

Leszek Kuc

Antropologia chrześcijańska Karla Rahnera

Studia Theologica Varsaviensia 23/1, 5-29

1985

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

LESZEK KUC

ANTROPOLOGIA CHRZEŚCIJAŃSKA KARLA RAHNERA

I. Miejsce antropologii w dorobku K. Rahnera; II. Założenie antropologiczne K. Rahnera; III. Teologiczna przydatność antropologii K. Rahnera.

I. MIEJSCE ANTROPOLOGII W DOROBKU K. RAHNERA**1. Spotkanie z Rahnerem**

Karl Rahner zmarł 25 marca 1984 roku, dwadzieścia pięć dni po swych osiemdziesiątych urodzinach, gdy nie ucichły jeszcze jubileuszowe laudacje. Po wiadomości z Innsbrucka trudno było oswoić się z myślą, iż zabrakło człowieka, którego obecność wśród żyjących dawała poczucie bezpieczeństwa, iż oto w naszym czasie dzieje się wielka teologia. Jednak właśnie śmierć Rahnera uprzytomniła rangę dopełnionego dzieła: nie jest ono tylko projektem, nie legitymuje się tylko ożywioną twórczością encyklopedyczną, lecz kilkunastoma tomami *Schriften zur Theologie* nie mówiąc o większych monografiach, uwieńczone zostało syntezą w postaci *Grundkurs des Glaubens*.

Z antropologią Karla Rahnera spotkałem się po raz pierwszy w 1963 roku z okazji nauczania teologii kaznodziejstwa. Trzeba było nauczanie to skonfrontować i oprzeć na współczesnych badaniach teologii pastoralnej — praktycznej. Nieodparcie narzucał się wówczas rahnerowski wzorzec „Selbstvollzug der Kirche in Gegenwart” — samobudowanie się Kościoła w terażniejszości. Prowadziło to z kolei do podstaw antropologicznych, do przełomowego artykułu o teologicznej,

chrześcijańskiej antropologii w nowym wydaniu *Lexikon für Theologie und Kirche*, a tą drogą do wstępnych prac Rahnera: *Geist in Welt, Hörer des Wortes*, a także do *Christliche Anthropozentrik* J. B. Metz. Zaczęła się wieloletnia fascynacja nie pozbawiona, później, podejrzliwości i krytycyzmu. Te ostatnie, w przemyśleniach własnych i w debatach z przyjaciółmi, powstawały w wyniku konfrontacji transcendentalizmu rahnerowskiego z metafizyką i antropologią realistyczną. Jeśli w dalszym ciągu niniejszego tekstu wypadnie mi sformułować ostro krytyczne sądy względem antropologii Rahnera, to będzie to w zamierzeniu nie tylko „fortiter in re” lecz również „fortiter in modo”, z doświadczenia bowiem własnego znam urok rahnerowskiego tekstu. Pod tym urokiem zdarzyło mi się wypowiedzieć i opublikować niejedno stwierdzenie antropologiczne, którego nie podzielałam po dojrzałszym namyśle. Zarazem jednak trwało przeświadczenie o niepodważalności wniosków. Analiza historyczności świata i Kościoła zachowała swą siłę. Silne wrażenie pozostawił również odczyt Rahnera podczas jego wizyty w Warszawie: mówił o wolności w Kościele.

Byłem w Niemczech gdy ukazał się *Grundkurs des Glaubens*. Nie od razu uświadomiono sobie doniosłość tej publikacji. Powiem zartem, iż prawdopodobnie zanadto dosłownie przyjmowane były wypowiedzi Rahnera o prowizorycznym charakterze prac teologa oraz o jego własnej pracy teologa dyletanta. Gdy J. B. Metz wyraził się o książce jako o współczesnej sumie teologii, trzeba było przemóc chęć traktowania tej wypowiedzi jako grzecznościowo przesadnej; zwłaszcza że ten sam Metz, prawie równocześnie, w *Christlicher Glaube in Gesellschaft und Geschichte* poddał ostrej krytyce rahnerowski transcendentalizm jako podstawę, wbrew intencjom, nie dość konkretną historycznie.

Wypadło zapoznać się z niezwykle ostrym atakiem na antropologię i całą teologię K. Rahnera, dokonany przez Cornelio Fabro w książce *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974. Cenne materiały i uwagi Fabro, dotyczące nieporozumień co do rzekomego tomizmu Rahnera, łączą się z niezrozumieniem i niechęcią wobec samego teologicznego zamierzenia: Rahnera przedstawia się nie jako architekta, lecz jako burzyciela teologii katolickiej. Tak pracować nie można. Szczera wielkość rahnerowskiej teologii każe się pięknie różnić z jej twórcą.

2. „Doświadczenia teologa” — bilans życia i twórczości

Ostatnim bodaj publicznym wystąpieniem Karla Rahnera był referat *Doświadczenia teologa katolickiego* wygłoszony na sesji Akademii Katolickiej Archidiecezji Fryburskiej, w lutym 1984 r. Tekst przedrukowała „Herder Korrespondenz” z maja tego roku. W nocie redakcyjnej czytamy, iż tekst nie jest ani sumą teologii Rahnera, ani sumą jego życia. Zapewne, ale po śmierci, która nastąpiła w miesiąc później, tekst nabrał wagi testamentu.

W Jezusie przyrzekł nam nieskończony Bóg, zaofiarował i zagwarantował samego Siebie: Boga, który w swej najbardziej własnej rzeczywistości i szczęśliwości udziela się stworzeniu. Oto wyznanie wiary, które Karl Rahner uważa za ośrodek Dobrej Nowiny, jej treść istotną. W zestawieniu z tą rzeczywistością wszelki pobożny „jezuizm”, wszelkie zaangażowanie po stronie sprawiedliwości i miłości w świecie, wszelki humanizm pragnący posłużyć się Bogiem dla człowieka, nie zaś — rzucić człowieka w otchłań Boga, byłyby niepojęcie ubogim humanizmem. Takiego humanizmu zabrania, pisze Karl Rahner, „potworny gwałt Boskiej miłości, w której Bóg rzeczywiście wychodzi z Siebie”. Dane jest nam do wyboru tylko — chcieć wszystkiego, a więc Boga w Jego czystej Boskości, — bądź też potępić się, to jest pogrzebać w więzieniu naszej skończoności.

W obliczu orędzia chrześcijańskiego pojętego w sposób tak radykalny jest, pisze Rahner, zadaniem i obowiązkiem katolickiego teologa rozważyć „odyseję” miliardów ludzi, także i tych prymitywnych sprzed miliona lat, także i niechrześcijan, także nawet i ateistów. Ich wszystkich życie ma swoje ujście w Bogu! Zbyt taną odpowiedzią jest, według Rahnera, że zbawienie tych wszystkich ludzi dokonuje się na drogach znanych tylko samemu Bogu. Jest to prawdą tak dalece, że i chrześcijanin i najdoskonalszy teolog zdaje się ostatecznie na Miłosierdzie Boskie w obliczu betonowego bunkru egoizmu, z którego Bóg nas wyzwala.

Wszelako w epoce, w której chrystianizm zmuszony jest zdać sprawę z własnej nadziei ludziom wszystkich epok i kultur, trzeba, powiada Rahner, przemyśleć do końca problem „chrześcijan anonimowych” skoro nikt z nas nie zbawi się tylko w pojedynkę. Naturalnie, nie w sensie odebrania osobowego i osobistego charakteru naszego spotkania z Bogiem, ale w duchu miłości bliźniego: spodziewam się, żywiąc na-

dzieję własnego zbawienia w ramach nadziei dotyczącej wszystkich ludzi. Dlatego szczerze mnie obchodzi, jak to się dzieje, że Łaska Boga, a jest nią ostatecznie sam Bóg, który się nam udziela, rzeczywiście „nad wszelkim ciałem” została rozlana, a nie tylko nad garstką ochrzczonych.

Przytoczyłem, na ile pozwalała polszczyzna, dosłownie niektóre sformułowania Karla Rahnera z *Doświadczeń teologa*. Możemy z nich wyczytać przeżyciowy patos, bardzo zresztą zakorzeniony w tradycji niemieckich tekstów religijnych i mistycznych.

Chciałbym, pisze Rahner, dać świadectwo osobiste temu, że teolog wtedy dopiero jest rzeczywiście teologiem, gdy już nie mniema jakoby przemawiał jasno i przejrzysto. Szczęśliwy i przerażony zarazem doświadcza i poświadcza on zawahanie się analogicznie nad przepaścią niepojętego Boga. Wypowiedzi teologa nie zaspokoją egzystencjalnego pragnienia. Są wezwaniem, by dostrzec, że dzięki tym wypowiedziom winno się ostatecznie popaść w aporię bez odpowiedzi, która według św. Pawła (2 Kor 4, 8) kształtuje egzystencję człowieka. W niemieckim przekładzie brzmi ów wiersz z listu do Koryntian: „Von allen Seiten weden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum: wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht”. Zapędzeni w ucisk, przecież się mieścimy; nie ma wyjścia, a przecież nie rozpaczamy.

Szczególna to analogia, o wielkim egzystencjalnym ładunku jak cała rahnerowska teologia dziedniczająca w tym względzie własności także i filozoficznego piśmiennictwa od Kanta po Heideggera.

3. Bóg-Człowiek, antropologiczne centrum teologii

Sądzę, pisze Rahner, iż wolno teologowi katolickiemu odczuwać temat grzechu i przebaczenia jako „w pewnym sensie nieco wtórniejszy” wobec tematu radykalnego samoudzielania się Boga. Jesteśmy grzesznikami i w egoizmie naszym ciągle potrzebujemy przebaczenia, a Bóg udziela się nam przebacząc. Skoro jednak widzimy, jak trudno człowiekowi dzisiejszemu zrozumieć usprawiedliwienie przez Boga wyłącznie jako odpuszczenie grzechu, skoro ponadto dla teologa katolickiego osobiste udzielanie się Boga człowiekowi jest czystą Łaską, niezależnie od grzechu, jest ono nieoczekiwanym i cudownym roztrwonieniem się Boga w przyrodzie, którą zechciał uczynić swoją własną historią, to można spokojnie,

sądzi Rahner, temat Boga-Człowieka, — temat udzielania się nam Boga, odczuwać jako bardziej centralny, niż temat grzechu i grzechów przebaczenia.

Przesunięcie akcentu o jakim tu mowa należy do faktów spotykanych w dziejach teologii. Nie wynika, jak sądzi Rahner, z wymówionego sobie humanizmu, lecz z przeświadczenia, iż o grzechu oraz jego przebaczeniu myśleć trzeba w kategoriach miłości Boga do człowieka. Należy unikać niebezpieczeństwa, że się grzech weźmie za nadto poważnie i że się zapomni, jak dalece to co nas najbardziej przeraża wśród okropności ludzkiej historii jest wynikiem przede wszystkim „stworzoneści” człowieka i bierze się więcej z ludzkiej niezawinionej głupoty, słabości i ulegania popędowi, niż z grzechu, za który odpowiedzieć wypadnie przed sądem Boskim.

Wiem, pisze Rahner, iż pogląd ten jest wysoce problematyczny, zwłaszcza jeśli go postawić przed trybunał Pisma św.

Należy do tradycji teologii uprawianej przez jezuitów podjęcie problematyki rozpowszechnionej od czasów przynajmniej Dunsza Szkota, by nie sięgać głębiej w historię, stosownie do której Wcielenie Boga dokonało się przede wszystkim w celu podniesienia do najwyższej doskonałości człowieka, a wraz z nim świata, co wtórnie dopiero implikuje konieczność Odkupienia człowieka z grzechu. Karl Rahner zastrzega się przed uprawianiem teologii specyficznie jezuickiej, w tym centralnym jednak momencie postępuje zgodnie z tradycją swego zakonu. Mimo to przedstawia swój pogląd jako historyczną innowację, co wydaje się słuszne o tyle, że nie tyle kategoria doskonałości rządzi rozumowaniem rahnerowskim, co egzystencjalny fakt rzeczywistego spotkania z Bogiem, który jako Człowiek nam się udziela.

Dlatego uważam ów centralny węzeł teologii rahnerowskiej za podstawę również całej rahnerowskiej antropologii. Znajduje to swój wyraz w uwadze, którą Karl Rahner czyni na temat ignacjańskiej inspiracji własnej teologii: całkowite oddanie się Bogu znajdujące swe klasyczne sformułowanie w końcowej modlitwie *Ćwiczeń duchownych*, to tyle co umieszczenie wolności — transcendencji ludzkiej przed augustyńską trójką: pamięć, rozum i wola.

Karl Rahner wyznaje w *Doświadczeniach*, iż jako filozofię wyżej cenił, biorąc ogólnie, tomizm w interpretacji Maréchala niżli suarezjanizm, w którym się wychował. Znaczy to, gdy idzie o antropologiczne podstawy teologicznych wysiłków Rahnera, że punktem wyjścia interpretacji człowieka

jest i pozostaje dziedziną dociekań transcendentálnych i kategoryalnych w rozumieniu kantowskim.

4. *Grundkurs des Glaubens* — realizacja programu antropologicznego

Skoro obecnie, po przeczytaniu *Doświadczeń teologa*, spojrzymy na syntezę teologii Karla Rahnera, a więc na *Grundkurs des Glaubens*, to w rozplanowaniu tematyki widać centralny charakter tematu Boga-Człowieka — Jezusa Chrystusa. Dwa momenty traktatu chrystologicznego zajmującego część szóstą *Grundkurs* zwracają szczególną uwagę: (3) Chrystologia transcendentálna oraz (2) i (9) dotyczące fenomenologii naszego odniesienia do Chrystusa oraz naszej osobowej relacji z Nim. Chrystologia transcendentálna konstruuje się na podstawie antropologicznej: tego co uprzednie, aprioryczne w analizie ludzkiej egzystencji i tego co historyczne, a są to dwa elementy zwrotnie sprzężone i nierozłączne. Ludzka świadoma wolność zawiera się we własnym, otwartym, to znaczy nie zakończonym historycznie kształtowaniu się — odniesieniu do absolutnego Zbawcy.

Fenomenologiczna analiza odniesienia ludzkiego do boskiego i ludzkiego zarazem Zbawiciela ustala, — pozwala ustalić — zakotwiczone w historycznej transcendencji, czyli antropologicznie, pojęcie Zbawiciela, które z kolei w konfrontacji z danymi wiary chrześcijańskiej zidentyfikować można historycznie i teologicznie w Jezusie z Nazaretu, który jest Chrystusem, i tylko w Nim. Z Nim rozwinięte osobowe relacje, zanalizowane już konkretnie dzięki znajomości i wierze dotyczącej życia Jezusa, jego męki i śmierci, jego zmartwychwstania, stanowią o pojęciu i istocie chrześcijaństwa.

Zrozumiałe więc, że na takim fundamencie chrystologicznym i antropologicznym Karl Rahner rozwija naukę o Kościele, o życiu chrześcijańskim oraz o rzeczywistości ostatecznej, w częściach siódmej, ósmej i dziewiątej *Grundkurs*.

Zanim jednak Karl Rahner przystąpi do konstrukcji i wykładu chrystologii, w pięciu częściach wstępnych swojego dzieła buduje antropologię teologiczną i filozoficzną, w której zawiera się zasób treści stanowiący w wykładzie tradycyjnym naukę o Bogu jedynym i o Bogu w Trójcy Osób, o Bogu Stwórcy, o Bogu, który wynosi człowieka ponad naturę do nadprzyrodzonego poziomu życia. To następnie prowadzi do nauki o człowieku zagrożonym przez grzech i rze-

czywiście grzesznym, do nauki o Bogu przebaczącym i miłosiernym — dawcy łaski. Po ustaleniu w ten sposób podstawowych pojęć religijnych wskazuje Rahner na historię ludzką jako miejsce nieustannego objawiania się Boga, na historię ludzką, a więc jako dzieje Objawienia i dzieje Zbawienia, poczynawszy od antropologicznej i teologicznej interpretacji grzechu pierworodnego.

Dlaczego, i co to znaczy, że wszystkie te tematy znajdują się w części książki traktującej o antropologii? Jest to konsekwencja transcendentnego założenia antropologicznego, wedle którego Boga, i wszystko co dotyczy Jego udzielania się człowiekowi, odkryć można i przyjąć przez wiarę badając treść oraz horyzont naszego poznania będącego zarazem naszą wolnością. Antropologia Karła Rahnera nie jest jedynie wstępem do teologii. Jest kanwą, na której wszystkie tematy wiary i teologii występują wyraźnie, ponieważ człowiek jest zawsze nosicielem Boga, jego powołania, jego zbawienia. Także i to, kim Bóg jest Sam w sobie staje się nam dostępne w analizie istnienia ludzkiego czyli, zdaniem Rahnera, transcendencji oraz historii.

5. Zamierzenia niniejszego szkicu

Bez żadnej wątpliwości w uprawie teologii oraz antropologii filozoficznej nie można i nie będzie można odtąd nie tylko pominąć dorobku Karła Rahnera, ale również nie będzie można pominąć samych zagadnień, które się dzięki Rahnerowi w teologii i antropologii pojawiły. Toteż w dalszym ciągu niniejszego szkicu pragnę wyjść poza wspomnienie o wielkim teologu, któremu sam tak wiele zawdzięczam.

Bez osobnego pogłębionego studium, zainicjowanego już w Polsce (że wspomnę prace St. Grabskiej i T. Klimskiego) nie sposób oddać sprawiedliwości dziełu Rahnera. Na tym miejscu ograniczę się zatem do wyliczenia i krótkiego omówienia zasadniczych elementów rahnerowskiej antropologii: transcendentności człowieka, jego historyczności i wolności, „stworzoneści” człowieka oraz problemu *reditio* czyli całkowitego powrotu do samego siebie.

Nie uda mi się rozważyć stosunku między teologią i filozofią w rahnerowskim zamierzeniu antropologicznym. Nie zdolałam zanalizować niezmiernie doniosłych implikacji historyczności człowieka, a trzeba to będzie w przyszłości uczynić

zarówno z powodów immanentnych jak i z racji zarzutu ahistoryczności z jakim właśnie rahnerowska antropologia się spotyka. Nie zajmę się także szczegółowymi wnioskami z antropologii transcendentnej w chrystologii oraz eklezjologii.

Omówienie, jakiego pragnę dokonać, nie będzie miało charakteru wyłącznie informacyjnego i streszczającego (nota bene streszczanie Rahnera należy do zajęć raczej beznadziejnych z powodu samej struktury tekstu).

Pragnę zaryzykować omówienie krytyczne, zwłaszcza w trzeciej części szkicu, w której mowa będzie o teologicznej przydatności antropologii Rahnera. Jednakże już w części drugiej omówienie elementów antropologii nie będzie pozbawione akcentów krytycznych. Dlaczego piszę o ryzyku? Jest ono podwójne. Pierwsze nazwałbym ryzykiem arogancji, a polegałoby ono (mówiąc w skrócie) na próbie załatwienia problemu na dziesięciu stronicach. Drugie, poważniejsze, byłoby ryzykiem wynikającym z nieporozumienia z powodu odmienności języków i metafizyk. Toteż chciałbym traktować krytyczne uwagi, które nastąpią, jako wstępne rozeznanie w problematyce i jako wstępne sformułowanie trudności.

Sądzę, że trzeba zaatakować transcendentalizm rahnerowski ponieważ opiera się on na niewystarczającej semantyce i hermeneutyce istnienia utożsamianych przez Rahnera z wolnością i poznawaniem. Niestety, w szkicu niniejszym znajduje się raczej negatywna część tej krytyki, a jedynie w dwóch ostatnich paragrafach wskażę na słuszny, moim zdaniem, kierunek podjęcia na nowo i poprowadzenia dalej doniosłej problematyki rahnerowskiej.

Podkreślam raz jeszcze, że krytyka jaką zainicjuję dokonuje się nie z pozycji już istniejącej, w pełni opracowanej antropologii alternatywnej, lecz jest próbą postawienia inaczej właśnie tych zagadnień, które jako podstawowe ujawniły się w założeniu antropologicznym Karla Rahnera. Nie znaczy to z kolei, by przed Rahnerem nie istniały, ani by, od Rahnera niezależnie, podejmowane i rozwiązywane inaczej nie były, lecz że ich kluczowy charakter w antropologii chrześcijańskiej stał się dla wszystkich jasny dzięki pismom Karla Rahnera.

II. ZAŁOŻENIE ANTROPOLOGICZNE K. RAHNERA

1. Antropologia transcendentalna

Gdy Karl Rahner pisze, iż nazwa lub pojęcie jest transcendentalne, znaczy, że nazwa lub pojęcie to rozumie się w przeciwstawieniu do kategorialnych. Nazwy kategorialne dotyczą poszczególnych zjawisk, głównie pozaludzkich, a także i ludzkich, lecz rozważanych indywidualnie lub zbiorczo jako dziedziny, fragmenty rzeczywistości. Rahner nazywa je regionami. Jego zdaniem wszystkie nauki, poza filozofią i teologią, dotyczą regionów rzeczywistości.

Żeby zrozumieć nazwy i pojęcia transcendentalne oraz nauki operujące nimi trzeba, według Rahnera, zważyć:

— po pierwsze, że są to nazwy i pojęcia mające za możliwy przedmiot całą rzeczywistość;

— po drugie, że rozciągają się one na całą rzeczywistość jako na wszystko co istnieje, przynajmniej jako możliwość;

— po trzecie, że istnieć, według Rahnera, to tyle, co być poznanym.

W rezultacie nazwy i pojęcia transcendentalne są tożsame zarówno ze swymi przedmiotami jako istniejącymi (co stwierdza się w zdaniach i sądach zbudowanych z nazw i pojęć transcendentalnych) jak też, że są one tożsame z człowiekiem poznającym jako istotą duchową.

Tym sposobem, w człowieku, jako poznającym, a jest to jedyny ludzki sposób pojmowania człowieka, dzięki transcendentálności poznania, czyli dzięki rozciągnięciu się poznania na całą rzeczywistość, która polega właśnie na tym, że jest poznawalna, osiąga w pełni swoje istnienie zostając poznana.

Tym samym sposobem, człowiek istnieje jako człowiek, to znaczy jako poznający, a nie tylko jako poznany. Transcendentálność więc stanowi o człowieku, a przez niego o całej rzeczywistości. Nie znaczy to, by zdaniem Rahnera poza człowiekiem nie było nic. Znaczą, między innymi, że w transcendentálności człowieka do głosu dochodzi różnorodność, jedność wszystkiego, przede wszystkim zaś samo istnienie człowieka i świata oraz wszystko od początku ustanawiający horyzont, który nazywamy Bogiem.¹

¹ Ze względu na charakter niniejszego szkicu: jest on zarazem wspomnieniem o wielkim teologu jak i wstępnym rejestrem tematów

Człowiek jest, jako istota duchowa, istniejącą transcendentną. Jego poznanie i wszystkie czynności poznawcze mają za podstawę „zadatek” istnienia w ogóle. Poznanie jako istnienie „w zadatku” dotyczy nieuchronnie rzeczywistości całej, więc nieskończonej, jakkolwiek w sposób jeszcze nietematyczny. Na poznanie transcendentalne, tożsame z istnieniem, składają się dwa momenty, których nie wolno rozdzielać, jakkolwiek musi się je rozróżniać. Pierwszy to samoświadomość, samoobecność w sensie posiadania siebie tożsame od początku z ludzkim istnieniem; drugi — to refleksja ujmowana w pojęcia i przekazywana na gruncie języka. Oba te momenty, różne lecz nierozdzielne, wzajemnie się warunkują i kształtują doświadczenie transcendentalne, które jest zarazem doświadczeniem siebie jako osoby i jako podmiotu, właśnie jako zadatku istnienia.

Doświadczenie transcendentalne siebie jako osoby, z racji antycypowanej nieskończoności istnienia jako horyzontu, jest równocześnie jeszcze nietematycznym, lecz realnym poznaniem Boga.

Z drugiej strony, transcendentalne doświadczenie osoby ujawnia kształtujący osobę jej charakter jako rzeczywistości ukrytej i zagrożonej. Zagrożenie pochodzi z poczucia możliwości nie sprostania własnemu istnieniu osobowemu czyli doświadczeniu transcendentalnemu, z tegoż samego źródła pochodzi jednakże nadzieja, opierająca się o nieskończony horyzont istnienia, którą Karl Rahner nazywa obecnością zbawienia. Antropologia transcendentalna jest, jak widać, teorią doświadczenia transcendentalnego konstytuującego człowieka jako istotę duchową oraz jako osobę. Naturalnie, zasada antropologiczna tak rozumiana, prowadzi do licznych konsekwencji, z których pierwszą jest doświadczenie historyczności człowieka.

do dyskusji na tematy antropologiczne, ograniczam się do podania najważniejszych odsyłaczy do książki *Grundkurs des Glaubens*. Tekst oryginalny nie jest mi w tej chwili dostępny: przy pisaniu posługiwałem się tłumaczeniem włoskim, bardzo zresztą udanym: Karl Rahner, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Versione integrale dal tedesco di Carlo Danna, Alba 1977, Edizioni Paoline; oryginał *Grundkurs* ukazał się: Freiburg im Breisgau 1976, Verlag Herder KG.

Założenie transcendentalne, ss. 33—40; s. 54, 56.

2. Historyczność człowieka

Aprioryczna świadomość samego siebie jako początek transcendencji i zadatek istnienia osobowego, będąc poznaniem siebie nietematycznym, stanowi zarazem źródło doświadczenia transcendentalnego własnej „światowości” przez to, że jest początkiem kategorialnego poznania rzeczywistości materialnej w poznaniu zmysłowym. Transcendencja, człowiek jako istota duchowa, doświadcza w ten sposób samego siebie jako istnienia również cielesnego, a przez to skończonego w sensie czasowym i przestrzennym. Znaczy to również doświadczenia samego siebie jako istoty historycznej, urzeczywistniającej się przez następstwo momentów i epok. Doświadczenie historyczności bowiem dotyka tyleż człowieka poszczególnego co i doświadczenia intersubiektywnego oraz, w konsekwencji, społecznego.

Nie znaczy to jednak, by dla K. Rahnera analiza antropologiczno-transcendentalna sprowadzała się do problematyki natury i historii. Nie z powodu historii, lecz z powodu natury. Tej właśnie nie ma nigdzie w stanie czystym, a to z racji transcendencji, która oznacza w każdym przypadku możliwość, tendencję i fakt wykraczania poza siebie w sensie antycypowania istnienia całej rzeczywistości w poznaniu tak kategorialnym jak i transcendentalnym. Toteż historia antycypacji kategorialnej, a przede wszystkim transcendentalnej, o ile stają się tematyczne, uniemożliwia badanie człowieka jako natury, chyba żeby naturę chciało się nazwać samą transcendencją, co jednak byłoby zabiegiem poznawczym raczej bezpłodnym zważywszy nietematyczność podstawowego apriorycznego aktu transcendentalnego. Jest jeszcze inna racja nie-trafności dyskursu o człowieku jako naturze. Otóż, według K. Rahnera, w dziejach ludzkich od samego ich początku obecny jest czynnik pozanaturalny. Mówiąc zaś językiem teologicznym nadprzyrodzony: Bóg, który się człowiekowi udziela w miłości, przy czym każdy człowiek o tym wie, choćby w sposób źle stematyzowany, czy słabo stematyzowany. Pozostaje więc, jako następstwo założenia transcendentalno-antropologicznego, zajmowanie się człowiekiem wyłącznie w kategoriach historyczności. Inaczej mówiąc, transcendencja daje się stematyzować jedynie w kategoriach historycznych.²

² Historyczność, np. s. 64, 68.

Karl Rahner zastrzega się wielokrotnie, iż nie uprawia antropologii filozoficznej. W *Grundkurs des Glaubens*, a wolno sądzić, że i w innych swoich pismach, refleksji filozoficznej dokonuje w celu odnalezienia w doświadczeniu ludzkim struktur odpowiadających Objawieniu chrześcijańskiemu oraz kościelnemu nauczaniu. Dlatego, zważywszy na historyczność zbawienia, w historyczności człowieka poszukuje odniesień dla wiary i teologii. Niezależnie od zgody lub niezgody z transcendentálním założeniem i transcendentálną metodą analizy, bezsporny jest akcent położony przez Rahnera na historyczności człowieka i historyczności zbawienia. Zarzut „horyzontalizmu”, formułowany z tej okazji przeciw rahnerowskiemu projektowi teologicznemu, jest bezzasadny, ponieważ Bóg spotykający człowieka w dziejach nigdy nie bywa przedstawiany przez Rahnera jako zawierający się w historii, a właśnie jako transcendentálny wobec historii. O człowieku, jako transcendentencji realizującej się w kategoriach dziejowych, pisze Rahner mając na względzie spotkanie człowieka z transcendentálnym Bogiem.

3. Wolność

Transcendencja, czyli istnienie człowiekowi właściwe, jest otwarciem się wobec samego siebie, a zarazem powierzeniem siebie sobie. W ten to sposób człowiek doświadcza własnej wolności i odpowiedzialności. Jest to w dalszym ciągu doświadczenie transcendentálne, nie dotyczy natomiast konkretnych wydarzeń egzystencjalnych, w odniesieniu do których nie jest możliwa ocena, o ile spowodowane zostały przeze mnie w sposób wolny, w jakiej zaś mierze postępowanie moje uwarunkowane zostało przez różne czynniki świata fizycznego, lub też, w jakim sensie stałem się instrumentem — wykonawcą woli innego człowieka, czy jakichś sił społecznych.

Jednakże, podobnie jak refleksja transcendentálna znajduje swój biegun przeciwny w poznaniu kategorialnym zakotwiczonym w danych zmysłowych, ujętych z kolei w formy zrodzone apriorycznie z transcendentencji, tak i aprioryczna wolność polegająca na doświadczeniu samoposiadania własnego istnienia polaryzuje się w działaniu kategorialnym, wewnątrzświatowym, uwikłanym w cielesność, to znaczy w przestrzeń i czas, to znaczy z kolei, w historię. Kategorialna wolność osoby ludzkiej będącej transcendentcją nie da się analizo-

wać, ani, jak się już wspomniało, z pewnością stwierdzić w sferze kategorialnej. Z pewnością jednak się ona tam kategorialnie realizuje i sprawdza. Właśnie tak, przez wzięcie odpowiedzialności za świat, osoba ludzka urzeczywistnia się w swej historyczności.

Wielość i historyczność działań, w których transcendentalna wolność osoby urzeczywistnia się w sensie kategorialnym — historycznym i społecznym, nie może przesłonić faktu podstawowej i źródłowej jedności, w jakiej podmiot doświadcza siebie samego jako siebie, transcendentalnie. Na tym poziomie osobowej głębi podmiot nie jest wprowadzany w stan odzwierciedlić bogactwa działań zróżnicowanych kategorialnie i historycznie, ale jedynie w ten sposób doświadcza siebie jako wolności. Działanie ludzkie nie staje się dzięki temu pozaświatowe i ahistoryczne, wszelako podstawowo i transcendentalnie doświadczane jako wolność, odznacza się nierozkładalną jednością, jako podmiot w obliczu całości istnienia poprzez transcendencję powierzony samemu sobie. Tylko „ja”, doświadczane jako osoba, posiada wolność jako swą jakość transcendentalną. Ta nie odnosi się w izolacji, ani w pełni, do poszczególnych wydarzeń psychicznych jako takich, jak tylko sprowadzonych do jedności podmiotu w całościowo doświadczanej egzystencji.

Nie da się precyzyjnie ustalić, w jaki sposób wolność sprawdza się również na całej długości i szerokości egzystencji historycznej w konkretnej wielości życia ludzkiego. Na pewno jednak nikt nie posiada ani nie nosi z sobą własnej wolności jako od siebie samego różnej. Jest to natomiast fundamentalna jakość egzystencji osobowej, której się doświadcza w doczesnym działaniu już dokonanym i dopiero dokonać się mającym jako samoposiadania, jako rzeczywistości, która ponosi odpowiedzialność, która zatem jest odpowiedzialna dopóty, dopóki, jako istnienie, jest w stanie udzielać odpowiedzi w podmiocie i odpowiedzi podmiotowej, w swej własnej transcendencji, — temu co niepojęte i nieskończone i co zaakceptowane lub odrzucone bywa jako takie właśnie. Wolność ta potwierdza się również gdy mówi „nie” samemu sobie i Bogu. Zawsze jest wolnością mającą za przedmiot całego siebie i Boga, a nie tylko obiekty poszczególnych czynów.³

³ Wolność, osoba: ss. 59—63; 67—69. 131 nn.

4. „Stworzonosc” — bycie stworzeniem

Jest to temat, według K. Rahnera, naszego doświadczenia transcendentálnego. Inaczej doświadczamy samych siebie jako stworzonych przez Boga, inaczej zaś kategoriałnie, świata jako stworzonego. Najkrócej, siebie samych w całkowitej zależności od Boga, a zarazem w całkowitej autonomii, doświadczamy w naszej wolności i odpowiedzialności ujętej jako transcendentálna jedność, świata zaś jako stworzonego przez Boga doświadczamy kategoriałnie w naszej kategoriałnej odpowiedzialności za świat, który z kolei sprowadza się do wolności transcendentálnej. W naszej wolności transcendentálnej doświadczamy Boga jako tajemnicy świętej, której winniśmy adorację i odpowiedź osobistą, w wolności zaś kategoriałnej wobec świata doświadczamy świata jako rzeczywistości nieświętej, która Bogiem nie jest, ale właśnie dlatego stanowi przedmiot naszej odpowiedzialności, aby przez zaangażowanie w nim naszej wolności, poprzez tę wolność, świat sprowadzany był stale na nowo ku jedności transcendentálnej w naszym osobowym doświadczeniu i naszej osobowej wolności.

Nasze własne bycie stworzeniem ujawnia się w doświadczeniu nieskończonego horyzontu istnienia antycypowanego w poznaniu i wolności. Podkreśla jednak Rahner stanowczo, że horyzont, będąc horyzontem, jest różny od tego czego jest horyzontem, czyli od nas jako transcendencji. Będąc jednak horyzontem, jest zawsze obecny w naszych antycypacjach jako Stwórca i początek, acz bynajmniej nie jako część nas samych. Naturalnie, nie jako początek chronologiczny. Doświadczamy transcendentálne całkowitej niezależności od Boga, który nie jest nami, ale i całkowitej od Niego zależności ponieważ jest on obecny w każdym doświadczeniu transcendentálnym i przez to wzywa nieustannie do uznania Go i przyjęcia.

Charakter świata jako stworzonego przez Boga zostaje przez nas doświadczony jako uzależnienie świata od nas — od naszego kategoriałnego poznania oraz od naszej twórczej w nim działalności. Przez to świat okazuje się światem, a nie Bogiem. Zarazem jednak w świecie spotykamy Boga. Poznając kategoriałnie i wkracząc w losy naszego świata przez działanie mające na względzie udoskonalenie i oddanie Bogu rzeczywistości czasowej i przestrzennej zbliżamy się do zrozumienia faktu, że i przez przyczynowość działającą w świe-

cie, którą pojmujemy odtąd jako wtórną względem przyczynowości Boga, Bóg się nam udziela i daje poznać, — Bóg w nieboski sposób, Bóg wieczny — w wydarzeniach historycznych. Dzięki zrozumieniu świata jako stworzonego przez Boga, my, rozumiejący również samych siebie jako stworzonych, stajemy się gotowi na przyjęcie objawienia się Boga w historii. Dochodzimy do pojmowania historii świata stworzonego jako objawienia się Boga.⁴

Doświadczenie nas samych oraz świata jako stworzonych przez Boga otwiera przed nami również widok na przyszłość jako ostateczne udzielenie się nam Boga, któremu z naszej strony staramy się oddać świat, w którym żyjemy i pracujemy oraz, jako sprowadzających świat do jedności transcendentalnej, nas samych — transcendencję i wolność, która zmierza stale ku swemu nieskończonemu horyzontowi. On to, Bóg, oczekuje nas w przyszłości już teraz udzielając się nam jako Zbawiciel absolutny: doświadczenie stworzoności otwiera nam przecież dostęp do doświadczenia realnego spotkania się z Jezusem Chrystusem.

5. Całkowity powrót do siebie

Karl Rahner powraca często do modelu neoplatońskiego zawartego w *Liber de causis*, w zdaniu 14(15), stosownie do którego poznanie intelektualne zawiera nie tylko swój przedmiot, ale i swój podmiot. Gdy się poznaje cokolwiek, dokonuje się równocześnie refleksji nad własnym aktem poznawczym, a przez to poznaje się samego siebie jako poznającego i jako miłującego to, co poznane i tego, kto poznaje.

Tematyka „reditio” znajduje się w pismach św. Tomasza z Akwinu. Tam znalazł ją Rahner i opracowuje, począwszy od swych dzieł najwcześniejszych, *Geist in Welt* oraz *Hörer des Wortes*. Nie wchodzę w tematykę historyczną, czyli w podobieństwa i niepodobieństwa między rozumieniem „powrotu do siebie” w „*Liber de causis*” u św. Tomasza oraz u K. Rahnera. Stwierdzam natomiast, że model powrotu stanowi klucz antropologii Rahnera.

Refleksja transcendentálna czyli przejście od podstawowego doświadczenia własnej, nietematycznej samoświadomości i wolności, do transcendentálnego doświadczenia pojęciowego i stematyzowanego dokonuje się, według Rahnera, drogą pro-

⁴ Stworzoność: ss. 109—115.

wadzącą przez ufundowanie transcendentnego poznania zmysłowego i w ogóle kategorialnego, w którym to procesie zasadniczą rolę pełni swoiście (po kantowsku raczej) pojmowane przez Rahnera „zwrot ku wyobrażeniom” — „*conversio ad phantasmata*”. Proces ten — transcendencja ludzka w kierunku poznania i rzeczywistości kategorialnej — jest wyjściem z siebie i „zadatkowaniem” istnienia świata materialnego oraz siebie samego jako istoty cielesnej.

Refleksja transcendentna tym się nie kończy. Rzeczywistość kategorialna i historyczna „ustanowiona” w ten sposób w istnieniu, jako wieloraka i złożona, powraca następnie do jedności transcendentnej w postaci refleksji nad samym sobą jako transcendencja, przy czym historyczna wielość świata oraz człowieka jako istoty cielesnej zostaje przewyciężona dzięki transcendentalnemu istnieniu w transcendentnej jedności o horyzoncie nieskończonym.

Otóż właśnie przewyciężenie wielości kategorialnego istnienia i kategorialnego poznania, oznacza powrót całkowity do samego siebie jako istoty duchowej, jako transcendencji. Polega to na ujęciu wielości kategorialnej jako transcendentnego aktu i transcendentnej jakości podmiotu, w którym, jako poznającym i jako w wolności, wszystko to, co było wielorakie staje się jednością ponieważ w sposób wolny zaakceptowane zostaje jako tożsame z transcendentnym podmiotem. Ten proces jest według Rahnera całkowitym powrotem do samego siebie w poznaniu i miłości. Jako refleksja nad przedmiotami i aktami kategorialnymi, nad podmiotem transcendentálním, utożsamia się z aktem transcendentálním, — z istnieniem, stając się istnieniem o horyzoncie nieskończonym: istnieniem więc, w którym, jako świadomym, następuje spotkanie z Bogiem.⁵

Dzięki nieskończonemu horyzontowi aktu transcendentnego całkowity powrót do samego siebie nie jest zamknięciem się człowieka w sobie, ale przeciwnie, staje się nieograniczonym otwarciem się wobec nieskończonego istnienia, z którym człowiek się nie utożsamia, z którym jednak spotyka się, a spotkanie to, ponieważ Bóg udziela się człowiekowi w miłości, ma charakter zbawczy. Z tego też powodu zarówno istnienie skończone ujawnia się, dzięki nieskończonemu, jako miłość i jako wezwanie do miłości, zaś istnienie nieskończone — jako miłość, która się udziela.

⁵ *Reditio in seipsum*: s. 39; 191—194.

III. TEOLOGICZNA PRZYDATNOŚĆ ANTROPOLOGII K. RAHNERA

1. Projekt historycznie nieuchronny?

Karl Rahner przedstawia swą wizję antropologiczną jako odpowiedź na historycznie określony sposób myślenia współczesnego człowieka. Kim jest ów człowiek współczesny? Kiedy czytamy książki pisane przez teologów chrześcijańskich języka niemieckiego w ciągu ostatniego półwiecza, nabieramy przekonania, że istotnie, dla przeważającej wśród nas liczby, mentalność współczesna uformowana została w sposób nieodwołalny przez krytykę kantowską. Na gruncie takiej mentalności Martin Heidegger dokonał niezwykłego wysiłku przewyciężenia nieobecności w metafizyce bytu i istnienia. Przewyciężyć jednakże „zapomnienie o istnieniu” starał się na gruncie myślenia, jak z kolei sam Immanuel Kant, będąc zdania, iż metafizyka nieodłączna jest od myślenia ludzkiego i kultury ludzkiej, starał się ją ufundować na myśleniu postulującym.

Założeniu antropologicznemu K. Rahnera patronują Kant i Heidegger, a także, po części i Hegel w tym, co dotyczy historyczności człowieka. Transcendentalizm K. Rahnera oznacza identyfikację istnienia z myśleniem. Nie oznacza negacji istnienia świata, człowieka, Boga, niezależnie od naszego myślenia o nich, lecz negację, jakoby istnienie to było nam dostępne inaczej niż w myśleniu, skoro nawet poznanie zmysłowe jest według Rahnera produktem transcendencji — myślenia, aktu właściwego człowiekowi jako istocie duchowej. Nic w tym zresztą dziwnego skoro Rahner utrzymuje, iż istnienie samo jest myśleniem, transcendencją, o czym, w odniesieniu do naszego własnego istnienia, dowiadujemy się z doświadczenia osobowego o charakterze podmiotowym, transcendentalnym. Dziwniejsze jest, że K. Rahner powołuje się w tej kwestii na św. Tomasza z Akwinu. O tym wypadnie jeszcze napisać. Teraz wspomnę tylko, że św. Tomasz poddany jest w tym przypadku zabiegom interpretacyjnym szkoły tak zwanego „tomizmu transcendentalnego” wywodzącej się od J. Maréchala.

Uważam za mit tego rodzaju charakterystykę mentalności człowieka współczesnego. Po pierwsze: nie sądzę, żeby kantowski transcendentalizm charakteryzował bez zreszty naszą (to znaczy, naszych czasów) mentalność. Po drugie: gdyby nawet tak było nie sądzę, by w dziejach filozofii i w dziejach

poglądu na świat spotykało się procesy i fakty nieodwracalne, a jeszcze mniej — definitywne. „Lektura rzeczywistości”, to problematyka stale otwarta. Tłumaczenie zaś dziejów myśli liniowo-ewolucyjne należy do przewyżczonych paradygmatów pozytywistycznych.

Wypowiedziawszy te zastrzeżenia, do których jeszcze powrócę, mniemam, że antropologiczny projekt rahnerowski może się okazać przydatny w doprowadzeniu do refleksji teologicznej tych czytelników, którzy myślą w paradygmacie transcendentalistycznym. Pogląd tu wyrażony ma charakter pragmatyczny i pedagogiczny. Dostępność wiary i teologicznej refleksji bywa czasami względem pilniejszym niż rektyfikacja założeń filozoficznych. W tym sensie uważam antropologię rahnerowską za filozoficznie przydatną jako punkt wyjścia skutecznych rozmyślań teologicznych.

Co się tyczy skonstruowania projektu antropologicznego który by służył bez zastrzeżeń teologii współczesnej, która się tworzy, antropologia Rahnera posłuży jako cenny i nieodzowny punkt odniesienia.

2. Antropologia K. Rahnera w dorobku teologii współczesnej

Na samym początku twierdę, że z teologicznego punktu widzenia nie ma zastrzeżeń wobec antropologii rahnerowskiej. Zdanie to brzmi arogancko, jakby cenzurka. Jednakże, nie takie ma znaczenie. Zamierzam powiedzieć, że wszystkie zarzuty i podejrzenia o charakterze teologicznym i dogmatycznym, z jakimi pisarstwo Karla Rahnera spotykało się od czterech dziesięcioleci, a i nadal spotyka, opierają się na podwójnym nieporozumieniu. Po pierwsze: nie biorą one w rachubę rahnerowskiej stylistyki. Gdy na początku rozważań o Chrystusie Rahner napisze o Nim Człowiek-Bóg, to tylko po to, żeby w następstwie wyjaśnić „masywnie” że, i dlaczego można zgodnie z wiarą chrześcijańską oraz antropologiczną prawdą mówić: Bóg-Człowiek. Tak jest ze wszystkim. Wspomniałem już o nielinowości wypowiedzi Rahnera. Zbija ona z tropu czytelników przywykłych do wypowiedzi wyłącznie orzekających „jest tak”, „tak zaś nie jest”. Karl Rahner pisze najczęściej „jest tak” i „nie jest tak”, albo jak to się dzieje często u strukturalistów ostatnich dziesięcioleci: „jest tak” i lub „nie jest tak”. Stylistyki tej nie chcę, idąc za pewnym żargonem, nazywać dialektyczną. Wolę, zgodnie z twierdzeniami

samego Rahnera, mówić o analogii. Przez analogiczność wypowiedzi teologa rozumie się konieczność nieustannego przeczenia samemu sobie, by w ten sposób sygnalizować prowizoryczność naszego mówienia o tym co ostateczne.

Druga, i bardzo przejmująca cecha pisarstwa teologicznego Karla Rahnera, to jego, chciałbym powiedzieć, dziecięce przywiązanie do Tradycji i do nauczania kościelnego, z którym konfrontuje zawsze własne propozycje tłumaczenia wiary. Jego teologia nie jest gnostycyzmem: dedukowaniem z własnej filozofii „praw” życia Bożego, stworzenia i zbawienia. Jest poszukiwaniem w języku ludzkim „tu i teraz” odpowiedników tego, co Bóg objawił, a Kościół katolicki do wierzenia podaje. Odnoszę wrażenie, iż ta, zasadnicza właściwość, uwyraźnia się z czasem w tekstach Rahnera, które stają się też coraz prostsze i przejrzyste osiągając w *Grundkurs des Glaubens* swoistą klasyczną doskonałość.

Jürgen Moltmann sławi autora *Grundkurs* jako „architekta nowej teologii katolickiej”. J. B. Metz pisze o tej książce jako o jedynej współczesnej sumie teologii. W południowowłoskim środowisku teologicznym, w którym obecnie przebywam, mówi się o Rahnerze jako o teologu z rodzajnikiem określonym: *il teologo*. Według mnie, nie ulega wątpliwości, że śmierć Rahnera nie spowoduje zapomnienia jego imponującej antropologicznej syntezy chrystianizmu. Przeciwnie, projekt ten pozostanie wśród najpoważniejszych zamierzeń teologicznej myśli katolickiej. Można będzie, a może nawet trzeba będzie, nie zgadzać się z Rahnerem, jednakże tylko za cenę kontropropozycji równie głęboko, lub jeszcze głębiej, sięgających przez odczytanie rzeczywistości ludzkiej i rzeczywistości świata jako „gramatyki” zbawienia i łaski. Przez lepszą jeszcze interpretację bytu jako „szyfru” zamierzeń Boga wobec człowieka i świata w ich strukturze i w ich historii.

Pytaniem otwartym jest, w jakim sensie, i czy w ogóle, antropologiczna jest metafizyka. Wydaje się jednak bezsporna argumentacja Rahnera dotycząca antropologicznego do głębi charakteru teologii chrześcijańskiej.

3. Ex falso quodlibet

Z pełnym pietyzmem wzruszeniem, wobec wielkości dorobku teologicznego Karla Rahnera, czuję się zmuszony zaatakować trzy podstawy jego antropologii: tezę o tożsamości istnienia z poznaniem, założenie transcendentálne, jak je Rah-

ner rozumie, oraz tezę o „reditio” — powrocie całkowitym „do siebie”.

Istnienie świata, istnienie człowieka, istnienie Boga nie tłumaczy się, jak powtarza Rahner, przez poznanie. Odwrotnie, fakt i charakter poznania ludzkiego, intelektualnego i zmysłowego, tłumaczy się przez istnienie rzeczy i osób. Z rzeczami i osobami jesteśmy w realnym kontakcie, ponieważ jesteśmy z nimi w realnym związku. Rzeczy i osoby wymagają od nas interpretacji zgodnej z faktem ich istnienia nie tylko jako zespołu jakości zmysłowych, lecz jako samodzielnych bytów, których istnienie z kolei, będąc ograniczone w każdej rzeczy i w każdej osobie, wymaga dwojakiej analizy: istnienia jako ograniczonego, choć własnego każdemu bytowi i stanowiącego wewnętrzną przyczynę jego rzeczywistości, a więc posiadającego swą przyczynę w Bogu. Dalej, analizy sposobu ograniczenia każdego bytu, czyli analizy jego istoty.

Założenie transcendentálne w rozumieniu Karla Rahnera znaczy konstytuowanie w istnieniu rzeczy i osób, a także istnienia świata jako całości przez człowieka jako istotę duchową, jako transcendencję. Znaczy to, że kluczem do zrozumienia istnienia jest nasza świadomość będąca naszym istnieniem prawdziwym, ponieważ dla nas samych przejrzystym i posiadany w sposób wolny. Koncepcja ta stanowi znany błąd logiczny zwany fallacia accidentis, czyli polegający na wzięciu sytuacji przypadłościowej, w tym przypadku stanu świadomości i rezultatu poznania, za byt samodzielny, w tym przypadku za istnienie bytu samodzielnego czyli osoby ludzkiej. Istnienie nie jest poznaniem, ponieważ, żeby poznawać, trzeba istnieć. Naturalnie rozumiem, iż nie można krytykować pewnej metafizyki za pomocą zasad metafizyki innej. Chcę jednak podkreślić konflikt metafizyk w odniesieniu do antropologii rahnerowskiej.

„Powrót do samego siebie”, do tego „całkowity”, jest koncepcją tłumaczącą się w transcendentalizmie, czyli w utożsamieniu istnienia z poznaniem: unifikacja poznawcza świata ze mną samym, unifikacja w akcie transcendentálnym wszystkich przedmiotów poznania, interpretowana przez Rahnera jako antycypacja i konstytuowanie istnienia w jego jedności, wreszcie, odniesienie do uzyskanej jedności tego co poznane z poznającym w niepodzielnej jedności duchowego istnienia — do nieskończonego horyzontu podmiotu transcendentálnego, czyli do Boga, dokonuje się w akcie „reditio”, a więc samoświadomości w pełni rozwiniętej. Otóż nie, — o 'powrocie' mówić

można ewentualnie w sensie uzupełnienia istnienia osobowego poznaniem, nigdy zaś w sensie ukonstytuowania w poznaniu istnienia osobowego.

Wspaniała analiza rahnerowska historyczności człowieka oraz życia osobowego jako poznania i miłości, przy czym jedno i drugie jest miejscem właściwym, w którym rozgrywa się historia zbawienia, jedno i drugie dostarcza „gramatyki”, — sposobu interpretacji rzeczywistości świata i rzeczywistości ludzkiej jako dziejów zbawienia, analiza ta nie zależy w sposób konieczny od założenia transcendentального antropologii Rahnera. Założenie to uważam za niezgodne z rzeczywistością i prawdą. Konsekwentnie przyjąć to mogę, ponieważ — *ex falso quodlibet*.

4. Jak, po Rahnerze, uprawiać antropologię chrześcijańską?

Posiadamy obecnie w historii filozofii oraz w historii teologii narzędzia hermeneutyczne pozwalające dostrzec zarówno nietrafność interpretacji tekstów św. Tomasza z Akwinu przez J. Maréchala i jego uczniów, jak i historyczne powody, dla których do takiej interpretacji, zwanej tomizmem transcendentálním, doszło. Wiemy, na przykład, że neoplatonński „powrót do siebie” w poznaniu i miłości rozumie Tomasz jako „powrót do własnej istoty”, nie zaś jako ustanowienie istnienia. Wynika stąd, że poznanie i miłość rozumie się jako w pełni przeżyte relacje istotowe — przypadłościowe do innych, do Boga i do samego siebie. Wynika stąd następnie, że relacje poznania i relacje miłości przedłużają w planie przypadłościowym, historycznym, relacje osobowe ufundowane między ludźmi oraz między ludźmi a Bogiem na istnieniu oraz wszystkich własnościach posiadanych przez wszystkie byty istniejące: rzecz, prawdziwość, dobroć, piękno, jedność...

Relacje człowieka do wszystkich rzeczy istniejących są rzeczywiste, jednakowoż relacje między osobami posiadają charakter szczególny: byty o naturze intelektualnej znajdują się od samego początku w ontycznej sytuacji miłości, wiary i nadziei. Nie są to jeszcze akty miłości, wiary i nadziei, lecz, podkreślam, sytuacja ontyczna. Nazywam w ten sposób fakt, iż z racji natury intelektualnej osoby znajdują się względem siebie jako „wezwane” do wzajemnego rozpoznania, akceptacji, wspierania się wzajem w tym rozpoznaniu i akceptacji. Oczywiście, rozpoznanie i akceptacja dokonuje się w aktach

intelektu i woli, jednak nie w wyniku samej tylko decyzji, a w oparciu o istniejącą rzeczywistość.

Zbudowanie antropologii na rozumieniu rzeczywistości jako zespołu rzeczy i osób istniejących, powiązanych relacjami ufundowanych na istnieniu oraz powszechnych właściwościach bytów istniejących jest projektem nowym, trudnym i ważnym. Nowym, ponieważ dotychczas nigdy jeszcze realistyczna metafizyka nie została w ten sposób przemyślana do końca w swych antropologicznych konsekwencjach. Trudnym, ponieważ wymaga to uważnego śledzenia rzeczywistości w jej strukturze bytowej, a do tego zajęcia nie jesteśmy przyzwyczajeni. Ważnym zaś z powodu troski o prawdę, o wierność światu widzialnemu i światu dającym się zrozumieć.

Dostrzeżenie relacji bytowych wynikających z istnienia, którego fakt nie zależy od nas, to uznanie pierwszeństwa bytu wobec poznania i wobec naszej wolności. Zanim zacznę wydawać sądy i zanim zacznę w sposób wolny godzić się na to co jest, wiem że są rzeczy i osoby. Istnienie rzeczy i osób jest granicą rzeczywistości, horyzontem mojego poznania i mojej wolności, jeśli użyć sformułowania bliskiego Karlowi Rahnerowi. W tym sensie rzeczywiste istnienie bytów jest punktem wyjścia mojej miłości podstawowej do tego co rzeczywiste, w pierwszym rzędzie, oczywiście, mojej miłości do osób. Miłość do tego co istnieje skłania mnie do uznawania prawdziwości rzeczy i osób oraz do nadziei, że w tym co rzeczywiste i tylko w tym kryje się życie i szczęście osób innych, a także moje własne. Ontycznie ufundowana relacja do osób i rzeczy pozwala mi spojrzeć na świat, w szczególności na świat ludzi, w jego historycznej konkretności, tak jak tego chciał Karl Rahner, jako na miejsce, w którym wielorako obecny jest Bóg-Zbawca, w którym Bóg się objawia w relacjach miłości nieskończonej do ludzi i między ludźmi.

5. Jakiej teologii Polacy potrzebują?

Polska literatura teologiczna nie cierpi na zalew rahneryzmu. Tłumaczeniami pism Rahnera nie byliśmy rozpieszczani, tłumaczenia zaś, które istnieją poza *O możliwości wiary dzisiaj* (książką spolszczoną przez nieodżałowaną Annę Morawską), dalekie są od łatwej czytelności. Nie mamy po polsku ani *Grundkurs des Glaubens* ani innych najważniejszych książek Rahnera. Poza tym, nie istnieje w tej chwili moda na Rahnera, funkcjonują inne mody.

Oddziaływanie pism Rahnera odbywa się w Polsce i zapewne będzie się odbywać innym, głębszym nurtem. Jeśli zgodzić się z tezą iż, semantycznie biorąc, istnienie lub nieistnienie czegoś da się zinterpretować jedynie z odwołaniem się do określonej kultury myślenia i mówienia, zrozumiałe jest poszukiwanie semantyki i hermeneutyki istnienia jako transcendencji, metodą transcendentalną. Zrozumiałe, ponieważ zakłada się pokantowską kulturę myślenia i mówienia jako ujęcia w aprioryczne formy i kategorie tego, co skądinąd niepoznawalne. Z tego punktu widzenia powiedziałoby się nawet, że hermeneutyka rahnerowska transcendentalnej metody jako konstytucji istnienia stanowi poważne osiągnięcie, a może nawet przewyżczenie aporii na gruncie danej kultury intelektualnej. Jest to przewyżczenie prowizoryczne, jak stwierdzi sam Rahner w *Doświadczeniach*.

Otóż, czy w takiej mierze, w jakiej pokantowska mentalność transcendentalistyczna jest formą umysłową w Polsce przeważającą, projekt rahnerowski jest pomocny? Nie sądzę, by w Polsce przeżyła kultura pokantowska i nie uważam, by rahnerowski transcendentalizm służył wprost, nawet o ile w Polsce myśli się transcendentalistycznie. Ze strony wysokich i najwyższych nawet autorytetów zachęcano w Polsce i nadal się zachęca do uprawiania teologii rodzimej. Znaczący to postulat traktowania własnej historii i własnej kultury jako *locus theologicus*, tak jak niewątpliwie dorobek Karla Rahnera zakorzeniony jest głęboko w tradycji niemieckiej.

Czy jest wiele kultur, czy też u swego źródła spotykają się wszystkie w pytaniu o prawdę, czyli o rzeczywistość? Nie jest możliwe podjęcie takiego zagadnienia w niniejszym tekście. Jestem przekonany o jedności kultury ludzkiej w sensie, do którego uczyniłem aluzję. Sądzę też, że moje przekonanie wynika z mego zakorzenienia w polskiej kulturze intelektualnej. Z tego właśnie osobistego powodu uważam, że rodzima teologia, badająca historyczny dorobek polskiej religijności, a zarazem pracująca w nieustannym związku z Tradycją i Nauczaniem Kościelnym, jak również ze wszystkim, co ważne i płodne dzieje się w teologii światowej, będzie umiała dorobić się hermeneutyki rzeczywistości istniejącej, jako współpracującej z teologiczną hermeneutyką Zbawienia. Hermeneutyka rzeczywistości, o jakiej mowa, będzie też z semiotycznego punktu widzenia, wyjściem z zamkniętego koła znaczeń ku zgodnemu z prawdą oznaczaniu tego co istnieje.

Wizja i marzenie, któremu dałem wyraz, powstaje w sku-

tecznym dialogu z antropologią Karla Rahnera: sądzę, że twierdzenie iż istnieje coś, czego nie widzę, ani nawet coś co widzę, nie jest jedynie, jak zauważył Rahner w *Grundkurs*, mitologizacją⁶ moich przeżyć o charakterze transcendentnym, zmierzających do swego nieskończonego, lecz dla nas nieuchwytnego horyzontu. Żeby jednakże można było zagadnienie postawić w ten sposób, trzeba było przeczytać Rahnera.

Karl Rahner christliche Anthropologie

Zusammenfassung

I. Zu Beginn wird über persönliche Erfahrungen mit den Schriften Karl Rahners berichtet, die in vortrefflicher Weise zur Erfindung des eigenen Denkganges in dem, was philosophische und theologische Anthropologie betrifft, beigetragen haben. Als Stützpunkte einer provisorisch-syntetischen Besprechung rahnerscher Anthropologie werden: „Erfahrungen eines katholischen Theologen“, wahrscheinlich der letzte von Rahner gehaltene Vortrag (Herderkorrespondenz, 5/38/ Mai 1984) und das Buch „Grundkurs des Glaubens“. Das Thema Gott-Mensch lässt sich daraus als wirkliche Mitte des transzendentalanthropologischen Projektes nennen.

II. Als Hauptelemente der christlichen Anthropologie Karl Rahners werden Transzendentalanthropologie, Geschichtlichkeit, Freiheit, Kreativität und die 'Reditio completa in seipsum' beigelegt und besprochen. Historische Hintergründe werden angedeutet: Kants Transzendentalismus und der sog. transzendente Thomismus von J. Maréchal. Auch von der neuplatonischen Abstammung der Reditio und vom Gebrauch dieses Denkmodells, der bei Thomas v. Aquin anders als bei Rahner ist, wird Einiges bemerkt.

III. Die Frage nach der Brauchbarkeit der Anthropologie des Karl Rahner bei der Weiterentwicklung der katholischen Theologie wird gestellt. Besonders wird darüber gezweifelt, ob der transzendente Ansatz unüberwindbar sei. Denn die kantianische Überzeugung, nichts sei antastbar und erkennbar als Ding, nur als Paket der Phänomene scheint lange nicht endgültig. Im Gegenteil, die Mehrzahl der Seienden verlangt danach als wirklich und selbstständig seiende Personen und Dinge anerkannt zu werden. Wenn es denen so ist, brauchen auch zwischenmenschliche und Mensch-Ding Beziehungen als im Sein selbst

⁶ Mitologemy: s. 158.

gestiftete Relationen beschrieben zu werden, um weiterhin von den Mensch-Gott Beziehungen als ontisch und nicht nur im kantschen Sinne transzendental gegründeten geredet werden darf. Auf diese Weise, meint der Verfasser, wird man der Wirklichkeit des Menschen und auch der grossen Fragenfolge der christlichen Anthropologie Karl Rahners gerecht werden können.

Leszek Kuc