

**ks. Łukasz Czubła**

*Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytet Warszawski*

***POMIĘDZY FILOZOFIĄ A TEOLOGIĄ.  
PYTANIE O CZŁOWIEKA I JEGO TOŻSAMOŚĆ – ŹRÓDŁA ANTROPOLOGII  
TEOLOGICZNEJ KARLA RAHNERA***

Słowa kluczowe:

teologia dogmatyczna, chrystologia, filozofia, antropologia, szkoła transcendentálna, wcielenie, samo wiadomo .

Keywords:

Dogmatic theology, Christology, philosophy, anthropology, transcendental school of theology, incarnation, self-awareness.

Kontekst debat filozoficzno-teologicznych

Burzliwe dzieje ludzkości, rozgrywające się na przestrzeni dwudziestego wieku znacząco wpłynęły na kształtowanie się myśli filozoficznej, społecznej, politycznej. Historia idei, jak też refleksje na temat tragicznych wydarzeń wojen totalnych skłoniły do stawiania fundamentalnych pytań o człowieka; jego kondycję, potrzeby jak też i wpływ na kształtowanie rzeczywistości. Wzrost stał się w obliczu nowych wyzwań i zagrożeń, konieczna była zatem weryfikacja postaw i poglądów w wielu sferach życia ludzkiego. W obliczu krwawej spuścizny totalitaryzmów XX wieku również i teologia stała się w obliczu nowych wyzwań, a pytania o Boga i Jego obecność w życiu człowieka powróciły z nową mocą. Przeobrażając się w ten sposób, wchodziła w fazę coraz szybszej od-

budowy i rozwoju stwarzał nowe, dotąd nieznanne przestrzenie, niezdane do zagospodarowania równie intelektualnie. Klasyczna teologia scholastyczna napotkała nieteologiczny, ale nie mniej złożony świat ludzkich zmagania pomiędzy doczesnością a wiecznością, dobrem i złem. W takiej atmosferze, w kontekście rozpoznawania „znaków czasu” zrodziła się myśl soborowa, której ideą było odwiecznie myślenie teologiczne nie poprzez obalenie dotychczasowego dorobku nauczania Magisterium Kościoła, ale pogłębienie i uwzględnienie nowych punktów widzenia. Wyzwania rzeczywiście stworzyły taki dobry grunt pod uporządkowanie pojęcia z zakresu nauk humanistycznych. W naukach teologicznych postępu w tym miało się gnieść po instrumentarium antropologiczne, wspomagające wysiłki teologii w zakresie badania i opisywania rzeczywistości Boga, człowieka i świata, a także ich wzajemnych zależności. W takim kontekście kształtował się umysł i poglądy Karla Rahnera – niemieckiego jezuita, jednego z najsłynniejszych teologów minionego stulecia, syntetyka o niekonwencjonalnym sposobie wyrażania myśli, powszechnie uchodzącego za jednego z najbardziej rozpoznawalnych i płodnych twórców – myślicieli w historii teologii.<sup>134</sup>

Jak można zatem scharakteryzować teologię pierwszej połowy XX wieku, w środowisku której wzrastał Karl Rahner? Gdyby użyć tylko dwóch słów, najbardziej adekwatne brzmiałyby, właśnie w takiej kolejności; kryzys i odnowa. Regres teologiczny spowodowany był w dużej mierze modernizmem i reakcją struktur hierarchicznych Kościoła na ów proces<sup>135</sup>. Dla katolickich teologów urodzonych w drugiej połowie XIX stulecia, a tworzących także w następnym wieku najistotniejsza była konieczność ugruntowania intelektualnego w filozofii tomistycznej, która uznana została za prawdziwą, zdolną powstrzymać mnogość nieokreślonych doktrynalnie prądów myślowych. Miało to uodpornić ich przed zakusami filozofiami idealizmu, subiektywizmu i pozytywizmu, które, jak utrzymywano, są odpowiedzialne za tzw. „kryzys modernistyczny”<sup>136</sup>. Jak stwierdził w 1998 roku papież Jan Paweł II, wszyscy „najbardziej

<sup>134</sup> Według *Karl Rahner Society*, niemiecki teolog popełnił 1651 publikacji i 4744 tekstów drukowanych i tłumaczeń. Szczegółów bibliografii i dane statystyczne na jej temat zgromadziła Biblioteka Uniwersytecka we Fryburgu Brygowijskim. Dane za: URL [<http://www.krs.stjohnsem.edu/KarlRahner.htm>], stan na 11 września 2013 r.

<sup>135</sup> Por.: Literatura tematu jest niezwykle obszerna – zob. np. D. Jodock, *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge 2000.

<sup>136</sup> Całe duchowieństwo duszpasterze, profesorowie seminariów itd., składali tzw. przysięgę antymodernistyczną – dokument wydany w 1910 roku. Egzamin z filozofii, składane przez studentów przed rozpoczęciem nauki teologii, formułowano w kategoriach dwudziestu czterech tez tomistycznych. Przysięga antymodernistyczna głosi oddanie Kościoła rzymskokatolickiego rozumowi i wyraża obawy odnośnie do skutków teologii antyintelektualizmu. Istnienie Boga, wedle niej, można poznać pewnie i udowodnić poprzez argumenty z przyczyny i skutku. Innymi słowami, nasze przekonanie o istnieniu Boga nie jest zależne od wiary, uczucia, intuicji lub instynktu. Istnieją obiektywne, zewnętrzne kryteria chrześcijańskiej prawdy; nie jest to w żadnej mierze kwestia subiektywnych stanów psychologicznych. W ujęciu historycznym, instytucja Kościoła, w tym papież, założyła przedmiernie sam Jezus Chrystus. Nie istnieje nic takiego jak „ewolucja doktryny”, jeżeli rozumie się przez to zmianę znaczenia. Wiara nie jest „lepiej uczuciem”; stanowi ona rzeczywistą akceptację prawdziwych stwierdzeń. Ci, którzy składali przysięgę, wyrażali tym samym poparcie dla antymodernistycznych wypowiedzi papieża Piusa X, zwłaszcza w odniesieniu do „tak zwanej historii dogmatów”. Nie ma różnicy między tym, co mógłby powiedzieć historyk, a tym, co mówi wierny, ponieważ prawdy wiary nie mogą różnić się od prawd faktów historycznych. Por.: T.F. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford 1996; T.F.

wpływowi teolodzy naszego stulecia, których przemyslenia i poszukiwania stały się w naszym czasie inspiracją dla Soboru Watykańskiego II zostali wychowani w szkole Doktora Anielskiego”<sup>137</sup>.

Odnowa przyszła wraz ze zwrotem neoscholastycznym, zapoczątkowanym opublikowaniem przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* w 1879 roku, w której znalazły się szeroki komentarz do nauczania św. Tomasza z Akwinu, jak też zarządzenie o wprowadzeniu jednej wspólnej szkoły teologicznej. Posunięciem papieża miało charakter nie tylko dyscyplinacyjny, ale i porządkujący merytorycznie całą dyscyplinę teologiczną. Faktem jest, iż narzucona powszechnie tomistycznego nauczania zrodziła wspaniałe tradycje teologiczne w wielu ośrodkach akademickich Europy. Kard. Kasper stwierdził w następujących słowach; „neoscholastycyzm był próbą przezwyciężenia współczesnego kryzysu teologii, poprzez podjęcie w tkwiącej w niej wysokiej tradycji teologii scholastycznej redniowiecza. Jego celem było ustanowienie ponadczasowej i jednolitej teologii, która miała dostarczyć norm Kościołowi powszechnemu. Nie sposób odmówić temu usiłowaniu pewnej wzniosłości. Jednak na dłuższą metę tego rodzaju odnowa była skazana na niepowodzenie”<sup>138</sup>. Wspomniane niepowodzenie, zdaniem Kaspera, polegało na tym, iż gruntowne kształcenie pokoleń w nurtach scholastycznej teologii nie uchroniło od pojawienia się teologów, których dokonania nierzadko miały się z doktrynami katolickimi, wiernie strzegąc katolickiej teologii dogmatycznej. Tak czy inaczej, neotomizm osiągnął triumfy na polu ówczesnej teologii. Wielkie zasługi dla odnowienia teologii w duchu tomistycznym położył dominikanin Réginald Garrigou - Lagrange<sup>139</sup>. Jego zdaniem *Summa theologiae* uchodzi za szczytowe osiągnięcie ludzkiej syntezy prawd teologicznych, ale należy uzyskać gruntowne przygotowanie filozoficzne, aby móc prawidłowo odczytać św. Tomasz. Z tego względu Garrigou – Lagrange proponował sięgnięcie do Arystotelesa, komentarzy św. Tomasza, do filozofii greckiej i szesnastowiecznych komentarzy europejskich myślicieli<sup>140</sup>. Jakkolwiek czasy, w których przyszło do dominikańskiemu tomiście nie były zbyt przychylne dla propagowania uprawiania teologii w ścisłym sojuszu z filozofią, nie jest on pionierem, lecz raczej kontynuatorem tradycji, którą zapoczątkował już Christian Wolff w XVIII wieku<sup>141</sup>. Mi-

O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame–London 1999, s.171; URL [www.vaxxine.com/hyoomik/aquinas/theses.eht], stan na 18.02.2012 r.

<sup>137</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et Ratio*, 15 września 1998 roku, nr 57-59.

<sup>138</sup> Por. J.A. Weisheipl, *Neoscholasticism and Neothomism*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, New York 1967, s. 337.

<sup>139</sup> Urodzony w 1877 roku, przeżył nawrócenie jako student medycyny za sprawą lektury pracy Ernesta Hello (1828-1885), w pewnym stopniu outsidera, radykalnie konserwatywnego bretońskiego pisarza - ultramontanisty. Wstąpił do francuskich dominikanów, studiował i nauczał w Le Saulchoir, a następnie przeniósł się do Rzymu, gdzie w latach 1906-1960, a do emerytury, wykładał na dominikańskim uniwersytecie Collegio Angelico. Był promotorem prac doktorskich m.in. Marie-Dominique Chenu i przyszłego papieża Jana Pawła II. W Paryżu prowadził rekolekcje, pod wpływem których Yves Congar porzucił seminarium duchowne, aby wstąpić do dominikanów. Por.: R. Peddicord, *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange OP*, South Bend 2005.

<sup>140</sup> Por. R. Garrigou-Lagrange, *Reality: A Synthesis of Thomist Thought*, St Louis 1952, s. 23 – 44.

<sup>141</sup> Znaczenie dorobku intelektualnego Christiana Wolffa dla historii myśli i kultury XVIII w. jest nie do przecenienia. Opracowana przez Wolfa doktryna filozoficzna miała charakter eklektyczny i praktyczny. Usiłował on pogodzić wiarę w prawdy objawione z nową, racjonalistyczną filozofią i nauką, co udało mu

mo to, pocz tek ubiegłego stulecia przyniósł o ywienie w naukach teologicznych włanie za spraw neoscholastyki tomistycznej. Przyczynili si do tego m.in. Alberto Leipidi, Tommaso Zigliara, Joseph August Gredt, Maurizio Flick, czy te Louis Billot. Nawet w okresie, gdy filozofia tomistyczna była obowi zkowa, pojawili si teolodzy, którzy nie bazowali na tomistycznej teologii, uznaj c słuszno prowadzenia alternatywnych poszukiwa teologicznych. W Niemczech, na przykład, ani Karl Adam (1876-1966)<sup>142</sup>, ani Romano Guardini (1885-1968)<sup>143</sup> nie posługiwali si tomizmem do upraviania teologii. Guardini, autor wielu prac o du ym oddziaływaniu, nigdy nie anga ował si w historyczno-krytyczn egzegez biblijn . Ponadto pisał o Ko cielem, bez odwo-

---

si lepiej, ni teologom i filozofom katolickim. Uwa ał, e tylko poł czenie my lenia racjonalistycznego i wyników uzyskiwanych przez rodz ce si nauki ciśle z prawdami wiary mo e uchroni te ostatnie przed wpływami deizmu. Wolfizm był wykładany w praktycznie wszystkich uczelniach niemieckich, a tak e miał wielkie wpływy na Europ północn i rodkow oraz Itali . Pogl dy Wolffa były bardzo popularne w Saksonii, gdzie powstało nawet specjalne towarzystwo rozpowszechniaj ce jego nauk . Wywarły one tak e znaczny wpływ na rozwój wczesnego o wiecienia w Rzeczypospolitej, przenikaj c najpierw przez gimnazja akademickie Gda ska i Torunia, a nast pnie poprzez Włochy, gdzie my l Wolffa spotkała si z du ym uznaniem na uczelniach katolickich. Był on autorem licznych podr czników, które, w swej wersji łaci skiej, uzyskały imprimatur Benedykta XV. W Polsce korzystano z nich w kolegiach teatynów i pijarów. Por.: D. F. Lang, *The Sinophilism of Christian Wolff (1679–1754)*, w: *Journal of the History of Ideas* 14 (4), wyd. University of Pennsylvania Press 1953, s. 561.

<sup>142</sup> Wykształcony jako patrolog na Uniwersytecie w Monachium, autor prac na temat koncepcji Ko cioła u Tertuliana (1907) i nauki o Eucharystii u Augustyna (1908), przez całe ycie Karl Adam nauczał w Tybindze. W oparciu o spu cizn Katolickiej Szkoły Tybindzkiej<sup>19</sup> Adam przedstawia Ko ciół jako w pierwszym rz dzie wspólnot , a wr cz jako „Mistyczne Ciało Chrystusa”, kontrastuj c to celowo z powszechnym neoscholastycznym obrazem Ko cioła jako „doskonałej społeczno ci” oraz, z drugiej strony, z nieostrymi eklezjologiami liberalnego protestantyzmu. W latach dwudziestych XX wieku Adam przyczynił si do rozwoju „teologii kerygmaticznej”, *Verkündigungstheologie*, w tym przypadku steruj c pomi dzy sylogistycznie obja nian chrystologii neoscholastycznych podr czników a „badaniem ycia Jezusa” liberalnego protestantyzmu. Był zbyt stary, aby móc ogrywa istotniejsz rol w okresie poprzedzaj cym Sobór Watykański II, jednak jego ksi ki pomogły przygotowa si jego niektórym rodakom do tego nieoczekiwane radykalnego wydarzenia. Por.: R.A. Krieg, *Karl Adam: Catholicism in German Culture*, Notre Dame–London 1992.

<sup>143</sup> Romano Guardini urodził si we Włoszech, dorastał za w Moguncji. Studiował we Fryburgu Bryzgowijskim i w Tybindze, nast pnie za wst pił do seminarium duchownego. Lektura stosowanych tam neoscholastycznych podr czników była dla niego udr k . Po powrocie do Fryburga na studia doktoranckie zaj ł si badaniem nauki wi tego Bonawentury na temat odkupienia. Zarówno sam wybór tematu, jak i nieskrywane lekcewa enie neoscholastycyzmu uniemo liwiły mu, jak si tego spodziewał, nominacj na stanowisko nauczyciela w seminarium duchownym. Wkrótce i tak został powołany do wojska, gdzie słu ył jako sanitariusz (1916-1918). W 1918 roku, dzi ki zwi zkom z niemieckim ruchem liturgicznym powstałym z inspiracji benedykty skiej, opublikował swój pierwsz , niezmiernie wpływow prac *Vom Geist der Liturgie* [O duchu liturgii – tłum. aut.]. Zaanga ował si równie w katolicki ruch młodzie owy skupiony wokół Burg Rothenfels. W 1923 roku Guardini został profesorem na nowo ustanowionej katedrze Uniwersytetu Berli skiego. Ze wzgl du na wrogie stanowisko swoich protestanckich współpracowników zgodził si na fikcyjne rozwi zanie, funkcjonuj c jako „go cinny wykładowca” z Wrocławia. W marcu 1939 roku nazi ci usun li go ze stanowiska i zabronili mu prowadzenia działalno ci duszpasterskiej w ród młodzie y, a w 1941 roku otrzymał zakaz wyst pie publicznych. Przywrócony na stanowisko po wojnie jako jeden z pierwszych nauczycieli akademickich wykładał w Tybindze, a nast pnie w katedrze filozofii na Uniwersytecie w Monachium, gdzie pozostał a do odej cia na emerytur w 1962 roku. Guardini brał udział w poprzedzaj cej Sobór Watykański II komisji liturgicznej, lecz nie uczestniczył w samym Soborze. Cho wiadom, e Sobór przyj ł wi kszo programu wspieranego przeze przez całe ycie, pozostał sceptyczny co do jego prawdopodobnych nast pstw. Odmówił przyj cia stanowiska kardynała, które zaproponował mu papie Paweł VI. Por.: R.A. Krieg, *Romano Guardini: A Precursor of Vatican II*, Notre Dame–London 1997.

ła do Soboru Watykańskiego I. Uprawiał jawnie katolicką teologię, jednak – wbrew obowiazek temu wówczas stylowi – bez częstego cytowania encyklik papieskich. Wierzył w kulturę i literaturę, pisał o Dostojewskim, Pascalu, Dantem, Hölderlinie, czy też Rilke. Guardini był jednym z pierwszych teologów, którzy dla pogłębienia studiów teologicznych zdecydowali się na poszerzenie własnych horyzontów humanistycznych.

Teologia inspirowała się Summą Teologiczną Tomasa z Akwinu wywarła największy wpływ na rozwój całej dyscypliny, jej ewolucja przebiegała w różnym tempie i obszarach. I tak na przykład, szkoła z Louvain próbowała dokonywać analizy teologicznej polegającej na łączeniu metafizycznych twierdzeń z naukami przyrodniczymi, ale przede wszystkim na łączeniu ówczesnych nurtów filozoficznych, np. różnorodnych koncepcji Kanta, z tomizmem, co postulował Joseph Maréchal; belgijski jezuita, który wywarł ogromny wpływ na Karla Rahnera<sup>144</sup>. W swoich pracach zajmował się on analizą „przewrotu kopernikańskiego” u Kanta i zaczerpnął stamtąd wnioski przeniosł na grunt teologiczny<sup>145</sup>. To od niego Rahner zaczerpnął fascynację kantowskim pojęciem transcendentalizmu i jego założeń w kontekście poznania<sup>146</sup>.

<sup>144</sup> Na temat filozofii Maréchala szerzej można przeczytać w: M. Casula, *Maréchal et Kant*, Rome 1955.

<sup>145</sup> Chodzi o przewrót w tradycji idealizmu, a dokładniej mówiąc, o krytykę i przewyższenie (Aufhebung) skrajnego, spekulatywnego racjonalizmu i skrajnego empiryzmu, a zarazem o fuzję poznania rozumowego z doświadczeniem zmysłowym. Zgodnie z postulatem podejścia krytycznego, aby filozofia rozpoczynała od krytyki poznania, Kant w swej *Krytyce czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden, Kłajka 2012, s. 25) oznajmił: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”. Myśl Kanta jest dwójako uwarunkowana historycznie, mianowicie, nawiązuje do spekulatywnej filozofii Christiana Wolffa i jego esencjalistycznej ontologii, stanowi jej kontynuację i rozwinięcie myśli Awicenny i F. Suáreza, a także do empiryzmu D. Hume’a, który – jak wyznaje Kant – „przerywa jego dogmatyczny drzemkę”, czyli niezachwianą wiarę w to, że istotę metafizyki stanowi aprioryczna spekulacja pojęciowa (I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki [...]*, tłum. B. Bernstein, Warszawa 1932, s.10). Konsekwencją spotkania racjonalistycznego dogmatyzmu z empiryzmem i sceptycyzmem, zwłaszcza z Hume’a krytyką zasady przyczynowości (z faktu istnienia czegoś nie wynika konieczność istnienia czegokolwiek innego) jest następujący dylemat: pojęcia metafizyczne (chodzi o wolffia składową ontologię) są pozbawione treści, a wiążące wyłączenie aprioryczne relacje formalne, natomiast doświadczenie zmysłowe jest zmienne i nie ma w nim żadnej konieczności.

<sup>146</sup> Kant twierdził, że „rzecz sama w sobie” jest przedmiotem transcendentnym, oznacza coś, o czym nic nie wiemy ani (przy obecnym ustroju naszego intelektu) nic nie wiemy. Według Kanta nie możemy poznać „rzeczy samej w sobie”, którą nazywa także noumenem, gdyż ludzkie poznanie dotyczy tylko zjawisk, tj. fenomenów. Badania jakie zapoczątkował w sprawie sądowniczych o rzeczach nazywane są transcendentnymi. Kant uważał, że, podczas gdy rozum wytwarza pojęcia ogólne, zmysły dostarczają nam wyobrażeń jednostkowych. Dostarczają ich głównie na drodze receptywnej, kiedy stykamy się bezpośrednio z rzeczami i kiedy rzeczy je pobudzają. Wrażliwość jest wynikiem pobudzenia zmysłów przez rzecz. Dowodził, iż po wyłączeniu wrażliwości w wyobrażeniach pozostają dwa czynniki. Chodzi o przestrzeń i czas. Kant wykazał aprioryczność czasu i przestrzeni. Należało także udowodnić, iż formy *a priori* stosują się do przedmiotów. Nie było to jednak zbyt trudne, gdy wynikało to z ich aprioryczności. Przestrzeń i czas są formami, w które ujmujemy wszystko, co dane jest zmysłom, więc naturalnie zjawiska stosują się do nich, bowiem nic, co by nie było przestrzenne czy czasowe nie może nam być dane. Czas i przestrzeń stosują się tylko do zjawisk i to do wszystkich zjawisk, ponieważ mają siedzisko w podmiocie. Doświadczenie ukazuje więc czas i przestrzeń jako realne. Transcendentalna analiza wskazuje nawet, że są idealne. Nowa teoria przestrzeni i czasu miała dwa skutki. Po pierwsze, poznanie zostało rozszczępione na dwa czynniki: formę i materię. Forma stanowi podstawę wiedzy apriorycznej. Zmysłowo posiada także w sobie formy. Dotychczas zmysły były stale pojmowane jako czysto receptywne i niezdolne do wytworzenia wiedzy apriorycznej. Myśl Kanta była więc zupełnie nowatorska.

Z nurtu lowa skiego wyodr bnił si tomizm transcendentálny. Wynika on ze zmiany przedmiotu filozofii, którym stała si wiadomo . Post powanie badawcze polega zatem na okre laniu tre ci wiadomo ci i ujawnianiu zawartych tam warunków apriorycznych poznania. Dotyczy wi c wiedzy o poznaniu, a niekoniecznie o bytach. Tomizm ten jednak rozstrzyga tak e, kim jest człowiek, Bóg, jakie relacje ł cz człowieka z Bogiem i z lud mi. Wła nie takie uj cie Tomaszowego nauczania stało si dla Rahnera ródłem jego dalszych osobistych poszukiwa .

Na ile neoscholastyzm tomistyczny silnie oddziaływał na młodego Rahnera? Wiele wskazuje na to, i Rahner prowadził własne studia nad spu cizn w. Tomasza, konfrontuj c go z innymi my licielami. Biografowie niemieckiego teologa s co do tego faktu raczej zgodni. Po wst pieniu do jezuitów w 1922 roku, młody Karl skoncentrował si na studiowaniu wicze duchowych Ignacego z Loyoli (lata 1922 – 1924), aby w ci gu nast pnego okresu formacji (1924 – 1927) skupi si na katolickiej scholastyce w. Tomasza studiuj c kolejno w Feldkirch, Pullach, Valkenburgu w Holandii, rodzinnym Fryburgu Bryzgowijskim i Innsbrucku. Jak szerokie horyzonty posiadał Rahner wiadzczy mo e chocia by jego okres studiów w Valkenburgu, gdzie młody jezuita zgł biał tajniki teologii patrystycznej, ale tak e teologii duchowo ci, mistycyzmu i miłosierdzia. W tym czasie, niemal równolegle, pojawiły si fascynacje Kantem, zetkn ł si tak e z my ł wspomnianego ju J. Maréchala<sup>147</sup> i P. Rousselota. Cenił tak e fenomenologi jako siostrzan gał teologii transcendentalnej, cho nigdy formalnie nie posługiwał si metodologi wypracowan przez E. Husserla. wi cenia kapła skie przyj ł w 1932 roku w Monachium, a studia teologiczne uko czył w Lavannataal rok pó niej, w 1933.

Dobrze zapowiadaj cy si kandydat do pracy naukowej chciał kontynuowa edukacj , sp dził jednak po wi ceniach jeszcze tzw. „cichy rok”, a eby doko czy studia. Poniewa przeło eni wysłali go do Pullach aby mógł uczy si filozofii, Rahner podj ł studia w rodzinnym Fryburgu Bryzgowijskim, nadal interesuj c si w sposób szczególny my ł Maréchala, który przeszczepił transcendentalizm Kanta na grunt tomistyczny, a równolegle uczestnicz c w seminarium Martina Heideggera, ju wtedy bardzo popularnego niemieckiego egzystencjalisty. Rahnerowska filozoficzna dysertacja doktorska *Geist im Welt* była swego rodzaju interpretacj epistemologii w. Tomasza z Akwinu podpartej transcendentalnym tomizmem Josepha Maréchala i egzystencjalizmem Martina Heideggera wła nie. Praca została odrzucona przez promotora Martina Honeckera,

---

Po drugie, przestrze i czas zostały uznane za formy subiektywne. Kant stwierdził tak e, e były wa ne jedynie dla zjawisk. Doprowadziło to do powstania fenomenalizmu, co nie było zamierzeniem filozofa, ale jego logicznym nast pstwem. Por.: M. Kuehn, *Kant: a Biography*. Cambridge University Press, 2001, s. 26; R. Lewis, *Kant 200 Years On, Philosophy Now*, nr 49/2005, s. 37 – 56.

<sup>147</sup> O tym okresie mówił mi dzy innymi: "Jedn rzecz przypominam sobie bardzo dobrze: podczas trzeciego roku moich studiów filozoficznych przeczytałem z niebywał gorliwo ci i z wielk uwag pi ty zeszyt Josepha Maréchala; „*Le point de départ de la métaphysique*”. [...] My ł , e to wła nie w czasie tej lektury wszedłem po raz pierwszy w osobisty i dla mnie wi cy kontakt z Tomaszem, naturalnie za po rednictwem metody Maréchala". To intelektualne spotkanie le y niew tpliwie u podstaw tego, o czym pó niej napisano wiele doktoratów, a mianowicie transcendentalnej metody Karla Rahnera.

który wyniki dwuletniej pracy Rahnera skwitował krótko - „nie do zaakceptowania”<sup>148</sup>. Zapytany po wielu latach na wykładzie przez grupę studentów Rahner o odczucia z tego przykrego faktu stwierdził; „nie byłem wcale rozczarowany”<sup>149</sup>. Prawdą jest jednak, że teolog dokończył rozprawę w Innsbrucku, ale nieodwracalnie porzucił heideggerowskie inspiracje<sup>150</sup>. Trudno ci z uzyskaniem doktoratu z filozofii zbiegły się z zaproszeniem do Innsbrucka, aby wykladał teologię. Rahner zaproszenie przyjął, pojechał do Innsbrucka i tam, w grudniu 1936 roku, uzyskał doktorat z teologii na temat: „*E latere Christi. Poczciwość Kościoła jako drugiej Ewy z boku Chrystusowego jako drugiego Adama. Poszukiwanie sensu typologicznego J 19,34*”. Otrzymał habilitację, którą przyznano mu już w lipcu następnego roku na podstawie prac opublikowanych w ostatnich pięciu latach. Tu prowadził wykłady na wydziale dogmatyki, a w Salzburgu serię wykładów z filozofii religii.

Zagadnieniu antropologii w teologii Rahner poświęcił osobny artykuł<sup>151</sup>. Już na wstępie wyjątkowo czytelnikowi cele owej publikacji twierdzić, że teologia dogmatyczna musi dzielić się z antropologią teologiczną. Dlaczego? Otóż problem człowieka oraz udzielanie na niego odpowiedzi nie powinny być traktowane jako obszar materialnie i zakresowo odmienny od innych działów teologii, lecz powinny się znajdować w centrum teologii dogmatycznej – zdaniem Rahnera teza ta nie pozostaje w sprzeczności z teocentrycznym charakterem całej teologii, lecz obie powinny się znajdować w centrum teologii dogmatycznej; „o ile pojmujemy się człowieka jako absolutnie transcendentnie ukierunkowanego na Boga, to <<antropocentryzm>> i <<teocentryzm>> teologii nie jawi się jako przeciwieństwa, lecz są w najwyższym stopniu jedni i ten sam rzeczywistości, postrzegani z dwóch różnych perspektyw. Jeden z obu aspektów nie może bowiem zostać zrozumiany bez drugiego. Antropocentryzm teologii nie jest więc żadnym antytezą dla jej jednoznacznego charakteru teocentrycznego. Rahner inaczej ustawiał akcenty. Jego zdaniem, antropocentryzm teologii przeciwstawia się raczej opinii, że człowiek jest w teologii jednym z wielu tematów, występujących na wspólnej z innymi szczegółowymi zagadnieniami płaszczyźnie nie dezawuuje teocentryzm. Przeciwstawia się również przekonaniu, że można z teologicznego punktu widzenia mówić o Bogu bez jednoczesnego mówienia o człowieku lub odwrotnie, a tak jest mniemaniu, że te dwa rodzaje wypowiedzi pozostają w związku jedynie co do przedmiotu, a nie co do samego poznania”<sup>152</sup>. Podobnie Rahner twierdzi, wyszczególniając relację antropologii z chry-

<sup>148</sup> Zdaniem Honeckera, bazowanie na Heideggerowskim egzystencjalizmie stoi w sprzeczności z katolicką neoscholastyczną tradycją. Sama rozprawa doktorska dotyczyła uzasadnienia przekonania, że ludzkie poszukiwanie sensu jest zakorzenione w nieograniczonym horyzoncie Bożej istoty objawiającej się w świecie. Por.: H. Vorgrimler, *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, Crossroad, New York 1986, s. 51.

<sup>149</sup> Por. W. Dych, *Karl Rahner*, Continuum, New York 2000, s. 7.

<sup>150</sup> Por. H. Vorgimmer, *Understanding Karl Rahner...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>151</sup> Został on sporządzony na podstawie wykładu, jaki jezuita wygłosił 31 marca 1966 roku podczas teologicznego sympozjum w St. Xavier-College w Chicago. Opublikowany po raz pierwszy w: *Künftige Aufgaben der Theologie*, P. Burke red. München 1967, s. 31 – 60; ostateczna wersja została zamieszczona w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, s. 43 – 65.

<sup>152</sup> Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. G. Bubel SJ, wyd. WAM, Kraków 2005, s. 46 – 47.

stologi, o których mówi, że warunkują się wzajemnie - „chrystologia musi dziękować za otwartość transcendentnego horyzontu w obdarzonym łaską bycie człowieka i jego historii na idee Boga – Człowieka”<sup>153</sup>. Rahner przestrzega przed „mitologizacją” teologii, która po Wcieleniu nie może być oderwana od antropologicznego ogólnego, ujęcie instrumentarium antropologicznego pozwala także na zrozumienie prawdy objawionej o Wcieleniu Logosu, wreszcie działanie łaski Bożej, przez którą objawia się Miłość względem człowieka, byłoby niekompletnie ujęte, gdyby nie ujęcie zagadnienia również od strony antropologicznej, która bazuje także na rzeczywistym doświadczeniu człowieka. Dopełniając argumentacji Rahner przytacza hipotezę, iż metoda transcendentalna, bazująca na zwrocie antropologicznym, była, wiadomie bądź nie wiadomie, obecna w nauczaniu scholastycznym przynajmniej od św. Tomasza<sup>154</sup>. Na koniec, polemizując z „głęboko niechrześcijańską filozofią od Kartezjusza aż do współczesnej ontologii fundamentalnej”

Rahner uważa, iż stosowanie antropologii w wydaniu chrześcijańskim „sakralizuje” założenia filozoficzne poprzez otwarcie się na doświadczenie transcendentalne<sup>155</sup>.

### Człowiek jako pytanie o byt

Sięgając w teologii po antropologię należałoby być wiadomym pytania, które stoi u początku, jak to jest swoistym przeznaczeniem nauki; kim jest człowiek? Albo raczej: kim człowiek nie jest? Człowiek nie jest zamkniętą i skończoną rzeczywistością w empirycznym świecie. Jest on rzeczywistością otwartą i duchową – oto podstawowe twierdzenie antropologii teologicznej Rahnera. Człowiek jest istotą samotranscendującą, ukierunkowaną na niepojętą tajemnicę, czyli – w języku teologii – na Boga. Człowiek od początku odkrywa siebie jako tego, który pyta, myśli, poznaje. Wiele miejsca Rahner poświęca aktowi poznania, jako że samo poznanie sporo mówi o podmiocie. Często poznanie wyobraża sobie na podobieństwo zwierciadła, w którym odbija się przedmiot. Jednak, zdaniem Rahnera, poznanie ma o wiele bardziej skomplikowaną strukturę. Kiedy mylimy i coś poznajemy, mamy wówczas do czynienia z czymś więcej niż z tym, o czym mówimy za pośrednictwem<sup>156</sup>. W poznaniu nie tylko coś jest poznawane, ale zawsze współpoznawane jest również poznanie podmiotu, sam podmiot: w poznaniu poznający podmiot jest dany samemu sobie ze swoją tajemnicą. Rahner pisze: „dopiero wtedy, kiedy ktoś zaczyna zadawać pytanie dotyczące samego pytania i myśleć o samym myśleniu, kiedy zaczyna zwracać uwagę na zakres poznania, a nie tylko przedmioty poznania, na samą transcendencję, a nie tylko na to, co ujmuje się w niej w sensie kategoryjnym i przestrzennie - czasowym, zaczyna się stawać „*homo religiosus*”<sup>157</sup>. Człowiek jest więc bytem, który uczestniczy w innej (nie tylko empirycznej), wolnej, duchowej rzeczywistości. Każdy akt poznania, a także każdy przejaw

<sup>153</sup> Por. K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, s. 137.

<sup>154</sup> Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, dz. cyt., s. 58; na temat tego zagadnienia szerzej można przeczytać u: J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962, s. 9 – 20.

<sup>155</sup> Por. Tamże, s. 59.

<sup>156</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, wyd. PAX, Warszawa 1987, s. 15.

<sup>157</sup> Por. Tamże, s. 25.



ludzkiej dobrej woli, otwartości, zaufania, miłości, pierwotnie osadzone są, zdaniem Rahnera, w milczeniu, nieskończonej tajemnicy.

Fryburski teolog dostrzegał nie tylko ciche merytoryczne i zagrożenia kulturowe, które mocno odbijają się na współczesnej antropologii i utrudniają porządkowanie podstawowych pojęć z jej zakresu. Sytuację utrudniał fakt, iż wielu przedstawicieli myśli antropologicznej posługiwało się niekonsekwentnie swoją metodologią, co, naturalnie, prowadziło do błędnych wniosków. Wielu myślicieli, których inspirowały pokolenia teologów i filozofów mieszało porządkowe pojęcia, doprowadzając tym samym do błędów logicznych w swoich wywodach. Nie ustrzegł się ich także wielki Kant. Jego słynny imperatyw moralny ma ściśle powiązania antropologiczne, ale odbiega od realizmu poznawczego. Innymi słowy, idealizm w antropologii i etyce może spowodować niezdolność do wartościowania rzeczywistości, a więc mogą nastąpić problemy w postrzeganiu i interpretowaniu rzeczywistości w sposób obiektywny, taki, jak ona jest. Ryzyko błędnych interpretacji jest niemałe, a konsekwencje mogą być poważne. W grę wchodzi bowiem nie tylko przekazywanie innym prawdziwego obrazu rzeczywistości, ale także problem z ocaleniem tego samego współczesnego człowieka.

Ową kwestię filozofowie z Królewca na gruncie polskiej myśli filozoficznej mocno zarzucał K. Wojtyła. Główne założenia jego myśli w tej kwestii odnaleźć można na równie wcześniejszych pracach filozoficznych Rahnera. Otóż postawa bycia wiernym rzeczywistości w działaniu w pełni akceptuje wszelki imperatyw moralny i nie stoi w sprzeczności z antropologią. Gdzie zatem fałsz? Etyczny błąd Immanuela Kanta ma – zdaniem Wojtyły – swoje źródło w błędnej antropologii. To przede wszystkim błędne widzenie działalności rozumu ludzkiego jest odpowiedzialne za to, że Kant nie potrafi adekwatnie wyjaśnić, czym jest norma moralna. Realistyczne ujęcie normowania etycznego „ma swą rację bytu tylko i wyłącznie wówczas, gdy rozum pojmujemy w sposób immanentny względem bytu ludzkiego jako jego własność oraz gdy pojmujemy go jako władzę tego bytu, jako podstawę i narzędzie jego działania. Z tej chwili, gdy rozum (umysł) zostaje wyrwany ze swojej immanencji względem bytu ludzkiego, gdy jest traktowany jako samodzielny podmiot ludzkiej działalności, cała powyższa koncepcja normy i normowania w etyce traci całkowicie grunt pod nogami”<sup>158</sup>. Wojtyła podważa epistemologię Kanta, gdy rozum jako przestrzeń poznania oderwany jest od bytu, czyli metafizyki, i dobra, jako kategorii metafizycznej, ale także i moralnej. Całkowicie zatem narusza harmonię porządku antropologicznego, albowiem człowiek rozumny, którego rozum oderwany jest od istoty człowieczeństwa i norm etycznych, podważa swój tożsamość, deprecjonuje tym samym swoją wartość. Kantowski „czysty rozum” to wiadomośc oderwana od bytu i dobra jest tylko treścią wiadomości, a nie doskonałością bytu. Kategoria wiadomości jeszcze przez długie lata błądziła fascynowana Rahnera, błądziła także w jednej z tych kwestii, która ostro podzieliła świat teologiczny w ocenie dokonał fryburskiego teologa.

<sup>158</sup> Por. K. Wojtyła, Wykłady lubelskie, wyd. KUL, Lublin 1986, s. 275 – 276.

Rahner zdawał sobie sprawę z tego, że specyfika do wiadczenia własnej podmiotowości ci należy zobaczyć – szczególnie we współczesnej kulturze – na tle pretensji wielu partykularnych antropologii do tłumaczenia tajemnicy człowieka. Píše o tym w następujący sposób: „każda antropologia szczegółowa [...] jak na przykład biochemia, biologia, genetyka, socjologia i tak dalej, ujmuje człowieka z określonego punktu widzenia i nie uważa siebie za jedyną i całą antropologię. [...] Filozofia i teologia nie odkrywają w człowieku jakiejś tylko dla nich zastrzeżonej sfery, która niby jakaś w tej samej ziemi byłaby zamknięta dla innych antropologii. Człowiek jednak pozostaje wewnątrz trzech pozornie rozkładających go związków pochodzenia, które wszystko, co do niego należy, zdają się redukować do produktu wiata, i z których z góry nie trzeba i nie wolno wyłączać niczego, co go dotyczy, do wiadczenia siebie jako osoby i podmiotu”<sup>159</sup>. Mimo to, Rahner nie zdołał się w pełni uchronić od wpływu idealistycznej metafizyki Kanta. Centrum metafizycznych rozważań Rahnera stanowi wiadomość ludzka i jego do wiadczenia egzystencjalne. Podobnie jak u Kanta, problematyka transcendentalna w filozofii i teologii Rahnera dotyczy apriorycznych warunków poznania, które związane są z samą strukturą ludzkiego poznawania. Pytanie o wymiar transcendentalny jest więc – zdaniem Rahnera – pytaniem o podmiotowe warunki pojawienia się jakiegokolwiek przedmiotu w sferze poznawczej podmiotu, innymi słowami, jakie możliwości posiada człowiek, aby jakkolwiek rzecz, którą chce poznać, znalazła się w jego umyśle w sposób umożliwiający poznanie. Takie warunki określają samą strukturę ludzkiego poznania, na przykład w sferze poznawczej „czysta otwartość na absolutnie wszystko, na byt w ogóle”<sup>160</sup>. Zatem Rahner charakteryzuje badacza, który jest wolny od założeń i przygląda się światu tak, jak on mu się jawi. Myśl ta nawiązuje do podstawowych założeń fenomenologii, którą teolog z Fryburga bliżej poznał najprawdopodobniej za sprawą Martina Heideggera, byłym jego na jego wykładach<sup>161</sup>.

Bezwarunkowe otwarcie się człowieka jest w tym wypadku otwarciem się na poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o jego byt. Wspomniane przez niemieckiego teologa empiryczne antropologie opisują zawsze jakiś istotny wymiar człowieka. Wśród wielu takich opisów uprzywilejowane miejsce należy jednak do ludzkiego do wiadczenia własnej podmiotowości, własnego „ja”, które jest niesprowadzalne do jakiegokolwiek wymiaru przedmiotowego, opisywanego przez empiryczne antropologie. Rahner mówi nawet, że specyfika owego unikalnego do wiadczenia własnej podmiotowości ci ukazuje się pełniej na tle tego, co „obce owej podmiotowości ci, co uprzedmiotowione i wyjązione przez partykularne antropologie: „człowiek mianowicie do wiadczenia siebie jako subiektywnej osoby właśnie wtedy, gdy staje wobec samego siebie jako produktu czegoś, co jest dla niego w najwyższym stopniu obce. Ów moment, ów fakt, że człowiek również wie o swoim radykalnym pochodzeniu, nie tłumaczy się przez to pochodzenie samo w sobie. [...] Fakt, że człowiek jako całość jest powierzony samemu sobie, nie

<sup>159</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 29.

<sup>160</sup> Por. Tamże, s. 23.

<sup>161</sup> Por. M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, wyd. Znak, Kraków 2002, s. 284 – 312; B. Baran, *Kant a problem metafizyki*, wyd. PWN, Warszawa 1989, s. 240 – 278.

mo e by – jako warunek jego empirycznego samodo wiadczenia – adekwatnie wyprowadzony z tego do wiadczenia i z jego przedmiotów”<sup>162</sup>. Przy zagł bianiu si w zacytowany powy ej tekst rodzi si my l, i człowiek nie jest w stanie w pełni sam siebie okre li – jest okre lany przez sił zdecydowanie wy sz od niego. Samookre le nie si , czyli odkrycie swojej prawdziwej to samo ci, jest wi c mo liwe poprzez odwo łanie si do tej siły. Kto j reprezentuje?

W poszukiwaniu korzeni antropologicznych my li Rahnera raz jeszcze, tym razem nieco szerzej, warto odwoła si do J. Maréchala. Belgijski jezuita z uniwersyteckiej katedry w Louvain analizuje podmiotowo i transcendentálny wymiar człowieka w jego strukturze teologicznej; byt okre lany jest przez odwołanie si do wymiaru Absolutu – Boga<sup>163</sup>. Ka dy człowiek stworzony na obraz Boga niesie w swojej sferze poznawczej i wolitywnej pewn niesko czono , która jest uprzednia wobec procesu poznania poszczególnych, sko czonych przedmiotów i chcenia poszczególnych, sko czonych dóbr. Ten niesko czony horyzont w sferze poznania oznacza, e umysł człowieka nie jest zaspokojony w adnym poszczególnym procesie poznawczym, ale zawsze chce pozna wa wi cej i gł bie j. Niesko czony horyzont w sferze wolitywnej oznacza, e adne dobro stworzone nie zaspokaja człowieka, który zawsze chce wi cej. Pragnienie poszczególnych dóbr równie odnosi je zawsze do aktu woli człowieka, która jest ukierunkowana ostatecznie na Boga<sup>164</sup>.

Transcendentalny tomizm Maréchala jest bardzo wyra nie obecny w my li Rahnera. Niemiecki teolog ewidentnie zdaje sobie spraw z podmiotowego uwarunkowania procesów poznawczych: „w człowieku istnieje niew tpliwie pewna jedno w ró noro dno ci zachodz ca mi dzy pierwotnym samo-posiadaniem, a refleksj . [...] To poznawcze posiadanie poznania jako takiego w odró nieniu od jego zobiektywizowanego przedmiotu i poznawcze posiadanie samego siebie s cechami ka dego poznania. W poznaniu nie tylko co jest poznawane, ale zawsze współpoznawane jest równie poznanie podmiotu”<sup>165</sup>.

Obok Maréchala wiele miejsca po wi cił niemieckiemu filozofowi egzystencjalizmu, Martinowi Heideggerowi. Rahner poddał analizie metafizyk , a wła ciwie ontologi Heideggera, której zało enia poznał jako młody jezuita wsłuchuj cy si w wykłady tego egzystencjalisty w trakcie studiów doktoranckich. Rahner zwrócił uwag na ró nic

<sup>162</sup> Por. Tam e, s. 31.

<sup>163</sup> Por. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Paris 1949, t. 5, s. 373 – 439.

<sup>164</sup> W ka dym poszczególnym akcie poznania konkretnego i sko czonego przedmiotu mamy wi c do czynienia z niesko czono ci , której ródłem jest nie zewn trzna, stworzona rzeczywisto , ale wewn trzna podmiotowo poznaj cego człowieka. Taka transcendentalna interpretacja tomizmu spotkała si z wielu stron z bardzo krytyczn ocen . Główny nurt tej krytyki zmierza nie tyle w stron zaprzeczenia, e transcendentalno ludzkiego poznania jest obecna w my li Tomasza z Akwinu, ile raczej w stron ukazania, e zało enie takiej transcendentalno ci jest dokładnie przeciwnym stanowiskiem wobec realizmu poznawczego Akwinaty. Gerard McCool zauwa a, e zdecydowana krytyka transcendentnej interpretacji tomizmu zjednoczyła tomistów, którzy – z innych powodów – ró ni si znacznie w interpretacji my li w. Tomasza, chocia by Jacques’a Maritaina i Etienne’a Gilsona. Por. G. A. McCool SJ, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, New York 1989, s. 110 - 111, 161 – 162.

<sup>165</sup> Por. Tam e, s. 21.

ontologiczn , któr sformułował Heidegger - byt i bycie to nie te same poj cia. Otó , zdaniem niemieckiego filozofa, fundamentaln zmian miało by zwrócenie uwagi nie tyle na byt, co na bycie tego bytu – *Dasein*<sup>166</sup>. Niemiecki egzystencjalista „bycie” nazywa egzystencj , co odró nia człowieka od pozostałych bytów, jednak e bycie człowieka skierowane jest na to, co wokół. Bycie bytu jest wol , a ka dy byt jest bytem woli. Podstaw bytu z kolei jest bycie.

Egzystuj c *Dasein* zakre la niejako horyzont na którym mo e pojawi si byt. ci lej mówi c, egzystuj c sprawia, e byt uobecnia si . To, co równie w filozofii heideggerowskiej interesowało Rahnera to relacja bycia bytu do otaczaj cego wiata. W ka dym momencie *Dasein* odnajduje si ju wobec bytu czyli, upraszczaj c, jest ju w wiecie. Wynika z tego, e *Dasein* i rzeczywisto , która go otacza nie s od siebie niezależne – s jedynie dwoma elementami struktury okre lanej przez Heideggera jako Bycie – w – wiecie<sup>167</sup>. Spostrze enia niemieckiego filozofa egzystencjalizmu posłu yły Rahnerowi do formułowania antropologicznych zało e o do wiadczeniu egzystencjalnym jako płaszczy nie pełnego zrozumienia człowieka.

### Człowiek wolny w stosunku do Boga

Z Rahnerowskich rozwa a o transcendencji wyłania si człowiek jako „byt niesko czony horyzontu”<sup>168</sup>. Na t niesko czono , podobnie jak u Maréchała, wskazuje poznawcze otwarcie człowieka na cało bytu: „Niesko czony horyzont ludzkiego dociekania jest do wiadczyany jako horyzont coraz bardziej oddalaj cy si , w miar jak człowiek znajduje wi cej odpowiedzi na swoje pytania”<sup>169</sup>. Skierowanie ku Bogu jest form konstytuuj c byt człowieka. To wa ne stwierdzenie, albowiem tylko poprzez skierowanie si ku transcendencji mo na zrozumie istot człowieka. Przytaczana niejednokrotnie transcendentalno u Rahnera jest metod odkrycia owej prawdy o człowieku jako bycie skierowanym ku Bogu.

Jakkolwiek kwestia poznania Boga i skierowania si człowieka ku Niemu nieustannie powraca jako motyw przewodni rozwa a antropologicznych i teologicznych fryburskiego teologa, poznanie człowieka, które Rahner uwa a za warunek konieczny poznania Boga dotyka kwestii wolno ci. Mówi c o wolno ci człowieka, Rahner wychodzi od relacji Boga z człowiekiem. W sposób sugestywny wyra a si o tej przestrzeni, podkre laj c jej niepowtarzalno , co ujmuje słowami; „za po rednictwem chrze cija stwa człowiek posiada odwag wiary, nadziei i miło ci do postrzegania całkowicie innej re-

<sup>166</sup> Nazwa ta nie stanowi jedynie etykiety, lecz jest pełn metaforycznych odniesie konstrukcj , która w zało eniu autora ma w jednym słowie kumulowa rezultat zło onych analiz bytu do którego si odnosi. Z tego te wzgl du jednoznaczne oddanie tego terminu w innym j zyku jest wła ciwie niemo liwe. W polskiej tradycji przyj ło si kilka tłumacze : *Jestestwo*, *Przytomno* , *Bycie-tu-oto*, *Jawnobycie*, *Obecno* .

<sup>167</sup> Por. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* , Gesamtausgabe vol. 40 1935, wydane w 1953; H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, tom 1, wyd. MA: MIT Press, Cambridge 1991.

<sup>168</sup> Por. A. Ku mierski, Poznanie Boga według Karla Rahnera, w: „Teofil”, nr 1 (1) 1992, Wydawnictwo Filozoficzno – Teologiczne Dominikanie, Warszawa – Kraków 1992, s. 18 – 29.

<sup>169</sup> Por. Tam e, s. 32.

lacji pomiędzy Bogiem i sobą samym. W relacji tej Bóg nie jest utrzymującym zawsze dystans, załogicielem i gwarantem ludzkiej egzystencji i ostatecznego spełnienia, lecz On sam w Jego własnej rzeczywistości jest ziszczeniem się tej stworzonej egzystencji, która jest rzeczywiście *capax infiniti*<sup>170</sup>.

Jednak nie wyprowadzanie koncepcji wolności z osobistej relacji Boga z człowiekiem stanowi nie lada wyzwanie, rodzysię w sposób twórczy, jak pojmować wolność człowieka w odniesieniu do Boga. Niepojęto, że Stwórca jest faktem, z którym boleśnie mierzy się stworzenie. Czy zatem możliwe jest urzeczywistnienie się wolności człowieka we wzajemnej relacji wolności między Bogiem a człowiekiem? Jak odnieść sens wolności do pewnych naturalnych ograniczeń z uwagi na absolutną zależność stworzenia od Boga? Jezuicki teolog uważa, że nie ma tu żadnej sprzeczności, co więcej, właśnie na drodze chrześcijaństwa, gdzie dochodzi do osobistego spotkania człowieka z Bogiem, wzajemna rzeczywistość jest historią wolności, urzeczywistniania się między Bogiem a człowiekiem osobowym i duchowym. Bóg ofiaruje dar wolności w taki sposób, aby w nowej rzeczywistości człowiek obdarzony darem nie odczuwał, że jest związany wobec Boga, aby pozostawał w wolnej do Niego relacji. Nie oznacza to jednak, że stworzona wolność i jej włączenie w wolność Boga unieważniają się wzajemnie. Wszędzie tam, gdzie istnieje wolność człowieka i absolutna wolność Boga mamy do czynienia z historią, jedynie w swoim rodzaju „historią”, która nie jest ani dobrowolnym powtórzeniem tej samej rzeczy, ani dobrowolnym zrewidowaniem tego, co dokonało się w wolności, lecz rozszerzonym w czasie wydarzeniem stawania się tego, co ostateczne – niepowtarzalna historia wolności Boga i człowieka w niepowtarzalnym dialogu<sup>171</sup>. Wolność Boga jest niepodważalna, natomiast wolność człowieka – rzeczywista i dynamiczna zarazem. Wzajemne powiedzenie sobie „tak” między Bogiem a człowiekiem rodzi szczególne wolności.

Jednakże jest ona wystawiana na próbę, człowiek bowiem został obdarzony wolnością do powiedzenia „nie”, co Rahner, choć enigmatycznie, wyraża następującymi słowami: „To, co nazywamy grzechem pierwotnym poznajemy z dwóch ról: po pierwsze, wychodzi z od uniwersalnego charakteru określenia sytuacji wolności człowieka przez winę i od wynikającego stąd uznania pierwotnego charakteru owego określenia przez winę w historii rodzaju ludzkiego; po drugie, wychodzi z coraz bardziej pogłębionych wraz z rozwojem historii objawienia i zbawienia refleksji nad istotą relacji między Bogiem a człowiekiem i od związanego z tym charakteru zarówno warunków umożliwiających tę relację, jak i głębi winy, od czasu i miejsca jej wystąpienia i od tego, jak winę (...) pociągają za sobą „nie” powiedziane na usługę samemu ofiarowanemu człowiekowi przez Boga<sup>172</sup>. *Natura lapsa* człowieka przeciwstawia się wo-

<sup>170</sup> Por. *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffes*. Wykład wygłoszony 10 grudnia 1981 roku w Wiedniu na zaproszenie Club Pro Wien. Opublikowany po raz pierwszy w: „Diakonia”, nr 13 (1982), s. 150 – 159; ostateczna wersja w: *Schriften zur Theologie*, t. XV, s. 185 – 194; wersja polska w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, *dz. cyt.*, s. 157 – 167.

<sup>171</sup> Por. K. Rahner, *Pisma wybrane...*, *dz. cyt.*, s. 164.

<sup>172</sup> Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa, tłum. T. Mieszkowski, wyd. PAX, Warszawa 1987, s. 98.

lno ci człowieka, stawia jej opór. Ró ne siły tej natury działaj poza osobowym centrum człowieka. Kieruj si one swoimi pop dami, które K. Rahner nazywał po dli wo ci . W tym uj ciu człowiek jawi si jako „wolno wrzucona w natur ”<sup>173</sup>. Na horyzencie owych rozwa a pojawia si poj cie grzechu, które jest totalnym zanegowaniem wolno ci.

W artykule „Pojednanie i idea zast pstwa”<sup>174</sup>, Rahner porusza kwesti grzechu w odniesieniu do współczesnej kultury i swego rodzaju „rewolucji antropologicznej”, jak funduje sobie postmodernistyczny człowiek. Otó poj cie i rzeczywiste znaczenie grzechu jest wyolbrzymiane b d bagatelizowane; „w perspektywie tej to chrze cijanie grzech nazywaj tak zwanym złem, nieuniknionym objawem tar wyst puj cych w toku ewolucji”<sup>175</sup>. W innym miejscu mówi; „z perspektywy psychologii gł bi grzech, pojmowany jako zwykłe urojenie l kowe, ulega zanikowi. Uwa a si równie , e człowiek mo e zosta przez społecze stwo tak wytresowany i uformowany (..), i b dzie uwa ał dobro i zło jako oczywiste, w równym stopniu siebie warunkuj ce podstawowe elementy istniecej rzeczywisto ci”<sup>176</sup>.

Karykaturalne wyobra enie grzechu z jednej strony, które wprost wypunktowuje Rahner, wzmacniane jest przez wyolbrzymianie jego istoty i skutków z drugiej strony. I tak, Fryburczyk dotyka problemu wolno ci w sytuacji grzechu. Podobnie jak lekcewa enie grzechu, jego wyolbrzymianie okre la mianem „herezji”<sup>177</sup>. W aden sposób nie pokrywa si z chrze cija sk wizj grzechu - „poj ta w wolno ci decyzja w ramach historii jest traktowana w sposób tak absolutny, e decyzja ta, gdy rzeczywi cie zostanie podj ta w bezgranicznej wolno ci, jest nieodwołalna i nikt nie mo e jej uniewa ni ”<sup>178</sup>. Wynikałoby z tego, i wolno człowieka jest tak dalece autonomiczna, i wyklucza mo liwo ingerencji Bo ej mocy, a co za tym idzie, złej decyzji człowieka Bóg przebaczy nie mo e. Co wi cej, Rahner podkre la, i silny determinizm wpływa skrajnie negatywnie na zdolno człowieka do przebaczenia samemu sobie. Dramatyczna wizja człowieka kre li obraz zła jako wymiaru absolutnego, nieusuwalnego. Bezgraniczny akt wolno ci w tym wypadku miałby polega na nieusuwalnych konsekwencjach popełnionego przez człowieka zła.

Gdyby pój tokiem logicznego rozumowania, w tej koncepcji wolno oznacza niewo l . Równolegle z niepokoju cymi wnioskami dotycz cymi skutków niewła ciwego sformułowania poj cia grzechu Rahner prezentuje (sic!) rzadko u niego spotykany pi kny, obrazowy j zyk teologii, którego literacka plastyczno zdradza ukryt gł bi duchowych przemyle . Jednym z takich momentów jest fragment, gdzie Rahner mówi

<sup>173</sup> Por. K. Rahner, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: Ten e, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1958, s. 390nn, 399n.

<sup>174</sup> Oryginalny tytuł artykułu brzmi; *Versöhnung und Stellvertretung*. Został on wygłoszony 20 listopada 1982 roku w Stuttgarcie z okazji sesji zorganizowanej przez Akademi diecezji Rottenburg – Stuttgart. Tekst opublikowano w: *Schriften zur Theologie XV*, dz. cyt., s. 251 – 264.

<sup>175</sup> Por. A. Görres, K. Rahner, *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum*, Freiburg 1982, s. 76.

<sup>176</sup> Por. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Agression*, Wien 1970, s. 156.

<sup>177</sup> Por. K. Rahner, *Pojednanie i idea zast pstwa*, tłum. G. Bubel SJ, w: *Pisma...*, dz. cyt., s. 335.

<sup>178</sup> Por. Tam e, s. 336.

wprost o tym, i Bóg uczynił z siebie „serce wiata”, a ka da zaci gni ta w sposób wolny wina człowieka „przebija serce Boga”<sup>179</sup>.

Oczywisty absurd stwierdzenie wykrzywiających b d lekcewa cych poj cie grzechu skłonił Rahnera do sformułowania koncepcji wina ludzkiej i mo liwo ci przebaczenia zgodnie z katolick doktryn moraln , w odniesieniu do antropologii chrze cija skiej. Prezentuj c nauczanie o winie ludzkiej wolno ci i mo liwo ci jej przebaczenia wył - cznie przez Boga jednocze nie Rahner udowadnia, dlaczego człowiek nie mo e sam przezwyci y winy przez siebie zaci gni tej. Teolog uwa a, i akt woli nie jest w stanie zdeterminowa daru wolno ci, którym człowiek jest nieprzerwanie obdarzony, jednocze nie nieustannie obdarzany. Akt woli tak e jest czym trwałym, ale ju nie nieodwołalnym. Zatem ma nadziej , e „wieczno ” jego winy, która wydaje si by tak du a, e a nieodwołalna zostanie uniewa niona. Nadzieja z tym zwi zana jest apelem do Tajemnicy, która ogarnia wszelk wolno ludzk wraz z jej „wieczno ci ” - do Boga<sup>180</sup>.

Poniewa człowiek prze ywa rzeczywist natur swojej wolno ci, dlatego te jego nadzieja na przebaczenie winy jest tak samo rzeczywista. Naley jednak stwierdzi , i w odniesieniu do tej wolno ci nie jest sprzecznym do wiadczenie przez człowieka faktu zdrady miło ci i wierno ci. Jednak e owe pi tno niewierno ci nie wskazuje na to, co pewnego dnia było i przemin ło, lecz na to, co jest teraz, pomimo grzechu – i to słowo <pomimo> ma tutaj kluczowe znaczenie. W ten sposób człowiek do wiadcza łaski pochodz cej od Boga i co, jak to Rahner sugestywnie okre la, „transcenduje jego wolno ”<sup>181</sup>. Dlaczego tak si dzieje? Otó Bo e wolne działanie jest tak integralnie zł - czone z miło ci zbawcz mi dzy Bogiem a człowiekiem, e człowiek musi pojmowa sw miło do Boga, pomimo wolno ci obu podmiotów relacji, jako dar wolnej miło ci Boga do niego. I tak pozostanie, bez wzgl du na jej sposób objawiania si .

### Człowiek ukierunkowany na Boga

Człowiek, który uwierzył nadziei, e istnieje Kto , kto – wbrew powszechnemu ludzkemu do wiadczeniu wolno ci – jest w stanie uniewa ni wieczny wymiar złego czynu, naturalnie kieruje si w stron Boga. Nie mo e jednak zapomnie o tym, e to, co si stało w wyniku złego wyboru, nie mo e si wprawdzie odwróci , ale nie jest ju na tyle istotne, aby stanowiło powód do zmartwienia – przemin ło bowiem, tak jak w przypadku wszystkiego, co czasowe, a wi c ulotne. Jednak e Rahner przestrzega przed postaw niepoprzanego optymisty, która jego zdaniem zaciemnia obraz wolno ci czynu człowieka. W tej postawie bowiem wiara i zaufanie Bogu (jakkolwiek prawdziwe) miesza si z lekkomy ln naiwno ci , natomiast spojrzenie antropologiczne osadzone na etyce chrze cija skiej, wprawdzie szanuje woln wol człowieka poprzez uznanie konsekwencji jego czynu, ale si na nich nie zatrzymuje. Gdyby tak było, godno osoby ludzkiej, jej istota, zostałyby nara ona na redukcj . Antropologia chrze ci-

<sup>179</sup> Por. Tam e, s. 340.

<sup>180</sup> Por. Tam e, s. 338.

<sup>181</sup> Por. Tam e, s. 339.

ja ska, jak adna inna, walczy o postrzeganie człowieka cało ciowo, jako podmiot integralny, którego to samo buduj sprz one z sob w harmonii wszystkie sfery ludzkiego ycia. „Przeszło nie jest w ostatecznym wymiarze pust przestrzeni tego, co nieodwołalnie przemin ło, lecz przestrzeni wypełnion tym, co zostało dokonane nieodwołalnie w wolno ci. Chrze cijanin wierzy, e Bóg przenika t przestrze , czyni j <pust > i jedna człowieka nie tylko z Bogiem, ale równie z jego własn przeszłoci ”<sup>182</sup>. W ten sposób antropologia człowieka dotkni ta grzechem i jego skutkami spotyka si z działaniem nadprzyrodzonym łaski Bo ej.

Przebacza ca i ustanawia ca pojednanie miło Boga jest rzeczywi cie niepoj ta. Pytanie, jak mo liwe jest przyj cie owej miło ci, czy jest w ogóle zasadne, skoro Rahner twierdzi, i „miło Boga weszła w wiat w taki sposób, który nigdy nie zostanie odwołany”<sup>183</sup>? Ta miło objawiła si w krzy u Jezusa Chrystusa, który stał si Pojednaniem. Z bezwarunkow miło ci do Ojca zł czyła si najwysza solidarno (równie bezwarunkowa) Syna ze wszystkimi grzesznymi lud mi wszystkich czasów. Stało si tak, poniewa miło ta stała si nieodwołalna i znalazła swoj akceptacj w człowieku, który wiadomie chciał swej absolutnej solidarno ci ze wszystkimi lud mi. Dlatego Bóg w Jezusie Ukrzy owanym, pojednał wiat ze sob . W ten sposób, niejako na kanwie głównego zało enia, jakim jest przebaczenie, dowarto ciowana została natura ludzka.

Chrytusowe po rednictwo pomi dzy Bogiem a człowiekiem jest centralnym punktem teologii przebaczenia, któr prezentuje Karl Rahner. Jest ona tym bardziej cenna, i uwzgl dnia odnowion w Chrystusie wizj człowieka, wydobywaj c z niego gł bi istoty i niepowtarzalno istnienia. W tek przebaczenia w teologii ma tak e wymiar dotykaj cy antropologii od strony relacyjno ci. Przebaczenie jest darem jednaj cym człowieka z Bogiem, a zatem na nowo stwarzaj cym kontekst do budowania rzeczywistej relacji mi dzyosobowej. Tym samym teolog podkre la wag prawidłowego rozumienia przebaczenia win zaci gni tych przez człowieka. Jednocze nie przestrzega on przed prawniczym podej ciem do aktu Bo ego owego przebacza cego działania; akt prawny dotyka jedynie sfery intelektu. Tak rozumiej c, przebaczenie mo na by potraktowa jak gumk do wymazania rzeczy godnych usuni cia. Wina jest rzeczywisto ci bezgraniczn , gdyby było inaczej, Bo a interwencja byłaby zb dna - człowiek sam by sobie poradził ze skutkami popełnionego przez siebie zła. Tymczasem Bóg w nieskozonej mocy Jego miło ci i wi to ci udziela samego siebie i musi niejako zej do poziomu popełnionej winy, aby przebaczenie i pojednanie nast piło. Jedyne w miło ci, któr jest sam Bóg, mo e wydarzy si zmazanie winy. Rahner prezentuje tre , któr mo na odczyta ju u w. Pawła w Li cie do Kolosan; „zechciał bowiem Bóg, aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojedna wszystko z sob : przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzy a” (por. Kol 1, 19 – 20).

<sup>182</sup> Por. Tam e, s. 340.

<sup>183</sup> Por. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, w: *Schriften zur Theologie vol. III*, Einsiedeln 1954, s. 61 – 72.



Tajemnica przebaczenia i tajemnica krzyża są z sobą związane. Pojednanie między Bogiem a człowiekiem, w ich osobistej relacji, dokonuje się na gruncie subiektywnym, jak mawiał Rahner. Ale fryburski teolog rozciąga akt Boga do działania łaski przebaczenia na grunt szerszy, powszechny, co teolog nazywa obiektywnym. Gdzie tkwi różnica pomiędzy dwoma płaszczyznami? Na płaszczyźnie obiektywnej przebaczenie jest potraktowane jak akt łaski w wyniku złozenia Ojcu przez Syna ofiary zadouczyniającej za grzechy całego świata. Syn spełnił wobec wi tej sprawiedliwość Boga zadouczynienie poprzez Jego posłuszeństwo aż do śmierci na krzyżu. Wybrzmiewa tu echo teologii w. Anzelmia z Canterbury, a niewłaściwe posłuszeństwo Syna charakteryzuje niedościgniona moralna wartość, przez którą ukazuje się wi to i sprawiedliwość Boga w świecie, o czym z kolei nauczał Doktor Anielski. Wielu współczesnych teologów w tym miejscu mówi o cierpieniu Boga. „W teologii nie ma bardziej fałszywej idei od tej, że Bóg nie podlega cierpieniu” – głosił pod koniec XIX wieku Andrew M. Fairbairn<sup>184</sup>, a niespełna sto lat później Huw P. Owen mógł napisać, że niecierpiłiwo Boga „jest najbardziej kwestionowanym aspektem klasycznego teizmu”<sup>185</sup>. Dietrich Bonhoeffer w liście z hitlerowskiego więzienia, w lipcu 1944 roku, pisał: „tylko cierpiący Bóg może pomóc”<sup>186</sup>.

Jednak i Rahner nie podąża dalej tą drogą, wystrzegając się dalszych spekulacji na temat krzyża i cierpienia Boga – Człowieka. Rzecz znamienita, gdy jej treść należałoby do obszaru wspólnego teologii i antropologii, mimo to Fryburczyka charakteryzuje wyjątkowa powściągliwość. Jednoznacznie podkreśla fakt, iż samo wydarzenie krzyża jest skutkiem, a nie przyczyną Boga inicjatywy, która jest wynikiem wolnej miłości Boga i Jego niezastąpionej łaski. Krytycznie natomiast wypowiada się w kwestii „cierpienia Boga”, co wypowiedział jako zarzut adresowany do swojego stałego adwersarza, Hansa Ursy von Balthasara; „Bóg w prawdziwym i autentycznym, i dla mnie pocieszającym sensie, jest Bogiem niecierpiącym”<sup>187</sup>. Karl Rahner kilkakrotnie wyznaje, że z niepokojem obserwuje pewną tendencję, występującą w pismach Hansa Ursy von Balthasara. Płynięcie ona, jego zdaniem, z wizji Adrienne von Speyr i polega na traktowaniu pojęcia „cierpienie Boga” w sensie zupełnie dosłownym, „ze śmiertelną powagą” – jak pisze Rahner. Pobrzmiewa mu to „gnostycko”, prowadzi w prostej linii do „teologii śmierci Boga” i – co dla Rahnera zdaje się najważniejsze – dokładnie wbrew intencjom napełnienia cierpienia tego, grożącego, odbierając mu jedyną pociechę – przekonanie o Boskiej wolności od bólu<sup>188</sup>. Podobne stanowisko zajmuje ks. Czesław Bartnik. W *Dogmatyce katolickiej* podejrzewa o monofizytyzm pogląd głoszący, iż *Deus passus et mortuus est* i określa je jako „poboczną metaforę mistyczną”. Istnieje realna różnica między naturą ludzką a Boską w Jezusie Chrystusie. Nie dostrzegając tej różnicy, zanęca popada

<sup>184</sup> Por. Cyt. za: T. G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, wyd. W Drodze, Kraków 2003, s. 13.

<sup>185</sup> Por. Tamże, s.7.

<sup>186</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Listy i notatki z więzienia*, [w:] D. Bonhoeffer, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 265.

<sup>187</sup> Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Ein Einführung*, Kevelaer 2002, s. 152.

<sup>188</sup> Por. J. Szymik, *Współcierpiący Bóg*, w: „*ycie Duchowe*” nr 46, wyd. WAM, Kraków 2006; wersja elektroniczna w: URL[<http://mateusz.pl/wam/zd/46-szymik.htm>], 1 października 2013r.

w irracjonalizm i emocjonalizm religijny – twierdzi Bartnik. Rozwianie widzi w personalistycznym stanowisku interpretacyjnym: „Natura Boska [...] ani nie cierpiała, ani nie umarła. W ogóle cierpienie i mier przysługuj bardziej konkretnej osobie niż naturze. «Bóg cierpiał i umarł na krzyżu» tylko w sensie wtórnym i apropryacyjnym ze względu na to samo osobow Jezusa z Osob Syna Boga, na to samo podmiotu (*communicatio idiomatum*). Cierpiał i umarł Jezus w Osobie Syna Boga”<sup>189</sup>. Ku wywołaniu onej syntezy zdaje się zmierza wywiedzione z Orygenesu stanowisko Benedykta XVI (wówczas jeszcze kardynała J. Ratzingera) w tej sprawie: „Starożytny wiat grecki wskazał na niezmienną Boga, a tym samym ukazał Go również jako czystego ducha, który nie może odczuwać, a tym bardziej cierpieć. Chrześcijańska wizja ta skłoniła do pytania, jak rzeczywiście wygląda sprawa z Bogiem. Orygenes pięknie powiedział kiedyś: <Bóg nie może być co prawda cierpiącym, ale może być współcierpiącym>. To znaczy: <może być z nami, cierpi z nami>. Identyfikacja ta jest wielkim aktem miłości, w której Bóg w Jezusie utożsamia się z nami a nie po sferach cielesności – a tym samym utożsamia nas z Nim i wciela w Jego miłość”<sup>190</sup>.

Spór o stwierdzenie czy Bóg „cierpi” nie przesłania jednak faktu, i pojednanie z Bogiem jest możliwe w Jezusie Chrystusie, dzięki łasce nadprzyrodzonej. Pojednanie się z Bogiem, w miłości umożliwia pojednanie się człowieka z samym sobą, z bliźnim i z otaczającym go światem. Młodo stworzonego przez Boga wiata dopomina się wzajemnego przebaczenia między ludźmi, ale trudno jest znaleźć sposób, jak owo młodo wcieli w życie. Rahner wspomina o „obowiązku” bądź „konieczności” przebaczenia, która wynika z chrześcijańskiej wiadomości, kłopot w tym, i owa „konieczność” jest postrzegana jako niemal niemożliwa do zrealizowania. „Nienawiść, niewierność, bezgraniczna niesprawiedliwość oraz mord mogą ugodzić miertelnie i nieodwołalnie bliźniego do tego stopnia, iż stanie się niemożliwe dla niego, aby dostrzegł w tym świecie i jego historii znaczenie oddziaływania pojednania i przebaczenia”<sup>191</sup>.

Pojawi się może pytanie, czy ktokolwiek inny może rzeczywiście zwołać zainteresowaną osobę z wypełnienia zadania zadouczynienia za popełnione grzechy, które jest wymagane od niej samej, a którego *de facto* nie jest w stanie spełnić? Idea „zastępstwa”, wprowadzona na przestrzeni rozwoju teologii, jest przez Rahnera wyjaśniana w specyficzny sposób – to jeden z najbardziej zawiłych w teorii chrystologicznych niemieckiego teologa. „Odkupienie z zewnątrz przez Jezusa Chrystusa nie oznacza bowiem, że człowiekowi zostało odpuszczone to, co powinien był sam spełnić za pośrednictwem swej wolności, ani że, że darowano mu coś, co nie był sam w stanie uczynić, a co pomimo to zostało dane od niego. Odkupienie z zewnątrz przez Jezusa Chrystusa oznacza bowiem, że człowiekowi zostało odpuszczone to, co powinien był sam spełnić za pośrednictwem swej wolności, ani że, że darowano mu coś, co nie był sam w stanie uczynić, a co pomimo to zostało dane od niego. Oznacza to, że Bóg za pośrednictwem swej

<sup>189</sup> Por. Cz. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, wyd. KUL, Lublin 1999, s. 651-652.

<sup>190</sup> Por. P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, wyd. Znak, Kraków 2001, s. 179-180.

<sup>191</sup> Por. K. Rahner, *Pojednanie i idea zastępstwa*, dz. cyt., s. 342 – 343.

łaski z uwagi na Jezusa Chrystusa i Jego krzyż przyznaje i obdarowuje człowieka mo-  
liwością, aby w akcie samodzielnego i bezgranicznego przekazania swej egzystencji  
poprzez wiarę, nadzieję i miłość sam położył fundament pod definitywny charakter  
swego zbawienia<sup>192</sup>. Przyjęcie w ten sposób udzielanej łaski nie może się odbyć  
w wolnym działaniu człowieka. Nikt nie jest zwolniony z wolności, a więc odpowiedzialnego  
działania, nawet jeżeli to działanie jest darem Bożej łaski. Rahner nazywa to  
dość specyficznie „darmowym obdarowaniem naszym samoodkupieniem”<sup>193</sup>.

Czy zatem nie mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju determinizmem łaski? Nie.  
Teolog odpowiada na to myśliciel, i wszędzie tam, gdzie z obiektywnych przyczyn, nie-  
możliwe jest podjęcie tego rodzaju wolnego działania, za którego po redemptorem czło-  
wiek „zbawia samego siebie”, osoba niedojrzała może dostąpić wiecznego zbawienia  
bez konieczności wolnego działania. Dzieje się tak jednak tylko dlatego, że osobie tej  
nie jest dana możliwość urzeczywistnienia swej wolności w konkretny sposób. Do ta-  
kich osób należą ubezwłasnowolnieni obiektywnym brakiem wiadomości i niezbd-  
nych zdolności intelektualnych. Rahner wskazuje na dwuznaczność sformułowania „za-  
stępczo”, skoro w decydującym momencie wolna wola człowieka przyjmuje łaskę  
Bożego przebaczenia. Twierdzi, że może na to być zamiennie.

Istnieje jeszcze jeden antropologiczny aspekt w teologii Rahnera dotyczący kwestii  
„zastępczo” - jest nią idea solidarności, która dociera do najgłębszych pokładów ludzkiej  
egzystencji, a do obszaru tych decyzji, które są istotne dla zbawienia każdego  
człowieka. Z myśliciel Rahnera można wysnuć wniosek, że solidarność międzyludzka po-  
siada znaczenie także zbawcze i jest rozumiana na wielu płaszczyznach. Jej pojęcie ma  
odniesienie najpierw do postawy wobec otaczającego nas świata. „Nasza egzystencja  
i my sami w wymiarze biologicznym i społecznym jesteśmy zawsze i nieuchronnie okre-  
śleni przez historię świata przyrody oraz historię intelektu i ducha człowieka.  
Wszystko to tworzy całość tego, co ma miejsce, oraz czynów innych ludzi”<sup>194</sup>. Nie cho-  
dzi tu jednak tylko o widzialne struktury społeczeństwa czy historii ludzkości, ale  
o rzeczywistość duchową, gdzie w wolności każdego człowieka określa swoją relację do  
Boga. Solidarność ma moc obejmiającą wszystkich, każdego człowieka, choć prawdą  
jest, iż ten obszar egzystencji w wolności nie wykazuje całkowicie jednorodnej struktury  
oraz że nie każdy człowiek jest solidarny z drugim w dokładnie taki sam sposób.

Jedynym obszarem nieograniczonej solidarności dokonał się przez czyn Jezusa Chrystusa,  
który w postawie miłości wyrażonej w wolności wytrwał w swej solidarności z ludźmi,  
do której został przeznaczony, i nie odrzucił jej nawet wtedy, gdy oznaczała dla Niego  
krzyż i śmierć, przeżywaną w samotności, niejako rzeczywistego swoistego opuszcze-  
nia, którego w swoim nieprzeniknionym zamysle Bóg Ojciec dopuścił. Tak rozumiana  
solidarność przynosi odpowiedzialność, także w wymiarze zbawienia, nie tylko za sie-  
bie, ale także za innych. Rahner, mówiąc o solidarności jako „tajemniczy odpowiedzialno-  
ści ludzkiego serca” odwołuje się tutaj do nauczania Piusa XII, który w encyklice

<sup>192</sup> Por. Tamże, s. 345.

<sup>193</sup> Por. Tamże, s. 346.

<sup>194</sup> Por. Tamże, s. 348.

*Mystici Corporis Christi* mówi: „Straszliwa zaiste tajemnica, nad którą nigdy dostatecznie się nie zastanawiamy – że mianowicie zbawienie wielu ludzi zależy od modlitw, od dobrowolnych umartwień członków Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa, gdy je w tej intencji spełniają, i od współpracy pasterzy i wiernych, a zwłaszcza rodzin, które powinny być świadczą stale Boskiemu Zbawcy naszemu w cisłym z Nim zjednoczeniu”<sup>195</sup>. Solidarność zatem prowadzi do odpowiedzialności nie tylko za siebie. Postawa taka otwiera na miłość do bliźniego, nie tylko do siebie, wzbudza także nadzieję na wspólne dążenie do zbawienia. W świetle wiary, odnosząc się do słów św. Pawła: „Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą” (por.: Flp 2, 13), należy dostrzec, że nie tylko zdolność do podejmowania wolnego działania, ale już sam akt wolności jest dziełem Boga, który, zachowując nasz wolność, oddziałuje na nasz czyn zgodnie z Jego upodobaniem. Można zatem powiedzieć, że ukierunkowanie na Boga, w Jezusie Chrystusie jest gwarancją niezbywalnej wolności człowieka. Spotkanie Jezusa i nawiązanie z nim relacji osobowej jest drogą nie tylko do uwiadomienia sobie, iż człowiek żyje z miłości Jezusa, ale przede wszystkim z niej czerpie siłę do dostąpienia swojego definitywnego przeznaczenia w wieczności. „Jest bowiem prawdą, że w ostatecznym wymiarze cała historia ludzkości i zbawienia jest jedną wielką symfonią ku czci Bożej miłości, która porusza słońce i gwiazdy”<sup>196</sup>.

## BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY. THE QUESTION OF THE MAN AND HIS IDENTITY - THE SOURCE OF KARL RAHNER'S THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

### Summary:

"Between philosophy and theology. The question of the man and his identity - the source of theological anthropology of Karl Rahner's ", shows the context of the great contemporary theological – philosophical debates. In the middle of the academic discourse there is a questions of mutual relationship between God and man. It is not without significance for theological disputes that a condition of modern man remains complicated, what the anthropology is trying to identify and name. The text afterthought that anthropology is a scientific bridge between philosophical and theological tools that describe a given reality. The whole of the idea was based on the scientific legacy of Karl Rahner - one of the pioneers of syncretic approach to this issue. This text analyzes the causes of reach for a scientific solution, and the development of specialized theological recognition of the problem proposed by Karl Rahner, and the incurred consequences, as well.

<sup>195</sup> Por. Pius XII, encyklika *Mystici Corporis Christi*, nr 43, w: *Actae Apostolicae Sedis* 35 (1943), s. 193.

<sup>196</sup> Por. K. Rahner, *Pojednanie...*, dz. cyt., s. 349.

## Bibliografia:

- BARAN B., *Kant a problem metafizyki*, wyd. PWN, Warszawa 1989.
- BARTNIK Cz., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, wyd. KUL, Lublin 1999.
- BONHOEFFER D., *Listy i notatki z wi zienia*, [w:] Bonhoeffer D., *Wybór pism*, Warszawa 1970.
- BURKE P. (Red.), *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967.
- CASULA M., *Maréchal et Kant*, Rome 1955.
- DREYFUS H.L., *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, MIT PRESS, Cambridge 1991.
- DYCH W., *Karl Rahner*, Continuum, New York 2000.
- EAGLETON T. F., *The Illusions of Postmodernism*, Oxford 1996; T.F. O'Meara, *Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame–London 1999.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Reality: A Synthesis of Thomist Thought*, St Louis 1952.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Fides et Ratio*.
- GÖRRES A., RAHNER K., *Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychoterapie und Christentum*, Freiburg 1982.
- HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe vol. 40 1935, wydane w 1953.
- HEIDEGGER M., *Fenomenologia ycia religijnego*, tłum. Sowi ski G., wyd. Znak, Kraków 2002.
- JODOCK D., *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, Cambridge 2000.
- KANT I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki [...]*, tłum. Bernstein B., Warszawa 1932.
- KRIEG R.A., *Karl Adam: Catholicism in German Culture*, Notre Dame–London 1992.
- KRIEG R.A., *Romano Guardini: A Precursor of Vatican II*, Notre Dame–London 1997.
- KUEHN M., *Kant: a Biography*. Cambridge University Press, 2001.
- KU MIERSKI A., *Poznanie Boga według Karla Rahnera*, w: „Teofil”, nr 1 (1) 1992, Wydawnictwo Filozoficzno – Teologiczne Dominikanie, Warszawa – Kraków 1992.
- LANG D.F., *The Sinophilism of Christian Wolff (1679–1754)*, w: *Journal of the History of Ideas* 14 (4), wyd. University of Pennsylvania Press 1953.
- LEWIS R., *Kant 200 Years On, Philosophy Now*, nr 49/2005.
- MARÉCHAL J., *Le point de départ de la métaphysique*, Paris 1949.
- LORENZ K., *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Agression*, Wien 1970.
- McCOOL G.A. SJ, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, New York 1989.
- METZ J.B., *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.
- PEDDICORD R., *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange OP*, South Bend 2005.
- PIUS XII, encyklika *Mystici Corporis Christi*.

- RAHNER K., *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, w: *Schriften zur Theologie vol. III*, Einsiedeln 1954.
- RAHNER K., *Podstawowy wykład wiary*, tłum. Mieszkowski T., wyd. PAX, Warszawa 1987.
- RAHNER K., *Teologia i antropologia*, w: ten e, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. Bubel G. SJ, wyd. WAM, Kraków 2005.
- RAHNER K., *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, w: Ten e, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1958.
- RAHNER K., *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV.
- SEEWALD P., *Bóg i wiat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, wyd. Znak, Kraków 2001.
- SZYMIK J., *Współcierpi czy Bóg*, w: „życie Duchowe” nr 46, wyd. WAM, Kraków 2006.
- VORGRIMLER H., *Karl Rahner verstehen. Ein Einführung*, Kevelaer 2002.
- VORGRIMLER H., *Understanding Karl Rahner: An Introduction to His Life and Thought*, Crossroad, New York 1986.
- WEINANDY T. G., *Czy Bóg cierpi?*, wyd. W Drodze, Kraków 2003.
- WEISHEIPL J. A., *Neoscholasticism and Neothomism*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, New York 1967.
- WOJTYŁA K., *Wykłady lubelskie*, wyd. KUL, Lublin 1986.