

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

### *Homo religiosus est.*

#### **Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku**

Europa wkroczyła w erę postateizmu. Taką właśnie tezę postawił już w 1977 roku, w swojej książce *U źródeł współczesnego ateizmu* francuski asumpcjonista Marcel Neusch. „Jeżeli aż do niedawnych czasów – pisał Neusch – ludzie prowadzili walkę, czasem zażartą, gdy w grę wchodziło zagadnienie, czy Bóg istnieje, czy nie, to obecnie wkraczamy – jak powiedziano – w erę postateistyczną, to znaczy epokę, w której ludzie pogodzili się z nieobecnością Boga i sami organizują sobie własne życie, poważnie lub lekkomyślnie, ale bez odniesień do Boga. Chodzi więc o sytuację nową, w której ateizm ustępuje miejsca niewierze, jawna negacja Boga agnostycyzmowi, a zdecydowana walka obojętnej neutralności”<sup>1</sup>. Stan religijnej obojętności, który kreśli Neusch, nie jest jednak stanem totalnym, co więcej raz po raz targają nim rozmaite wstrząsy – chociażby wtedy, gdy z odległej nawet przeszłości przywoływane są idee lub osoby, których piękno i siła oddziaływania ma moc skłonić współczesnego człowieka do pogłębionej refleksji nad fundamentami własnej egzystencji. Do osób tych należy niewątpliwie św. Jan Kanty – kapłan, profesor, naukowiec, mistyk<sup>2</sup> – o którym tak mówił 21 października 1973 roku, kardynał Karol Wojtyła w ramach kazania wygłoszonego w Kętach: „Wielkie jest znaczenie tej postaci, tak wymowny jest symbol, który on stworzył przed pięciuset laty, i stworzył dla naszych czasów”<sup>3</sup>. Symbolem czego może być zatem Mistrz z Kęt dla współczesnego Europejczyka – więcej jeszcze, dla współczesnego chrześcijanina ery postateistycznej? Przede wszystkim symbolem światłego apologety, który budując w sobie głęboką harmonię świata rozumu i wiary, całym swoim życiem i postawą wskazywał na prawdziwe źródła autentycznie chrześcijańskiej tożsamości. Owo pytanie o chrześcijańską tożsamość powinno bowiem wybrzmieć także i dziś, nie tylko dlatego, że wielu współczesnych chrześcijan ową tożsamość traci, ale także dlatego, że głębokiej korozji uległ jeden z najbardziej fundamentalnych wymiarów ludzkiej egzystencji: religijność. Z tego właśnie względu właśnie chrześcijańska tożsamość i ludzka religijność wołają dziś o pogłębioną refleksję – refleksję rozumnej wiary, której patronować może świetlana postać Jana z Kęt.

<sup>1</sup> MARCEL NEUSCH, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paryż 1980, s. 11.

<sup>2</sup> Por. *Żywoty Świętych Pańskich*, oprac. HUGO HOEVER, tłum. Z. Pniewski, Olsztyn 1995, s. 449.

<sup>3</sup> Cyt. za: WŁADYSŁAW GASIDŁO, *Ku czci świętego Jana z Kęt*, Kraków 1991, s. 15.

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

### Niewygodna religijność

Nie ulega wątpliwości, że religia od zawsze towarzyszy życiu ludzkiemu. Od zawsze też jest problemem<sup>4</sup>. Religijność, mimo że głęboko wpisuje się w historycznie ukonkretnione ludzkie dzieje i jako szczególny fenomen, czy też – odwołując się do sformułowania Eliadego – „przejaw *sacrum*”<sup>5</sup>, jest nierozzerwalnie zespolona z wielopłaszczyznową aktywnością bytu ludzkiego, nie może dziś raczej liczyć na powszechną akceptację – uznanie jej za jeden z fundamentalnych kontekstów rozumienia człowieka. Człowiek religijny, czyli jak zauważa Zofia J. Zdybicka, „*homo religiosus* – jako kategoria antropologiczna – stanowi wciąż problem, podczas gdy np. *homo sapiens*, *homo socialis*, *homo aestheticus*, *homo oeconomicus* (...) uznane są za niepodważalne określenia bytu ludzkiego”<sup>6</sup>. Mimo to – i jak gdyby wbrew tryumfalnie ogłaszanym postulatam „śmierci Boga” (Nietzsche), absolutnej wolności człowieka (Sartre), apologii postępu i „ekonomicznego zbawienia” (Marks, Engels) – przed człowiekiem współczesnym, człowiekiem stojącym u progu, czy też wyraźnie przekraczającym już próg XXI wieku, z nieznaną dotychczas natarczywością jawią się pytania: czym jest i co oznacza religijna perspektywa człowieka, skąd wypływa, czy jest zakorzeniona w bycie ludzkim, czy jest cechą istotną człowieka, należąca do jego natury, czy też cechą przypadkową, która pojawia się ze względu na okoliczności natury biologicznej, psychologicznej lub społecznej, a zatem jako efekt wychowania, tradycji, poczucia osamotnienia, pozycji w przyrodzie i związanego z tym poczucie zagrożenia?<sup>7</sup>. Nie ulega wątpliwości że wiele z wymienionych wyżej, okolicznościowych czynników może mieć i niejednokrotnie ma wpływ na kształt, jaki przyjmuje religijność w konkretnym „tu i teraz” ludzkiej egzystencji, w praktycznym sposobie jej realizacji lub przeżywania. Czy znaczy to jednak również, że owe czynniki kształtują religijny wymiar człowieka w jego najgłębszym, fundamentalnym aspekcie? Taka teza zdaje się być mocno wątpliwa. Przywoływany już wcześniej Mircea Eliade stoi na stanowisku, że „*sacrum* jest elementem w strukturze świadomości, nie zaś etapem w jej historii. Na najbardziej archaicznych poziomach kultury

<sup>4</sup> Por. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 11.

<sup>5</sup> Por. MIRCEA ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum S. Tokarski, Warszawa 1988, t. 1, s. 1.

<sup>6</sup> ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 12

<sup>7</sup> Por. tamże.

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

*życie pojmowane jako bycie człowiekiem jest samo w sobie aktem religijnym; zdobywanie pożywienia, życie płciowe i praca mają wartość sakramentu. Innymi słowy, być człowiekiem, a raczej nim się stawać, znaczy być « religijnym »*<sup>8</sup>.

Na czym zasadza się istota tak rozumianej religijności, a jednocześnie istota religijności w ogóle? Otóż, jak zauważa Zofia J. Zdybicka, „fenomen religijny jest relacją między człowiekiem i rzeczywistością odrębną od człowieka, wyższą, transcendentną. Wymiar religijny człowieka nie jest więc właściwością bezwzględną, tzn. nie wyraża się i nie realizuje w samym człowieku, niezależnie od jego relacji do innych bytów, lecz stanowi cechę względną, relacyjną w tym znaczeniu, że suponuje odniesienie do rzeczywistości ontycznie przekraczającej człowieka”<sup>9</sup>. Religijność zatem zakłada – jako swój warunek konieczny, ale sam w sobie nie wystarczający – aksjologicznie i metafizycznie podstawowe przekonanie, że świat w swojej najgłębszej, fundamentalnej strukturze ma jakiś sens. Jeżeli ów sens zostaje związany z odrębnym od człowieka, osobowym, czyli cechującym się samoświadomością i wolnością Absolutem, w którym znajduje swoje ostateczne wypełnienie, religijność odsłania swoje oblicze monoteistyczne. Gdy natomiast relacja człowieka do tak rozumianego Absolutu, czyli Boga, polega na samoudzieleniu się owego Absolutu-Boga człowiekowi w taki sposób, że to samoudzielenie jest zarazem warunkiem możliwości jego świadomego i wolnego przyjęcia przez człowieka, ów religijny monoteizm spełnia się jako chrześcijaństwo. Jednakże ten ostatni wniosek, ze względu na to, że nie narzuca się od razu z bezpośrednią oczywistością, musi zostać dookreślony w dwóch fundamentalnych aspektach: po pierwsze, w aspekcie rozumienia tego, czym jest w swojej istocie wspomniane samoudzielenie; po drugie, w aspekcie konstytutywnego związku owego samoudzielenia z chrześcijaństwem.

### **Samoudzielenie się Boga**

W swojej książce *Podstawowy wykład wiary*, jeden z najwybitniejszych chrześcijańskich myślicieli XX wieku – Karl Rahner – pisał: „Jeżeli (...) człowiek ma mieć do czynienia z Bogiem takim, jakim jest on sam w sobie [i – należałoby dodać – jeżeli takie „do

<sup>8</sup> MIRCEA ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, dz. cyt., s. 1.

<sup>9</sup> ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA, *Człowiek i religia*, dz. cyt., s. 12.

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

czynienia” miałyby być w ogóle możliwe – A.R.B.], jeżeli w swojej wolności człowiek ma się otworzyć albo zamknąć przed owym samoudzieleniem się Boga, nie sprowadzając jego samego przez tę reakcję do swego poziomu, to samoudzielenie się Boga musi być zawsze obecne w człowieku jako uprzednio dany warunek umożliwiający jego przyjęcie, o ile przez człowieka rozumiemy podmiot, który jest do takiego przyjęcia zdolny i dlatego też zobowiązany<sup>10</sup>. Czym zatem jest owo samoudzielenie? Karl Rahner wyjaśnia to w następujący sposób: Termin ten „naprawdę znaczy tylko tyle, że Bóg w swojej najbardziej autentycznej rzeczywistości staje się najbardziej wewnętrznym elementem konstytutywnym samego człowieka [jako istoty osobowej i duchowej – A.R.B.]. Chodzi więc tutaj o *ontyczne* samoudzielenie się Boga<sup>11</sup>. Jego ontyczny charakter zakłada więc – tłumaczy Rahner – że tym, co udzielone, jest rzeczywiście Bóg w jego własnym bycie i tym samym, że polega ono na poznaniu i posiadaniu Boga w bezpośrednim widzeniu i miłości<sup>12</sup>. Co więcej, w tej perspektywie sam człowiek jest rozumiany jako wydarzenie absolutnego i przebaczącego samoudzielenia się Boga<sup>13</sup> w takim sensie, że doświadcza on samego siebie jako bytującego w sposób skończony i kategoriałny, jako bytującego, który przez absolutny byt został ustanowiony jako różny od Boga, a wreszcie jako bytującego, który pochodzi od bytu absolutnego i który jest ugruntowany w absolutnej tajemnicy<sup>14</sup>. Między Bogiem a stworzeniem – zauważa Jean Daniélou – „istnieje relacja ontologiczna, początkowa, fundamentalna<sup>15</sup>”, dlatego też Rahner podkreśla, że „trwałe pochodzenie od Boga i radykalna różność od niego to w swojej jedności i we wzajemnym uwarunkowaniu podstawowe egzystencjały człowieka. Jeżeli więc mówimy: «człowiek jest wydarzeniem absolutnego samoudzielenia się Boga», to trzeba przez to rozumieć jednocześnie, że (...) Bóg jest obecny dla człowieka w swojej absolutnej transcendentalności nie tylko jako absolutne, zawsze oddalające się, zawsze rozumiane tylko w sensie asymptotycznym «dokąd» i «skąd» (...), ale również ofiarowuje siebie jako samego siebie<sup>16</sup>. Z tego też względu ofiarowanie się Boga

<sup>10</sup> KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 111.

<sup>11</sup> Tamże, s. 101.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 102. Dla Rahnera oznacza to, że jak pisze John O'Donnell, „stworzenie jest wyniesione do udziału w Bożym samoobjawieniu, nie przestając być stworzeniem, a Bóg proponuje siebie jako konstytutywny element wypełnienia ludzkiej podmiotowości, nie przestając być Bogiem” JOHN O'DONNELL, *Tajemnica Trójcy Świętej*, tłum. P. Wilczek, Kraków 1993, s. 43.

<sup>13</sup> Por. KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 102.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>15</sup> JEAN DANIELOU, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 20.

<sup>16</sup> KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 103.

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

człowiekowi ma charakter bliskiego kontaktu i oznacza, że Bóg, jak pisze Rahner, „może udzielić samego siebie temu-co-nie-boskie, chociaż Bóg nie przestaje być przez to nieskończoną rzeczywistością i absolutną tajemnicą, człowiek zaś nie przestaje być bytem stworzonym i różnym od Boga (...). W tym wydarzeniu (...) boskość Boga jako świętej tajemnicy staje się dla człowieka rzeczywistością radykalną, której nie można już usunąć. Ta bezpośredniość Boga (...) jest właśnie manifestacją Boga jako absolutnej tajemnicy, która zawsze pozostaje tajemnicą”<sup>17</sup>.

W ten sposób najgłębszym sensem owego samoudzielenia się Boga człowiekowi jest bezpośredniość relacji między Bogiem a człowiekiem – bezpośredniość rozumiana jako bezpośredni kontakt Boga z ludzkim podmiotem jako bytem duchowym, czyli mówiąc inaczej, jedność poznania i miłości<sup>18</sup>. Ontyczne samoudzielenie się Boga trzeba zatem, jak podkreśla Karl Rahner, z „założenia uważać za warunek umożliwiający osobowe bezpośrednio poznanie Boga i miłość do niego. Ale – dodaje Rahner – o tej bezpośrednio poznającej i kochającej bliskości do Boga jako permanentnej i absolutnej tajemnicy nie można myśleć jako o jakimś niezwykłym zjawisku (...), lecz trzeba w niej widzieć prawdziwą istotę tego, co stanowi ontologiczną relację między Bogiem a stworzeniem”<sup>19</sup>. Bóg, jak podkreśla John O'Donnell, omawiając stanowisko Rahnera, „nie zamierza zaproponować niczego innego niż on sam”<sup>20</sup>. Jeżeli zatem, jak chce Rahner, istotą osobowego bytu ludzkiego jest wewnętrzne światło i osobowe samoposiadanie, jeżeli każdy niższy stopień jego bytowania może być traktowany tylko jako ułomny, ograniczony i pomniejszony, to ontyczne udzielenie się Boga stworzeniu jest *per definitionem* udzieleniem siebie w bezpośrednim poznaniu oraz w miłości, i oczywiście na odwrót, prawdziwe, bezpośrednie poznanie i miłość Boga samego w sobie z konieczności oznaczają to najbardziej realne samoudzielenie się Boga<sup>21</sup>. W rezultacie, w swoim definitywnym i najbardziej radykalnym kształcie jawi się ono jako swego rodzaju fundamentalna „oferta”, która może być rozpatrywana niejako od strony Boga i od strony człowieka.

<sup>17</sup> Tamże, s. 104. Jak zauważa John O'Donnell, „Rahner woli mówić o Tajemnicy, gdyż ten termin wskazuje, że horyzont mojej wiedzy jest z konieczności niemożliwy do zdefiniowania i wypowiedzenia. Jeśli mógłbym zdefiniować Tajemnicę, nie byłaby to Tajemnica, ale raczej jakiś skończony przedmiot”. JOHN O'DONNELL, *Tajemnica Trójcy Świętej*, dz. cyt., Kraków 1993, s. 36.

<sup>18</sup> Por. KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 106.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> JOHN O'DONNELL, *Tajemnica Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 38.

<sup>21</sup> Por. KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 106.

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

### Boska „oferta”

Próbując uchwycić rzeczywistość boskiego samoudzielenia niejako od strony samego Boga, należy podkreślić że jawi się ono ostatecznie jako akt otwarcia najbardziej wewnętrznej głębi samego Boga, dokonujący się w najwyższej wolności i absolutnej miłości – „oferta” zapraszająca człowieka do uczestnictwa w naturze Boga, w jego wewnętrznym życiu – a zatem akt jako absolutnej *laski*, czyli nadnaturalnej, zniżającej się, osobowej, absolutnie niezasłużonej przychylności Boga względem człowieka, realizującej się w swoich skutkach właśnie jako samoudzielenie<sup>22</sup>. Rahner przekonuje, że gdy tak właśnie rozumiany, niczym niezasłużony cud wolnej miłości Boga staje się historycznym momentem zbawczego działania Boga w świecie w taki sposób, że Bóg nie przestając być Bogiem i nie naruszając ontycznej różnicy między sobą a stworzeniem, jest jednocześnie częścią kosmosu, momentem w jego historii, niepowtarzalnym wydarzeniem w procesie ewolucji tego świata i historii naturalnej człowieka<sup>23</sup>, wtedy też owo samoudzielenie staje się najpełniejszą samowypowiedzią Boga w Słowie przez Ducha – samowypowiedzią skierowaną niejako „na zewnątrz” samego siebie, w to co nie-boskie<sup>24</sup>, wcieloną i dlatego zbawczą, której ziemskie imię brzmi: Jezus Chrystus. To właśnie „w człowieku Jezusie Chrystusie – stwierdza krótko Walter Kasper – wypowiada się i działa sam Bóg”<sup>25</sup>, a John O'Donnell stwierdza: „Chrystus był przez całą wieczność zamierzonym celem samoudzielenia się Boga”<sup>26</sup>. Z tego też względu w osobie Chrystusa wprost uwidacznia się ścisły związek, jaki zachodzi między chrześcijaństwem a samoudzieleniem się Boga. Jednocześnie z ludzkiej perspektywy – niejako od strony człowieka – staje się ono „ofertą” w takim sensie, że jako skierowane w Chrystusie do *każdego* człowieka zaproszenie – zaofiarowane jego wolności spełnienie, przekraczające i ponad wszystko uszczęśliwiające ludzką naturę – może być przez ową wolność przyjęte lub odrzucone<sup>27</sup>. Bóg bowiem, jak podkreśla w nawiązaniu do Rahnera Walter Kasper, udziela się całkowicie i bez reszty w Jezusie Chrystusie w sposób nie do

<sup>22</sup> Por. także; KARL RAHNER, HERBERT VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1966, s. 254.

<sup>23</sup> KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 162-163.

<sup>24</sup> Por. DARIUSZ KOWALCZYK, *Karl Rahner*, Kraków 2001, s. 59.

<sup>25</sup> WALTER KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1996, s. 340.

<sup>26</sup> JOHN O'DONNELL, *Tajemnica Trójcy Świętej*, dz. cyt., s. 45.

<sup>27</sup> Por. KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 110-111.

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

przewyższenia<sup>28</sup>. Rahner mówi tu wręcz o egzystencjalnej, bezpośredniej bliskości człowieka do Boga zaofiarowanym ludzkiej wolności jako po prostu uprzednio dany i ostatecznie istniejącym *w formie przyjęcia* lub *w formie odrzucenia*<sup>29</sup>. Jeżeli jednak istnieje w formie przyjęcia, to najpełniej przyjęty może zostać tylko w najdoskonalszej samowypowiedzi Boga – w jego najdonioślejszym samoudzieleniu się człowiekowi – w Jezusie Chrystusie. Z tego właśnie względu chrześcijaństwo, którego centrum wyznacza tajemnica Jezusa Chrystusa jako Boga-Czowieka – natury boskiej i ludzkiej w jednej Osobie Boskiej – może być, jak podkreśla Karl Rahner, „relacją do Boga możliwą do odróżnienia i różną od każdej innej relacji i radykalnie przewyższającą wszystkie inne relacje tylko wtedy, gdy jest wyznaniem bezpośredniej bliskości Boga. Owa bezpośrednia bliskość sprawia, że Bóg jest rzeczywiście Bogiem właśnie przez prawdziwe samoudzielenie się Boga, który nie ofiarowuje jakiegokolwiek boskiego, tajemniczego daru jako czegoś różnego od siebie, ale który ofiaruje samego siebie<sup>30</sup>. Podobną myśl rozwija także Walter Kasper, podkreślając: „Zbawieniem człowieka jest i być może tylko sam Bóg, a nie różny od Boga udzielony dar (*gratia creata*). Dlatego działanie Boga przez Jezusa Chrystusa w duchu Świętym jest tylko wówczas zbawczym działaniem Boga, jeśli mamy przy tym do czynienia z samym Bogiem, jeśli sam Bóg jest dla nas jako ten, który jest w sobie<sup>31</sup>. Co to oznacza w praktyce? Praktyczną konkluzję wskazuje sam Rahner, kiedy podkreśla, że właśnie ze względu na ową szczególną bliskość między człowiekiem a Bogiem, relacja człowieka do Jezusa Chrystusa jako absolutnego i historycznego Zbawiciela – tego, przez którego Ojciec w Duchu udziela człowiekowi samego siebie – musi być relacją *indywidualną, osobistą i niepowtarzalną*. Chodzi tu bowiem, jak podkreśla Rahner, „o Boga absolutnego jako tego, który zwraca się do nas w konkretnej niepowtarzalności Jezusa Chrystusa, tak że ów Bóg rzeczywiście staje się *absolutum concretissimum*. Chodzi o zawsze niepowtarzalne zbawienie jednostki, która ma w wierze i miłości powierzyć samoudzielającej się absolutnej tajemnicy Boga nie tylko ogólną, dla wszystkich jednakową naturę ludzką, abstrakcyjną ludzką egzystencję, ale rzeczywiście samą siebie w swojej niezastąpionej niepowtarzalności, która nieodłącznie przysługuje jej

<sup>28</sup> WALTER KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 339.

<sup>29</sup> Por. KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 111.

<sup>30</sup> Tamże, s. 108.

<sup>31</sup> WALTER KASPER, *Bóg Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 339.

Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

jako istocie historycznej i wolnej”<sup>32</sup>. Jest to zatem perspektywa, w której najpełniej odsłania się odpowiedź na pytanie o chrześcijańską tożsamość u progu XXI wieku.

### Mistyczna więź

W świetle powyższych refleksji można zaryzykować stwierdzenie, że chrześcijaństwo przyszłości będzie autentycznym chrześcijaństwem tylko w takiej mierze, w jakiej chrześcijanie będą otwarci na przyjęcie w wymiarze subiektywnym obiektywnego samoudzielenia się Boga w Chrystusie – przyjęcie, które jako afirmująca odpowiedź na Boską „ofertę”, nasycone będzie osobową, indywidualną i niepowtarzalną, a więc *osobistą* relacją do Chrystusa wkraczającego jako Pan i Zbawiciel w indywidualne dzieje ludzkiej duszy. Z tego właśnie względu Karl Rahner twierdzi, że „między jednostką w jej wierze, nadziei i w jej niepowtarzalnej miłości, a Jezusem Chrystusem musi być w każdym przypadku niepowtarzalny, w pełni osobisty związek, który nie sprowadza się do jakiejś abstrakcyjnej normy i jakiegoś ogólnego wymagania, (...) że w indywidualnym chrześcijaninie musi być w pełni osobista i wewnętrzna miłość do Jezusa Chrystusa i że ta miłość nie jest zwykłą ideologią, bliżej nieokreślonym usposobieniem religijnym czy środkiem znieczulającym cierpienie spowodowane niepowodzeniem innych związków międzyludzkich”<sup>33</sup>. Musi być to natomiast więź wręcz mistyczna, taka, która wiąże się ze szczególnym „nastrojeniem” na Boga, z umiejętnością szukania i znajdowania Go we wszystkich rzeczach, z życiem kontemplatywnym<sup>34</sup>. Czy taka więź jest możliwa? Rahner nie widzi innej drogi, to przecież właśnie jemu, o czym wspominał kiedyś w jednej ze swoich książek Joseph Ratzinger przypisuje się słynne już stwierdzenie, że chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, albo go wcale nie będzie<sup>35</sup>. I chociaż sam Ratzinger nie stawia sprawy tak radykalnie, to przecież on również, także teraz, jako papież Benedykt XVI twierdzi, że wszystko sprowadza się do wewnętrznej przyjaźni z Chrystusem<sup>36</sup>. „Wiara – podkreśla Benedykt XVI – nie oznacza jedynie przyjęcia określonego zbioru prawd dotyczących tajemnic Boga, człowieka, życia i śmierci, oraz rzeczy przyszłych. Wiara polega na głębokiej osobistej relacji z

<sup>32</sup> KARL RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 251.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Por. SIMON DECLoux, *Na większą chwałę Boga*, tłum. J. Górczyca, Kraków 1987, s. 155.

<sup>35</sup> Por. JOSEPH RATZINGER, *Sól ziemi*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 229.

<sup>36</sup> BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, cz. 1, s. 6.



Aleksander R. Bańka, „*Homo religiosus est*”. *Chrześcijańska tożsamość u progu XXI wieku*, [w:] *Rozum i wiara – intelektualne i duchowe dziedzictwo Jana Kantego*, red. M. Rembierz, S. Cader, ISBN 978-83-62092-16-1, Wydawnictwo Naukowe „Beskidzki Instytut Nauk o Człowieku”, Kęty 2010, s. 108–115.

Chrytusem, relacji opartej na miłości Tego, który nas pierwszy umiłował (por. 1J 4, 11) aż do całkowitej ofiary z siebie<sup>37</sup>. Czy jednak współczesny chrześcijanin jest zdolny do tego aby wejść w taką właśnie relację z Tym, w którego wierzy? Wydaje się, że nie ma dla niego innej drogi. Taka bowiem relacja jest nie tylko warunkiem jego tożsamości, ale także jego chrześcijańskiej autentyczności.

ALEKSANDER R. BAŃKA

---

<sup>37</sup> BENEDYKT XVI, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. Na placu Piłsudskiego w Warszawie 26 maja 2006 r.*, w: „Gość Niedzielny. Trwajcie mocni w wierze”, 4 czerwca 2006 r., s. 7.