W związku z czym Bóg jest twórcą zasługi, który i jednoczy wolę z działaniem, i realizuje działanie przez wolę. Inaczej: jeżeli rzeczywiście miałyby być zdefiniowane zasługi, które nazywamy naszymi, one byłyby zaszczepieniami nadziei, okazjami do miłości, zapowiedziami tajemniczego przeznaczenia, oznakami przyszłej szczęśliwości, drogą do królestwa, ale nie przyczyną królowania. W rzeczywistości Bóg wywyższył tych, których usprawiedliwił, a nie tych, których odkrył jako sprawiedliwych.

Bernardus Claraevallensis, *Liber de gratia et libero arbitrio*, XIV, 51, [w:] *Sancti Bernardi Opera*, Romae 1963, III, 165–203.

Pytania

1. Na czym polega różnica w określeniu potrzeby refleksji rozumowej w wierze w ujęciu Piotra Abelarda i Bernarda z Clairvaux?
2. Jaka rolę tradycji patrystycznej w teologii widzieli Abelard i Bernard?
3. W wiekach, które nastąpiły po przedstawionej dyskusji, czyja droga – Bernarda czy Abelarda – stała się faktycznie obowiązująca w teologii?
4. Jak myślisz, czy bardziej zrozumiałe dla człowieka współczesnego mogą być intuicje mentalności symbolicznej, jak u Bernarda, czy taka argumentacja, jaką posługuje się Abelard?

Opr. o. Piotr Chojnacki OCist, ks. Damian Wąsek

Karl Rahner

Karl Rahner (1904–1984), niemiecki teolog katolicki, jezuita. Inicjator „przewrotu antropologicznego" w teologii, dla której punktem wyjścia uczynił poznanie człowieka jako adresata Objawienia. Zasłynął też z powodu wywołującej kontrowersje teorii „anonimowego chrześcijaństwa", czyli przeżywania przez ludzi będących poza Kościołem realnego, choć nie uświadomionego refleksyjnie spotkania z łaską Bożą. Po ukończeniu seminarium i przyjęciu święceń kapłańskich odbywał specjalistyczne studia filozoficzne we Fryburgu oraz teologiczne w Innsbrucku, gdzie uzyskał doktorat i rozpoczął prowadzenie wykładów z dogmatyki. Lata drugiej wojny światowej spędził w Wiedniu. W okresie powojennym dał się poznać jako znakomity uczony, którego poglądy budziły jednak niepokój władz kościelnych. Podczas II Soboru Watykańskiego Rahner był jednym z jego ekspertów i brał udział w opracowaniu kilku ważnych dokumentów. Przyczynił się walnie do podjęcia przez ojców soborowych decyzji o przywróceniu w Kościele łacińskim stałego diakonatu. W 1964 roku przeniósł się z Innsbrucka do Monachium, obejmując na tamtejszym uniwersytecie katedrę światopoglądu chrześci-

jańskiego po Romano Guardinim. Od roku 1967 wykładał teologię dogmatyczną w Münster (część głoszonych wówczas wykładów posłużyła za materiał do jego słynnej książki *Podstawowy wykład wiary*). Pozostał aktywny również po przejściu na emeryturę, uczestnicząc w rozmaitych sympozjach i występując z gościnnymi wykładami. Ten głęboki myśliciel oświadczył pewnego razu, że nie uważa sam siebie za naukowca i że w swej pracy teologa starał się jedynie rozwiązywać problemy, z jakimi stykał się w działalności duszpasterskiej.

Tekst

(…) Od Soboru Watykańskiego II mówi się wprawdzie wiele o hierarchii prawd orędzia chrześcijańskiego; leniwi i krótkowzroczni teologowie potrafią też, kiedy przy tym lub owym szczegółowym problemie natrafią na trudności, łatwo uciec się do stwierdzenia, że ostatecznie w kwestiach tak szczegółowych nie tak bardzo chodzi o to, co jest prawdą, a co nie. Ale o tym, co właściwie jest centrum orędzia chrześcijańskiego, o tym myślimy o wiele za mało. Można naturalnie słusznie powiedzieć, że takim centrum jest Jezus z Nazaretu, ukrzyżowany i zmartwychwstały, od którego przecież wzięliśmy imię chrześcijan. Ale jeśli to jest prawda i jeśli ma nam to w czymś pomóc, to przecież trzeba powiedzieć, dlaczego i jak ten Jezus jest tym, na kogo jedynie można liczyć w życiu i śmierci.

Co jednak trzeba odpowiedzieć na takie pytanie? Gdyby ta odpowiedź nie była wyznaniem, że tym, co w Jezusie i tylko w Nim zostało nam obiecane, ofiarowane i zapewnione, jest prawdziwe samoudzielanie się nieskończonego Boga przewyższające każdą rzeczywistość stworzoną, każdy skończony Boży dar, gdyby to nie zostało powiedziane, to przecież rzeczywistość Jezusa, która sama w sobie i w orędziu, które niesie, pozostaje skończona i niekonieczna, mogłaby pewnie stworzyć tylko jedną, może najlepszą, właśnie Jezusową religię, ale nie tę jedyną, absolutną, przeznaczoną naprawdę dla wszystkich ludzi. Tak więc prawdziwym i jedynym centrum chrześcijaństwa i jego orędzia jest dla mnie rzeczywiste samoudzielanie się stworzeniu Boga w Jego najbardziej własnej rzeczywistości i wspaniałości, jest przyznanie się do tej zupełnie nieprawdopodobnej prawdy, że Bóg sam w swojej nieskończonej rzeczywistości i wspaniałości, świętości, wolności i miłości rzeczywiście i do końca może się dawać nam samym w stworzoności naszego istnienia i że wszystko inne, co chrześcijaństwo nam daje albo czego od nas żąda, jest wobec tego tylko czymś tymczasowym czy też wtórną konsekwencją.

To, co mam na myśli, można powiedzieć także inaczej. Gdybym temu zaprzeczył, przeczyłbym temu, co właśnie powiedziałem o analogiczności wszystkich wypowiedzi teologicznych. Ale najpobożniejsze naśladowanie Jezusa-człowieka,

największe zaangażowanie dla sprawiedliwości i miłości w tym świecie, wszelki humanizm, który pragnie użyć Boga dla człowieka i który nie rzuca człowieka w otchłań Boga, byłby dla mnie jedynie religią niewypowiedzianie biednego humanizmu, na którą nie wolno nam się zgodzić wobec potęgi miłości Boga, w której Bóg rzeczywiście porzuca sam siebie. My możemy albo pragnąć wszystkiego, mianowicie Boga samego w Jego czystej boskości, albo jesteśmy zgubieni, to znaczy zamknięci w więzieniu naszej skończoności. Można w ramach teologii katolickiej spekulować, czy też „czysta natura" nie mogłaby pod daleką zwierzchnią władzą Boga być sama w sobie szczęśliwa i doskonała. Ale naprawdę jest tak, właśnie przez nieodpartość łaski, że albo się dusimy w naszej skończoności, albo trafiamy tam, gdzie jest Bóg sam, jaki jest. Można wprawdzie uważać za konieczne trzeźwe stwierdzenie, że – może poza paroma świętymi – u zwykłych banalnych ludzi nie odkrywamy tego pragnienia absolutu, owej nieuchronności tego, co bezwarunkowe, owej ekstazy skończonego ducha ku Bogu samemu. Ale nawet jeśli nasza teologia zastanawia się jedynie nad tym, jak trafiają przed oblicze Boga ludzie pozostający pod sakramentalną opieką Kościoła, powinna ona przecież o wiele więcej myśleć o tym, jak to możliwe, że odyseja wszystkich ludzi, także tych najbardziej prymitywnych sprzed miliona lat, także niechrześcijan, a nawet ateistów, kończy się w Bogu samym. Można naturalnie powiedzieć – chociaż wydaje mi się to trochę zbyt łatwe i wygodne – że owo zawsze i wszędzie dla wszystkich ludzi i w każdym czasie możliwe boskie zbawienie dokonuje się na drogach, które zna tylko sam Bóg.

To zapewne prawda, że – także jeśli chodzi o mnie samego z całą moją chrześcijańską teologią – muszę ostatecznie pozostawić niezbadanym wyrokom Bożym, przez jakie szczeliny On rzeczywiście zdoła wniknąć ze swoją uwalniającą miłością do obrzydliwego bunkra mojego egoizmu. Ale w momencie dziejowym, w którym chrześcijaństwo może i powinno przybrać taki kształt, w którym mogłoby zostać zaoferowane ludziom wszystkich kultur i wszystkich czasów, i stać się rzeczywiście ich religią, trzeba się zastanawiać nad „anonimowym" chrześcijaństwem, gdziekolwiek i kiedykolwiek ono się pojawiło, chociaż najmniej mi zależy na tym spornym słowie. Być może jest to (kto wie) niesłychane uroszczenie stworzenia, kiedy ktoś nie chce dać się uratować, jak długo nie widzi, że jego bliźni obok niego zostaje uratowany razem z nim. Ale może to też być najczystszy akt miłości bliźniego, którego ostatecznie wymaga się od każdego chrześcijanina, by miał nadzieję dla siebie samego tylko razem z nadzieją dla wszystkich, i by się nad tym zastanawiał, jak łaska Boża, którą ostatecznie jest Bóg sam udzielający siebie, wylewa się na wszelkie ciało, a nie tylko na tych paru naznaczonych sakramentami.

Sądzę, że nie można zabronić chrześcijańskiemu teologowi, by sprawę grzeszności człowieka i przebaczenia win mocą samej łaski odczuwał

jako raczej drugoplanową wobec sprawy radykalnego samoudzielania się Boga. Nie jakobyśmy nie byli grzesznikami wciąż na nowo beznadziejnie zaplątanymi w nasz egoizm. Nie jakobyśmy nie potrzebowali przebaczającej łaski Bożej, którą z naszej strony musimy przyjmować zupełnie niezasłużenie jako czystą łaskę. Nie jakoby to nie było oczywiste, że owo samoudzielanie się Boga faktycznie wydarza się zawsze jako przebaczenie.

Nie jakoby radykalne doświadczenie naszej własnej beznadziejnej grzeszności, w której właśnie konkretnie doświadczamy naszej wolności, nie było według świadectwa chrześcijańskiego doświadczenia tą konkretną sytuacją, w której człowiek rzeczywiście zaczyna zwracać się ku Bogu. Ale skoro widzimy dzisiaj, jak trudne do przyjęcia właśnie dla dzisiejszych ludzi jest usprawiedliwienie jako odpuszczenie grzechów, skoro ponadto dla teologa katolickiego Bóg i Jego obietnica udzielania siebie samego człowiekowi (niezależnie od tego, jak różnie można ją rozumieć) jest czystą łaską wyprzedzającą grzech, czystym niespodziewanym cudem Boga, który rozdaje sam siebie i przygodę takiej miłości czyni swoją własną historią, wtedy, jak sądzę, można spokojnie uznać samoudzielanie się Boga stworzeniu za sprawę bardziej centralną niż grzech i przebaczenie grzechów.

K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, tłum. T. Węcławski, [w:] „Znak", nr 441, 1992, s. 75–77.

Pytania

1. Dlaczego autorowi tekstu nie wystarcza tradycyjne określenie centralnej prawdy chrześcijaństwa oraz zalecenie naśladowania Jezusa?
2. Czemu autor nie zadowala się również stwierdzeniem, że drogi zbawienia niechrześcijan zna tylko Bóg?
3. Jak autor zdaje się widzieć zadanie teologa? Co stanowi jego zasadniczą troskę?

Opr. Marek Kita