

Ks. Romuald Jankiewicz

SYTUACJA WIARY I NIEWIARY DZISIAJ

Przyczyny współczesnego ateizmu według Karla Rahnera (1904 - 1984)

Sobór Watykański II do „najpoważniejszych spraw doby obecnej” zaliczył ateizm, jako niedostrzeżenie przez ludzi współczesnych wewnętrznej i żywotnej łączności z Bogiem albo też wyraźne jej odrzucanie. Wyraził także życzenie, aby zjawisko to poddać staranniejszym badaniom (KDK 19). Z różnych, złożonych przyczyn ma dziś miejsce ogólnoświatowy proces odchodzenia ludzi od chrześcijaństwa i Kościoła, a więc i od Boga. Ludzie żyjący w świecie od dawna chrześcijańskim coraz częściej przestają się deklarować jako członkowie Kościoła czy jako wierzący w Boga. Świat staje się coraz bardziej zdesakralizowany, coraz mniej otwarty na Boga. Choć liczbą tych, którzy wyznają chrześcijaństwo, jest globalnie ciągle jeszcze znaczna, to jednak, patrząc realnie, można się spodziewać, że odsetek chrześcijan w świecie będzie się ustawicznie zmniejszać. Można chyba nie bez słuszności powiedzieć, że dziś już nie jest tak, iż niewierzący żyją wśród chrześcijan, lecz to chrześcijanie żyją pośród ludzi o obojętnym lub wrogim do nich nastawieniu.

Problem ludzi niewierzących jest złożony. Istnieją przecież niewierzący bardzo różnego rodzaju. Z pewnością nie da się też ich wszystkich - patrząc od strony wiary - ocenić jednakowo. Są wśród nich ludzie o wyraźnie złej woli, ale są też przecież ludzie, o których trzeba uczciwie powiedzieć, że są dobrzy i szlachetni. Są ateści wojujący z religią i Kościołem, ale są też i tacy niewierzący, którzy w gruncie rzeczy jakby tęsknią za Bogiem, mimo że odrzucają ideę Jego istnienia. Są ludzie, którym trudno by odmówić ich osobistej winy w tym, że stali się niewierzącymi, ale są i tacy, którzy z przyczyn bardziej obiektywnych nie doszli ostatecznie do wiary. Nasze pierwsze odczucie czy intuicja mówią więc nam, wierzącym, że chyba nie wszyscy niewierzący mają zamkniętą drogę do zbawienia przez sam fakt tego, że są właśnie niewierzącymi. Co więcej, jesteśmy czasem wręcz przekonani, że niektórzy z nich jak najbardziej zasługują na to, by być przez Boga zbawionymi.

Zgodnie z duchem nauczania *Vaticanum II* dzisiaj nie można już występować nawet przeciw zdecydowanym ateistom tak, jakby się miało przed sobą tylko głupców albo złoczyńców, gdyż jak mówi konstytucja *Gaudium et spes* - zjawiska określane pojęciem ateizmu różnią się między sobą w wysokim stopniu, a ich przyczyny i bodźce je wywołujące są również niezwykle odmienne jedne od drugich. Dlatego teologia musi się dziś pytać w sposób całkiem nowy,

jakie są rzeczywiste przyczyny współczesnego ateizmu. Sam Sobór wskazuje, bardzo zresztą skrótowo, na te przyczyny. Kładzie nacisk na wpływ stosunków socjologicznych, wzmiankuje o ateizmie egzystencjalnym, o ateizmie pozytywistycznym uważającym samo pytanie o Boga za bezsensowne oraz o ateizmie „postulatywnym”, który dopatruje się dowodu na istnienie Boga w absurdalności egzystencji i zła panującego w świecie. Mówi, że ateizm może mieć przyczyny społeczne i bywa bądź to wynikiem fałszywej interpretacji samego w sobie słusznego poczucia wolności i autonomii współczesnego człowieka czy jego woli wyzwolenia się ze zniewolenia gospodarczego i społecznego, bądź to wyrazem zabsolutyzowania wartości ludzkich. Stwierdza też, że ateizm jest często tylko odrzuceniem takiego Boga, jaki rzeczywiście nie istnieje. Sobór dostrzega także takie trudności dla wiary dzisiejszego człowieka, jak: odczucie braku wszelkiego doświadczenia religijnego, rzekome zagrożenie człowieka przez ideę Boga, spłylenie wyobrażeń, jakie ktoś może łączyć z pojęciem Boga. Podkreśla też, że chrześcijanie niestety również ponoszą w jakimś stopniu winę za dzisiejszy ateizm. *Vaticanum II* dostrzega wyraźnie, że zależność jednostki od społeczeństwa, w którym tkwi, jest większa niż to wcześniej zakładano (KDK 19 -20).

Jednym z tych, których żywo poruszał problem ateizmu, jest niemiecki teolog Karl Rahner, należący do najbardziej znanych i wybitnych teologów dziesięcioletniej doby. Jako umysł nieprzeciętnej miary obecny jest Rahner w teologii właściwie wszędzie. Wypowiada się w sprawach najbardziej aktualnych i kontrowersyjnych, jak i w tych, co do których niewiele od lat powiedziano nowego. Problemy te zawsze próbuje postawić w nowym świetle, dostrzega ich nowe aspekty, odnosi w nowy sposób do życia człowieka¹. Teologia Rahnera to wyraz jego przeświadczenia, że teolog musi być obecny w samym sednie świata, odczuwać żywo jego problemy i na nie reagować - po to, aby uczynić Prawdę objawioną przez Boga i posłannictwo zbawcze Chrystusa jak najbardziej zrozumiałymi dla człowieka. Wie on, że - być może bardziej niż kiedykolwiek - teologia dzisiaj musi być teologią egzystencjalną, nie może abstrahować od człowieka i jego konkretnej sytuacji. Wszelka refleksja teologiczna musi stać możliwie blisko człowieka, by pomóc mu lepiej zrozumieć własną sytuację i relację wobec objawiającego się mu Boga. Stąd punktem ogniskującym teologię Rahnera jest właśnie człowiek. W jego przekonaniu dzisiejsza teologia dogmatyczna winna stać się antropologią teologiczną. Nie może ona być czysto pojęciowa, wszelkie zaś kwestie dogmatyczne winny być odnoszone do swoistego doświadczenia człowieka².

Rozumiejąc w taki właśnie sposób żądania i sens teologii, uważa Rahner, że teologia dnia dzisiejszego winna stać się teologią dialogu z ludźmi, którzy sądzą o sobie, że nie potrafią wierzyć w Boga. Zaniepokojenie sytuacją współczesnego świata, który, jak się wydaje, chce się obchodzić bez Boga, jest w pismach Rahnera bardzo wyraźne. Sądzi on wręcz, że nie ma dziś dla Kościoła kwestii bardziej palącej i aktualnej, jak właśnie konfrontacja duchowa i pastoralna z ateizmem. Wobec problemu niewiary musi Kościół umieć zająć właściwą postawę. Również teologia musi wyjść naprzeciw zjawisku ateizmu i nie może

uniknąć próby oceny sytuacji niewierzących. Stąd i w spuściznie teologicznej samego Rahnera znaleźć można tak wiele uwag i rozważań na temat niewiary i ateizmu w dzisiejszym świecie.

Zamierzeniem niniejszego studium jest przedstawienie poglądów Karla Rahnera na temat przyczyn i uwarunkowań współczesnego ateizmu. Bez trudu można stwierdzić, że świat, w jakim dzisiaj żyje człowiek, nie sprzyja powstawaniu i utrzymywaniu się światopoglądu teistycznego, wierze religijnej. Człowiek dzisiejszy odchodzi zwłaszcza od postaw wiary przejawiających się w jakichś formach zewnętrznych, w Kościele, w religii. Wydaje się, że dziś człowiekowi trudniej jest wierzyć w Boga, niż ludziom dawniejszych czasów. Rodzi się wobec tego szereg pytań. Czy zawsze odchodzenie człowieka od religii, od konkretnej wiary oznacza dla niego jego faktyczną, osobistą i ciężką winę? Czy człowiek zawsze tylko sam osobiście ponosi odpowiedzialność za to, że odrzuca Boga i religię? Czy w konkretnych przyczynach niewiary można doszukać się jakiegoś ewentualnego usprawiedliwienia przynajmniej niektórych niewierzących? Próbą rozjaśnienia tych kwestii będzie dokonana przez Rahnera analiza dzisiejszej sytuacji wiary i niewiary.

A. DESAKRALIZACJA ŚWIATA

Rahner wskazuje na to, że mentalność człowieka doby współczesnej faktycznie różni się wyraźnie od sposobu patrzenia na świat ludzi żyjących dawniej. Sytuację współczesnego człowieka i zarazem całą dzisiejszą epokę charakteryzują, według niego, trzy zasadnicze cechy. Po pierwsze, myślenie współczesnego człowieka zdominowane jest w dużej mierze racjonalno - przyczynowym obrazem świata. Po drugie, człowiek dzisiejszy ma wysoko rozwiniętą świadomość historyczną. Po trzecie, człowiek ten posiada poczucie swych wielkich możliwości: jest przekonany, że on sam jest w stanie planować i manipulować tak światem, jak i samym sobą. To wszystko ma istotny wpływ również na kształt religijności bądź areligijność nowoczesnego człowieka.

Rahner jest więc przekonany, że jedną z decydujących przyczyn, dla których trudno jest dziś ludziom docierać do wiary w Boga, jest, mówiąc najogólniej, fakt, że człowiek w swym historycznym rozwoju osiągnął dziś jednoznacznie i ostatecznie fazę twórczości własnej, stał się w stosunku do swego środowiska, naprawdę i skutecznie, jego racjonalnie planującym panem i władcą³. Ten dający się ogólnie stwierdzić fakt ma, zdaniem Rahnera, istotne znaczenie, jeśli chodzi o dzisiejszą sytuację religijną. Otóż człowiek żył zawsze w swym naturalnym środowisku, otoczony przyrodą. Mimo że zawsze w to swoje naturalne środowisko ingerował - po to, by je wykorzystywać dla celów swego życia - to jednak, aż do najnowszych właściwie czasów, przyroda była dlań czymś potężnym, nie dającym się opanować, czymś, co rządzi się swymi własnymi, groźnymi, nie zawsze łaskawymi dla ludzi prawami. Rządy Boga i prawa przyrody przeżywano jako pewnego rodzaju jedność. Poprzez przyrodę

przemawiał Bóg, dawał się przez nią poznawać w swej łaskawości albo, przeciwnie, w swym gniewie. Wszelkie nieprzewidziane czy groźne zjawiska przyrody przyjmowano jako wyrazy działania samego Boga. Oczywiście przyroda zawsze bywała dla człowieka również czymś zwykłym, obliczalnym i bliskim i nie zawsze w jednakowym stopniu odczuwano ją jako bezpośrednią obecność boskich rządów. Jednak człowiek jeszcze do niedawna nie potrafił uniezależnić się od jej praw ani podporządkować ich sobie. Dlatego przyroda, choć oczywiście nigdy nie utożsamiano jej z Bogiem, była niegdyś dla ludzi czymś w rodzaju „boskiego namiestnictwa”, a człowiekowi pozostawało tylko być jej posłusznym, w milczeniu i z pokorą, albo modlić się o łaskawość do Tego, który był też i jej Panem⁴.

Tak patrzono na świat jeszcze do nie tak dawna. Dzisiaj zaś sytuacja się zmieniła, i to, jak sądzi Rahner, bardziej radykalnie niż to się potocznie zwykło oceniać. Wprawdzie i dziś istnieje ciągle jeszcze przyroda, którą można odczuwać jako nie skażoną przez ludzką działalność, i wprawdzie dotykają nas ciągle klęski żywiołowe i nieuleczalne choroby, ale stosunek człowieka do naturalnego środowiska swej egzystencji zmienił się zasadniczo. Człowiek nie jest już tylko tym, który żyje w otoczeniu przyrody, lecz nadto tym, który tę przyrodę aktywnie zmienia i kształtuje. Przyroda została dziś w pewnym sensie przez człowieka zupełnie „zdegradowana” do roli tylko materiału i warsztatu dla jego twórczych działań, potrzebnego mu do budowania sobie według własnych planów własnego świata. Nie jest ona już, jak dawniej, niedosięglym, nie podlegającym mu narzędziem w ręku samego Boga. Człowiek zmuszając przyrodę do służenia sobie zostaje całkiem realnie wydany w swoje własne ręce. „Świat otaczający go staje się jego własnym obrazem, a w swym środowisku spotyka samego siebie”⁵. Nauka dzisiejsza nie zajmuje się już estetyczno - filozoficzną kontemplacją świata, lecz zastanawia się, jak przyrodę opanować, jak zawładnąć jej prawami. Nadto już sam człowiek staje się niemal materiałem do formowania, światem, który ma dopiero zaistnieć, a którego stwórcą chce stać się on sam. Człowiek dnia dzisiejszego i jutrzejszego rzeczywiście stał się podmiotem, który sobie powierzył samego siebie, i to nie tylko w sposób teoretyczny, lecz najzupełniej realnie, przeprowadzając tym samym w praktyce „przewrót kopernikański” od kosmocentryzmu do antropocentryzmu⁶.

Otóż ten właśnie dokonujący się dzisiaj proces upodmiotowienia człowieka z jednej strony i hominizacji świata z drugiej ma, według Rahnera, bardzo istotne znaczenie dla kształtowania się stosunku człowieka do Boga i do religii w ogóle. Konkretnie zaś uważa Rahner, że stanowi on bardzo poważną trudność w dochodzeniu człowieka do postawy religijnej. „Bóg rzeczywiście (tak to w każdym razie wygląda) stał się znacznie bardziej odległy od człowieka, odkąd przyroda wydaje się zdegradowana do materiału ludzkiej twórczości. Świat [...] dostał się wprawdzie pod władzę człowieka, lecz zarazem stał się jakby gęsto utkaną przegrodą, która oddziela od Boga. W przyrodzie i w tym, co z niej sam produkuje, człowiek znajduje w sposób naoczny tylko świat: prawa materii i odbicie samego siebie”⁷.

Jest dla Rahnera faktem niezaprzeczalnym, że dzisiejszy obraz świata sprzyja odchodzeniu człowieka od Boga, czy raczej niedochodzeniu do Niego. Człowiek nie potrafi już odbierać tego, co się dzieje w świecie, jako działania Boga tak bezpośrednio i nieodparcie jak dawniej. Rzeczy „nadzwyczajne” albo przerażające nie skłaniają już do kontemplacji czy do błagalnych modlitw, lecz do wzmoczenia wysiłków w celu ich wyjaśnienia lub przewyciężenia. Świat stał się dla człowieka dnia dzisiejszego odbóstwiony i zsekularyzowany. Skutkiem tego Bóg odsuwa się w niepochwytą dal, staje się czymś nieokreślonym, czymś niewartym refleksji. Z tego właśnie odczucia, zdaniem Rahnera, rodzi się widoczny dziś ateizm o światowej już skali oraz, jak się przynajmniej wydaje, spadek uzdolnień do przeżyć religijnych. Doświadczenie Boga bywa zaś w tym nowym obrazie siebie i świata zbyt często już nie czymś, do czego człowiek sam dochodzi, ale „raczej dobrotliwym reliktem przeszłości, który został mu przekazany przez tradycję mniej więcej jak portrety przodków z minionych generacji”⁸.

Pojęcie świata czasów nowożytnych różni się więc zasadniczo od jego wizji czasów dawniejszych. Świat stał się czymś, co samo w sobie daje się zbadać i opanować. Rahner zaznacza, że w istocie ten współczesny obraz świata odpowiada autentycznie chrześcijańskiemu pojmowaniu rzeczywistości stworzonej. Prawdziwa bowiem chrześcijańska nauka o stworzeniu świata i chrześcijańskie rozumienie egzystencji zawierają również prawdę o koniecznym odmitologizowaniu i desakralizacji świata. Świat ustanowiony przez Boga w Jego wolności pochodzi wprawdzie od Niego, ale nie w sposób, w jaki Bóg posiada samego siebie; w tym sensie świat rzeczywiście nie jest Bogiem. Stąd nie można go uważać za naturę „świętą”, ale tylko za tworzywo dla twórczej działalności człowieka. Taki stosunek do świata wyprowadzić można z przesłanek teologicznych: z nauki o stworzoności całej rzeczywistości świata, jak i z obecnego już u Tomasza z Akwinu zasadniczego twierdzenia, że świat w dużej mierze można wyjaśnić z „przyczyn drugich”, to znaczy z samego siebie⁹.

Ów proces desakralizacji natury jest więc dla Rahnera czymś w sobie pozytywnym z chrześcijańskiego punktu widzenia. Sekularyzacja w rozumieniu teologicznym nie oznacza tylko zeświecczenia treści religijnych albo ich usunięcia z życia publicznego. Stanowi raczej w sensie pozytywnym - „wynikające z wiary uznanie samoistności i sensowności świeckiego świata”¹⁰. Mimo wszystko ów pozytywny w sobie proces jest zarazem w pewnym sensie realnie niebezpieczny dla wiary: „W ten sposób istnieje tu jednak dla czasów nowożytnych pokusa, aby w »wyjaśnianiu« świata obchodzić się bez Boga. Stąd ceną biblijnego »odczarowania« świata jako stworzenia (...), które jest konieczne dla autentycznego, pełnego czci teizmu, jest ryzyko nowożytnego ateizmu w takiej mierze, w jakiej ono w starożytności nie istniało”¹¹.

Rahner nie wyciąga z tego oczywiście wniosku, że dawny sposób widzenia świata był lepszy od dzisiejszego czy bardziej odpowiadający rzeczywistości tajemnicy Boga. Stwierdza jednak, że jest faktem, iż w dawnym obrazie świata Bóg i człowiek byli bliżej siebie. Człowiek minionych epok mógł szczerzej

spontaniczniej niż człowiek dzisiejszy przyjmować absolutny charakter religii z jej konkretnymi przepisami i praktykami.

B. PRZEŻYCIE TRANSCENDENCJI BOGA

Rozwój nauk przyrodniczych i związany z nim nowy sposób widzenia świata przez dzisiejszego człowieka dotyczy – zdaniem Rahnera – również problemu zdolności odczuwania transcendencji Boga.

Kościół zawsze nauczał, że Bóg jest rzeczywistością, która jest absolutnie różna od świata, mimo, że jest trwałą, wszystko przenikającą i wszystko w sobie obejmującą podstawą. Nie można Go pojmować jako sumarycznej formuły wszelkiej rzeczywistości; nie jest jakością tego świata, lecz w sposób absolutny jest w sobie i dla siebie, żadnego swego aspektu bytowego nie dzieli z innym bytem i dlatego nie jest uzależniony od tego, co inne. „Nie można bowiem twierdzić, że między Stwórcą a stworzeniem istnieje jakieś podobieństwo, nie przyjmując jednocześnie, iż zawiera ono w sobie jeszcze większe niepodobieństwo między nimi” - jak uczy IV Sobór Laterański.

Rahner przypomina, że już Tomasz z Akwinu podkreślał, iż Bóg działa przez przyczyny drugie. To właśnie według tomizmu Bóg sprawia świat, ale w istocie w tym świecie nie działa, podtrzymuje ów łańcuch przyczynowości, ale swoim działaniem nie włącza się do tego łańcucha przyczyn jako jedno z jego ogniw. Świat jako całość w swej jedności, ale również w swoim konkretnym zróżnicowaniu i w radykalnej różnorodności całej swej rzeczywistości, stanowi samoobjawienie się jego boskiej podstawy. Tej podstawy samej w sobie nie można jednak znaleźć bezpośrednio w owej całości jako takiej. Podstawa bowiem nie objawia się wewnątrz tego, co się na niej opiera, jeżeli jest to naprawdę podstawa radykalna, a nie tylko funkcja w sieci innych funkcji. Bóg jest apriorycznym założeniem samego świata, a także samej możliwości jego poznania. Człowiek zawsze więc może ujmować Boga tylko pośrednio, jako Nieskończonego i Bezwarunkowego, a nie jako przedmiot, wszelkie zaś skończone przedmioty i doświadczenia mogą jedynie wskazywać na Boga¹². Rahner podkreśla mocno absolutną transcendencję Boga, Jego niedefiniowalność: „(...) horyzont nie może być obecny w samym horyzoncie (...). Ostateczna miara nie może być raz jeszcze zmierzona. Granica, która wszystkiemu nadaje swą „definicję”, nie da się sama znowu określić przez jeszcze dalej położoną granicę. Nieskończona dał, która wszystko obejmuje i wszystko może objąć, nie da się sama raz jeszcze objąć”¹³.

Rahner zaznacza też, że zdanie „Bóg jest” należy do zdań jakościowo zupełnie odmiennego rodzaju niż wszelkie twierdzenia budowane przez naukę. To zdanie jest pierwotne wobec wszelkiego naukowego spotkania ze światem, stanowi wręcz a priori wszelkich innych twierdzeń. Dlatego właśnie może zostać przez wszystkie inne zdania zagłuszone. „Absolutna prawda, że Bóg jest, jest zdaniem, że On jest Niepojętym (...). Ta wiedza nie może mieć owej definitywności, ścisłości,

jaka przysługuje tej wiedzy, która buduje dzisiejszy obraz świata. Nie dlatego, że tamta byłaby bardziej niepewna i niejasna niż ta, lecz ponieważ jest ona wiedzą o tym, co niedefiniowalne, wiedzą, w której treść nami zawłada, a nie my ją ujarzmiamy, w której nie my ogarniamy, lecz jesteśmy ogarniani; w której jest mowa o tym, co jedynie oczywiste, które dlatego dla nas jest niepojęte”¹⁴.

Tymczasem - zauważa Rahner mimo iż chrześcijaństwo zawsze przyjmowało te twierdzenia o absolutnej transcendencji Boga, to w praktyce życiowej, zwłaszcza dawniej, nie zawsze były one właściwie przeżywane. Obraz świata był bowiem wtedy tak ubogi i jasny zarazem, zbudowany przy tym w sposób wyobrazeniowy, że w konkretnym odczuciu Bóg stawał się mimo wszystko również częścią tego świata. Wprawdzie wiedziano, że Bóg przebywa „w niebie”, ale to niebo było również jakby tylko przedłużeniem przestrzeni światowej. Dzisiaj zaś obraz świata niezmiernie się zmienił i pogłębił. Świat stał się wielkością zamykającą się w sobie i trudno już dzisiejszemu człowiekowi odczuwać w jego zdarzeniach Boga działającego namacalnie jako „rzecz”, a nie właśnie jako transcendentną przyczynę. W ten sposób człowiek dochodzi do wniosku, że świat nie jest Bogiem, że Bóg jest w świecie nieobecny. Ten trafny skądinąd wniosek rodzi już jednak, zdaniem Rahnera, łatwo to, co można by, przynajmniej powierzchownie, zinterpretować jako ateizm. Świat bowiem wskazuje ku Bogu jako swemu a priori tylko jako całość, a „wypowiadając się o sobie mówi Bogu tylko milcząc, tylko poprzez niewypowiedzenie ostatniego słowa. Dlatego łatwo jest nie dosłyszeć głosu milczenia, sądzić, że nie można znaleźć Boga, gdyż im głębiej człowiek drąży badawczo świat, tym częściej napotyka właśnie świat i tylko świat”¹⁵.

Doświadczenie to jest też dla Rahnera w jakiejś mierze potwierdzeniem tego, co zdefiniował Sobór Watykański I, że mianowicie Bóg jest w sposób niewypowiedziany ponad wszystkim, co jest poza Nim i co może być pomyślane. Dzisiaj człowiek, który posiada obraz świata ukształtowany przez nauki przyrodnicze, doświadcza tego, że o Bogu nie można mówić językiem i pojęciami tych nauk, że Bóg jest ponad tym, co może być powiedziane na temat świata, że „z drewna tego świata nie da się wystrugać sobie żadnego obrazu Boga (...). Nie da się już dziś po prostu doświadczać rządów Boga w świecie z taką naiwnością, jak za dawnych czasów. Nie da się nie dlatego, że Bóg umarł, lecz dlatego, że jest większy, bardziej bezimienny, bardziej niepojęty, bardziej poza rzeczami”¹⁶. Prawda Boga i obraz świata to dwie całkowicie różne od siebie rzeczywistości.

Rahner uważa za „bardzo niereligijny” ów pospolity religijny dualizm, który pojmuje różnicę między Bogiem a stworzoną przez Niego rzeczywistością świata w sposób kategorialny. Taki dualizm nie widzi bowiem, czy naprawdę jest Bóg i rozumie Boga tylko jako moment wewnątrz większej całości, jako część rzeczywistości świata. Nie istnieje jednak taki Bóg, który by działał jako indywidualny byt istniejący obok innych bytów i który w ten sposób niejako mieściłby się w jakiejś jeszcze większej całości. „Jeśli ktoś szukałby takiego Boga, to szukałby fałszywego Boga. Ateizm i pospolity rodzaj teizmu cierpią na to samo fałszywe wyobrażenie; tylko że ten pierwszy odrzuca je, podczas gdy ten drugi

uważa, że mimo wszystko może go przyjmować. I jedno, i drugie jest w gruncie fałszywe. To drugie (wyobrażenie pospolitego teizmu) - ponieważ takiego Boga nie ma; to pierwsze (ateizm) - ponieważ Bóg jest przecież rzeczywistością najbardziej radykalną, pierwotną i w pewnym sensie najbardziej oczywistą¹⁷.

Transcendentny Bóg jest rzeczywistością, która nie podlega możliwości określania przez człowieka. Jest On czymś zawsze obecnym, jako to, co samo określa sobą wszystko inne. Wymyka się wszelkiej, i to nie tylko fizycznej, ale także logicznej, możliwości określania przez podmioty skończone. Określenie Go bowiem oznaczałoby, że sięga się poza Niego i umieszcza Go w innym, szerszym i wyższym kontekście, co zaprzeczałoby samej naturze owej transcendencji. Jest rozporządzającą nami, nieskończoną i milczącą rzeczywistością, która udziela się człowiekowi w ten sposób, że się oddala, że milczy, że pozostaje niewyraźna. Stąd „wszelkie mówienie o Nim - żeby było zrozumiałe - zawsze wymaga wsluchiwania się w Jego milczenie”¹⁸.

Z chwilą kiedy człowiek właściwie zrozumie i odczuje nieskończoną transcendencję Boga wobec świata - mówi Rahner - samo jego doświadczenie Boga może mieć już inny charakter niż doświadczenie człowieka dawniejszych czasów. Odczucie Boga, które wynika z owego uprawnionego „odbóstwiania” świata, w całym procesie owego transcendowania, które właściwe jest światu i człowiekowi jako skończonemu podmiotowi, może być autentycznym doświadczeniem Boga, zdaniem teologa, charakteryzuje się właśnie stopniowym wyzwaniem się od wyobrażeń sugerujących, jakoby Bóg był jakąś szczególną rzeczywistością tego świata czy jedną z przyczyn pozostającą z innymi rzeczywistościami we wzajemnym oddziaływaniu. Osobisty stosunek do Boga znajduje współcześnie wyraz coraz bardziej w postawie milczącej, w pełnym uwielbieniu doświadczeniu Tego, który jest niepojęty¹⁹.

C. TRUDNOŚĆ PRZYJĘCIA RELIGII W OGÓLE

Przeżywanie przez człowieka transcendencji, a zarazem immanencji Boga względem świata, przybiera w normalnym biegu rzeczy swój konkretny wyraz w praktykowaniu religii. Rahner widzi jednak, że dzisiejszemu człowiekowi nie jest łatwo przyjąć religię jako taką. Konkretna religia, taka jaką mu się proponuje, wywoływać może u niego czasem wewnętrzny sprzeciw wobec religii w ogóle. Dlaczego tak się dzieje?

Rahner jest zdania, że zasadniczym problemem dla człowieka jest możliwość spotkania Boga i Jego działanie wobec nas w naszym konkretnym, historycznym doświadczeniu w świecie. Uważa on, że fundamentalnym problemem dla dzisiejszego rozumienia chrześcijaństwa w ogóle jest pytanie, w jaki sposób Bóg pozostając rzeczywiście Bogiem, a nie po prostu elementem świata, może mimo to być spotykany w religijnej postawie, w religii, jako dostępny w tym świecie.

Jak wynika z poprzednich rozważań Rahnera, Bóg jest podstawą podtrzymującą wszystko, co możemy spotkać wewnątrz ostatecznego

horyzontu, którym jest On sam. Jest Tym, który nie może być włączony razem z tym, co uwarunkowane, do jednego wyższego systemu, ukazuje się nam jako zawsze transcendentny, jako Ten, który jest „przed ustanowieniem” wszystkiego, co ustanowione, a więc jako Ten, który sam nie może być przez nas pomyślany ani pojęty. I stąd, jak przypuszcza Rahner, płynąć może właśnie zasadnicza trudność, jaką dla dzisiejszego człowieka stwarza konkretne praktykowanie religii. Człowiekowi wydaje się, że Boga, będącego podstawą wszystkiego i niewyrażalną tajemnicą, nie można spotkać w świecie; wydaje mu się, że nie można Go w żaden sposób umieścić w świecie, z którym mamy do czynienia, ponieważ w przeciwnym razie stałby się właśnie tym, czym nie jest: jednym z bytów jednostkowych. Gdyby Bóg miał się pojawić w swoim świecie, to natychmiast, jak się zdaje, przestałby być sobą. Tymczasem wydaje się, że Bóg z definicji nie może być w świecie. Wyjaśnienie, że Bóg wcale nie musi być w świecie, lecz, że jest Tym, który jest ponad światem, nie rozwiązuje wcale tej rzeczywistej i radykalnej trudności. Wszelka obiektywizacja Boga w czasie i przestrzeni, wydaje się nie uobecniać Go naprawdę²⁰.

Natomiast konkretna religia, na przykład chrześcijańska, wydaje się tworzyć takie właśnie konkretyzacje Boga. Jest w niej modlitwa o interwencję Boga, jest mowa o cudzie i o historii zbawienia, jest natchniona księga pochodząca od Boga. Pewne osoby otrzymują w odróżnieniu od innych boskie pełnomocnictwo; istnieją więc upoważnieni przez Boga prorocy i pośrednicy objawienia, istnieje papież, którego nazywa się namiestnikiem Jezusa Chrystusa. Taka religia wskazuje więc w sferze doświadczenia na konkretne zjawiska jako obiektywizację i manifestację Boga. Poprzez to Bóg jak gdyby pojawia się wewnątrz naszego doświadczenia kategorialnego w całkiem określonych jego punktach. „Religia, taka jaką konkretnie ludzie praktykują, wydaje się zawsze i nieuchronnie mówić: »Bóg jest tutaj, a nie tam«, »to jest zgodne z Jego wolą, a tamto nie«, »On objawił się tutaj, a nie tam«”²¹. Można faktycznie odnieść wrażenie, że konkretnie praktykowana religia nie chce zrzec się z kategorializacji Boga, a nawet nie może z niej zrezygnować, ponieważ wtedy straciłaby zupełnie swą wyrazistość nie mogłaby praktycznie rodzić postaw religijnych. Istotny problem polega więc na tym, jak pogodzić to z takim pojęciem Boga, które mówi, że Bóg z jednej strony jest wszędzie jako Ten, który stanowi podstawę wszystkiego, co istnieje, a z drugiej strony nie ma Go nigdzie w tym sensie, iż wszystko, co stworzone, jest od Boga absolutnie różne.

Rahner sądzi, że na tym polega jedna z zasadniczych trudności dla dzisiejszego człowieka, tak wierzącego, jak i tego, który porzucił religię. Człowiek uważa, że może być pobożny w tym sensie, iż w milczeniu będzie czcił to, co niewyrażalne. Natomiast zbyt łatwo uważa za wręcz brak pobożności fakt, że nie tylko mówi się o tym, co niewyrażalne, ale, co więcej, w faktycznej religijności wskazuje się niejako palcem na ten czy inny określony przedmiot ludzkiego doświadczenia i mówi się: tu jest Bóg. Dla Rahnera nie ulega wątpliwości, że dla chrześcijaństwa owa trudność przedstawia najbardziej podstawowe i powszechne zagrożenie²².

D. NIEDOSKONAŁOŚĆ PRZEKAZU OBJAWIENIA

Kolejną trudnością w akceptowaniu wiary przez dzisiejszych ludzi jest, zdaniem teologa niemieckiego, sposób jej przekazu. Kościół wprawdzie usiłuje dotrzeć ze słowem Bożego objawienia do wszystkich, jednak w praktyce nie zawsze ta jego nauka jest właściwie odbierana i rozumiana.

Rahner uważa, że dziś, w sytuacji, gdy trudno już człowiekowi odnaleźć obecność i działanie Boga w świecie, niewiele się mu pomoże w dotarciu do Boga, gdy będzie mu się mówić, że może jeszcze poznać Boga poprzez słowo Bożego objawienia zawarte w Piśmie Świętym. Zanim bowiem ktoś zacznie je czytać lub go słuchać, jest już z góry uwięziony w dzisiejszym świecie. Człowiek współczesny ma bowiem określony obraz świata, jest na ogół racjonalistą i sceptykiem o myśleniu uformowanym przez nauki przyrodnicze i historyczne. I dlatego ma skłonność odbierać również Pismo Święte jako echo świata już nie istniejącego, jako zbiór wypowiedzi światopoglądu dzisiaj już całkiem dla niego obcego. Ogromnie trudno jest więc przełożyć mu Biblię na jego własny język, tak by nie była ona dlań tylko dokumentem dawno przeminionej epoki²³.

Może się tak dzieć tym bardziej, że, jak zauważa dalej Rahner, w samym słownictwie biblijnym występują takie pojęcia i schematy przedstawieniowe, które są dość ściśle związane z przyrodniczym obrazem świata dawnych czasów; i dlatego dzisiejszy człowiek odczuwa je jako szczególnie nieadekwatne do własnego sposobu myślenia. Wyrażenia takie jak: „Bóg jest w niebie”, „Syn Boży”, „zstąpienie do piekieł”, „wstąpienie do nieba”, czy opowiadania o stworzeniu świata lub o wydarzeniach czasów eschatologicznych zakładają pewien obraz świata, który dla dzisiejszego człowieka jest już obcy, aczkolwiek przez teologię uznawany był oficjalnie jeszcze co najmniej do wieku osiemnastego. Skutek tego jest taki twierdzi Rahner że tego rodzaju wypowiedzi biblijne, w których użyty został ów obraz, chciałoby się za jednym zamachem włączać w obraz świata dawnych czasów, a nie w nasz²⁴.

Tego rodzaju trudność dotyczy, według Rahnera, nie tylko sformułowań zawartych w Piśmie Świętym, lecz w ogóle pojęć używanych w teologii. Słowa i pojęcia religijne są bowiem przynajmniej częściowo zawsze uwarunkowane przez jakiś złożony uprzednio obraz świata i posługują się zaczerpniętymi z aposteriorycznej sfery ludzkiego doświadczenia, nigdy nie mogąc obejść się całkowicie bez poglądowych wyjaśnień typu obrazowego. Przez to stają się wprawdzie bardziej zrozumiałe i bliższe człowiekowi, ale z drugiej strony nieuniknione są przy tym sprzeczności z każdorazowym nowym obrazem świata. I tak w teologii objawienia znajdujemy takie pojęcia jak na przykład: Synostwo Boże, Boży gniew i przejednanie, trzy Osoby i jedna natura w Bogu itd. Właśnie tu, jak sądzi Rahner, dzisiejszy człowiek wysuwa większe zastrzeżenia pod adresem twierdzeń wiary niż tam, gdzie by chodziło tylko o samą wiedzę o istnieniu Boga²⁵.

Szczególnie wiele kontrowersji może budzić u współczesnego człowieka na przykład dogmatyczna prawda o jednym Bogu w trzech Osobach. Rahner jest

zdania, że oficjalne i klasyczne sformułowania chrześcijańskiej nauki o Trójcy Świętej w wydaniu katechizmowym są dla dzisiejszego człowieka prawie niezrozumiałe i niemal nieuchronnie prowadzą do nieporozumień. Jeżeli w chrześcijańskim katechizmie mówi się, że w jednym Bogu są w jedności natury trzy „Osoby”, to przy braku bliższych wyjaśnień teologicznych słuchacz prawie na pewno będzie rozumiał słowo „osoba” w tym sensie, w jakim je rozumie w zwykłym jego użyciu²⁶.

Jeszcze więcej trudności i nieporozumień może dzisiaj, zdaniem Rahnera, stwarzać dogmat o bóstwie Jezusa Chrystusa. Za kryterium ortodoksji uważa się zwykle pozytywną odpowiedź na pytanie: „Czy dla ciebie Jezus jest Bogiem? Jednak może być i tak, że absolutnie prawdziwe twierdzenie chrystologiczne: „Jezus jest Bogiem” zostanie w tej formie rozumiane również w sensie monofizyckim, a więc mitologicznym i heretyckim. Osoba o tradycyjnym typie pobożności nie odczuwa żadnego niepokoju w przypadku takiej niewłaściwej interpretacji; będzie ją raczej uważała za najbardziej radykalny wyraz swej ortodoksyjnej wiary. Ale człowiek współczesny z różnych powodów skłonny jest traktować właśnie owe fałszywe interpretacje jako elementy autentycznej katolickiej wiary, a następnie, w swej niewierze, odrzucać je jako mitologie (co przy takim założeniu byłoby zresztą całkiem uzasadnione). Rahner wyraża więc przypuszczenie, że nie każdy, kto nie umie zgodzić się ze zdaniem: „Jezus jest Bogiem”, musi z tego powodu błędzić w wierze. Formuły chrystologiczne bowiem, w których występuje łącznik „jest”, pozornie równoznaczne ze zdaniami z „jest” używanymi w języku potocznym, narażone są zawsze na fałszywą interpretację. Stąd gdy ktoś mówi: „Nie potrafię wierzyć, że człowiek jest Bogiem, że Bóg stał się człowiekiem”, to pierwszą właściwą chrześcijańską reakcją na takie oświadczenie nie powinna być, według Rahnera, opinia, że mamy tu do czynienia z odrzuceniem podstawowego chrześcijańskiego dogmatu, ale przypuszczenie, że być może to odrzucone zdanie nie zostało rozumiane w sposób autentycznie chrześcijański i ortodoksyjny²⁷.

Doktryna chrześcijańska, jako przyjęta i wyznawana przez konkretnych chrześcijan, nie jest więc wolna od fałszywych, mitologicznych interpretacji, od ukrytych herezji. Dlatego Rahner obawia się, „czy ci którzy uważają, że muszą odmitologizować chrześcijaństwo, nie wyobrażają sobie nauki chrześcijaństwa tak samo jak chrześcijanie o pobożności mitologicznej. W swojej demitologizacji opierają się na ukrytej herezji chrześcijan i sądzą, że jest to dogmat chrześcijaństwa i że - w takim przypadku słusznie - należy go odrzucić. Ale w istocie rzeczy nie odrzucili oni przez to wcale dogmatu chrześcijaństwa, lecz tylko jego mitologiczne uproszczenie”²⁸.

Trudności w akceptowaniu różnych prawd wiary przez dzisiejszego człowieka wynikają więc, zdaniem Rahnera, często przede wszystkim z kwestii czysto językowych, a nie ze złej woli człowieka. Trudność ta związana jest z nieuniknionym rozwojem języka. Terminy, jakimi Kościół posługiwał się początkowo w swej teologii, podlegają dalszemu rozwojowi historycznemu, który wymyka się spod kontroli Kościoła. Może się więc zdarzyć, iż dany termin nabierze takiej

nowej treści, że jego zastosowanie w dawnych sformułowaniach, samych w sobie całkowicie poprawnych, może sugerować fałszywe, mitologiczne, i dlatego niemożliwe do przyjęcia ich znaczenie. Rahner zarzuca językowi teologii, często lękającej się mówić o starych prawdach po nowemu, że dzisiejszemu człowiekowi zaciemnia prawdy wiary czy wręcz budzi wrażenie, że same te prawdy są przestarzałe. Postuluje zatem odnowienie tradycyjnych formuł dogmatycznych, zwłaszcza chrystologicznych. Zadania tego - podkreśla teolog - nie da się jednak wykonać tylko przez werbalne powtarzanie dawnych formuł i ich wyjaśnianie, jak to częstokroć się dzieje w uczonych kręgach teologicznych, ani przez odrzucenie starych formuł. Jako pilną konieczność widzi Rahner pewne poszerzenie horyzontów, sposobów wyrażania i aspektów w sformułowaniu dawnych dogmatów chrześcijańskich²⁹.

Rahner uważa też, że odnośnie skuteczności przekazu objawienia, a zatem i trudności, jakie może mieć dzisiejszy człowiek w jego zaakceptowaniu, istotna jest nie tylko kwestia terminologii, ale również powiązanie tego przekazu z życiem człowieka. Za wady w sposobie głoszenia Słowa Bożego jest, zdaniem Rahnera, częściowo odpowiedzialna ta teologia, która porusza się w obrębie abstrakcyjnych kwestii i naukowych wypowiedzi, a nie zajmuje się sprawami ostatecznej decyzji religijnej człowieka i egzystencjalnej akceptacji zasad wiary. Sposób przekazywania treści chrześcijaństwa stwarzać może dla współczesnego człowieka poważną trudność w podjęciu decyzji wiary. Ludzie odnoszą wrażenie, że głosi się im doktrynę wprawdzie interesującą, lecz bardzo abstrakcyjną, dostępną tylko dla nielicznych, niezdolną pociągnąć zwykłych ludzi. Zdaniem Rahnera dzieje się tak dlatego, że w kościelno - urzędowym nauczaniu i w działalności kaznodziejskiej nie odzwierciedla się należycie ani momentu teologiczno - teoretycznego, ani egzystencjalno - praktycznego. „Wszyscy (...) uzasadniają wiarę w sposób fundamentalno - teologiczny, powołując się na formalny autorytet Kościoła”³⁰. Nie kładzie się dostatecznego nacisku na samą treść wiary; przekazywana jest ona tak, jak gdyby formalny autorytet Kościoła był bardziej przekonujący niż sama treść Bożego Słowa. Tymczasem zdaniem teologa, ludziom jest dziś o wiele trudniej zaakceptować ów formalny autorytet aniżeli wiele innych treści wiary. „Nie umiemy dobrze głosić chrześcijaństwa, bo uchwyciliśmy zeń tylko jedną połowę, a w miejsce drugiej podstawiamy potęgę tradycji. A ponieważ owa tradycja w nas samych działa jeszcze skutecznie (...), sądzimy, że i dla innych powinna mieć tę samą siłę przekonywania”³¹.

E. UTRATA POCZUCIA GRZECHU

Człowiek jest istotą radykalnie zagrożoną przez winę i jako grzeszny potrzebuje zbawienia ze strony Boga. Zdaniem Rahnera temat ten stwarza dla człowieka dzisiejszych czasów kolejną szczególną trudność.

Współczesny człowiek żyje bowiem często w poczuciu własnej niewinności. Już nie traktuje na serio grzechu, a więc i potrzeby własnego zbawienia. Nie

można, zdaniem Rahnera, powiedzieć, żeby świadomość dzisiejszego człowieka w jakiś bezpośredni i wyraźny sposób zaprzątnięta była pytaniem, czy i jak on jako grzesznik w swym indywidualnym życiu może znaleźć miłosiernego Boga, w jaki sposób może być usprawiedliwiony w obliczu Boga i przez Niego. W tym sensie człowiek nie boi się dzisiaj Boga i kwestia jego indywidualnego usprawiedliwienia, która dawniej stała w centrum świadomości wierzących, nie porusza już tak bardzo dzisiejszego człowieka, a może nawet wcale go nie obchodzi.

Zgadza się Rahner z tym, że w głębi indywidualnego sumienia i w rzeczywistości rozstrzygających momentach życia danej osoby sytuacja może się przedstawiać zupełnie inaczej. Jednak na ogół w życiu codziennym współczesny człowiek nie ma jasnej świadomości tego, że stoi w obliczu Boga obciążony swą osobistą winą jako ten, który zasługuje na potępienie, ale który mimo to jest zbawiony i przyjęty przez Boga na mocy Jego łaski. Tak myśleli i przeżywali to ludzie dawniejszych czasów. Natomiast nie można by, zdaniem Rahnera, powiedzieć, że dzisiejszy człowiek ma jeszcze podobne bezpośrednie odczucia. Doświadczenie moralności jako takie oczywiście bynajmniej nie znika z życia ludzkiego. Dzisiejszy człowiek mimo wszystko nie ma zbyt dobrego mniemania o swym moralnym obliczu, doświadcza całej swej skończoności, kruchości i niepewności również w sferze zasad moralnych, czując, że w niektórych wymiarach swej egzystencji popada w konflikt z samym sobą. Jednak nowoczesne nauki społeczne i sam człowiek mają tysiące środków i sposobów, żeby „zdemaskować” przeżycie winy człowieka w obliczu Boga i usunąć je, uważając wiele norm moralnych za normy przekazane przez społeczeństwo, za tabu, które powinno się rozszyfrować i zburzyć. W ten sposób doświadczenie moralności wypierane jest z wyraźnej świadomości człowieka³².

Nawet doświadczenie śmierci nie jest już, jak zauważa Rahner, w stanie uprzytomnić człowiekowi jego moralnej kruchości w obliczu Boga. Śmierci nie traktuje się już zwykle jako momentu nieubłaganego i nieodwołalnego ujawnienia się dobra albo zła panującego w życiu danego indywidualnego człowieka. Dla współczesnego człowieka nie jest sądem Bożym, lecz albo momentem, w którym cała gmatwanina ludzkiej egzystencji ulega wreszcie rozwikłaniu, albo ostatecznym nagim spełnieniem się absurdałności egzystencji, która nie posiada żadnego rozwiązania.

Zauważa też Rahner, że zjawisko grzechu w świecie staje się dzisiaj dla człowieka raczej powodem czynienia wyrzutu wobec Boga bądź przyczyną zwątpienia w sens własnej egzystencji, niż źródłem poczucia własnej winy i potrzeby zbawienia. Dzisiejszy człowiek wyposażony w badawcze spojrzenie psychologa, analityka i socjologa nie staje już wobec dobra i zła z owym patosem, z jakim ongiś głoszone było orędzie o winie i o jej odpuszczeniu. W miarę, jak nauki traktujące o człowieku wnikają w przyczyny zła moralnego, człowiek coraz bardziej widzi w tym, co nazywa się winą, część owej ogólnej nędzy i absurdałności ludzkiej egzystencji, wobec której on sam nie jest podmiotem. I stąd „człowiek dzisiejszy odnosi raczej wrażenie, że to Bóg musiałby

usprawiedliwić przed człowiekiem ten niewesoły stan świata, że człowiek jest raczej ofiarą, a nie przyczyną takiego stanu świata i historii ludzkości, nawet i wtedy, gdy cierpienie wydaje się wprawdzie być spowodowane przez człowieka jako wolny podmiot, ale on sam działając jest raz jeszcze produktem swej własnej *physis* i swej sytuacji społecznej”³³. Takie podejście dzisiejszego człowieka do kwestii zła stanowi powód, dla którego odnosi on niejednokrotnie wrażenie, że to wręcz Bóg musiałby zostać przed nim usprawiedliwiony, a nie że on sam potrzebowałby przemiany w obliczu Boga i przez Boga z istoty niesprawiedliwej w usprawiedliwioną³⁴.

Rahner uważa, że cała ta postawa współczesnego człowieka wobec jego własnej winy moralnej oznacza w swej istocie zbagatelizowanie ludzkiej egzystencji w jej głębi i w jej zagrożeniu, czego my, chrześcijanie, nie możemy odczuwać jako czegoś zrozumiałego samo przez się. Taki stosunek człowieka do problemu grzechu i winy wskazuje, zdaniem teologa, również na to, jak dalece wina może wnikać w głąb człowieka aż do korzeni jego egzystencji, powodując tam zniszczenie.

Rahner chce jednak nawet w tym negatywnym procesie odczytać moment pozytywny. Sądzi mianowicie, że istnieje coś takiego jak rzeczywista historia wiary, a tym samym, że można w niej dostrzec następujące po sobie różne fazy świadomości wiary. W tych zmieniających się etapach historii wiary taki lub inny aspekt chrześcijańskiej egzystencji może mniej lub bardziej stać w centrum. Wolno by zatem było też przyjąć - mówi Rahner - że tej zmiany akcentów jako przejawu historyczności człowieka może chcieć sam Bóg. Toteż jednej fazy nie trzeba w stosunku do drugiej uważać koniecznie za „diabelską” tylko dlatego, że jest inna niż poprzednia. I tak, nie da się na przykład zaprzeczyć, że dzisiejsze kaznodziejstwo na wszystkich szczeblach mniej mówi o piekle niż dawniejsze. Nie uważa tego Rahner za chwalebny postęp, ale też nie jest zdania, że należy z góry twierdzić, iż jest to przejaw upadku autentycznego chrześcijaństwa. Chrześcijańskie pojęcie zbawienia ma również - według niego - w nieunikniony sposób swą historię. Katolicka teologia pojmująca zbawienie tradycyjnie odróżnia natomiast „zbawienie” od „wybawienia od winy”, które to pojęcia mają ze sobą wiele wspólnego, ale nie są jednoznaczne³⁵.

F. GRZESZNOŚĆ KOŚCIOŁA

Rahner dostrzega też inne jeszcze zahamowanie i zagrożenie wiary dzisiejszego człowieka. Jest nim sama wspólnota wierzących - Kościół. Jest to problem, którego nie powinno się, zdaniem teologa, bagatelizować ani tuszować, ale o którym trzeba otwarcie mówić.

Kościół jest oczywiście zawsze „Kościołem Świętym znakiem, wyniesionym ponad narody przez swe nieprzewyciężone owocowanie wszelką świętością i stanowi sam w sobie świadectwo tego, że jest dziełem Boga. Lecz Kościół jest też grzesznym Kościołem grzeszników”³⁶. Rahner wie, że ta grzeszność Kościoła będzie się odbijać na tym, co można ogólnie nazwać postępowaniem Kościoła.

Ów naznaczony rysą grzeszności Kościół widzi Rahner w swej przenikliwej krytyce jako Kościół, który „w kwestiach nauki nie tylko posuwa się naprzód pomalą, bacząc na czystość i integralność wiary, lecz czeka o wiele za długo lub nawet (...) zbyt pochopnie mówi »nie« tam, gdzie powinien już dawno powiedzieć »tak« (...).(…) często zanadto trzymał stronę możnych i był zbyt rzadko rzecznikiem ubogich, jego krytyka władców tego świata była wypowiedana zbyt cicho, tak, że wyglądało, jakby chciał sobie tylko zapewnić jakieś alibi (...). Często staje po stronie biurokratycznego aparatu kościelnego, niż po stronie swego ducha i jego porywów, często woli spokój niż burzę, to, co z dawna wypróbowane, niż śmiałą nowość. Nieraz krzywdził za pośrednictwem swych urzędowych rzeczników świętych, myślicieli, ludzi, którzy stawiali bolesne pytania (...). Często dławiał własną opinię publiczną (...). Wobec ludzi z zewnątrz (...) zbyt często występował w roli rzucającego anatemy sędziego, a nie kochającej matki (...). Bardzo często (...) zdarzało się Kościołowi przeoczać momenty kluczowe dla jego zadania lub dostrzegać je dopiero wówczas, gdy chwila wezwanie już przeminęła. Nierzadko, sądząc, że reprezentuje królewską niezłomność prawa Boga (co jest oczywiście jego świętym obowiązkiem), grał w rzeczywistości rolę zrędną drobnomieszczańską guwernantki, usiłując w ciasnocie serca i przeciętności wyobrażeń o życiu reglamentować rzeczywistość według wzoru z konfeksjonu, akurat odpowiedniego dla małomiasteczkowej paniąki z »dobrze ułożonego« dziewiętnastego wieku. Pytał nieraz zbyt często o ład i nieskazitelność obyczajowości, zamiast żądać męstwa ducha, kochającego serca, odważnego życia. Do wielu umysłowości nie umiał wcale zwrócić się z zaufaniem, tak jakby po przeciwnej mu stronie istniała tylko wina i nieodwracalny fatalizm”³⁷.

Grzeszność i skończoność wyraźnie widoczna w całej historii Kościoła w jego członkach jest faktem, wobec którego staje i dzisiejszy człowiek. Stąd obciążeniem nie tylko Kościoła dawnych czasów, lecz również dzisiejszego jest jego niedoskonałość, skończoność, krótkowzroczność, nienadążanie za wyzwaniem czasu czy brak zrozumienia dla jego potrzeb i zadań. Kościół w osobach swych urzędowych przedstawicieli i dziś może się dopuszczać przekraczania pewnych granic w sposób nie usprawiedliwiony przez normy chrześcijańskie i potem być oskarżonym przez sąd historii. Wszystkie te bowiem ludzkie ułomności są także dzisiaj właściwościami ludzi piastujących kościelne urzędy, jak i wszystkich członków Kościoła. Można więc powiedzieć nie tylko, że w Kościele są grzesznicy, że jest on Kościołem grzeszników, lecz również, że grzeszny jest sam Kościół i że dlatego sam Kościół potrzebuje nieustannej odnowy i oczyszczenia³⁸.

To wszystko staje się jednak, zdaniem Rahnera, poważnym powodem zakwestionowania wiary, ciężarem, który dla poszczególnych ludzi może okazać się ponad siły. „Jedno jest bowiem szczególnie dzisiaj trudne, a zarazem konieczne: odróżnienie właściwego chrześcijaństwa, właściwej wiary w Jezusa Chrystusa od tego wszystkiego, co stanowić może dziedzinę dużych różnic poglądów i ciężkich nieraz, zaciekłych, tragicznych nawet walk”³⁹.

Nie mniej istotną trudnością dla tych, którzy patrzą na Kościół, jest grożąca mu, zwłaszcza w ostatnim stuleciu, jak to określa Rahner, „mentalność getta”. Wydaje się, że Kościół żyje niekiedy złudzeniem, iż istnieją tylko chrześcijanie; niechrześcijanie zaś traktowani są jak ci, do których wezwanie Boga się nie odnosi. Może się zamykać w swym kręgu jak w ciasnej skorupie, nie umiając dostrzec w tym świecie niczego pozytywnego ani wartościowego. Może być przeświadczony, że on, Kościół, to wyłączny lud wybrany, powołany do samowystarczalności, i to nawet w świeckich dziedzinach życia, jak polityka, kultura czy życie społeczne. Przy takim rozumowaniu rację będzie miała zawsze partia chrześcijańska, katolickie czasopisma będą zawsze lepsze od pozostałych, a sztuka religijna będzie zawsze wartościowsza niż świecka. Taka postawa może, jak mniema Rahner, wyrażać reakcję Kościoła, który nie potrafi się pogodzić z faktem, że dziś również niechrześcijanie żyją wśród chrześcijan, czy też raczej że chrześcijanie żyją obecnie w środowisku niechrześcijan będąc w sytuacji diaspory. Stąd, zdaniem Rahnera, jeśli życie Kościoła i chrześcijan nie będzie skierowane szczerze ku niewierzącym, jeśli będzie się próbowało wszystko bez wyjątku zamknąć w łonie Kościoła, to konsekwencją tego musi być widoczny wokół, rosnący antyklerykalizm pociągający za sobą niechęć do religii chrześcijańskiej w ogóle⁴⁰.

Rahnera nie dziwi to, że jeśli ludzie z zewnątrz mają powody, by utożsamiać chrześcijaństwo z rodzajem zamkniętego getta, to nie chcą doń wchodzić. Człowiek bowiem, który jest wewnątrz, czuje się w nim dobrze, ale dla ludzi z zewnątrz „pochodzi z innego wieku”. Dzisiaj Kościół - twierdzi Rahner - nie może sobie już pozwolić na „formowanie typu człowieka świeckiego o mentalności staroświeckich »dobrze myślących mieszczan«”. Próbując nawracać ludzi na Chrystusa, wciąż nawraca się ich na kulturowy styl życia, jaki odziedziczyliśmy po poprzednich pokoleniach, który może być naszym stylem, ale nie jest stylem ich. Namaszczony ton kościelnej retoryki, mierny poziom popularnych akcji religijnych, ciasnota naszych drobnomieszczańskich nieraz horyzontów mogą, w opinii Rahnera, stanowić poważną trudność w przyjmowaniu chrześcijaństwa przez dzisiejszego człowieka⁴¹.

Prawdziwemu i skutecznemu głoszeniu objawienia przeszkadzają też zdaniem Rahnera, pewne opory natury wewnątrzkościelnej, zwłaszcza nierozwiązane pytanie, jak pogodzić zachowanie tożsamości Kościoła co do jego posłannictwa z pluralizmem kształtującym dziś coraz wyraźniej oblicze Kościoła i świata. Rezultatem tego jest nazbyt obowiązujący w urzędowym Kościele model uniformizmu, zbyt szeroki zakres tego, co Kościół chce swoim autorytetem określać jako obowiązujące, przy jednoczesnej niepewnej postawie wobec owego pluralizmu w Kościele i świecie. Jednak ów pluralizm jest obecny we wszystkich wymiarach egzystencji ludzkiej i stąd także w sferze społecznej nie może istnieć żadna jedna i określona instancja, która kierowałaby w sposób adekwatny wszystkimi społecznymi i ludzkimi działaniami, ponieważ taką instancją może być tylko suwerenny Bóg. Kościół nie może więc uznawać siebie jako takiego za instancję jedyną, wszystkim rozporządzającą i wszystko inne

traktującą jako swoją własną ekstrapolację, ponieważ nie reprezentuje on Boga w Jego absolutnej, uniwersalnej mocy i pełnej władzy nad światem⁴².

Dzisiejszy człowiek, któremu z tych wszystkich, przedstawionych wyżej powodów nie jest łatwo przyjąć słowo Bożego objawienia, staje, jak sądzi Rahner, przed jeszcze jednym poważnym zahamowaniem. Otóż temu człowiekowi trudno jest zrozumieć, dlaczego musi on podjąć absolutną religijną decyzję, skoro inni ludzie decyzji takiej nie podejmują lub podejmują decyzję inną. Może bowiem żyć w otoczeniu chrześcijan, którzy w praktyce chrześcijanami nie są, lub w otoczeniu niechrześcijan, których mimo to uważa za ludzi uczciwych, wiernych własnemu sumieniu i nawet zasługujących na zbawienie. Chrześcijanie zaś, jak zauważa Rahner, w dzisiejszych czasach chyba wyjątkowo zatracili poczucie swej misji apostołskiej i obowiązku dawania światu świadectwa. Autentyczna religijna odpowiedzialność za dusze innych ludzi, za ich zbawienie, nie może przecież polegać tylko na „uprzejmości i walce o postęp społeczny”. Trudność w świadczeniu o Bogu widzi Rahner nawet w takiej społeczności, jaką jest rodzina. Rodzice stracili dziś już pewność, czy mają wychowywać swoje dzieci w duchu religijnym. Mają zahamowania we wpajaniu dzieciom praktyki modlenia się. Nie uważają już, jak dawniej, że koniecznie trzeba dziecko ochrzcić, aby dostało się do nieba. W ten sposób religijności i wierze zagraża dziś poważne niebezpieczeństwo, że znikną one z ludzkiej świadomości. Brak świadectwa ze strony chrześcijan czy wręcz świadectwo negatywne bywają dla człowieka z zewnątrz trudnością nieraz decydującą w zaakceptowaniu wiary chrześcijańskiej⁴³.

G. ATEIZM „ZATROSKANY”

Rahner stara się pójść jeszcze głębiej w zrozumieniu, dlaczego człowiek dzisiejszy tak często odrzuca wiarę w Boga, przynajmniej tę wyrażaną w jakichś zewnętrznych formach, a także dlaczego to odrzucenie nie zawsze musi być wynikiem jego winy moralnej, a wręcz przeciwnie, może nawet zawierać w sobie autentyczne doświadczenie Boga.

Powierzchowny, naiwny ateizm praktyczny i teoretyczny, taki, jaki panował zwłaszcza w ostatnich paru wiekach, utrzymujący z całkowitą pewnością, iż Boga nie ma, był to, w opinii Rahnera, ateizm „karygodnie naiwny w sposób zawiniony powierzchowny”. Należy on już właściwie do przeszłości, choć i dziś bywa jeszcze dogmatem wojującego światopoglądu politycznego. Czym innym jest jednak, jego zdaniem, dające się dzisiaj coraz częściej obserwować zjawisko dotyczące problemu wiary i doświadczenia Boga, które określa on bardzo charakterystycznie i wymownie mianem „ateizmu zatroskanego”⁴⁴.

Ateizm „zatroskany” to postawa płynąca z przeżycia oddalenia Boga, z doświadczenia życia, które jest doświadczeniem ciemności, milczenia Boga i samotności. I tutaj widzi Rahner główną przyczynę odchodzenia człowieka od

Boga. „Prawdziwym argumentem przeciw chrześcijaństwu staje się doświadczenie życia - to, że jest ono doświadczeniem ciemności”⁴⁵.

Człowiek może mianowicie odnosić wrażenie, że Bóg pozostaje czymś najbardziej nierzeczywistym, że nieprzychylnie milczy, że jest tylko pustym, dalekim horyzontem, w którym myśli i pragnienia ludzkich serc błądzą bez wyjścia, że budzi On człowieka do bezmiernej tęsknoty, której człowiek sam nigdy nie jest w stanie wypełnić i której On też wydaje się nie wypałać. „(...) człowiek pozostaje sam, jakby w próżni, jakby zagarnięty w bezkresne spadanie w ciemności, wydany tylko swej wolności, a przecież i jej nawet niepewny, jakby w morzu nieprzejrzanego mroku nocy, chwytając się już tylko, jak źdźbeł trawy, wciąż nowych rzeczy przemijalnych, kruchy, bezradny, na wskroś strawiony bólem przypadkowości, wciąż na nowo doznający swych uzależnień od czystej biologii, od bezmyślnych nacisków społecznych (...). Człowiek czuje wtedy, jak w nim mieszka, jak się lęgnie w samym wnętrzu życia - śmierć, granica ostateczna już, której przekroczyć sam z siebie nie może”⁴⁶.

Dla Rahnera owo doświadczenie ciemności ludzkiej egzystencji, które bywa dla niektórych ludzi subiektywnie decydującym argumentem opowiedzenia się przeciw Bogu, staje się jednak jednocześnie argumentem za tym, że to odejście od Boga może się czasem dokonać jedynie w sferze rozumowego pojęciowania, nie musi zaś oznaczać zawsze faktycznego zanegowania Boga w Jego istnieniu i w Jego najgłębszej transcendentnej istocie. „Przerażenie nieobecnością Boga w świecie, uczucie, że boskość stała się nierzeczywista, zdetonowanie milczeniem Boga, Jego zamknięciem się w swej własnej nieprzystępności, brakiem sensu w sekularyzowaniu się świata, ślepą i anonimową rzeczowością jego praw, tam nawet, gdzie nie o przyrodę już idzie, lecz o człowieka - wszystkie te doświadczenia, które - jak się mniema - trzeba interpretować teoretycznie jako ateizm, są po prostu doświadczeniami największej głębi istnienia (nawet gdy wiążą się z tym fałszywe interpretacje)”⁴⁷. Doświadczenie to bowiem mówi, zdaniem Rahnera, jedynie o tym, że Bóg nie jest częścią składową obrazu świata, że w naturalnym obszarze rzeczywistości Bóg wszystko czyni poprzez przyczyny, którymi On sam nie jest. „To doświadczenie zatroskanego ateizmu jest w gruncie rzeczy tylko rośnięciem Boga w umyśle ludzkości”⁴⁸.

Zdanie „Bóg jest”, które ma charakter absolutnie niepowtarzalny, stanowiące wręcz a priori wszelkich innych twierdzeń, może zostać przez inne zdania zagłuszone i właśnie dlatego Bóg może się wydawać taki daleki. I również dlatego - stwierdza Rahner - doświadczenie życia staje się dla człowieka doświadczeniem ciemności, oddalenie Boga, przysparza duchowi ludzkiemu najgłębszego cierpienia. To odczucie dalekości Boga nie oznacza tu jednak, według Rahnera, koniecznie, że ktoś w rzeczywistości zaprzecza przez to istnieniu Boga albo że czyni je w swym życiu obojętnym. To bowiem oddalenie i milczenie Boga oznacza raczej coś, co może przeżywać również, a może i przede wszystkim człowiek wierzący, tęskniący za światłem Boga i Jego bliskością. Także chrześcijanie muszą często tego doświadczać - mówi teolog: to doświadczenie, ta moc ducha, staje się udziałem także pobożnych, ci jednak często nie przyznają się do tego, bo

sądzą, że nic takiego nie mogłoby przecież mieć miejsca w ich życiu⁴⁹. Wobec przeżycia niedoskonałości egzystencji i świata i poczucia głębi własnej winy rozwinąć się może u człowieka głęboki pesymizm. Jednak w mniemaniu Rahnera nie każda postać pesymizmu oznaczać musi to samo: „Jeżeli to usposobienie nie urasta do rangi czegoś absolutnego, ale ostatecznie w milczącym posłuszeństwie powierza się największej tajemnicy, która jako jedyna wszystko » wyjaśnia «, sama pozostając niezgłębioną tajemnicą, to taki pesymizm jest uzasadniony i stanowi nawet jedną z form bliskości Boga”⁵⁰. Pesymizm jednak, dla którego wewnętrzna, najgłębsza istota egzystencji i świata jest bezsensowna, zła i absurda, sam jest absurdem, będąc nieuzasadnioną absolutyzacją jakiegoś negatywnego doświadczenia, nie dostrzegając w egzystencji już żadnej nadziei, błędnie upatrując w tym, co skończone, jedynie pustkę, zamiast otwartości na to, co nieskończone.

W takim doświadczeniu ciemności i oddalenia Boga - stwierdza Rahner - różna więc może być reakcja człowieka. Może on w swej goryczy mówić, że nie ma Boga, bo nie będzie potrafił swym rozumem rozwikłać niepojętej zagadki, a jego serce zwątpi w nie wysłuchane modlitwy i będzie chciał uważać słowo „Bóg” za słowo, pod którym ludzie ukrywają raz jeszcze swoją rozpacz. Może też pójść jeszcze dalej: może stać się dumny z siebie samego, z tego, że przynajmniej gorycz jego serca jest nieskończona, może mówić o sobie, że rozpacz czyni większym serce człowieka niż szczęście. „Uczynić dalekość Boga dumną szlachetnością człowieka (jak to interpretuje filozofia egzystencjalna) jest grzechem, dumnym i przewrotnym zarazem”⁵¹.

Nie wszystkich jednak, według Rahnera, wolno by w ten sposób osądzić. Dostrzega on jaskrawie to, co jest rzeczywiście wspólne w doświadczeniu nas, chrześcijan, i w przeżyciu „zatroskanych” ateistów: „Nas chrześcijan łączyć może uczucie naprawdę braterskie nie z wojującymi ateistami wprawdzie, lecz z tymi, którzy są ludźmi cierpiącymi na problem Boga: którzy milczą, zamknięci w sobie, nieprzychylni otrąbionym z hałasem pewnościom. Wołaliśmy, i my i oni, w niepojęte milczenie Boga, po imieniu lub bez imienia; i w nich i w nas najdokładniejszy nawet obraz świata jest - jako całość - pytaniem, na które sam przez się nie odpowiada; coś z doświadczenia, o którym mówi pismo: » Boże mój, czemuś mnie opuścił? « - jest naszym wspólnym udziałem. Myślmy o nich - bo nie mamy wszak prawa ich sądzić - że im się tylko zdaje, iż nie wierzą”⁵².

To, że danemu człowiekowi może się tylko zdawać, że nie wierzy w Boga, jest dla Rahnera również dość prostą konsekwencją tego, co można nazwać posiadaniem nieprawdziwego pojęcia Boga. Jeśli ktoś przestaje wierzyć w Boga, którego sobie dotąd fałszywie wyobrażał, to nie musi to oznaczać, że w istocie stracił w swym sercu wiarę w Boga prawdziwego, niewysłowionego i niepojętego. Przeciwnie, Rahner uważa, że w rzeczywistości byłby to pozytywny w swej istocie, choć bolesny, proces oczyszczenia, nie zaś właściwy ateizm w swej zwinionej postaci. Ateizm - twierdzi on - żyje głównie właśnie z niewłaściwego pojęcia Boga, co zresztą bywało niestety cechą teizmu w jego faktycznych, historycznych postaciach⁵³.

Rahner teolog jest przeświadczony, że ludzie zawsze tworzą sobie do pewnego stopnia nieprawdziwe, wąskie i prowizoryczne obrazy Boga w miejsce żyjącej, nieskończonej, niepojętej, niewypowiedzianej rzeczywistości i Osoby. Może to być na przykład słodki Bóg pojmowany infantylnie, ciasny Bóg faryzeusza czysto wiernego prawu, Bóg uznany za ostatecznie poznanego i dającego się zdefiniować, oczywisty Bóg tak zwanych „dobrych chrześcijan”, nie potrafiących pojąć poszukujących ateistów, a wszystkich niewierzących uznających za ludzi głupich bądź złej woli, wreszcie Bóg jako zbiorowy tytuł dla religii - takiej, która by jednak w końcu sama chciała Jego kształtować, a nie dać się kształtować przez Niego. Człowiek posiada fałszywy obraz Boga również wtedy, gdy sądzi, że wszystko można pojąć, że zawsze w życiu wszystko musi się dobrze i w sposób jasny układać, że życie musi upływać bez tarć, skoro się opanowało wszystkie właściwe zasady moralne, i że jeśli i ponieważ my służymy Bogu, to On też musi być nam do usług⁵⁴.

Dla Rahnera jest oczywiste, że gdy wszystkie te obrazy zostają zburzone (przez samego Boga), wtedy ginie nie Bóg, lecz bożek. Jednak człowiek, który znalazł się nagle w ciemności istnienia, pozbawiony swego dotychczasowego oparcia, które dawało mu doczesną pewność, może wtedy wpaść w rozpacz. Nienawidząc siebie i świata ludzie będą wtedy mówić, że żadnego Boga nie ma. „Mówią, że nie ma Boga, bo myślą Tego, który jest, z czymś, co mieli za własnego Boga, dla siebie. I w tym, o co im rzeczywiście chodzi - mają rację. Tego Boga, którego mają na myśli, nie ma rzeczywiście. Bóg ziemskiego bezpieczeństwa, Bóg, który chroni od rozczarowań życia, Bóg pilnujący, by dzieci nigdy nie płakały i by sprawiedliwość nastąpiła na ziemi, kojąc jej ból, Bóg, który strzeże od zawodu miłość ludzką ...Nie ma tego Boga”⁵⁵.

Zdaniem Rahnera dzisiejszy zdeklarowany praktyczny i teoretyczny ateizm wielu ludzi można właśnie uznać za błędną bo niecierpliwą i zuchwałą - interpretację Bożej tajemnicy. Rodzi się on nieraz z niedojrzałości religijnej człowieka, który jako warunku wielbiącego uznania przez siebie Boga wymaga przeżycia Jego bliskości. Gdy zaś takie przeżycie się nie pojawia, wtedy z problemem Boga nie może sobie poradzić i dochodzi do wniosku, że Bóg nie istnieje. Taki ateizm byłby upartym opieraniem się przed tym, aby w tym „nocnym czyścicu zaspanego serca” dojrzewać dla Boga, który jest zawsze większy, niż przedtem został pomyślany⁵⁶.

Sumując swe refleksje o egzystencjalnej trwodze człowieka, o poczuciu oddalenia Boga, o niedoli naszej wiary, zauważa Rahner, że to doświadczenie jest w wyraźny sposób udziałem właśnie zachodniej ludzkości dnia dzisiejszego. Jest on jednak przeświadczony, że nie jest to niczym przypadkowym, lecz, że posiada to swe głębsze znaczenie. W odczuciu tego teologa jest mianowicie możliwe, że w życiu całych narodów i kontynentów, podobnie jak w życiu jednostek, obok czasu błogosławionego, kiedy Bóg jest blisko, istnieją „moce zmysłów i ducha”, w których Bóg zbliża się do człowieka przez to, że wydaje się dalszy i bardziej niedostępny. Coś takiego może być „świętym losem wszystkich”, mogłoby być *felix culpa*, nawet gdyby było to winą samej epoki, że wpadła w tę sytuację. „Jeśli

w wielkich procesach duchowych, mimo całej winy i całego głupstwa ludzi (...) jest jakiś sens i obietnica, to ma też sens współczesna niedola wiary: egzystencjalna trwoga epoki, że mogłaby utracić Boga. Dławiąca trwoga, która z pewnością wyrasta nie tylko ze złości i powierzchowności, z pychy, z moralnej winy człowieka. Jest jakiś sens w tym wszystkim: Bóg staje się większy. Cofa się w dal, która dopiero pozwala dojrzeć, jak jest Nieprzejrzany”⁵⁷.

* * *

Rahner spróbował spojrzeć na problem ateizmu i niewiary z różnych stron, tak aby uniknąć krzywdzącej jednostronności i fałszywych uproszczeń. Wniknął w problem przyczyn, dla których zjawisko ateizmu staje się w dzisiejszym świecie coraz bardziej powszechne. Rozważył problem winy człowieka niewierzącego odnośnie jego niewiary. Starał się dostrzec to, co w istotny sposób odróżnia od siebie różne rodzaje ateistyczności. Podjął też próbę teologicznego wyjaśnienia i potwierdzenia naszego odczucia, że nie każdy konkretny przypadek ateizmu można ocenić jednakowo, a nawet, że niektórych niewierzących wolno by usprawiedliwić.

W swoich poglądach i spostrzeżeniach co do ogólnych przyczyn współczesnego ateizmu Rahner jawi się nam jako teolog - egzystencjalista. Próbuje on wejść w doświadczenie życia dzisiejszego człowieka - człowieka, który doświadcza ciemności wiary i istnienia, oddalenia od Boga i niepewności, czemu ostatecznie ma zawierzyć. Widać żywą troskę duszpasterską teologa o człowieka dnia dzisiejszego, któremu przypadło żyć w epoce wyjątkowo nie sprzyjającej wierze. Analizując obraz współczesnego świata oraz człowieka w nim żyjącego, wykazuje, że oddalenie się człowieka od Boga i religii, jakiego jesteśmy świadkami, nie jest dziełem przypadku, a także i to, że przyczyny obecnego ateizmu nie muszą zawsze leżeć w złości człowieka ani nawet w jego nierozumności. Przyczyny te często są dane przez obiektywne warunki, w jakich człowiekowi dzisiejszemu przychodzi żyć i podejmować decyzje egzystencjalne. Według Rahnera nie wszystkie też z tych przyczyn posiadają - jeśli patrzeć na nie od strony wiary - znamię ewidentnej szkodliwości; przeciwnie, mogą być zupełnie naturalną i nawet pozytywną w sobie konsekwencją rozwoju cywilizacji. Cenny jest optymizm teologa przekonanego o tym, że specyfika dzisiejszego świata nie tylko nie jest niczym przypadkowym, ale raczej czymś nieuniknionym i posiada o wiele głębszy sens, niż można by powierzchownie sądzić; że ta obecna sytuacja jest pewnego rodzaju koniecznością, i to nie tylko historyczną, ale i historiozabawczą, „koniecznością nieodłączną od historii zbawienia”⁵⁸. W owym doświadczeniu egzystencjalnym współczesnego człowieka, które jest doświadczeniem oddalenia Boga, istnieje dla Rahnera głęboki sens, niepojęte działanie Boga i Jego łaski, która sięga głębiej, niż oceniać to może nasz ludzki osąd. Rahner usiłuje przekonać nas, wierzących, o tym, że trzeba o tym wszystkim pamiętać, gdy staje przed nimi ateista, człowiek, który mówi, że Boga

nie ma, człowiek, którego jednak nas, wierzących, łączy z nim doświadczenie ciemności istnienia, człowiek, którego możemy zwać ateistą „zatroskanym”.

PRZYPISY

* Karl Rahner urodził się 5 marca 1904 r. we Freiburgu im Breisgau. W roku 1922 wstąpił do zgromadzenia jezuitów. Po odbyciu studiów filozoficznych i teologicznych (1924 - 1934) pogłębiał swe studia filozoficzne jako uczeń M. Heideggera. W roku 1936 uzyskał doktorat w zakresie teologii, a w rok później, po zdobyciu habilitacji, został docentem dogmatyki na uniwersytecie w Innsbrucku. Po zajęciu Austrii przez okupantów nazistowskich w roku 1938 nie zezwolono mu na dalsze wykonywanie funkcji uniwersyteckiej. Do czasu zakończenia wojny był duszpasterzem w Wiedniu w jednej ze wsi bawarskich. Od roku 1949 wykładał dogmatykę jako profesor zwyczajny na uniwersytecie w Innsbrucku. W roku 1962 powołany został przez Jana XXIII do udziału w pracach Soboru Watykańskiego II jako członek komisji teologów. Od roku 1964 objął jako następcę R. Guardiniego kierowanie katedrą światopoglądu chrześcijańskiego i filozofii religii na uniwersytecie w Monachium, a do roku 1967 był profesorem dogmatyki i historii dogmatów w Münster. W roku 1971 przeszedł w stan spoczynku, pozostając profesorem honorowym w Wyższej Szkole Filozoficznej w Monachium. Od roku 1972 był członkiem papieskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Posiadał tytuł doktora *honoris causa* nadany mu przez wiele znanych uniwersytetów na całym świecie. Zmarł w Innsbrucku 30 marca 1984 r. Wykaz własnych jego publikacji obejmuje bez mała 4000 pozycji, w tym 50 książek.

¹ Na temat teologicznej sylwetki K. Rahnera zob. B. van der Heiden, *Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973; H. Vorgrimler, *Karl Rahner, Leben - Denken - Werke*, München 1963; tenże, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg 1985; K. H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1978.

² Zob. na ten temat np.: K. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1974; J. Speck, *Karl Rahner theologische Anthropologie*, München 1967.

³ K. Rahner, *Człowiek dziesięjszy a religia.; tenże. O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 42. (Wszystkie pozycje, które będą cytowane dalej, są autorstwa K. Rahnera.)

⁴ Tamże, s. 43 - 44.

⁵ Tamże, s. 46.

⁶ Tamże, s. 44 - 47.

⁷ Tamże, s. 49.

⁸ Tamże, s. 50.

⁹ *Atheismus*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche I*, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg i. Br. 1957, s. 985; K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 28; *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. z 1984, s. 88 (tłum. pol.: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987).

¹⁰ *Mały słownik teologiczny*, s. 415.

¹¹ *Atheismus*, s. 985 - 986; por *Mały słownik teologiczny*, s. 28 - 29.

¹² *Grundkurs ...*, s. 93 - 94; *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, [w:]

Schriften zur Theologie XV, Einsiedeln 1983, s. 193 - 194; *Nauka jako „wyznanie”?*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 66 - 67.

¹³ *Grundkurs ...*, s. 72.

¹⁴ *Bekümmerter Atheismus?*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner - Lesebuch*, red. K. Lehman, A. Raffelt, Freiburg - Zürich 1979, s. 132; por. *Nauka jako ...*, s. 70.

¹⁵ *Nauka jako ...*, s. 67; por. *Glaubende Annahme der Wahrheit Gottes*, [w:] *Schriften zur Theologie XII*, Einsiedeln 1975, s. 215 - 216.

¹⁶ *Nauka jako ...*, s. 69; por. *Bekümmerter Atheismus?*, s. 132.

¹⁷ *Grundkurs ...*, s. 72.

¹⁸ *Tamże*, s. 73.

¹⁹ Por. *Gotteserfahrung heute*, [w:] *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln 1970, s. 161 - 176.

²⁰ *Grundkurs ...*, s. 88 - 89.

²¹ *Tamże*, s. 89.

²² *Tamże*, s. 90.

²³ *Człowiek dzisiejszy ...*, s. 50 - 51.

²⁴ *Nauka jako ...*, s. 74 - 75. *Glaubende Annahme ...*, s. 221.

²⁵ *Nauka jako ...*, s. 72; *Glaubende Annahme ...*, s. 219 - 220.

²⁶ *Grundkurs ...*, s. 139.

²⁷ *Tamże*, s. 284 - 285.

²⁸ *Tamże*, s. 224.

²⁹ *Tamże*, s. 139 - 140; *Kościół w świecie sekularyzowanym. Rozmowa z prof. Karlem Rahnerem*, *Novum* 2(1979), s. 67.

³⁰ *Kościół w świecie ...*, s. 64 - 65.

³¹ *Jednostka w Kościele*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 175; por. *Kościół w świecie ...*, s. 67 - 68.

³² *Grundkurs ...*, s. 98.

³³ *Tamże*, s. 99.

³⁴ *Tamże*, *Das christliche Verständnis der Erlösung*, [w:] *Schriften zur Theologie XV*, s. 243.

³⁵ *Das christliche ...*, s. 243.

³⁶ *O możliwości wiary dzisiaj*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 31; zob. na temat: *Kirche der Sünder*, [w:] *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1965, s. 301 - 320; *Sündige Kirche nach Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, [w:] *tamże*, s. 321 - 345; *Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit”*, [w:] *tamże*, s. 381 - 384; *Sündige Kirche*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens*, s. 286 - 289.

³⁷ *O możliwości ...*, s. 31 - 33.

³⁸ *Tamże*, s. 31; por. *Mały słownik teologiczny*, s. 460.

³⁹ *O możliwości ...*, s. 34.

⁴⁰ *Sytuacja diaspory*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 214 - 215; por. *Der Christ und seine ungläubigen Verwandten*, [w:] *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln 1956, s. 419; *Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens*, [w:] *Schriften zur Theologie VI*, s. 481.

⁴¹ *Tamże*, s. 218 - 219.

⁴² *Mały słownik teologiczny*, s. 334 - 335; *Kościół w świecie ...*, s. 67 - 68.

⁴³ *Apostolat współczesny*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 257 - 258; *Kościół w świecie ...*, s. 61 - 61, 64; por.: *Der Christ und seine ...*, s. 419 - 429; *Die heidnischen Christen und die christlichen Heiden*, [w:] *Glaube, der die Erde liebt*, Freiburg i. Br. 1966.

- ⁴⁴ *Glaubende Annahme ...*, s. 216; *Bekümmerte Atheismus?*, s. 131; *Nauka jako* s. 67 - 68.
- ⁴⁵ *O możliwości ...*, s. 20.
- ⁴⁶ Tamże.
- ⁴⁷ *Nauka jako ...*, s. 68; por.: *Glaubende Annahme ...*, s. 216; *Bekümmerter Atheismus?*, s. 131.
- ⁴⁸ *Glaubende Annahme ...*, s. 216; por.: *Bekümmerter Atheismus?*, s. 131; *Nauka jako ...*, s. 68.
- ⁴⁹ *Bekümmerter Atheismus?*, s. 132; *Gottesferne*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens*, s. 134; *Nauka jako ...*, s. 70.
- ⁵⁰ *Mały słownik teologiczny*, s. 323.
- ⁵¹ *Gottesferne*, s. 133.
- ⁵² *Nauka jako ...*, s. 70; por. *Bekümmerter Atheismus?*, s. 133.
- ⁵³ *Atheismus*, s. 984 - 985.
- ⁵⁴ *Götzenbilder*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens*, s. 130.
- ⁵⁵ *Czyn serca*, [w:] *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 90.
- ⁵⁶ *Gottesferne*, s. 134.
- ⁵⁷ *Nauka jako ...*, s. 70; por. *Gottesferne*, s. 134.
- ⁵⁸ *Sytuacja diaspory*, s. 198.