

Ignacy Bokwa

Filozoficzno-kulturowe tło pluralistycznej teologii religii

Studia Theologica Varsaviensia 44/1, 115-137

2006

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.

IGNACY BOKWA

FILOZOFICZNO-KULTUROWE TŁO PLURALISTYCZNEJ TEOLOGII RELIGII

Teologia nie może zostać sprowadzona do zespołu problemów, które są interesujące tylko dla niej samej. Podejmuje ona bowiem pytania natury uniwersalnej, ważne dla każdego myślącego człowieka. Dlatego powinno ją to zobowiązywać do rzetelnego zajmowania się realnymi problemami ludzi żyjących tu i teraz i nie może jej cechować konfesyjne zacieśnienie do osób wierzących jako jedynych adresatów jej refleksji. Współczesny świat stał się i staje nadal coraz bardziej złożony, tajemniczy i nieprzejrzysty. W takim świecie teologia straciła swoje jednoznaczne miejsce społeczne. Jej kulturowa misja zdaje się być mało wyrazista i nie cieszy się społeczną aprobatą. Stąd rodzi się potrzeba teologii trzymającej rękę na pulsie codziennego życia w jego rozlicznych wymiarach i przejawach. Teologia jest i musi pozostać częścią kultury, współczesnej i przyszłej. Kultura ta znajduje się w niełatwym momencie odejścia od nowoczesności i przejścia do ponowoczesności, mając do czynienia z pluralizmem światopoglądowych propozycji, religijnymi irracjonalizmami i neomitologicznymi koncepcjami zbawienia. Nie bez znaczenia są także stare i nowe fundamentalizmy i dogmatyzmy. Wiara chrześcijańska musi sobie znaleźć na nowo miejsce i określić przestrzeń oraz sposób swojego istnienia i funkcjonowania. W tym celu potrzeba bliższego nakreślenia natury kulturowego dziedzictwa Oświecenia, które zdaje się określać kulturowe ramy obecnej sytuacji świata, w którym żyje i działa człowiek wierzący, kształtujący refleksję teologiczną. Syntetyczne ukazanie idei Oświecenia w perspektywie aktualnej recepcji tychże pozwoli w nowy sposób spojrzeć na problem tzw. pluralistycznej teologii religii, stawiającej chrześcijaństwu trudne wyzwanie.

1. IDEOLOGICZNE DZIEDZICTWO OŚWIECENIA

Podstawowymi elementami współczesnej świadomości kulturowej zdają się być doświadczenia Wielkiej Rewolucji Francuskiej (1789) z jej hasłami równości, wolności i braterstwa, procesy sekularyzacji (w znaczeniu socjologicznym i religijnym), a także przemiany społeczno-polityczne w Europie, prowadzące do powstania państw w ich obecnym kształcie geograficznym i politycznym. U podstaw tych przemian legł upadek cesarstwa w jego dawnej formie. Istnieje wzajemne powiązanie między historią polityczną a historią przemian duchowych i dotyczących mentalności. U korzenia tych przemian zdaje się leżeć uwypuklenie roli pojęcia wolności zbudowanego wokół subiektywnej wolności. Takie pojęcie wolności zaowocowało stopniowym zanikiem roli prawdy i wartości obiektywnych, uznawanych za niepoznawalne i nieuchwytnie¹.

Nastanie Oświecenia przyniosło ze sobą zmiany w sposobie pojmowania świata i człowieka. W literaturze przedmiotu wylicza się sześć cech mentalności oświeceniowej: 1. Odkrycie czasu jako dziejów – czas został oderwany nie tylko od mitycznej cykliczności, ale również wyjęty z ram teologiczno-teleologicznej interpretacji. Od tej chwili staje się tworzywem ludzkiego działania, zewnętrznym jego wymiarem, koniecznym warunkiem. Czas zaczyna być coraz dokładniej mierzony, staje się cenny. Stąd idea wytworzenia dokładnych chronometrów, powstała w duchowości szwajcarskich chrześcijan protestantów reformowanych, dbających o dokładne wykorzystanie czasu jako daru Bożego. Czas przestaje mieć wymiar jedynie indywidualny, staje się ogólnie obowiązującym standardem, zsynchronizowanym i znormalizowanym. 2. Uświatowienie zbawienia – zajęło ono miejsce w ludzkiej historii. Świadomy siebie ludzki duch zajmuje miejsce wszechwiedzącego Boga (H e g e l). Przedsiębiorczy człowiek sam zdobywa swoje zbawienie, kształtując je wedle wymagań rozumu. Wykazuje to swoich dziełach M a x W e b e r, dokonując analizy protestanckiego etosu, zwłaszcza etosu pracy. 3. Wiara w powszechność i obowiązywalność rozumu (I. K a n t), zdolnego kierować działaniem i przyczyniającego się do samookreślenia i samostanowienia człowieka, stającego się coraz bardziej doro-

¹ Por. E.-W. Böckenförde, *Kirche und modernes Bewusstsein*, w: P. Kosłowski u. a. (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986, s. 118.

śłym (*mündig*) i autonomicznym. 4. Pozytywne odniesienie do procesu wyodrębniania się struktur pozwalających zastąpić segmentową organizację społeczną – organizacją funkcjonalną. 5. Przekonanie, że takie wyodrębnianie się doprowadzi do rozwoju racjonalności. 6. Pojmowanie racjonalności jako racjonalności typu cel-środek, prowadzącej w szerokich kręgach społecznych do przemian określanych mianem racjonalności i nowoczesności (Max Weber pokazuje te procesy na przykładzie współczesnej biurokracji)².

Oświecenie jest pierwszą formacją w dziejach myśli ludzkiej, która sama nadała sobie normatywne podstawy, rezygnując przy tym świadomie z fundowania własnej tożsamości i swoich norm na pewnikach religijno-metafizycznych i niepodważalnej tradycji. Celem i motywem osiągniętego w XVIII. stuleciu apogeum swego rozwoju Oświecenia jest wyzwolenie człowieka od wszelkich autorytetów, tradycji i instytucji nie wytrzymujących krytycznego osądu rozumu, a więc będących synonimem błędu, niewiedzy i zabobonu. Jako hasło przewodnie takiego nastawienia Oświecenia do autorytetów niech posłuży wypowiedź jednego z jego koryfeuszy, Immanuela Kanta: *Oświecenie jest wyjściem człowieka z zawnionej przez niego niedorostłości. Niedorostłość jest niemożliwością korzystania z własnego rozumu bez pomocy drugiego. Owa niedorostłość jest zawniona przez samego człowieka, skoro przyczyna tego stanu nie tkwi w niedobrze rozumu, lecz w braku zdecydowania i odwagi, by skorzystać z tegoż rozumu bez przewodnictwa kogoś innego*³.

Tak oto Oświecenie staje się sposobem indywidualnego myślenia, odpowiedzialności za siebie i samourzeczywistnienia. Człowiek powinien zdobyć się na odwagę stania się wreszcie sobą. Na drodze do tego celu staje religia ze swoim systemem zakazów i nakazów. *Eo ipso* zostaje ona ogłoszona wrogiem ludzkiego szczęścia, co sprawia powstanie krytyki tejże religii (zwłaszcza we Fran-

² Por. H.-G. Vester, *Modernismus und Postmodernismus. Intellektuelle Spielereien?*, „Soziale Welt” 36 (1985) 3-26, zvl. s. 5.

³ *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen* (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, „Berlinerische Monatschrift” z grudnia 1784 r. cyt. za: E. Bahr (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1984, s. 9.

cji). Najwyższym kryterium odpowiedzialnej postawy życiowej, pewnej orientacji światopoglądowej staje się dostępne każdemu doświadczenie. Ponieważ religia wymyka się scjentyście pojętemu doświadczeniu, twierdząc, że przerasta granice rozumu, zostaje uznana za szkodliwy zabobon i ma podlegać unicestwieniu. Miejsce naczelne zajmuje rozum. Przy jego pomocy mają zostać zrealizowane następujące cele: suwerenne rozporządzanie własnym wewnętrznym światem, narastające panowanie nad światem naturalnym, zniesienie nielegalnych relacji władzy w świecie społecznym, mającym stwarzać przestrzeń dla urzeczywistnienia własnej indywidualności.

2. DYLEMATY OŚWIECENIA

Krytyczne wobec mitów Oświecenie pielęgnuje jednak własne mity. Są nimi mit wolności, równości i pojednania między ludźmi, jak również mit stopniowego przybliżania się do osiągnięcia tych szczytnych celów. Nową mitologię przyjęły ruchy społeczne i polityczne: liberalizm, humanizm, socjalizm i marksizm. Pod pojęciem „modernizacji” rozumiano złożony proces rozwoju rynku, podziału pracy, gospodarki pieniężnej, technologii i nauki. Miejsce społeczeństwa agrarnego zajmowało społeczeństwo zindustrializowane. Za powyższymi zmianami poszły następne: zmiana osobistych biografii, stylu życia, struktury wpływów i władzy, politycznych form ucisku i partycypacji, sposobu postrzegania rzeczywistości i norm postępowania⁴. Wielu ludzi stanęło przed realną szansą pełniejszego udziału nie tylko w procesie produkcji, ale i konsumpcji. Mimo to ujawniła się dość szybko dialektyka Oświecenia przeniesionego na płaszczyznę życia gospodarczego, społecznego i politycznego. Emancypacji towarzyszy samotność, wielość – dowolność, otwarciu – rezygnacja z siebie i własnej odmienności. Podmiot jest wręcz skazany na ustalanie we własnym zakresie celu i sensu życia, zasad działania, celowości tworzonej przez siebie kultury. Niepewność i otwarcie na wszystko, co przychodzi z zewnątrz stanowią nie tylko cechę intelektualnego dyskursu, ale przeradzają się w stan chronicznego społeczeństwa i jego instytucji.

⁴ Por. U. Beck, *Von der Vergänglichkeit der Industriegesellschaft*, w: tenże i in., *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen*, Frankfurt a. M. 1986, s. 37.

Założenia filozofii oświeceniowej dają się lepiej odczytać przez pryzmat krytyki dokonywanej przez tzw. ponowoczesność. Zarzuca ona opierającej się na Oświeceniach nowoczesności forsowanie jednostronnego pojęcia postępu i rozwoju, niepomnego ukrytej w nim dialektyki. Te same siły prowadzą do wzrostu panowania człowieka nad światem, jednakże autonomia zmienia się w zależność, emancypacja w ucisk, zaś racjonalność w nierozumność. Ponowoczesność wskazuje przede wszystkim na braki, zawężenia i jednostronność pojętego instrumentalnie i kognitywnie rozumu⁵. Ponowoczesność nie jest zjawiskiem nowym i czasowo następującym po nowoczesności w znaczeniu zastąpienia jednej przez drugą, lecz rodzajem krytycznej refleksji nad ideologią i próbą zastosowania jej w życiu społecznym i indywidualnym. Zgłasza postulaty, krytykuje zawężenia i jednostronność nowoczesności, lecz nie jest w stanie zaproponować niczego nowego. Ponowoczesność cechuje skłonność do collage'u z elementów wcześniej znanych, dowolne łączenie cytatów kulturowych z różnych epok i stylów, bez dbałości o ich wewnętrzną i zewnętrzną harmonię czy użyteczność. Przyspieszenie tempa zmian ma na celu jedynie wywołanie wrażenia pożądanego nowości.

Współczesny rozwój cywilizacji jest przedmiotem zmasowanej krytyki, przychodzącej ze strony ponowoczesności. Najczęściej wskazuje ona następujące pięty Achillesowe tejże cywilizacji: w miejsce zamierzonego wyzwolenia ludzkości od konieczności wynikających z panowania żywiołów natury pojawiło się wydanie przyrody w ręce nieodpowiedzialnego człowieka; techniczne poddanie świata człowiekowi doprowadziło do alienacji człowieka względem naturalnego środowiska jego bytowania – narastająca denaturyzacja i digitalna dematerializacja świata owocuje jedynie jego transformacją w postać obrazów, znaków, kodów i komputerowego oprogramowania, przez co człowiek jeszcze bardziej zwiększa dystans do realnie istniejącego świata; owocem nowoczesności podyktowanej ideologią Oświecenia jest narastające zagrożenie katastrofą ekologiczną i nuklearną, wynikającą z niepomowanego rozwoju techniczno-przemysłowego

⁵ Por. H.-J. Höhn, *Krise der Moderne – Krise der Vernunft? Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 109 (1987), s. 20-47.

jako skutku przełożenia na wymiar praktyczny paradygmatu postępu⁶.

Paradygmaty nowoczesności przeżywają jednak kryzys swojej tradycji. Przyczyna tkwi w utożsamieniu rozumu i zmiany oraz próbie zamienienia ich miejscami. Patologie ponowoczesności nie pozwalają używać dla określenia dzisiejszych zjawisk pojęć, które do tej pory oznaczały dobrobyt i wzrost, pokój i bezpieczeństwo, rozum i wolność. Optymizm twórców Oświecenia pozostał obecnie w formie śladowej. Wydaje się, że energie potrzebne do realizacji postulatów oświeceniowych leżą poza zasięgami samego rozumu, który w dodatku nie może być pewien swojej świeckości. *Wbrew wszelkim przepowiedniom współczesna kultura nie wyeliminowała czy nie zatimizowała religii, lecz należy przyznać, że umożliwiła masowe odejście od niej – zauważa słusznie Hans-Joachim Höhn⁷. Zdaniem tego autora wyjściem z sytuacji nie jest powrót rozumu do mitu czy przekształcenie religii w substytut filozofii. Chodzi tu o rozumne wykorzystanie potencjału prawdy zawartej w religijnym doświadczeniu świata, przypominającego o tym, że nierozumnym jest ten, kto nie uznaje granic rozumu. Projekt nowoczesności zakłada urzeczywistnienie rozumu i wolności; chodzi o pytanie, czym w ostateczności staną się człowiek i dzieje. Właśnie takie są też pytania teologii, zaś to, co zostaje postawione pod znakiem zapytania, ze swej strony należy do centralnych sił napędzających teologię⁸. Höhn nie zamierza naiwnie krytykować i tak już dostatecznie zachwianego oświeceniowego paradygmatu rozumu. Dostrzega bowiem konieczne powiązanie rozumu z wolnością. Utrata przez rozum cechy obowiązywalności jego rozstrzygnięć pociąga za sobą klęskę wolności, gdyż pozbawiona rozumnego uzasadnienia wolność traci przywilej racjonalnego kształtowania społeczeństwa i jego dziejów. Niespodziewanie przyszłość Oświecenia stanowi o przyszłości teologii, która przecież nie może się obyć bez rozumu. Dokonując próby korekty poglądów analizowanego autora, należy dodać, że rozum w teologii nie jest wartością samo-*

⁶ Por. H.-J. Höhn, *Distanz und Dissens. Theologie zwischen Moderne und Postmoderne*, w: tenże, *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn u. a. 1992, s. 19.

⁷ Dz. cyt., s. 33.

⁸ Tamże, s. 34. Höhn odwołuje się w tym miejscu do poglądów H. Peukerta (*Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*, w: E. Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf 1989, s. 39-64.

istną czy absolutną, lecz jest rozumem oświeconym wiarą. Tylko wiara może zapewnić rozumowi cechę rozumności. Nie ma ona zamiaru zastępować rozumu, przecząc tym samym teologicznej zasadzie pomocniczości, nie ma na celu tworzenia rodzaju amalgamatu, w którym byłaby stopiona z rozumem do nierozpoznawalności, lecz chroni go przed irracjonalizmem tam, gdzie doświadcza on swoich niepokonalnych granic.

3. TEOLOGIA W DOBIE NOWOCZESNOŚCI I PONOWOCZESNOŚCI

Teologia katolicka zareagowała na nowożytno-oświeceniowe propozycje wprowadzając powoli, jednakże zmieniając strukturę swojego dyskursu. Nie oznacza to bynajmniej zmiany natury teologii jako takiej. Pojawiły się propozycje takich całościowych zmian (Szkola Tybindzka, Maurice Blondel, Hermann Schell), lecz nie odegrały one większej roli jako impulsy odnowy teologii, zresztą surowo ocenione przez Magisterium Kościoła. Dość szybko dokonano wydzielenia tych części teologii, które mogły się przydać oświeceniowemu państwu. Przykładem takiej tendencji jest powstanie teologii pastoralnej jako dziedziny uniwersyteckiej⁹. Teologia prowadziła niezakłócony wpływami zewnętrznymi auto-dialog, akceptując bez wahania monarchicznie pojęty obraz Boga. Umacniały się tendencje sprzyjające apologetycznej inicjatywie obronnej, mającej na celu odzyskanie utraczonych terenów społeczno-kulturowych. Mimo to udało się stworzyć katolicką naukę społeczną, wprowadzić do egzegezy biblijnej metodę historyczno-krytyczną¹⁰. Zjawiska te nie były jednak w stanie zachwiać monolityczną strukturą teologii, żyjącej w społecznej przestrzeni Kościoła¹¹.

Nowoczesność i ponowoczesność stawiają katolickiej teologii problemy takie jak jedność i wielość, całość i częściowość, bezwzględne żądanie i historyczna względność. Ponowoczesność ra-

⁹ Por. B. Welte, *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, w: tenże, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg Br. 1965, s. 380-409.

¹⁰ Por. G. Schwaiger (Hg.), *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Göttingen 1980.

¹¹ Por. A. Grözinger, *Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstufungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft*, Gütersloh 1998.

dykalizuje pojęcie pluralizmu¹², wykazując brak jednolitej sygnatury. Pluralizm nie jest jednak osiągnięciem ponowoczesności, lecz nowoczesności. Ta nie potrafiła należycie obchodzić się z pluralizmem, traktując go raczej w sposób przednowoczesny, usiłując zamieścić go w ramach totalitarnie nastawionego uniformizmu. Ponowoczesność przyznaje się otwarciu do istnienia pluralności i akceptuje ją. Rezygnuje z marzeń o meta-opowieściach, ze „snów o jedności”. Na płaszczyźnie filozoficznej oznacza to rezygnację z obowiązywalności normy rozumowej jako powszechnej i sprawdzalnej. Narzuca się tu wniosek, że ponowoczesność podważa samą istotę oświeceniowej (czyli nowoczesnej) ideologii rozumu, upatrującej w nim nadrzędnego i ostatecznego kryterium. Teologia nie może się zgodzić na podobne potraktowanie rozumu i odrzuca takie modele. Czyni to w trojaki sposób. Pierwsza grupa obejmuje tych teologów, którzy upatrują już w humanizmie i Renesansie początek procesu rozkładu, który w Vaticanum II dotknął całego Kościoła. Takie poglądy głoszą nie tylko zwolennicy katolicyzmu reakcyjnego, lecz i R. Spaemann oraz jego uczniowie, prezentujący swoje poglądy w ramach wysmakowanej, różnicującej filozofii¹³. Teologowie z przeciwnego krańca katolickiej teologii są wręcz odmiennego zdania. W ich przekonaniu Oświecenie jest nieślubnym dzieckiem chrześcijaństwa. Dla Kuno Füssela, prominentnego przedstawiciela tej opcji, ponowoczesność to obecnie najbardziej skuteczny polityczno-kulturowy ruch ucieczki przed katastrofalnymi skutkami nowoczesnego społeczeństwa¹⁴. Najbardziej wyważona zdaje się być jednak trzecia opinia, wedle której należy dążyć do fundamentalno-teologicznego powiązania i wzajemnego uzgodnienia wiary i rozumu, przemysłowej cywilizacji i chrześcijańskiej kultury, filozoficznej autonomii i idei Boga¹⁵.

¹² Por. J. Niewiadomski (Hg.), *Eindeutige Antworten. Fundamentalistische Versuchungen in Religion und Gesellschaft*, Thaur 1988; T. Meyer (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt a. M. 1989.

¹³ Por. Np. R. Spaemann, *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewusstseins*, „Internationale katholische Zeitschrift” 8 (1979), s. 251-270.

¹⁴ Por. K. Füssel, *Kritik der postmodernen Verblendung*, w: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik*, Mainz 1988, s. 118-130.

¹⁵ Por. R.M. Bucher, *Die Theologie in Moderne und Postmoderne*, w: H.-J. Höhn, dz. cyt., s. 51.

Niezależnie od tego, za jaką z tych trzech opcji się opowiemy, należy uznać: Oświecenie nie pozostawiło katolickiej teologii w poczuciu błęgiego bezpieczeństwa. Intensywność procesu przenikania oświeceniowej ideologii do tkanki społecznej sprawiła, że teologia musiała przynajmniej uznać fakt istnienia modelu absolutyzacji rozumu i niczym nieograniczonej wolności¹⁶. To wyzwanie odważnie podjął niemiecki jezuita Karl R a h n e r. Jego teologia ma ukrytego w tle interlokutora. Jest nim królewiecki filozof, jeden z największych ideologów Oświecenia – Immanuel K a n t. Ten myśliciel stał się punktem odniesienia dla współczesnej teorii tzw. pluralizmu religijnego i jednego z jej twórców, Johna H i c k a. Platformą spotkania dla tych trzech myślicieli jest Kantowska teoria poznania. Na marginesie należy dodać, że współczesna filozofia bardzo często ogranicza się jedynie do gnozeologii, teorii języka, stroniąc od pytań uniwersalnych, skoro K a n t postawił pod znakiem zapytania klasyczną metafizykę¹⁷. I R a h n e r i H i c k, ulegają tej tendencji o tyle, że zaczynają swoją refleksję właśnie od tego nośnego tematu, wspólnego jeszcze nowoczesnej i ponowoczesnej ludzkości: od problemów wynikających z teorii poznania.

3.1. Karl Rahner: Transcendentalna metoda teologii

3.1.1. Określenie metody

Trudno znaleźć w obszernej, liczącej prawie 4000 tytułów bibliografii Karla R a h n e r a (1904-1984), choćby jedno miejsce, na którym odwoływałby się on bezpośrednio do myśli Immanuela K a n t a¹⁸. Jest za to o wiele głębszy i bardziej twórczy związek z dziełem królewieckiego filozofa: swoją metodę filozoficzną i teologiczną niemiecki jezuita określa mianem „transcendentalnej”. W swoim pierwszym, wielkim dziele, zatytułowanym *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*¹⁹, R a h n e r

¹⁶ Por. W. K a s p e r, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu (dokończenie)*, „Przegląd Powszechny” 116 (1999) t. 302, z. 1, s. 48-58.

¹⁷ Por. D. S c h n e i d e r - S t e n g e l, *Christentum und Postmoderne. Zu einer neuen Bewertung von Theologie und Metaphysik*, Münster-Hamburg-London 2000.

¹⁸ Por. M. K ü h n, *Kant. Eine Biographie*, München 2003; O. H ö f f e, *Kants Kritik der reinen Vernunft – Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München 2003.

¹⁹ Innsbruck 1939.

po raz pierwszy używa pojęcia „transcendentalny”. Nie jest to jednak bezpośrednio zapożyczenie od Kanta, nie jest to też interpretacja tomistyczna czy Heideggerowska, lecz pójście drogą wskazaną przez belgijskiego jezuitę, Josepha Maréchała²⁰. Sam Rahner tak określa swoją metodę: *Transcendentalny sposób stawiania pytania, niezależnie od obszaru przedmiotów, w którym występuje, ma miejsce wtedy, gdy i na ile zostanie postawione pytanie o warunki możliwości poznania określonego przedmiotu, istniejące w samym podmiocie poznającym [...] Transcendentalny sposób stawiania pytania jest przez to nie tylko dodatkowym pytaniem w stosunku do pytania o pierwotnie i aposterioryczno-empirycznie występujący przedmiot, lecz dopiero w takim sposobie stawiania pytań poznanie pierwotnego przedmiotu osiąga swoją pełną istotę. Poznanie samego siebie przez poznający podmiot jest zawsze także poznaniem metafizycznych (w sensie obiektywnym transcendentalnych) struktur samego przedmiotu*²¹. Sformułowanie to przypomina definicję I. Kanta: *Transcendentalnym nazywam wszelkie takie poznanie, które nie zajmuje się przedmiotami, lecz naszym sposobem poznania przedmiotów, na ile poznanie to powinno być możliwe a priori*²². Oba określenia zgadzają się co do jednego: w poznaniu idzie nie tyle o jego przedmiot, co o poznający podmiot. Rahner nie zacieśnił się jedynie do horyzontalnego zakresu przedmiotów poznania, co cechuje myśl Kanta, lecz podkreślił przede wszystkim pierwszorzędne znaczenie wymiaru wertykalnego, umożliwiającego wszelkie ludzkie poznanie. Wymiar ten jest transcendencja Boga, który filozofii jawi się jako byt absolutny.

Epokowe znaczenie Karla Rahnera dla teologii chrześcijańskiej, a tym samym dla współczesnej kultury ludzkiego ducha, polega na tym, że odważnie i konsekwentnie podjął on w całej swojej teologii dialog z „kopernikańskim zwrotem” w myśleniu zaproponowanym już przez Kartezjusza, a kontynuowanym przez

²⁰ K. Rahner otwarcie przyznaje się do tego: *daß ich meine ursprünglichste, entscheidende philosophische Prägung, soweit sie von einem anderen kommt, eigentlich eher dem belgischen Philosophen und Jesuiten Joseph Maréchal verdanke* (P. Imhof, H. Biallowons, *Karl Rahner. Im Gespräch*, Bd. II, München 1983, s. 50).

²¹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln 1970, s. 98n.

²² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, W. Weischedel (Hg.), Darmstadt 1968, B 25. Nt. znaczenia terminu „transcendental” w myśli K. Rahnera por. N. Knoepfler, *Der Begriff transcendental bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck-Wien 1993.

I. Kanta. Istotą owego zwrotu jest porzucenie średniowiecznego kosmocentryzmu na rzecz nowożytnego antropocentryzmu. Kant świadomie zaniechał refleksji ontologicznej w klasycznym pojęciu, aby zająć się człowiekiem i jego procesem poznawczym, by dzięki temu ukazać centralne miejsce człowieka, swoiście „tworzącego” świat poprzez swoje poznanie. Skoro „rzecz sama w sobie” (*Ding an sich*) jest niepoznawalna, a poznać można jedynie jej sposób ukazania się podmiotowi poznającemu (fenomen), to człowiek, a więc duch ludzki, praktycznie ową rzeczywistość tworzy. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, iż nieszczęściem europejskiej kultury jest pojmowanie antropocentryzmu jako przeciwieństwa do teocentryzmu. Europejska nowożytność przyniosła ze sobą filozoficzny ateizm, nie dopuszczający pogodzenia ze sobą dominacji Boga jako Stwórcy z jednej strony, z ideą naczelnego miejsca człowieka w świecie z drugiej strony. Dla myślicieli wyznających ateizm Bóg stał się zagrożeniem ludzkiej godności i wolności, zaś religia – więzieniem i poniżeniem człowieka.

Pierwszym katolickim filozofem, który odważył się podjąć dialog z myślą I. Kanta, był J. Maréchal. W swoim pięciotomowym, monumentalnym dziele²³ zamierzał on przewyciężyć Kantowski agnostycyzm, wyruszając z jego własnych założeń filozoficznych. Zasluga Maréchala polega na wykazaniu, że człowiek w każdym akcie swego poznania i woli, nawet nieświadomie, potwierdza istnienie bytu absolutnego, będącego warunkiem możliwości każdego ludzkiego aktu poznawczego i woliwytwnego. Linię Maréchala kontynuował w teologii Karl Rahner, który obok Emmericha Coretha, Bernarda Lonergana i Johannesesa B. Lotza przyczynił się do spożytkowania pozytywnych rezultatów „zwrotu kopernikańskiego” w myśli współczesnej dla rozwoju teologii katolickiej. Rahner wykazał, że nie istnieje sprzeczność pomiędzy antropocentryzmem a teocentryzmem: analiza ludzkich aktów poznania i woli prowadzi bowiem do wniosku, że w głębi swojego jestestwa człowiek odkrywa Boga („doświadczenie transcendentalne”, „doświadczenie Boga”) jako konieczny warunek swego istnienia, poznawania, chcenia. Bóg jest jedynym możliwym spełnieniem ludz-

²³ *Le point de départ de la métaphysique*, Louvain 1926. Dzieło to ukazało się w 5 tomach. Był planowany tom VI, nie został jednak nigdy napisany. Najważniejszy jest ostatni, V tom, który wywarł wielki wpływ na teologiczną myśl K. Rahnera.

kiej tendencji transcendowania całej dostępnej doświadczeniu rzeczywistości. Niemiecki jezuita analizuje procesy ludzkiego poznania i chcenia po to, by ukazać, uświadomić człowiekowi jego najgłębszą istotę: jest on bytem nakierowanym na dopełnienie przez Boga w Słowie objawienia i zmiłowania²⁴.

Pojęcie „transcendentalnego sposobu stawiania pytania” (*transzendente Fragestellung*) odnosi R a h n e r zarówno do antropologii²⁵, jak i teologii: *Teologią transcendentalną można by nazwać taką teologią systematyczną, która: a) postępuje się instrumentarium filozofii transcendentalnej i także b) wyraźniej niż do tej pory, nie tylko ogólnie (jak czyni to tradycyjna teologia fundamentalna) i wychodząc od właściwego teologii sposobu stawiania pytań, tematyzuje w podmiocie wierzącym aprioryczne warunki poznania istotnych prawd wiary przynajmniej tam, gdzie taki transcendentalny sposób stawiania pytań nie jest od samego początku niemożliwy ze względu na naturę podmiotu poznania*²⁶.

Trudno mówić o filozoficznym rodowodzie transcendentalnej teologii Karla R a h n e r a. Jest ona bowiem „transcendentalna” na tyle, na ile w nawiązaniu do I. K a n t a stara się dotrzeć do przedmiotu poznania w oparciu o sposób poznania, tzn. w odwołaniu do poznającego podmiotu, współtworzącego niejako sam przedmiot poznania. Jest zaś ona „teologią” na tyle, na ile człowiek jako świadomy i wolny podmiot jest zawsze skonfrontowany z pytaniem o zbawienie. Tak więc teologia transcendentalna jest czysto teologicznym sposobem stawiania problemu, choć w tym celu posilkuje się terminologią i elementami filozofii, w tym przypadku filozofii I. K a n t a.

Znaczenie samego terminu „transcendentalny” staje się bardziej zrozumiałe wtedy, gdy umieścimy go na właściwym miejscu, tzn. jako element pary pojęć: „kategorialny – transcendentalny”, co stosunkowo często czyni sam R a h n e r. W jego rozumieniu po-

²⁴ Por. I. B o k w a, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt am Main u. a. 1990.

²⁵ *Pod taką antropologią należy oczywiście rozumieć antropologię transcendentalną. „Transcendentalny sposób stawiania pytania” pyta więc o konieczne warunki możliwości poznania lub czynu w samym podmiocie (Schriften zur Theologie, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 44, art. Theologie und Anthropologie, s. 43-65).*

²⁶ Hasło *Transzendentaltheologie*, w: *Sacramentum mundi*, Bd. IV, s. 987.

jęcie „kategorialny” oznacza element widoczny, uchwytny przy pomocy zmysłów. Jest to inny sposób określenia poznania przednaukowego, przedpojęciowego. Chodzi tu o konkretny sposób istnienia tego świata, w którym żyjemy i który na co dzień poznajemy. W przeciwieństwie do terminu „transcendentalny”, pojęcie „kategorialny” wskazuje na świat doświadczeń człowieka, w którym on żyje, a więc świat, o którym myślimy zwyczajnie, bez patosu²⁷. Natomiast pojęcie „transcendentalny” wskazuje na coś, czego człowiek nie nabywa w kontakcie z realnym światem, lecz co jest mu dane uprzednio, apriorycznie, coś, co poprzedza nasze doświadczenie świata, a co jest uprzednio wpisane w naszą ludzką naturę. Pomiędzy tym, co „kategorialne” a tym, co „transcendentalne”, istnieje ścisła łączność. O istnieniu apriorycznych, transcendentalnych uwarunkowań naszego poznania dowiadujemy się wprawdzie w ramach doświadczenia kategorialnego, jednakże to doświadczenie nie byłoby możliwe bez momentów apriorycznych, transcendentalnych. Można więc stwierdzić, że uwarunkowania transcendentalne są dane wszystkim ludziom, niezależnie od tego, czy i w jakim stopniu je sobie uświadamiają. Uwarunkowania te stanowią o koniecznym nakierowaniu człowieka na rzeczywistość transcendującą jego empiryczny świat.

Metoda transcendentalna w teologii Karla Rahnera jest formułą niebywale pojemną i elastyczną. Bliższe przyjrzenie się jego twórczości uprawnia do wniosku, że Rahner ustawicznie pracował nad tym pojęciem, udoskonalał je, aplikując do nowych sytuacji. Przykładem może być tu choćby pojęcie „chrystologii transcendentalnej.” Metoda transcendentalna nie ma na celu wypowiedzi typu treściowego, lecz chodzi w niej przede wszystkim o określony sposób stawiania pytań, umożliwiający człowiekowi dogłębną refleksję nad sobą, nad swoją naturą. Łaciński czasownik *transcendere* znaczy przekraczać, iść dalej, wyżej. Człowiek ma naturę transcendentalną, gdyż nie może się zatrzymać jedynie w obrębie swojego codziennego świata i jego doświadczenia. W określeniu metody teologicznej została więc zawarta podstawowa prawda o człowieku jako bycie „niespokojnego serca.” W tej metodzie idzie bowiem nie tyle o samą nazwę literalną, co o wiele bardziej

²⁷ Por. K.H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg-Basel-Wien 1978, s. 21.

o określoną strukturę myślenia, myślowy ciąg krążący nieustannie wokół rzeczywistości samego człowieka w jego bytowo koniecznej relacji do Boga. Myśl ta nieustannie odwołuje się i weryfikuje w rzeczywistości ludzkiego życia – konkretnego, historycznego bytowania. To prawda, że Rahner posłużył się Kantowskim instrumentarium. Nie sam ten fakt rozstrzyga jednak o istocie jego teologii. W gruncie rzeczy zależy mu na pokonaniu kryzysu wiary dotyczącego współczesnego człowieka, coraz mniej zdolnego do rzetelnej refleksji nad sobą, niechętnego do odkrywania własnej tajemnicy, nie stawiającego już z takim dramatyзмом, z taką docieklivością i pasją pytania o Boga.

3.1.2. Antropologiczny punkt wyjścia

Teologia Karla Rahnera bywa często określana mianem „zwrotu antropologicznego”²⁸. Jest niezaprzeczalnym faktem, że aktualność i siła jego myśli tkwi właśnie tu – w konsekwentnym i radykalnym zwróceniu się ku człowiekowi i jego doświadczeniu wiary²⁹. Esencjalna teologia scholastyczna proklamowała prawdy objawione człowiekowi przez Boga. Była to teologia uprawiana „z góry”, niejako z pozycji Boga przekazującego człowiekowi prawdy zbawienia. Teologia ta zdawała się jednak zapominać o adresacie ewangelicznego orędzia, o jego poznawczo-wolitywnych możliwo-

²⁸ *Damit hat Karl Rahner für sich realisiert, was generell die „anthropologische Wende“ der Theologie oder noch genereller die anthropologische Wende des neuzeitlichen Denkens überhaupt genannt wird. Was ist damit gemeint? Gemeint ist damit nicht, daß der Mensch zum Maß aller Dinge wird; sondern gemeint ist damit, daß alles Denken von den Erfahrungen des Menschen ausgeht und auch noch das, was den Menschen weit übersteigt, was Sache Gottes ist, in seiner Bedeutung für die menschliche Selbsterfahrung aufgewiesen werden muß. Sein, das mir nichts bedeutet, existiert nicht – ob. Es darüber hinaus noch an und für sich existiert, spielt für meinen Selbstvollzug keine Rolle (B.J. Hilberath, Karl Rahner. Gottheit und Mensch, Mainz 1995, s. 27).*

²⁹ *Am Beispiel der Herkunftsfrage wird Rahners Methode ersichtlich. Er reflektiert eine geistige Tätigkeit des Menschen auf ihre Voraussetzungen hin, die genauso real, erkennbar und sinnvoll sein müssen wie der Tatbestand, von dem die Überlegung ihren Ausgang nimmt. Diese Methode, die die Voraussetzungen einer geistigen Tat des Menschen erhellt, bezeichnet Rahner in Anlehnung an den Philosophen Immanuel Kant (1724-1804) als „transzendente Methode“. Man überschreitet (transcendens = überschreitend) das Vorliegende auf seine Bedingungen hin, die es möglich machen; man erschließt die transzendenten Bedingungen der Möglichkeit eines geistigen Vollzugs, etwa der Frage nach der Herkunft. Diese transzendente Methode oder dieser transzendente Ansatz gilt zu Recht als Rahners Markenzeichen (M. Schulz, Karl Rahner begreifen, Augsburg 1999, s. 76).*

ściach, o uwarunkowaniach jego życia i wiary. Stąd Rahner postulował, by w wykładzie prawd wiary odwoływać się do rzeczywistego człowieka i jego sytuacji egzystencjalnej. Na ile dana prawda będzie miała związek z przeżyciami konkretnego człowieka, na tyle zostanie ona przez niego zrozumiana i przyjęta. Tak narodził się program egzystencjalnego wykładu prawd wiary chrześcijańskiej, podjęty przez samego Rahnera i wielu współczesnych teologów.

Antropologiczny punkt wyjścia tej teologii oznacza zwrócenie się ku konkretnemu człowiekowi, ku temu, który faktycznie żyje, myśli i działa. Antropologia jest poszukiwaniem człowieka w jego codziennym doświadczeniu życiowym. Doświadczenie własnej egzystencji jest najczęstszym punktem wyjścia Rahnerowskiej teologii. Formułuje on pytania trudne, niekiedy drażliwe i niewygodne. Znaki zapytania pojawiają się tam, gdzie teologowie już dawno temu uznali rzecz za wyjaśnioną. Rahner pyta: Jak funkcjonuje dana wypowiedź wiary w świadomości współczesnego człowieka? Co mu ona komunikuje?

Takie pojmowanie teologii znajduje swoje odbicie w określeniu jej metody jako „transcendentalno-teologicznej.” Rahnerowi zależało na odkryciu i uzasadnieniu prawdy o istnieniu pewnych koniecznych doświadczeń ludzkiej egzystencji. Obrona przez niego metoda miała na celu pomóc w odkryciu takiego pytania, który jest dla człowieka siłą napędową jego życia. Ludzką naturę określa on mianem „transcendentalnej” i pragnie wydobyć na światło dzienne jej elementy składowe. Warto przy tym dodać, że dla Rahnera „Transcendencja” to inne imię Boga sprawiającego jedność człowieka jako osoby. Miejscem tej jedności jest ludzki duch, dynamicznie odnoszący się do tego wszystkiego, co go otacza, co istnieje³⁰.

3.1.3. Doświadczenie transcendentalne

Jest to podstawowe doświadczenie człowieka. *Istnieją doświadczenia, które jako takie zostają dokonane ponownie, nawet jeśli zostaną one niewłaściwie zinterpretowane w ramach refleksji, zaprzeczone czy nieuwzględnione. Jeśli ktoś np. mówi, że nie istnieje żadna logika ani prawda, które byłyby zasadniczo różne od błędu, a to, co się w ten*

³⁰ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 64-85.

sposób określa, jest jedynie wytworem pewnych mechanizmów mózgu czy społecznych nacisków, które równie dobrze mogłyby być inaczej uzasadnione, ten wypowiada twierdzenie, którego przeciwieństwo uznaje on za fałszywe, a które jednak ponownie realizuje i którego doświadcza, niezależnie od tego, czy się z tym zgadza czy nie – twierdzenie o istnieniu sensu i roszczenia prawdy i logiki absolutnej, którym w swoim refleksyjnym sądzie odmawia prawa istnienia³¹. Istnieje więc taki rodzaj doświadczenia, który pretenduje do miana uniwersalnej płaszczyzny porozumienia pomiędzy wszystkimi ludźmi. Odwołanie się poprzez metodę „transcendentalną” do świata codziennych doświadczeń ludzkich tworzy płaszczyznę wymiany doświadczeń, wykraczającą daleko poza konfesyjne czy wręcz religijne ramy. Nie można bowiem zaprzeczyć tej podstawowej prawdzie, że jest się człowiekiem i że się dzieli z innymi pewne nieuniknione doświadczenia wynikające z prostego faktu, iż uczestniczy się w jednej i tej samej, wspólnej naturze ludzkiej. Teologia R a h n e r a jest więc weryfikowalna w odniesieniu nie do abstrakcyjnych twierdzeń, lecz w stosunku do powszechnie doświadczanej rzeczywistości.

Metoda transcendentalna nie prowadzi do wypowiedzi typu treściowego. Jej istota polega na tym, że przyznaje ona prymat doświadczeniu. Dlatego treść refleksji transcendentalnej jest zawsze wtórna w stosunku do samej rzeczywistości doświadczanej. Metoda transcendentalna pragnie uświadomić, że aprioryczna struktura mojego poznania, chcenia i działania, a więc moja osobowa rzeczywistość, jest współ-świadomą, współ-doświadczaną rzeczywistością daną, wchodzącą w skład wewnętrznej struktury teologicznego twierdzenia. Tym samym twierdzenie to nie jest już czymś obcym i nieznanym człowiekowi, lecz czymś, co on współtworzy. Czytając dzieła Karla R a h n e r a dochodzi się stopniowo do przekonania, że nie tyle chodzi mu o przekazanie pewnej sumy wiedzy na temat omawianej prawdy wiary, co o wiele bardziej o pobudzenie czytelnika do aktualizacji własnego aktu wiary. W tym znaczeniu metoda transcendentalna ma walor mistagogiczny, zaś samo pojęcie „doświadczenia transcendentalnego” może być z powodzeniem uznane za jedno z centralnych pojęć Rahnerowskiej teologii.

Niemiecki jezuita jest doskonale świadomy stanu ducha odbiorcy swojej teologii. Choć nie nazywa tego po imieniu, to dobrze wie,

³¹ K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, op. cit., s. 163.

że jego słuchacz (czy czytelnik) uczestniczy w kolektywnej świadomości doby nowoczesności. Jej podstawowe cechy to: obraz świata ukształtowany przez myślenie racjonalne, charakterystyczne dla nauk przyrodniczych; świadomość dziejów ucząca, że na świecie nie ma nic nowego, bo wszystko już było; impuls współczesnego człowieka, by swój świat planować i tworzyć samodzielnie³². Tym samym R a h n e r podprowadza katolicką teologię do dialogu z nowoczesnością, u podłoża której legła ideologia oświecenia, z jej kultem rozumu, postępu, zmiany, a nade wszystko ludzkiej zdolności decydowania o własnym losie. Oczywiście – choć w tym momencie koniecznym – jest stwierdzenie, że duchowym ojcem oświecenia i kulturowo wynikającej zeń nowoczesności jest nie kto inny jak Immanuel K a n t.

R a h n e r podkreśla jednak uporczywie jeden ważny moment: ludzkie doświadczenie transcendentale prowadzi do odkrycia Transcendencji jako koniecznego horyzontu, umożliwiającego ludzkie akty poznawcze i wolitywne. Co więcej, ludzkie doświadczenie transcendentale jest ustawiczną afirmacją istnienia Boga jako *conditio sine qua non* ludzkiej egzystencji. Bóg jest bowiem taką rzeczywistością, z istnienia której człowiek wprawdzie nie zawsze zdaje sobie sprawę, ale przecież bez której nie byłby w stanie zaistnieć. U R a h n e r a doświadczenie transcendentale i doświadczenie Boga są trudne do rozróżnienia, a właściwie zlewają się razem: *Doświadczenie Boga, o które tu chodzi, nosi cechę 'transcendentalnej konieczności'. Jest więc ono (nawet jeśli często nietematyczne) zawsze i wszędzie dane tam, gdzie człowiek realizuje swoje duchowe poznanie i wolność, nawet wtedy, gdy tematyzując i werbalnie obiektywizując, zaprzecza temu transcendentale koniecznemu odniesieniu do Boga. Jeśli zostałaby zaprzeczona ta transcendentalna konieczność, to Bóg zostałby pojęty jako dowolny przedmiot, którego doświadczenie mogłoby być przez człowieka równie zasadnie dopuszczone jak i pominięte. Powołanie się na przewyższające wszystko obiektywne znaczenie Boga przyszłoby za późno, aby uzasadnić konieczność i godność poznania Boga*³³.

W znaczeniu Kantowskim pojęcie „transcendentalny” oznacza aktywną właściwość ludzkiego ducha, dzięki której wszelkie

³² Por. K. R a h n e r, *Schriften...*, Bd. VIII, op. cit., s. 99n.

³³ K. R a h n e r, *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1975, Bd. XII, s. 589.

przedmioty jego poznania jawią się jako stojące naprzeciw człowiekowi – poznającego podmiotu. Natomiast w rozumieniu Karla Rahnera doświadczenie transcendentale uzmysławia człowiekowi, że jego istnienie bez Boga i poza Bogiem jest nie do pomyślenia – tak faktycznie jak teoretycznie. Znaczenie metody teologicznej, określonej przez Rahnera jako „transcendentalnej”, polega na niesionej człowiekowi pomocy w zrozumieniu swojego doświadczenia bycia człowiekiem. W sposób konieczny doświadczenie to jest doświadczeniem Boga, odsłania aprioryczne, uprzednie struktury ludzkie, dając jednocześnie udział w transcendentnej rzeczywistości Boga³⁴.

3.2. John Hick: Jak uzasadnić wielość religii?

3.2.1. Podstawowe założenia tzw. pluralistycznej teologii religii

John Hick (ur. w 1922 r. w Birmingham) należy do grona zwolenników tzw. pluralistycznej teologii religii. Jest to *pogląd, że wielkie religie świata ucieleśniają rozmaite percepcje i wyobrażenia i odpowiednio do tego różne odpowiedzi na to, co rzeczywiste (the Real) lub to, co bezwarunkowe (the Ultimate), i że w każdej z nich, niezależnie od siebie nawzajem, następuje przemiana ludzkiej egzystencji od skoncentrowania na sobie do skoncentrowania na tym, co rzeczywiste*³⁵. Inna, krótsza definicja, posługująca się terminami chrześcijańskiej teologii, brzmi: *Istnieje wielość Bożych objawień, która umożliwia wielość form ludzkiej odpowiedzi o walorze zbawczym*³⁶.

Filozoficznymi implikacjami pluralistycznej teologii religii Johna Hick a są zagadnienia epistemologiczne, charakterystyczne dla filozofii współczesnej. Zasadnicza idea jego teorii polega na rozróż-

³⁴ Trzecią, ostatnią część swojej rozprawy doktorskiej N. Knoepffler poświęca ukazaniu podobieństw i różnic pomiędzy I. Kantem a K. Rahnerem w rozumieniu pojęcia „transcendental” (N. Knoepffler, *op. cit.*, s. 173-203).

³⁵ [...] *the view that great world faiths embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to, the Real or the Ultimate, and that within each of them independently the transformation of human existence from self-centredness to reality-centredness is taking place;* (J. Hick, *Religious Pluralism*, w: M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, New York-London 1987, s. 331).

³⁶ *In Christianity theological terms, there is a plurality of divine revelations, making possible a plurality of forms of saving human response;* (J. Hick, *A Philosophy of Religious Pluralism*, w: tenże, *Problems of Religious Pluralism*, London 1988, 28-45. s. 34).

nieniu pomiędzy przedmiotem doświadczenia a subiektywnym wrażeniem tegoż doświadczenia. To samo przez się oczywiste stwierdzenie musi zostać jednak tak przeprowadzone, aby jeden i ten sam przedmiot doświadczenia był w stanie ewokować różne, nawet częściowo wykluczające się wrażenia doświadczenia, które jednak są w tym samym stopniu autentyczne. Dokonane przez Hicka różnienie porusza się na dwóch odrębnych, jednak wzajemnie skorelowanych płaszczyznach: epistemologicznej i metafizycznej. Przy okazji warto podkreślić, że angielski filozof religii preferuje właśnie taką kolejność płaszczyzn refleksji.

Hick wychodzi z założenia, że jeden i ten sam przedmiot poznania może być różnie poznawany przez różne podmioty doświadczenia. Zależy to od zróżnicowania warunków poznania ze strony poznającego podmiotu. Plastycznym zobrazowaniem tej możliwości jest zmieniająca się perspektywa. Sprawia ona, że człowiek oglądający jedną i tę samą górę z różnych miejsc, postrzega ją za każdym razem inaczej³⁷. Zróżnicowanie aparatu poznawczego prowadzi do zróżnicowanego poznania jednej i tej samej rzeczy. Elementem aparatu poznawczego jest także instrumentarium pojęciowe. Poznanie nawet najprostszego przedmiotu nie jest możliwe, jeśli człowiek nie dysponuje odpowiednim pojęciem. Różne perspektywy, aspekty, zmysłowe i pojęciowe, stanowią rodzaj umożliwiających poznanie soczewek. Jeden i ten sam przedmiot może być różnie poznawany przez różne soczewki i w związku z tym różnie opisywany. Hick zauważa, że poznanie bez soczewki nie jest w ogóle możliwe.

Tak naszkicowaną sytuację przenosi on na płaszczyznę poznania religijnego. Doświadczenie religijne zawiera element poznawczo-interpretacyjny, jakim jest wiara. Jest ona naznaczona wpływami różnorodnych czynników. Szczególną rolę odgrywają tutaj wielkie tradycje religijne, formujące wiarę kształtowanych przez nie ludzi. Wyciska to swoje znamię na koniecznych poznawczo pojęciach, wzorach wyobrażeń, porządkach wartości i postawach życiowych, oplecionych siatką opowiadań, rytów i reguł. To jest ta konkretna soczewka, przy pomocy której poznajemy to, co rzeczywiste (*the Real*), nadając mu różne imiona: osobowego Adonai lub Niebie-

³⁷ Por. J. Hick, *Religious Pluralism and Salvation*, „Faith and Philosophy” 5 (1988) s. 365-377, 371.

skiego Ojca, Allaha, Wisznu i Sziwy; nieosobowego Brahmana czy Dharamakayi, Pustki bądź Prapodstawy³⁸.

3.2.2. Kantyzm Johna Hicka

Uzasadniając wielość religijnego doświadczenia jednej i tej samej rzeczywistości ostatecznej, Hick wykorzystuje Kantowskie rozróżnienie pomiędzy noumenalną rzeczywistością Boga (*the Real an sich*) a jej wielością fenomenalnej manifestacji. To przez nie i w nich wyobrażamy sobie rzeczywistość Boga i doświadczamy jej. I chociaż religie starają się nadać rzeczywistości absolutnej różne właściwości i określić je, to w gruncie rzeczy chodzi tu o właściwości samych soczewek: wszystko nabiera koloru zielonego, jeśli patrzymy na świat przez słoneczne okulary, których szkła mają właśnie kolor zielony. Hick twierdzi, iż w przypadku wszystkich autentycznych doświadczeń religijnych mamy do czynienia z równie autentycznymi doświadczeniami, z jedną i tą samą rzeczywistością Boga, której człowiek, wychowany w różnych tradycjach religijnych (soczewki), w zależności od swojej osobistej biografii, nadaje różne imiona i przyznaje różne właściwości.

Kantyzm Hicka staje się bardzo wyrazisty w momencie, w którym twierdzi, że nie istnieje takie ludzkie poznanie, które byłoby wolne od wzmiankowanych powyżej soczewek. Poznanie Boga takiego, jakim jest On w rzeczywistości, staje się z tego względu niemożliwe. Poznanie bowiem przedmiotu w jego rzeczywistej istocie oznaczałoby, że moglibyśmy go poznać bez udziału naszych kategorii poznawczych, w które wyposażony jest każdy podmiot poznający. Rozróżnienie na *noumenon* i *phainomenon* oznacza, że świat noumenalny jest światem fenomenalnym w taki sposób, w jaki my go doświadczamy³⁹. Wprawdzie Hick nie utożsamia się ze ścisłym kantyzmem, lecz nie ulega wątpliwości, że swoją religioznawczą epistemologię przyporządkował on szerokiemu strumieniowi filozoficznego oddziaływania Immanuela Kanta. Można to zauważyć zwłaszcza tam, gdzie angielski filozof religii podkreśla, iż ludzki duch współkonstruuje każdy akt poznawczy.

³⁸ Por. J. Hick, *Religious Pluralism and Salvation*, op. cit., s. 370n.

³⁹ Por. J. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1990, s. 118.

Jest jednak coś, co znacząco różni Hicka od Kanta. Jest to stosunek do metafizyki. O ile myśliciel z Królewca był zdecydowanym przeciwnikiem i krytykiem ontologii⁴⁰, o tyle Hick przypisuje królowej filozofii istotną funkcję. Wyraża się ona w twierdzeniu: Boży podmiot doświadczenia jest nieograniczony, podczas gdy ludzki podmiot doświadczenia i jego aparat konceptualny są ograniczone. Każda pogłębiona forma religijnego myślenia potwierdza zasadniczą ideę, wedle której nieograniczona rzeczywistość Boga nieskończenie przerasta ograniczone kategorie ludzkiego poznania. O nieskończonej, nienazywalnej rzeczywistości Boga można mówić jedynie przy zastosowaniu skończonych kategorii poznawczych, związanych z naszym doświadczeniem siebie i świata. Hick cytuje tu wypowiedź św. Tomasa z Akwinu: *Stąd wynika jednak podstawa wielości imion, które zostają nadane Bogu, chociaż On sam jako taki jest zawsze prosty. Ponieważ nasz rozum nie wystarcza, aby pojąć Jego byt jako taki, wznosi się on ku poznaniu Go [wychodząc] od rzeczy ziemskich, które wszystkie swój jedyny korzeń i źródło mają w Bogu [...] A ponieważ możemy nazywać coś tylko tak, jak to rozumiemy – imiona są bowiem znakami dla pojęć – możemy nazywać Boga jedynie wychodząc od doskonałości, które znajdują się w innych rzeczach, a których początek jest w Nim; a ponieważ owe doskonałości są zawsze w tych rzeczach różnorodne, musimy nadawać Bogu wiele imion*⁴¹. Nie można jednak nie dodać, iż Tomasz z Akwinu ma tu na myśli różne imiona Boga nadane Mu w chrześcijańskim objawieniu, nie zaś w tym sensie, jak czyni to J. Hick.

Podkreśla on praktyczne znaczenie doświadczenia jakiegoś przedmiotu. Uzyskane w różnych doświadczeniach z jedną i tą samą rzeczywistością Boga różne znaczenia, pociągają za sobą różne urzeczywistnienia religijne. Dzieje się tak w ramach każdej wielkiej tradycji religijnej. Jeśli przyjąć wielość sposobów doświadczenia rzeczywistości Boga, to konsekwencją będzie usprawiedliwiona wielość wynikających stąd realizacji religijnych.

Praktyczny wymiar hipotezy Hicka dotyczy soteriologicznej płaszczyzny weryfikacji prawdziwości doświadczenia religijnego. Autentyczne doświadczenia religijne mają miejsce wtedy, gdy

⁴⁰ Por. np. M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*, op. cit., s. 279-319.

⁴¹ Thomas von Aquin, *Compendium Theologiae*, Heidelberg 1963, s. 40.

wspierają one proces „formowania duszy.” W zależności od poszczególnego indywiduum proces ten może przybierać kształty odpowiednie do religijnego kontekstu życia danego człowieka. Różne tradycje religijne to dla Hicka „konteksty”, „przestrzenie” dokonywania się procesu soteriologicznego, polegającego na „tworzeniu duszy” (*soul-making*). Proces ten polega na „przemianie ze skoncentrowania na sobie w skoncentrowanie na rzeczywistości Boga” (*transformation from self-centredness to reality-centredness*).

4. ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że K. Rahner i J. Hick prezentują różny model podejścia do spuścizny I. Kanta. Pierwszy z nich wnika głęboko w istotę Kantowskiego uprawiania filozofii. Dostrzega „zwrot antropologiczny” zawarty w tej myśli, zdaje sobie sprawę z tego, że w XX wieku nie można uprawiać teologii tak, jakby Kant i kantyzm nie istniały. Twórczo interpretuje więc gnozeologię, która doceniła ludzkie kategorie poznawcze i ich rolę w kreowaniu świata. W efekcie otrzymujemy metodę „transcendentalną”, czyniącą człowieka, jego doświadczenie siebie (akty rozumu i woli) integralnym momentem swojego procedowania w dochodzeniu do prawdy. Rahner nie zgadza się jednak z Kantem w całej rozciągłości, broni metafizyki, wskazując na absolutny horyzont wszelkiego bytu – rzeczywistość Boga. Natomiast podejście J. Hicka zdaje się być czysto utylitarne: dysponuje on pewną teorią, służącą wyjaśnieniu wielości religii w świecie. Dla jej uwiarygodnienia posługuje się Kantowską epistemologią, tłumacząc przy jej pomocy fakt religijnego pluralizmu. Miałby on wynikać z indywidualnych kategorii poznawczych człowieka skonfrontowanego z doświadczeniem rzeczywistości absolutnej.

Philosophisch-kultureller Hintergrund der Pluralistischen Religionstheologie

Zusammenfassung

Die Aufklärung hat die ideologischen Fundamente der Moderne und Postmoderne geschenkt. Sie pochen auf die menschliche Vernunft als die einzige und letzte Instanz und betonen die Rolle der unbeschränkten menschlichen Freiheit. Deswegen sind alle Autoritäten aufzuheben.

Immanuel Kant gehört zu jenen Denkern, die die moderne Kultur mitbegründet haben. Sie ist auf dem philosophischen und kulturellen Hintergrund der Aufklärung zu verstehen. Die absolute Rolle der menschlichen Vernunft sowie die unbedingte Freiheit charakterisieren die Philosophie dieses Vaters der Aufklärung. Seine Erkenntnistheorie hat die heutige christliche Theologie und Religionsphilosophie beeinflusst. Der katholische Theologe Karl Rahner (1904-1984) hat die „transzendente Methode“ für Philosophie und Theologie ausgearbeitet. Sie fragt nicht nach dem Objekt, sondern nach dem Subjekt der Erkenntnis und nach den „Bedingungen der Möglichkeit“ der Erkenntnis selbst. Rahner betont die Bedeutung einer „transzendentalen Erfahrung“, die die Grundstrukturen des erkennenden Menschen aufweist. Ist der Zusammenhang Rahners mit der Philosophie Kants eher ein schöpferischer, so benutzt John Hick (geb. 1922) bei seiner „pluralistischen Religionstheologie“ die Kantsche Erkenntnistheorie als Erklärung des religiösen Pluralismus in der Welt von heute.

Ks. Ignacy Bokwa