

ks. Antoni Badura

CHRYSTOLOGICZNY WYMIAR ESCHATOLOGII W UJĘCIU KARLA RAHNERA (cz. I)

WSTĘP

W polskim piśmiennictwie teologicznym po Soborze Watykańskim II można zauważyć znaczny wzrost zainteresowania eschatologią. Jest to przejaw i rezonans wzrostu zainteresowania tą problematyką na całym świecie. Źródłem przełomu, w wyniku którego traktat ten, dotąd umieszczany na końcu wykładu teologii, zyskał tak wielkie znaczenie, można szukać w samej teologii i poza nią. Przełom został zapoczątkowany pracami liberalnych teologów protestanckich (J. Weissa, A. Schweitzera, M. Wenera) z końca XIX i początku XX wieku. Trwałość tego impulsu staje się jednak bardziej zrozumiała, gdy uwzględni się jego zgodność z przemianami i wydarzeniami na świecie. Rozwój nauk przyrodniczych i techniki, pozwalający przekształcać w stopniu dotąd niespotykanym środowisko i samego człowieka; marksizm z jego wizją „doczesnej” eschatologii, realizowanej również przy pomocy środków politycznych i militarnych; współczesne kierunki filozoficzne (egzystencjalizm, strukturalizm) kształtujące nową wizję czasu i historii; a także doświadczenia egzystencjalne, zwłaszcza wojny obejmujące swym zasięgiem całe kontynenty, zagłada całych narodów i nowe rodzaje broni — wszystko to sprawiło, że pytanie o przyszłość, jej wymiar, „miejsce” i sposób realizacji, stało się pytaniem doniosłym. Ten egzystencjalny kontekst teologii sprawił, że eschatologia znalazła się „na linii zainteresowań człowieka współczesnego”¹. Te same przyczyny sprawiły, że również w dokumentach *Vaticanum II* daje się zauważyć („jak nigdy dotychczas”) uwypuklenie rysu eschatologicznego, by dać w ten sposób odpowiedź na najbardziej natarczywe pytania człowieka².

Gwałtowny rozwój dyskusji, kwestionowanie dotychczasowych ujęć, stosowanie nowych, nie zawsze pewnych metod, grożące naruszeniem integralności eklezjalnej i wprowadzeniem zamętu wśród wiernych, spowodowały ogłoszenie 17 V 1979 roku Listu Kongregacji Doktryny Wiary *W sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*³. List ten odrzuca niewłaściwe ujęcia, zakreśla granice ortodoksji, a jednocześnie zachęca teologów do pogłębiania i wyjaśniania prawd dotyczących życia wiecznego w duchu wierności nauce Chrystusa i Kościoła. Mimo upływu ponad dziesięciu lat, sytuacja, która spowodowała ogłoszenie tego dokumentu, nie uległa zasadniczej

zmianie; co więcej, szerząca się sekularyzacja z jednej strony, z drugiej – tendencje teologiczne podkreślające znaczenie tzw. eschatologii doczesnej, spowodowały częste przemilczanie bądź błędną interpretację prawd dotyczących chrześcijańskiej nadziei w odniesieniu do śmierci i życia po śmierci. Reakcją na tę sytuację w teologii, przepowiadaniu i katechezie jest dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej opublikowany w marcu 1992 r.: *Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące eschatologii*⁴.

Można chyba stwierdzić, że nieprzypadkowo właśnie w roku 1979 daje się zauważyć wzrost publikacji z zakresu eschatologii w języku polskim⁵. Publikacje te dotyczyły najczęściej różnych aspektów problematyki śmierci, co było przejawem szerszego (także pozateologicznego) zainteresowania fenomenem i sensem śmierci. Ukazało się także kilka artykułów przeglądowych – orientujących w aktualnych tendencjach w eschatologii oraz formułujących postulaty nowoczesnego jej uprawiania⁶. Na gruncie polskim przez kilkanaście lat widoczny był niedostatek całościowych ujęć tego traktatu; od czasu ukazania się w r. 1962 podręcznika ks. Wincentego Granata *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*⁷, dopiero po 1980 r. opublikowano syntetyczne opracowania autorów polskich (ks. J. Zaremby, ks. J. Buxakowskiego i O. A. Jankowskiego) oraz tłumaczenia prac autorów zagranicznych (J. Ratzingera i G. Marteleto).

W związku z potrzebą mówienia współczesnemu człowiekowi prawdy o jego ostatecznym powołaniu, a jednocześnie wobec swoistych trudności w tym względzie, opublikowano artykuły, w których poddawano analizie stan rozwoju eschatologii i formułowano cały szereg wymagań, którym powinna ona odpowiadać. Wśród cech, jakimi powinna charakteryzować się współczesna eschatologia, teologowie najczęściej wysuwają postulat ścisłego jej powiązania z chrystologią i soteriologią. Od strony metodologicznej postulat „chrystologicznej koncentracji eschatologii” opracował bp Alfons Nossol. Autor ten wskazał, że przejawem takiej koncentracji od strony formalnej jest chrystologiczne sformułowanie definicji eschatologii i jej struktury, od strony merytorycznej zaś – chrystocentryzm wszystkich procesów, stanów i aktów eschatycznych⁸; podkreślił także doniosłe znaczenie takiego właśnie ujęcia eschatologii dla jej ściśle teologicznego uprawiania oraz dla zapewnienia jej łączności z oczekiwaniami i potrzebami współczesnego człowieka.

Jednym z czołowych przedstawicieli współczesnej teologii, dostrzegającym potrzebę chrystologicznego ujmowania zagadnień eschatologii, był Karl Rahner (1904 – 1984)⁹.

Obfita, bo licząca blisko 5000 tytułów¹⁰, twórczość tego Autora (obejmująca zarówno liczne artykuły zamieszczane w czasopismach¹¹ i hasła encyklopedyczne¹², jak również opracowania syntetyczne¹³ i monograficzne), która zapewniła mu miano klasyka współczesnej teologii, znaczenie jego myśli dla dalszego rozwoju eschatologii¹⁴, takie cechy jego publikacji jak: umiejętność stawiania pytań i interpretacji, twórcze włączanie się w nurt Tradycji (a nie: zrywanie z nią) oraz podejście duszpasterskie, tzn. troska o to, by teologia

rozjaśniała¹⁵ wiarę współczesnego człowieka, a wreszcie względnie niewielkie upowszechnienie twórczości teologicznej tego Autora w naszym kraju — to motywy skłaniające do podjęcia próby przedstawienia, jak ten wybitny teolog rozumie chrystologiczny wymiar eschatologii i jak takie jej ujęcie znajduje odbicie w jego twórczości, ze szczególnym zwróceniem uwagi na konsekwencje takiego ujęcia w dwóch sferach: w sferze hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych i w zakresie treściowych wypowiedzi na temat rzeczywistości eschatycznej.

Stąd w pierwszej części, wychodząc od znaczenia Jezusa Chrystusa w Rahnerowskiej koncepcji samoudzielania się Boga, poprzez Jego rolę w dziejach świata i ludzkości, a zwłaszcza w obecnej fazie historii, spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego — i w jaki sposób — w interpretacji Rahnera Jezus Chrystus jest hermeneutyczną zasadą eschatologii. W drugiej zaś, bez wchodzenia w całość problematyki eschatologii szczegółowej, zilustrowane zostanie, jak ów wymiar chrystologiczny przejawia się w Rahnerowskim ujęciu „materialnych” wypowiedzi eschatologii w odniesieniu do spełnienia człowieka jako jednostki i do ostatecznego spełnienia całych dziejów ludzkości i kosmosu.

Wydaje się, że wymiar chrystologiczny Rahnerowskiego ujęcia eschatologii nie znalazł dotąd szerszego opracowania. Próbą całościowego ujęcia eschatologii tego Autora jest studium P. C. Phana, *Eternity in Time: a Study of Karl Rahner's Eschatology*¹⁶. Ponadto opublikowano szereg prac analitycznych i porównawczych uwzględniających myśl tego teologa, a dotyczących interpretacji niektórych zagadnień szczegółowych z zakresu eschatologii bądź jej konsekwencji w życiu chrześcijańskim¹⁷.

Zarówno niepozostawienie przez K. Rahnera syntezy eschatologii¹⁸ i — w konsekwencji — rozproszenie jego wypowiedzi w wielu artykułach i opracowaniach (w bardzo niewielkiej jak dotąd części tłumaczonych na język polski), jak i specyfika terminologii (i frazeologii!) jego języka teologicznego, skłoniły do obfitego cytowania tekstów źródłowych.

I. JEZUS CHRYSTUS JAKO ZASADA HERMENEUTYCZNA WSZYSTKICH WYPOWIEDZI ESCHATOLOGICZNYCH

Dla chrześcijaństwa podstawowym źródłem wypowiedzi eschatologicznych jest Pismo św. Od początku, dla potrzeb teologii i przepowiadania, dokonywano interpretacji wypowiedzi biblijnych, przekładano je na inny język pojęć, przenoszono na inny obraz świata. Rozwój nauk przyrodniczych i związane z nim przemiany w obrazie świata (statyczny obraz świata został zastąpiony dynamicznym), filozoficzny zwrot ku podmiotowi, a na terenie teologii — problem demitologizacji, zwróciły uwagę na zagadnienie hermeneutyki eschatologicznych wypowiedzi Pisma św.¹⁹

Karl Rahner w wielu swych publikacjach podkreślał, że w obszarze wypowiedzi ściśle eschatologicznych nie mogą wystarczyć ani zasady

hermeneutyki ogólnej, ani specjalne, ale nierefleksyjnie stosowane zasady hermeneutyczne, które nie są w stanie zastąpić „braku wyraźnych, refleksyjnie ujętych i sformulowanych teologicznych zasad hermeneutyki” takich wypowiedzi, oraz wskazywał na brak takich zasad w dotychczasowych ujęciach eschatologii²⁰. Podjął także, jedną z pierwszych ze strony katolickiej, próbę ich sformułowania na drodze rozważań dogmatycznych²¹.

Wśród siedmiu tez proponowanej przez Autora hermeneutyki eschatologicznych wypowiedzi Pisma św.²² znajduje się stwierdzenie, iż „sam Chrystus jest hermeneutyczną zasadą wszystkich wypowiedzi eschatologicznych”; z wyjaśnieniem, że to, „co nie może być rozumiane i czytane jako wypowiedź chrystologiczna, nie jest też prawdziwą wypowiedzią eschatologiczną, lecz wróżbiarstwem i apokaliptyką, bądź niezrozumiałym sposobem mówienia, który nie dostrzega tego, co jest rozumiane chrystologicznie...”²³. Teza ta nie tylko zainspirowała tytuł tej części, ale też, dla jej przybliżenia i interpretacji, skierowała uwagę na te obszary, których niedostateczne dotąd opracowanie niekorzystnie ciążyło na stanie eschatologii (dotyczy to zwłaszcza teologii historii, przyszłości i nadziei²⁴), oraz z zakresu traktatów szczególnie związanych z eschatologią – chrystologią i soteriologią²⁵.

U podstaw Rahnerowskiego rozumienia eschatologii tkwi najpierw stwierdzenie, że nie jest ona „reportażem antycypującym później następujące wydarzenia, z nich i o nich (co jest podstawowym poglądem fałszywej apokaliptyki odróżniającym ją od autentycznego proroctwa)”. Po czym Autor przechodzi do tezy pozytywnej, że eschatologia jest „koniecznym dla człowieka, w jego duchowej decyzji wolności i wiary, spojrzeniem z jego sytuacji historiozbawczej określonej przez wydarzenie Jezusa Chrystusa (jako etiologicznego fundamentu poznania) na definitywne spełnienie się tej jego własnej, już eschatologicznej, sytuacji bytowej, dla umożliwienia mu (podjęcia) własnej, rozjaśnionej, a jednak wierząc ryzykującej decyzji ku temu, co dostępne niejasno...” Celem zaś tej decyzji – a więc i owego „spojrzenia” – jest, „by chrześcijanin zaakceptował swą teraźniejszość jako moment w urzeczywistnieniu założonej od początku (którym ostatecznie jest Chrystus) możliwości, i jako już teraz skrycie obecną i definitywną przyszłość, która wtedy daje się jako zbawienie, jeśli zostaje zaakceptowana jako czyn Boży całkowicie wolny co do czasu i sposobu [...], i jeśli w ten sposób skandal istniejącej jeszcze opozycji wobec zbawienia już danego w Chrystusie [...] jest znoszony w [pełnej] nadziei cierpliwości jako uczestnictwo w zwycięskim i zbawiającym krzyżu Chrystusa”²⁶.

W świetle tak chrystologicznie skoncentrowanego rozumienia eschatologii, w którym zbawienie „już dane” w Chrystusie jest zarówno „możliwością” czekającą na urzeczywistnienie, jak i „podstawą jej poznania”, koniecznym jest przyjrzenie się „wydarzeniu Chrystusa” – zwłaszcza w aspekcie jego znaczenia eschatologicznego, miejsca w dziejach ludzkości i świata oraz specyfiki jego obecności w czasie biegnącym „po” Chrystusie.

1. Wydarzenie Jezusa Chrystusa – szczytem samoudzielania się Boga

W różnych perspektywach i kontekstach można odczytywać chrystologię prezentowaną przez Karla Rahnera²⁷. Wydaje się, że dla potrzeb omawianego tematu najważniejszą jest perspektywa „samoudzielania się Boga”, gdyż uzasadnieniem cytowanego już zdania, iż sam Chrystus jest hermeneutyczną zasadą wszystkich wypowiedzi eschatologicznych, jest stwierdzenie, że w Nim „sam Bóg całkowicie i dlatego maksymalnie udzielił się światu”²⁸.

Pojęcie „samoudzielania się Boga” jest jednym z kluczowych terminów Rahnerowskiego języka teologicznego, gdyż rzeczywistość nim ujęta stanowi, jak pisze, „fundament, najbardziej wewnętrzny rdzeń rzeczywistości wiary, do którego odnoszą się wszystkie inne rzeczywistości i zdania”, a rdzeniem tym są wzajemnie implikujące się rzeczywistości: Trójcy, Łaski i Chrystusa²⁹.

Za istotne dla chrześcijaństwa Rahner uważa, że „Bóg nie jest tylko ciągle utrzymującym dystans twórcą i gwarantem ludzkiej egzystencji i ostatecznego wypełnienia, lecz On sam jest spełnieniem tej skończonej egzystencji, która jest rzeczywiście *capax infiniti*”. Bóg jest tym, który „w niepojętej i nieprawdopodobnej ekstazie swej miłości udziela siebie – ze swoją najbardziej własną rzeczywistością – stworzeniu, i jako Stwórca zatroszczył się o to, żeby to skończone stworzenie, bez spalania się w ogniu boskości, mogło otrzymać życie Boże, samą jego wspaniałość, jako własne spełnienie”³⁰. Samoudzielania się Boga nie można pojmować jako udzielania się przez byt stworzony (różny od Boga), który by Go objawiał i reprezentował, ani jako samej informacji, lecz jako ontyczne i osobowe udzielenie się siebie, w którym Bóg jest Dawcą i Darem. To samoudzielanie się Boga, które Autor ujmuje w modelu przyczynowości formalnej, ma dwie fazy: Łaski i widzenia Boga, które to fazy uwarunkowane są przez wolną historyczność i czasowość człowieka³¹. Jest ono aktem najwyższej wolności i miłości Boga, i w wolności może być przez człowieka odrzucone bądź przyjęte; przy czym, przyjęcie przez stworzenie, a więc posiadanie i poznanie Boga w bezpośrednim widzeniu i miłości, nie oznacza jednak sprowadzenia Boga do poziomu tego, co stworzone, gdyż Bóg udziela się jako Tajemnica, która zawsze, także w Łasce i w bezpośrednim widzeniu, pozostaje Tajemnicą. Chrześcijaństwo głosi więc, „że pierwotny horyzont może stać się przedmiotem, że nieosiągalny przez człowieka cel może jednak stać się prawdziwym punktem wyjścia dla samospełnienia i samoaktualizacji człowieka”, bo „Bóg chce w bezpośrednim widzeniu udzielić ludziom samego siebie jako spełnienie duchowej egzystencji człowieka”³².

Samoudzielenie się Boga jest absolutnie niezastąpione przez człowieka, nadnaturalne, co nie znaczy jednak, że jest czymś zewnętrznym, przypadkowo dodanym do istoty człowieka, gdyż „stworzenie duchowe jest już z góry założone jako możliwy adresat takiego samoudzielania się”³³.

Człowiek jest w swej podmiotowości otwarty na samoudzielanie się Boga. W aktach poznania i wolności doświadcza siebie jako wykraczającego poza swoje „ja”, a jednocześnie jako skończonego i tego, który sobą nie dysponuje.

W swej transcendencji otwiera się więc na absolutną tajemnicę, poszukując „dokąd” — które jest zarazem „skąd” — swej wolności i miłości. Ta transcendencja „jest już z góry zamierzona jako miejsce samoudzielania się Boga, w którym jako jedynym owa transcendencja znajduje swoje absolutne spełnienie”³⁴. Dzięki „ofercie” Bożego samoudzielania się, pierwotna transcendentalna podmiotowość człowieka posiada strukturę nadnaturalną. „Transcendentalne dążenie ducha w poznaniu i wolności ku absolutnej tajemnicy jest podtrzymywane przez samego Boga w Jego samoudzielaniu siebie w taki sposób, iż owo dążenie ma swoje „dokąd” i „skąd” nie w świętej tajemnicy jako wiecznie odległym, zawsze tylko asymptotycznie osiągalnym celu, lecz raczej w Bogu absolutnej bliskości i bezpośredniości”. Można zatem powiedzieć, że cel dynamizmu i dążenia ducha, przez poznanie i miłość, do bezpośredniego kontaktu z Bogiem, jest zarazem siłą tego ruchu, a więc „obdarzony łaską duch porusza się wewnątrz celu (dzięki samoudzielaniu się Boga) w kierunku celu (*visio beatifica*)”³⁵.

Takie, korelatywne, ujęcie założonej w stworzeniu otwartości człowieka na samoudzielenie się Boga (jako, używając terminu stosowanego przez Rahnera, *potentia oboedientialis*) i nadprzyrodzonego egzystencjału³⁶, jakim jest to samoudzielenie się, pozwala dostrzec związki protologii, antropologii i charytologii z eschatologią, a w treści samej eschatologii zaakcentować personalizm ostatecznego spełnienia.

Transcendentalna otwartość człowieka szuka swego spełnienia, potrzebuje takiego wydarzenia historycznego, takiej osoby, w których absolutna nadzieja staje się nieodwołalna. Człowiek poszukuje Zbawiciela absolutnego, „w którym, po pierwsze, występuje w sposób nieodwołalny wydarzenie absolutnego samoudzielenia się Boga duchowemu światu jako całości, po drugie, jest obecne to wydarzenie, w którym samoudzielenie się Boga może być jednoznacznie rozpoznane jako nieodwracalne, i po trzecie, jest obecne to wydarzenie, w którym samoudzielenie się Boga osiąga swą kulminację ...”³⁷. W osobie absolutnego Zbawiciela następuje szczytowe udzielenie się Boga światu a zarazem jego przyjęcie przez świat, co stanowi punkt przelomowy; pomimo dalszego swego trwania dialog między Bogiem a ludzkością jest już nieodwracalnie skierowany ku zwycięskiemu spełnieniu w absolutnym samoudzieleniu się Boga i domaga się wolnej jego akceptacji. Chryścijanin wyznaje, że to w Jezusie Chrystusie Bóg maksymalnie udzielił siebie człowiekowi i światu, i to w sposób „historycznie namacalny i nieodwołalnie zwycięski”³⁸. Prawda ta należy do najważniejszych i K. Rahner właśnie tę prawdę umieszcza w opracowanych przez siebie „krótkich formułach wiary chrześcijańskiej”³⁹

Jezus Chrystus jest nie tylko szczytem, kulminacją samoudzielania się Boga, lecz także najbardziej radykalnym spełnieniem człowieczeństwa, a więc otwartości na Boga. Chrystologia staje się więc uwieńczeniem, spełnieniem antropologii, a one obie, transponowane na sposób wypełnienia, określają eschatologię⁴⁰.

W idei Zbawiciela absolutnego zawarte jest pojęcie unii hipostatycznej między Bogiem a człowiekiem, stanowiące treść dogmatu o Wcieleniu⁴¹. Autor wiele uwagi poświęcił reinterpretacji tajemnicy Wcielenia. Uważa on, że dla odparcia fałszywego, mitologicznego rozumienia Wcielenia, w którym człowieczeństwo Jezusa Chrystusa – jako obce, zewnętrzne wobec Boga „narzędzie” – byłoby pewnym „przebraniem” czy sygnałem, trzeba widzieć Wcielenie „jako absolutnie najwyższe (aczkolwiek wolne, niezasłużone i jednorazowe) spełnienie tego, co oznacza „człowieka”⁴². W Jezusie Chrystusie można widzieć kulminacyjny punkt ewolucji, „w którym świat w sposób absolutny dochodzi do samego siebie i do absolutnego kontaktu z Bogiem”, ponieważ „w akcie wcielenia Logos Bóg przyjmuje materię [...], której nigdy nie można uważać za oderwaną od jedności świata. Sam boski Logos ustanawia stwórczo tę cielesność jako część świata i jednocześnie przyjmuje jako swoją własną rzeczywistość, a więc ustanawia ją jako to, co inne niż on sam, tak żeby właśnie owa materialność wyrażała jego samego, Logos, i żeby umożliwiała jego obecność w świecie. Przyjęcie przez Logos tej jednej jedynej części duchowo-materialnej rzeczywistości świata można niewątpliwie uznać za najwyższy punkt owego dynamizmu, w którym Słowo Boże podtrzymuje samotranscendencję świata jako całości”⁴³.

W związku z takim rozumieniem Wcielenia powstają pytania o relację unii hipostatycznej do spełnienia transcendencji człowieka: czy mianowicie unia hipostatyczna jest szczególnym, jednorazowym przypadkiem spotkania się transcendencji człowieka i samoudzielania się Boga, czy też, mimo swej niepowtarzalności, jest sposobem realizacji przebóstwienia duchowego stworzenia i momentem „ogólnego nadania łaski”? Rahner podtrzymuje tezę, iż „unia hipostatyczna, jakkolwiek wydarzenie jedyne w swoim rodzaju i nie mające sobie równego, jest jednocześnie wewnętrznym momentem całego procesu nadania łaski wszystkim stworzeniom duchowym”. Została więc ona zrealizowana, ponieważ Bóg chciał udzielić się wszystkim ludziom w łasce i chwale. W ten sposób Wcielenie można ujmować jako cel i szczyt rozwoju rzeczywistości świata, bo w nim faktem-obietnicą i jej przyjęciem w sposób maksymalny i ostateczny stało się to, „co jest przypisane wszystkim ludziom jako ich cel i spełnienie”, tzn. bezpośrednio widzenie Boga⁴⁴. Stworzenie i Wcielenie są momentami, fazami jednego procesu, który – choć wewnętrznie zróżnicowany – jest jednym procesem samoudzielania się Boga. Proces ten jest chrystocentryczny, a jego eschatologiczne spełnienie może być ujęte na kształt „panchrystyzmu”⁴⁵.

Nie tylko jednak Wcielenie, a więc pośrednictwo typu ontologicznego, ma znaczenie dla człowieka i jego eschatologicznego spełnienia. Rahner stwierdza, iż niepowtarzalne i ostateczne, najwyższe i jedyne pośrednictwo między Bogiem a człowiekiem dokonuje się w „osobowej rzeczywistości Jezusa Chrystusa (unia hipostatyczna) i w Jego dziele (krzyż, odkupienie i zmartwychwstanie)”⁴⁶. Nie można oddzielać dzieła odkupienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa od Jego bytu, przeciwnie – konieczne jest ściślejsze niż dotąd powiązanie chrystologii i soteriologii⁴⁷.

Powstaje jednak pytanie: skoro już Wcielenie samo w sobie jest najwyższym samoudzieleniem się Boga światu, a więc najwyższym urzeczywistnieniem relacji między Bogiem a duchowym stworzeniem, to jakie znaczenie ma Misterium Paschalne Jezusa Chrystusa, zwłaszcza że – z drugiej strony – Autor mówi o jedności i wzajemnym uwarunkowaniu Wcielenia i Misterium Paschalnego⁴⁸?

Zarówno transcendentalność człowieka, jak i samoudzielenie się Boga dokonują się za pośrednictwem historii⁴⁹. Skoro Jezus Chrystus – jako ich szczyt – jest prawdziwym Bogiem i człowiekiem, a centrum wiary chrześcijańskiej jest przekonanie, że właśnie w Nim spełnia się historycznie idea poszukiwanego Zbawiciela absolutnego, to i życia Jezusa dotyczy stwierdzenie, że „historia i całe życie [...] człowieka [...] osiąga swój ostateczny sens w śmierci”⁵⁰. Całe życie Jezusa osiąga swój cel i jedność w śmierci i zmartwychwstaniu, które z kolei stają się zrozumiałe w świetle ich wewnętrznego związku, wewnętrznej jedności. Sama śmierć – a nie jej szczególny rodzaj – poprzez Wcielenie stała się w Jezusie Chrystusie nie objawem, wyrazem i przejawem grzechu, ale czynem miłującego posłuszeństwa i przekazaniem Bogu całego Jego stworzonego istnienia; stała się taką akceptacją Woli Ojca, która zanegowała grzech. „Inność” Jego śmierci polega bowiem na tym, że dokonał tego „w absolutnej wolności, jako aktu i manifestacji Łaski Bożej, która przebóstwiając jego człowieczeństwo w naturalny sposób przysługuje Mu z racji Jego bycia osobą boską”⁵¹. Dlatego też można powiedzieć, że „funkcjonalne, »merytoryczne« Odkupienie trzeba rozumieć jako wewnętrzny, istotny i zasadniczy moment i szczyt Odkupienia, które jest dane przez Wcielenie”⁵².

Z kolei śmierć Jezusa Chrystusa „osiąga swoje ostateczne spełnienie i staje się dla nas historycznie widzialna dopiero przez zmartwychwstanie”, ponieważ ono wskazuje, że „tak” powiedziane Bogu przez Jezusa zostało przyjęte⁵³. Zmartwychwstanie Jezusa jest tym cudem, w „którym koncentruje się i staje się dla nas widoczne całe autentyczne znaczenie tego życia w jego radykalnej jedności”⁵⁴. Jest ono jednak nie tylko „uwierzytelnieniem” Syna w sensie apologetycznym, lecz ostatecznym zbawieniem konkretnej ludzkiej egzystencji Jezusa Chrystusa, przyjęciem jej z Jego cielesnością i historią do chwalebego spełnienia, które nie jest zwykłym przedłużeniem ludzkiej egzystencji⁵⁵. A jako takie – z uwagi na związek cielesnego człowieczeństwa Jezusa z całością świata – „jest ono nie tylko ideologicznie »przyczyną wzorczą« zmartwychwstania wszystkich, lecz obiektywnie początkiem przemienienia świata jako ontologicznie ciągłego stawania się”⁵⁶.

Tutaj wyraża się właśnie jedność poszczególnych momentów Misterium Paschalnego. Przez śmierć Jezusa, stwierdza Rahner, Jego duchowa rzeczywistość stała się trwałą, realno-ontologiczną cechą świata w jego podstawie, zmieniając świat jako całość oraz dając ludziom nowe, realno-ontologiczne możliwości. Odtąd „do najbardziej wewnętrznej rzeczywistości świata należy to, co nazywamy Jezusem Chrystusem w Jego życiu i śmierci, co rozlane zostało po całym świecie w tym momencie, gdy naczynie Jego ciała zgasło w śmierci, i Chrystus stał się realnie – także w swoim człowieczeństwie – tym, czym już

zawsze był ze względu na swą godność: sercem świata, najbardziej wewnętrznym centrum całej rzeczywistości stworzonej”⁵⁷.

Z pojmowaniem śmierci w ogóle – i jej urzeczywistnieniem w Chrystusie, tak jak ją wyżej scharakteryzowano ze względu na skutki dla człowieka i świata – Rahner wiąże biblijne wypowiedzi o zstąpieniu Chrystusa do otchłani. Skoro śmierć nie oznacza zerwania związków duszy ze światem, lecz ich poszerzenie i pogłębienie aż do wymiarów pankosmicznych przez bliższy związek z „realną podstawą jedności świata”, jednoczącą wszystkie rzeczy, przez co dusza staje się „współokreślającą przyczyną świata”⁵⁸, to ten aspekt śmierci Jezusa wyraża tajemnica Jego zstąpienia do otchłani. „Zstąpienie do piekieł nie jest [...] żadnym nowym, niezależnym od Jego śmierci aktem zbawczym”, ale „jest właśnie Jego umieraniem”; przez śmierć przyjętą i spełnioną w posłuszeństwie Jezus mógł „sięgnąć po władzę nad kosmosem i historią, gdyż śmierć nie zniszczyła Jego więzi z całym stworzeniem, ale uczyniła ją jawną i ukazała jako istniejącą „w łonie ziemi”⁵⁹.

Z drugiej zaś strony Rahner wiąże nowy, bliski stosunek Chrystusa do świata z Jego zmartwychwstaniem, przy czym Autor ujmuje również wniebowstąpienie jako moment zmartwychwstania, gdyż nie jest ono wejściem w istniejącą już wcześniej, nadziemską „przestrzeń”, ale jej „stwarzaniem”, dzięki fizyczno-instrumentalnej przyczynowości przemienionego człowieczeństwa Chrystusa⁶⁰. Wniebowstąpienie, będące wyrazem trwałej ważności człowieczeństwa Jezusa, oznacza Jego „nowy, radykalnie władczy stosunek do świata”, który jest Nim wypełniony. Dla nas jest ono „sposobem nowej obecności Boga pośród nas – w Duchu Świętym udzielonym Kościołowi [...] oraz otwarciem nieba, ostatecznym ocaleniem ludzkości, ale równocześnie wskazaniem, że ostateczne zbawienie jeszcze się nie ziściło”, że „dopełnienie świata [...] dopiero realizuje się w sposób tajemny”⁶¹.

Wcielenie więc i Misterium Paschalne w jego jedności, jako jedno wydarzenie udzielenia się Boga światu i przyjęcia tego samoudzielania się, stanowią „nie dający się powstrzymać początek odkupienia świata”⁶². „Początkiem nieodwracalności, nośną podstawą procesu, centrum jego sensu, jego szczytem i trwałą podstawą wypełnienia jest sama rzeczywistość Zmartwychwstałego”, co stanie się widoczne w Paruzji Chrystusa⁶³. Spełnienie obiecanie w Jezusie Chrystusie jest więc „siłą, która w ukryciu już działa w naszej sytuacji zbawienia”, siłą nieodwołalnie zwycięską; dlatego „wszystko to, co jest jeszcze zaległe, jest tylko realizacją i odsłonięciem tego, co wydarzyło się w zmartwychwstaniu”, tak że spełnienie człowieka jako jednostki, i całego świata, okazuje się zakorzenione w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w którym Bóg nieodwołalnie udzielił siebie światu. W Nim jest początek i podstawa tego spełnienia jako procesu, gwarancja jego zwycięstwa oraz podstawa rzeczywistości spełnienia⁶⁴.

To szczytowe i nieodwołalne samoudzielenie się Boga wydarzyło się w historii. Karl Rahner wielokrotnie podkreślał konieczność wiązania ujęć transcendentalnych z historią, gdyż „rozstrzygająca i ostateczna kwestia dla chrześcijaństwa nie sprowadza się do tego, czy zasadniczo jest możliwe do

pomyślenia pojęcie absolutnego Zbawiciela, historycznej manifestacji absolutnego i ostatecznego samoudzielenia się Boga, jego obietnicy oddania światu samego siebie; chodzi raczej o to, czy historyczna obietnica już się spełniła, czy też jest tylko zrealizowanym, asymptotycznym punktem, do którego dąży nasza nadzieja, i wreszcie, czy i dlaczego możemy naprawdę wierzyć, że to wydarzenie absolutnego Zbawiciela, historyczna konkretyzacja absolutnego samoudzielenia się Boga światu zrealizowała się właśnie i tylko w Jezusie z Nazaretu”⁶⁵. Dlatego w następnym paragrafie przeanalizujemy eschatologiczne znaczenie samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie dla historii ludzkości i świata.

2. Przyszłość dana w Jezusie Chrystusie jako obecna

Pytanie o przyszłość należy do podstawowych pytań ludzkich, zwłaszcza w czasach nam współczesnych, kiedy to dla wielu ludzi przyszłość (a z nią: technika, środowisko, a nawet sam człowiek) – z przedmiotu oczekiwań – stała się czymś, co można (lub przynajmniej wydaje się, że można) zaplanować i wytworzyć. Nie tylko jednak z tego względu, ale także z samej istoty teologii, pytanie o przyszłość jest problemem teologicznym. Wiara i nadzieja kierują chrześcijanina ku absolutnej przyszłości, którą jest Bóg radykalnie udzielający się człowiekowi⁶⁶. Odpowiedzią na pytanie o absolutną przyszłość jest eschatologia. Przyszłość nie jest jednak według Rahnera czymś zupełnie odrębnym od terażniejszości, o czym eschatologia informowałaby na sposób reportażu z wydarzeń, które mają się wydarzyć w przyszłości. W uwagach hermeneutycznych, jak i w swym określeniu eschatologii, Autor ten wskazuje, iż podstawą wiedzy o przyszłości jest chrześcijańskie doświadczenie terażniejszości; eschatologia jest bowiem w jego ujęciu „koniecznym dla człowieka [...] spojrzeniem z jego sytuacji historiozbawczej określonej przez wydarzenie Jezusa Chrystusa (jako etiologicznego fundamentu poznania) na definitywne spełnienie się tej jego własnej, już eschatologicznej, sytuacji bytowej” Na uwagę zasługują też dalsze stwierdzenia mówiące o tym, iż owa terażniejszość jest momentem „w urzeczywistnieniu założonej od początku (którym ostatecznie jest Chrystus) możliwości”, a zarazem „już teraz skrycie obecną i definitywną przyszłością, która daje się jako zbawienie ...”⁶⁷

Takie ujęcie eschatologii, w którym w terażniejszości już obecna jest przyszłość, a ona z kolei jest przyszłością terażniejszości, każe zwrócić uwagę na miejsce „wydarzenia Chrystusa” w historii, ponieważ to ono tak określa historiozbawczą (już eschatologiczną) sytuację człowieka, iż może ona być etiologiczną podstawą poznania przyszłości.

W swoich uwagach na temat teologicznych zasad hermeneutyki wypowiedzi eschatologicznych Rahner stwierdza, iż „zakres wypowiedzi eschatologicznych, a więc także ich hermeneutyki, jest konstytuowany i ograniczony przez dwie wypowiedzi stanowiące dialektyczną jedność: 1. że Bóg nie objawił ludziom dnia

wypełnienia, i 2. że należy brać pod uwagę istotną historyczność człowieka”⁶⁸. Jest to o tyle ważne, że właśnie na podstawie tych stwierdzeń Autor formułuje dwie ważne tezy hermeneutyczne, dotyczące treści wiedzy o właściwej przyszłości i źródła wypowiedzi eschatologicznych, zawierające charakterystyczne dlań określenie eschatologii⁶⁹.

Historyczność człowieka jest jego szczególnym i fundamentalnym przymiotem, sytuującym go w czasie i w świecie. W tych wymiarach realizuje się transcendentalność i wolność człowieka, tak że problem zbawienia nie może pomijać historii⁷⁰. Historia człowieka nie jest czymś będącym „obok” transcendencji ku Bogu, lecz to właśnie w niej człowiek urzeczywistnia swą transcendencję; a ponieważ ta jest skierowana – i podtrzymywana, i wypełniona – przez samoudzielanie się Boga, można powiedzieć, że historia jest historią samoudzielania się Boga, a zarazem historią transcendencji człowieka, historią wolności Boga i wolności człowieka⁷¹.

„Przyczyną świata” (a więc i początku jego historii), „stałą podstawą podtrzymującą jego historię i celem tej historii oraz treścią jej ostatecznego spełnienia” jest samoudzielanie się Boga⁷².

„Wszelkie stworzenie jest stworzeniem założenia i środowiska samowypowiedzi Boga”, a ten początek świata, czasu i historii jest podstawą ich całości. Jeśli się weźmie pod uwagę, że samoudzielanie się Boga dochodzi do swego szczytu w Jezusie Chrystusie, to zrozumiałym staje się zdanie Rahnera, że „czas i historia są zawsze, ze swej konkretnej istoty chrystocentryczne”, gdyż „wydarzenie Chrystusa nie jest zdarzeniem na pewnej neutralnej scenie czasu, przestrzeni i historii, lecz ukazuje się w nim – namacalnie w dziejach – tylko to, co zawsze i wszędzie było już ich sensem: być dziejami samego Boga ...”⁷³. Zawsze i wszędzie – gdyż samoudzielanie się Boga dotyczy ludzkości jako całości; i w całych dziejach, i wszystkim ludziom, Bóg ofiaruje, przynajmniej w formie propozycji, swoje zbawienie. Tak więc ta ogólna powszechna historia zbawienia współistnieje z historią w ogóle. Powszechna historia zbawienia jest jednocześnie historią objawienia także w sensie nadnaturalnym. Rahner wyróżnia również szczególną, kategoriałną historię zbawienia i objawienia, na którą składają się te wydarzenia, które są obiektywizującą, historyczną samointerpretacją doświadczenia transcendentalnego. Tę samointerpretację „trzeba uważać za pozytywnie zamierzoną i kierowaną przez Boga z powodu jego rzeczywistej woli zbawczej”, i to nie na sposób zewnętrzny, lecz jako „wewnętrzny moc owego samoudzielania się Boga”⁷⁴.

Interpretacja dziejów jako dziejów zbawienia (przez samoudzielanie się Boga) dochodzi do swego szczytu w Jezusie Chrystusie, w którym wydarzenie objawienia jest identyczne z wydarzeniem zbawienia. W Nim „udzielenie się Boga człowiekowi w lasce i jednocześnie kategoriałna samointerpretacja owego samoudzielania się w wymiarze tego, co uchwytnie i społeczne, dochodzi do punktu kulminacyjnego, do objawienia w sensie absolutnym” i stanowi jedyną cezurę w historii zbawienia i objawienia. W ten sposób w Chrystusie także objawienie eschatologiczne dochodzi do swego szczytu⁷⁵.

Rahner stwierdza, że Jezus w swoim nauczaniu w jednym zasadniczym punkcie wykracza poza całe dotychczasowe objawienie eschatologiczne, gdy proklamuje, że „On sam jest osiã dziejów świata, dawcã zbawienia w osobie, a nie tylko prorokiem”⁷⁶. Całe dzieje człowieka „przed Chrystusem”, co więcej, dzieje całej natury, jeśli wziąć pod uwagę związek ducha i materii, są Jego prehistorią i do Niego prowadzą. Widoczne jest to zwłaszcza w Rahnerowskiej próbie ukazania chrystologii w ramach ewolucyjnego poglądu na świat. Wychodząc z jedności całego stworzenia, poprzez pojęcie aktywnej samotranscendencji ku Bogu — z i ku Jego samoudzieleniu się i przyjęciu tego udzielenia siebie — dochodzi do pojęcia Zbawiciela absolutnego jako podmiotu historycznego, w którym — w pewnym momencie powszechnej historii ludzkości — samoudzielanie się Boga całemu światu duchowemu osiąga swój szczyt, staje się nieodwracalne i jako takie daje się rozpoznać⁷⁷.

Nieodwracalność tego wydarzenia nie oznacza, „że tym samym historia samoudzielania się Boga ludzkości musi osiągnąć swój cel i zakończyć się zarówno co do swego trwania, jak i pluralistycznego charakteru historii ludzkości w czasie i przestrzeni”. Jest to raczej ten punkt w historii dialogu Boga i ludzkości, „w którym samoudzielenie się Boga światu wprawdzie nie jest jeszcze zakończone, ale w którym jest już jednoznacznie obecny fakt tego samoudzielenia się i w którym uwidoczniły się powodzenie, zwycięstwo i nieodwracalność tego wydarzenia [...], pomimo dalszego trwania” tego dialogu. A więc wraz ze Zbawicielem absolutnym nadchodzi „pełnia czasu”, a historia zbawienia i objawienia — przynajmniej globalnie — traci swój otwarty charakter. W koncepcji tej widać także, jak „cały proces samoudzielania się Boga ludziom jest realizowany przez Zbawiciela nawet przed tym wydarzeniem w historii, w którym stał się (w osobie Zbawiciela) nieodwracalnym”⁷⁸.

Mówiąc o prawdziwej, historycznie uchwytej, nieodwracalności samoudzielenia się Boga, a zarazem jego przyjęcia, wyrażamy zdaniem Rahnera to, co głosi dogmat chrystologiczny o unii hipostatycznej: że Jezus jest naprawdę człowiekiem — „częścią kosmosu, momentem jego historii” (gdyż inaczej samoudzielenie się Boga byłoby czymś wyłącznie zewnętrznym, a jego przyjęcie — odbywające się „poza” kosmosem i historią — nie miałoby znaczenia dla człowieka i świata)⁷⁹ i naprawdę Bogiem, a nie tylko kimś skończonym, choćby ustanowionym przez samego Boga jako samowrażenie się (gdyż inaczej to samoudzielenie się nie stanowiłoby nieprzewyższonej i ostatecznej obietnicy). Rahner prezentuje też tezę, że aby uważać Wcielenie za cel i szczyt rzeczywistości świata (ku któremu w duchowych stworzeniach zmierza jako całość), trzeba ujmować unię hipostatyczną — jakkolwiek jest wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju — jako wewnętrzny i konieczny moment całego procesu nadania łaski wszystkim stworzeniom duchowym, który — jeśli ma osiągnąć spełnienie — musi mieć swój konkretny wyraz w historii. Stąd, unia hipostatyczna została zrealizowana w historii, „ponieważ Bóg chciał udzielić się wszystkim ludziom w łasce i chwale”⁸⁰. W ramach chrystologii transcendentalnej Autor wykazuje też w jaki sposób (jako kategoriałność nieodwracalnej samoobietnicy Boga wobec

świata jako całości, umożliwiającą tej obietnicy obecność w historii) śmierć i zmartwychwstanie jednego człowieka, Zbawiciela absolutnego, mają znaczenie dla całości świata i historii; podkreśla wszakże konieczność wiązania takiej transcendentalnej chrystologii z „aposterioryczną chrystologią historycznego doświadczenia Jezusa jako Chrystusa”⁸¹.

Transcendentalne odniesienie człowieka ku Bogu (jako transcendentalna nadzieja zmartwychwstania czy jako „poszukująca memoria każdej wiary”) kieruje się ku historii i szuka w niej swego potwierdzenia. Musi więc ono być historycznie uchwytnie, by mogło być rozpoznane i by mogło apelować do decyzji wolnych stworzeń, ku którym jest skierowane⁸².

Nieodwracalność Bożego samoudzielenia się osiąga historyczną uchwytność przez śmierć i zmartwychwstanie absolutnego Zbawiciela, Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa. Śmierć jest wyrazem radykalnego oddania się Bogu, natomiast zmartwychwstanie jest historycznym przejawem przyjęcia przez Boga tego poddania się śmierci. Ważne jest przy tym, charakterystyczne dla Rahnera, rozumienie śmierci i zmartwychwstania oraz ich jedności w wydarzeniu Chrystusa. Człowiek osiąga spełnienie swego życia i swej historii tylko w śmierci, a śmierć Jezusa „znajduje swoje spełnienie i staje się dla nas historycznie uchwytna dopiero przez zmartwychwstanie”, które nie jest prostą kontynuacją ani początkiem nowego okresu życia, ale oznacza „wieczną, zbawioną ostateczność jednego i неповtarzalnego życia Jezusa, który uzyskał tę wieczną ostateczność swojego życia właśnie przez śmierć dobrowolnie przyjętą w posłuszeństwie Ojcu”⁸³.

Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa nie są jednak tylko „potwierdzeniem roszczenia”, że jest On absolutnym Zbawicielem; nie są potwierdzeniem słów tylko, ale potwierdzeniem eschatologicznego i uniwersalnego wydarzenia zbawczego, którym jest mimo swej jednorazowości i неповtarzalności⁸⁴

Śmierć i zmartwychwstanie, jako spełnienie zbawczego wydarzenia Jezusa, są początkiem nowego eonu, nie w tym sensie, że całość historii zbawienia już się zakończyła, lecz że „dzieje zbawienia jako całość wstąpiły w nieistniejącą uprzednio fazę, w której zbawienie (a nie: niezabawienie) stało się nieodwracalne jako koniec dziejów ...”, zachowując jednak w wymiarze indywidualnym charakter dziejów wolności⁸⁵.

Z Chrystusem „rozpoczęła się już definitywna przyszłość, [...] w swoim ostatecznym sensie i treści jest już rozstrzygnięta i tylko musi zostać jeszcze objawione to, co już jest i trwa; chrześcijaństwo, w ostatecznym sensie, nie zna już żadnej otwartej historii zbawienia, lecz wyjaśnia, że od Jezusa Chrystusa, który jest wczoraj, dziś i na wieki, właściwie jest już tutaj obecny koniec czasów, a więc żyjemy w czasach ostatecznych, w pełni czasu ...” — On jest więc „centrum”, „szczytem” historii zbawienia⁸⁶. To, co jest celem: samoudzielenie się Boga w *visio beata*, już się dokonało — a więc historia nie jest już tą samą, ona już teraz „porusza się we własnym celu” i „orientuje się wewnątrz niego ku celowi ostatecznemu”, przy czym dynamizmem ukierunkowującym i prowadzącym do ostatecznego spełnienia jest rzeczywistość Jezusa Chrystusa — egzemplaryczna, a zarazem produktywna⁸⁷.

W kontekście biblijnych wypowiedzi o zstąpieniu Chrystusa do otchłani Rahner podkreśla, że przez śmierć Jezusa świat jako całość i jako przestrzeń działania osób stał się innym światem; światem, któremu — w jego podstawie — „zaszczepiona” została duchowa rzeczywistość Chrystusa, zmieniając realno-ontologiczne określenie świata. Píše, że przez to „Chrystus stał się realnie — także w swoim człowieczeństwie — tym, czym już zawsze był ze względu na swą godność; sercem świata, najbardziej wewnętrznym centrum całej rzeczywistości stworzonej”⁸⁸.

Dynamiczny aspekt wpływu Chrystusa na „nowość” świata i ukierunkowanie jego historii ukazuje się jeszcze wyraźniej, gdy Rahner analizuje soteriologiczne znaczenie zmartwychwstania i wywyższenia. Stwierdza, iż zmartwychwstanie — ze względu na trwałą przynależność człowieczeństwa Jezusa (poprzez Jego cielesność) do jednego świata mającego jednolitą dynamikę — jest nie tylko „przyczyną wzorczą” zmartwychwstania wszystkich ludzi, lecz — obiektywnie — początkiem przemienienia świata, ponieważ już w tym początku los świata zasadniczo się rozstrzygnął i już się rozpoczął⁸⁹. Proces przemiany nie obejmuje zresztą wyłącznie człowieka, ale i cały świat materialny, gdyż historia zbawienia jest podstawą historii naturalnej i w niej się rozgrywa. Fakt uwielbienia Jezusa Chrystusa „oznacza nie dający się już powstrzymać początek odkupienia świata, ponieważ owa rzeczywistość uwielbiona [...] stanowi nieodłączną część jednego świata Bożego i dlatego nie może pozostawić reszty świata absolutnie innemu losowi”. Ten aspekt widoczny jest także, gdy Autor przedstawia prawdę o wniebowzięciu Maryi⁹⁰.

Końcem tego procesu, ujawniającym zarówno jego początek, jak i spełnienie historii jednostek i ludów, jest Paruzja i — związany z nią — Sąd Ostateczny jako „ujawnienie wiecznego rezultatu historii, bo w tym ujawnieniu staje się jasne, że historia ta była dziełem Boga, które miało centrum swego sensu w Jezusie Chrystusie”. To ujawnienie chrystocentryzmu rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach można nazwać Sądem Chrystusa⁹¹.

Ponieważ jednak historia zbawienia jeszcze się toczy — konieczny jest Kościół. Konieczność ta nie wynika tylko ze społecznego wymiaru człowieka, ale także z faktu eschatologicznej kulminacji historii zbawienia. Nieodwracalność historycznego samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie musi pozostać trwale obecna w świecie, w historycznej uchwytności, jako wspólnota wierzących, „która jest świadkiem eschatologicznie zwycięskiego samoudzielenia się Boga światu i historycznie je wciąż uobecnia”⁹².

W kontekście eschatologicznego trwania rzeczywistości Chrystusa w historii, trzeba — zdaniem Rahnera — widzieć problematykę związaną z Pismem św., Urzędem Nauczycielskim Kościoła, sakramentami⁹³.

Kościół w tym ujęciu jest prasakramentem — „znakiem, historyczną manifestacją zwycięsko realizującego się samoudzielenia się Boga” przez to, że jako „owoc zbawienia” nie może ulec już zniszczeniu, a jako „środek zbawienia” jest widzialnym pośrednictwem, przez które Bóg „oferuje swoje zbawienie również w wymiarze społecznym i historycznym”⁹⁴. Przez takie rozumienie

Kościola Rahner nie wyklucza wszakże danej wszędzie (także poza chrześcijaństwem i stematyzowaną religijnością) indywidualnej i zbiorowej historii zbawienia, gdyż Łaska — przez stworzenie sobie w Kościele definitywnego i maksymalnego wyrazu historycznego — nie przestała być „najbardziej wewnętrzną, przebóstwiającą dynamiką całych dziejów ludzkości”⁹⁵. Bóg udziela siebie jako zbawienia „w każdym wolnym przyjęciu tego udzielenia, które nazywamy wiarą, nadzieją i miłością, w wolności człowieka ...”, a zdarza się to „we wszystkich wymiarach ludzkiego istnienia — zawsze w spotkaniu ze światem (a nie tylko w kręgu sacrum, kultu, „religii”), w spotkaniu z bliźnimi, z zadaniem historycznym, z tzw. codziennością i z tym, co nazywamy dziejami jednostki i wspólnoty [...]. We wszystkim, co człowiek czyni i co go zajmuje, człowiek działa na rzecz swego zbawienia bądź niezbawienia”⁹⁶, gdyż także nieświadomie można spotkać i przyjąć Chrystusa jako Zbawiciela⁹⁷.

Wszystkie te uwagi na temat miejsca „wydarzenia Jezusa Chrystusa” w historii, służą eschatologii i hermeneutyce wypowiedzi eschatologicznych. Przyszłość, by mogła wpływać na teraźniejszość, musi być w jakiś sposób rzeczywiście obecna. Ta obecność jest możliwa dzięki temu, że zbawienie (przez które dokona się spełnienie całego człowieka) już jest nam dane w Chrystusie. Ponieważ Jezus Chrystus jest kulminacją historii zbawienia i objawienia, dlatego też objawienie trynitarnego samoudzielania się Boga, dokonującego się już i teraz w łasce Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, jest także szczytem objawienia eschatologicznego. Stąd „wydarzenie Chrystusa” tak określa historiozbawczą sytuację człowieka, że może ona być — i jest — podstawą spojrzenia w przyszłość⁹⁸. Dlatego to Rahner stwierdza, iż „wiedza o eschatach jest dana tylko w wiedzy o zbawczej teraźniejszości w Chrystusie”, a więc w wiedzy o obecności „już dokonanego Eschatonu, którym jest Chrystus”⁹⁹.

Konsekwencją hermeneutyczną tego wniosku jest sprzeciw wobec stawiania na jednej płaszczyźnie wypowiedzi o zbawieniu i o potępieniu, a więc wobec traktowania eschatologii jako przedłużenia nauki o dwu drogach, gdyż „centralną jest tylko wypowiedź o zwycięskiej i doprowadzającej świat do spełnienia Łasce Chrystusa”, która jest nie tylko propozycją samej możliwości działania zbawczego, ale łaską zwycięską. Chrystologiczną podstawę ma też inny wniosek hermeneutyczny: o konieczności odnoszenia wypowiedzi eschatologicznych do „całości” człowieka — jako jednostki i jako istoty społecznej, jako osobowego ducha i istoty cielesnej, a także o niemożności mówienia o zasadniczym i absolutnym przeciwieństwie między oczekiwaniem bliskiego bądź bardzo dalekiego końca świata¹⁰⁰.

Wszystkie te stwierdzenia prowadzą Autora do tezy, której brzmienie zainspirowało całą pierwszą część tej pracy: „Skoro [...] właściwa (zaległa) przyszłość jest poznawana — w jej prospektywnym zarysie, dla prawidłowego zrozumienia naszej własnej teraźniejszości — na podstawie teraźniejszego doświadczenia zbawczego, i skoro to zbawcze doświadczenie — jako adekwatne źródło eschatologicznych wypowiedzi wiary — jest dane we Wcieleniu Logosu,

w Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa jako wydarzeniach historycznych, które są trwałe, definitywne i maksymalne, ponieważ w nich Bóg całkowicie i dlatego maksymalnie udzielił światu samego siebie, to można także powiedzieć, że sam Chrystus jest zasadą hermeneutyczną wszystkich wypowiedzi eschatologicznych¹⁰¹.

Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia „swoistość” zbawczej obecności Chrystusa w czasie biegnącym „po Nim” i jej wpływu zarówno na hermeneutykę wypowiedzi eschatologicznych, jak i na eschatologiczne rozumienie tego czasu.

3. Doświadczenie Jezusa Chrystusa w obecnej fazie historii

Przez Misterium Paschalne Jezus Chrystus otwiera każdemu człowiekowi i całemu światu prawdziwą i ostateczną przyszłość — nie tylko jako możliwość, ale jako rzeczywistość już zapoczątkowaną i trwałą, choć z pozoru jeszcze nieobecna¹⁰². Swoistością eonu, w którym żyjemy — czasu biegnącego „po Chrystusie” — jest ta dwoistość: obecność Eschatonu, jakim jest Chrystus, a zarazem jego zakrytość.

Skoro — zgodnie z założeniem Rahnera — spojrzenie eschatologiczne jest określone przez wydarzenie Jezusa Chrystusa, wobec tego perspektywa „już i jeszcze nie” musi znaleźć odbicie w zasadach interpretacji wypowiedzi eschatologicznych. Ta perspektywa widoczna jest w stwierdzeniu Rahnera, iż „zakres — i hermeneutyka — wypowiedzi eschatologicznych jest konstytuowany i ograniczony przez dwa stwierdzenia stanowiące dialektyczną jedność ...”: 1. że wypełnienie ma dla nas charakter tajemnicy, i 2. że należy uznać „istotną historyczność człowieka”¹⁰³. Takie ujęcie każe odrzucić — z jednej strony — fałszywą apokaliptykę, rozumianą jako „reportaż z przyszłości” pragnący ukazać przyszłość w jej wymiarze zjawiskowym, z drugiej zaś — równie fałszywą, absolutnie egzystencjalizującą interpretację wypowiedzi eschatologicznych¹⁰⁴.

Tylko perspektywa respektująca obie powyższe tezy pozwala właściwie ująć absolutną przyszłość, którą jest sam Bóg, jako niepojętą tajemnicę, rozświetloną (ale teraz jeszcze nie odkrytą w tym, co jest właściwe definitywnemu wypełnieniu) przez „wydarzenie Jezusa Chrystusa”, jako wyłączny dar Boga; dar, którym człowiek nie rozporządza, którego nie może doświadczyć ani wytworzyć własnymi siłami w swej przestrzeni empirycznej. Dzięki temu wiara i nadzieja mogą być tym, czym są — otwartością na działanie Boga. Uznanie zaś istotnej historyczności człowieka zapobiega — z drugiej strony — traktowaniu go tylko jako „biorcy”. Gdyby bowiem przyszłość była już „dokonaną przestrzenią”, do której człowiek tylko wkracza, nie miałaby znaczenia dynamizującego ludzką aktywność w świecie, zbawienie nie dokonywałoby się bowiem tu, gdzie żyje człowiek i gdzie może — tutaj właśnie — przyjąć w wolności absolutną przyszłość¹⁰⁵. W tej perspektywie traci sens absolutyzowanie sprzeczności między oczekiwaniem bliskiego albo bardzo oddalonego momentu spełnienia świata i człowieka; właściwie pojęta eschatologia musi odnosić się do

teraźniejszości (jako zaczątkowo zrealizowana i realizująca się) — bo zbawienie dokonuje się teraz, i zarazem do nieznanie odległego (chroniąc w ten sposób tajemnicę) ostatecznego wypełnienia¹⁰⁶.

W takim eschatologicznym rozumieniu teraźniejszości koncentrują się więc paradoksy przenikania się bliskości i oddalenia, dzieła Boga (daru) z aktywnością człowieka, tajemnicy wolności obdarowującego Boga i wolności człowieka.

Podstawowym założeniem chrześcijańskiej eschatologii jest według Rahnera, stwierdzenie, iż punktem wyjścia spojrzenia człowieka ku definitywnemu spełnieniu jego sytuacji bytowej jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, określające historiozbowczo jego aktualną sytuację; Chrystus jest bowiem „już dokonany Eschatonem” i „materialną zasadą eschatologii”¹⁰⁷.

W poprzednim paragrafie przedstawiono obecność Jezusa Chrystusa w dziejach człowieka i całego świata, która to obecność (przez Wcielenie, całe życie, Śmierć i Zmartwychwstanie) jest obecnością realno-ontologiczną; jest ona podstawą dziejów, ich dynamizmem i celem¹⁰⁸. Obecność ta nie jest jednak w obecnym eonie zupełnie jawna. Najlepiej tę dwoistość widać w fakcie Wniebowstąpienia. Ono wskazuje, że „ostateczne zbawienie jeszcze się nie ziściło i musi być oczekiwane z wiarą ...”, gdyż „Jezus znalazł się poza sferą naszej percepcji zmysłowej, a dopełnienie świata [...] dopiero realizuje się w sposób tajemny”¹⁰⁹. Stąd obecny etap historii zbawienia można także nazwać zakrytą fazą Paruzji. Nie będzie ona bowiem powtórzeniem tego, co już miało miejsce, lecz jego uwidocznieniem w wymiarze pełni¹¹⁰. W tej fazie szczególne miejsce przypada Kościołowi, który głosi i uobecnia w świecie eschatologicznie zwycięskie zbawienie dokonane w Jezusie Chrystusie; ale i on — dotknięty przez instytucjonalizację, rozłamy i podziały, a także ze względu na grzeszność swych członków — zaciemnia swe znaczenie skutecznego znaku¹¹¹.

Nie tylko jednak obecność Chrystusa — jako zbawienia — nie jest jeszcze obecnie zupełnie jawna i nie jest doskonała w zewnętrznej stronie jego świadectwa, lecz, co więcej, istnieje jeszcze skandal sprzeczności, opozycji wobec zbawienia danego już w Jezusie Chrystusie. Przejawami tego skandalu, który zdaje się przeczyć definitywności i obecności zbawienia, są: grzeszność świata, podziały wśród ludów, brak harmonii między człowiekiem a przyrodą, pożądliwość oraz śmierć¹¹². Dlatego to w odniesieniu do obecnego czasu, „po Chrystusie”, można mówić o trwałej obecności elementu rywalizacji. Na podstawie doświadczenia Chrystusa wiemy nie tylko, że ów antagonizm między obecnym w świecie osobowym złem (które jest skonkretyzowane w antyteistycznych potęgach i ich reprezentantach) a Chrystusem zaostrza się w miarę zbliżania się ku końcowi, lecz również, że ostateczne zwycięstwo należy już nieodwołalnie do Boga¹¹³.

Ludzie żyjący w tak określonej przestrzeni podejmują wolną decyzję „tak” albo „nie” wobec łaski danej w Jezusie Chrystusie. Autor, którego poglądy analizujemy, bardzo mocno podkreśla decyzyjny rys eschatologii, jej celem jest bowiem przygotowanie przyjęcia już teraz realizującego się zbawienia. Decyzja człowieka, podejmowana w swoistych warunkach obecnego eonu, nosi jego

oocy: jest rozjaśniona, a zarazem ryzykująca, kierująca się ku temu, co dostępne w sposób niejasny¹¹⁴. Jednakże świadomość eschatologicznego wymiaru terażniejszości nie stanowi łatwej pociechy w cierpieniach i nie daje prostych recept na życie. Chrześcijanin nie zamyka oczu na skandal istniejących ciągle sprzeczności wobec zbawienia dokonanego już w Chrystusie, ale znosi go cierpliwie jako udział w Krzyżu Chrystusa. I nie tylko nie poprzestaje na znoszeniu tego, co go spotyka, lecz aktywnie włącza się w budowanie ziemskiej przyszłości, „bez której – twierdzi Rahner – Bóg nie spełniłby absolutnej, ostatecznej przyszłości (eschatologia produktywna)”¹¹⁵.

Chrześcijańska eschatologia nie jest utopią zamykającą się w wymiarach obecnego świata, jej cele i zadania nie ograniczają się do kręgu doczesności. Jednak, zwłaszcza w obecnej sytuacji, staje przed problemem wzajemnego stosunku przyszłości wewnątrzświatowej i przyszłości absolutnej¹¹⁶. Nasz autor stwierdza, iż chrześcijański stosunek do Boga jako absolutnej przyszłości „nie zmniejsza ani nie znosi odpowiedzialności za przyszłość wewnątrzświatową, lecz ją radykalizuje”, ponieważ otwartość na absolutną przyszłość sprawdza się egzystencjalnie tylko w pozytywnym, a zarazem krytycznym stosunku odpowiedzialności i czynu wobec ciągle nowej przyszłości wewnątrzświatowej”¹¹⁷. Z jednej więc strony eschatologia chrześcijańska krytycznie ocenia każdą próbę absolutyzowania przyszłości wewnątrzświatowej i relatywizuje każdy konkretnie istniejący stan rzeczy, z drugiej zaś – ukazuje zaangażowanie na rzecz przyszłości wewnątrzświatowej jako zadanie autentycznie religijne, odnoszące się nie tylko do pojętego indywidualistycznie „wnętrza” człowieka, ale także do sfery życia społecznego¹¹⁸.

W eschatologicznej postawie człowieka szczególne miejsce zajmuje wiara, nadzieja i miłość. W nich bowiem – już teraz – dokonuje się w wolności przyjęcie Boga udzielającego się jako zbawienie¹¹⁹. Wiara i nadzieja otwierają na absolutną przyszłość, która w nich – dzięki łasce – może być już teraz realnie antycypowana. W nich już teraz doświadczamy w ludzkiej egzystencji obecności sądu, zbawienia i zmartwychwstania¹²⁰. Rozstrzygającą jednak o losie każdego z nas jest miłość rozważana w aspekcie jedności miłości Boga i bliźniego. Ta jedność, uzasadniona chrystologicznie, pozwala (nawet tam, gdzie jest ona uświadomiona) widzieć miłość do Boga w akcie miłości do człowieka, a na podstawie powszechności zbawczej woli Boga i jej obecności, pozwala zdaniem Rahnera dostrzec akceptację Boga w bezwarunkowym, ufnym przyjęciu swej egzystencji nawet wtedy, „gdy człowiek bez własnej winy, założywszy jego historyczne uwarunkowania, interpretuje swoją egzystencję inaczej, w sposób niechrześcijański, a może nawet ateistyczny”¹²¹.

Akceptacja bądź odrzucenie Boga dokonuje się w wolności, która jako konstytutywny element natury ludzkiej nie zostaje zniesiona przez fakt, iż w Jezusie Chrystusie spełnienie świata jest już zainicjowane i zwycięsko rozstrzygnięte, a świat jako całość i jako przestrzeń działania osób stał się „innym światem”¹²². W tym – już eschatologicznie ukierunkowanym – świecie człowiek, podejmuje wolne decyzje, które w obliczu Boga nabierają ostatecznej

ważności, gdyż ich owocem może być szczęśliwe spełnienie ziemskich dziejów wolności bądź wieczna zatrać. Autor, którego poglądy analizujemy, podkreśla jednak wiele razy, iż wypowiedzi o „niebie” i „piekle” nie leżą na tej samej płaszczyźnie, bo choć – indywidualnie – człowiek musi się liczyć z realną możliwością odrzucenia tej łaski, musi więc brać pod uwagę powagę obecnej sytuacji i ostateczną ważność swych wolnych decyzji, to zwycięską i ostatecznie skuteczną jest łaska Chrystusa¹²³.

Można – podsumowując – stwierdzić, że absolutne samoudzielenie się Boga, które wydarzyło się już nieodwołalnie i zwycięsko w Jezusie Chrystusie, jest obecne w dziejach człowieka i świata jako ich podstawa, dynamizm i cel. Jednak teraz, w czasie biegnącym „po Chrystusie”, owa obecność istnieje tylko „w napięciu ku przyszłości”¹²⁴. Zarówno to napięcie, cechujące obecną fazę historii, przejawiające się (do czasu ujawnienia obecnego już w sposób zakryty zwycięstwa) w jej antagonistycznym charakterze, jak i hermeneutyka wypowiedzi eschatologicznych (między aktualizacją a rysem misteryjnym) oraz cała postawa człowieka, zawierająca moment aktywności i wolności, a jednocześnie otwartość na przyjęcie daru Bożego, oparte są ostatecznie na doświadczeniu Jezusa Chrystusa – w napięciu między „już” i „jeszcze nie” – obecnego i powracającego Eschatonu¹²⁵.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – „Acta Apostolicae Sedis”, Roma
 AK – „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek
 CS – „Colloquium Salutis” Wrocławskie Studia Teologiczne, Wrocław
 Conc – „Concilium” Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, Poznań
 CT – „Collectanea Theologica”, Warszawa
 KKWD – „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne”, Koszalin
 LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I - X, 2 völlig neu bearbeitete Auflage, Hrsg. von J. Höfer, K. Rahner, Freiburg, Sonderausgabe 1986
 MST – K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, przełożył T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987
 MySal – *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. I - V, Hrsg. von J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln, 1965 - 1976
 PWW – K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, przełożył T. Mieszkowski, Warszawa 1987
 QD – seria Quaestiones disputatae, Hrsg. von K. Rahner, H. Schlier, Freiburg
 Schr. – K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. I - XVI, Zürich ... (wielokrotnie wznawianej); w pracy tej wykorzystano: t. I ²1967, t. II ⁸1968, t. III ⁷1967, t. IV ⁵1967, t. V ³1968, t. VI 1965, t. VII ²1971, t. VIII 1967, t. IX ²1972, t. X 1972, t. XII 1975, t. XIII 1978, t. XIV 1980, t. XV 1983, t. XVI 1984
 SM – *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. I - IV, Hrsg. von K. Rahner, A. Darlap, Freiburg ..., 1967 - 1969

¹ M. Rusecki, *Eschatologia na linii zainteresowań człowieka współczesnego?*, AK 74(1982) z. 1, s. 67 - 76; R. Rogowski, *Tendencje współczesnej eschatologii*, ib., s. 16 -32; K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 520 nn.

² E. Schillebeeckx, B. Willems, *Od redakcji*, Conc 1 - 5(1969), s. 9. Zob. także: K. Wojtyła, *Perspektywy człowieka – integralny rozwój człowieka a eschatologia*, CS 7(1975), s. 133 - 145 i J. Alfaro, *Riflessioni sull'eschatologia del Vaticano II*, [w:] *Vaticano II: bilancio e prospettive, venticinque anni dopo (1962 - 1987)*, R. Latourelle (red.), Assisi 1987, t. II, s. 1049 - 1060.

³ AAS 71(1979), s. 939 - 943. Tekst polski opublikowano również w KKWD 8(1979), nr 8, s. 230 - 233.

⁴ „La Civiltà Cattolica”, nr 3401, 1992, t. I, s. 458 - 494.

⁵ Novum (1979) nr 11; AK (1980) nr 429, (1981) nr 433, (1982) nr 438 n; Communio (1984) nr 22.

⁶ A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, [w:] *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, L. Balter (red.), 1979, s. 449 - 461; A. Skowronek, *Eschatologiczny kształt przyszłej teologii*, AK 64(1972) nr 381n, s. 142 - 151; R. Rogowski, op. cit.; A. Nossol, *Postulaty teologicznego uprawiania eschatologii*, AK 74(1982) nr 438, s. 33 - 43.

⁷ W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, 1962, następnie, część dotycząca eschatologii [w:] tegoż, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, 1974, s. 471 - 663.

⁸ Op. cit., zwł. s. 38 - 42.

⁹ Na temat jego życia i twórczości: K. Lehmann, *Karl Rahner. Ein Porträt*, [w:] *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahners-Lesebuch*, K. Lehmann, A. Raffelt (red.), Freiburg 1979, s. 13 - 52.

¹⁰ *Bibliographie Karl Rahner 1924 - 1969*, R. Bleistein, E. Klinger (red.), Freiburg ... 1969; *Bibliographie Karl Rahner 1969 - 1974*, R. Bleisten (red.), Freiburg 1974; bibliografia za lata 1974 - 1979, którą oprac. P. Imhof i H. Tretziak, została opublikowana [w:] *Wagnis Theologie. Erfahrungen der Theologie Karl Rahners*, H. Vorgrimler (red.), Freiburg ... 1979.

¹¹ Część z nich wydano w 16 tomach *Schriften zur Theologie*.

¹² Wykorzystano m. in. hasła zawarte w: 10-tomowym *Lexikon für Theologie und Kirche*; 4-tomowym *Sacramentum Mundi*, oraz K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, którego polskie wydanie (*Mały Słownik Teologiczny*) ukazało się w r. 1987. W tym ostatnim brak informacji o autorstwie poszczególnych haseł; mimo to, zbieżność z innymi opracowaniami tego Autora, pozwala w wielu wypadkach traktować je jako wykładnik jego koncepcji.

¹³ Np. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, który w tłumaczeniu polskim opublikowano w roku 1987 pod tytułem *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*.

¹⁴ Zob.: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 90), Freiburg 1975, s. 19 -21; H. Vorgrimler, *Hoffnung auf Vollendung* (QD 90), Freiburg 1980, s. 84nn, 111nn, 131, 152.

¹⁵ A. Skowronek, *Słowo wstępne do wydania polskiego*, MST, s. V - XV.

¹⁶ London - Toronto, Associated University Presses 1988.

¹⁷ M. in.: M. Kehl, *Aktualisierte Apokalyptik: K. Rahner, J. B. Metz, E. Drewermann*, *Theologie und Philosophie* 64(1989), s. 1 - 22; J. N. King, B. J. Whitney, *Rahner and Hartshorne on Death and Eternal Life*, *Horizons* 15(1988), s. 239 - 261; J. Sánchez de Murillo, *Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rahner: aportación a la teología de la esperanza*, [Ex Diss., Teresianum] Romae 1971; S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982.

¹⁸ Pewną próbą ujęcia syntetycznego jest rozdział IX PWW, s. 348 - 360. Jednak sam Autor zdawał sobie sprawę z jego szkicowego tylko charakteru — zob. *Przedmowa*, PWW, s. 6n.

¹⁹ K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, *Schr. IV*, s. 401 - 403.

²⁰ *Ib.*, s. 401n. Zob. *Eschatologie*, LThK III, s. 1095, i *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil*, *Schr. VIII*, s. 32.

²¹ Artykuł cytowany w przypisie 19. Zob. E. Schillebeeckx, *Z hermeneutycznych rozważań nad eschatologią*, *Conc* 1 - 5(1969), s. 31nn.

²² Zob.: W. Granat, *Eschatologia ...*, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, s. 11 - 13.

²³ „... Christus selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist” *Theologische Prinzipien ...*, *Schr. IV*, s. 425.

²⁴ *Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik*, *Schr. I*, s. 21.

²⁵ Por. *Eschatologie*, SM I, s. 1191, gdzie Autor podkreśla konieczność wiązania eschatologii z innymi traktatami teologicznymi i uwidocznienia istniejących między nimi relacji („... Einschluss- und Erhellungsverhältnis ...”).

²⁶ Z całej bardzo długiej definicji przytaczamy jej sedno: „Eschatologie ist [...] der für den Menschen in seiner geistigen Freiheits- und Glaubensentscheidung notwendige Vorblick aus seiner durch das Ereignis Christi bestimmten heilsgeschichtlichen Situation heraus (als den ätiologischen Erkenntnisgrund) auf die endgültige Vollendung dieser seiner eigenen, schon eschatologischen Daseinssituation ...” (*Theologische Prinzipien ...*, *Schr. IV*, s. 414n). Podobne sformułowanie zawarte [w:] *Eschatologie*, LThK III, s. 1096 i SM I, s. 1187n określone jest jako „der richtige und einheitliche Problem- und Verständnisansatz der ganzen Eschatologie ...”. Zob. wyjaśnienie tego zagadnienia w PWW, s. 348 - 350.

²⁷ Por. A. Nossol, *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, CT 45(1975), f. IV, s. 5 - 28, zwł. 10 - 13; D. Wiederkehr, *Christologie im Kontext*, *Teologische Berichte VII*(1978), zwł. s. 48 - 56; Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 104nn.

²⁸ „... Gott selbst sich ganz und darum unüberbietbar der Welt mitgeteilt hat (*Theologische Prinzipien ...*, *Schr. IV*, s. 424n).

²⁹ *Theologie und Anthropologie*, *Schr. VIII*, s. 53nn.

³⁰ *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, *Schr. XV*, s. 190.

³¹ PWW, s. 101nn; *Samoudzielanie się Boga*, MST, s. 411.

³² PWW, s. 103n.

³³ *Ib.*, s. 106nn. Por. *Selbstmitteilung Gottes*, LThK IX, s. 627.

³⁴ PWW, s. 107. Zob. też *ib.*, s. 32 - 41 i 53 - 61.

³⁵ *Ib.*, s. 11n i 113.

³⁶ Zob. wyjaśnienie tych pojęć w MST, s. 104n i 347.

³⁷ PWW, s. 161n. Na temat uniwersalnego poszukiwania absolutnego Zbawiciela - *ib.*, s. 260 - 262.

³⁸ „In Jesus Christus ist für uns Gott mit seiner ganzen Selbstmitteilung geschichtlich greifbar und irreversibel siegreich da“ (*Vom Geheimnis des Lebens*, Schr. VI, s. 178).

³⁹ PWW, s. 361 - 369.

⁴⁰ *Theologische Prinzipien* Schr. IV, s. 415. Zob. *Antropologia*, MST, s. 17 oraz *Rzeczy ostateczne*, ib., s. 400.

⁴¹ *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, Schr. VII, s. 70.

⁴² „... kann die Inkarnation erscheinen als die [...] absolut höchste Erfüllung dessen, was »Mensch« überhaupt besagt ...“ (*Jesus Christus*, LThK V, s.-956).

⁴³ PWW, s. 162 - 164.

⁴⁴ *Ib.*, s. 165 - 168.

⁴⁵ *Wcielenie*, MST, s. 533.

⁴⁶ Zob. hasła *Posrednik* i *Tajemnice życia Jezusa*, MST, s. 364 i 462n.

⁴⁷ „Das Werk der Erlösung durch Jesus Christus darf nicht von seinem Sein getrennt werden. [...] Jesus Christus ist sein Werk“ (*Jesus Christus*, LThK V, s. 958); zob. *Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute*, Schr. XV, s. 230nn.

⁴⁸ Zob. choćby: *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 424n; *Nowy Testament*, MST, s. 278.

⁴⁹ PWW, s. 195; także *Intellektuelle Redlichkeit ...*, Schr. VII, s. 69n.

⁵⁰ PWW, s. 232n. Na temat dwuznaczności śmierci jako bezsilności, a zarazem osobowej samoaktualizacji zob. *Śmierć*, MST, s. 449nn.

⁵¹ *Śmierć*, MST, s. 452. Por. *Tod Jesu*, LThK X, s. 231n.

⁵² *Jesus Christus*, LThK V, s. 958n.

⁵³ *Śmierć*, MST, s. 452n; PWW, s. 175, 232n.

⁵⁴ PWW, s. 216. Por. *Cud*, MST, s. 68.

⁵⁵ PWW, s. 218n; *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1038n.

⁵⁶ *Ib.*, s. 1040. Zob. także: *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, s. 570n.

⁵⁷ „Zur innersten Wirklichkeit der Welt gehört das, was wir Jesus Christus in seinem Leben und Tod nennen, [...] was er seiner Würde nach immer schon war, das Herz der Welt, die innerste Mitte aller geschaffenen Wirklichkeit“ (*Tod Jesu*, LThK X, s. 232). Podobnie: *Śmierć*, MST, s. 452.

⁵⁸ *Śmierć*, MST, s. 450; *Tod*, LThK X, s. 223n.

⁵⁹ *Zstąpienie Jezusa do piekiel*, MST, s. 573.

⁶⁰ *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1040n, gdzie Rahner pisze m. in.: „Dort, wo die Theologie [...] eine physisch-instrumentale Ursächlichkeit der verklärten Menschheit Christi auf das übernatürliche Leben des Menschen mit Recht annimmt, [...] ist ein Ansatzpunkt gegeben für eine genauere Auslegung der soteriologischen Bedeutung des Auferstandenen und Erhöhten als solchen“. Por. *Zmartwychwstanie Jezusa*, MST, s. 571.

⁶¹ *Wniebowstąpienie Jezusa*, MST, s. 547n.

⁶² *Teorie zadośćuczynienia*, MST, s. 494; *Paruzja*, ib., s. 318n.

⁶³ W Paruzji „für alle offenbar ist [...], daß der Anfang der Irreversibilität, der tragende Grund des Prozesses, seine Sinnmitte, sein Höhepunkt und bleibender Grund der Vollendung selbst die Wirklichkeit des Auferstandenen ist“ (*Parusie*, LThK VIII, s. 123n). Zob. także: *Letzte Dinge*, SM III, s. 223.

⁶⁴ *Cud*, MST, s. 68; *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1038. Na temat znaczenia człowieczeństwa Chrystusa dla *visio beatifica* zob. choćby: *Zur Theologie des Symbols*, Schr. IV, s. 302n.; od nieco innej strony: *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, ib., VI, s. 296.

⁶⁵ PWW, s. 188n, 190. Zob. także na temat chrystologii zawartej w PWW: *Grundkurs des Glaubens*, Schr. XIV, s. 56 - 58.

⁶⁶ *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 519 - 540. Aspekt przyszłościowy stał się podstawą sformułowania jednej z proponowanych przez Rahnera „krótkich formuł wiary”: PWW, s. 366n. Na ten temat także: *Das Christentum und der »neue Mensch«*, Schr. V, s. 159 - 179.

⁶⁷ *Theologische Prinzipien* Schr. IV, s. 415. Por. *Eschatologia*, MST, s. 108; PWW, s. 348nn.

⁶⁸ Obie tezy wraz z ich rozwinięciem: *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 408 - 411.

⁶⁹ *Ib.*, teza 4. i 5., s. 412 - 419.

⁷⁰ *Historyczność*, MST, s. 143; PWW, s. 39 - 41, 119 - 122.

⁷¹ *Grundkurs des Glaubens*, Schr. XIV, s. 54; PWW, s. 120 - 122.

⁷² *Samoudzielenie się Boga*, MST, s. 411.

⁷³ *Jesus Christus*, LThK V, s. 957; *Początek*, MST, s. 337; PWW, s. 119; *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 115 - 135, zwł. 134n.

⁷⁴ PWW, s. 122 - 133; *Historia zbawienia*, MST, s. 142; *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 121nn.

⁷⁵ PWW, s. 134, 139 - 143, 147; *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 414: „... der Fortschritt der eschatologischen Offenbarung in der Geschichte der vorchristlichen und christlichen Offenbarung bis zu ihrem Höhepunkt in Christus identisch ist mit dem Fortschritt der Offenbarung der aktuellen Heilsgeschichte ...”.

⁷⁶ *Theologie im Neuen Testament*, Schr. V, s. 45. Zob. także uwagi na temat eschatologicznego przepowiadania Jezusa [w:] *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 419, przyp. 13.

⁷⁷ PWW, s. 161n, szerzej: 149 - 168. Zob. *Die Einheit von Geist und Materie ...*, Schr. VI, zwł. s. 206n.

⁷⁸ PWW, s. 162.

⁷⁹ *Ib.*, s. 162 - 167.

⁸⁰ *Ib.*, s. 165 - 168.

⁸¹ *Ib.*, s. 172 - 175. Uwagi na temat chrystologii cytowanej pracy zob.: *Grundkurs des Glaubens*, Schr. XIV, s. 48 - 62, zwł. 56n. Także PWW, s. 195n.

⁸² PWW, s. 220, 260 - 262. Rahner często podkreśla ten właśnie moment historycznej uchwytności.

⁸³ PWW, s. 175, 209, 232n, 218.

⁸⁴ *Ib.*, s. 244n; także 191n.

⁸⁵ *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. XV, s. 18. Zob. także PWW, s. 161n, 244n, 351n.

⁸⁶ *Das Christentum und der »neue Mensch«*, Schr. V, s. 159; *Kirche und Parusie Christi*, *ib.*, VI, s. 348.

⁸⁷ PWW, s. 143, 243. *Über den Absolutheitsanspruch ...*, Schr. VI, s. 181.

⁸⁸ „Durch den Tod Jesu ist seine geistige Wirklichkeit [...] offen geworden für die ganze Welt, ist sie eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden ...” (*Tod Jesu*, LThK X, s. 232); podobnie: *Śmierć*, MST, s. 451 - 453.

⁸⁹ *Auferstehung Christi*, LThK I, s. 1040.

⁹⁰ *Maryja*, MST, s. 226; *Wniebowzięcie Maryi*, *ib.*, s. 548; *Materia*, *ib.*, s. 227nn; *Das Christentum und der »neue Mensch«*, Schr. V, s. 172n; *Chrystocentryzm*, MST, s. 49n.

⁹¹ *Parusie*, LThK VIII, s. 123n. Także: *Dzień Pana*, MST, s. 100.

- ⁹² PWW, s. 262n, 268 - 270, 278 - 283.
- ⁹³ Zob. te hasła w MST; por. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 129.
- ⁹⁴ PWW, s. 333.
- ⁹⁵ *Kirche, Kirchen ...*, Schr. VIII, s. 364.
- ⁹⁶ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 116.
- ⁹⁷ Zob. na ten temat choćby PWW, s. 254 - 262; *Chrześcijaństwo anonimowe*, MST, s. 60n; w aspekcie chrystologicznym: *Jesus Christus*, LThK III, s. 959n.
- ⁹⁸ Zob. teza 4. (zwł. b) i 5. [w:] *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 412 - 419 (także przypis 11).
- ⁹⁹ *Ib.*, s. 417. Także przypis 12: „... das, was [...] von den Eschate noch sagen kann und tatsächlich sagt, ist eben dann dasjenige, was man aus der Gegenwart des schon geschehenen Eschatons, das Christus ist, heraus davon sagen kann”.
- ¹⁰⁰ *Ib.*, p. 6. a - c, s. 420 - 424.
- ¹⁰¹ „... Christus selbst das hermeneutische Prinzip aller eschatologischen Aussagen ist” (*ib.*, s. 424n).
- ¹⁰² *Przyszłość*, MST, s. 380.
- ¹⁰³ *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 408; analiza obu tez do s. 411.
- ¹⁰⁴ *Ib.*, s. 417n; na temat obu tych błędnych perspektyw – s. 404 - 424.
- ¹⁰⁵ Na temat obu aspektów przyszłości zob. *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 115 - 135 (zwł. 115 - 118), i *Die Frage nach der Zukunft*, *ib.*, IX, s. 519 - 540 (zwł. 520 - 526).
- ¹⁰⁶ *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 423n.
- ¹⁰⁷ *Ib.*, s. 416, przypis 12, i s. 425, przypis 17.
- ¹⁰⁸ *Kirche und Parusie Christi*, Schr. VI, s. 348.
- ¹⁰⁹ *Wniebowstąpienie Jezusa*, MST, s. 548. Owo „nie ziszczenie się” ostatecznego zbawienia należy rozumieć w sensie wyrazu – i percepcji – przez człowieka. Por. *Nowy Testament*, *ib.*, s. 280.
- ¹¹⁰ *Parusie*, LThK VIII, s. 123nn; *Paruzja*, MST, s. 318n; *Letzte Dinge*, SM III, s. 223. „... die Parusie Christi müßte deutlicher als das Endstadium der einen Ankunft Christi gesehen werden ”
- ¹¹¹ PWW, s. 283n. Na ten temat także: *Kirche der Sünder*, Schr. VI, s. 301 - 320, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, *ib.*, s. 321 - 347, a zwł. *Kirche und Parusie Christi*, *ib.*, s. 348 - 367.
- ¹¹² *Eschatologie*, LThK III, s. 1096; W artykule *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 415 dodaje jeszcze: „Herrschaft der Mächte und Gewalten”
- ¹¹³ *Theologische Prinzipien* Schr. IV, s. 425; *Antichrist*, LThK I, zwł. s. 636, oraz *Zwierzchności, Władze i Moce*, MST, s. 574.
- ¹¹⁴ *Theologische Prinzipien ...*, Schr. IV, s. 415; także *Eschatologie*, LThK III, s. 1096.
- ¹¹⁵ *Ib.*, oraz *Eschatologia*, MST, s. 108.
- ¹¹⁶ *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 519 - 540, odróżnienie obu pojęć: s. 522 - 525. Również *Przyszłość*, MST, s. 379n.
- ¹¹⁷ *Die Frage nach der Zukunft*, Schr. IX, s. 529.
- ¹¹⁸ Zob. choćby: *Marxistische Utopie und christliche Zukunft der Menschen*, Schr. V, s. 77 - 88. Ogólnie na temat ograniczeń przyszłości wewnątrzświatowej: *Das Christentum und der »neue Mensch«*, *ib.*, zwł. s. 165 nn. W *Letzte Dinge*, SM III, s. 222 R a h n e r pisze: „Die Christen sollen ja ihre (eschatologische) Hoffnung [...] den gesellschaftlichen Strukturen der Welt einprägen ”
- ¹¹⁹ *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Schr. V, s. 115 - 135, zwł. 116n.
- ¹²⁰ *Letzte Dinge*, SM III, s. 221n.

¹²¹ PWW, s. 324; *Miłość*, MST, s. 236; *Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, Schr. VI, s. 277 - 298, zvl. 296.

¹²² *Świat*, MST, s. 455; *Tod Jesu*, LThK X, s. 232.

¹²³ *Theologische Prinzipien...*, Schr. IV, s. 420nn; *Piekło*, MST, s. 325; PWW, s. 351, 357n.

¹²⁴ Terminu tego Rahner używa pisząc o eschatologicznej obecności rzeczy ostatecznych w egzystencji człowieka: „... diese Gegenwart nur in der Spannung auf eine unterschiedene Zukunft hin existiert” (*Letzte Dinge*, SM III, s. 222).

¹²⁵ Taki właśnie rys eschatologii w ujęciu Rahnera podkreśla A. Zuberbier, art. cyt., podobnie R. Rogowski, art. cyt., stwierdza, że u K. Rahnera najpełniej ujawniły się założenia eschatologii paradoksalnej. Warto też zwrócić uwagę na zbiczność myśli Rahnera i W. Pannenberg: A. Grillmaier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg ... 1975, s. 508.