

KS. JÓZEF KRASIŃSKI

Z TEOLOGII TAJEMNIC WIARY

1. W DOBIE VATICANUM II

Teologiczna literatura doby Soboru Watykańskiego II przyniosła głębokie dowartościowanie pojęcia tajemnicy wiary. Także w dokumentach Vaticanum II, w ich problematyce i nomenklaturze tajemnica została wyraźnie wyeksponowana. I tak np. obszernie rozprawia Sobór o bogactwie tajemnicy Kościoła (rozd. I konst. *Lumen gentium*). Tajemnica Trójcy Świętej jest według Soboru najdoskonalszym wzorem i zasadą „świętej tajemnicy jedności Kościoła” (DE 2). Wielokrotnie mówi Sobór o tajemnicy Chrystusa w misterium paschalnym i sakramentach. Podkreśla, iż „wielka jest tajemnica człowieka” i że wyjaśnia się ona „naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). Kerygma chrześcijańska to przekazywanie „innym tajemnicy miłości Ojca Niebieskiego” (KDK 93).

Wiemy, iż jednym z wielkich prekursorów współczesnej odnowy teologicznej był M. J. Scheeben. Jego idee owocują dziś w wielu gałęziach teologii; widać to także na terenie nauki o tajemnicach wiary. Chrześcijaństwo — podkreśla z naciskiem Scheeben — to religia pełna tajemnic. Tajemnice te stanowią specyfikę chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga. Nie tylko nie powinny być one traktowane podejrzliwie przez oko jakiegokolwiek badacza, ale przeciwnie: gdyby chrześcijaństwo jako religia nie zawierało tajemnic, należałoby odrzucić jego boskie pochodzenie. Właśnie dlatego religia chrześcijańska jest nam tak droga i cenna, że ukazuje w swej istocie najwspanialszą, największą i najdroższą dla człowieka tajemnicę, mianowicie tajemnicę Boga nieskończonego¹.

Nie brakło więc i dawniej teologów, którzy — jak Scheeben — nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie pamiętali, że podejmując różne tematy teologiczne obracają się ciągle w sferze nadprzyrodzonych tajemnic. Ogólnie jednak tradycyjnej teologii uprawianej w ciągu poprzed-

¹ M. Scheeben. *Die Mysterien des Christentums*. Freiburg im Br. 1932 s. 1 nn.

nich wieków wytoczono w dobie Vaticanum II niebłahe zarzuty. Oskarżono ją o brak pokory, o dogmatyczną wszechwiedzę, o przesadny kult pojęciowej znajomości prawd wiary. Język teologicznych wykładów był zbyt apodyktyczny, a stopień prawdopodobieństwa poszczególnych tez i sformułowań grawitował ciągle ku absolutnej pewności. Na słuchaczach teologia robiła wrażenie, że Kościół ma natychmiastową odpowiedź na wszelkie, choćby najbardziej trudne i zaskakujące, nowe pytania życia. Łańcuchowe sylogizmy teologiczne i nawet najdalsze wnioski teologiczne zdawały się konkurować z prawdami najbardziej wyraźnie i formalnie objawionymi².

Jednym słowem, oskarżono teologię, a nawet popularną wykładnię prawd wiary w formie katechizmowej, o zatrącenie zmysłu tajemnicy. Człowiek XX w., który ma ten zmysł tajemnicy, odwraca się zdaniem oskarżycieli od takiej teologii właśnie ze względu na jej wszechwiedzę, zbyt wyszukany racjonalistyczny charakter³. Teologia w jego oczach wydaje się być nie owocem objawienia, ale „raczej rezultatem skomplikowanej ludzkiej dialektyki, która zaplątała się w samej sobie”⁴.

We współczesnej teologii zdaje się triumfować orientacja „na tajemnicę”. Tak jak Scheeben nie utożsamiał nigdy depozytu wiary z jego wyjaśnieniami i postulował stale powrót do źródeł, tak i dzisiejsza teologia pragnie odróżniać stale istotę dogmatu od jego interpretacji. Podkreśla się, iż teolog powinien być świadomy swojej pewności w wierze, a równocześnie powinien być pełen wahań i obaw jako teolog, bo właśnie w tych wahaniach, w tym ostrożnym formułowaniu prawd dogmatycznych przejawia się jego szacunek dla tajemnicy. Zatem teologia dzisiejsza jest bardziej skromna. Tam gdzie dawniej dominowała tendencja do wyciągania z przesłanek wiary wielu najdalszych i skomplikowanych wniosków, mających nieraz luźny związek z wiarą, teraz ukazuje się ogrom i niewyraźność tajemnicy. W rozważaniach swoich teologowie nie chcą wywoływać wrażenia, że miejsce tajemnic wiary zajmują pojęcio-

² Por. G. Philips. *Deux tendances dans la théologie contemporaine*. „Nouv. Rev. Théol.” R.95:1963 s. 238; S. Fagan. *The Theological Formation of the Seminarian*. „Irish Eccles. Record” R.105:1966 s. 305; E. McDonagh. *The Needs of Theology*. „Irish Theol. Quarterly” R.32:1965 s. 52; P. Nordhues. *Die Zurüstung des Theologen für den Seelsorgsdienst*. „Theol. und Glaube” R.56:1966 s. 16; „[...] ulubione przysłowki, jak certissime, evidentissime, indubitanter nie podnoszą wartości wniosków” — zauważa ks. A. Klawek (*Nowa struktura teologii współczesnej*. „Ruch Bibl. i Lit.” R.18:1965 s. 4).

³ „Aber gerade darum erscheint ihm eine komplizierte Dogmatik viel zuviel wissend, zu gescheit und rationalistisch, viel zu satzungshaft und positivistisch” — K. Rahner. *Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. IV. Einsiedeln 1962 s. 52.

⁴ Tamże s. 52.

we struktury, będące rzekomo rezultatem „naukowego” poznawania i ujmowania rzeczy. Nawet najgłębsza erudycja teologiczna nie może robić wrażenia, że sięga jądra tajemnic Bożych. Czymże bowiem jest ludzka erudycja wobec nieskończonych wymiarów Boga? Jest tylko niezdarnym jękaniem się, nawet wówczas, gdy trzeba coś najprostszego o Bogu powiedzieć⁵.

Współczesnej teologii tajemnicy sprzyja także klimat obecnego przyrodoznawstwa. Racjonalizm i scientyzm, które dominowały w XVIII i XIX w. przestały nadawać ton nauce. Uczni odżegnywają się od „naiwnej wiary w naukę jako w nowego Mesjasza”⁶. W świetle bowiem naukowej wizji XX w. wszechświat przestał być zespołem zbadanych prawie kompletnie elementów, a stał się olbrzymim układem tajemnic, przy czym sytuacja ma charakter dynamiczny i paradoksalny: strefa tajemnicy rozszerza się w miarę jej uszczuplania. Nową perspektywę poznawczą cechuje „otwartość, tzn. tendencja do traktowania przyrody jako niewyczerpalnej poznawczo. Nikt już zapewne nie wierzy w to, że ludzie posiadają kiedykolwiek system teoretyczny pozwalający wyjaśnić wszystkie, dotąd znane i nowo odkrywane, zjawiska fizyczne”⁷. Ciągłe jest zatem aktualne spostrzeżenie światowej sławy fizyka polskiego Cz. Białobrzeskiego: „nauka nowoczesna wykazała dobitniej niż kiedykolwiek w dziejach twórczą potęgę człowieka, ale wraz z dokonaniem zdobyczy podziw budzących, umysł ludzki znalazł się wobec nowych i nie przeczuwanych tajemnic natury”⁸.

⁵ Por. A. Dondeyne. *Faith and the World*. Dublin 1963 s. 166 nn.; F. Murphy. *Das Konzil und die neue Struktur der Theologie*. „Universitas” R.19:1964 s. 964; K. Rahner. *Einheit — Liebe — Geheimnis*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. VII. Einsiedeln 1966 s. 504 nn.; K. Rahner. *O możliwości wiary dzisiaj*. Kraków 1965 s. 18, 21, 25; F. Dziasek. *Struktura Objawienia w ujęciu nowoczesnych teologów*. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*. Poznań 1964 s. 253; Idee tu wyrażone uwydatnił już starożytny nurt tzw. teologii apofatycznej, co przejawiało się między innymi w twórczości Pseudo-Dionizego Areopagity, Jana Damasceńskiego, a współcześnie w tzw. teologii negatywnej K. Bartha. Por. także publikacje ks. M. Michalskiego (np. *Refleksje na tematy religijne*. Warszawa 1955).

⁶ Z. Poniąkowski. *Religia a nauka*. Warszawa 1963 s. 121. Por. A. George. *Jasność i tajemnica a naukowe metody poznania*. W: *Nauka i technika a wiara*. Warszawa 1964 s. 53-69.

⁷ *Jedność materialna świata*. Red. H. Eilstein. Warszawa 1961 s. 72.

⁸ Cz. Białobrzęski. *Wybór pism*. Warszawa 1964 s. 176. Klimat w naukach religioznawczych sprzyja także teologii tajemnicy. Por. np. R. Otto. *Świętość*. Warszawa 1968 s. 42, 53 nn.; M. Eliade. *Traktat o historii religii*. Warszawa 1966.

2. TEOLOG TAJEMNICY

Zagadnienie tajemnicy to jeden z centralnych tematów teologii K. Rahnera⁹, dlatego bez żadnej przesady można go nazwać teologiem tajemnicy. Przeprowadza on krytykę obiegowego pojęcia tajemnicy. W jego ujęciu tajemnica to nie twierdzenie (Satz), którego znajomość jest niedokładna, gdyż związek między podmiotem a orzeczeniem obecnie (chwilowo) jest niejasny. Według Rahnera człowiek bytowo jest zanurzony we wszechogarniającej tajemnicy, której niepojętość nie zniknie nawet w wizji uszczęśliwiającej.

W człowieku istnieje jakieś naturalne odczucie tajemnicy; jest to rodzaj intuicji, która wyprzedza dyskursywne rozumowanie. Tajemnica może stać się przedmiotem dyskursywnej wiedzy tylko dla tego, kto ją najpierw zaakceptuje w sobie samym. „Każdy, kto przyjmuje naprawdę samego siebie, przyjmuje więc tym samym tajemnicę, jako nieskończoną pustkę, którą jest człowiek”. Przyjmując siebie wraz z niewiadomą swych przeznaczeń i możliwości „w milczeniu przyjmuje też Tego”, który tajemnicę człowieka chce wypełnić nieskończoną treścią swojej tajemnicy. „Chrześcijaństwo nie jest niczym innym jak wyraźnym wypowiedzeniem tego, co jest niewyraźnie doświadczane przez człowieka w jego konkretnej egzystencji [...] Kiedy więc człowiek naprawdę i całkowicie przyjmuje siebie, przyjmuje też, choćby w sposób nieuświadomiony i niewypowiedziany, owo światło” — należy już do grona wierzących¹⁰. W ten sposób człowiek z natury swojej skierowany jest na tajemnicę Boga. Nie w tym sensie, żeby to zawsze znajdowało się na polu jego świadomości, lecz w tym znaczeniu, że ten wewnętrzny dynamizm ludzkiego ducha kieruje ludzi zawsze ponad samych siebie. To nie Bóg jest tworem ludzkiego procesu aktywnej transcendencji, ale przeciwnie: tajemnica Boga jest sprężyną, która stymuluje w człowieku nieustannie proces aktywnego dążenia do transcendencji.

Człowiek według Rahnera jest z natury „istnością tajemnicy” Winien być nieustannie otwarty na otaczającą go rzeczywistość. Grzech, to właśnie zamknięcie się człowieka w sobie, odmowa otwartej postawy, brak pełnej akceptacji samego siebie. Zmysł tajemnicy, jaki znajduje się w każdym człowieku, jest dobrą bazą do stawiania pierwszego udanego kroku w trudnym dialogu z niewierzącymi. Ten naturalny zmysł tajemnicy ukazuje pełne swe znaczenie w świetle objawienia. To, co było za-

⁹ Por. C. Ernst. *Some Themes in the Theology of Karl Rahner*. „Irish Theol. Quarterly” R.32:1965 s. 252: „The theme of the Mystery seems to be truly central in Rahner’s theology”.

¹⁰ O możliwości wiary s. 22. Dotyka tu Rahner rozwijanego gdzie indziej zagadnienia tzw. anonimowego chrześcijaństwa.

ledwie przeczuwane, teraz w świetle objawienia okazuje się oczywiste, mianowicie że tajemnica jest świętą tajemnicą¹¹. W świetle wiary świętość to nie tylko wzniesienie się ponad byty przygodne (transcendencja człowieka), ale uczestnictwo w samooddaniu się transcendencji Bożej. Ta udzielająca się tajemnica nieskończonej Miłości przekształca dręczącą ciemność ziemskiej tajemnicy w jaśniejący mrok wzajemnego oddania się, wzajemnej miłości Stwórcy i stworzenia.

Podobnie jak niegdyś Scheeben, Rahner podkreśla, że tajemnica związana jest nieuchronnie z samym procesem poznania ludzkiego. Wprawdzie w dziedzinie bytów stworzonych nie ma dla człowieka absolutnych tajemnic, ale ponieważ wszelkie stworzenia pochodzą i zależą w istnieniu i działaniu od Boga, i stąd mogą być rozpoznane adekwatnie w swej obiektywnej prawdzie i rzeczywistości jedynie przez Boga, dlatego każde poznanie jakiegokolwiek bytu, jakiegokolwiek rzeczywistości jest ostatecznie „redukcją do tajemnicy”. Zatem człowiek, według Rahnera, metafizycznie skazany jest na tajemnicę, żyje w kręgu tajemnicy i stale egzystencjalnie (mniej lub więcej intensywnie) ją przeżywa¹². Człowiek w głębi swojej istoty zdaje sobie sprawę, że wszelka jego wiedza (także naukowa) jest tylko małą wysepką na niezmiernym oceanie bytu niepoznanego, niedoświadczonego, człowiek winien być bardziej otwarty, bardziej kochać to niezgłębione morze tajemnicy niż ową wysepkę wiedzy. Poprzestawanie wyłącznie na małej latarce światła (choćby ona miała miano wiedzy-nauki) oświetlającego tę małą wysepkę bytu poznanego — to jeden z parametrów piekła¹³.

Ze wszystkich dyscyplin, zdaniem Rahnera, najbardziej czuła na fenomen tajemnicy winna być teologia. Wynika to z natury jej przedmiotu. Nawet po objawieniu „tajemnica Boga pozostaje tajemnicą. To należy do istoty teologii. Bo teologia nie jest przeobrażeniem tajemnicy w coś samo przez się zrozumiałego, lecz jest spojrzeniem w jaśniejący mrok boski”¹⁴. Przedstawianie prawd wiary, zwłaszcza eschatologicznych, nie może mieć charakteru reportażu ukazującego różne detale w aspekcie fenomenalnym. Teologia w ujęciu Rahnera jest właśnie systematycznym burzeniem zarozumiałej wiedzy o Bogu, by w miejsce utworzonych obrazów Boga (mniej lub więcej antropomorficznych) wchodził Bóg żywy, który jest niepojętą, ale bliską nam Tajemnicą Miłości¹⁵.

¹¹ *Über den Begriff des Geheimnisses* s. 74.

¹² Tamże s. 58, 74, 81, 85; Por. L. Roberts. *Karl Rahner. Sa pensée, son oeuvre, sa méthode*. M. Mame 1969 s. 148.

¹³ Rahner. *Einheit — Liebe — Geheimnis* s. 505.

¹⁴ *O możliwości wiary* s. 73. Wydaje się, że najgłębiej w teologię tajemnicy Boga wprowadza ewangelia św. Jana. Por. Otto, jw. s. 128-129.

¹⁵ K. Rahner. *Theologie und Anthropologie*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. VIII. Einsiedeln 1967 s. 65; tenże. *Einheit — Liebe — Geheimnis* s. 504 nn.; ten-

To wielkie wyczucie przepastnych tajemnic wiary mieli, jak zauważa Rahner, wielcy święci i teologowie tacy, jak Augustyn, Ignacy Loyola, Franciszek Salezy (także Luter i Kalwin), i nie świadczy wcale pochlebnie o dzisiejszej przeciętnej świadomości chrześcijańskiej, że nie może pojąć ona, jak tacy święci mogli z obawą i drżeniem pytać, czy znajdują się w liczbie zbawionych. Umiejętność obcowania z tajemnicą jest rozwiązaniem sensu życia ludzkiego. Kto nie kocha tajemnicy nie zna Boga prawdziwego, bo zamiast Niego czci stworzony przez siebie obraz Boga, może nawet tylko bożka¹⁶.

„Und so sind wir uns selbst ein Geheimnis, das im Geheimnis Gottes verborgen bleibt”¹⁷ — oto punkt wyjścia, a zarazem rekapitulacja myśli Rahnera na temat tajemnicy. Przez tajemnicę bytu człowieka, sensu życia ludzkiego wiedzie droga do Tajemnicy Boga.

Także w toku dalszych rozważań będziemy korzystać z bogatych w tym względzie przemyśleń i refleksji Rahnera.

3. NATURA TAJEMNIC WIARY

Tajemnicą w ogólności — naucza Scheeben — jest to wszystko, co jest przed nami zakryte, czego widzieć i poznać nie można. Z tajemnicą stykamy się na każdym kroku, gdziekolwiek mamy do czynienia z procesem poznania. Bo choć rzecz pod jednym względem staje się dla nas jasna, pod innym względem pogrążona jest w cieniu; po prostu nie możemy żadnej rzeczy przeniknąć aż do jej dna bytowego. Dlatego prawie wszystkie przedmioty naszego poznania pozostają dla nas w jakiejś mierze tajemnicą. Do istoty chrześcijaństwa należą jednak tajemnice, które wykraczają daleko poza tę naturalną koncepcję tajemnicy. Natura absolutnych, nadprzyrodzonych tajemnic chrześcijaństwa polega na tym, że istnienia przedmiotu tych tajemnic nie mogą odkryć żadne naturalne drogi poznawcze. Dopiero nadprzyrodzone światło wiary dzięki Objawieniu odsłania nam istnienie tych tajemnic. Ponadto ich treść nie może być uchwycona za pomocą jakichkolwiek pojęć jednoznacznych wziętych ze świata natury. Jedynym właściwym sposobem wnikięcia do treści tych tajemnic, choć bynajmniej nie wyczerpującym i nie doskonałym, jest droga analogii¹⁸.

z e. *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*. „Catholica”. R.20: 1966 s. 7 nn.

¹⁶ *Einheit — Liebe — Geheimnis* s. 505 n.

¹⁷ Tamże s. 506.

¹⁸ Scheeben, jw. s. 5 nn.; Otto zastanawiając się na naturą tajemnicy religijnej pisze m. in.: „Mówimy tak, aby coś powiedzieć. Ale natychmiast staje się

Sobór Watykański I broni nadprzyrodzoności tajemnic chrześcijaństwa przeciwko roszczeniom racjonalistów. „Nigdy [...] rozum nie jest zdolny do ich przeniknięcia [...]. Boże bowiem tajemnice ze swej natury tak przerastają umysł stworzony, że nawet podane w objawieniu i przyjęte przez wiarę, pozostają jeszcze okryte zasłoną wiary i otoczone mrokiem tak długo, dopóki w tym śmiertelnym życiu „pielgrzymujemy daleko od Pana”¹⁹.

Zdaniem Rahnera Sobór Wat. I, tak jak ogół przedstawicieli teologii tradycyjnej, nie wykracza poza zwykłe, podręcznikowe (Schulverständnis) rozumienie tajemnicy. Na obiegową treść tego pojęcia składają się następujące komponenty: a) określone twierdzenie (teza) wzięte oczywiście z objawienia; b) treści tego twierdzenia tymczasowo nie można przeniknąć; c) jest tyle tajemnic wiary, ile twierdzeń, w których związek między podmiotem a orzeczeniem nie może być przeniknięty.

Według Rahnera w tym ujęciu tajemnicy znajduje się milczące założenie: tajemnica jest tu przyporządkowana oczywistemu kryterium, jakim jest „ratio” — rozum. Ale czym jest właściwie ratio, ów sędzia, który ocenia czy coś jest oczywiste, czy też nie? Czy ów trybunał, przed którym badamy tajemniczość też objawionych jest sam na tyle jasny i oczywisty, że określa w pełni pojęcie tajemnicy i jej zawartość? Z obrazu teologii XIX-wiecznej wynika, że „ratio” jest pewną zdolnością, władzą, która przenika badawczo rzeczy, przeprowadza ściśle dowodzenie, szuka oczywistości, co wszystko razem było ideałem poznawczym scjentyzmu XVIII i XIX w., jaki panował w przyrodoznawstwie. Tak pojęty rozum (ratio) był jednak zbyt wąskim kryterium tajemnic wiary²⁰.

Rahner słusznie wskazuje, że tradycyjne ujęcie tajemnicy związane jest z dawną koncepcją objawienia, w którym Bóg komunikuje twierdzenia. Ich prawdziwość jest gwarantowana Bożym autorytetem, ale dla rozumu (ratio), któremu zostały podyktowane, nie są one oczywiste, dlatego pozostają przedmiotem wiary. Tymczasem według nauki Soboru Wat. II w skład objawienia wchodzi także zdarzenia zbawcze i działanie zbawcze Boga, czyli zakres objawienia został przez historiozbawcze uję-

znów jasne to, że w ten sposób właściwie nic nie mówimy, albo przynajmniej to, że także tutaj nasza próba jakiegoś określenia za pomocą pojęcia znów jest tylko negatywna. Pojęciowo misterium nie oznacza nic innego jak to, co jest ukryte, tzn. to, co niejawne, niepojęte, niezrozumiałe, niecodzienne, nieznanne, nie określając bliżej, jakie to jest. Ponieważ jednak daje się pomyśleć, jest bezwarunkowo czymś pozytywnym”. (*Świętość* s. 42).

¹⁹ *Breviarium fidei*. Poznań 1964 s. 33 (Nr 61).

²⁰ Rahner. *Über den Begriff des Geheimnisses* s. 53 nn.; tenże. *Geheimnis*. W: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. T. 1. München 1962 s. 447.

cie znacznie poszerzony poza dawne ramy spekulatywno-rozumowe²¹. Dlatego — konkluduje Rahner — nie jest wcale przejawem jakiegoś irracjonalizmu, jeżeli zamiast wąskiego "ratio", jako kryterium tajemnicy, przyjmie się, iż cały duch ludzki, albo „intellectus” pojęty jako zjednoczenie rozumu i woli jest miarą tajemnicy, jej recepcji i przeżywania.

Zatem według Rahnera problem tajemnicy jest bardziej skomplikowany, niż to sobie wyobrażała dogmatyka podręcznikowa i teologia fundamentalna. W ujęciu tradycyjnym tajemnica określana była tylko przez treść negatywną, chodziło bowiem o jakąś tezę, która tymczasowo nie mogła być podniesiona na wysokość poznawczego oglądu, dostępna była tylko wierze, dla rozumu była ciemna i zasłonięta. Wprawdzie wyrażano nieraz przekonanie, że tajemnica wiary chociaż jest tajemnicą, jest bardziej wartościowa niż jakakolwiek najbardziej oczywista teza naukowa dotycząca ziemskich, mało ważnych rzeczy, jednak recepcja poznawcza tajemnicy wiary była nisko wartościowana w porównaniu z oczywistością prawdy naukowej. Biorąc pod uwagę całość bytu (zwłaszcza eschatologiczną relację człowieka względem Bytu Nieskończonego) rzecz przedstawia się całkiem przeciwnie: chwilowym, przejściowym jest dla człowieka poruszanie się na terenie (na pozór) przejrzanym, pojętym. Ta właśnie sytuacja jest przemijająca, a coraz bardziej radykalnie odsłaniają się wymiary Wielkiej Tajemnicy. Tajemnica to po prostu konfrontacja podmiotu poznającego z nieogarnionym, ponieważ do prawdziwej wiedzy i jej wzrostu należy zawsze nie tylko ujęcie poznanego terenu, ale także uświadomienie sobie, doświadczenie olbrzymiej sfery niepoznanej. Taka wiedza niewiedzy jest o wiele pełniejsza niż dojście i zatrzymanie się na smutnej granicy poznania. Cała ta treść — zdaniem Rahnera — nie mieściła się w zwykłym pojęciu tajemnicy. Nie było też ono konfrontowane z oczywistą prawdą, że Bóg pozostaje nieogarniony także w wizji uszczęśliwiającej. Niepojętość Boga nie będzie jakąś smutną koniecznością, rezultatem tylko naszego skończonego, ograniczonego poznania, ale będzie pierwszorzędnym przedmiotem naszej błogosławionej miłości. Uszczęśliwiać nas będzie absolutna bliskość Bożej tajemnicy. W nieskończonym, prostym Absolucie nie będzie można rozgraniczyć tego, co pojęte od tego, co niepojęte. Nie będzie istnieć, jak to zakładało zwykłe pojęcie tajemnicy, jakaś granica poznawcza, którą należało ciągle przekraczać. Tajemnica okaże się bowiem jakością samego poznania uwielbionego, a nie tylko niedoskonałym, „brakowym” sposobem poznania, który miał w wizji ustąpić poznaniu doskonałemu.

²¹ Por. mój art. *Biblijna orientacja teologii dogmatycznej*. „Ruch Bibl. i Lit” R.20:1967 s. 28 nn.; R. Latourelle. *La Révélation et sa transmission selon la Constitution „Dei Verbum”*. „Gregorianum” R.47:1966 s. 5 nn.

O istocie tajemnicy, według Rahnera, nie decyduje fakt, że określone twierdzenie zostało nam przez kogoś zakomunikowane ani też to, że nie dostrzegamy łączności pojęć zawartych w tym zdaniu. Istotna różnica między tajemnicami naturalnymi i numinałnymi tajemnicami nadprzyrodzonymi także nie wypływa z różnicy źródeł zakomunikowania. Istota tajemnic *stricti ordinis* nie na tym polega, że zostały przez Boga zakomunikowane i pozostają dla nas całkowicie nieprzeniknięte (nawet dla rozumu aniołów są transcendentne), ale nadprzyrodzoność tajemnicy polega głównie na tym, że jej zakomunikowanie może się odbyć tylko w porządku łaski. Misterium nadprzyrodzone zakłada zdarzenie łaski, cel nadprzyrodzony, wymaga jako warunku recepcji przebóstwienia łaską podmiotu przyjmującego tajemnicę²². Człowiek jest więc istotą, która przyporządkowana jest tajemnicy; to przyporządkowanie należy do cech konstytutywnych człowieka zarówno w porządku naturalnym, jak w jego nadprzyrodzonym podniesieniu. To zaś oznacza, że tajemnica nie jest czymś przejściowym, nie jest jakąś tymczasową ciemnością, zasłoną tkwiącą na jakiejś rzeczywistości lub na jakimś twierdzeniu, lecz zawsze oznacza istotną relację, jaka zachodzi między duchem stworzonym a Bogiem. Człowiek jest więc z natury „istnością tajemnicy” i urzeczywistnianie, dopełnianie jego istoty jest coraz doskonalszym jego przyporządkowaniem do trwającej nieustannie tajemnicy.

Rahner przyznaje, iż takie „pierwotne” pojęcie tajemnicy, różne od obiegowego, jest trudne do zdefiniowania. Tajemnica jest po prostu tak niedefiniowalna, jak wszystkie inne pojęcia transcendentalne, które ukazują się tylko w pierwotnym transcendentalnym doświadczeniu. Ta tajemnica to oczywiście święta tajemnica. Nie jest ona czymś, na co człowiek tylko czasami trafia, jeśli ma szczęście i interesuje się czymś więcej niż rzeczami bezpośrednio poznanymi. Człowiek żyje zawsze w kręgu świętej tajemnicy, choćby tego nie był świadomy. Ontologicznie skierowany jest ku wizji uszczęśliwiającej, czyli z istoty swego powołania jest ośrodkiem świętej tajemnicy. Łaska, podniesienie do porządku nadprzyrodzonego, objawienie nie oznaczają początku albo obietnicy zniesienia tajemnicy, lecz radykalne przybliżenie tajemnicy, która przez tę bliskość nie zostaje bynajmniej zniesiona, lecz tylko bezpośrednio podarowana człowiekowi²³.

²² *Über den Begriff des Geheimnisses* s. 64 nn.; Por. Roberts. *Karl Rahner. Sa pensée* s. 148.

²³ Por. podobne ujęcie G. Söhngena omawiającego „Die Paulinische Gottesweisheit im Mysterium”: „Der sich offenbarende Gott entbirgt zwar das Geheimnis und die Geheimnisse Gottes, tut kund und verwirklicht sein Heilsgeheimnis mit den Menschen; aber Gott offenbart und entbirgt sich uns, ohne seine Verborgenheit aufzuheben, und zwar seine Verborgenheit mitten in seiner Offenbarung: Der

Do tych refleksji Rahnera dodać jeszcze można, że tajemnica określa naturę dogmatów. Wiara nie dotyczy sformułowania dogmatycznego, ale rzeczywistości, którą ona wyraża. To właśnie ma na myśli św. Tomasz, kiedy pisze: „[...] fides non est de enuntiabili, sed de re”²⁴. Głębia wiary zależy od głębi wejścia w tajemnicę, która jest ujęta w kształt niedoskonałych ludzkich słów. Nieogarnione rozmiary tajemnicy sprawiają, że ciągle istnieje potrzeba weryfikowania ludzkiego wyrazu tajemnicy, co przy nieomyłnej interpretacji Kościoła dokonuje się w homogenicznym rozwoju dogmatu.

4. ESCHATOLOGIA TAJEMNICY

Ciekawy jest pogląd Rahnera na relację tajemnic wiary do wizji uszczęśliwiającej. Bóg także w niebie pozostaje niepojęty, nieogarniony, bo ogląd skończonego stworzenia nawet wtedy nie może być inny, jak niedoskonały i skończony. Nie koliduje to absolutnie z prawdą, że Boga będziemy widzieć bezpośrednio. Oglądanie nieskończonego Mroku Bożej Nocy będzie dla nas stanowiło najjaśniejszy dzień.

Ta niepojętość Boga w wizji nie będzie tylko jakimś negatywnym, marginesowym fenomenem, ale będzie należeć do pozytywnej treści intuicyjnego widzenia Boga. Wizja bowiem jest bezpośrednim spojrzeniem na tajemnicę Boga jako taką. W czasie swej ziemskiej pielgrzymki człowiek może się mylić co do charakteru Boga jako absolutnej tajemnicy. W wizji uszczęśliwiającej nieogarnioność i niepojętość Boga będą bezpośrednią treścią jego widzenia i jego uszczęśliwiającej miłości. Naiwnym antropomorfizmem, według Rahnera, byłoby mniemanie, że właściwym przedmiotem wizji uszczęśliwiającej będzie jasność Boga, a więc to, co przejrane i pojęte, a tylko zawężone ciemnym brzegiem, granicą pochodzącą od skończoności podmiotu uwielbionego. W rzeczywistości to, co przeniknione i nieprzeniknione będzie stanowiło tożsamość. Bezpośredniość widzenia Boga, jasność poznania i doświadczalne posiadanie Niepojętej Tajemnicy będą dwiema stronami tego samego procesu. Wizja jest więc łaską, która daje doświadczalne zetknięcie się ze świętą tajemnicą i zapewnia jej absolutną bliskość.

Wizja uszczęśliwiająca znosi oczywiście niektóre tajemnice, te mianowicie elementy, które były związane z procesem objawienia, niedoskonałością języka ludzkiego, sformułowań, brakiem widoczności faktu objawienia, ale ta likwidacja wiary i wszelkich pośredniczących akcesoriów

sich in seiner Gottheit offenbarende Gott ist zugleich der sich in seiner Gottheit verbergende Gott” (*Mysterium salutis*. Bd. I. Einsiedeln 1965 s. 911).

²⁴ *De veritate*, q. 14 a. 12.

doczesnych nie przemienia absolutnej nieskończonej tajemnicy Boga w coś przenikniętego, jawnego, przejrzanego. Np. troistość Bożych Osób dopiero w wizji ukaze całą swoją nieogarnioność i niepojętość. I jest to zupełnie zrozumiałe; troistość osób nie byłaby identyczna z Bogiem, gdyby nie była tak jak On niepojęta i nieogarniona.

Słabe wyobrażenie o tajemnicy Boga ma ten — podkreśla Rahner — kto tak wynosi bezpośrednie poznanie w wizji uszczęśliwiającej z jego analizą, redukcją, oglądem, że sądzi, iż będzie ono czymś większym i istotniejszym niż doświadczenie Bożej niepojętości. Przeciwnie: bezpośrednia konfrontacja z niepojętością Boga sprawi, że nikt nie będzie już jej uważał za coś tymczasowego, przejściowego, co w miarę trwającej wieczności będzie traciło swe ostre kontury. Bóg pozostanie wiecznie dla podmiotu uszczęśliwionego niepojętą, nieogarnioną tajemnicą. Bo istota nieba to urzeczywistnione przez Boga wejście w absolutny, oślepiający mrok nieskończonej Bożej miłości. To inspiracja intelektualizmu platońskiego sprawiła, że uważano nieraz w chrześcijaństwie fenomen tajemnicy, wszystko co niepojęte, za coś tymczasowego i przejściowego. Tymczasem wielu Ojców Kościoła za źródło szczęśliwości niebieskiej uważało doświadczenie tajemnicy Boga. Na najwyższym stopniu życia nadprzyrodzonego i poznania wkracza się według nich w Boską ciemność. Niebieskie sancta sanctorum ogarnia bowiem absolutny mrok Boży. Nieogarnioność, niepojętość Boga nie jest tu traktowana jako ograniczenie, ale jako źródło szczęśliwości człowieka ²⁵.

Jeżeli św. Tomasz z Akwinu — stwierdza Rahner — nauczał, że nasza znajomość Boga jest właściwą wiedzą niewiedzy, to ta jego teza ukazuje całą swoją głębię i dialektykę dopiero wówczas, gdy zastosujemy ją także do visio beatifica.

5. LICZBA TAJEMNIC WIARY

Wielu teologów w swoich rozważaniach praktycznie przyjmuje tyle tajemnic wiary, ile omawia dogmatów. Św. Tomasz wśród artykułów wiary przeprowadza pewną gradację: jedne z racji swej treści są przedmiotem wiary *primo et per se*, inne są powiązane z tamtymi i dają się do nich sprowadzić ²⁶.

Scheeben w swoich *Mysterien des Christentums* wybiera „dziewięć najznamienitszych tajemnic, do których można sprowadzić wszystkie inne” ²⁷.

²⁵ Rahner. *Über den Begriff* s. 58, 75 sq; tenże. *Geheimnis* s. 448 n.

²⁶ Por. In II *Sent.*, dist. 12, qu 1, a. 2; In III *Sent.*, dist. 24, a. 1 i 3; *De veritate*, q. 14, a. 8.

²⁷ „Wir haben aus den Mysterien neun ausgewält als die hervorragenderen, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen”. (jw. s. 15).

Rahner ma tu swoją oryginalną koncepcję. Jego zdaniem człowiek współczesny posiada sensus mysterii i godzi się na przyjęcie tajemnic wiary, ale to co mu zaofiarowuje teologia jest tak skomplikowane, że nie tyle dostrzega tu tajemnice Boga, ile raczej skomplikowaną dialektykę ludzkiego umysłu. Zdaniem Rahnera nie jest wcale modernistyczną redukcją dogmatów tendencja do unifikacji tajemnic wiary, a przez to ograniczenia ich liczby. Boga należy ukazywać jako jedną wszechogarniającą prostą Tajemnicę, by rozłożenie nieprzejrzanego bogactwa jej treści na poszczególne tezy nie prowadziło do zatracenia wizji jedności tej Pratajemnicy.

Przy dawnej koncepcji objawienia mogło być zrozumiałe, dlaczego istnieje wiele tajemnic wiary; tyle mianowicie, ile Bóg zakomunikował tez, których treść nie może być przeniknięta. Można było je pojmować jako odrębne w swej treści, uzasadnione oddzielną wypowiedzią Boga. Tymczasem, według Rahnera, rzeczywiście różne tajemnice mogłyby istnieć tylko w bytach stworzonych, zróżnicowanych pierwotnie i istotnie swą treścią, natomiast rzeczywistość Boga, Jego natury i działania stanowi jedną tajemnicę. Nawet gdy przyjmiemy, że człowiek absolutnie prostą rzeczywistość Boga musi wypowiadać w licznych zdaniach, to nie oznacza jednak, że istnieje obiektywna podstawa do przyjmowania mnogości tajemnic wiary.

Innymi słowy, człowiek absolutnie prostą rzeczywistość Boga wypowiada licznymi sformułowaniami, ale źródło ich tajemniczości jest zawsze jedno i to samo: nieogarniona tajemnica Bożej Natury w jej relacji do stworzonego poznania. Tylko tak pojętej tajemnicy przysługuje absolutny charakter; w niej zawierają się wszystkie poszczególne tezy, które mają charakter tajemnicy już nie w znaczeniu pierwotnym i istotnym, ale pochodnym i drugorzędnym. Tą drogą wszystkie szczegółowe prawdy chrześcijaństwa można ująć w jeden skoordynowany system oparty na jednej pierwotnej, bezmiernej tajemnicy.

Swój „redukcjonistyczny” pogląd na tajemnice wiary Rahner ilustruje konkretnymi przykładami. I tak tajemnicę grzechu pierwotnego łatwo można sprowadzić do tajemnicy usprawiedliwienia człowieka przez łaskę. Dogmat przeistoczenia eucharystycznego jest konsekwencją unii hipostaticznej i może być sprowadzony do tajemnicy wcielenia. Także tajemnice soteriologii dają się bez wątpienia zredukować do misterium wcielenia. W aposteriorycznym przeglądzie prawd wiary mogą być brane pod uwagę jako ściśle tajemnice tylko trzy: Trójca Święta, wcielenie i łaska (czyli przebóstwienie człowieka w łasce i chwale). Te tajemnice można podzielić jeszcze na dwie kategorie: Bóg sam w sobie — to Bóg w Trójcy jedyny. Absolutny charakter tej tajemnicy jest oczywisty. Pozostałe tajemnice łączy jeszcze wspólny mianownik, jest nim mianowicie: Bóg dla nas, bo

istotę wcielenia, łaski i chwały stanowi samoudzielenie się, samooddanie się Boskiej Istoty jako takiej stworzeniom²⁸. W porządku łaski Bóg udziela się stworzeniom jednocześnie jako absolutna święta tajemnica i absolutna bliskość.

Są więc tylko trzy tajemnice chrześcijaństwa — konkluduje Rahner — Trójca Święta, wcielenie, łaska, tak jak trzy są w Bogu Osoby, a te trzy tajemnice wyrażają j e d n o: że Bóg udziela nam się przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym i jest dla nas świętą, radykalnie bliską Tajemnicą Miłości²⁹.

6. EKUMENICZNY WYMIAR TAJEMNIC WIARY

Rzeczywistość tajemnic wiary jest bogata i wieloaspektowa. Wynika stąd, że gdy określony pogląd, określone sformułowanie dogmatyczne jest prawdziwe, tym samym nie jest jeszcze wyczerpujące. Jest tak, jak się zawiera w treści sformułowania, ale nie jest t y l k o tak. Bo różne poglądy i sformułowania mogą ujmować różne aspekty tajemnicy. Taka postawa wobec tajemnic wiary jest znakomitą pomocą w dialogu ekumenicznym, bo umożliwia rozpoznanie i oddzielenie tego, co stanowi rzeczywistą międzykonfesyjną różnicę wiary, od tego, co wynika tylko z odmienności teologicznej perspektywy i teologicznego sformułowania. Odrębne wyznaczenie traktować bowiem może o innym aspekcie danej tajemnicy, dlatego ujęcia są różne, ale niesprzeczne, owszem, często prawdziwe, wzajemnie się uzupełniające. To co Sobór Wat. II stwierdza o „uprawnionej różnorodności” między katolikami a wschodnimi braćmi odłączonymi jest miarodajne dla dialogu ekumenicznego: „Stąd nic dziwnego, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają, niż przeciwstawiają” (DE 17). W konsekwencji staje się ewidentne, że pod różnymi sformułowaniami teologicznymi kryje się ta sama wiara w tajemnicę. Można nawet powiedzieć, że dialog ekumeniczny jest potrzebny po prostu po to, aby nasza wiara w tajemnicę została ubogacona tym, co posiadają nasi Bracia, aby stała się głębsza, bardziej autentyczna i kompletna. Klasyczny przykład może stanowić teologia kapłaństwa w kościele potrydenckim. Jednostronnemu akcentowaniu kapłaństwa sakramentalnego, negowanego przez reformację, towarzyszyło faktyczne przemilczanie

²⁸ Przy tej okazji Rahner podkreśla, iż zbyt przesadnie w tradycyjnej teologii oddzielano pojęcia: *gratia creata* i *gratia increata*.

²⁹ *Über den Begriff des Geheimnisses* s. 52 nn., 79 nn.; tenże. *Geheimnis* s. 451-52.

powszechnego kapłaństwa wiernych. Atmosfera ekumenicznego uspokojenia, wszechstronne ujęcie tajemnicy Chrystusowego kapłaństwa pozwoliło Soborowi Wat. II dowartościować w pełni kapłaństwo laikatu³⁰.

Zdaniem Rahnera, jak już wspominaliśmy, fenomen tajemnicy bytu przeżywany egzystencjalnie przez człowieka stanowi dobrą platformę do spotkania ekumenicznego najszerzej pojętego, mianowicie do dialogu z niewierzącymi. Przyznają to nawet sami ateści, kiedy stwierdzają: „ludzie nauki przedzierają się w głąb natury rzeczy tak daleko, że tajemnica istnienia narzuca się, zbija z tropu coraz bardziej [...] Oba poglądy: i religijny, i naukowy są dzisiaj humanizmami [...] Obie strony zgodne są, że gruntem istnienia jest humanizm spowity tajemnicą i ten wspólny punkt wyjścia jest nowy, stwarza szeroką, wspólną płaszczyznę dla ludzkich zaangażowań i ideałów”³¹.

AUS DER THEOLOGIE DER GLAUBENS-GEHEIMNISSE

Zusammenfassung

Der früheren Auffassungen gegenüber entwickelt sich in der Theologie nach dem Vaticanum II. eine Ausrichtung „auf das Geheimnis“. Dieser Theologie entspricht das zeitgenössische Klima sowohl der exakten Wissenschaften, die sich weit von den alten Regeln des Szientismus entfernt haben, als auch die heutige Religionswissenschaft. Die Theologie des Geheimnisses stellt eines der Zentralthemen Karl Rahners dar. Nach der Anschauung dieses Theologen ist der Mensch von Natur aus eine „geheimnishafte Existenz“, er lebt im Bereich des Geheimnisses und erlebt es ständig existentiell. Dieses Erlebnis macht das Einfaltstor aus, durch welches an den heutigen ungläubigen Menschen effektiv die religiöse Reflexion treten kann. Die traditionelle Handbüchertheologie vereinfachte zu sehr den Begriff des Geheimnisses, das übrigens mit der früheren spekulativ — intellektualistischen Offenbarungsidee verbunden war. Eine Analyse des Gottesgeheimnisses aufgrund eschatologischer Basis führt zum Schluss, dass dieses Geheimnis auch nicht in der Seligkeitsschau seine unendlichen Dimensionen verlieren wird. Daraus, dass die Theologie eigentlich nur von einem unfassbaren Geheimnis Gottes spricht, folgt eine gewisse Unifikation der Glaubensgeheimnisse, die keinesweg mit der moder-

³⁰ Por. Dondeyne. *Faith and the World* s. 167; Philips, jw. s. 223; McDonagh, jw. s. 53.

³¹ Jest to wyznanie J. Hemminga (cyt. za: A. Morawska: *Dietrich Bonhoeffer*. „Więź” 1966 nr 7-8 s. 143). Por. także Roberts, jw. s. 149. Gdy chodzi o ekumeniczne spojrzenie na tajemnice wiary w ramach dialogu wewnątrzchrześcijańskiego por. jeszcze następujące pozycje: L. Bouyer. *Parole, église et sacrements dans le protestantisme et le catholicisme*. Bruges 1960; H. Küng. *Rechtfertigung, die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung...*, Einsiedeln 1959; M. Villain. *Introduction à l'œcuménisme*. Tournai 1961; K. Rahner. *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. IX Einsiedeln 1970 s. 11 nn.

nistischen Dogmenreduktion gleichzusetzen ist. Die Theologie der Glaubensgeheimnisse stellt eine wichtige Grundlage für den ökumenischen Dialog dar, der aufzeigt, dass verschiedene doktrinale Auffassungen anderer Konfessionen sich des öfteren ergänzen, weil sie eben verschiedene Aspekte des selben Geheimnisses entdecken.