

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH

TOM 1 – 2006

DOI 10.24425/118063

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

## ODWIECZNE ZNACZENIE CZŁOWIECZEŃSTWA JEZUSA

Problem rozumienia Człowieczeństwa Jezusa jest sam w sobie bardzo trudny. Wydaje się, że jedno z najdoskonalszych współcześnie jego rozwiązań zaproponował Karl Rahner (5 marca 1904 – 30 marca 1984), wybitny teolog niemiecki, jezuita, którego myśl przypomniał w sposób szczególny rok 2004 ogłoszony Rokiem Rahnerowskim. Dlatego też warto zająć się tą kwestią.

Historia nie jest dla Rahnera nieuporządkowanym zbiorem pojedynczych wydarzeń, lecz stanowi swoisty proces rozwoju. W tak rozumianej historii Kościół przepowiada Jezusa Chrystusa jako Zbawcę wszystkich ludzi. Zatem sposób przepowiadania musi odpowiadać obecnej sytuacji człowieka, aby ten mógł je zrozumieć i przyjąć. Należałoby więc wykazać, że jedno wydarzenie historii, a mianowicie Wydarzenie Chrystusa, ma znaczenie dla całej ludzkości.

Można tego dokonać poprzez ukazanie wiecznego odniesienia Wydarzenia Chrystusa do całych dziejów ludzkości i świata. Będzie to oznaczać, że Człowieczeństwo Jezusa posiada trwałe i jedyne w swoim rodzaju znaczenie dla wszystkich. Wtedy odkrywa się zasadniczą prawdę chrześcijaństwa, że tajemnica człowieka, która jednocześnie jest tajemnicą Bożą, znajduje swoje spełnienie w łonie samej Trójcy Świętej.

## 1. ZAŁOŻENIA METODOLOGICZNE

Centralnym punktem w chrystologii Rahnera jest nie tyle Bóstwo Jezusa Chrystusa, ile raczej Jego człowieczeństwo. Rahner chce przez to odsłonić odwieczne znaczenie Człowieczeństwa Jezusa Chrystusa dla kształtu relacji człowieka z Bogiem<sup>1</sup>. Tym samym Rahner zgłasza postulat podstawowej „re-

<sup>1</sup> Jeden z podstawowych artykułów Rahnera zajmuje się tą kwestią: *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unsere Gottesverhältnis*, w: *Schriften zur Theologie*, t. III, Einsiedeln 1962, s. 47-60 (dalej cyt.: tytuł art., tom i strona Schriften).

lacji człowieka z Bogiem”, którą coraz częściej się dziś kwestionuje, nawet w odniesieniu do unii hipostatycznej Boga-Człowieka w Osobie Logosu. W miejsce tej wyjątkowej relacji dwóch natur w jednej Osobie powraca się do heterodoksyjnych propozycji monofizytyzmu<sup>2</sup>, który wyklucza realne człowieczeństwo Chrystusa. Oczywiście jest, że poglądy monofizyckie są nie do pogodzenia z definicją chalcedońską, mówiącą o Jezusie Chrystusie jako „prawdziwym Bogu i prawdziwym Człowieku”<sup>3</sup>.

Gdzie tkwi przyczyna zakłamania dogmatu chalcedońskiego? Według Rahnera, przyczyna ta leży w aporii, zawartej w samej definicji wiary<sup>4</sup>. Formuła Soboru Chalcedońskiego odnosi się w sensie ścisłym do Jezusa Chrystusa, ale jednocześnie wyraża zasadniczą prawdę zjednoczonym z Bóstwem człowieczeństwie. Tajemnica wcielenia Logosu pozwala zrozumieć tajemnicę człowieka w ogóle. Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa wyjaśnia zatem tajemnicę naszego człowieczeństwa. Stąd odrzucanie czy redukcjonowanie człowieczeństwa Jezusa skutkuje odrzucaniem prawdy o szczególności człowieka w świecie bytów stworzonych, a w konsekwencji prowadzi do uprzedmiotowienia istoty ludzkiej.

Współcześnie prawda o Wcieleniu bywa kwestionowana na różne – znane już w historii – sposoby: doketyzmu, monofizytyzmu, czy jako zwykły mit. Zadaniem teologii jest więc ponowne uzasadnienie podstawowej prawdy chrześcijańskiej o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, które nie jest czymś pozornym, mitologicznym ani nie stanowi tylko zwykłego teoretycznego założenia. Trzeba na nowo uzasadnić transcendentálną przepaść między Stwórcą a stworzeniem, która została przekroczona w Synu Bożym Jezusie Chrystusie przez zjednoczenie dwóch natur w rzeczywistą żywą jedność. Przy tym jedność ta nie naruszyła zasadniczej różnicy między naturą Boską a ludzką. Oczywiście nie chodzi tutaj o zjednoczenie samych pojęć, lecz o zjednoczenie rzeczywistości Boga i człowieka.

Aby ułatwić dzisiejszemu człowiekowi zrozumienie i przyjęcie prawdy o Wcieleniu, Rahner podkreśla w punkcie wyjścia, że człowiek musi być uzdolniony i otwarty na Boże objawienie. Widzi tę możliwość w sposób następujący: człowiek jest słuchaczem Słowa (*Hörer des Wortes*)<sup>5</sup>, co oznacza, że jest „słuchaczem Logosu” (*Hörer des Logos*). Założenie to należy do sfery hermeneutycznej, a mianowicie dotyczy zrozumienia objawienia przez człowieka, a w szczególności zrozumienia faktu wcielenia Logosu. Skoro bowiem Bóg

<sup>2</sup> Błędna nauka monofizytyzmu ma swoje początki w doketyzmie, arianizmie i apollinaryzmie. Na dobre rozgorzała za Eutychesa (ok. 454) i nazwanych od jego imienia zwolenników. Potępieniem rozszerzającej się nauki monofizyckiej zajęły się: Sobór Chalcedoński (451 r.) i II Konstantynopolitański (553 r.).

<sup>3</sup> DH 302.

<sup>4</sup> Ukazał to w artykule: *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften I*, s. 169-222.

<sup>5</sup> Por. całe dzieło pod tym właśnie tytułem (München 1941).

pragnie, aby człowiek pojął Jego objawienie, to uprzednio musi zaistnieć konkretna relacja człowieka do objawiającego się Boga. Relacje tę już Rudolf Bultmann określa jako „pytanie o Boga”<sup>6</sup>. Pytanie to konstytuuje człowieka, który jawi się jako „ukierunkowany na Boga”, bowiem o Niego właśnie pyta. „Pytanie o Boga” jest więc czymś w rodzaju „przed-rozumienia”, które wpływa na rozumienie własnej egzystencji człowieka. Odtąd jego egzystencja jawi się w świetle Boga i Jego objawienia.

Rahner idzie jeszcze dalej i określa człowieka jako „skończonego ducha” (*endlicher Geist*), który antycypuje absolutną tajemnicę Boga. Człowiek żyje w konkretnej historii, przez co jest „skończony”, egzystencjalnie uwarunkowany; jednocześnie żyje on w horyzoncie transcendentnym, czyli jest „duchem” otwartym na Boga jako absolutnego Ducha. Relacja ta powoduje, że tzw. „sytuacja wiary” nie jest już więcej „zewnątrzna”, czyli dokonująca się w napięciu między Kościołem a światem, lecz właśnie „wewnętrzna”, określona w samym człowieku, w jego wierze lub niewierze. Człowieka dotyka więc najpierw sam Bóg (Iaska Boża) i uzdalnia go do wiary, by mógł Go przyjąć w objawieniu. Człowiek asymiluje więc Boga w codzienne doświadczenia swojego życia. Tym samym poznaje także siebie samego. W ten sposób prawda Boga zostaje zakotwiczona w egzystencji człowieka. Takie pojmowanie człowieka daje podstawy do nowego spojrzenia na tajemnicę Wcielenia i człowieczeństwa w ogóle.

Człowiek pyta konkretnie o Boga, o Chrystusa: kim On dla niego jest? Rodzą się tu dwie zasadnicze możliwości odpowiedzi. Jedna – Bóg (czy konkretnie Chrystus) jest mitem, a więc kimś dla człowieka obcym; druga – Bóg (czy Chrystus) jest ideą, a więc tkwi w samej głębi egzystencji człowieka. Rahner ideę tę nazywa „ideą Chrystusa”. Nie rozumie jej na sposób platoński, lecz w sensie kantowskim<sup>7</sup>. Zatem Rahnerowi nie chodzi o jakieś nowe, spekulatywne interpretacje postaci Chrystusa, lecz o rozpracowanie sposobu „przed-rozumienia” ludzkiej egzystencji, która jest „otwarta”. Pytanie o Chrystusa, czyli „idea Chrystusa”, opiera się na rozumieniu Jego bytu jako Boga-Człowieka. Ten właśnie byt wcielonego Słowa jest „przed-rozumieniem” bytu człowieka w ogóle. Inaczej mówiąc, ze względu na przyjęcie przez człowieka Wydarzenia Chrystusa, pytanie o „ideę Chrystusa” jest jednocześnie pytaniem o egzystencję człowieka.

Myśl Rahnera idzie więc w następującym kierunku: człowiek w swoim doświadczeniu bytu rozpoznaje swoje życie jako rzeczywistość dialektyczną, pyta o sens i cel swojej egzystencji. Pyta więc o absolutne „dokąd” swego bytu. I to właśnie doświadczenie okazuje się czymś więcej niż tylko wiedzą o własnym

<sup>6</sup> K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg im Breisgau 1974, s. 272.

<sup>7</sup> Rahner idzie tu za I. Kantem. Fischer, dz. cyt., s. 275.

bycie, czy zwykłą refleksją nad istnieniem, ponieważ pytanie o „dokąd” tego bytu poszukuje właściwego uzasadnienia. Tym konkretnym uzasadnieniem jest w naszym przypadku Chrystus.

Problem tkwi jednak w tym, jak uzasadnić prawdę Chrystusową w człowieku. Rysują się tu dwie możliwości. Kant, którym początkowo inspirował się Rahner, twierdził, że trzeba stworzyć dla prawdy Chrystusowej aprioryczne uwarunkowania, czyli umożliwić ją. W końcu jednak Rahner zaproponował inną drogę: jest nią tzw. metoda transcendentalna. W metodzie tej nie chodzi o przejście (*transcensus*) do podstaw przedmiotowego doświadczenia, czyli jakiegoś „cofanie się”, lecz o refleksję nad „stającą się” strukturą bytu. Widać tu pewien rozwój myśli Rahnera. Najpierw interesował się on bardziej transcendentalną metafizyką poznania, gdzie człowiek był „duchem w świecie”<sup>8</sup>. Później bardziej skoncentrował się na konkretnym bycie. Zawsze jednak szukał uzasadnienia dla bytu człowieka. Ostatecznie nazwał to uzasadnienie *Urexis-tential*<sup>9</sup>, czyli „preegzystencją”, transcendencją na absolutną Tajemnicę. Tę transcendencję ducha nazywa Rahner także *potentia oboedientialis* za Chrystusem<sup>10</sup>, co oznacza „uległość” wobec Chrystusa, „zdolność” ku Chrystusowi. „Zdolność” rozumie jako warunek możliwości wcielenia Boga: Bóg – podkreśla Rahner – mógł się wcielić tylko w człowieka, gdyż tylko on znajduje się w szczególnej relacji do Boga. Ta „zdolność” jest dla Rahnera stałym komponentem chrystologii transcendentalnej, według której człowiek ze swej istoty ma naturalne pragnienie *visio beatifica*.

U Rahnera pytanie o człowieka jest wyraźnie sprzężone z pytaniem o samego Boga. Pojęcie Boga niemiecki teolog pogłębia przez pojęcie Nowiny Chrystusa, która stoi w centrum egzystencji człowieka i zarazem tę egzystencję spełnia. Przez to Nowina ta nie tylko staje się wiarygodna, ale też konieczna. Posiada egzystencjalną skuteczność, ponieważ człowiek zdolny jest na nią odpowiedzieć w swoim życiu. Oznacza to, że jest otwarty na Boże objawienie w Jezusie Chrystusie. Otwartość ta wyraża się w ukierunkowaniu egzystencji człowieka jako „ducha” (istoty duchowej) na Boga jako Świętą Tajemnicę. Tak Bóg jest podstawą bytu człowieka<sup>11</sup>.

Warto zauważyć, że Rahner mówi zawsze w odniesieniu do człowieka o „duchowej egzystencji”, a nie tylko o „duchowej naturze”. Można powiedzieć, że ukierunkowanie człowieka na Boga jest jakby „przejściem” z duchowej natury człowieka do jego duchowej egzystencji. Byt człowieka charakteryzuje to, że jest on „ukierunkowany” na Boga w sposób totalny. „Ukierunko-

<sup>8</sup> *Geist in Welt*, Innsbruck 1939.

<sup>9</sup> A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. v. J. Feiner, M. Löhrer, t. I, Einsiedeln 1965, s. 19.

<sup>10</sup> Fischer, dz. cyt., s. 276.

<sup>11</sup> *Die Forderung nach einer „Kurzformel” des christlichen Glaubens*, w: *Schriften VIII*, s. 15.

wanie” to zmienia jego egzystencję. Doświadczenie Boga jako absolutnej Tajemnicy jest więc konieczne dla człowieka, aby mógł spełnić swój byt.

## 2. TEOLOGIA CZŁOWIECZEŃSTWA

Człowiek nosi w sobie transcendentalną „ideę Boga-Człowieka” (ideę Chrystusa). Idea ta znalazła swoje najwyższe spełnienie w historycznym Wydarzeniu Wcielenia. Wydarzenie to ukazuje, że człowiek (wraz z tą ideą w sobie; będąc tą ideą) nie tylko został stworzony przez Boga, ale też został przez Boga spełniony: idea ta zrealizowała się w konkretnym człowieku – w Jezusie z Nazaretu sam Bóg stał się człowiekiem (wcielił się w człowieka).

Skoro Bóg stał się człowiekiem, to i człowiek przyjął przez to postać samego Boga. Rahner wyraża to następująco: najwyższym spełnieniem (dopełnieniem) istoty człowieka jest oddanie się, darowanie drugiemu<sup>12</sup>. Co dla dzisiejszego człowieka oznacza to spełnienie, owo „zrealizowanie”, które najpełniej ukazało historyczne Wydarzenie Jezusa Chrystusa? Jest to w istocie pytanie o taki sposób przepowiadania dziś Inkarnacji, aby była ona wiarygodna dla człowieka przyjmującego ewolucyjny obraz świata<sup>13</sup>.

Problem leży w tym, że dla dzisiejszego człowieka Wydarzenie Wcielenia nie budzi zaufania, gdyż dokonało się jeden jedyny raz i nie zaowocowało stworzeniem jakiejś „boskiej ludzkości” (*keine Gott-Menschheit*), przez co nie mieści się w ramach myślenia ewolucyjnego. Inaczej mówiąc, człowiek dziś pyta, dlaczego unia hipostatyczna wydarzyła się tylko jeden raz. Problemem jest więc owo *ephapax* (raz na zawsze): dlaczego to Wydarzenie ma znaczenie „raz na zawsze”, czyli jest wieczne? To „stare” pytanie G.E. Lessinga (+1781)<sup>14</sup>, na które Rahner odpowiada prosto: Bóg działa w historii w sposób wolny. Właśnie takie wolne akty mają sens w samych sobie. Rahner szuka jednak uzasadnienia filozoficznego, i takie formułuje: „właśnie tam, gdzie Bóg działa w sposób wolny, jest On najbardziej poznawalny”. Wolność rodzi tu poznawalność, wolność daje się poznać<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften IV*, s. 142: „dass der Mensch – ist, indem er sich weggibt”.

<sup>13</sup> *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften I*, s. 218.

<sup>14</sup> Por. tenże, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, München 1983. W pytaniu tym chodzi o przepaść między przeszłością a teraźniejszością. Odpowiedź Rahnera sugeruje, że Jezus Chrystus „uobiektywia” historię, stąd nie staje się ona sprzeczna. Por. K. Góźdz, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988, s. 248.

<sup>15</sup> Widać to w całym dziele *Hörer des Wortes* jako jego pryncypium: „wolność – poznawalność”.

By odpowiedzieć na pytanie o wieczne znaczenie jednego wydarzenia w ciągu całej historii (Wcielenie), Rahner szuka związku między unią hipostatyczną w Chrystusie a łaską czy życiem wiecznym w każdym człowieku. Zdaniem Rahnera by prawdę o „jednym” Chrystusie przedstawić światu jak najbardziej sensownie, trzeba Go ukazać od strony Jego człowieczeństwa<sup>16</sup>. Należy więc wykazać, że raz dokonane Wcielenie jest Wydarzeniem decydującym dla całej historii, a więc nie tylko dla jej wybranego momentu, lecz dla całej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Wtedy rzeczywiście cała historia, a więc cała ludzkość, osiąga w tym Wydarzeniu swój „rozwój”. Najwyższy punkt tego „rozwoju” wyznacza Chrystus. W Nim dokonał się „rozwój” całego świata<sup>17</sup> – „dzięki” Jego człowieczeństwu, które można rozumieć jako drogę przejścia świata w tajemnicę Boga. Stąd można określić człowieka jako „samoprzejście” kosmosu w tajemnicę Boga (oto rozwój świata, historii, a nade wszystko człowieka)!

Powyzszą problematykę przedstawił Rahner w artykule *Christologia w ewolucyjnym światopoglądzie*<sup>18</sup>. Artykuł koncentruje się na zasadniczym pytaniu: dlaczego Wcielenie musi być celem całej ludzkości i jej historii? Cel ten jest dla ludzkości „przyszły”, choć wyraził się w tym „jednym” Wydarzeniu Chrystusa. Wybrzmiewa tu pewien paradoks – coś przeszłego, jednorazowego staje się przyszłością dla wszystkich. Ale paradoksalność zniknie, gdy rozróżni się między celem i osiągnięciem tego celu a ideą i jej urzeczywistnieniem. Jeszcze dobitniej można to wyrazić, rozróżniając między ideą a historyczną konkretyzacją tej idei, czyli jej wcieleniem w rzeczywistość. „Idea” jest tu rozumiana jako „idea możliwej inkarnacji Boga”<sup>19</sup>, tj. „idea Boga-Człowieka”. Otrzymujemy tym sposobem transcendentálny schemat: absolutną „ideę Chrystusa” (On, Jezus Chrystus) oraz jej realne spotkanie przez człowieka. A zatem każdy człowiek niesie w sobie „ideę Chrystusa”, która stanowi „egzystencjał bytu ludzkiego”. Człowiek jest jednocześnie konkretnym „momentem” historii (konkretnym bytem w historii) i – postrzegany w historycznej perspektywie – rezultatem wewnętrznej dynamiki dziejącego się kosmosu (rozwoju kosmosu). Ta ewolucyjna dynamika stawania się obejmuje, jako główne stopnie rozwoju, dążenie od materii do życia oraz przez świadomość do ducha<sup>20</sup>.

Nie oznacza to, że Rahner chce objaśnić coś wyższego przez coś niższego, jak ma to miejsce w świecie ewolucji rzeczy. Stara się raczej wykazać, że samotranscendencja człowieka możliwa jest wyłącznie w mocy absolutnej „pełni bytu” (*Seinfülle*). Z jednej strony ta „pełnia bytu” jest tak blisko i tkwi głęboko

<sup>16</sup> Człowieczeństwo należy do świata. Por. *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften I*, s. 219.

<sup>17</sup> *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften I*, s. 219-220.

<sup>18</sup> *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Schriften V*, s. 183-221.

<sup>19</sup> Tamże, s. 216.

<sup>20</sup> Tamże, s. 191 nn.

wewnątrz tak samej istoty człowieka, że użycza mu swego bytu i wprawia go w ruch ku tej pełni, którą jest sam Bóg; z drugiej strony człowiek jako samo-transcendencja pozostaje różny od tej „pełni”, czyli Boga. Widać, że mamy tu do czynienia z trwałym „unoszeniem” wszelkiej rzeczywistości stworzonej (w bycie, w działaniu, w stawaniu się i w samoprzekraczaniu). Rahner określa to jako współdziałanie Boga Stwórcy ze stworzeniem. Bóg jest Podstawą i Celem całego procesu stawania się.

Bóg jest tajemniczym „Poruszycielem”, a przy tym nie narusza On prawdziwej samodzielności stworzenia. Wprost przeciwnie, ta poruszająca bliskość Stwórcy zwiększa jeszcze samodzielność stwórczą rzeczywistości (tj. człowieka). Przez tę bliskość Boga człowiek staje się kimś więcej i „bardziej” niż był dotąd – po prostu „przechodzi on samego siebie” (*Selbstüberstieg*). A zatem, skoro człowiek jest samo-transcendencją żywej materii, to wówczas obie historie – natury i ducha – tworzą wewnętrzną jedność<sup>21</sup>. A to oznacza, że historia natury (ewolucja) ma swoją kontynuację w historii ducha. Nie wystarczy więc zapytać, czy samotranscendencja ewolucji dotyczy też człowieka, ale trzeba postawić kolejne pytanie – czy nie wychodzi ona ponad człowieka?

By sprostać postawionym kwestiom, trzeba najpierw dokonać pewnych dystynkcji. W filozofii mówi się o stanowczym rozróżnieniu między logicznym a biologicznym zakresem, wynikającym z bytowej różnicy między *anima spiritualis* (człowiek) a *animal* (świat zwierząt). Człowiek stanowi niejako próg działań praw ewolucji. Gdy jednak w grę wchodzi duch (*Geist*) i wolność, tam rozpoczyna się historia w ścisłym sensie. I ten fenomen ducha i wolności stanowi dodatkowe wzmocnienie rozróżnienia bytowego człowieka i zwierząt. Mamy wtedy królestwo historii (*Reich der Geschichte*) i zakres ewolucji (*Reich der Evolution*). Przy czym teologicznie ujmując, nie chodzi tu o żadne fatum, które ciążyłoby nad historią ewolucji czy historią świata w takim sensie, że łaska i odkupienie byłyby owym „narzuceniem z góry” innego porządku rzeczy.

Trzeba wrócić tu do rozumienia historii przez Rahnera: historia jest rozwojem, procesem stawania się. Oczywiście nie w znaczeniu rozwoju gatunku, przechodzenia stworzeń w wyższą formę istnienia etc. Chodzi o rozwój w kierunku sensu i ostatecznego celu dziejów. Wydarzenie Chrystusa jest historyczną pełnią sensu na linii rozwoju całej historii. A więc z całego procesu rozwoju historii wyłania się, niejako wynika ów szczyt, którym jest Wydarzenie Chrystusa. Nowość tego procesu polega na tym, że dotyczy on dziejów ludzkości, ale w sensie teologicznym. Nie chodzi więc tu o „wyższy” rozwój w znaczeniu jakiegoś zakresu ponadracjonalnego czy nadnaturalnego (jakoby człowiek przechodził w Bóstwo, stawałby się Bogiem), lecz o rozwój, którego szczyt

<sup>21</sup> Tamże, s. 194.

ukazał się już w tym Jednym Człowieku, Jezusie Chrystusie. On objawił pełnię człowieczeństwa, która wyznacza linię rozwoju wszystkich ludzi.

Inaczej mówiąc, rozwój historii nie prowadzi do stworzenia „superczłowieka”, lecz osiąga swój szczyt w tym Jednym Człowieku, Jezusie Chrystusie, w którym dokonało się zjednoczenie Bóstwa z człowieczeństwem. Rahner słusznie zauważa, że samotranscendencja człowieka ku Bogu dokonuje się w łasce i wolności (Boga). Bóg jest tu absolutną podstawą całej rzeczywistości stworzonej (kosmosu). On sam się udziela i daje siebie światu w bezpośrednim „byciu wewnątrz” (*Innewerdung*) jako absolutna podstawa tego świata. Samoudzielanie się Boga, czyli Jego przybliżanie się do człowieka: nie jest zwykłym, indywidualnym wydarzeniem (że Bóg przychodziłby do każdego z osobna), lecz jest wydarzeniem kosmicznym<sup>22</sup>. Jest to jednocześnie „moment”, a zarazem i „faza ostateczna” całej historii kosmicznej<sup>23</sup>. Tak „koniec staje się absolutnym początkiem” (*Das Ende ist der absolute Anfang*)<sup>24</sup>.

Tak więc wznoszenie się człowieka ku Bogu jest tylko momentem całej dynamiki rozwoju człowieka jako istoty transcendentnej. Ruch całego kosmosu nie jest niesiony przez człowieka, lecz przez Boga jako Podstawę kosmosu. Ruch ten zbliża stworzenie do Boga, ale dokonuje się nie ze strony stworzenia (kosmosu, człowieka), lecz ze strony Boga samego<sup>25</sup>. Oznacza to, że celem świata (kosmosu) jest właśnie samoudzielanie się Boga światu (*das Ziel der Welt ist die Selbstmitteilung Gottes an sie*)!

### 3. SAMOUDZIELANIE SIĘ BOGA W CHRYSZTUSIE

Rahner identyfikuje samoudzielanie się Boga z Łaską Niestworzoną, czyli ostatecznie z samym Bogiem, który chce zbawić stworzenia. To pragnienie będące zbawczą wolą Boga jest źródłem udzielania się Boga stworzeniu. Udzielanie to jest zatem propozycją zbawienia<sup>26</sup>. Dla wyrażenia tej prawdy Rahner

<sup>22</sup> Tamże, s. 187.

<sup>23</sup> Tamże, s. 199.

<sup>24</sup> Cz.S. Bartnik, *Chrystologia kosmologiczna*, w: *Chrystus i Jego Kościół*, red. M.J. Uglorz, Bielsko-Biała 2000, s. 227, 232.

<sup>25</sup> Jest to dokładne utwierdzenie tezy P. Teilharda de Chardin. Por. Cz.S. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

<sup>26</sup> Rahner przyczynił się bardzo do odnowienia teologii katolickiej głównie przez tworzenie nowych pojęć teologicznych, co znalazło wyraz w licznie wydawanych leksykonach, podręcznikach i seriach: od 1957 wychodzi 2 wyd. *Lexikon für Theologie und Kirche*; od 1958 seria *Questiones disputatae*; 1964-72 – *Handbuch der Pastoraltheologie*; 1967-69 – 4-tomowy *Theologisches Lexikon für die Praxis: Sacramentum mundi*; 1972-73 – *Herder Theologisches Taschenlexikon*; od 1961 *Kleine Theologische Wörterbuch* (z H. Vorgrimlerem).



proponuje nowe pojęcie: *Selbstmitteilung Gottes*<sup>27</sup> (samoudzielanie się Boga), wyprowadzając je z idei uszczęśliwiającego widzenia Boga (*visio beatifica*)<sup>28</sup>. Sięgnął on do tomistycznej metafizyki poznania, według której poznanie człowieka jako ducha (*Mensch als Geist*) rozpoczyna się w świecie (*Geist in Welt*) od poznania sensu: poznany obiekt (przedmiot) jest obecny dla poznającego (człowieka) dzięki pośredniczeniu odbicia tego obiektu, które pochodzi z doświadczenia sensu (*species impressa*); poznaje daną rzecz przez poznanie jej sensu; sens danej rzeczy pozwala mi poznać ją samą.

Oczywiście takie pośredniczenie dotyczy tylko stworzenia, a więc przedmiotów znajdujących się w świecie człowieka. Nie można zatem poznać bezpośrednio Boga w ten sam sposób, w jaki poznaje się przedmioty. Rahner tłumaczy pojęcie *Selbstmitteilung* jakby w trzech krokach.

Zaczyna od prostej konstatacji, że skoro Boga nie można poznać w taki sam sposób, jak przedmioty ze świata stworzonego, to musi wynikać stąd jakaś konkretna konsekwencja: sam Bóg musi stać się określeniem (forma, *species*), żeby w ten sposób stworzyć możliwość Jego poznania przez człowieka. Bóg zatem jest nie tylko bezpośrednim przedmiotem poznania, lecz jest także bezpośrednią podstawą tegoż poznania. Czyli Bóg udziela się człowiekowi i daje mu się poznać, dając siebie samego; Ten, który daje, i dar są jednym i tym samym.

W drugim kroku Rahner wyjaśnia, że samoudzielanie się Boga zakłada między Bogiem a różnym od Niego stworzeniem dwojaką zależność: sprawczą i ontyczną. Bóg jest przyczyną sprawczą zaistnienia stworzenia (*Wirkursachlichkeit*); Bóg jest też realnym przeznaczeniem stworzenia jako Niestworzona Rzeczywistość. Znaczy to, że Bóg przez samoudzielanie się człowiekowi okazuje się ontycznie od niego różny, gdyż jest niestworzony i jako taki jest realnym przeznaczeniem człowieka.

Rahner wnika tu w tomistyczną metafizykę poznania z dwóch powodów. Najpierw taktycznie – żeby teologię uprawiać jako konsekwentny rozwój Tradycji. Następnie ze względu na treść – samoudzielanie się Boga nie jest pierwszorzędnie objawieniem jako Słowo, lecz jako byt, czyli jest objawieniem życia samego Boga człowiekowi, który w ten sposób zostaje obdarowany łaską (*Begnadeter*). Oznacza to, że samoobjawienie się Boga należy najpierw do zakresu bytu, a dopiero wtórnie do zakresu poznania. Stąd samoudzielanie się jest pojęciem realnoontycznym (byt), które zawiera w sobie sens gnozeologiczny, tj. poznanie.

Dzięki Rahnerowi (a także Ratzingerowi) rozumienie pojęcia objawienia w duchu Vaticanum I jako „pośredniczenie prawdy” (*Mitteilung von Wahrhei-*

<sup>27</sup> Pierwszym artykułem na ten temat jest *Selbstmitteilung Gottes* w „Sacramentum mundi” IV, s. 521-526.

<sup>28</sup> Por. *Podstawowy wykład wiary: wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 102.

ten) zyskało na Vaticanum II swój nowy sens jako „samoobjawienie”. W *Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Dei Verbum* czytamy: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić tajemnicę swej woli. W tym objawieniu Bóg niewidzialny zwraca się w nadmiarze swej miłości do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. To wydarzenie objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa, które są wewnętrznie ze sobą powiązane” (nr 2).

W trzecim kroku Rahner idzie jeszcze dalej. W nawiązaniu do pojęcia samoobjawienia się Boga stwarza pojęcie „historii objawienia”, oznaczające, że Bóg może mieć własną, rzeczywistą historię, która nie jest Jemu odległa ani obca. W sposób szczególny potwierdza tę tezę wcielenie Bożego Logosu. Rodzi się jednak pytanie o zgodność tej koncepcji z dogmatem o niezmienności Boga. Według Rahnera, należy rozumieć samoudzielania się Boga w pewnej dialektyce: Bóg, który sam w sobie jest niezmienny, może jednak uczestniczyć w zmienności stworzenia, np. Słowo Boże samo staje się w czasie człowiekiem.

Przyjęty w trzecim kroku zakres pojęcia „samoudzielania się” ma znaczenie kluczowe dla teologii, mianowicie przez to, że pozwala artykułować (ujmować w słowa) wielość obrazowych wypowiedzi o objawieniu Boga wobec świata w konkretny, teologiczny sposób, tzn. objawienie się Boga w świecie ujmuje się w jedno pojęcie „samoudzielania się Boga”.

Oczywiście samoudzielania się Boga<sup>29</sup> nie należy rozumieć jako zwykłego pryncypium poznania Boga przez stworzenie, lecz jako dynamiczne pryncypium właściwej postawy nadziei świata (indywidualnej i społecznej, czyli uniwersalnej) oraz jako realizację miłości Bożej do świata, a przez to jako pryncypium miłości świata.

Stąd samoudzielanie się Boga jest źródłem istnienia świata, podstawą jego historii, jej celem i treścią jej ostatecznego spełnienia<sup>30</sup>. A oznacza to, że Bóg daje się poznać jako Miłość (1J 4,8).

Można więc powiedzieć, że samoudzielanie się Boga w Chrystusie jawi się jako tajemniczy cel tego świata, jako zasadnicza „idea” w planie Boga względem świata (samoudzielenie się Boga światu należało do odwiecznego planu Boga). Chrystus jest wtedy uprzedzającą entelechią całego rozwoju świata<sup>31</sup>, czyli jest celem samym w sobie (gr. *entelechia*). Chrystus jest więc w sposób konieczny obecny w życiu każdego człowieka jako jego „decydujący egzystencjał” i jako jego absolutna „idea”. Samoudzielanie się Boga światu jest kluczo-

<sup>29</sup> „Samoudzielenie się Boga znaczy więc, że tym, co udzielone, jest rzeczywiście Bóg w jego własnym byciu i tym samym, że owo udzielenie się polega na poznaniu i posiadaniu Boga w bezpośrednim widzeniu i w miłości” (*Podstawowy wykład wiary*, s. 102). Samoudzielanie się należy więc rozumieć w sensie ściśle ontologicznym.

<sup>30</sup> K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 411.

<sup>31</sup> *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften I*, s. 188.

wym elementem relacji świata do Boga. Wznoszenie się świata ku Bogu dokonuje się bowiem jedynie na mocy samoudzielania się Boga. Byty przygodne, czyli człowiek i świat, wnoszą się do Boga o tyle, o ile dzieje się to w mocy absolutnej pełni bytu jaką jest Bóg. To właśnie ta Pełnia wznosi byt ku sobie; Bóg pociąga człowieka ku sobie, a mimo to historia i świata, i ducha przybiera kształt samotranscendencji w życie Boga<sup>32</sup>.

To wznoszenie przez Boga historii ku Niemu samemu jest widziane nie tylko jako bliskość Stwórcy względem stworzenia, lecz jest rzeczywistym samoudzielaniem się Boga temu stworzeniu. W ten sposób realizuje się wewnętrzny cel rozwoju świata (czyli staje się on terażniejszością). Dzięki temu dokonuje się nowa samotranscendencja stworzenia (człowieka), która jest jednocześnie „zstąpieniem” Boga jako Logosu. Co się więc ukazuje w tej relacji samotranscendencji człowieka i zstąpienia Boga (*Deszendenz*) jako Logosu? Według Rahnera odsłania się tu kategoriałna, historyczna postać Jezusa, w której coraz bardziej dochodzi do głosu dane w niej od początku samoudzielanie się Boga, stanowiące podstawę człowieka<sup>33</sup>. Historyczna osoba Jezusa ukazuje transcendentalne samoudzielanie się Boga, a więc objawia absolutną tajemnicę Boga, czyli Logos. To On (Logos) był od początku nośnikiem całego ruchu historii. Jezus objawia też tajemnicę człowieka, czyli przedstawia człowieka takiego, jaki powinien być. Oczywiście nie chodzi tu o żaden nowy „gatunek człowieka”, lecz o jednostkę sensie kategoriałnym. Doskonałością człowieka jest bycie obrazem Bożym (*eikon Theou*). A więc w Logosie ukazuje się pojedynczy człowiek, i przez to ukazany jest też absolutny charakter człowieka jako jednostki w jej wolności przed Bogiem. Spełnia się on bowiem nie jako gatunek, lecz jako jednostka, w bliskości względem Boga i w byciu przez Boga przyjętym.

Rozumowanie jest więc jasne: sens świata odsłania się nie w odniesieniu do całej ludzkości (nie w kolektywie), lecz przede wszystkim w jednostce, w jej relacji do Boga. Dopiero wtedy można pojąć zbawcze znaczenie tego „jednego” wydarzenia, które charakteryzuje historyczna jednorazowość (Wydarzenie Jezusa Chrystusa). Inaczej mówiąc, człowiek nosi w sobie „ideę Chrystusa”, stąd jest też ukierunkowany na swoje absolutne spełnienie. Jednocześnie w człowieku historycznie objawił się Chrystus, wskazując na tajemnicę Boga i człowieka.

Mamy więc dwa różne sposoby poznania w człowieku: przez samą „ideę” Boga-Człowieka (w każdym człowieku) i przez osobę historycznego Jezusa jako tego jedyne, konkretnego, rzeczywistego Boga-Człowieka w tym jedynym Człowieku Jezusie<sup>34</sup>. Faktem jest, że absolutne samowychodzenie człowieka ku Bogu – jak to zostało już powiedziane – dokonało się w tym jedynym Człowieku (Jezusie) i w Nim też została otwarta droga do Boga dla wszystkich

<sup>32</sup> *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 207.

<sup>33</sup> *Die Forderung nach einer „Kurzformel” des christlichen Glaubens*, w: *Schriften VIII*, s. 160.

<sup>34</sup> „*Ich glaube an Jesus Christus*”, w: *Schriften VIII*, s. 217.

ludzi. Rodzi się oczywiście pytanie o możliwość pogodzenia jednorazowości Wydarzenia Chrystusa z nadanym mu powszechnym sensem (jak ten Jeden może być sensem wszystkich?). Odpowiedź na to pytanie jest tylko jedna: unia hipostatyczna może być rozumiana jako jedyny przypadek najwyższej samotranscendencji człowieka. To w Jezusie Chrystusie dokonała się powszechna samotranscendencja człowieka przez descendencję Boga<sup>35</sup>. W Wydarzeniu Chrystusa Bóg przyjął tę samotranscendencję człowieka, czyli „zszedł” do człowieka. Stąd jest to jedyne wydarzenie w swoim rodzaju, bo samotranscendencja człowieka została urzeczywistniona przez descendencję Boga. Rahner nazywa to właśnie „tezą”: człowiek może wznosić się do Boga dzięki descendencji Boga. Tezę tę opiera m.in. na twierdzeniach teologii tradycyjnej, według których ludzka natura w unii hipostatycznej sprawiła właśnie tylko to, co teologia określa jako „ogłądanie Boga”<sup>36</sup>.

Jednak Rahner uzasadnia swoją „tezę” inaczej, a mianowicie przez rozwój transcendentalny osoby ludzkiej i jej indywidualność. Jak to się dokonuje? Dzieje ludzkości pojmujemy jako wznoszenie się do Boga. Są to zatem dzieje zbawienia. Wznoszenie ludzkości ku Bogu nie dokonuje się na sposób „wznoszenia się” bytów w rzeczywistości bezosobowej (świat materialny), jako wyścig lub wchodzenie na wyższe formy istnienia. Podstawą rozwoju osoby jest fakt, że każdy pojedynczy człowiek, dzięki swej duchowej transcendencji, istnieje w jakościowo jedynej w swoim rodzaju relacji do Boga, i na odwrót: Bóg ma relację do każdego człowieka. Transcendencja człowieka ku Bogu jest konstruowana przez *Bei-sich-sein* (bycie u siebie) i wolność. Samotranscendencja człowieka dokonuje się więc przez duchową afirmację i przez czyn wolności. Wszystko to jednak dzieje się w łasce Boga. Samotranscendencja jest ostatnim aktem, przez który człowiek może jako indywidualna osoba spełnić się. Dlatego ten akt samotranscendencji człowieka ku Bogu jest ostatecznie aktem wolnej afirmacji i przyjęcia Boga, który chce się darować człowiekowi.

Samotranscendencja człowieka nie jest więc „dzikim” skokiem ku wyższej formie bytowania (jak w biologii), lecz spoczywa na descendencji Boga i na bliskości Boga. Jest to propozycja – skierowana do wolnego człowieka – ze strony przebóstwiającej Miłości. Boża propozycja (*Selbstangebot Gottes*), która realizuje się historycznie jest jednocześnie historycznym wezwaniem człowieka. Człowiek jest więc wezwany do tego, co dokonało się historycznie w Jezusie: jego spełnienie leży w jedności z Bogiem. Unia hipostatyczna jest więc przeznaczeniem człowieka, ale w tym sensie, że człowiek znajduje w niej obraz zjednoczenia z Bogiem. Ten bowiem nie mógł się bardziej historycznie objawić i udzielić człowiekowi, jak właśnie w unii z człowiekiem w Bogu-Człowieku.

<sup>35</sup> *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 208.

<sup>36</sup> Tamże, s. 211.

Inaczej mówiąc, Bóg, by się objawić historycznie, musiał się objawić jako człowiek (właśnie przez Wcielenie).

Propozycja Boga, która wyraża się jako wolne samopostanowienie człowieka do jego transcendencji, ukazała się w sposób ostateczny i wiarygodny w tym Jedynym Człowieku, Jezusie. Dokonało się to w pełnej wolności. Słowo „wolność” jest tu kluczowe, gdyż w wolności człowiek może nawet i odrzucić tę propozycję Boga. Oczywiście wtedy należy rozpatrywać to w kategorii winy i grzechu. Zatem, propozycja Boga może być zrozumiana jako wydarzenie absolutne i jednocześnie historyczne, gdy człowiek w sposób wolny odda się Bogu. I gdy ten czyn oddania oznacza oddanie totalne całej swojej egzystencji. Tego dokonał właśnie Jezus Chrystus. W tym po części spekulatywnym rozumowaniu Rahner nawiązuje do wcześniejszej perspektywy, którą wyraził w dziele *Hörer des Wortes: Wort* to historycznie ujmowane „słowo”, które opiera się na „słuchaniu” tego słowa. Teraz Rahner idzie dalej i ukazuje „słowo” jako „ideę Chrystusa”, która w człowieku wyraża się jako „osobowy duch”<sup>37</sup> – właśnie w jego „byciu u siebie” (*Bei-sich-sein*) i w jego wolności. Absolutne oddanie się człowieka Bogu, które miało miejsce historycznie w Jezusie Chrystusie, we Wcieleniu, wskazuje na absolutny, niepowtarzalny charakter tego wydarzenia. Podobnie absolutne jest samouniżenie się Boga. Tak więc osoba Jezusa Chrystusa jest historyczną, jedyną w swoim rodzaju egzystencją ku Bogu (*für Gott*) i jest nie tylko szansą, propozycją życia, sygnałem czy nawet świadectwem, lecz także, mówiąc biblijnie, jest „obietnicą dla wszystkich ludzi”<sup>38</sup>.

W Jezusie Chrystusie dokonało się samoudzielenie Boga wszystkim ludziom. To samoudzielenie jest więc osiągalne dla każdego, bo dokonało się historycznie<sup>39</sup>. W unii hipostatycznej dochodzi do głosu (poza samoudzieleniem się Boga) i drugi komponent objawienia historycznego Boga. A mianowicie, każdy człowiek jako jednostka jest w swoim duchowym *Bei-sich-sein* tylko wtedy sobą, gdy jednocześnie jest z „innymi” (ludźmi). Rahner mówi wtedy o historyczno-interkomunikatywnym charakterze człowieka i o propozycji zbawienia<sup>40</sup>.

#### ZAKOŃCZENIE

Konkretnie mówiąc, całkowite oddanie się Jezusa Bogu staje się świadectwem dla wszystkich ludzi, że w Chrystusie jest obecny Bóg jako zbawienie dla

<sup>37</sup> Por. K. Góźdz, *Tajemnica człowieka*, w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, red. K. Góźdz, Lublin 2004, s. 46-47.

<sup>38</sup> *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 210.

<sup>39</sup> Tamże, s. 211.

<sup>40</sup> Tamże, s. 201-202, 210.

wszystkich. Zbawienie to jest pośredniczone historycznie. Bóg objawił się w Jezusie właśnie jako Bóg. Objawił się po to, aby Jezus skierował się w słowie i czynie (uczniowie, Kościół) do wszystkich ludzi. Owocem tego jest Jego „bycie razem” (*Mit-sein*) z ludźmi. Jest to bycie Boga w Jezusie z nami. Jest to jednocześnie świadectwo Boga-Człowieka, które kieruje się do wolnego, historycznego samorozumienia się i samourzeczywieszenia się innych ludzi. Jezus Chrystus jest więc Zbawcą wszystkich ludzi, bo w Nim, w Bogu-Człowieku, urzeczywistnił się człowiek w jego absolutnym oddaniu się Bogu i w absolutnym samudzieleniu się Boga. W Jezusie Chrystusie można więc historycznie, tj. realnie i konkretnie, poznać i przyjąć, że jest On Zbawcą, tj. spełnieniem każdego człowieka jako człowieka (bo w Nim spełnił się człowiek).

Tak Jezus Chrystus jest „obietnicą” i „absolutną przyszłością”, „Historią Bożą” i normatywnym świadectwem oraz stałą Normą dla Bożej Nowiny o zbawieniu. Historyczne Wydarzenie Wcielenia<sup>41</sup> (gdzie ukazane jest samooddanie się Jezusa i samoudzielenie się Boga) jest ujęciem konkretnej rzeczywistości tego Człowieka (Jezusa) jako „ratującego”, czyli zbawiającego. Jezus jest Zbawcą. Właśnie zawarte w tym Wydarzeniu zbawienie nadaje mu całkiem inny charakter niż rozważanie tego zagadnienia od strony apriorycznej. Zbawienie pozwala rozważać w nim „ideę Boga-Człowieka”<sup>42</sup>. Słusznie zatem uważa Rahner, że znaczenie człowieczeństwa Jezusa polega na tym, iż Bóg zbawia przez Boga-Człowieka, czyli Bóg „zbawia w człowieku”, jak uczyła szkoła rzymska. A nie jak chciała szkoła antiocheńska, nauczając, że zbawienie możliwe jest tylko przez człowieka albo szkoła aleksandryjska, która twierdziła, że zbawia tylko sam Bóg.

### Zusammenfassung

Der Artikel behandelt eine äußerst wichtige und zugleich schwierige Thematik der Beglaubigung des Faktums der Inkarnation in der gegenwärtigen Theologie und Anthropologie. Die systematische Überlegung wird auf die praktische Seite des christlichen Lebens übertragen. Diese spezifische Eigenschaft der Theologie von Karl Rahner dringt in die grundsätzliche christliche Relation ein, die Relation zwischen der göttlichen und der irdischen Welt auf der Ebene der personalen Vereinigung der beiden Naturen in Jesus Christus. Das Ereignis der Inkarnation macht die Rolle der Menschheit Christi im Erlösungswerk sichtbar. Es bringt die radikale Selbsthingabe des Menschen an den sich selbstmitteilenden Gott zum Ausdruck. Der heutige Mensch verwirklicht sich (erlöst sich) dank seiner Transzendenz zu

<sup>41</sup> Por. *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: Schriften IV, s. 137-155; tłum. pol. *O teologii Wcielenia*, w: *Pisma wybrane. Karl Rahner*, t. 1, wyb. i tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 296-315.

<sup>42</sup> *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 217.

---

Gott, die in Jesus Christus den absoluten Ausmaß erreicht hat. Das Emporsteigen des Menschen als transzendetalem Wesen zu Gott ist keine Autosoterie, sondern vollzieht sich seitens Gottes, der sich dem Menschen mitteilt und auf diese Weise zu seinem Erlöser wird. Zurecht bemerkt also Rahner, dass die Relevanz der Menschheit Jesu darin besteht, dass Gott durch den Gott-Menschen erlöst, d.h. „im Menschen erlöst“, wie die Römische Schule lehrte.