku sobie"<sup>1610</sup>.

W Krzyżu Chrystusa objawił się nowy sposób królowania Boga: jedyną władzą Ukrzyżowanego jest miłość. To jej siłą, z wysokości Krzyża, przyciągnął i nadal przyciąga ku sobie cały świat, by go zbawić<sup>1611</sup>. Ratzinger wyjaśnia:

"Śmierć Jezusa Chrystusa, zabitego Baranka, z samej swej natury nie jest przecież niczym innym, jak «ową miłością do końca» (zob. J 13, 1), którą Jan nazwał wielkim aktem «przejścia» (zob. J 13, 1). Obejmuje ona kosmos,

<sup>1608</sup> Por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 537.

<sup>1609</sup> J. Ratzinger, *Świętowanie Eucharystii - źródło i szczyt życia chrześcijańskiego*, w: OpOm, t. XI, s. 377.

<sup>1610</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: OpOm, t. VI/1, s. 528.

<sup>1611</sup> Por. J. Ratzinger, *Mesjasz i Syn Boży. Tajemnica osoby Jezusa*, w: OpOm, t. VI/2, s. 788.

miejsca i czasy wszystkich ludzi. Miłość jest siłą łączącą to, co oddzielone od siebie - czas i wieczność"<sup>1612</sup>.

W *Duchu liturgii* Ratzinger, odnosząc się do biblijnej idei Jezusa jako Baranka, nawiązuje do daty świętowania Wielkanocy. Stwierdza: "Jego śmierć miała znaczenie dla historii, dla ludzkości i dla świata, dlatego musiała być połączona z dokładnie określoną, kosmiczną i historyczną godziną"<sup>1613</sup>. Tą godziną Jezusa była żydowska Pascha. Jej związek z chrześcijańską Wielkanocą jest więc, ze względów historycznych, oczywisty. Ratzinger zauważa, że "jeśli chodzi o datę, święto Paschy jest obchodzone pod znakiem Barana - Baranka"<sup>1614</sup>. Wielkanoc bowiem obchodzi się w kalendarzu liturgicznym, zgodnie z postanowieniami Soboru w Nicei z 325 roku, w niedzielę po pierwszej wiosennej pełni księżyca. Wtedy właśnie Słońce przechodzi przez konstelację gwiazdną zodiakalnego Barana. Chrześcijaństwo nadało temu zjawisku całkowicie nowy sens. W obchodzie Wielkanocy powiązано ze sobą kalendarz słoneczny i księżycowy. Ratzinger stwierdza: "dwa wielkie przykłady kosmicznego ładu połączono ze sobą na podstawie historii Izraela i losu Jezusa"<sup>1615</sup>. Zbieżność układu kosmicznych konstelacji i data Paschy wyrażała w nowy sposób tajemniczy związek Chrystusa, "Baranka Bożego", który w swoim Krzyżu gładzi "grzech świata" (por. J 1, 29) z kosmosem i dokonany przez Niego zbawieniem. Astronomiczny znak zodiakalnego Barana został zinterpretowany jako kosmiczna prefiguracja Ukrzyżowanego i symbol Jego ofiary. Miał także podkreślić nierozdzielność jedność czasu kosmicznego i historycznego, a także związek wydarzenia Krzyża z całością kosmosu. Dla Ratzingera Krzyż Chrystusa objawia *Logos* jako "Sens stwórczy, od którego pochodzi cały wszechświat i którego wszechświat - kosmos - stanowi odbicie"<sup>1616</sup>. Formą wszelkiego stworzenia jest znak *Logosu* - Krzyż. Cały kosmos znajduje w jego znaku swoje podsumowanie<sup>1617</sup>. Między Krzyżem a strukturą świata istnieje nie tylko duchowa, ale i ontyczna zależność, bowiem obejmuje on swoim wpływem wszystkie wymiary kosmosu<sup>1618</sup> (por. Ef 3, 18-19), stanowiąc stwórczy fundament jego bytu i jednocześnie cel.

W Misterium Krzyża Bóg pojednał świat ze sobą. Św. Paweł wyjaśnia to w następujący sposób: "Zechciał bowiem [Bóg], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego - i to, co na ziemi,

---

<sup>1612</sup> J. Ratzinger, *Dyskusja nad Duchem liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 638-639.

<sup>1613</sup> J. Ratzinger, *Duch liturgii*, w: OpOm, t. XI, s. 86.

<sup>1614</sup> Tamże, s. 87.

<sup>1615</sup> Tamże.

<sup>1616</sup> Tamże, s. 123.

<sup>1617</sup> Por. P. Szczur, *Krzyż jako fundament kosmosu w nauczaniu Ireneusza z Lyonu i Jana Chryzostoma*, w: *Krzyż Twój wielbimy. Scripturae Lumen*, Tarnów 2011, s. 419.

<sup>1618</sup> Por. W. Myszor, *Symbolika Krzyża według św. Ireneusza*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30 (1997), s. 98-99.

i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża" (Kol 1, 19-20). Przez akt miłości Syna usunięty został nie tylko grzech oddzielający ludzi od Boga, ale została usunięta także, wywołana przez niego w kosmosie, dysharmonia<sup>1619</sup>. Przez Krzyż, to co na ziemi i to, co w niebiosach, zostało rzeczywiście pojednane z Bogiem. W tajemnicy paschalnej Chrystus ukazał się jako prawdziwy "Baranek Boży, który gładzi grzechy świata" (J 1, 29), ale jednocześnie jako Baranek apokaliptyczny: rzeczywiste centrum dziejów i kosmosu<sup>1620</sup>. Dzięki Jego Passze droga do Boga została na nowo otwarta, a zbawienie stało się dostępne dla każdego, kto przyjmuje orędzie Ewangelii.

W rozumieniu Ratzingera zbawienie świata polegało na tym, że przez miłość Bóg przywrócił mu zagubiony sens stwórczy, a tym samym jego cel. W *mysterium crucis* dokonał On prawdziwej rekapitulacji stworzenia. Ratzinger konkluduje: "Szczytem świata jest Osoba; do niej wszystko zmierza, a w wielki ruch historyczny, w którym wszechświat ma osiągnąć swój sens, włącza się ten, kto wchodzi we współbywanie z Jezusem Chrystusem"<sup>1621</sup>.

Krzyż Jezusa Chrystusa posiada więc znaczenie soteriologiczne nie tylko dla każdego człowieka, lecz także dla kosmosu, który w momencie śmierci Jezusa został odkupiony i przeznaczony do pozytywności. Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, "zabity Baranek" (por. Ap 5, 6), jest jego celem, punktem kulminacyjnym jego rozwoju w rzeczywistości eschatologicznej. Wszelki ruch świata zmierza ku Niemu i w Nim osiąga swoje definitywne spełnienie<sup>1622</sup>. On jest Omegą rzeczywistości<sup>1623</sup>. W tym sensie, z wysokości Krzyża, wszystkich przyciąga do siebie (por. J 12, 32) i wszystko w sobie jednoczy. W misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystus objawia się jako najgłębszy sens i cel dziejów człowieka oraz całego wszechświata<sup>1624</sup>.

---

<sup>1619</sup> Por. F. Dziasek, *Jezus Chrystus. Zbawcze Misterium*, Poznań 1963, s. 184.

<sup>1620</sup> Por. K. Kozieł, *Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny*, s. 28.

<sup>1621</sup> J. Ratzinger, *Zbawienie, odkupienie, wyzwolenie: zagadnienia soteriologii*, w: OpOm, t. VI/2, s. 831.

<sup>1622</sup> Por. P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, tł. W. Sukiennicka, J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1964, s. 102.

<sup>1623</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: OpOm, t. IV, s. 196.

<sup>1624</sup> Por. L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 253.

## ZAKOŃCZENIE

Męka, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa stanowią centrum kerymatu i nieodzowny element tożsamości chrześcijańskiej. Dlatego, także w teologicznej refleksji, zagadnienie Krzyża posiada swoje uprzywilejowane i niezastąpione miejsce. Również dla teologii fundamentalnej Krzyż Chrystusa pozostaje w centrum zainteresowania i jest, pomimo dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, aktualną przestrzenią dla nowych badań. Interpretowany jako miejsce prawdziwego Objawienia Boga i tradent nadprzyrodzonego sensu, stanowi wyzwanie dla refleksji teologicznofundamentalnej, zwłaszcza w kontekście czasów współczesnych, naznaczonych znamionami ateizmu i nihilizmu.

Celem niniejszej dysertacji było ukazanie, w oparciu o myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, że Misterium Krzyża jest uniwersalnym tradentem objawionego przez Boga sensu i posiada aktualne znaczenie dla człowieka żyjącego w czasach współczesnych. Ów wyjątkowy, sensotwórczy charakter Krzyża, stanowi ważny motyw w budowaniu staurologicznego argumentu na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa.

W konsekwencji kryzysu wielu współczesnych humanizmów oraz upadku różnych ideologii XX wieku człowiek współczesny na nowo usilnie poszukuje sensu, w którym znajdzie stabilne oparcie dla swojej egzystencji, a także wiarygodną odpowiedź na nurtujące go problemy dotyczące jego życia. Dynamicznie i pluralistycznie rozwijająca się teologia fundamentalna, w kontekście czasów współczesnych i związanych z nimi powstającymi nowymi wymaganiami, nie pozostaje bierna wobec potrzeby poszukiwania sensu. W konstruowaniu nowych motywów wiarygodności szuka aktualnej i przekonującej argumentacji także i w tym wymiarze.

Zagadnienie wiarygodności Objawienia oraz tego, jaki posiada ono sens dla człowieka, zwłaszcza w kontekście gwałtownych przemian kulturowych, staje niejako w centrum fundamentalnoteologicznego namysłu. Dlatego też teologia fundamentalna - jako teologia "pogranicza" - wchodzi w dialog z człowiekiem współczesnym, aby ukazać mu wiarygodność dokonanego w Chrystusie Objawienia i zachęcić go do przyjęcia wiary.



W konstruowaniu przekonującej argumentacji sięga najprzód do danych Objawienia, które jest nośnikiem uniwersalnego sensu, ponieważ jest Objawieniem odwiecznego *Logosu* (Wcielonego Sensu). Z teologicznej perspektywy także Krzyż, jako centralne wydarzenie zbawczej misji Jezusa Chrystusa, był Boską epifanią sensu. W misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego dokonało się objawienie Boga, człowieka i zbawienia. Niniejsza dysertacja przedstawiła objawiony sens Krzyża na podstawie myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w tych trzech wymiarach. Jednocześnie ukazała, że Misterium Krzyża posiada ciągle aktualne znaczenie dla współczesnego człowieka, żyjącego na przełomie XX i XXI wieku.

W rozdziale pierwszym podjęto zagadnienie aktualności pytania o sens. Dokonano najprzód syntetycznej prezentacji współczesnej refleksji filozoficznej na jego temat oraz ukazano różne koncepcje antropologiczne, będące owocem postmodernistycznej interpretacji świata. Było to o tyle istotne dla pracy badawczej, o ile pozwoliło scharakteryzować współczesny kontekst teologicznofundamentalnej myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI. Następnie, na podstawie jego refleksji, dokonano diagnozy współczesności i zagrożeń, które utrudniają człowiekowi odnalezienie odpowiedzi na pytanie o sens. W ostatniej części została omówiona ratzingerowska chrystologia sensu, która na tle współczesnej, nihilistycznej kultury, ukazuje chrześcijaństwo jako tradent sensu objawionego przez Boga. W opinii Ratzingera chrześcijaństwo, posiadając swój *logosowy* charakter, może stanowić dla człowieka wiarygodną odpowiedź na stawiane przez niego pytanie o sens, a tym samym propozycję do wiary.

Rozdział drugi miał za zadanie ukazać Krzyż Chrystusa jako szczytowy moment Objawienia. Najprzód została omówiona w nim ratzingerowska koncepcja Objawienia i charakterystyczne jej elementy. Męka, śmierć i rezurekcja Bożego Syna były szczególną epifanią Boskiego sensu i tym samym objawiły tożsamość Boga, który "Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (por. J 3, 16). W Krzyżu Chrystusa Bóg odsłonił istotę swojego wewnętrznego życia. W najgłębszym sensie wydarzenia paschalne były manifestacją Osób Boskich: Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego oraz ich wzajemnej relacji miłości. W myśli Ratzingera/Benedykta XVI Krzyż stanowi Objawienie sensu Boskiej miłości, która jest zasadą bytu samego Boga i najpełniej określa Jego tożsamość. *Mysterium crucis* objawia także miłość Boga manifestującą się na zewnątrz, ku człowiekowi. Niniejszy rozdział ukazał, że Krzyż nie tylko był i nadal pozostaje najwyższym dowodem miłości Boga do człowieka, ale stanowi rewelację jej istoty. W misterium paschalnym - w darze swego Syna - Bóg nie tylko zdefiniował sens prawdziwej miłości, ale objawił także,

że to ona stanowi najgłębszy sens istnienia świata i człowieka. Krzyż, który objawia wewnętrzny dynamizm nieskończonej miłości Boga w Jego trynitarniej relacji Osób Boskich, ukazuje miłość jako podstawową strukturę wszelkiego bytu, a także jako odpowiedź na pytanie o "skąd" i "dokąd" każdego człowieka. Jest on nie tylko gwarantem miłości Boga, ale również zaproszeniem do wejścia na drogę całkowitego daru z siebie i przez to staje się motywem, który może usensownić ludzką egzystencję.

Rozdział trzeci, na kanwie myśli Ratzingera/Benedykta XVI wykazał, że dzięki wcieleniu Bożego Syna Krzyż objawił także tożsamość człowieka. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa odsłaniają bowiem prawdę o człowieku i jego egzystencji. Na samym początku rozdziału została omówiona antropologiczna koncepcja Ratzingera/Benedykta XVI oraz jej główne założenia. Następnie, w świetle jego myśli, zostały podjęte zagadnienia grzeszności człowieka, sensu cierpienia i śmierci, które Krzyż objawia. Śmierć Jezusa nie była wynikiem ślepego losu, lecz zapłatą za ludzki grzech i posiadała wymiar zbawczy. Męka Bożego Syna objawiła nadprzyrodzony sens cierpienia, który staje się możliwy do zrozumienia i przyjęcia jedynie w logice objawionej w Krzyżu miłości. Misterium paschalne Chrystusa objawia także chrześcijański sens śmierci, która jedynie w perspektywie wiary nie jest niechybnym końcem życia, lecz stanowi przejście w życie wieczne. Dzięki człowieczeństwu Jezusa graniczne doświadczenia ludzkiej egzystencji, takie jak cierpienie i śmierć, zostały napełnione Bożą obecnością i zyskały nadprzyrodzony sens. Dlatego Krzyż, także i dziś, objawia prawdziwy sens życia odkupionego, pełnego nadziei na lepszą przyszłość. Natomiast przed człowiekiem, nieustannie borykającym się z doświadczeniem cierpienia i nieuchronnej śmierci, odsłonił tajemnicę wieczności oraz ukazał sposób realizacji życia spełnionego w zaufaniu do Boga. W kontekście staurologicznej antropologii Ratzingera, w rozdziale została także wyeksponowana prawda o tym, że Krzyż ukazuje niezbywalną godność każdej ludzkiej istoty, bez względu na jej sytuację egzystencjalną oraz objawia nieocenioną wartość życia każdego człowieka. Ukrzyżowany objawia, że ten, kto realizuje życie w logice prawdziwej miłości - aż po dar z siebie samego - posiada życie w pełni i zachowuje je (por. J 12, 24). W tym wymiarze Krzyż objawia sens życia.

Rozdział czwarty poruszał tematykę zbawienia, które dokonało się w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Krzyż Jezusa był kulminacyjnym momentem Jego ziemskiej misji, zaś narzędzie kaźni, na którym umarł, stało się znakiem powszechności zbawienia i symbolem Jego dzieła odkupienia. Na początku tego rozdziału został omówiony sens historyczny krzyża, który w opinii Ratzingera/Benedykta XVI jest streszczeniem chrześcijańskiej wiary. Następnie, dla pełnego zrozumienia tajemnicy krzyżowej śmierci

Jezusa, omówiony został kontekst paschalny Jego śmierci. By w pełni zrozumieć sens *mysterium crucis*, nie sposób pominąć okoliczności, w których dokonało się przejście Jezusa, "z tego świata do Ojca" (por. J 13, 1).

Krzyż można poprawnie zrozumieć jedynie dzięki Eucharystii, która stanowi integralną część zbawczej męki Chrystusa. W opinii Ratzingera/Benedykta XVI eucharystyczna interpretacja Krzyża objawia go jako przestrzeń dobrowolnego wydania się Syna Bożego w ręce ludzi. Stanowi ona swoiste preludium i jednocześnie klucz hermeneutyczny wydarzeń Golgoty. Jezus jest bowiem nowym Barankiem paschalnym, który w swoim Krzyżu gładzi grzechy ludzi i zbawia świat (por. J 1, 29).

Pascha Jezusa Chrystusa wypełnia się w tajemnicy Jego zmartwychwstania. Dla Ratzingera/Benedykta XVI rezurekcja jest jej nieodzownym elementem. Dzięki rezurekcji Krzyż odsłania swój pełny, zbawczy sens. Wydarzenia śmierci i zmartwychwstania przynależą wzajemnie do siebie i wzajemnie się interpretują. Rezurekcja nie tylko poświadcza prawdziwość boskiego posłannictwa Chrystusa, ale jest Objawieniem mocy Bożej miłości, znakiem przyjęcia ofiary Syna i Jego zwycięstwa nad złem, cierpieniem oraz śmiercią. Toteż, jako epifania Bożej miłości silniejszej niż śmierć, jest ona jednocześnie znakiem zapowiadającym ostateczne zwycięstwo Boga oraz inauguracją nowego świata, całkowicie poddanego królewskiej władzy Chrystusa. Zmartwychwstanie jest aktem nowego stworzenia, początkiem przemiany człowieka i całego wszechświata oraz inicjacją nowego rodzaju kultu.

W świetle zmartwychwstania tajemnica Krzyża Chrystusa ukazuje swój najgłębszy sens i jawi się jako prawdziwe zbawienie. Męka i śmierć Bożego Syna były w swej istocie wydarzeniami o charakterze soterycznym. W Krzyżu Chrystusa Bóg zbawił świat, zgładził winy ludzi i dokonał rekapitulacji całego stworzenia. Ukrzyżowany i Zmartwychwstały, w miłości posuniętej aż po Krzyż, objawia się jako narzędzie zbawienia, *hilasterion*, prawdziwa Przebłagalnia, dzięki której i w której dokonało się pojednanie człowieka i świata z Bogiem. Krzyż, interpretowany jako integralne wydarzenia męki, śmierci i rezurekcji, ukazuje zatem pełną nadziei przyszłość zbawionego człowieka i świata, którego sensem i ostatecznym celem jest partycypacja w absolutnej miłości Boga.

Gwarantem pozytywnej finalizacji dziejów jest objawiona w Krzyżu Chrystusa Boża miłość. Jeśli bowiem Krzyż nie był jedynie wydarzeniem historycznym, ale prawdziwym zbawieniem całego świata, w jego zbawczych owocach będzie uczestniczyło całe stworzenie i każdy byt. Misterium Krzyża stanowi antycypację eschatycznej przyszłości, ponieważ zapoczątkowało ruch odnowy całego stworzenia. W tajemnicy Krzyża Chrystus prawdziwie "przyciągnie wszystkich do siebie" (por. J 12, 32).

Niniejsza dysertacja miała na celu ukazać, że w Krzyżu Jezusa Chrystusa, pomimo dynamicznie zmieniającego się kontekstu współczesności, człowiek może nadal odnaleźć objawioną i zarazem sensowną odpowiedź na nurtujące go pytania dotyczące podstaw jego egzystencji oraz odczytać uniwersalny sens. Krzyż bowiem jest miejscem objawienia obiektywnego, Bożego sensu i ukazuje odpowiedź na pytania dotyczące istoty i celu ludzkiego życia, a także jego ostatecznego przeznaczenia, nie pomijając przeznaczenia rzeczywistości, w której żyje. Odkrycie tego objawionego sensu w Krzyżu może stać się dla współczesnego człowieka odkryciem propozycji samego Boga i być zaproszeniem do wejścia w relację wiary. To zaś niezmiennie stanowi szczególny punkt zainteresowania teologii fundamentalnej.

Zagadnienie sensu Krzyża w myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI nie zostało jeszcze całościowo opracowane w literaturze teologicznej. Obszar ten wymagał zatem przeprowadzenia nowych badań. Problematyka sensu Krzyża, dzięki swojej aktualności, może stać się motywem przewodnim do nowych poszukiwań badawczych i prób budowania nowych systemów argumentacyjnych na polu teologii fundamentalnej. Natomiast twórczość Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, z całą spuścizną jej bogactwa, może stać się przyczynkiem do konstruowania nowych argumentów na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa. Myśl Ratzingera/Benedykta XVI, choć cieszy się wielkim zainteresowaniem współczesnych teologów, nie została w pełni wyczerpana. Zawiera ona cały szereg niezwykle aktualnych spostrzeżeń i diagnoz, które mogą i powinny stać się motywem do dalszej teologicznej refleksji.

Podjęta w niniejszej dysertacji próba skonstruowania wiarygodnej argumentacji staurologicznej w oparciu o refleksję Josepha Ratzingera/Benedykta XVI przyczyniła się do pogłębienia teologii Ratzingera i nauczania Benedykta XVI, wyeksponowała istotne dla teologicznofundamentalnej refleksji wątki z jego teologii Krzyża i być może dzięki temu, przyczyni się do tego, by zbawczy sens Krzyża Jezusa Chrystusa stał się bardziej znaną i przeżywaną tajemnicą wiary chrześcijańskiej. Przeprowadzona refleksja ukazała, że Krzyż - ze swoim uniwersalnym przesłaniem - posiada nadal aktualne znaczenie dla życia każdego człowieka i jest przestrzenią objawiającego się sensu. Jest bowiem rzeczywistością ukazującą prawdę o miłości Boga i o tym, że ostatnie słowo w indywidualnym życiu każdego człowieka, jak i w historii świata, należy do miłości.

## BIBLIOGRAFIA

### ŹRÓDŁA:

I. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie piąte, Poznań 2005.

### II. DOKUMENTY URZĘDU NAUCZYCIELSKIEGO KOŚCIOŁA:

#### a) DOKUMENTY II SOBORU WATYKAŃSKIEGO:

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Kraków 1967.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Kraków 1967.

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.

Sobór Watykański II, *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym Dei Verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967.

#### b) DOKUMENTY PAPIESKIE:

Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Ecclesia in Europa*, Poznań 2003.

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Wrocław 2015.

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Poznań 1997.

Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, Wrocław 1998.

Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Ecclesia in Europa*, Poznań 2003.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Wrocław 2017.

Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici doloris*, Kraków 1984.

Jan Paweł II, *Przemówienie w szpitalu pediatrycznym, Olsztyn 6.06.1991*, w: *Leksykon wypowiedzi Jana Pawła II do Polaków*, red. Z. Wietrzak, Kraków 2006, s. 82.

Franciszek, Encyklika *Lumen fidei*, Kraków 2013.

**c) INNE DOKUMENTY:**

*Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini*, Bassani 1774.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła "Dominus Iesus"*, Kraków 2006.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, Kraków 2000, s. 237-250.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia odkupienia*, tł. Z. Morawiec, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 403-406.

Papieska Komisja Teologiczno-Historyczna Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel świata, wczoraj, dziś i na wieki*, Katowice 1996.

Papieska Rada Kultury, Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003.

### **III. BENEDYKT XVI:**

Benedykt XVI, *Aby nauka stała się kryterium dobra*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 3, s. 34-35.

Benedykt XVI, *Bądźcie sługami jedności i pojednania*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 1, s. 38-40.

Benedykt XXI, *Bądźmy świadkami tej wiary, nadziei i miłości, których uczył nas Jan Paweł II. Homilia podczas Mszy św. w 5. rocznicę śmierci Jana Pawła II*, w: "L'Osservatore Romano" (2010), nr 6, s. 37-38.

Benedykt XVI, *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. S. Maj, Kraków 2009.

Benedykt XVI, *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, Kraków 2013.

Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Wrocław 2009.

Benedykt XVI, *Człowiek potrzebuje wieczności*, w: "L'Osservatore Romano" (2012), nr 1, s. 36.

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Wrocław 2006.

Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Wrocław 2007.

Benedykt XVI, *Głośmy orędzie paschalne własnym życiem*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 6, s. 27-28.

Benedykt XVI, *Zmartwychwstały Chrystus ogarnia cały świat*, w: "L'Osservatore Romano" (2006), nr 5, s. 10-12.

Benedykt XVI, *Inauguracyjna homilia Benedykta XVI*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 6, s. 10-12.

Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, tł. R. Łobko, Częstochowa 2007.

Benedykt XVI, *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzkości*, w: "L'Osservatore Romano" (2007), nr 7-8, s. 18-21.

Benedykt XVI, *Musimy wciąż na nowo odkrywać sens życia*, w: "L'Osservatore Romano" (2010), nr 10, s. 51-52.

Benedykt XVI, *Jesteśmy uczniami i misjonarzami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, w: "L'Osservatore Romano" (2007), nr 9, s. 36-42.

Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia*, w: "L'Osservatore Romano" (2011), nr 1, s. 4-8.

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, w: *Opera Omnia*, t. VI/1, tł. M. Górecka, W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.

Benedykt XVI, *Katechezy o świętym Pawle*, red. i tł. L'Osservatore Romano, Kraków 2009.

Benedykt XVI, *Katechezy Ojca Świętego Benedykta XVI*, w: *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI*, red. S. Dziwisz, J. Głowczyk, S. Nasiorowski, P. Ptasznik, Tarnów 2007.

Benedykt XVI, *Krzyż Chrystusa mówi o tajemnicy miłości Boga*, w: "L'Osservatore Romano" (2011), nr 6, s. 40-41.

Benedykt XVI, *Krzyż Chrystusa przemienił kult starotestamentalny*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 3, s. 32.

Benedykt XVI, *Krzyż daje światu nieskończoną nadzieję*, w: "L'Osservatore Romano" (2010), nr 8-9, s. 14-16.

Benedykt XVI, List apostolski w formie «motu proprio» *Porta fidei*, Poznań 2012.



Benedykt XVI, *List do Biskupów Kościoła katolickiego dotyczący zniesienia ekskomuniki z czterech biskupów wyświęconych przez abpa Lefebvre'a*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 5, s. 6-8.

Benedykt XVI, *Modlitwa sprawia, że ludzie potrafią kochać*, w: "L'Osservatore Romano" (2012), nr 9-10, s. 35-37.

Benedykt XVI, *Muzyka może nas prowadzić do modlitwy*, w: "L'Osservatore Romano" (2007), nr 3, s. 18.

Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, tł. W. Szymona, Poznań 2008.

Benedykt XVI, *Myśli o Matce Bożej. Komentarz do Litanii Loretańskiej*, tł. M. Wilk, Kraków 2009.

Benedykt XVI, *Myśli o Słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, tł. M. Wilk, Kraków 2008.

Benedykt XVI, *Nasze słowa i czyny muszą być świadectwem zmartwychwstania*, w: "L'Osservatore Romano" (2010), nr 6, s. 35-36.

Benedykt XVI, *Nasze wielkie «tak» dla kultury życia*, w: "L'Osservatore Romano" (2006), nr 4, s. 31-32.

Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć. Niezwykłe przesłanie Ojca Świętego skierowane do Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2013.

Benedykt XVI, *Nowa wiosna nadziei*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 6, s. 28-29.

Benedykt XVI, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.

Benedykt XVI, *Odpowiedzi Papieża na pytania biskupów*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 5, s. 45-47.

Benedykt XVI, *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.

Benedykt XVI, *Orędzie Benedykta XVI na Wielki Post 2011*, w: "L'Osservatore Romano" (2011), nr 4, s. 4-6.

Benedykt XVI, *Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży*, w: "L'Osservatore Romano" (2010), nr 10, s. 4-9.

Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju*, w: "L'Osservatore Romano" (2007), nr 2, s. 4-9.

Benedykt XVI, *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego*, w: "L'Osservatore Romano" (2006), nr 2, s. 50-51.

Benedykt XVI, *Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 9, s. 25-29.

Benedykt XVI, *Otwórzcie szeroko wasze serca Chrystusowi*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 10, s. 13-14.

Benedykt XVI, *Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach*, w: "L'Osservatore Romano" (2010), nr 8-9, s. 35-38.

Benedykt XVI, *Postępujcie w sposób godny waszego powołania*, w: "L'Osservatore Romano" (2012), nr 4, s. 31-36.

Benedykt XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Sacramentum Caritatis*, Wrocław 2007.

Benedykt XVI, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Verbum Domini*, Wrocław 2010.

Benedykt XVI, *Przedmowa*, w: *Opera Omnia*, t. II, tł. J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014, s. 45-46.

Benedykt XVI, *Przemówienie podczas wizyty w Auschwitz-Birkenau*, w: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006.

Benedykt XVI, *Racjonalność wiary*, w: "L'Osservatore Romano" (2013), nr 1, s. 41-43.

Benedykt XVI, *Religia otwiera nowe horyzonty*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 7-8, s. 12-14.

Benedykt XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 9, s. 30-33.

Benedykt XVI, *Sekularyzacja jest trudną próbą dla Kościoła*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 4, s. 35-36.

Benedykt XVI, *Sól ziemi*, w: *Opera Omnia*, t. XIII/1, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

Benedykt XVI, *Spoleczeństwo na obraz Boga*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 6, s. 7-8.

Benedykt XVI, *Spotkanie Benedykta XVI z duchowieństwem diecezji Aosta*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 10, s. 35-41.

Benedykt XVI, *Św. Augustyn (III)*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 3, s. 54-55.

Benedykt XVI, *Św. Jan Maria Vianney*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 10, s. 30-31.

Benedykt XVI, *Św. Wacław wzorem świętości dla kierujących losami wspólnot i narodów*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 11-12, s. 21-22.

Benedykt XVI, *Świadkowie Chrystusa. Apostołowie i uczniowie*, Izabelin-Warszawa 2007.

Benedykt XVI, *Światło zmartwychwstałego Chrystusa przenika w nocie dziejów*, w: "L'Osservatore Romano" (2009), nr 6, s. 25-27.

Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. W rozmowie z Peterem Seewaldem*, tł. P. Napiwocki, Kraków 2011.

Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.

Benedykt XVI, *«Tak» powiedziane Bogu szczytem wolności*, w: "L'Osservatore Romano" (2021), nr 4, s. 44-46.

Benedykt XVI, *Twórcie piękno, ale przede wszystkim niech w waszym życiu będzie miejsce dla piękna*, w: "L'Osservatore Romano" (2010), nr 7, s. 12-13.

Benedykt XVI, *W miłości Chrystusa spotkały się serce Boga i serce człowieka*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 5, s. 11-13.

Benedykt XVI, *W trosce o wiarę i kult Eucharystii*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 11-12, s. 25-28.

Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet - wspomnienia i refleksje*, w: "L'Osservatore Romano" (2006), nr 11, s. 25-29.

Benedykt XVI, *Wolność religijna drogą do pokoju*, w: "L'Osservatore Romano" (2011), nr 1, s. 4-11.

Benedykt XVI, *Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności*, w: "L'Osservatore Romano" (2007), nr 2, s. 19-21.

Benedykt XVI, *Wy jesteście uczniami Chrystusa w dzisiejszym świecie*, w: "L'Osservatore Romano" (2008), nr 6, s. 21-25.

Benedykt XVI, *Wyznajemy wiarę w Kościół Jezusa Chrystusa*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 9, s. 16-17.

#### **IV. JOSEPH RATZINGER:**

Ratzinger J./Benedikt XVI, *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 2005.

Ratzinger J., *Dwa ważne wykłady i dwie polskie laudacje*, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Bóg blisko nas. Eucharystia - centrum życia*, Kraków 2002.

Ratzinger J., *Bóg i świat*, w: *Opera Omnia*, t. XIII/2, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tł. G. Sowiński, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995.

Ratzinger J., *Chrystus i Jego Kościół*, tł. W. Szymona, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Chrzest jako początek i drogowskaz życia chrześcijańskiego*, w: *Opera Omnia*, t. VIII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

Ratzinger J., *Chrześcijańskie braterstwo*, tł. J. Merecki, Kraków 2007.

Ratzinger J., *Co nastąpi po śmierci?*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Czego właściwie uczą nas święci? Odpowiedź Augustyna*, w: *Opera Omnia*, t. I, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Człowiek - reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego*, tł. T. Styczeń, w: "Ethos" 16 (1988), nr 4, s. 134-147.

Ratzinger J., *Czym jest teologia?*, w: *Podstawy wiary - Teologia*, red. L. Balter (Kolekcja Communio, t. 6), Poznań 1991, s. 215-221.

Ratzinger J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970.

Ratzinger J., *Der Gott der Glaubens und der Gott der Philosophen, Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, w: Tenze, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Texte aus vier Jahrzehnten*, red. S. O. Horn i in., Freiburg im Breisgau 1997.

Ratzinger J., *Der Holländische Katechismus. Versuch einer theologischen Würdigung*, w: "Hochland" 62 (1970), s. 301-313.

Ratzinger J., *Dialog jest koniecznością. Kardynał Joseph Ratzinger odpowiada na pytania "Znaku"*, w: "Znak" 51 (1999), nr 11, s. 4-24.

Ratzinger J., *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 2005.

Ratzinger J., *Droga Paschalna*, tł. W. Szymona, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Duch liturgii*, w: *Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Dyskusja nad Duchem liturgii*, w: *Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Eschatologia - śmierć i życie wieczne*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Eucharystia - centrum Kościoła*, w: *Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Eucharystia. Bóg blisko nas*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tł. S. Czerwik, Kielce 2005.

Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań 2009.

Ratzinger J., *Głosiciele Słowa i słudzy Waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń*, w: *Opera Omnia*, t. XII, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., H. U. von Balthasar, *Mary, The Church at the Source*, San Francisco 2005.

Ratzinger J., H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, tł. W. Szymona, Kraków 2007.

Ratzinger J., H. U. von Balthasar, R. Graber, *Dlaczego właśnie Ona? Soborowa teologia maryjna*, Warszawa 1991.

Ratzinger J., *Instrukcja o niektórych aspektach "Teologii wyzwolenia"*, w: *AAS* 79 (1987) 554-599.

Ratzinger J., *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, tł. wstępu i dodatku R. Łobko, Częstochowa 2007.

Ratzinger J., *Jezus Chrystus dzisiaj*, tł. M. Szlagor, w: "Kolekcja Communio" 11 (1997), red. L. Balter, Poznań 1997, s. 7-26.

Ratzinger J., *Jezus Chrystus*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.

Ratzinger J., *Komentarz do pierwszego rozdziału części pierwszej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: *Opera Omnia*, t. VII/2, tł. E. Grzesiuk, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.

Ratzinger J., *Kontrowersje wokół interpretacji Pisma*, w: J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo - Tradycja - Urząd*, tł. W. Szymona, Kraków 2008.

Ratzinger J., *Kościół - Ekumenizm - Polityka*, red. L. Balter i in., Poznań-Warszawa 1990.

Ratzinger J., *Kościół - Matka i dom*, w: *Opera Omnia*, t. VIII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.

Ratzinger J., *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tł. W. Szymona, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Ku «dojrzałości» wiary w Chrystusa*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 6, s. 29-31.

Ratzinger J., *Kościół. Wspólnota w drodze*. tł. D. Chodyniecki, Kielce 2009.

Ratzinger J., *List do biskupów Kościoła katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie*, w: "L'Osservatore Romano" (2005), nr 11-12, s. 33-39.

Ratzinger J., *Meditationen zur Karwoche*, Freising 1969.

Ratzinger J., *Mesjasz i Syn Boży. Tajemnica Jezusa Chrystusa*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.

Ratzinger J., *Miejsca nadziei - rzymskie katakumby*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Moje życie*, tł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.

Ratzinger J., *Myśli duchowe*, tł. W. Szymona, Poznań 2008.

Ratzinger J., *Myśli o słowie Bożym. Rozmawiając z Bogiem*, tł. M. Wilk, Kraków 2008.

Ratzinger J., *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.

Ratzinger J., *Nowa ewangelizacja*, w: "L'Osservatore Romano" (2001), nr 6, s. 35-39.

Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005.



- Ratzinger J., *Nowe porywy ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tł. S. Czerwik, Kielce 2006.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, w: *Opera Omnia*, t. IV, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.
- Ratzinger J., *O teologii śmierci*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Obrazy nadziei. Wędrowki przez Rok Kościelny*, tł. K. Wójtowicz, Poznań 1998.
- Ratzinger J., *Oczekiwanie Królestwa Bożego i teologia wyzwolenia*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Odkupienie - coś więcej niż frazes?*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Ojcowie Kościoła. Od Klemensa Rzymskiego do Augustyna*, Poznań 2008.
- Ratzinger J., *Orędzie fatimskie - komentarz teologiczny*, w: "L'Osservatore Romano" (2000), nr 9, s. 47-51.
- Ratzinger J., *Patrzeć na Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Patrzeć na Chrystusa*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Patrzeć na przebitego. Tajemnica paschalna Chrystusa*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.
- Ratzinger J., *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, tł. W. Szymona, Kraków 2003.

Ratzinger J., *Po drugiej stronie śmierci*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Pośrednik [artykuł w leksykonie, 1962]*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.

Ratzinger J., *Potrzeba czynić tylko jednego i być bogatym przed Bogiem*, w: *Opera Omnia*, t. XII, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2001.

Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tł. G. Sowiński, Kraków 1999.

Ratzinger J., *Prawomocność dogmatu chrystologicznego*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2015.

Ratzinger J., *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, w: *Opera Omnia*, t. VIII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.

Ratzinger J., *Problem pojęcia Tradycji - próby jego uściślenia*, w: J. Ratzinger - Benedykt XVI, *Słowo Boga. Pismo - Urząd - Tradycja*, tł. W. Szymona, Kraków 2008.

Ratzinger J., *Problem zagrożeń życia ludzkiego*, w: "L'Osservatore Romano" (1995), nr 7, s. 4-7.

Ratzinger J., *Przyszłość Kościoła*, w: *Opera Omnia*, t. VIII/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2013.

Ratzinger J., *Radość wiary*, red. G. Vigini, red. pol. M. Romanowski, Częstochowa 2012.

Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, tł. Z. Oryszyn, Kraków - Warszawa - Struga 1986.

Ratzinger J., *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, w: *Opera Omnia*, t. II, J. Merecki, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Rozwój dialogicznego rozumienia nieśmiertelności i zmartwychwstania*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Słudzy waszej radości. Chrześcijaństwo, apostołstwo, kapłaństwo*, tł. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990.

Ratzinger J., *Słudzy Waszej radości*, w: *Opera Omnia*, t. XII, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Służyć Prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tł. A. Warkotsch, Poznań - Warszawa - Lublin 1983.

Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tł. G. Sowiński, Kraków 1997.

Ratzinger J., *Sytuacja Kościoła dzisiaj. Nadzieje i zagrożenia*, w: *Opera Omnia*, t.VII/1, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.

Ratzinger J., *Szukajcie tego, co w górze*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2007.

Ratzinger J., *Śmierć i koniec czasów*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Świętego Bonawentury teologia historii*, tł. E. I. Zieliński, Lublin 2010.

Ratzinger J., *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków 2006.

Ratzinger J., *Świętowanie Eucharystii - źródło i szczyt życia chrześcijańskiego*, w: *Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tł. J. Płoska, Kielce 1994.

Ratzinger J., *Teologia liturgii*, w: *Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Teologia liturgii*, w: "Christianitas" (2001), nr 9, s. 21-34.

Ratzinger J., *Teologia wyzwolenia*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Typos - Mysterium - Sacramentum*, w: *Opera Omnia*, t. XI, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Uczyć i uczyć się miłości Boga. Kazanie na jubileusz 40-lecia kapłaństwa pralata Franza Niegela*, w: *Opera Omnia*, t. XII, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J., *Ukrzyżowany, zmarły i pogrzebany*, w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. E. Grzesiuk, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.

Ratzinger J., *Umieranie, Obumieranie [artykuł w leksykonie, 1964]*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *W czas Bożego Narodzenia*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2001.

Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004.

Ratzinger J., *W dzień Pięćdziesiąticy*, tł. K. Wójtowicz, Kraków 2006.

Ratzinger J., *Wiara - między rozumem a uczuciem*, tł. J. Merecki, w: "Ethos" 11 (1998), nr 4, s. 59-72.

Ratzinger J., *Wiara - Prawda - Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.

Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, tł. P. Waszczenko, Warszawa 1975.

Ratzinger J., *Wiara i teologia dzisiaj*, w: "L'Osservatore Romano" (1997), nr 12, s. 47-53.

Ratzinger J., *Wiara i teologia w naszych czasach*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, Kielce 2000.

Ratzinger J., *Wiara jako naśladowanie - powołanie do świętości*, w: *Opera Omnia*, t. IV, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

Ratzinger J., *Wiara między rozumem a uczuciem*, w: *Tenże, Wiara – prawda – tolerancja*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 111-129.

Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, tł. E. Pieciul, Poznań 2004.

Ratzinger J., *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, w: *Opera Omnia*, t. IV, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

Ratzinger J., *Wybierzmy życie*, w: *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca świętego Benedykta XVI*, red. R. Moynihan, Kraków 2006.

Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.

Ratzinger J., *Wniosła Córa Syjonu. Rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002.

Ratzinger J., *Zbawienie, odkupienie, wyzwolenie: zagadnienia soteriologii* w: *Opera Omnia*, t. VI/2, tł. W. Szymona, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2016.

Ratzinger J., *Zmartwychwstanie ciała [artykuł w leksykonie, 1967]*, w: *Opera Omnia*, t. X, tł. J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Zmartwychwstanie i życie wieczne*, w: *Opera Omnia*, t. X, J. Kobienia, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2014.

Ratzinger J., *Życ po chrześcijańsku*, w: *Opera Omnia*, t. IV, tł. R. Biel, M. Górecka, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017.

Ratzinger J., *Życ z Chrystusowego «tak»*, w: *Opera Omnia*, t. XII, tł. M. Górecka, M. Radkiewicz, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2012.

Ratzinger J./Benedykt XVI, H. U. von Balthasar, *Maryja w tajemnicy Kościoła*, Kraków 2008.

## LITERATURA POMOCNICZA:

### I. OPRACOWANIA I KOMENTARZE:

Antoniewicz M., *Trynitarny wymiar Objawienia Bożego w ujęciu adhortacji Verbum Domini Benedykta XVI*, w: "Studia Gnesnensia" 15 (2011), s. 303-312.

Babiński J., *Benedykt XVI a filozofia*, w: "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 14 (2009), s. 7-17.

Babiński J., *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 24 (2017), s. 69-81.

Bachanek G., *Pierwszeństwo Boga w myśli liturgicznej Josepha Ratzingera*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 23 (2010), nr 2, s. 205-214.

Bachanek G., *Psychologia a teologia. Miejsca spotkania w antropologicznej refleksji J. Ratzingera*, w: "Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015), s. 31-47.

Bachanek G., *Sakramentalna struktura Słowa Bożego w teologii kard. Josepha Ratzingera*, w: "Verbum Vitae" 7 (2005), s. 215-229.

Bachanek G., *Tajemnica grzechu pierwotnego w ujęciu Josepha Ratzingera*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 49 (2011), nr 1, s. 171-190.

Barth G., *Miłość Boga w ujęciu J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Verbum Vitae" 23 (2013), s. 245-265.

Bokwa I., *Eschatologiczne perspektywy ludzkiej egzystencji jako paradygmat sensu*, w: "Studia Gnesnensia" 26 (2012), s. 69-87.

Brzeziński D., *Stolica Apostolska i kardynał Joseph Ratzinger wobec teologii wyzwolenia: refleksje wokół watykańskich instrukcji z roku 1984 i 1986*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 45 (2007), nr 2, s. 97-108.

Chodkowski F. K., *"Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego". Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007.

Chodkowski F., *Jezus z Nazaretu - Syn Boga żywego. Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, w: "Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie" 13 (2008), s. 29-46.

Cichoń J., *Josepha Ratzingera uzasadnienie syntezy wiary i rozumu*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" (2011), nr 31, s. 43-100.

Cichoń J., *Wiara i poznanie. Josepha Ratzingera koncepcja noetycznej struktury aktu wiary (II)*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" (2010), nr 30, s. 47-80.

Collins R. F., Harrington D. J., *First Corinthians*, w: *Sacra Pagina*, t. VIII, red. R. F. Collins, Collegeville 1999.

Ferdek B., *Objawienie w doktrynie kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Studia Theologiae Fundamentalibus" 1 (2010), s. 168-181.

Gózdź K., *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, w: "Teologia w Polsce" 5 (2011), nr 2, s. 237-247.

Ide P., *Chrystus daje wszystko. Teologia miłości Benedykta XVI*, Kraków 2011.

Jaśkiewicz S., *Relacyjny charakter łaski według J. Ratzingera - papieża Benedykta XVI*, w: "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 11 (2012), nr 2, s. 58-76.

Kaczmarek P., *Jezus i Jego Krzyż - rozważania na marginesie myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, w: "Studia Elckie" 15 (2013), nr 2, s. 203-217.

Kałuża K., *Josepha Ratzingera koncepcja teologii fundamentalnej*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera. Próba rekonstrukcji*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 48-80.

Karpiński P., *Wiara i sens. Racjonalność człowieka wierzącego według Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, w: "Studia Loviciensia" 15 (2013), s. 31-46.

Kaucha, *Zwrot ratzingerowski*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 5-16.

Kempis S., *Benedykt XVI. Podstawy nauczania*, tł. A. Peszke, N. Stelmaszczyk, Poznań 2006.

Kiejkowski P., *Tajemnica człowieka w Encyklikach Benedykta XVI*, w: "Studia Gnesnensia" 22 (2008), s. 113-132.

Kochaniewicz B., *Transcendentny wymiar osoby ludzkiej oraz sens jej egzystencji według Benedykta XVI*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 31 (2011), s. 1-9.

Lekan J., *Jezus Chrystus, Zbawiciel człowieka. Teologia pośrednictwa Josepha Ratzingera*, w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4 (2012), s. 73-97.

Lewandowski J., *Duch Święty jako Communio w ujęciu Josepha Ratzingera*, w: "Studia Gnesnensia" 27 (2013), s. 125-134.

Machinek M., *Kard. Joseph Ratzinger - W poszukiwaniu pokoju*, w: "Forum Teologiczne" 8 (2007), s. 133-148.

Michalik A., *Zraniony strzałą piękna. Piękno i misja Kościoła według Josepha Ratzingera*, w: "Tarnowskie Studia Teologiczne" 33 (2014), nr 2, s. 79-90.

Mycek S., *Podstawowe zasady chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42 (2009), nr 2, s. 113-128.



Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków 2006.

Ora K., *Teologia Ducha Świętego według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Świdnickie Studia Teologiczne" 9 (2012), nr 9, s. 261-276.

Pokrzywiński R., *Pojęcie Objawienia Bożego według Josepha Ratzingera*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, red. K. Kaucha, J. Mastej, Lublin 2017, s. 81-100.

Pyc M., *Refleksja nad modlitwą Jezusa Chrystusa w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Studia Gnesnensia" 28 (2014), s. 81-89.

Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, tł. A. Gomola, Kraków 2010.

Sarto P. B., *Myśl teologiczna Josepha Ratzingera*, w: "Teologia w Polsce" 2 (2013), nr 7, s. 23-43.

Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tł. G. Popek, Kraków 2006.

Słupek R., *Sensotwórcza apologia wiary Benedykta XVI*, w: "Studia Salvatoriana Polonica" 6 (2012), s. 29-44.

Sosnowski A., *Josepha Ratzingera nauka o Bogu Ojcu. Próba interpretacji*, w: "Teologia Młodych" 6 (2017), s. 61-67.

Strzelczyk G., *Hermeneutyka staurocentryczna w "Jezusie z Nazaretu" Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Kilka uwag krytycznych*, w: "Słowo Krzyża" 1 (2007), s. 116-128.

Szczypiński O., *Religia jako duchowy autoerotyzm czy logocentryczna postawa wiary? Konsekwencje osobowego rozumienia Absolutu w teologii J. Ratzingera*, w: "Teologia i człowiek" 33 (2016), nr 1, s. 29-45.

Szymik J., *...Aleś mi utworzył ciało... (Hbr 10, 5). Teologia inkarnacji według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Teologia w Polsce" 5 (2001), nr 2, s. 219-236.

Szymik J., *Acedia, neognoza, popreligia 'et consortes'. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI teologiczne diagnozy kryzysów współczesności*, w: "Teologia w Polsce" 10 (2016), nr 2, s. 5-21.

Szymik J., *Cicha oczywistość Boga. Rozumność wszechświata w teologicznym ujęciu Josepha Ratzingera*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 45 (2012), nr 2, s. 273-287.

Szymik J., *Destructio familiae. Diagnoza Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Forum Teologiczne" 16 (2015), s. 123-138.

Szymik J., *Deus-Caritas jako zasada chrześcijańskiego teocentryzmu w interpretacji J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 3 (2011), s. 271-288.

Szymik J., *Kochać znaczy widzieć. Wokół teologicznej epistemologii J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4 (2012), s. 153-166.

Szymik J., *Kraina niepodobieństwa. J. Ratzinger/Benedykt XVI o (po)nowoczesnej destabilizacji etosu*, w: "Studia Nauk Teologicznych" 9 (2014), s. 159-177.

Szymik J., *Logos i ratio. J. Ratzingera/Benedykta XVI opowieść o Bogu, który obdarza łaską rozumu i łaską wiary*, w: "Teologia w Polsce" 6 (2012), z. 1, s. 5-19.

Szymik J., *Obraz Boga w teologii Josepha Ratzingera*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44 (2011), nr 2, s. 435-449.

Szymik J., *Ogniem jest. Chrześcijaństwo jako religio vera według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Teologia fundamentalna w twórczości Josepha Ratzingera*, Lublin 2017, s. 103-118.

Szymik J., *Pożądamy winnicy. Agnostycyzm, ateizm i antyteizm w ocenie J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" (2014), nr 28, s. 131-145.

Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. I, Katowice 2010.

Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. II, Katowice 2012.

Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. III, Katowice 2015.

Szymik J., *Właściwa choroba człowieka. J. Ratzinger/Benedykt XVI o źródłach, skutkach i przeciwieństwie pychy*, w: "Roczniki Teologiczne" 61 (2014), z. 2, s. 31-50.

Szymik J., *Wszechmoc w płaszczu niemocy. Sprawiedliwość Boża w perspektywie chrystologicznej według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: "Verbum Vitae" 26 (2014), s. 175-196.

Tarnowski M., *Zagadnienie misterium paschalnego w wybranych pismach Josepha Ratzingera*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 28 (2015), nr 2, s. 119-147.

Tornielli A., *Ratzinger. Strażnik wiary*, tł. B. Tomaszek, Kraków 2005.

Warzeszak J., *Antropologia Benedykta XVI na tle błędnych antropologii współczesnych*, w: "Studia Teologii Dogmatycznej" 1 (2015), s. 257-290.

Warzeszak J., *Benedykt XVI o błędnych antropologiach współczesnych*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 27 (2014), s. 173-192.

Warzeszak J., *Bliskość Boga wyrazem jego miłości i miłosierdzia w ujęciu Benedykta XVI*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 29 (2016), s. 6-30.

Warzeszak J., *Dyktatura relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011), nr 1, s. 291-322.

Warzeszak, *U źródeł współczesnej kultury śmierci*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 10 (1997), s. 413-426.

Węclawski T., *Teologia Josepha Ratzingera*, w: "W drodze" 1 (2006), s. 21-23.

Zatwardnicki S., *Relacja Objawienia do Pisma Świętego według Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, w: "Teologia w Polsce" 8 (2014), nr 1, s. 99-118.

## II. LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA:

Agamben G., *Nagość*, tł. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.

Alberigo G., *Krótką historia II Soboru Watykańskiego*, tł. P. Borkowski, Warszawa 2005.

Bagrowicz J., *Dążenie do sensu podstawowym wyrazem duchowości człowieka*, w: "Studia Włocławskie" 14 (2012), s. 121-128.

Balbus J., *Filozofia podmiotu u progu XXI wieku*, w: "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 2 (2003), nr 1, s. 112-150.

Balbus J., *Pytanie o sens życia ludzkiego na progu XXI wieku*, w: "Studia Paradyskie" 16 (2006), s. 7-22.

Balthasar H. U. von, *Chrystus - Alfa i Omega*, w: "Communio" 17 (1997), nr 2, s. 3-9.

Balthasar H. U. von, *Crucifixus etiam pro nobis*, tł. M. Balter, w: "Communio" 19 (1984), nr 1, s. 18-28.

Balthasar H. U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, tł. E. Piotrowski, Kraków 2001.

Balthasar H. U. von, *W pełni wiary*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1991.

Balthasar H. U. von, *Wiarygodna jest tylko miłość*, tł. E. Piotrowski, Kraków 1997.

Bała M., *Współczesny ateizm: rodzaje, źródła, przykłady*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 50 (2012), nr 1, s. 15-27.

Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.

Baran G. M., *Krzyżowa śmierć Chrystusa na tle praktyk krzyżowania w świecie starożytnym*, w: *Scripturae lumen 3. Biblia i jej oddziaływanie. Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 119-156.

Baran G. M., *Los człowieka po śmierci w wierzeniach ludów ościennych dawnego Izraela*, w: *Scripturae Lumen 2. Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2010, s. 137-159.

Barth G., *Zbawienie - uwolnienie - uzdrowienie*, w: "Studia Teologii Dogmatycznej" 3 (2017), s. 9-31.

Bartnicki R., *Ostatnia Wieczerza a męka Jezusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 65-85.

Bartnicki R., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą Jezusa*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 33 (2015), nr 10, s. 6-43.

Bartnicki S., *Motywy wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego*, w: "Studia Teologiczne. Wierzę w Syna Bożego" (2013), nr 31, s. 27-46.

Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. I, Lublin 2000.

Bartnik Cz. S., *Teologiczna interpretacja wydarzenia śmierci*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1980), nr 72, z. 1, s. 16-30.

Bartnik Cz., *Odkupienie, usprawiedliwienie i zbawienie*, w: *Teologiczne rozumienie zbawienia*, red. Cz. Bartnik, Lublin 1979, s. 9-44.

Bassler J. M., *Krzyż*, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P. J. Achtemeier, Warszawa 1999.

Batut J. P., *Cierpiący Ojciec? Nasze sugestie i propozycje H. U. von Balthasara w kwestii cierpienia Boga*, w: "Communio" 24 (2004), nr 2, s. 46-64.

Baudrillard J., *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, tł. S. Królak, Warszawa 2009.

- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tł. S. Królak, Warszawa 2005.
- Baudrillard J., *Zbrodnia doskonała*, tł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Płynne życie*, tł. T. Kunz, Kraków 2007.
- Beck U., *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tł. S. Cieśla, Warszawa 2002.
- Bednarz M., *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001.
- Benoit P., *Opisy ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia dzisiaj*, red. J. Kudasiewicz, tł. A. Morawska, Kraków 1969.
- Berger K., *Po co Jezus umarł na krzyżu?*, Poznań 2004.
- Berman M., *"Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tł. M. Szuster, Kraków 2002.
- Bielik-Robson A., *Rehabilitacja nihilizmu*, w: "Res Publica Nowa" 8 (1994), nr 11, s. 22-25.
- Bielik-Robson A., *Życie i cała reszta: Marshalla Bermana marksizm romantyczny*, [wstęp do:] M. Berman, *"Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu". Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, tł. M. Szuster, Kraków 2006.
- Biesaga T., *Relatywizm moralny dehumanizacją życia*, w: "Cywilizacja" (2003), nr 6, s. 32-42.
- Biesaga T., *Spór o właściwości prawdy: Relatywizm - Absolutyzm*, w: *Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gądek, Lublin 2011, s. 299-312.
- Bigos K., *Tożsamość narracyjna w cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010.

Bishop J., *Dzień, w którym umarł Chrystus*, Warszawa 1964.

Bocheński J. M., *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993.

Bojarski W., *Kara śmierci w prawach państw antycznych*, w: *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 1996, s. 9-22.

Bokwa I., *Eschatologiczne perspektywy ludzkiej egzystencji jako paradygmat sensu*, w: "Studia Gnesnensia" 26 (2012), s. 69-87.

Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

Bollnow O. F., *Rozumienie krytyczne*, tł. G. Sowiński, w: T. Gadacz (red.), *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, Kraków 1993, s. 155-229.

Boros L., *Czy życie ma sens?* w: "Concilium" 6-10 (1970), s. 207-213.

Boros L., *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tł. B. Białecki, Warszawa 1985.

Boros L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten 1962.

Borto P., Kudasiewicz J., *Aktualność teologiczno-pastoralna Konstytucji o Objawieniu Bożym*, w: "Kieleckie Studia Teologiczne" (2006), nr 5, s. 371-402.

Borto P., *Rozumienie Objawienia Bożego w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej*, w: "Roczniki Teologiczne" 65 (2018), z. 9, s. 41-53.

Borto P., *Wiara w zmartwychwstanie ciała według Katechizmu Kościoła Katolickiego*, w: "Kieleckie Studia Teologiczne" (2013), nr 12, s. 7-26.

Bösen W., *Ostatni dzień Jezusa z Nazaretu*, tł. W. Moniak, Wrocław - Warszawa - Kraków 2002.

Bouyer L., *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, Kraków 2000.

Bouyer L., *Misterium paschalne*, Kraków 1973.

Bouyer L., *Ojciec niewidzialny. Drogi do tajemnicy Boga*, tł. J. Brzozowski, G. Jędrzejowska, W. Szymona, Kraków 1998.

Brambilla F. G., *W poszukiwaniu Jezusa. "Ukrzyżowany za nas, pod Poncjuszem Pilatem został umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał trzeciego dnia, jak oznajmia Pismo. I wstąpił do nieba"*, Kielce 2004.

Bröcker W., *Nietzsche i nihilizm europejski*, w: *Wokół nihilizmu*, red. i tł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 137-156.

Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.

Bujnowski K., *Pytanie o sens życia*, w: "Studia Ecologiae et Bioethicae" 4 (2006), s. 121-133.

Camus A., *Absurd i samobójstwo*, w: *Eseje*, tł. J. Guze, Warszawa 1971.

Cantalamesa R., *Pascha naszego zbawienia*, Kraków 1998.

Chalmers A., *Czym jest to, co zwiemy nauką? Rozważania o naturze, statusie i metodach nauki. Wprowadzenie do współczesnej filozofii nauki*, tł. A. Chmielewski, Wrocław 1997.

Chardin P. Teilhard., *Środowisko Boże. Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej ludzkiej*, tł. W. Sukiennicka, J. i G. Fedorowsky, Warszawa 1964.

Chat E., *Logos - Słowo Odwiecznym Bogiem w Trójcy Świętej*, w: "Kieleckie Studia Teologiczne" (2008), nr 7, s. 7-25.

Chmielewski A., *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997.

Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego. Duch Święty w "ekonomii". Objawienie i doświadczenie Ducha*, tł. A. Paygert, t. I, Warszawa 1995.



- Czachorowski M., *Cierpienie*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. II, Lublin 2001.
- Czeżowski T., *Jak zrozumieć "sens życia"*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1989, s. 171-175.
- Częsz B., *Duch Święty został nam dany. Nauczanie Ojców i wiara starożytnego Kościoła*, Gniezno 1998.
- Dąbrowski E., *Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym*, Poznań 1965.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tł. B. Banasiak, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Pismo filozofii*, tł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992.
- Derrida J., *Różnia (différance)*, tł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 374-411.
- Dola T., *Krzyż odpowiedzi Boga na grzech człowieka*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44 (2011), nr 2, s. 347-356.
- Dola T., *Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 3 (2008), s. 415-427.
- Dola T., *Pojęcie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, w: "Resovia Sacra" 6 (1999) s. 15-26.
- Dola T., *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, w: *Veritati et caritati w służbie teologii pojednania*, red. P. Jaskóła, Opole 1992.
- Dola T., *Relacja Krzyża do Wcielenia*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 191-202.
- Dola T., *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pełnią wydarzeń zbawczych*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1992), nr 84, z. 1, s. 28-41.
- Dola T., *Teologia misteriów życia Jezusa*, Opole 2020.

Domańska E., *Filozoficzne rozdroża historii*, w: E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*, Poznań 1994, s. 17-30.

Drozd J., *Ostatnia Wieczerza nową Paschą*, Katowice 1977.

Drożdż A., *Zasady i konsekwencje naśladowania Jezusa*, w: Komisja Duszpasterstwa Ogólnego Episkopatu Polski. *Naśladować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2003/2004*, Katowice 2003, s. 143-169.

Dudek W., *Objawienie Boże w ujęciu Konstytucji "Dei Verbum"*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1969), nr 61, z. 3, s. 358-361.

Dziasek F., *Jezus Chrystus. Zbawcze Misterium*, Poznań 1963.

Dziedzic A., *Józef Maria Bocheński o sensie życia*, w: "Filo-Sofija" 21 (2013), nr 2, s. 85-98.

Espezel A., *Ojciec a odkupienie*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej* (Kolekcja Communio, t. 13), red. L. Balter i in., Poznań 2000, s. 104-110.

Fischer N., *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tł. J. Świerkosz, Poznań 2004.

Fisichella R., *La fede come risposta di senso. Abbandonarsi al misterio*, Milano 2005.

Fisichella R., *Senso della rivelazione*, w: *Dizionario di teologia Fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990.

Forte B., *Istota chrześcijaństwa*, tł. K. Kozak, Lublin 2007.

Frankl V. E., *Bóg ukryty: w poszukiwaniu ostatecznego sensu*, tł. A. Wolnicka, Warszawa 2012.

Frankl V. E., *Homo patiens*, Warszawa 1984.

- Frączek D., *Tajemnica krzyża*, Lublin 2000.
- Freud Z., *Popędy i ich losy*, tł. K. Rak, w: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, tł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- Ganoczy A., *Nauka o stworzeniu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.
- Gawroński A., *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Kraków 2011.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, Warszawa 2010.
- Gide A., *Dostojewski. Artykuły i wykłady*, tł. K. Kot, Warszawa 2003.
- Gigilewicz E., *Krzyż*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. X, red. E. Ziemann, Lublin 2004.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Gnilka J., *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1997.
- Gogacz M., *Sens życia i wspólnota*, w: "Studia Filozoficzne" (1981), nr 4, s. 109-114.
- Gonzalez de Cardedal O., *Jesucristo redentor del hombre*, w: "Estudios trinitarios" (1986), nr 3, s. 314-394.
- Górniak-Kocikowska K., *Religia jako nihilistyczna "Wola mocy"*, w: "Colloquia Communia" (1985), nr 3-6, s. 147-164.
- Gózdź K., *Antropologia w relacji do teologii*, w: "Teologia w Polsce" 4 (2010), nr 1, s. 83-95.
- Gózdź K., *Kryzys i moc wiary. Refleksja nad myślą Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologii Dogmatycznej" 4/59 (2012), s. 7-18.

Gózdź K., *Obraz Chrystusa w dziełach Benedykta XVI*, w: "Roczniki Teologiczne" 61 (2014), nr 2, s. 17-29.

Gózdź K., *Pascha chrześcijańska*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Waclawowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 275-287.

Granat W., *Eucharystia - Misterium Bożej obecności*, Sandomierz 2011.

Grylewicz F., *Wieloznaczne słownictwo w chrystologii Nowego Testamentu*, w: "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 23 (1976), z. 1, s. 17-27.

Grzybowski J., *Ateizm jako trud odpowiedzialności za świat bez religii. Pytania o racje laickich społeczności*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 27 (2014), nr 2, s. 37-49.

Grzywak-Kaczyńska M., *Trud rozwoju*, Warszawa 1988.

Guardini R., *Objawienie. Natura i formy objawienia*, tł. A. Paygert, Warszawa 1957.

Guardini R., *Wiek człowieka i filozofia*, w: R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tł. J. Koźbiał, wybór tekstów: I. Klimmer, Poznań 1991.

Guillet J., *Jezus w wierze pierwszych uczniów*, tł. M. Krzeptowska, Kraków 2000.

Halik T., *Dotknij ran. Duchowość nieobojętności*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2010.

Halik T., *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, tł. A. Babuchowski, Kraków 2010.

Heidegger M., *Powiedzenie Nietzschego "Bóg umarł"*, tł. K. Wolnicki, w: *Drogi lasu*, tł. J. Gierasimiuk i inni, Warszawa 1997, s. 171-216.

Heidegger M., *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.

Heller M., *Sens życia i sens wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002.

Henel M., *Crucifixion: In the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, tł. ang. J. Bowden, Philadelphia 1978.

Henry M., *Archi-chrystologia*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej* (Kolekcja Communio t. 13), red. L. Balter i in, Poznań 2000, s. 202-218.

Heschel A., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001.

Hoły-Ruczaj M., *Pojęcie "bycia ku śmierci" a ewolucja koncepcji nicości w filozofii Martina Heideggera*, w: "Studia Philosophica Wratislaviensia" 6 (2011), nr 4, s. 123-136.

Howard V., Peabody D. B., *Ewangelia według św. Marka*, w: *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, tł. K. Boboli, Warszawa 2000.

Hryniewicz W., *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, w: "Collectanea Theologica" 51 (1981), z. 2, s. 5-24.

Hryniewicz W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. I. Lublin 1987.

Hryniewicz W., *Eucharystia - sakrament paschalny* w: "Ateneum kapłańskie" (1983), nr 75, z. 2, s. 231-248.

Hryniewicz W., *Krzyż w tajemnicy Boga. Ku staurologii paschalno-staurologicznej*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1987), nr 79, z. 1, s. 22-37.

Hryniewicz W., *Soteriologia paschalis. Próba interpretacji zbawienia w świetle kategorii paschalnych*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1981), nr 73, z. 2, s. 167-181.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tł. J. Sidorek, Warszawa 1993.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

Jankowski A., *"Przez Ducha wiecznego" (Hbr 9, 14). Próba uściślenia sensu pneumatologicznego tego zwrotu*, w: "Analecta Cracoviensia. Studia Philosophico-Theologica edita a professoribus Cracoviae" (1971), nr 3, s. 201-220.

Jankowski A., *Biblijna teologia Przymierza*, Katowice 1985.

Jankowski A., *Duch święty dokonawcą zbawienia. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Kraków 2003.

Jankowski A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.

Januszkiewicz M., *Horyzonty nihilizmu. Gombrowicz, Borowski, Różewicz*, Poznań 2009.

Januszkiewicz M., Sokół L., Werner M., *Bez fundamentów. Wprowadzenie do problematyki nihilizmu i nowoczesności*, w: *Nihilizm i nowoczesność*, red. E. Partyga, M. Januszkiewicz, Warszawa 2012, s.5-27.

Januszkiewicz M., *Świadomość człowieka podziemia. O "Notatkach z podziemia" Fiodora Dostojewskiego*, w: *Światłocienie świadomości*, red. P. Orlik, Poznań 2002, s. 67-79.

Jasieniowski M., *Współczesny kryzys sensu jako wyzwanie dla Teologii fundamentalnej. Propozycja Riono Fisichelli*, w: "Teologia w Polsce" 7 (2013), nr 1, s. 127-141.

Jasiński A. S., *"Nikt nie ma większej miłości" (J 15, 13). Jezus Chrystus źródłem miłości*, w: *Miłość w postawie ludzkiej (Homo meditans, t. 8)*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 65-90.

Jelonek T., *Biblia w nauczaniu Kościoła*, Kraków 2011.

Jeremias J., *Die Abendmahls Worte Jesu*, Göttingen 1963.

Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, t. II, Warszawa 2001.

Kaczmarczyk J., *Każń krzyża u starożytnych*, Kraków 1931.

Kałuża K., *Chrześcijańska soteriologia w obliczu wyzwań rozumu krytycznego*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 32-68.

Kałuża K., *Zbawienie przez Krzyż? O niektórych problemach współczesnej soteriologii*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" 33 (2013), s. 173-198.

Kamińska W., *Ontologiczne i antropologiczne założenia postmodernizmu*, w: "Słupskie Studia Filozoficzne" (2001), nr 3, s. 49-69.

Kasper W., *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996.

Kasper W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.

Kaszowski M., *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1982), nr 98, z. 2, s. 211-217.

Kaucha K., *Apologia chrześcijańskiej nauki o zbawieniu w kontekście współczesnych koncepcji autozbawczych, psychologizujących i terapeutycznych*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 69-93.

Kiereś H., *Postmodernizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. VIII, Lublin 2007.

Kiwka M., *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007.

Klamut R., *Potrzeba sensu życia a obraz siebie*, w: "Roczniki Psychologiczne" 1 (1998), s. 97-117.

Klanza K., *Sens życia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 1094-1097.

Kłoniecki F., *Krzyż*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. I, red. E. Dąbrowski, Poznań - Warszawa - Lublin 1961.

Kobielus S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symboliki i metafory*, Warszawa 2000.

Koch G., *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*, w: *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 15-194.

König F., *Chrystus i świat*, Kraków 1975.

Kopeć E., *Chrystologiczna koncepcja w teologii*, w: "Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (1975), nr 22, z. 2, s. 62-64.

Kopeć E., *Znaczenie chrystologicznej koncentracji w teologii współczesnej*, w: *Chrystocentryzm w teologii. Ogólnopolskie Sympozjum Chrystologiczne. Kwiecień 1974*, red. E. Kopeć, Lublin 1977, s. 13-68.

Kosiak W., *Pascha Jezusa Chrystusa*, w: "Studia Elckie" 19 (2017), nr 4, s. 433-449.

Kozieł K., *Wpływ zbawczego misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa na świat materialny*, w: "Seminare. Poszukiwania naukowe" 1 (1975), s. 27-50.

Kozłowski J. M., *Cieśla i Krzyż*, w: "Vox Patrum" 60 (2013), s. 183-189.

Krasicki J., *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, w: "Studia Philosophica Wratislaviensia" 7 (2012), z. 1, s. 193-202.

Królikowski J., *Ludzkie pytanie o śmierć, domaga się głoszenia zmartwychwstania*, w: *Człowiek chory i umierający. Możliwości wsparcia i formy pomocy*, red. J. Stala, Kraków 2014, s. 13-22.

Królikowski J., *Teologia jako nauka poszukująca sensu, wolności i mądrości*, w: "Tarnowskie Studia Teologiczne" 32 (2013), nr 2, s. 31-42.

Kubacki Z., *«Wierzę w Boga Ojca» wokół pierwszego artykułu Credo*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 24 (2011), nr 2, s. 331-350.

Kucner A., *Nietzsche i Heidegger - dwa doświadczenia nihilizmu*, w: "Diametros" (2004), nr 2, s. 57-73.



Kucner A., *Współczesne oblicza nihilizmu: Boudrillard - Vattimo - Bauman*, w: "Humanistyka i przyrodoznawstwo" (2012), nr 18, s. 135-154.

Kuczyński J., *Sens życia*, Warszawa 1981.

Kudasiewicz J., *Kult Boga Ojca w Duchu i prawdzie (J 4, 23)*, w: *Jan Paweł II. Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 151-159.

Kudasiewicz J., *Logos i etos Krzyża*, Warszawa 1980.

Kudasiewicz J., *Pascha w Nowym Testamencie*, w: S. Czerwik, J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Święte Triduum Paschalne. Komentarze biblijno-liturgiczne i medytacje*, Kielce 2001, s. 51-63.

Kudasiewicz J., *Teksty ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 63-82.

Kudasiewicz J., *Konstytucja Dei Verbum w opinii biblistów*, w: *Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym*, Kraków 1967, s. 187-210.

Kudasiewicz K., *Logos i etos Krzyża*, Warszawa 1980.

Kuhn E., *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, Berlin-New York 1992.

Kuligowski R., *Humanizm jako podstawa dialogu między chrześcijanami a niewierzącymi*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 34 (1996), nr 1, s. 231-264.

Kuligowski R., *Krzyż znakiem wiary*, w: "Słowo Krzyża" 6 (2012), s. 8-13.

Kunicki Z., *Wprowadzenie*, w: *Oblicza nihilizmu*, Olsztyn 2001, s. 7-12.

Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Kraków 1999.

Ladaria L. F., *The Living and true God. The Mystery of the Trinity*, Miami 2010.

Latourelle R., *Senso: ricerca e dono*, w: *Dizionario di Teologia Fondamentale*, red. R. Latourelle, R. Fisichella, Assisi 1990, s. 1127 - 1131.

Latourelle R., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1980.

Ledwoń I. S., *Historyczność wydarzenia krzyża*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 203-226.

Ledwoń I. S., *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996.

Ledwoń I. S., *Teologiczna interpretacja sensu cierpienia*, w: *Cierpienie: między sensem a bezsensem*, red. M. Kalinowski, I. Niewiadomska, L. Szot, b. m. w. 2014, s. 7-19.

Legięć J., *Tischnerowska wizja sensu życia*, w: "Człowiek w Kulturze" 3 (2012), s. 78-88.

Léon-Dufour X., *Słownik Nowego Testamentu*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1981.

Letkiewicz S., *Moralność dla wszystkich czy dla każdego?*, Katowice 2011.

Linke W., *Krzyż ucznia*, w: "Łódzkie Studia Teologiczne" (2011), nr 20, s. 207-223.

Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, tł. E. Pieciul-Karminińska, Poznań 2012.

Lubac H. de, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tł. A. Ziernicki, Kraków 2004.

Łukaszuk T. D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.

Łyskawka A., *Nietzscheański człowiek po "śmierci Boga"*, w: "Człowiek w Kulturze" (2005), nr 17, s. 187-200.

Majka J., *Metodologia nauk teologicznych*, Wrocław 1995.

Makselon J., *Psychologiczne aspekty cierpienia*, w: "Sympozjum" 2 (2000), s. 71-83.

Mamzer H., *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne*, red. H. Mamzer, Poznań 2007.

Mariański J., *W poszukiwaniu sensu życia. Szkice socjologiczno-pastoralne*, Lublin 1990.

Martinelli P., *Miłosierna miłość a Ojcostwo Boga*, w: *Tajemnica Trójcy Świętej* (Kolekcja Communio t. 13), red. L. Balter i in., Poznań 2000, s. 87-103.

Mastej J., *Christus vere resurrexit! Zmartwychwstanie i jego wiarygodność w Nowym Testamencie*, w: "Resovia Sacra" 23 (2016), s. 177-198.

Mastej J., *Funkcje zmartwychwstania Jezusa Chrystusa*, w: "Roczniki Teologiczne" 62 (2015), nr 9, s. 77-100.

Mastej J., *Krzyż. V. Jako motyw wiarygodności Objawienia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin - Kraków 2002 s. 718-722.

Mastej J., *Metodologia chrystologii fundamentalnej. Demonstratio christiana*, w: "Studia Nauk Teologicznych PAN" 2 (2007), s. 97-115.

Mastej J., *Osobowy charakter objawionego przedmiotu wiary chrześcijańskiej*, w: "Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej" 7 (2000), s. 4-71.

Mastej J., *Staurologiczno - rezurekcyjna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2014.

Mazanka P., *Filozoficzne orientacje w wyborze sensu życia*, Warszawa 2000.

Mazur Ł., *Nietzschego oblicza nihilizmu*, w: "Racjonalia" (2014), nr 4, s. 142-159.

Mejzner M., *Odkupieńcza śmierć?*, w: *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja Communio, t. 11), red. L. Balter in, Poznań 1997, s. 226-231.

Merklein H., *Das paulinische Paradox des Kreuzes*, w: Tenze, *Studien zu Jesus und Paulus*, t. II, Tübingen 1998, s. 286-288.

Mędała S., *Stary Testament a męka Chrystusa*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 31-44.

Michalik A., *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów 2008.

Michalski J., *Konstruowanie tożsamości podmiotowej w kontekście kategorii sensu w pedagogice*, w: *Pedagogia Christiana* (2013), nr 2, s. 11-25.

Michalski J., *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Toruń 2011.

Michałowski D., *Nihilizm i chrystianizm u Fiodora Dostojewskiego*, w: "Szkice humanistyczne" 14 (2014), nr 1-2, z. 34, s. 177-195.

Mickiewicz F., *Rola krzyża w zbawczym dziele Boga w teologii św. Pawła*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65 (2012), nr 3, s. 225-242.

Moltmann J., *Bóg nadziei*, Lublin 2006.

Moltmann J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972.

Moltmann J., *Le Dieu crucifié. La croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Cref-Mame, Paryż 1974.

Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes*, München 1980.

Mommsen T., *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899.

Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, Kraków 2006.

Moskal P., *Apologia religii katolickiej*, Lublin 2012.

Motak D., *Religia - religijność - duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, w: "Studia Religiosa" (2010), z. 43, s. 201-218.

Moysa S., *Słowo zbawienia*, Kraków 1974.

Mrzygłód P., *Jaka filozofia na dzisiejsze czasy...? Postmodernizm?*, w: "Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 11 (2012), nr 2, s. 107-129.

Murawska A., *Teologiczna interpretacja śmierci w ujęciu ks. Wacława Hryniewicza*, w: "Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne" 16 (2010), nr 1, s. 199-214.

Mycek S., *Otwarta miłość. Cierpienie Boga w trynitarno - chrystologicznej interpretacji Hansa Ursa von Balthasara*, w: "Communio" 24 (2004), nr 2, s. 87-105.

Myć R., *Oswajanie postmodernizmu*, w: "Sztuka i Filozofia" 13 (1997), s. 160-168.

Myszor W., *Symbolika Krzyża według św. Ireneusza*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30 (1997), s. 97-102.

Najda A. J., *O cierpieniu w Biblii*, w: *Duchowość cierpienia*, red. W. Gałązka, Warszawa 2010, s. 203-216.

Napiórkowski A. A., *Homo ecclesiasticus. Szkice z antropologii eklezjologicznej*, Kraków 2007.

Napiórkowski A. A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający. Chrystologia fundamentalna*, Kraków 2008.

Napiórkowski A. A., *Rebeliant w Kościele czy stróż doktryny katolickiej?*, w: "Studia Nauk Teologicznych" 12 (2017), s. 13-33.

Napiórkowski A. A., *Staurologiczna świadomość Jezusa*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 227-242.

Napiórkowski A. A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji jako wyzwanie dla wiary*, w: "Teologia praktyczna" 14 (2013), s. 17-39.

Nicolas M., *Théologie de la Resurrection*, Paryż 1982.

Nietzsche F., *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tł. G. Sowiński, przedm. Z. Kuderowicz, , Kraków 1999.

Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1876-1889*, tł. B. Baran, Kraków 1994.

Nietzsche F., *Radosna wiedza*, tł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008.

Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tł. W. Beret, Warszawa 1990.

Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Kraków 2009.

Nietzsche F., *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tł. L. Staff, posłowie J. Hartman, Kraków 2003.

Nietzsche F., *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*, w: *Wokół nihilizmu*, red. i tł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 73-110.

Nossol A., *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1980), nr 72, z. 1, s. 31-38.

Nossol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.

Nowak A. J., *Osoba. Fakt i tajemnica*, Rzeszów 2010.

Nowak J., *Śmierć w wymiarze chrystologicznym w świetle współczesnej literatury teologicznej*, w: "Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego" (2014), nr 34, s. 83-98.

O'Collins G. G., *Crucifixion*, w: *Anchor Bible Dictionary*, t. I, red. D. N. Freedman, New York 1992.

Ordon H., *Jezus - "namaszczone" i "chrzczący" Duchem Świętym*, w: *Jan Paweł II. Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 103-118.

Ordon H., *Nauka św. Pawła o śmierci Jezusa i jej skutkach*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 229-235.

Osmański M., *Logos*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VI, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2009-2010.

Ozorowski E., *Teologia ojcostwa*, w: "Rocznik Teologii Katolickiej" 8 (2009), s. 18-24.

Paciorek A., *Eucharystia jako ofiara*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 115-130.

Paciorek A., *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000.

Paciorek A., *Ewangelia wg św. Mateusza. Rozdziały 14-28. Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, t. I/2, Częstochowa 2008.

Paciorek A., *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Tarnów 1999.

Paluch M., *Nietzsche i teologia*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 30 (2017), nr 2, s. 142-160.

Pannenberg W., *Kim jest człowiek*, tł. E. Zwolski, D. Szumska, Paryż 1978.

Pegé J. G., *Życie rodzi się tylko ze śmierci*, w: *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja Communio, t. 11), red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 211-225.

Pesch R., *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg im Breisgau 1978.

Pikaza X., *Znak krzyża*, w: *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja Communio, t. 11), red. L. Balter i in., Poznań 1997, s. 244-256.

Pikiel L., *Przebicie boku*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 191-195.

Pikus T., *Chrześcijaństwo religią Objawienia i świadectwa*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 8 (1995), s. 159-172.

Pindel R., *Krzyż w Biblii - od narzędzia kary i znaku hańby do narzędzia zbawienia i sposobu naśladowania Chrystusa*, w: *Teologia krzyża w ujęciu ekumenicznym. Materiały z sympozjum, które odbyło się 5 maja 1994 roku w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Krakowie*, red. Z. Kijas, Kraków 1994, s. 13-26.

Piotrowski S., *Chrześcijańska interpretacja tajemnicy śmierci i życia wiecznego*, w: "Studia Teologiczne Białystok - Drohiczyn - Łomża" 15 (1997), s. 81-97.

Piotrowski S., *Misterium śmierci Chrystusa*, w: "Studia Teologiczne. Białystok - Drohiczyn - Łomża" 13 (1995), s. 77-84.

Popielski K., *"Sens" i "wartość" życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne*, w: *Człowiek - pytanie otwarte*, red. K. Popielski, Lublin 1987.

Popławski J. M., *Rzeczywistość grzechu i jego przezwyciężenie*, w: "Roczniki Teologiczne" 64 (2017), nr 5, s. 147-157.

Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.

Posacki A., *"Humanizm ateistyczny". Zjawisko areligijne, antyreligijne czy religijne?*, w: "Roczniki Teologii Duchowości" 5 (2013), nr 60, s. 127-149.

Potocki S., *Problem cierpienia w historycznych tradycjach Starego Testamentu*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 19-29.

Proniewski A., *Ostatnia Wieczerza Jezusa w kontekście żydowskiej uczyty paschalnej*, w: "Rocznik Teologii Katolickiej" 6 (2007), s. 57-67.



Przemielewski P., *Filozofia na Areopagu idei, czyli postmodernizm i jego obecność we współczesnej kulturze i sztuce*, w: "Studia Łęckie" 11 (2009), s. 77-90.

Przybylski B., *Objawienie Boże w literaturze współczesnej*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1969), nr 61, z. 3, s. 475-487.

Przybył P., *Czy zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest faktem naukowym?*; w: "Tarnowskie Studia Teologiczne" 36 (2017), nr 2, s. 43-60.

Przybysz P., *Postmodernizm. Kultura utraconej szansy*, w: "Principia" 3 (1991), s. 49-69.

Przygoda W., *Teologia cierpienia i choroby*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 33 (2000), s. 257-266.

Pyc M., *Misteria życia Jezusa Chrystusa*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" 15 (2003), s. 111-129.

Pyc M., *Tajemnica Krzyża w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, w: "Teologia i człowiek" 17 (2011), s. 61-74.

Pyc M., *Znaki bliskości Ojca*, Poznań 2005.

Rahner K., *Theos nel Nuovo Testamento*, w: *Nuovi Saggi*, Roma 1965.

Rakocy W., *Boża sprawiedliwość objawiająca się w dziele zbawienia człowieka przez krzyż*, w: "Verbum Vitae" 1 (2002), s. 155-162.

Rarot H., *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyciężenia nihilizmu*, Lublin 2011.

Reale G., *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tł. E. I. Zieliński, w: *Ethos* 14 (2001), nr 4, s. 15-39.

Ricciotti G., *Życie Jezusa Chrystusa*, tł. J. Skowroński, Warszawa 2000.

Rienecker F., Maier G., *Krzyż, ukrzyżowanie*, w: *Leksykon biblijny*, tł. D. Irmińska, Warszawa 1994.

Rogowski R., *Światłość i tajemnica. Z problematyki teologii egzystencjalnej*, Katowice 1986.

Romaniuk K., *Eucharystia w przekazach biblijnych*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1983), nr 75, z. 2, s. 159-178.

Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1991.

Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*, w: "Nie pytajcie mnie kim jestem..." *Michael Foucault dzisiaj*, red. M. Kwiek, Poznań 1998, s. 29-36.

Rosik M., *Chrystus wybawia od grzechu, cierpienia i śmierci: biblijne aspekty zbawienia*, w: "Studia Salvatoriana Polonica" 3 (2009), s. 13-25.

Rosik S., *Tajemnica ludzkiego cierpienia a moc Chrystusowego krzyża*, w: *Cierpienie i śmierć* (Homo meditans, t. 13), red. A. J. Nowak, Lublin 1992, s. 61-83.

Rossa P., *Eucharystia - pamięć i uobecnienie*, w: *Kto spożywa moje ciało, ma życie wieczne: refleksje o Eucharystii*, red. D. Kwiatkowski, Poznań 2015, s. 177-188.

Rubinkiewicz R., *Biblijne podstawy Eucharystii*, w: *Jezus eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 49-60.

Rusecki M., *Antropologia paschalna (homo paschalis)*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei. Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, red. P. Kantyka, Lublin 2006, s. 289-298.

Rusecki M., *Argumentacja w teologii fundamentalnej*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 109-110.

Rusecki M., *Bóg objawiający się w dziełach*, w: "Ateneum Kapłańskie" 84 (1992), z. 3, s. 448-459.

Rusecki M., *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin 1996.

Rusecki M., *Czy zmartwychwstanie jest cudem?*, w: *In Te Domine speravi. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Arcybiskupowi Bolesławowi Pylakowi Metropolicie Lubelskiemu*, Lublin 1996, s. 219-233.

Rusecki M., *Fundamentalna teologia*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin-Kraków 2002, s. 415-422.

Rusecki M., *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989.

Rusecki M., *Ku pojęciu światopoglądu*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1989, s. 11-33.

Rusecki M., *Miłość jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Miłość w postawie ludzkiej* (Homo meditans, t. 8), red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 229-247.

Rusecki M., *Modele uzasadnień wiarygodności chrześcijaństwa*, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin, 18-21 września 2001, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 355-402.

Rusecki M., *Objawienie Boże wezwaniem do zbawczego dialogu*, w: *Być chrześcijaninem dziś*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, s. 49-57.

Rusecki M., *Objawienie Boże*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. Marian Rusecki, Lublin - Kraków 2002, s. 859-871.

Rusecki, *Struktura naukowa teologii fundamentalnej*, w: "Studia Theologica Varsaviensia" 22 (1984), nr 2, s. 35-69.

Rusecki M., *Traktat o Objawieniu*, Kraków 2007.

Rusecki M., *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*, Lublin 2010.

Rusecki M., *Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce Vaticanum II*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 52-71.

Rusecki M., *Zbawczy wymiar objawienia*, w: *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności*, red. J. Nagórny, A. Derdziuk, Lublin 1996, s. 409-418.

Rusecki M., *Zmartwychwstał prawdziwie*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2010.

Ryken L., Wilhoit J. C., Longman T., *Krzyż*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2003.

Salij J., *Jak mówić dzisiaj o zbawieniu? Perspektywa dogmatyka*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 7-16.

Salij J., *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.

Sareło Z., *Postmodernistyczny styl myślenia - życia*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 9-27.

Sartre J. P., *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tł. J. Kiełbasa i in., Kraków 2007.

Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie Jezusa - fundamentalna prawda wiary*, w: "Communio" 5 (1985), nr 2, s. 11-22.

Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984.

Schaeffler R., *Sinn*, w: *Handbuch Philosophische Grundbegriffe*, red. J. Speck, t. VI, Gottingen 1980, s. 1227-1229.

Schelke K. H., *Teologia Nowego Testamentu*, t. II: *Bóg był w Chrystusie*, Kraków 1985.

Sesboüé B., *Jezus Chrystus. Jedyne Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, tł. A. Kuryś, t. 1, Poznań 2015.

Sesboüé B., *Jezus Chrystus. Jedyne Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, tł. A. Kuryś, t. 2, Poznań 2015.

Sesboüé B., Woliński J., *Bóg zbawienia. Historia dogmatów*, tł. P. Rak, t. I, Kraków 1999.

Seweryniak H., *Krzyż jako motyw i znak wiarygodności chrześcijańskiej. Propozycja wykładów*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 243-263.

Seweryniak H., *Nauka Soboru Watykańskiego II o objawieniu*, w: "Studia Płockie" 16-17 (1988-1989), s. 53-58.

Seweryniak H., *Ne evacuata sit crux. Wiarygodność krzyża dzisiaj*, w: "Studia Paradyskie" 8 (1998), s. 265-281.

Seweryniak H., *Przyczynek do fundamentalnoteologicznej refleksji nad odkupieniem*, w: "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), s. 17-31.

Seweryniak H., *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2001.

Seweryniak H., *Współczesna teologia fundamentalna. Stan aktualny, wezwania, perspektywa rozwoju*, w: *Kongres Teologów Polskich. Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. III, red. K. Gózdź i in., Lublin 2004.

Sinkiewicz W., *Medyczne aspekty śmierci krzyżowej Jezusa - spojrzenie kardiologa*, w: "Słowo Krzyża" 1 (2007), s. 293-301.

Siuda T., *Jezus chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem (Łk 3, 16)*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" 13 (2002), s. 21-29.

Skalicki K., *Fundacyjne wydarzenie chrześcijaństwa: Ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, red. M. Rusecki i in., Lublin 2001, s. 27-49.

- Składanowski M., *Humanizm Krzyża*, Lublin 2017.
- Sławiński H., *Przepowiadanie Chrystusowego Krzyża*, Warszawa 1997.
- Sojska S., *Chrześcijański sens cierpienia*, Kraków 2011.
- Stachewicz K., *Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie*, w: "Filozofia chrześcijańska" 6 (2009), s. 7-15.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań - Warszawa 1975.
- Stasiak S., *Miłość Boża rozlana w sercach naszych (Rz 5, 5)*, w: "Verbum Vitae" 23 (2013) s. 161-180.
- Stefański J., *Ukrzyżowany czy Zmartwychwstały? Przemyślenia biblijno-liturgiczne o roli i miejscu krzyża w prezbiterium*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 64 (2011), nr 3, s. 267-278.
- Stępień A. B., *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971.
- Striet M., *Erlösung auf Golgota? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*, red. M. Striet, J. H. Tück, Freiburg im Breisgau 2010.
- Strojanowski J., *Motywacja cierpienia i śmierci człowieka współczesnego wobec męki Chrystusa*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, red. H. D. Wojtyska, J. Kopeć, Lublin 1981, s. 197-202.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. I, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235-444.
- Stuhlmacher P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, t. I, w: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992.

Sulej M. K., *Od teologii cierpienia do teologii krzyża*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1987), nr 470, s. 5-22.

Superson J. A., *Krzyż - ołtarz - orientacja zanoszonych modlitw*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65 (2012), nr 3, s. 243-260.

Szczepański J., *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1980.

Szczur P., *Krzyż jako fundament kosmosu w nauczaniu Ireneusza z Lyonu i Jana Chryzostoma*, w: *Krzyż Twój wielbimy. Scripturae Lumen*, Tarnów 2011, s. 411-428.

Szczypiński O., *Racjonalność jako element wiary w wybranych wyznaniach chrześcijańskich*, w: "Studia Elbląskie" 15 (2014), s. 245-262.

Szłaga J., *Idea zadośćczyniącego cierpienia Chrystusa Arcykapłana w Liście do Hebrajczyków*, w: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Grylewicz, Lublin 1986, s. 251-257.

Szreder F., *Ostatnia Wieczerza*, w: "Studia Warmińskie" 12 (1975), s. 445-448.

Szubtarski G., *Zmartwychwstanie jako klucz hermeneutyczny w relekturze słów i czynów Jezusa Chrystusa*, w: "Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii" 5 (2013), s. 201-214.

Szulc A., *W poszukiwaniu utraconego sensu. Człowiek współczesny jako "homo patiens"*, w: "Seminare. Poszukiwania naukowe" 34 (2013), s. 97-111.

Szwarc K., *Kenotyczny związek śmierci człowieka ze śmiercią Chrystusa w świetle teologii Hansa Ursa von Balthasara*, w: "Łódzkie Studia Teologiczne" (2011), nr 20, s. 313-332.

Szymik J., *Bóg i człowiek, miłość i cierpienie. Teologia krzyża wobec pytań współczesności*, w: "Słowo Krzyża" 2 (2008), s. 42-55.

Szymik J., *Teologia Wcielenia dzisiaj*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 47 (2014), nr 2, s. 292-305.

Szymik J., *Wcielenie kenozą i chwałą Boga: miejsce Theotokos*, w: "Salvatoris Mater" 6 (2004), nr 4, s. 22-31.

Śnieżyński K., *Filozofia sensu jako odpowiedź na kryzys metafizyki. W stronę nowej "filozofii pierwszej"*, w: "Poznańskie Studia Teologiczne" (2008), nr 22, s. 215-234.

Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.

Święcicka-Wystrychowska P., *Proces Jezusa w świetle prawa rzymskiego. Studium z zakresu rzymskiego procesu karnego w prowincjach wschodnich w okresie wczesnego pryncypatu*, Kraków 2005.

Tarnowski K., *Człowiek i transcendencja*, Kraków 2007.

Tarnowski K., *Uśłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.

Tatar M., *Duchowość cierpienia wobec wybranych ujęć psychologii*, w: "Warszawskie Studia Pastoralne" 15 (2012), s. 133-160.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1998.

Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. zesp., Warszawa 2001.

Testa B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

Theissen G., Merz A., *Der historische Jesus*, Göttingen 1996.

Tiedemann P., *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*, Darmstadt 1993.

Tischner J., *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.

Tischner J., *Mit samopoświęcającego się bóstwa*, w: Tenże, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 1999.



- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- Tischner J., *Sens*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1982.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1992.
- Torzewski W., *O możliwym znaczeniu nihilizmu dla religii*, w: "Filo-Sofija" 21 (2004), nr 1, s. 117-128.
- Tremblay R., *Cierpieć, aby żyć. Refleksja nad zbawczym sensem cierpienia*, w: "Communio" 11 (1991), nr 5, s. 57-69.
- Tronina A., *Duch, który przeobraża cierpienie w odkupieńczą miłość*, w: *Dominum et Vivificantem. Tekst i komentarze*, red. A. L. Szafranski, Lublin 1994, s. 183-192.
- Vattimo G., *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tł. M. Surma-Gawłowska i A. Zawadzki, w: "Teksty drugie" (2003), nr 5, s. 124-136.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tł. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Vattimo G., *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tł. K. Kasia, Kraków 2011.
- Vattimo G., *Spoleczeństwo przejrzyste*, tł. M. Kamińska, Wrocław 2006.
- Vattimo G., *Wiek interpretacji*, w: R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tł. S. Królak, red. S. Zabala, Kraków 2010, s. 47-58.
- Wagner H., *Dogmatyka*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2007.
- Waldenfels H., *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele - dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, tł. Antoni Paciorek, Katowice 1993.

Warzeszak S., *U źródeł współczesnej kultury śmierci*, w: "Warszawskie Studia Teologiczne" 10 (1997), s. 413-426.

Wasiewicz J., *Oblicza nihilizmu. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław 2010.

Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tł. D. Lachowska, Warszawa 2002.

Weber M., *Nauka jako zawód i powołanie*, tł. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, M. Weber, *Wiedza powszechna*, Warszawa 1999.

Weber M., *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tł. M. Holona, Poznań 2004.

Węclawski T., *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999.

Wielgus S., *Wobec ofensywy ideologii neomarksizmu i postmodernizmu we współczesnym świecie*, Lublin 2004.

Wilski T., *Krzyż jako trynitarna wierność Bogu, sobie i ludziom. Z problematyki staurologicznej implikowanej w wypowiedziach Jana Pawła II*, w: "Studia Gnesnensia" 80 (1973), s. 119-138.

Witaszek G., *Baranek paschalny wyjścia*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 7-20.

Witczyk H., *Godzina Jezusa - ofiara zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania*, w: "Verbum Vitae" 8 (2005), s. 117-136.

Witczyk H., *Nowa Ofiara podstawą nowego Przymierza (Hbr 8-9)*, w: "Verbum Vitae" 4 (2003), s. 177-209.

Witczyk H., *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003.

Wittgenstein L., *Dzienniki 1914-1916*, tł. M. Poręba, Warszawa 1999.

Włodarczyk, *Misterium paschalne punktem kulminacyjnym historii zbawienia (refleksje egzegetyczno-teologiczne)*, w: "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 3 (1984), nr 3, s. 355-363.

Wolska U., *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, w: "Rocznik Tomistyczny" 4 (2015), s. 191-214.

Wójtowicz M., *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*, Katowice 2005.

Wszolek S., *Racjonalność wiary*, Kraków 2003.

Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2010.

Zawadzki A., *Pojęcie nihilizmu u Nietzschego, Heideggera i Vattimo*, w: "Słupskie Prace Filologiczne" (Seria Filologia Polska) 3 (2004), s. 209-214.

Zdybicka Z. J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

Zdybicka Z. J., *Śmierć w wielkich religiach świata*, w: "Ateneum Kapłańskie" (1980), nr 428, z. 3, s. 382-398.

Zdybicka Z., *Bóg - Osobowa Prawda i Miłość - ostatecznym celem życia człowieka*, w: "Człowiek w kulturze" (2007), nr 19, s. 111-124.

Ziegler A., *Das Glück Jesu*, Stuttgart 1978.

Zieliński S., *Rozumienie wiarygodności w apologetyce i we współczesnej teologii fundamentalnej*, w: "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 43 (2010), nr 1, s. 52-67.

Zuccaro C., *Teologia śmierci*, Kraków 2004.

Życiński J., *Bóg postmodernistów*, Lublin 2001.