

Karl Rahner, Marek Chojnacki

O jedności miłości Boga i bliźniego : "Schriften zur Theologie", t. VI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 31/2, 9-26

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KARL RAHNER (+)

O JEDNOŚCI MIŁOŚCI BOGA I BLIŹNIEGO¹
(*Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln -- Zürich -- Köln 1965¹, s. 277
-- 298)

Wasza wspólnota postawiła przed sobą wyzywające, rzadkie i święte zarazem zadanie: ma śmiałość organizować nieorganizowalne, dawać trwałą postać temu, co ciągle nowe, temu co ukryte, widziane i szacowane jedynie przez Boga chce zapewnić status instytucji. Właściwie chce tylko jednego: kochać bliźniego w czynie i prawdzie. Kochać przez prawdziwą pomoc, nie taką jednak, która jest jedynie zorganizowanym instytucjonalnie świadczeniem wpływającym z działalności jakiejś organizacji społeczno-politycznej, lecz pozostaje miłością czynioną wprawdzie. Taka miłość jednak, o ile jest prawdziwa i taką pozostając ponosi ciężar świadczonych sobie przez ludzi wzajemnie świadczeń społecznych, choć mogą one być przecież organizowane w sposób wymuszony, nie będąc wyrazem miłości – nie jest funkcją czysto świeckiego społeczeństwa, lecz sama tworzy pomiędzy ludźmi całkiem nową wspólnotę, nawet gdy nie ma ona nazwy; pozwala zacząć się w ukryciu wiecznemu Królestwu Bożemu, staje się cudem narodzin wieczności. Ale właśnie dlatego takie przedsięwzięcie staje się szczególnie zuchwałe i odważne. Można bowiem według słów Apostoła (1 Kor 13,3) oddać cały swój majątek biednym nie mając jednak miłości. To jednak oznacza, że same jedynie świadczenia socjalne (i działalność polityczna), jakkolwiek byłyby ważne, wspaniałe i potrzebne, nie stanowią jeszcze o tym, co w naszym przedsięwzięciu decydujące, że one same jedynie, bez owej tajemniczej miłości, zredukowałyby wasz związek do funkcji czysto świeckiego organu społecznego. O ile zatem taka miłość, o której tu mowa, musi przemyśleć, jak ma się stać uchwytym pomagającym czynem, jeśli nie ma być tylko pustym uczuciem i czczą

¹ Autor podejmuje w tym artykule w sposób dokładniejszy i bardziej rozwinięty rozważania, którymi posłużył się już przy omawianiu problemu możliwości kultu świętych (por. *GUL* 37/1964 s. 325–340; por. też K. R a h n e r, *Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten*, *Schriften zur Theologie* V, 494–517.

gadanią, o tyle trzeba spytać, czym ona sama jest. Jeśli zaś wie się o niej, czym jest, tylko o ile się po prostu wydarza i sama zapomina pytać o siebie samą, jest przecież jeszcze według Pisma słowo, które w imieniu Boga nakazuje ją spełniać, a wraz z nim prawo do odpowiedzialnego zastanawiania się nad nią, nawet jeśli taka refleksja nie może przynieść ze sobą, jak słowo nakazu i przyrzeczenia miłości płynące z krzyża – ołtarza najpełniejszego jej wydarzenia się, uzdalniającej do niej siły łaski, a więc w końcu jej samej. W tym szkicu owa refleksja skupia się na przemyśleniu miłości w jej jedności z miłością Boga. Nie oznacza to jednak, że ona sama zasadniczo rozplywa się w miłości Boga, zatracając właściwy sobie charakter czy też stając się czymś nieistotnym, albo że dwie relacje bytu ludzkiego zostają ze sobą powiązane jedynie zewnątrz, skoro mają być rozumiane i dokonywane oddzielnie i niezależnie od siebie. Rozważając tę jedność dochodzi się raczej do zrozumienia, że jedna miłość bez drugiej jest niczym, jedna bez drugiej nie może się dokonać i być pojęta, że czemuś zasadniczo jednemu należy nadać dwa imiona, aby w ten sposób przypieczętować nierozwiązywalność tajemnicy.

CZYNNA MIŁOŚĆ JAKO MIEJSCE ROZŚWIETLENIA EGZYSTENCJI WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Pytanie o istotną jedność miłości Boga i bliźniego, sprawiającą, że oba „przykazania” są sobie równe (Mt 22, 39) i że na obu opierają się prawo i prorocy (Mt 22, 40), jest bardziej niż kiedykolwiek natarczywe – i to zarówno dla praktyki życia jak i refleksji teoretycznej, budującej się na praktyce i jednocześnie spełniającej niezbędne zadanie jej rozjaśniania. Żeby zdać sobie sprawę z naglącego charakteru tego pytania, trzeba tylko rzucić okiem na sytuację współczesnej filozofii. Mówi się tam o końcu metafizyki; wydaje się też, że filozofia transcendentna czystego podmiotu z jego otwartością na absolut (jako filozofia epokowego zwrotu od greckiego modelu kosmocentrycznego do chrześcijańsko-nowożytnego modelu antropocentrycznego), której treść i trwałe znaczenie w filozofii chrześcijańskiej było powoli przyswajane, stała się w jakimś nieuchwytnym i tajemniczym sensie znów wątpliwa. Socjologia podejmuje próby umieszczenia siebie w miejsce metafizyki bądź zamienienia filozofii na ontologię interkomunikacji. Spojrzenie filozofii poznającej transcendencji ludzkiej w górę ku temu, co niezmiennie istotne, wydaje się przeobrażać w nakierowanie na to, co nadchodzące i przyszłe, co jest przedmiotem nadziei; czyn doświadczany jest nie jako następstwo wyprowadzone z poznania, lecz właśnie poznania doświadczają się jako wydarzenia bycia danym sobie samemu, obec-

nego tylko w czynie. Boga „po drugiej stronie” świata podejrzewa się, że jest nieweryfikowalną hipotezą, widmem, które należy porzucić, ponieważ jest nieobecne tam, gdzie sami siebie doświadczamy w czynie i cierpieniu, znosząc siebie w swoim samotnym byciu bez podpór i podstaw. Myśląc i działając próbuje się wszędzie dokonać demitologizacji i zniszczenia tabu, póki nie osiągnie się tego, co jedynie wydaje się pozostawać: Niepojętego, doświadczanego jedynie jako absurd, czczonego przerażającym milczeniem, lub też jako ciasny i gorzki obowiązek codzienności w służbie drugiemu, jeśli ktokolwiek chce jeszcze stawić przed sobą i realizować jakiś ideał.

Wszystko to można zlekceważyć, jeśli się ów stan rzeczy skonfrontuje z wymaganiami ewangelii i wyzwalającej łaski żywego Boga czy też z rozumem, który ma odwagę nie wątpić i przeciwstawiać się niecierpliwym rozczarowaniom skończonymi formułami, w jakie ludzki byt siebie ujawia. Jeśli jednak chrześcijaństwo chce mieć nie tylko „obiektywnie rzecz biorąc” rację, ale chce to, co słuszne, ukazać człowiekowi, który jest w drodze i właśnie *tak a nie inaczej* musi rozumieć siebie ze względu na miejsce, w którym się aktualnie znajduje, trzeba umożliwić mu zrozumienie, że cała prawda ewangelii ukryta jest jak w zarodku w tym, czego doświadczają się jako czynu i prawdy o czynie – w miłości bliźniego. Jeżeli chrześcijaństwo jest wiarą, nadzieją i miłością, i jeśli te trzy nie są trzema odrębnymi rzeczywistościami o odrębnym pochodzeniu i istocie, lecz miłość jest jednym słowem oznaczającym spełnienie tej jednej rzeczywistości nazywanej przez nas trzema imionami, wtedy miłość może stać się słowem o epokowym znaczeniu, przywołującym wobec człowieka przyszłości w konkretności życia całość chrześcijaństwa z głębi, w którą nie my, lecz Bóg pograżył je poprzez dar swojej łaski, którym On sam jest. To jednak zakłada możliwość stanowczego twierdzenia, że miłość Boga i bliźniego stanowią jedność i że tylko w ten sposób rozumiemy, czym jest Bóg i Jego Chrystus oraz spełniamy to, czym jest miłość Boga w Chrystusie, gdy pozwalamy miłości bliźniego dojść do właściwego jej spełnienia i odstąpienia jej własnej istoty.

MIŁOŚĆ BLIŻNIEGO JAKO MIŁOŚĆ BOGA. WYPOWIEDZI PISMA

Istota miłości, której przedsmak próbujemy odnaleźć, jest jednak, jeśli badamy rzecz rzetelnie, niezupełnie bezpośrednio i wyraźnie zaświadczona przez Pismo i Tradycję. Mowa jest przecież o **dwóch** przykazaniach (Mt 22, 39-40; Mk 12, 31), z których drugie ma być jedynie „równe” pierwszemu. Co więcej: oba razem zostają przez tradycję synoptyczną ocenione jako życiodajna (Łk 10, 28) zawartość objawienia starotestamentalnego w Piśmie i u proroków (Mt 22, 40);

ponad nie ma nic większego (Mk 12, 31). Przy tym na pewno nie należy przeczyć w synoptycznej teologii miłości faktu, że w eschatologicznych mowach Pana u Mateusza miłość bliźniego okazuje się być wyraźnie jedyną miarą, według której człowiek będzie sądzony (Mt 25, 34-46), a jej brak zostaje przedstawiony (Mt 24, 12) jako bezprawie podczas ucisku czasów ostatecznych. Dochodzą do tego jeszcze w tradycji synoptycznej tajemnicze słowa, że czyni się Jezusowi to, co się czyni najmniejszemu z Jego braci; słowa, których nie tłumaczy dowolna altruistyczna identyfikacja, której Jezus wedle objaśniających ten fragment miałby dokonać zgodnie z czysto moralistyczno-jurydycznym schematem „jak gdyby”. Rozumienie musi tu z pewnością wychodzić od absolutnie wyjątkowej pozycji, jaką sobie Jezus przyznawał po prostu jako Synowi, jako obecności tu oto Boga i Jego Królestwa i musi ono szukać uwyrażnienia jedności *tego* Syna z człowiekiem w ogóle. Wtedy jednak doprowadzeni zostaniemy z powrotem do tajemniczej jedności miłości Boga i bliźniego, jej chrystologicznych podstaw i jej radykalizacji. Nauka ta radykalizuje się (choć radykalizacja ta nie jest uświadomiona) u Pawła; miłość bliźniego (jako królewskie przykazanie – Jk 2, 8) wyjaśniana jest jako spełnienie prawa (Rz 13, 8.10; Ga 5, 14), a zarazem jako więź doskonałości (Kol 3, 14) i jako lepsza „droga”, zatem jako zasadniczy i ostateczny chrześcijański sposób egzystencji. U Jezusa znajdujemy następnie pierwszą refleksję uzasadniającą to radykalne sprowadzenie miłości bliźniego do podstawowej zasady całej egzystencji chrześcijańskiej, które bez tego uzasadnienia mogłoby się wydawać pobożną przesadą (w ten sposób nakaz miłości bliźniego zostanie osłabiony w chrześcijańskiej parenezie jako jeden z wielu stawianych chrześcijaninowi wymagań, bez którego – co prawda nie bez trudności – może się dokonać zbawienie). Według Jana jesteśmy umiłowani przez Boga (J 14, 21) i Chrystusa, *abyśmy kochali* jedni drugich (J 13, 34); miłość ta jest *nowym* przykazaniem Chrystusa (J 13, 34), które tylko Jemu jest właściwe (J 15, 12) jako postawione przed nami zadanie (J 15, 17). Konsekwencją umiłowania nas przez Boga, który jest miłością (1 J 4, 16) nie jest dla Jana odwzajemnienie tej miłości, lecz miłowanie się nawzajem (1 J 4, 7.11). Nie widzimy bowiem Boga, nie można Go osiągnąć w jedynie prawdziwym doświadczeniu gnostyczo-mistycznym, nie osiągamy Go *w ten sposób* przez miłość (1 J 4, 12); dlatego Bóg w nas miłowany w miłości wzajemnej braci jest Bogiem, którego jedynie tak możemy kochać (1 J 4, 12) i to tak dalece, że decydującym argumentem – dla nas niejasnym, ale oczywistym dla Jana – jest stwierdzenie, że „*kto nie kocha swojego brata, którego widzi, nie może kochać Boga, którego nie widzi*” (1 J 4, 20).

W swoim dosłownym brzmieniu prezentowana tu próba skupienia całej chrześcijańskiej relacji do Boga na miłości braci pozostawia wiele niepewności i niejasności. Być może miłość bliźniego jest tu jedynie „sprawdzianem” miłości Boga, ponieważ Bóg, który powinien być miłowany, dał nam przykazanie miłości bliźniego i dlatego jego wypełnianie jest najlepszym probierzem powagi i siły naszej miłości do Boga, przy czym chodzi tu jednak o dwa różne częściowe odniesienia ludzkiej i chrześcijańskiej egzystencji i o dwa przykazania? A może słowa o bracie, którego się widzi, i Bogu, którego nie można zobaczyć, są jedynie zwykłym argumentem *ad hominem*, wskazaniem na przejście od czegoś łatwiejszego (co nie jest dozwolone) do tego, co trudniejsze, (choć z pewnością jeszcze się nie dokonało)? Czy też możemy słowa Jana potraktować z radykalną powagą przyjmując, że „Bóg w nas” jest rzeczywiście Tym, którego możemy kochać i że osiągamy Go wyłącznie przez miłość do brata, a zatem, że miłość Boga spełnia się w ruchu ku bliskiemu nam bratu i w miłości do Niego, która unosi nas ze sobą w tym ruchu właśnie jako miłość bliźniego i dochodzi w ten sposób do samej siebie i do swojego spełnienia doprowadza nas jako miłość bliźniego do Boga i Jego miłości.

O ile nie możemy dać na to biblijno-teologiczne pytanie pewnej odpowiedzi na gruncie samej tylko egzegezy, to refleksja teologiczna w Tradycji dodaje nam nieco odwagi do opowiedzenia się za drugą z przedstawionych możliwości, do pójścia w kierunku radykalnej identyczności obu miłości, przy czym należy zauważyć, że z jednej strony ta tradycja teologiczna z jej teologoumenami nie dostarcza nam absolutnie pewnej odpowiedzi na nasze pytanie, z drugiej jednak strony czyni znaczącymi dla naszego pytania te dane biblijnoteologiczne², które nie dochodzą w Piśmie do głosu wyraźnie tam, gdzie bezpośrednio dotyka ono naszego tematu.

OPINIA TEOLOGII

Tradycja szkolna teologii katolickiej utrzymuje zupełnie jednoznacznie już od dawna, że właściwa chrześcijańska miłość bliźniego w swojej możności i akcie jest momentem włanej, nadprzyrodzonej, teologicznej cnoty *caritas*, w której kochamy Boga w Jego Duchu dla Niego samego w bezpośredniej z Nim wspólnotcie; że zatem miłość bliźniego jest nie tylko wstępnym warunkiem, konsekwencją, owocem i sprawdzianem miłości Boga, lecz samym aktem tejże miłości,

² Np. gdy Pismo wyjaśnia, że miłość bliźniego niesiona jest przez samego Ducha (Ga 5,22).

a zatem co najmniej aktem wewnątrz całkowitego daru powierzenia się człowieka w wierze i miłości Bogu, który nazywamy miłością Boga i który jest jedynym usprawiedliwieniem człowieka, tzn. pojednuje go z Bogiem, ponieważ, niesiony przez miłujące samoudzielenie się Boga w łasce niestworzonej Ducha Świętego, prawdziwie człowieka z Nim jednoczy; nie z takim, jakim Go poznajemy, lecz z takim, jakim jest sam w sobie, w swoim absolutnym bóstwie. Przy wyjaśnianiu tej tezy Szkoła, która identyfikuje miłość Boga i bliźniego co najmniej w jej nadprzyrodzonej zdolności, w jednej wlanej nadprzyrodzonej cności teologicznej *caritas*, nie można przeoczyć trzech rzeczy: 1) Szkoła nie pomija w ten sposób (zasadniczo słusznie) faktu, że taka miłość *caritas* może być również jedynie impulsem dla tego rodzaju osobowych, miłujących sposobów odniesienia do innych, które same formalnie nie są aktami *caritas*, lecz jedynie ich *actus imperati*, utrzymującymi się w obrębie wymiaru czysto humanitarnego; 2) Szkoła prawdopodobnie często przy dokładniejszym wyjaśnianiu swojej tezy, szczególnie tam, gdzie próbuje ją uzasadnić, faktycznie pozostaje za nią w tyle, osłabia ją i uzasadnia tak, że ostaje się ona jedynie jako werbalne stwierdzenie i nie ujawniają się rzeczywiście jej egzystencjalno-ontologiczne założenia, wreszcie 3) Szkoła, gdyby wyraźnie zadać pytanie o prostą identyczność, niewątpliwie stwierdziłaby, że każdy akt *caritas* wobec bliźniego jest co prawda formalnie, choć jedynie na sposób zawierania się, miłością Boga, ponieważ jej akt *per definitionem* zachodzi „z powodu Boga umiłowanego miłością nadprzyrodzoną”; jednakże zaprzeczałaby ona jednocześnie, że odwrotnie, każdy akt miłości do Boga jest formalnie aktem miłości bliźniego (choć oczywiście zawiera on **przygotowanie** do niej); przede wszystkim zaś jeszcze dziś większość teologów odzęgałaby się od opinii nadającej naszej tezie podstawowej jej ostateczny sens, jej właściwą ostrość i niezbywalność, że mianowicie wszędzie, gdzie prawdziwa miłość do człowieka osiąga swoją właściwą istotę oraz moralną absolutność i głębię, wywyższona jest do rzeczywistego porządku zbawczego przez uświęcającą łaskę Boga, że jest ona również *caritas* ukierunkowaną ku Bogu, niezależnie od tego, czy jest jako taka wyraźnie przez spełniający ją podmiot tematyzowana czy też nie.

Ku temu jednak zmierza rozumienie tezy o identyczności tak, jak się ją tutaj rozważa, jako że uważamy to jej ujęcie za właściwe i mające podstawowe znaczenie dla chrześcijańskiego rozumienia przyszłości. Przedstawienie tego, co właściwie mamy tutaj na myśli, wymaga bardziej szczegółowego, choć w nieunikniony sposób zbyt sumarycznego wykładu.

MIŁOŚĆ JAKO TEMATYCZNIE WYRAŹNY,
KATEGORIALNY CZYN ORAZ JAKO NIEPOJĘCIOWALNY,
TRANSCENDENTALNY HORYZONT CZYNU

By widzieć przejrzystość i uniknąć z góry najprymitywniejszych nieporozumień dotyczących prezentowanej tutaj tezy, należy najpierw dokonać w ludzkim akcie duchowym rozróżnienia pomiędzy jego wyraźnym, przedstawionym kategorialnie i pojęciowo przedmiotem zamierzonym przez poznanie i wolę z jednej strony, a *apriorycznym* obiektem formalnym, transcendentальnym horyzontem, przesłonięciem, wewnątrz której podmiot napotyka na któryś z poszczególnych przedmiotów z drugiej. Transcendentalny horyzont jest z jednej strony subiektywną możliwością ukazania się w ogóle poszczególnego przedmiotu, względnie apriorycznym systemem koordynacyjnym, wewnątrz którego systematyzowanemu przedmiotowi przyznane zostaje jego miejsce czyniące go zrozumiałym; z drugiej zaś jest czymś danym tylko w spotkaniu z przedmiotem konkretnego doświadczenia historycznego (gdy sam jednocześnie jest przedmiotem doświadczenia transcendentального), co oczywiście nie oznacza, że ten doświadczany horyzont transcendentálny kategorialnego doświadczenia poszczególnych przedmiotów musi być wyraźnie tematyzowany i przedmiotowo przedstawiany. Taka tematyzacja oczywiście w normalnych warunkach nie zachodzi. Nawet tam, gdzie zachodzi refleksja nad transcendentальnym horyzontem poznania przedmiotowego, gdzie zatem jest on tematyzowany, przedstawiany pojęciowo, nazywany i czyniony wyraźnym przedmiotem poznania, dokonuje się to dalej w obrębie tegoż horyzontu, który jako taki zawsze pozostaje dany aтематиcznie. Przedstawianie sobie jego pojęcia nie może pozbyć się siebie samego jako aтематиicznego horyzontu.

Założywszy to wyróżnienie możemy stwierdzić: nie każdy akt miłości Boga jest zarazem formalnym aktem miłości bliźniego, jeśli i o ile przez miłość bliźniego rozumie się akt, w którym bliźni jest zamierzony i umiłowany jako tematycznie uchwycony przedmiot wraz ze swym kategorialnie spojęciowanym przedstawieniem. Gdy człowiek w sposób wyraźny i świadomy, modłąc się, ufając i miłując odnosi się do Boga, w tym sensie mamy do czynienia z aktem miłości Boga, nie zaś bliźniego. Stosownie do swego przedmiotu taki akt miłości Boga ma naturalnie większą wartość od aktu tematycznej miłości bliźniego. Gdzie jednak zrealizowana i przedstawiona zostanie cała „transcendentalna” głębia międzyludzkiej miłości (która, jak powiedzieliśmy wyżej, co najmniej *może* być aktem *caritas*, jak o tym jednoznacznie świadczy Tradycja) tam tego rodzaju miłość jest

z konieczności tematyczną miłością Boga, Bóg jest jej uświadomionym motywem, jakkolwiek by nie objaśniać jedności danych w ten sposób obu motywów (bliźni staje się przez miłość Boga ku niemu "jedno" z Bogiem itd.). Ciągłe jednak pozostaje dla nas otwarte pytanie, które nas tu zajmuje: czy mianowicie *każda* miłość międzyludzka, o ile posiada właściwą sobie moralną radykalność, jest *caritas*, a zatem również miłością Boga, ponieważ, choć nie poprzez kategoriałnic wyrażniony motyw, lecz (i to jest istota pytania) poprzez swój niezbywalnie dany transcendentálny horyzont, ofiarowany przez obecną zawsze zbawczą łaskę Boga, jest ku niemu (co najmniej w sposób atematyczny) skierowana.

ANONIMOWO CHRZEŚCJAŃSKI CHARAKTER KAŻDEGO POZYTYWNEGO CZYNU MORALNEGO

Należy poczynić jeszcze jedną wstępną uwagę: zakładamy tu teologoumenon³, który co prawda nie jest powszechnie utrzymywany w teologii katolickiej, lecz ma za sobą wystarczająco poważne uzasadnienie, by móc tu być założonym, mimo iż niemożliwe jest tu je rozwinąć. Owa opinia teologiczna stwierdza: gdziekolwiek człowiek przy pełnym zaangażowaniu swojej wolnej samorozporządzalności spełnia pozytywny akt moralny, jest on, wobec faktycznego porządku zbawczego, pozytywnym nadprzyrodzonym aktem zbawczym również wtedy, gdy jego aposterioryczny przedmiot i wyrażnie aposteriorycznie dany motyw nie pochodzą w sposób uchwytny z pozytywnego słownego objawienia Bożego, lecz są w tym sensie „naturalne”. Jest tak, ponieważ Bóg mocą swej powszechnej woli zbawczej ofiarowuje każdemu człowiekowi swoją nadprzyrodzoną przebóstwiającą łaskę i w ten sposób wynosi pozytywny akt moralny człowieka na poziom nadprzyrodzony, oraz ponieważ dany w ten sposób razem z nim transcendentálny, choć niestematyzowany horyzont ducha (jego aprioryczne ukierunkowanie na Boga trój-jedynego wiecznego życia) zawiera moment (transcendentálnego) Objawienia i możliwość wiary, która użycza temu aktowi również wystarczającego charakteru „wiary”, koniecznego, by akt moralny mógł stać się aktem abawczym. Teologoumenon ten oznacza więc: gdzie zachodzi absolutne zaangażowanie moralne na sposób pozytywny w świat przy faktycznym porządku zbawczym, dane jest również wydarzenie zbawcze, wiara, nadzieja i miłość, akt przebóstwiającej łaski, dokonuje się zatem *caritas*, co poprzednio było jeszcze

³ Por. np. K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ nach K. Rahner*, ZkTh 86/1964/286-303; A. Röper, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963 i K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg⁴ 1963, 79-86.

przedmiotem wątpliwości. Akt moralny i akt zbawczy nie dają się jednak realnie rozróżnić, mimo, iż dają się rozróżnić pojęciowo. Przez to jednak – że nie dochodzimy jeszcze do naszej właściwej podstawowej tezy o wzajemnej ścisłej identyczności miłości Boga i bliźniego. Pozostaje bowiem jeszcze pytanie, czy taka miłość bliźniego jest tylko jakimkolwiek dowolnym aktem spośród wielu innych aktów moralnych równych mu co do znaczenia, które również interpretujemy jako akty zbawcze, czy też w całości moralnego spełniania się człowieka ma on szczególną, uniwersalną pozycję, tak, że powinien być ujęty jako podstawa i pojęcie pierwotne moralności w ogóle i dlatego – przebóstwiony przez łaskę – ma być rozumiany jako *jedyny* akt miłości Boga, tak, by również odwrotnie każdy wyraźny akt miłości Boga był rzeczywiście formalnie (w sensie wymagającym jeszcze doprecyzowania) miłością bliźniego.

MIŁOŚĆ BLIŻNIEGO JAKO PODSTAWOWY CZYN MORALNY CZŁOWIEKA

To właśnie należy w następnej kolejności powiedzieć. Miłość bliźniego, również wtedy, gdy jest rozważana najpierw jako fenomen moralny, nie zaś jako cnota teologalna *caritas*, nie jest przede wszystkim jakąkolwiek z licznych równoważnych sobie właściwych reakcji moralnych człowieka na rzeczywistość swoją i swojego otoczenia, lecz podstawą i pierwotnym pojęciem moralności w ogóle. Dlaczego tak jest i w jakim sensie? W zewnętrznej różnorodności swojego otoczenia napotyka człowiek na pierwszy rzut oka barwną, pozornie dowolnie uporządkowaną wielość równoważnych sobie przedmiotów, do których może się na równi odnosić jego czyn moralny i które – jak to na przykład ukazują systematyzacja szczegółowej teorii moralności – mogą wstępnie zostać wtórnie uporządkowane i ujęte nieco dowolnie w grupy. Ale świat spotykany przez człowieka (abstrahujemy tu na razie od Boga) jest pod wieloma względami jako świat ludzi *jeden*. Ten stan rzeczy dany jest przez to samo, że prawdziwe i właściwe otoczenie człowieka jest jego osobowym światem-z-innymi (*personale Mitwelt*). Ten świat-z-innymi jest światem, poprzez który człowiek odnajduje się i spełnia (poznając i chcąc) oraz od siebie odchodzi. Świat rzeczy ma z osobowego i moralnego punktu widzenia znaczenie jedynie jako moment rzeczywistości człowieka i jego świata-z-innymi. Wynika to przede wszystkim z apriorycznej struktury jednego i całego człowieka (w jego poznaniu i woli), która nadaje zewnętrznej wielości możliwych przedmiotów jednolite prawo ich możliwego poznania i w ten sposób strukturalizuje tę wielość jako poznawczo ujętą i chcianą. Skoro

jednak poznanie jest ze swej istoty „byciem-u-siebie” podmiotu względnie powrotem do siebie samego, wolność zaś nie tylko możliwością czynienia tego lub owego, lecz (z formalnego punktu widzenia) samorozporządzaniem sobą ku nieodwołalnej ostateczności – podmiotowi chodzi więc (z formalnego punktu widzenia) zawsze o siebie samego, wielości możliwych przedmiotów ludzkiego poznania i działania musi być zatem dane jako aprioryczne, ukryte prawo zasada, że są one brane pod uwagę człowieka w jego poznaniu i wolności i uporządkowane o tyle, o ile mogą służyć temu byciu-u-siebie i samorozporządzaniu. Z tego wynika jednak, że świat rzeczy uwzględniony jest jedynie jako moment świata osób, jako możliwy przedmiot człowieka. Uwyrażnia się to w tradycyjnej doktrynie poprzez aksjomat: byt i dobro są ze sobą identyczne; to, co obiektywnie dobre moralnie, dane jest wraz z bytem osobowym; dobro, które nie jest sobą lub nie jest z nią jako takie związane, z góry nie wchodzi w rachubę jako obiektywna wartość działania moralnego. Należy jednak natychmiast dodać, że ta formalna istota poznania i wolności jako *samo*-posiadania i własnego czynu to właśnie istota *formalna* w określonym aspekcie i nie może być błędnie rozumiana w duchu egocentryzmu. Treściowo – również z powodu światowego charakteru i aposteriorycznej historyczności człowieka – przedmiot aposterioryczny jest koniecznym zapośredniczeniem poznającego podmiotu wobec siebie samego, a zatem – założywszy to, co powiedzieliśmy wcześniej – poznane osobowe „ty” jest zapośredniczeniem bycia-u-siebie podmiotu. Jeszcze wyraźniej i radykalniej odnosi się to do wolności: wolne rozporządzanie sobą jest jako moralnie słuszne i doskonałe właśnie miłującą komunikacją z ludzkim „ty” jako takim (nie jako z czystą negatywnością czy innością dla „ja”, które chce tylko siebie odnaleźć, choćby i przez drugiego). Skoro jednak poznanie (ponieważ samo jest już czynem) osiąga swoją właściwą, pełną istotę tylko w wolnym czynie, a zatem musi „znieść” samo siebie w wolności, by być całkowicie sobą, osiąga ono w pełni ludzkie znaczenie, gdy jest w wolności zintegrowane z „ty” w miłującej interkomunikacji. Akt osobowej miłości do ludzkiego „ty” jest zatem całościowym, nadającym wszystkim innym aktom ich sens, kierunek i wagę podstawowym aktem człowieka. Jeśli tak jest, to istotna aprioryczna otwartość na ludzkie „ty”, w ogóle, która ma być podjęta w wolności, należy do podstawowej apriorycznej struktury człowieka, jest istotnym momentem jego (poznającej i chcącej) transcendentalności. *Ta* aprioryczna struktura podstawowa (która musi być podjęta w wolności, której jednak człowiek może zaprzeczyć) doświadczana jest w konkretnym spotkaniu z konkretnym człowiekiem. Jeden podstawowy akt moralny (lub niemoralny), w którym

człowiek dochodzi do siebie i sobą rozporządza jest zatem (miłującą lub nienawidzącą) komunikacją z konkretnym „ty”, wobec którego człowiek doświadcza swojego apriorycznego ukierunkowania na „ty” w ogóle, przyjmuje je lub mu przeczy. Wszystko inne jest jego momentem, konsekwencją lub zaczątkiem.

*Ten podstawowy akt jest, w świetle tego co zostało powiedziane wcześniej, w obecnym porządku zbawczym, tzn. wobec nadprzyrodzonego określenia ludzkiego bytu, wywyższony do poziomu nadprzyrodzonego przez samoudzielenie się Boga w łasce niestworzonej i w wypływającej z niej podstawowej możliwości cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości, przy czym teologiczna miłość z istoty swej integruje w sobie w sposób konieczny wiarę i nadzieję i na nowo je w sobie ustanawia. Jeden ludzki akt podstawowy jest zatem, gdy wydarza się w sposób pozytywny, miłością bliźniego jako *caritas*, tzn. miłością bliźniego, której ruch ukierunkowany jest docelowo na Boga życia wiecznego.*

MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO JAKO UJAWNIECIE INTEGRALNEJ ISTOTY CZŁOWIEKA

Redukcja duchowej rzeczywistości poznania i chcenia człowieka do miłości bliźniego, która jest całkowitą *caritas*, nie ogranicza jej oczywiście jako aktu podstawowego do czegoś samego przez się zrozumiałego i banalnie powszedniego, lecz nadaje temu aktowi charakter tajemnicy, nawet gdy abstrahujemy jeszcze od jego aspektu teologicznego. Gdy mówimy, że samorozumienie człowieka jako synteza jego poznania i wolne rozporządzanie sobą ku stanowi nieodwołalnemu wydarzają się w akcie miłującej komunikacji z „ty”, w nim i nigdzie indziej, tak, że wszystko inne jest tylko *jego* momentem, założeniem, początkiem lub następstwem, mówimy zatem *eo ipso*, że, na odwrót, w tym akcie miłości bliźniego zebrana zostaje cała napotykana niechybnie tajemnica człowieka i cała się tu dokonuje, że *wszystkie* wypowiedzi antropologiczne również muszą zostać odczytane jako wypowiedzi o tej miłości, która nie jest jednym z wielu zdarzeń z życia człowieka, lecz jest jego całością, w której jedynie posiada on siebie samego, całego siebie spotyka i zapada się w ostateczną przepaść swej istoty.

Jego cielesność, jego czasowość i historyczność, jego ostateczna nieosiągalność przez refleksję, charakter niewyczerpanej głębi i odwagi jego bytu, antycypacja jego przyszłości w nadziei lub zwątpieniu, jego gorzkie niedokonanie, niespełnialność i rozczarowanie, które są mu właściwe, jego nieustanne skonfrontowanie z bezimienną, milczącą, absolutną tajemnicą, która ogarnia jego byt, jego

gotowość do śmierci, która z kolei – w sensie zupełnie swoistym – może być rozpatrywana jako podstawowy akt ludzkiego bytu; wszystko to z konieczności również są istotne cechy miłości do „ty”. Miłość bliźniego nie jest czymś, o czym każdy w sposób uświadomiony wie w głębi swej istoty; jest czymś, co ofiarowuje się człowiekowi poprzez doświadczoną i przecierpianą całość życia, i w niej, dopiero tam we właściwym sensie, pozostaje bezimienną tajemnicą. Należałoby wykazać poprzez empiryczno-opisową fenomenologię miłości, odpowiedzialności, wierności, odwagi, tego co otwarte i wieczne, skrywane przez miłość jako taką, jakie dale i przepaści implikuje miłość do „ty”, jak dopiero w niej człowiek naprawdę doświadcza, kim jest, jak „nie” wobec niej zamyka *calego* człowieka w śmiertelnym, samotnym potępieniu stworzonej przez siebie absurdalności, jak całość rzeczywistości otwiera się jedynie wtedy jako ofiarowująca i przyjęta i jako błogosławiona bezpojęciowość, będąca jedynym, co oczywiste, gdy człowiek otwiera się radykalnie w akcie miłości i zdaje się na niewypowiedzianą całość. Należałoby bardziej empirycznie niż jest to tutaj możliwe wykazać wzajemną relację związku pomiędzy transcendentálną otwartością i gotowością do nieograniczonej komunikacji z „ty” w ogóle z jednej strony, a konkretnym spotkaniem z konkretnym „ty” z drugiej. To pozwoliłoby zrozumieć, że w akcie miłości drugiego, jedynie i pierwotnie w nim zostaje zebrana i dokonana pierwotna jedność tego, czym jest człowiek i czym jest całość jego doświadczenia, że miłość do drugiego, konkretnego „ty” nie jest czymkolwiek, co zdarza się człowiekowi pośród wielu innych zdarzeń, lecz nim samym w jego całkowitym dokonaniu.

Gdyby uwyraźnić w ten sposób, wychodząc od opisu miłości do drugiego „ty”, że rzeczywiście jest ono dokonaniem całej, a zatem także duchowej transcendentálnej istoty człowieka, wtedy łatwiej dałoby się pojąć, że zachodzi ona w istniejącym porządku zbawczym jedynie jako *caritas*, to znaczy nic innego jak absolutna radykalność tejże miłości, o ile jest ona otwarta na bezpośredniość Boga udzielającego samego siebie poprzez łaskę. Gdy w nauce o łasce mówimy zazwyczaj bardzo abstrakcyjnie: absolutna nieograniczona transcendentálność ducha jest *potentia oboedientialis* łaski i w swej przysługującej jej z niej samej nieskończoności zostaje poprzez łaskę wyzwolona od bycia jedynie *czystym* warunkiem możliwości ujęcia kategoriałnego przedmiotu ku możliwości bezpośredniej dostępności Boga w sobie, wypowiedź taka musi zostać skonkretyzowana przez rozpoznanie, że ta *potentia oboedientialis*, rozpatrywana konkretnie, jest właśnie transcendentálnością ku „ty”, które należy kochać, które jest pierwotnie razem ze mną człowiekiem. Zatem w świetle rozważań teologicznych problem wygląda tak: jeśli w obecnym porządku

zbawczym z powodu uniwersalnej zbawczej woli Boga każdy radykalny, wolny akt moralny staje się poprzez łaskę aktem zbawczym i skierowany jest (jak powiedzieliśmy wcześniej) ku bezpośredniej dostępności Boga, to musi on nabierać znaczenia dopiero w związku z integrującym wszystkie inne akty podstawowym aktem moralnym, z miłością bliźniego. Mimo, iż ta nadprzyrodzoność aktu zbawczego nie może być świadomie uchwycona jedynie poprzez dowolną introspekcję⁴ (zawdzięcza bowiem uświadomienie tej samej tematyki, która wydarza się w historii zbawienia człowieka i objawienia), to daje się w takiej fenomenologicznej deskrypcji doświadczalnej, rzeczywistej miłości bliźniego ukazać te istniejące w niej momenty, które przez łaskę zostają wywyższone do swej absolutności, wyzwołone i jako takie również atematycznie doświadczane. Nie tu miejsce, by opisywać konkretne postaci miłości bliźniego. Należy tylko wyraźnie stwierdzić, że musi zawsze rzeczywistość chodzić o miłość, również wtedy, gdy chodzi o *caritas* – a zatem nie jedynie o wypełnienie przykazania, które broni innych przed brutalnym egoizmem; że „miłość ze względu na Boga” nie oznacza po prostu miłości jedynie do Boga dokonywanej na „materiale” bliźniego, traktowanego jako okazja do czystej miłości Boga, lecz rzeczywistość miłość samego bliźniego, uzdolnioną przez Boga do swej ostatecznej radykalności, ogarniającą bliźniego, by przy nim pozostać.

NAPOTKANIE ŚWIATA I CZŁOWIEKA JAKO ZAPOŚREDNICZENIE PIERWOTNEGO, NIEPRZEDMIOTOWEGO DOŚWIADCZENIA BOGA

Należy teraz przemyśleć zastrzeżenie podniesione przeciw tezie o miłości bliźniego jako jedynym, wszystko obejmującym akcie bytu ludzkiego, że przecież to akt *religijny* skierowany ku Bogu jest podstawowym aktem ludzkiego bytu lub co najmniej znajduje się jako równoprawny i równie pierwotny, a właściwie przecież jako wyższy rangą obok aktu miłującej, osobowej komunikacji. Zarzut ten jest jednak nieporozumieniem. Należy najpierw zważyć na to, że Bóg obiektywnie i dla subiektywnej intencjonalności człowieka (w poznaniu, wolności i ich jedności) nie jest żadnym ” przedmiotem” obok innych (przynajmniej nie w pierwotnym doświadczeniu Boga), ku któremu intencjonalność ta może się kierować w ten sam rozproszony i partykularny sposób jak ku wielości kategoriałnie

⁴ Nadprzyrodzoność aktu zbawczego nie jest jednak tak po prostu niedostępna dla świadomości, jak to utrzymuje w teologii aż po nasze czasy pogląd nominalistyczny (poza szkołą tomistyczną). Por. K. R a h n e r, *Gnadenerfahrung*, LThK³ IV, 1001n; K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie III*, 105–109; J. A l f a r o, LThK³ IV, 207n.

napotykanym przedmiotów i osób wewnątrz doświadczenia w świecie. Bóg nie jest pierwotnie dany tak, jak „dane” są, przypadkowo, z zewnątrz i bez konieczności wynikającej z istoty intencjonalności ludzkiej, kwiat albo Australia. Człowiek nie ma z Bogiem pierwotnie do czynienia tam, gdzie przedstawia sobie pojęcie Boga jako rzeczywistości „obok” innych w czysto rozdzielałym rozróżnieniu od nich. Bóg dany jest w pierwotnym, wyprzedzającym refleksyjną tematyzację akcie zawsze jako przekraczająca świat, subiektywna i obiektywna (niosąca akt i jego przedmiot) *podstawa* doświadczenia, a zatem dany pośrednio w pewnym doświadczeniu granicznym, jako „od czego” i „ku czemu” aktu ukierunkowanego na świat w sposób przedmiotowy, a zatem tego właśnie aktu, który, jak to trzeba jeszcze będzie bardziej szczegółowo ukazać, jest miłującą komunikacją z istniejącym w świecie „ty” (lub jej negacją). Bóg jest najpierw, pierwotnie dany w transcendentalnym, atematycznym (tzn. atematycznym jako taki) horyzoncie poznawczej i czynnej intencjonalności człowieka, nie zaś jako „przedmiot” przedstawiony za pomocą pojęcia wewnątrz tego horyzontu. I także tam, gdzie Bóg zostaje stematyzowany religijnie w obrębie chrześcijaństwa, a zatem tam, gdzie i o ile on sam (transcendentalnie) dany jest (poza jedynie filozoficzno-religijną tematyzacją) poprzez otwarty przez przebóstwiąjącą łaskę lub utrzymujący się w swej absolutnej dali „horyzont” ducha (jako udzielające się w sposób nadprzyrodzony „ku czemu” tej transcendentalności), i gdzie mówi On (kategorialnie) poprzez historiozbawcze objawienie słowne jako On sam i przez oba te sposoby udzielania siebie staje się „partnerem” osobowego i bezpośredniego odniesienia pomiędzy nim a człowiekiem, wydarza się to (tzn. objawienie łaski i słowa oraz nadprzyrodzone realne samoudzielanie się) zawsze wobec i przez człowieka, który jest już „w świecie” (*weltlich ist*), tzn. jest samemu sobie dany w wolności poprzez miłujące wejście w świat-z-innymi (*Mitwelt*), poprzez osobowe spotkanie i komunikację z „ty” doświadczanym wewnątrz świata.

Transcendentalne (naturalne i nadprzyrodzone) doświadczenie Boga, które jest również koniecznym wstępnym warunkiem historycznego objawienia słowa i pozostaje niosącą je podstawą, możliwe jest jedynie w człowieku i poprzez niego, poprzez człowieka, który ma już (pierwotnie logicznie) wewnątrzświatowe doświadczenie „ty”, transcendentalne (swojego apriorycznego ukierunkowania na „ty”) i kategorialne (swojego konkretnego spotkania z konkretnym „ty”), i w *nim* może się jedynie dokonywać (co najmniej) transcendentalne doświadczenie jego ukierunkowania na absolutną tajemnicę (Boga). Klasyczna scholastyczna teza (skierowana przeciw ontologizmowi i pogładowi o wrodzoności idei Boga), że Bóg może być

poznany jedynie aposteriorycznie ze stworzenia nie chce ostatecznie, jeśli się ją dobrze rozumie, twierdzić, że człowiek napotyka Boga tak jak jakikolwiek czysto przypadkowo dany mu przedmiot (kwiat, Australia), z którym, z punktu widzenia apriorycznej struktury swego poznania, równie dobrze mógłby nie mieć do czynienia; chce ona natomiast powiedzieć, że transcendentally pierwotnie (i w jakimś sensie obiektywizowalne kategorialnie) aprioryczne doświadczenie *pierwotnego* ukierunkowania ku Bogu, a zatem samego Boga, dokonywane być może jedynie w obrębie faktycznie zawsze już dokonanego wyjścia w świat, który jako świat człowieka jest pierwotnie światem-z-innymi. Ponieważ ów pierwotny związek z Bogiem ma charakter transcendentally, nie jest zatem przedmiotowy, lecz dany jest w nieskończonym ukierunkowaniu ducha ludzkiego przekraczającym wszelką przedmiotowość świata-z-innymi i świata jako naszego otoczenia, wobec tego pierwotne doświadczenie Boga (w odróżnieniu od jego wyodrębniającego przedstawienia w pojedynczym pojęciu) zawsze dane jest wewnątrz doświadczenia świata. To zaś jest pierwotnie i całkowicie obecne jedynie w komunikacji z „ty”. Ponieważ każda refleksja pojęciowa nad transcendentallymi warunkami poznania i wolności sama z kolei niesiona jest przez te same warunki, dlatego również wyraźny akt religijny, w którym Bóg staje się uświadomionym tematem poznania i miłości, niesiony jest i warunkowany przez akt zawierający transcendentally doświadczenie Boga (przyrodzone i nadprzyrodzone), skoro doświadcza się w nim atematycznie poprzez zwrócenie się ku światu-z-innymi, a zatem w wyraźnej, uświadomionej komunikacji z tym światem, również transcendentally warunków aktu religijnego (transcendentallynego ukierunkowania na Boga i transcendentallynego otwarcia na ludzkie „ty”).

Akt miłości bliźniego jest zatem jedynie kategorialnym i pierwotnym aktem, w którym człowiek osiąga całą kategorialnie daną rzeczywistość, sam we właściwym sensie spełnia się całkowicie wobec niej i w niej doznaje zawsze transcendentallynego i nadprzyrodzonego bezpośredniego doświadczenia Boga. Tematyczny akt religijny jako *taki* jest i pozostaje wtórny wobec tego aktu. Ma on co prawda, jak już powiedzieliśmy, wyższą godność w stosunku do tematycznego aktu miłości bliźniego, gdy i o ile ów mierzony jest według swojego wyraźnego, pojęciowo przedstawionego obiektu. Jednak mierzony według swojego „horyzontu”, swojego transcendentallynego uwarunkowania, ma on tę samą godność, tę samą „głębnię”, tę samą radykalność co akt wyraźnej, uświadomionej miłości bliźniego, ponieważ oba te akty w sposób konieczny niesione są przez (doświadczane, ale tematycznie) ukierunkowanie ku Bogu i ku wewnątrz-

światowemu „ty” oraz przez łaskę (wlaną cnotę *caritas*), a zatem przez tę rzeczywistość, jaką uświadamia wyraźny akt zarówno odniesienia do Boga jak i miłości bliźniego „ze względu na Boga”. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że pierwotnym podstawowym aktem zawsze wewnątrz świata istniejącego człowieka jest akt miłości bliźniego i w *nim* realizowana jest pierwotnie miłość Boga o tyle, o ile przyjęte zostają a tym podstawowym akcie również warunki jego możliwości, do których należy w sposób nadprzyrodzony wywyższone przez łaskę ukierunkowanie człowieka ku Bogu.

MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO JAKO PIERWOTNY AKT MIŁOŚCI BOGA

Możemy teraz bezpośrednio odpowiedzieć na podstawowe pytanie wynikające ze wszystkich dotychczasowych rozważań. Było to pytanie o identyczność miłości Boga i bliźniego, ściślej to, czy miłość bliźniego jako *caritas* w swej istocie jest tylko wtórnym aktem moralnym (pośród wielu innych), który miałby w takim ujęciu wynikać z *caritas* jako miłości Boga istotnie bądź mniej lub bardziej jako *actus imperatus*, względnie miałby Boga za swój „motyw” (jak w przypadku wyraźnej, uświadomionej miłości Boga), tak, że miłość bliźniego „kochałaby” naprawdę właściwie wyłącznie Boga i ze względu na owego jedynie umiłowanego Boga nastawiałaby dobrze do bliźniego i czyniła dobro, czy też radykalna jedność pomiędzy miłością Boga i bliźniego realizowałaby się tak, że miłość Boga sama byłaby zawsze już miłością bliźniego, w której bliźni – on sam – byłby miłowany. Możemy teraz odpowiedzieć: kategoriałna, wyraźna, uświadomiona miłość bliźniego (*kategorial-explicite Nächstenliebe*) jest pierwotnym aktem miłości Boga, której w miłości bliźniego chodzi, co prawda atematycznie, ale rzeczywiście i zawsze o Boga w nadprzyrodzonej transcendentalności; z kolei zaś wyraźna i uświadomiona miłość Boga niesiona jest przez to właśnie ufające i miłujące otwarcie się na całość rzeczywistości, które wydarza się w miłości bliźniego. Prawdziwe jest radykalne – to znaczy posiada ważność onto-logiczną, nie zaś jedynie moralną czy psychologiczną, stwierdzenie, że kto nie kocha brata, którego widzi, nie może również kochać Boga, którego nie widzi, i że kochać może Boga, którego nie widzi, o ile kochając kocha dostrzegalnego brata.

Należy jeszcze tylko zwrócić uwagę, że w następnej kolejności powinno się uświadomić „chrystologiczny” i „eschatologiczny” aspekt opisanego wyżej stanu rzeczy. Skoro w „czasie ostatnim” (a więc teraz) można w człowieku Jezusie, którego się widzi, widzieć i kochać Ojca, który nie jest widziany, radykalizuje się chrystologicznie i eschatologicznie przemyślana już jedność miłości Boga i bliź-

niego i dochodzi do swojego szczytu, tak, że człowiek Jezus uzyskuje i zachowuje wieczną ważność dla naszego odniesienia do Boga aż po jego „bezpośrednie” oglądanie, a odniesienie do Boga jest „pośredniczone” przez człowieka nie tylko w czasie lecz i w wieczności; „subiektywnie” więc zachodzi to samo co „obiektywnie” poprzez nieodwracalną sytuację przyjęcia człowieczeństwa przez Logos. Nie można jednak rozwinąć tu tego wątku szerzej. Można by też pokazać, jak dochodząca do absolutnego spełnienia swej istoty miłość bliźniego zawiera w sobie również chrystologię.

EPOKOWE ZNACZENIE MIŁOŚCI BLIŹNIEGO DLA POZNANIA BOGA PRZEZ WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA

Całe to skonstruowane mozołnie rozważanie może sprawiać wrażenie, że przemyśliwa to, co, o ile jest prawdziwe, obowiązuje *zawsze* i *wszędzie* (przynajmniej w ramach chrześcijańskiego porządku zbawczego). Takie ujęcie sprawy jest słuszne. Jednakże swoje właściwe znaczenie rozważanie to uzyskuje dopiero w historycznym „momencie”, w którym *dziś* żyjemy. Przyrodzone i nadprzyrodzone poznanie i miłość Boga egzystencjalnie autentyczne, w których doświadczana jest prawdziwa rzeczywistość Boga, są z istoty rzeczy aktem, którego dokonać może jedynie *cały* człowiek. Wszystko czym on jest i z czym ma do czynienia, musi wydarzyć się i zaistnieć wewnątrz tego aktu, inaczej nie napotykalibyśmy w nim na absolutną podstawę rzeczywistości, podstawę poznającego i działającego ducha; Bóg nie występowałby w nim jako Bóg, jako osoba, wolność i absolutna tajemnica. Lecz ta rzeczywistość, spełniająca się jako całość ku Bogu, ma dla człowieka, który spełnia się w historii, różne „epokowe” odmienne aspekty, w których daje się ona odnaleźć i ofiarowuje się człowiekowi w sposób uprzywilejowany dla danej epoki. Istnieją zmienne wraz z przemijaniem epok „słowa-hasła”, „słowa pierwotne” („*Urworte*”), spośród których wywołane zostaje za każdym razem na nowo z całości doświadczenia rzeczywistości i podmiotu i zbliża się ku nam jedna całość doświadczenia Boga.

Już w Piśmie, później zaś w trakcie rozwoju historii wiary i zbawienia okazuje się wielość takich „słów-haseł” zawsze znaczących i implikujących całość, będących jednak zarazem *różnymi* bramami, które za każdym razem otwierają dostęp do tej całości zgodnie z czasem czy każdorazowo innym sposobem spełniania się chrześcijańsko-religijnego doświadczenia człowieka. Takim „słowem-hasłem” jest na przykład dla Pawła „wiara”, ale nie jest ono takim słowem dla każdego i w każdym czasie, nawet jeśli nikt bez wiary nie znajduje Boga. Można by spytać, czy jedność trzech cnót

boskich *również* nie zwiastuje i nie otwiera przestrzeni dla takiej epokowej zmiany „pierwotnego słowa” oznaczającego doświadczenie religijne, skoro już u Jana kluczowym słowem dla określenia całości tego doświadczenia nie jest wiara, lecz miłość, zaś u synoptyków zamiast nich znajdujemy „nawrócenie” (*metanoie*). W każdym razie dzisiaj, gdy ludzkość, wobec ogromu swej liczby i swej konkretnej jedności, musi zupełnie od nowa nauczyć się nowych istotnych form bytu społecznego, by móc kochać, w przeciwnym bowiem razie zginie; gdy Bóg objawia się na nowo jako milcząca niepojmowalność, i to do tego stopnia, że człowiek stoi przed pokusą uczczenia go wyłącznie milczeniem, wszelki zaś ateizm, który tak naprawdę dopiero teraz się pojawia, jest jedynie dojrzałą, choć okaleczoną formą tej szansy i tej pokusy wobec nieujmowalności Boga; gdy powstaje niesamowity świecki świat (*weltliche Welt*), który tworzy sam człowiek, który jednak nie powinien zostać zsakralizowany, lecz musi być doświadczony i stworzony w swej przez Boga *uświęconej*, to znaczy ku Niemu samemu otwartej głębi – w czasach takiej właśnie nowej naciągającej ku nam epoki „miłość bliźniego” mogłaby być rzeczywiście operatywnym słowem pierwotnym i kluczowym na dzisiaj. Jeśli chcemy jednak dziś powiedzieć: kto kocha bliźniego, wypełnił po prostu prawo; gdy się kochamy, jest w nas obecna nieodwołalność zbawienia Bożego (tak by można przetłumaczyć 1 J 4, 12) – musimy w sposób radykalny zrozumieć, dlaczego w miłości bliźniego, o ile jest prawdziwa i przyjmuje do końca swą własną niepojętą istotę, dana jest już cała chrześcijańska rzeczywistość zbawcza, całe chrześcijaństwo, które co prawda ma się dopiero rozwinąć w swej pełni, takiej jak ją znamy i strzeżemy, lecz ujęte jest już u swych najbardziej pierwotnych korzeni, gdy jeden człowiek drugiego prawdziwie i „do końca”.

Tłum. MAREK CHOJNACKI