

Robert J. Woźniak

Relacje filozofii i teologii w perspektywie wydarzenia wcielenia : zarys koncepcji Karla Rahnera

Forum Teologiczne 12, 133-144

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. ROBERT J. WOŹNIAK
Wydział Teologii
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

RELACJE FILOZOFII I TEOLOGII
W PERSPEKTYWIE WYDARZENIA WCIELENIENIA.
ZARYS KONCEPCJI KARLA RAHNERA

Słowa kluczowe: Karl Rahner, łaska, wcielenie, filozofia, teologia.
Key words: Karl Rahner, grace, incarnation, philosophy, theology.
Schlüsselworte: Karl Rahner, Gnade, Inkarnation, Philosophie, Theologie.

Karl Rahner (1904–1984) należy do grupy najwybitniejszych myślicieli chrześcijańskich, którzy próbowali systematycznie i metodologicznie opisać i zrekonstruować obustronne relacje teologii i filozofii. W tym miejscu nie ma potrzeby dowodzić, że dla Rahnera problem związków teologii i filozofii stanowi radykalną podstawę jego teologicznych poglądów. Zdecydowana siła jego teologii wypływa zarówno z przyczyn natury teologicznej, jak i z konkretnej zastosowanej opcji filozoficznej. Teologia Rahnera jest konkretną współformą (sic!) jego poglądów filozoficznych, ale i *vice versa*¹. Powszechnie wiadomo, że Rahner rozpoczynał swoją drogę myślową od spotkania z filozofią, która na zawsze pozostała dla niego pierwszą miłością i ważnym punktem zainteresowania. Ta życiowa i intelektualna predylekcja do filozofii, aczkolwiek musiała zostać pozostawiona na uboczu (przynajmniej z zawodowego punktu widzenia) zaważyła na całej Rahnerowskiej trajektorii myślowej.

Niniejszy artykuł to próba analizy odpowiedzi, jakiej Rahner udziela na konkretne pytanie, jakiej filozofii potrzebuje chrześcijańska teologia.

¹ Nie podzielam zbyt radykalnej tezy Karen Kilby, według której teologia Rahnera jest najlepiej rozumiana wtedy, kiedy nie zakłada się, że nasz autor przyjmował dla swojego myślenia teologicznego jakiegoś fundamentu filozoficznego. Zob. K. Kilby, *Karl Rahner: Theology and Philosophy*, London-New York 2004, s. 70nn. Na temat debaty o fundacjonalizmie, zob. R. Rausser, *Theology in Search of Foundations*, Oxford 2009.

1. Filozoficzny komponent teologii Rahnera

Na wstępie parę ogólnych uwag na temat filozoficznych opcji, jakie charakteryzują twórczość niemieckiego teologa. Filozoficzny światopogląd Rahnera – przynajmniej w jego przekonaniu – należy umiejscowić w ideowym kręgu tomizmu. Nie jest to jednak tomizm szkoły, ale twórcza, podjęta w duchu dialogu z nowożytnością interpretacja metafizyki i epistemologii Akwinaty². Rahner rozumie Tomasza w świetle filozofii transcendentalnej zainaugurowanej przez Kanta. Transcendentalny tomizm Rahnera to próba takiej oryginalnej lektury Tomasza, która wprowadza w samo centrum jego myślenia pytanie krytyczne. Dla Rahnera system Tomasza nosi cechy transcendentalnego ujęcia istoty poznania i metafizyki. W interpretacji Rahnera, pierwotnym wglądem Akwinaty w naturę rzeczy jest konstatacja ekstazy, transcendentalnej natury i struktury ludzkiego bycia³. Człowiek jest byciem transcendencji. Konstatacja taka pozwala Rahnerowi wysnuć wnioski nie tylko odnośnie do Tomaszowej epistemologii i metafizyki, ale również do podstaw jego rozumienia religii jako takiej. Jest ona, z transcendentalnego punktu widzenia, osadzona w głębi duchowej, ekstazy, natury człowieczeństwa jako wybiegania ku ostatecznemu horyzontowi sensu.

2. Rahnerowska teoria relacji filozofii i teologii i jej przedzałożenia teologiczne

Przejdźmy do poglądów Rahnera na temat związków teologii i filozofii wyrażonych *explicite*. Zdaniem niemieckiego teologa istnieją trzy zasadnicze „problemy” nauki o relacji teologii i filozofii; są nimi: po pierwsze, konstatacja, że owa relacja jest niczym innym w swojej istocie jak wymiarem odniesienia natury i łaski; po drugie, że w kwestii owej relacji (teologii i filozofii) odsłania się problem autonomii rzeczy doczesnych⁴ oraz po trzecie, wysokie prawdopodobieństwo, że w przyszłości głównym dialogantem teologii nie

² Dobre i zwięzłe wprowadzenie do filozofii Rahnera można znaleźć w: T. Sheehan, *Rahner's Transcendental Project*, w: D. Marmion, M.E. Hines, *Cambridge Companion to Rahner*, Cambridge 2005, s. 29nn.

³ W tym względzie fundamentalne pozostają dwa załączkowe, ale też i programowe studia Rahnera: *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939 (najnowsze wydanie z aparatem krytycznym w: KRSW, t. 2) oraz *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kösel, München 1941 (najnowsze wydanie z aparatem krytycznym w: KRSW, 4, Herder 1997; tłum. polskie: R. Samek, *Sluchacz Słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, Kęty 1998).

⁴ K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie w teologii*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 68–69.

będą – jak dotychczas – filozofie, ale nauki z ich wizją/wizjami świata i jego dynamizmów⁵. Ostatnią myśl, aczkolwiek prowokującą do myślenia, musimy tu pozostawić. Przypatrzmy się natomiast uważniej dwóm pierwszym stwierdzeniom.

Zdaniem Rahnera, problem relacji teologii i filozofii, widziany od strony samej teologii, może zostać sensownie podjęty w obrębie szerszego zagadnienia, którego jest tylko jednym z przypadków. Idzie oczywiście o teologię łaski⁶ i jej związków z naturą. Sytuując zagadnienie współpracy teologii i filozofii wśród zagadnień charytologicznych, Rahner sugeruje, że – zgodnie z podstawowymi wytycznymi jego koncepcji łaski⁷ – teologia i filozofia, zachowując swoją fundamentalną odrębność, wzajemnie siebie zakładają, tworząc jedność. Innymi słowy: z chrześcijańskiego punktu widzenia nie ma teologii bez filozofii, tak jak nie istnieje filozofia bez jakiegoś odniesienia do teologii. „Katolicka nauka o Bogu – stwierdza Rahner – będzie zawsze zakładać i podtrzymywać pierwotną jedność między teologią i metafizyką”⁸, dodając natychmiast, że „to wszystko nie oznacza oczywiście, że dawne przymierze między teologią a metafizyką pozostaje dokładnie takie samo, jak kiedyś w przeszłości”⁹. Zauważmy, że Rahner pisze o relacjach teologii i filozofii (dokładnie metafizyki) w kategoriach «przymierza», czyli w kategoriach wybitnie teologicznych. Odniesienie łaski i natury zakłada, że sama natura zostaje ogarnięta i ujęta wewnątrz wydarzenia boskiego „samopodarowania” (*Selbstmitteilung Gottes*). Podobnie dzieje się w analogicznych relacjach teologii i filozofii: filozofia jest wewnętrznym momentem teologii analogicznie do relacji łaski i natury¹⁰. Takie rozumienie nie zakłada ani z konieczności nie musi prowadzić do podporządkowania filozofii teologii. Wyraża natomiast nieuchronnie prawdę, że teologia może stać się swoistym siedliskiem dla refleksji filozoficznej. Filozofia zostaje ujęta przez Rahnera w horyzoncie łaski, boskiego obdarowywania sobą w świecie – to właśnie ów moment jej związku z teologią sprawia, że myślenie i filozofowanie staje się przejawem fundamentalnej łaski. Takie bycie i działanie filozofii wewnątrz teologii, nie musi oznaczać wyraźnego ujęcia *explicite*.

⁵ K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie*, s. 86.

⁶ Obszerne omówienie transcendentalnej charytologii Rahnera znajduje się w: D. Oko, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i współczesnej teologii*, Kraków 1998. Ogólnie na temat łaski, por. E.-M. Faber, *Du neigst dich mir zu und machst mich gross. Zur Theologie von Gnade und Rechtfertigung* (Topos plus positionen, 576), Regensburg 2005 (na stronie 35 poglądowe przedstawienie różnych teologicznych pozycji w debacie o relacji natury i łaski).

⁷ P. Burcke, *Reinterpreting Rahner: a Critical Study of His Major Themes*, New York 2002, s. 47.

⁸ K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: idem, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 236.

⁹ K. Rahner, *Uwagi na temat*, s. 237.

¹⁰ Por. K. Rahner, *Philosophie und Theologie* (KRSW, 12, s. 217).

Pamiętajmy, że Rahnerowska teologia łaski i natury osadzona jest wewnątrz metody transcendentalnej, która pierwotnie ujmuje rzeczy w ich transcendentalnej, apriorycznej konstytucji. Charytologiczne przeświadczenie o teologicznym siedlisku filozofii nie pociąga za sobą konieczności uteologicznienia filozofii *in concreto*, odnosi się bowiem do chrześcijańskiego rozumienia pierwotnie ukrytych pokładów filozofii jako takiej. Wręcz przeciwnie, zakłada ono istnienie filozofii jako różnej (choć nie antagonistycznej) od teologii dziedziny wiedzy czy sposobu rozumienia. Takie przeświadczenie staje jednak wobec, wcale nie banalnego, pytania o zakres swojej ważności. Jedno wydaje się być pewne: Rahner rozumie relacje teologii i filozofii jako fundamentalne i wzajemne odniesienie się „nadprzyrodzonego” porządku łaski do ludzkiego, naturalnego rozumu, przy założeniu, że łaska istnieje dla natury (teologia dla filozofii) a natura dla łaski (filozofia dla teologii). Tylko taka ich wzajemna proegzystencja sprawia, że mogą zachować swoją identyeczność, nie pomimo, ale właśnie w relacji. Tak zatem Rahner maksymalnie zbliża teologię i filozofię.

Bycie sobą, tożsamość teologii i filozofii pozostaje jednak kluczowa. Rahner podkreśla, że rozumienie relacji teologii i filozofii jest również funkcją chrześcijańskiej doktryny o autonomii rzeczy doczesnych. Zauważona powyżej relacyjność nie powinna prowadzić do upośledzenia ani teologii, ani filozofii. Filozofia musi zachować swój „doczesny”, „świecki” charakter, co oczywiście nie musi i nie pociąga za sobą żadnego jej antagonizmu w stosunku do teologii. W ten sposób Rahner wyraźnie wyklucza możliwość samokonstytucji filozofii poprzez odrzucenie teologii¹¹. W staraniach o zachowanie przez filozofię jej doczesnego charakteru daje się odczuć troska Rahnera o zachowanie prawdziwego dialogu między teologią a filozofią, który stałby pod znakiem zapytania, gdyby jedna z tych dziedzin chciała zdominować drugą. Postulowanej autonomii nie można zatem rozumieć dialektycznie, ale dialogicznie.

Uporczywe trwanie przy autonomii filozofii, jako przejawu «rzeczy doczesnej» prowadzi Rahnera do postawienia następnego kroku w rozważaniach nad interesującym nas problemem. Punktem wyjścia szczegółowej refleksji uczynmy taką oto wypowiedź Rahnera: „Faktycznie oraz również w wymiarze dydaktyki nie istnieje współcześnie tego rodzaju filozofia, którą teologia może na poziomie założenia traktować jako rzeczywistość gotową, którą wystarczy jedynie przystosować do potrzeb teologii”¹². Właśnie dlatego, że łaska nie znosi doczesnego charakteru filozofii jako działalności naturalnej, nie dokonuje

¹¹ W kontekście debaty nad fenomenologią egzystencjalną Heideggera z jej fundamentalnym założeniem „przedwierzeniowości” warto zwrócić uwagę na tekst K. Tamowskiego, *Fenomenologia i teologia*, w: R.J. Woźniak, *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw* (Myśl Teologiczna, 62), Kraków 2008, s. 32-49.

¹² K. Rahner, *Filozofia i filozofowanie*, s. 70.

ona również jakiejś apoteozy filozofii. Filozofia zawsze jest myśleniem niedoskonałym, mozolnym dochodzeniem do prawdy rzeczy. Dla Rahnera oznacza to, że nie istnieje filozofia zupełnie gotowa, przygotowana do wykorzystania w teologii. Nie istnieje bezpośrednia droga aplikacji systemów filozoficznych w teologii. Sama filozofia, aby mogła być wykorzystana w teologii domaga się przygotowania.

W powyższym tekście pośrednio wskazano możliwość wykorzystywania filozofii dla teologii. Zadajmy z Rahnerem pytanie, dlaczego w ogóle teologia może chcieć dialogu z filozofią? Oto w jaki sposób odpowiada na to pytanie sam Rahner: „Nie istnieje teologia, która nie uprawia refleksji metafizycznej. Jest tak z prostego powodu: także w teologii występuje proces refleksji. Jestem czasem zdumiony faktem, że teolodzy pospiesznie deklarują, że metafizyka jest czymś błędnym albo nieodpowiednim dla teologii tylko z tej prostej przyczyny, że jest ona obecnie przedmiotem krytyki. Czy jednak teolodzy ci nie powinni wziąć pod uwagę, że w tej sytuacji również sama teologia zostaje poddana krytyce? Czy nie powinni w konsekwencji przyjąć własnego rozumowania jako dowodu na to, że uprawiana przez nich teologia jest fałszywa? Nie może być dobrym teologiem ten, komu brakuje odwagi do refleksji metafizycznej (co nie oznacza, że winniśmy ją pojmować jako «zamknięty» system), do akceptacji metafizyki, której nieodzowność poddaje się dzisiaj pod dyskusję. Nawet gdy jesteśmy świadomi tego, że mamy do dyspozycji metafizykę, będącą zawsze nieadekwatną do rzeczywistości, którą wyraża, to jednak możemy ufać, że zastosowanie jej pozwoli nam wzywać prawdziwego Boga oraz skierować człowieka w stronę tego doświadczenia Boga, które on już posiada”¹³. Wypada najpierw podkreślić nacisk, z jakim Rahner obstaje za nieusuwalnością metafizyki (a wraz z nią samej filozofii) z myślenia teologicznego. Teolog powołany jest do refleksji metafizycznej, a wręcz nawet „metafizyka jest mu dzisiaj zadana”¹⁴. Istotnie ważne w tym kontekście jest wstępne określenie możliwości, jakie zdaniem niemieckiego teologia, metafizyka otwiera przed „świętą doktryną”. Jej zastosowanie ma, jego zdaniem, pozwolić na wzywanie prawdziwego Boga. Rahner okazuje się być w tym względzie zdecydowanym realistą. Jego realizm polega na silnym przecuciu, że religijny przecież dyskurs teologii nie może abstrahować od danych rozumu: to, co filozoficzne i to, co teologiczne nie musi, i w rzeczywistości nie wyklucza się. Jedność filozofii i teologii pozwala człowiekowi „wzywać prawdziwego Boga”. Co więcej, Rahner jest przekonany, że to filozofia może pomóc odkryć i skierować człowieka ku prawdziwemu doświadczeniu Boga. Chociaż przyto-

¹³ K. Rahner, *Uwagi na temat*, s. 230.

¹⁴ *Ibidem*, s. 237.

czony tekst nie wyraża tego *explicite*, można odczytać przeświadczenia autora, że to właśnie metafizyka pierwotnie i podstawowo ukierunkowuje człowieka ku refleksyjnej tematyce owego doświadczenia, które on już przecież posiada. Temat metafizyki, jako dyskursu umożliwiającego zgłębianie i nakierowywanie podmiotu ku głębi własnego już posiadanego doświadczenia, wydaje się być ważną konstatacją, która przyznaje samej metafizyce zdecydowanie pozytywny charakter przedwstępnego i koniecznego ujęcia istoty doświadczenia religijnego. Biorąc pod uwagę, że dla Rahnera temat doświadczenia stanowił jedno z istotnych zagadnień jego własnej koncepcji filozofii i teologii¹⁵, widoczna jest ważkość owego stwierdzenia i jak bardzo dowartościowuje ono metafizykę i filozofię w ogóle, jako koniecznych partnerów teologicznego rozumienia i myślenia.

W tym miejscu możemy jeszcze raz powrócić do zauważonego już toposu myślenia Rahnera na temat relacji filozofii i teologii, którym jest wpisanie tego zagadnienia w szerszą perspektywę kluczowego dla chrześcijaństwa zagadnienia relacji łaski i natury. W tym duchu niemiecki teolog stwierdza odważnie, że związek, jaki zachodzi między filozofią a teologią staje się widoczny jedynie wtedy, gdy zaczynamy rozumieć, że filozofia jest postawieniem pytania, na które odpowiedzieć może jedynie teologia. Filozofia jest pytaniem, a teologia odpowiedzią. Filozofia spełnia się w teologii, podobnie jak natura w łasce. Przy czym, istotnym zadaniem teologii jest takie formułowanie odpowiedzi, które nie unieważnia, nie *anihiluje* samego pytania. Teologia „może jedynie wtedy udzielić odpowiedzi Boga – Boga jako odpowiedzi dla każdego czasu – kiedy utrzymuje pytanie otwartym (jako że pytanie, w którym jest zawarta odpowiedź, jest wypowiedziane zawsze przez Boga, a nie przez nas)”¹⁶. Widać tu wyraźnie jak istotna jest obustronność relacji filozofii i teologii. Obie razem odpowiedzialne są za siebie, obie siebie afirmują i naraz usensowniają. Teologia, do której filozofia kieruje swoje zapytanie, może udzielić odpowiedzi jedynie wtedy, kiedy sprawia, że pytanie nie przestaje tracić swojej otwartości.

Powyższe rozważania o relacji filozofii i teologii mają nieuchronnie znaczenie antropologiczne. „Jeżeli właściwie pojmujemy rzeczywistość człowieka, to wiemy, że między horyzontami rozumienia a tym, co powiedziane, usłyszane i rozumiane, istnieje nieunikniony wzajemny związek (*Zirkel*). Ostatecznie jedno zakłada drugie, i na odwrót. I chrześcijaństwo również uważa, że

¹⁵ Na temat „doświadczenia transcendentnego” zob. G. Neuhaus, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982; N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck–Wien 1993; B. Irlenborn, *Was ist eine transzendente Erfahrung? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler*, *Theologie und Philosophie* 79 (2004), s. 491–510.

¹⁶ K. Rahner, *Uwagi na temat*, s. 236.

– właśnie znowu w tym charakterystycznym przenikaniu się – owe założenia, które czyni, są już nieuchronnie i z konieczności dane (*gegeben sind*) w najgłębszej istocie egzystencji człowieka (*im letzten grunde des Daseins des Menschen*) (nawet jeśli człowiek w swojej refleksyjnej samointerpretacji inaczej tę egzystencję rozumie) i że jednocześnie orędzie chrześcijańskie samo tworzy te założenia przez swoje wezwanie. Orędzie to wzywa człowieka, żeby stanął przed autentyczną prawdą swojej istoty, przed tą prawdą, w której pozostaje nieuchronnie uwięziony, nawet jeżeli w istocie rzeczy owym więzieniem jest nieskończona przestrzeń niezgłębionej tajemnicy Boga¹⁷. Jeśli zastosujemy do tego tekstu znany nam już schemat pytanie–odpowiedź, a sam tekst umiejscowimy w obszarze pytania o relację filozofii i teologii, z którego on rzeczywiście pochodzi, to okaże się, że teologia – zdaniem Rahnera – jako odpowiedź wyprzedza samo pytanie ze względu na fakt, że sama owo pytanie ustanawia. Pytanie, jakim jest względem teologii filozofia, ugruntowane jest w samym człowieczeństwie człowieka. Filozofia to pytanie ustanowione przez „najgłębszą istotę egzystencji człowieka”. W filozofii tematyzuje się milcząco, skryte w człowieku pytanie, które przywołuje teologiczną odpowiedź. Ta zaś dawana jest w taki sposób, aby uchronić przed upadkiem samo pytanie, aby utrzymać je otwartym.

Interesujący wydaje się być fakt, że za pomocą schematu pytanie–odpowiedź, Rahner ujmuje tożsamość teologii z głębi jej relacji z filozofią (co jest ważne w drugą stronę, chociaż wydaje się, że nie w takim samym zakresie). Zaskakujące jest również, że konkretne zagadnienie relacji filozofii i teologii interesuje Rahnera raczej od strony formalnoteologicznej. Pytanie o relacje filozofii i teologii jest dla Rahnera pytaniem teologicznym. W tym względzie, dochodzimy do konstatacji wyjściowego przeświadczenia o kluczowości relacji łaski i natury dla właściwego ustawienia ich wzajemnych odniesień. Z tej perspektywy, zagadnienie interesujące nas nie ma charakteru akcydentalnego w całości Rahnerowskiej refleksji. Wstępna diagnoza problemu, która pcha Rahnera do usytuowania go w granicach wyznaczonych przez chrześcijańską doktrynę łaski i natury, odsłania teologiczną naturę pytania o związek filozofii i teologii. Owa teologiczna natura zajmującego nas pytania ujawnia się najbardziej w wydarzeniu wcielenia i ma, w związku z tym, ściśle chrystologiczną strukturę. To właśnie w owej chrystologicznej strukturze zostają osadzone – organicznie, genetycznie i simultanicznie – autonomia i zależność obu dziedzin ludzkiego myślenia: filozofii i teologii.

¹⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 26 (KRSW 26, s. 29).

3. Wydarzenie wcielenia jako kryterium odpowiedności filozofii

Zauważmy, że Rahner nie opowiada się za jednym, wyróżnionym typem filozofii. Interesuje go bardziej sama formalna strona pytania o związek tego, co teologiczne z tym, co filozoficzne i *vice versa*. Istotna i zaskakująca sugestia w kwestii, „jakiej filozofii potrzebuje teologia”, u Rahnera pojawia się w nieoczekiwanym miejscu. Oto medytując nad tajemnicą wcielenia, Rahner dochodzi do analizy tradycyjnego stwierdzenia, według którego „Bóg stał się człowiekiem”. Rozważmy zdania: „Jeśli obiektywnie i trzeźwo spojrzymy na fakt wcielenia, który poświadcza nasza wiara w podstawowym dogmacie chrześcijaństwa, to będziemy musieli powiedzieć wprost: Bóg może stać się czymś. Ten, który jest sam w sobie niezmienny, może sam być zmienny w innym. [...] Nie można tej zmiany-samego-siebie-w-innym uważać za zaprzeczenie niezmienności Boga samego w sobie ani tej zmiany-w-innym sprowadzać do stwierdzenia zmiany innego. Tutaj ontologia musi dostosować się do orędzia wiary (*an der Botschaft des Glaubens zu orientieren*), a nie pouczać tego orędzia (*nicht zu schulmeistern*)”¹⁸. Przytoczony fragment dramatyzuje wszystko to, co do tej pory powiedziano, w ślad za Rahnerem, o interesujących nas związkach filozofii i teologii. Jeśli we wszystkich powyższych cytatach próbuje się ująć omawiane zagadnienie poprzez wprowadzenie jakiejś fundamentalnej równowagi w tych relacjach, to ostatni tekst wyraźnie dokonuje subordynacji filozofii względem teologii: w kwestii wcielenia nie tylko ontologia, lecz cała filozofia, musi się na orędzie wiary zorientować.

Rahner nadaje teologii zdecydowaną autonomię i pierwszeństwo względem filozofii. Oczywiście takie nadanie wydaje się w tym miejscu wynikać wyraźnie z absolutnego priorytetu objawienia, które stawia teologię wobec faktu, który przekracza pasywne i aktywne zdolności czystego rozumu. Jeśli sama teologia napotyka wprawdzie tajemnicę w całej jej pełni i w całym jej nagim podarowaniu się człowiekowi, to właśnie pierwszej teologii zadana jest próba intelektualnej ekspozycji owego faktu w jego przekraczającej wszystko nagości. Aby to uczynić, teologia zwraca się do ontologii, nie po to jednak, aby ta, posługując się rozumem, stała się nadrzędną instancją osądzającą prawdę samego faktu. Teologia potrzebuje filozofii jako heurystyki i hermeneutyki. Stąd wezwanie, aby ontologia „dostosowała się”, swoiście nastroiła się na fale, na których nadaje teologia.

Rahner jest świadomy paradoksalności swojej własnej propozycji. Wie również, że takie postawienie sprawy pociąga za sobą konsekwencję dla samej filozofii. „Doszliśmy w ten sposób – stwierdza Rahner – do pewnej ontolo-

¹⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 182 (KRSW 26, s. 212–213).

gicznej skrajności (*ontologische Letztheit*), jakiej być może nigdy nie przeczuwała nawet ontologia czysto racjonalna. Tego rodzaju ontologii oczywiście trudno jest przyjąć do wiadomości taką skrajność i włączyć ją jako formułę podstawową do początków i źródeł swoich wypowiedzi. To, co absolutne, albo lepiej, ten, który jest absolutny, w czystej wolności swojej nieskończonej niere-lacyjności, którą zawsze zachowuje, ma taką możliwość, że sam staje się innym, skończonym; ma możliwość, ogalając samego siebie, oddając się, ustanowić innego jako swoją własną rzeczywistość¹⁹. Okazuje się, że w swoim dostrajaniu się i dostosowywaniu do teologii, filozofia sama może poszerzyć własne horyzonty rozumienia. Subordynacja nie pociąga zatem za sobą utraty tożsamości przez filozofię (zupełnie podobnie jak w przypadku natury, która nie zostaje wywłaszczona przez łaskę, lecz przez nią oryginalnie ustanowiona). Dialogując z teologią, filozofia konfrontuje siebie z tym, co dla niej samej stanowi jej granice, jej skraj albo pytanie graniczne (*ontologische Letztheit*). Owa „ontologiczna ostatniość”, z jaką teologia konfrontuje filozofię wprowadza ludzkie myślenie często w nową sytuację i w nowy obszar badawczy. Teologia potrzebuje filozofii, która zdolna jest zaryzykować intelektualne spotkanie z taką granicznością.

4. Konsekwencje koncepcji Rahnera

Spróbujmy teraz odpowiedzieć wraz z Rahnerem na pytanie, jakiej filozofii potrzebuje teologia chrześcijańska? Odpowiedź jest zaskakująco formalna i niekonkretna, pomimo tego jednak radykalnie ważna. Teologia potrzebuje takiej filozofii, która zdolna jest otworzyć się na całą głębię tajemnicy wcielenia. Filozofia, która taką otwartość wykluczałaby bądź negowała ją *ex definitione*, nie jest w stanie przysłużyć się teologii.

Teza Rahnera, aczkolwiek wybrzmiała tutaj od strony formalnej, zakłada i wyrasta z pewnych konkretnych przedzałożeń. Jej formalność odsyła nas co najmniej do dwóch kategoryalnych wniosków. Pogłębienie rozumienia formalnej formuły o filozofii otwartej na wcielenie przychodzi ze strony analizy samego pojęcia wcielenia. Co konkretnie oznacza wcielenie? Na co, właśnie w związku z samym wcieleniem, otwarta powinna być filozofia? Upraszczając nieco, możemy przyjąć, że Rahner zauważa dwa istotne momenty w samej tajemnicy wcielenia, na ile wyraża się ona w swojej podstawowej formule teologicznej: „Słowo stało się ciałem”, „Bóg stał się człowiekiem”.

W związku z tym, należy podkreślić dwa istotne wymiary interesującej nas otwartości. Po pierwsze, otwartość filozofii na rzeczywistość wcielenia

¹⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, s. 183 (KRSW 26, s. 213).

oznaczać musi jej otwartość na problem faktycznego stawania się Boga. Wcielenie wyrażone za pomocą formuły „Bóg stał się człowiekiem” oznacza jakąś zasadniczą konstatację prawdy o tym, że Bóg może się – w pewnym znaczeniu – zmieniać. Mamy tu do czynienia z mocną modyfikacją, jaką chrześcijaństwo dopuściło się na klasycznej analizie boskich atrybutów.

Po drugie, otwartość filozofii na wcielenie musi oznaczać konkretne dowartościowanie człowieczeństwa, także w jego wymiarze cielesnym. Teza Rahnera wyklucza ze współpracy z teologią wszelkie filozofie skrajnie idealistyczne i gnostyckie. Co więcej, rozszerzając faktyczne znaczenie boskiego stawania się ciałem (człowiekiem) na płaszczyznę afirmacji całej rzeczywistości świata we właściwej mu materialnej strukturze, należy stwierdzić, że teza Rahnera domaga się filozofii, która zdolna jest tłumaczyć i usensowniać – wraz z teologią – ów chrześcijański „wysublimowany materializm”. Wzięcie pod uwagę wcielenia, fundamentalna otwartość inkarnatoryjna oznacza nade wszystko dowartościowanie materialności świata. Wydarzenie wcielenia dotyka nowego rozumienia sensu tego, co materialne. Chrystus, stając się człowiekiem, staje się ciałem, częścią materii. Właśnie dlatego, chrześcijaństwo, zdaniem Rahnera, jest ostateczną afirmacją materialnej struktury rzeczywistości. „My chrześcijanie – stwierdza niemiecki teolog – jesteśmy najbardziej wysublimowanymi materialistami: nie powinniśmy, nie możemy myśleć o jakiegokolwiek doskonałości ducha bez myślenia o trwaniu materii i jej spełnieniu”²⁰. Rahner demaskuje pośrednio w swojej opinii największego wroga chrześcijaństwa w postaci gnostyckiej, manichejskiej, dualistycznej wizji świata z jej pojęciem materii jako bezpośredniego upostaciowienia zła.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że przedstawiona powyżej propozycja Rahnera, dotycząca relacji teologii chrześcijańskiej i filozofii, stanowi cenną próbę umożliwiającą dialog wspomnianych dyscyplin. Inkarnatoryjno-chryzologiczna zasada, porządkująca relacje filozofii i teologii, pozwala bowiem w satysfakcjonujący sposób uniknąć pokusy wzajemnego podporządkowania jednej przez drugą, wprowadzając między nimi przestrzeń autonomii. Ta przestrzeń pozwala zarówno refleksji filozoficznej, jak i teologicznej być sobą. Jednocześnie, należy wyraźnie podkreślić, że Rahner nie obawia się proponować konkretnego kryterium wyboru filozoficznego dialoganta teologii. Kryterium to, wyznaczone przez wspomniane zasady inkarnatoryjną i charytologiczną (pozostające oczywiście w ścisłym związku zależności²¹), jest wybitnie

²⁰ K. Rahner, *Fest der Zukunft der Welt*, w: idem, *Schriften zur Theologie*, t. 7, Zürich-Köln 1956, s. 181; por. J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité* (Les Essais), Paris 2007, s. 156.

²¹ Nie ulega wątpliwości, że Rahner ujmuje ich związek chryzologicznie, zgodnie z doktryną Chalcedonu: chryzologia Chalcedońskiego *Wyznania wiary* stanowi absolutnie pierwotny fundament wszelkiego poznania i rozumienia teologicznego w chrześcijaństwie. To paradoksalnie oznacza zaś, że odniesienie chryzologii do charytologii może zostać ujęte jedynie w perspektywie samej chryzologii,

chrześcijańskie. Rahner potwierdza tym samym swoje przekonanie o prawdziwej autonomii teologii, która nie musi lękać się tego, by wybierać sobie odpowiedniego partnera filozoficznego. Możliwość takiego wyboru, i jego faktyczna konieczność, potwierdzają wartość samej teologii. Pokazują również wyraźnie fundamentalne opcje samego autora, często oskarżanego o zbyt dużą racjonalizację przesłania chrześcijańskiego i jego oświeceniowo-antropologiczne odkształcenie.

Zaprezentowane powyżej rozwiązania, jakie sugeruje Rahner w stosunku do starego i fundamentalnego dla obu dyscyplin problemu relacji filozofii i teologii, stanowią adekwatny wgląd w teologiczny geniusz ich autora. Rahner prezentuje wybitnie syntetyczny zmysł teologiczny. Zauważmy, że jego poglądy na interesujący nas w tym artykule temat, są wypadkową wielu różnych wymiarów teologicznej prawdy chrześcijaństwa. Rahner proponuje rozwiązania poszczególnych problemów poprzez sprowadzenie ich do fundamentalnych przestrzeni dogmatu, czyli do tajemnicy wcielenia i zależnej od niej (i ontologicznie i poznawczo) teologii natury i łaski. Takie sprowadzanie konkretnego pytania teologicznego do fundamentów chrześcijańskiego światopoglądu, zakładające poznawcze przedsięwzięcie jego organicznej struktury w jej prostej syntetycznej i niezdefragmentowanej totalności, wydaje się być drogą dla teologii na przyszłość.

RELATIONSHIPS BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF THE INCARNATION. AN OUTLINE OF KARL RAHNER'S CONCEPT (SUMMARY)

The essay discusses the main elements of Karl Rahner's concept of relationship between philosophy and theology. It turns out that Rahner's thinking in this area of investigation depends on and is submitted to his theology to an enormous extent. The main theological criterion which Rahner puts before philosophy is an acceptance and philosophical openness towards the event of the Incarnation. He places the problem of the relationship between philosophy and theology inside his own theology of nature and grace (in their mutual relationship) from the perspective of the Incarnation. He incorporates both fields of knowledge into fundamental, and at the same time, much broader interpretative pattern offered by the Catholic charitology with its idea of the nature.

stanowiącej konkretną *norma normans* samej charytologii w jej podstawowych twierdzeniach. Jeśli bowiem charytologia zajmuje się żywo relacją jaka zachodzi między łaską a naturą (zresztą zagadnienie to stanowi jeden z jej głównych wymiarów refleksji), to schemat owych relacji może ona zaczerpnąć jedynie z chrystologii opisującej podstawową relację bóstwa i człowieczeństwa tak, jak została ona ukonstytuowana w zjednoczeniu osobowym dwóch natur. Okazuje się zatem, że jeśli problem relacji filozofii i teologii należy koniecznie sprowadzić do problemu relacji natury i łaski to ten znajduje swoją przestrzeń rozumienia dopiero w samej chrystologii. Podstawowość chrystologii dla relacji filozofii i teologii – zapośredniczona charytologicznie – staje się w ten sposób oczywista. Szczegółowo na ten temat zob. P. Deenan, *Rahner, Christology and Grace*, Heythrop Journal 37 (1996), s. 284–297.

Rahner's option, presented here, is heavy with merithorical and methodological consequences. Clear and concrete conditions which theology puts before philosophy as a prerequisite for a potential cooperation does not necessarily infringe the autonomy of the latter. In fact, Rahner recognizes huge importance of theology for philosophy; the former makes the questions posed by the latter all the more far reaching and relevant. In Rahner's vision theology helps to maintain the questions posed by philosophy opened, and answers them in such a manner that makes them radically and constantly opened. It does service to theology as well. The bound between philosophy and theology, founded on the Incarnation and grace, is thus organically mutual.

DIE RELATION ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE
IN DER PERSPEKTIVE DES INKARNATIONSEREIGNISSES.
ABRISS DES KONZEPTS VON KARL RAHNER
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel beinhaltet die Hauptpunkte des Konzeptes des gegenseitigen Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei Karl Rahner. Der Ansatz von Rahner ist in diesem Bereich eng von seiner Theologie abhängig und ihr untergeordnet. Das theologische Hauptkriterium, mit dem Rahner die Philosophie konfrontiert, ist ihre Akzeptanz und ihre Offenheit für das Inkarnationsereignis. Aus der inkarnatorischen Perspektive beurteilt Rahner das Problem des gegenseitigen Verhältnisses von Theologie und Philosophie in seinem eigenen Ansatz der Gnaden- und Naturtheologie. Das gegenseitige Verhältnis der beiden Fächer wird von Rahner in ein grundsätzliches und gleichzeitig breiteres Interpretationsschema, das die katholische Christologie mit der ihr eigenen Naturidee bietet, hineingestellt. Die rahnersche Option hat selbstverständlich weitreichende, sowohl meritorische als auch methodologische Konsequenzen. Die deutliche Konfrontation mit den theologischen Vorbedingungen der möglichen Zusammenarbeit, vor die Rahner die Philosophie stellt, führt keineswegs zur Herabwürdigung der philosophischen Autonomie. Im Grunde genommen meint Rahner, dass die Theologie für die Philosophie von großer Bedeutung sein kann: dank ihrer enthalten die von der Philosophie gestellten Fragen eine ganz neue Bedeutung und Weite. In der Sicht Rahners hilft die Theologie der Philosophie, die von ihr gestellten Fragen offen zu halten und beantwortet die philosophischen Fragen auf eine Art und Weise, welche ihre radikale und ständige Offenheit fördert. Das Offenhalten der philosophischen Fragestellungen hilft seinerseits auch der Theologie. Das gegenseitige, in der Thematik von Inkarnation und Gnade fundierte Verhältnis von Philosophie und Theologie erweist sich also als beiderseitig grundlegend.