

ZBIGNIEW SAREŁO

MOŻLIWOŚĆ TRANSCENDENTALNEJ METODY W TEOLOGII MORALNEJ

Wśród ważniejszych dzisiaj kwestii w teologii moralnej znaczące miejsce zajmuje problem metody. Na aktualność tego zagadnienia składa się wiele czynników. Do bardziej zasadniczych z nich należy teoretyczne i praktyczne zanegowanie wielu norm moralnych w kulturze ukształtowanej przez wartości chrześcijańskie. Ten fenomen zmusza najpierw do stawiania pytań o zasadność norm i poprawność ich interpretacji. Brak zrozumienia dla nich może być bowiem uwarunkowany nie tylko deprawacją moralną człowieka, lecz także niedostatkami lub błędami w ich uzasadnianiu. Nie bez znaczenia jest też sprawa komunikatywności sposobu przekazywania norm moralnych. Te założenia są u podstaw współczesnych dyskusji m. in. na temat *proprium* etyki chrześcijańskiej, czy też jej modelu w ogóle. Analogiczne zjawiska znajdujemy również u podstaw przemyśleń teologicznych K. Rahnera. Już u progu swej pracy naukowej dostrzegł on, że jednym z powodów rosnącej, praktycznej ateizacji jest niedostosowanie teologii i przepowiadania do zmieniającej się mentalności człowieka. Próbował więc reinterpretować prawdy wiary przy pomocy metody transcendentalnej. Jego publikacje przyczyniły się do znaczącej recepcji tej metody w dogmatyce, aczkolwiek nadal podnoszone są zastrzeżenia dotyczące możliwości konsekwentnego jej zastosowania w teologii. Natomiast w etyce chrześcijańskiej metoda transcendentalna K. Rahnera została dostrzeżona jedynie w niewielkim stopniu. Wydaje się jednak, że jej przydatność w teologii moralnej jest nie mniejsza niż w chrystologii. Niniejszy artykuł jest próbą ogólnego ukazania zakresu tych możliwości.

Metoda transcendentalna jest w pierwszym rzędzie związana z filozofią, której zasadniczy kształt pochodzi od Kanta. Jej istota sprowadza się do pytania o podmiotowe warunki poznania. Inaczej mówiąc, nie zajmuje się ona przedmiotami po-

znania, ale tym, co umożliwia, że człowiek myśli i chce. Kant wykazywał, że same struktury umysłu są wystarczające do tego, aby człowiek mógł budować przedmiotowy świat z subiektywnych wrażeń. W ten sposób miarą prawdy i fałszu stawał się ludzki rozum w aktach osądu. W konsekwencji wystarczyłoby rozszyfrować prawa umysłu, aby poznawać wszystko, co może w nim się ujawnić. Metafizyka budowana na takich założeniach ujmowałaby całość poznania. Ona bowiem nie opisywałaby rzeczywistości samej w sobie, lecz jej ujawnienia w umyśle.

W tak pojętej filozofii nie ma miejsca na ontologię i dlatego wydawała się ona nie do przyjęcia w teologii.¹ Miejsce Boga jako absolutnego bytu zajmuje w tej filozofii człowiek jako autonomiczny podmiot. Recepcja Kanta w teologii mogła dokonać się jedynie po uprzednim wypracowaniu ontologii, która mieściłaby się w transcendentnej filozofii. Takie zadanie postawił sobie Maréchal. Zmierzał on do ukazania, że refleksja o transcendentnych warunkach możliwości aktu ludzkiego ducha nie jest kresem metafizyki, lecz punktem wyjścia.² Ostatecznym celem transcendentnych wywodów winno być ukazanie źródeł, z których rozum czerpie swą moc. Maréchal w swych dociekaniach ukazywał, że osąd jako tworzenie przedmiotów wskazuje na udział w Bożej pełni bytu. W tym stwierdzeniu nawiązuje on do idei partycypacji św. Tomasza, według którego aktywność ludzkiego pojmowania jest rodzajem udziału w mocy Boga.³

Zakres metody transcendentnej, przejętej od Kanta za pośrednictwem Maréchala, Rahner znacznie poszerzył.⁴ Przy pomocy pyta on przede wszystkim o warunki możliwości poznania Boga i historycznego objawienia.⁵ Przenosi on na grunt teologiczny sposób pytań właściwy dla transcendentnej filo-

¹ Por. R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, s. 190n.

² Por. F. Greiner, *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner*, München 1978, s. 79; R. Schaeffler, dz. cyt., s. 191n.

³ Por. tamże, s. 198n.

⁴ Por. K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg i. Br., 1974, s. 283; B. L. Puntel, *Zu den Begriffen „transzendental“ und „kategorial“ bei Karl Rahner*, w: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1979, s. 195n; R. Schaeffler, dz. cyt., s. 201.

⁵ Por. K. H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i. Br. 1978, s. 40.

zofii. Jego zdaniem, takie podejście do problematyki teologicznej jest nie tylko prawomocne, lecz w wielu przypadkach nawet konieczne. Metoda ta nie jest zewnętrznym instrumentarium wprowadzanym do teologii, ale jej wewnętrznym momentem, ponieważ transcendentalne pytania wynikają z samej natury teologii.⁶ W uzasadnieniu tego twierdzenia odwołuje się on do historii, w której znajduje faktyczne, aczkolwiek nieuświadomione, stosowanie metody transcendentalnej. Najbardziej ewidentnym przykładem, jego zdaniem, jest nauka o łasce wiary. W teologicznym twierdzeniu, że tylko mocą łaski może człowiek przyjąć objawienie, które jest czymś więcej niż zespołem zdań na temat Boga, jest zawarta odpowiedź na transcendentalne pytanie o warunki możliwości wiary.⁷

Podstawowym celem, do którego zmierza metoda transcendentalna, jest wskazanie na moment aprioryczny, który umożliwia człowiekowi doświadczenie siebie samego. Wydobyć i ukazać, że ten moment istnieje i że musi istnieć, a także odpowiedź na pytanie o jego istotę, jest zadaniem metody transcendentalnej. Prowadzi więc ona do zasadniczych kwestii antropologicznych. Pytanie o warunki poznania i wolności jest bowiem postawieniem problemu człowieczeństwa w ogóle. Tak też rozumie tę metodę Rahner. U podstaw tego rozumowania znajduje się założenie, że problemu Boga nie można ujmować jako zagadnienia samego w sobie, aby później ujaśnić relacje pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Takie podejście sprawia, że samo pojęcie Boga staje się bezprzedmiotowe.⁸

Podstawą mowy o Bogu, zdaniem Rahnera, musi być dzisiaj ludzkie doświadczenie, ponieważ w zsekularyzowanym społeczeństwie argumenty z zakresu porządku i harmonii zewnętrznego świata nie prowadzą do uznania Stwórcy.⁹ Do przeświadczenia wiary nie mogą więc prowadzić doktrynerskie pouczenia, ani czysto racjonalna argumentacja.¹⁰ Skutecznie natomiast można przepowiadać chrześcijańskie orędzie, jeżeli ukáže się jego związek z podstawowymi doświadczeniami. Teologiczna

⁶ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 9, Einsiedeln 1970, s. 102. W następnych przypisach to dzieło Rahnera będzie cytowane przez zastosowanie skrótu SzT. Numery podawanych stron zaczerpnięte są z pierwszego wydania.

⁷ Por. tamże, s. 102n.

⁸ Por. R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg i. Br. 1982, s. 12nn.

⁹ Por. SzT, t. 9, s. 173.

¹⁰ Por. SzT, t. 13, s. 374 nn.

prawda, w jego przekonaniu, tylko wtedy może jawić się dla człowieka jako sensowna i zrozumiała, jeżeli zostanie wydobyta z analizy ludzkiej egzystencji.¹¹

Metoda transcendentálna w teologii jest najpierw dedukcją, która wychodzi od podstawowych doświadczeń. Jej głównym zadaniem jest poszukiwanie podstaw ontycznych, które są źródłem i warunkiem duchowej aktywności człowieka. Zmierzałaby ona do odsłonięcia tego, co będąc ukryte w najgłębszych fundamentach osobowego bytu, jest zarazem warunkiem możliwości aktów poznania i wolności; a zwłaszcza otwarcia się dla Boga. W ten sposób metoda ta prowadzi do skonstruowania teorii bytu ludzkiego, w której podstawowe doświadczenia znajdują swoje wyjaśnienie. Polegałoby to na wydobywaniu z doświadczenia transcendentálnego zawartej w nim nierefleksyjnej, aematycznej wiedzy i formalizowaniu jej przy pomocy pojęć. Kresem transcendentálnej dedukcji jest odkrycie i próba opisanía rzeczywistości konstytuującej osobę. Na tym etapie przechodzi ono w „*reductio in mysterium*” i wraca do punktu wyjścia, czyli do podstawowych doświadczeń.

Redukowanie do Misterium zmierza bowiem do ukazania, że całość chrześcijańskiego orędzia jest dana w transcendentálnym doświadczeniu. W tym zabiegu chodzi o odkrycie przejścia od pierwotnego doświadczenia łaski do wszelkich formuł teologicznych. Teologia winna w ten sposób wskazywać, że wypowiedzi chrześcijańskiego orędzia nie mówią o niczym innym, jak tylko o Tajemnicy, która jest obecna u samych podstaw ludzkiego bytu.¹² Wskazanie na Tajemnicę jako zasadniczą treść chrześcijańskiego doświadczenia nie oznacza, że Bóg jest człowiekowi absolutnie nieprzystępny. Chodzi jedynie o uwydat-

¹¹ Por. SzT, t. 9, s. 173; G. Baudler, *Göttliche Gnade und menschliches Leben. Religionpädagogische Aspekte der Offenbarungs- und Gnadentheologie*, w: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1979, s. 45; M. Cabada-Castro, *Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners*, w: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1979, s. 175; K. P. Fischer, dz. cyt., s. 287. B. L. Puntel, art. cyt., s. 192.

¹² „Wen somit die Theologie die *reductio in mysterium* und zwar in unum mysterium ist, dann handelt es sich hierbei doch nicht bloß um eine begriffliche Vereinheitlichung und Systematisierung der vielen dogmatischen Sätze der Offenbarung, sondern ebenso und ursprünglicher um den Versuch, alle diene vielen Sätze als Anruf an jene ursprüngliche transzendentale Gnadenerfahrung zu lesen, die in allen diesen Sätzen gemeint ist und die letzte Verifikation für alle diese Sätze bedeutet.” SzT, t. 9, s. 122.

nienie, że skończony byt nie jest w stanie intelektualnie oraz pojęciowo ująć i zrozumieć rzeczywistości Boga. Zauważmy jednak niepojęty w swej istocie Bóg udziela się człowiekowi, który mocą łaski może doświadczać jego absolutnej bliskości. Jest to jednak zawsze bezpośredniość Tajemnicy.¹³

Zasadniczym momentem redukowania istoty do Misterium jest odwołanie się do istotnej różnicy, jaka istnieje pomiędzy twierdzeniami teologicznymi a samą Tajemnicą, w której mają one swe źródło. Jeżeli o tym fakcie zapomina się, wówczas łatwo popada się w doktrynerstwo dopatrując się herezji w najdrobniejszych odmiennościach zdaniowych. Z drugiej zaś strony, korzeniem faktycznych herezji jest także zapomnienie, że wszelkie teologiczne wypowiedzi traktują o Tajemnicy i dlatego nie mogą być absolutyzowane.¹⁴

Metoda transcendentálna, w ujęciu Rahnera, nie ogarnia całości teologii, ale jedynie jest jej częścią lub momentem. Przy jej pomocy interpretuje się konkretne tematy teologiczne pod kątem szczególnego aspektu.¹⁵ Inaczej mówiąc, teologia transcendentálna jest próbą zrozumienia historii zbawienia, poprzez poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o warunki możliwości poszczególnych wydarzeń w jej procesie.¹⁶ Uprzednie więc, w stosunku do transcendentálnych pytań, są wypowiedzi teologiczne. W nich jednak, zdaniem Rahnera, jest implicite obecny moment transcendentálny, ponieważ one zawierają zarazem odpowiedź na pytanie, dlatego zbawcza rzeczywistość jest przyjmowana.¹⁷ Metoda transcendentálna byłaby jedynie wyraźnym postawieniem kwestii warunków poznania i przyjęcia w wierze danej prawdy.

W konsekwencji metoda transcendentálna prowadziłaby do ukazania, że metafizyczna istota nadprzyrodzonej rzeczywistości i jej historia, czyli łaska samoudzielania się Boga i dzieje objawienia oraz zbawienia, nie są czymś obok siebie, lecz istnieje pomiędzy nimi wzajemne uwarunkowanie.¹⁸ Teologia transcendentálna byłaby więc tym momentem w teologii, który czyni zrozumiałym historię zbawienia. Jest tak dlatego, że poznanie zbawczego wydarzenia nie może dziać się czysto

¹³ Por. SzT, t. 4, s. 58 i 76; P. Weß, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Graz 1970, s. 35.

¹⁴ Por. SzT, t. 9, s. 124nn.

¹⁵ Por. tamże, s. 95.

¹⁶ Por. tamże, s. 101; F. Greiner, dz. cyt., s. 87.

¹⁷ Por. SzT, t. 9, s. 102n.

¹⁸ Por. tamże, s. 112.

aposteriorycznie. Jeżeli ono dotyczy człowieka, to musi ujmować go u podstaw jego egzystencji. Człowiek musi w samym sobie odkrywać, że jest na to wydarzenie przeznaczony.

Metoda transcendentálna wnosi najwięcej możliwości w zakresie interpretacji dogmatów chrystologicznych.¹⁹ Wyjaśnienie dogmatu o jedności osoby w dwóch naturach zyskuje na zrozumiałości poprzez ukazanie w punkcie wyjścia, że człowiek jako duch w świecie jest przeznaczony do tego, aby być otwartym na słowo Boże. Ponadto metoda transcendentálna czyni wyraźnym, dlaczego druga osoba Boża mogła stać się człowiekiem i dlaczego Słowo Boże nie zjednoczyło się w jedności osoby z innym stworzeniem. Rahner był przekonany, że transcendentálna interpretacja może uchronić dogmaty, zwłaszcza chrystologiczne, przed mitologicznymi wypaczeniami.²⁰

Zastosowanie metody transcendentálnej w teologii moralnej może być szczególnie owocne, jeżeli przyjmie się zarazem antropologię i chrystologię K. Rahnera. Jego koncepcja osoby jako bytu konstytuowanego przez samoudzielanie się Boga, którego przyczyną i wzorem ostatecznego spełnienia jest Wcielone Słowo Boże, daje solidne przesłanki dla zinterpretowania fenomenu poczucia powinności. Jest to o tyle ważne, że budowanie jakiegokolwiek systemu etycznego musi rozpoczynać się od refleksji na temat źródeł ludzkiej moralności. Innymi słowy, u podstaw etyki musi być zawsze jakaś antropologia.²¹ Nie można rzetelnie uzasadniać rozwiązań szczegółowych problemów moralnych bez odwołania się (choćby w formie ukrytych założeń) do koncepcji człowieka, w której zawiera się interpretacja faktu przeżycia moralnego. Z tej racji możliwość zbudowania uniwersalnego systemu etycznego, który byłby akceptowany przez wszystkich ludzi, musi być uznana za złudzenie. Wymagałoby to najpierw skonstruowania powszechnie akceptowanej antropologii. Tego stwierdzenia nie neguje fakt, że

¹⁹ Por. R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen*, dz. cyt., s. 209.

²⁰ Por. SzT, t. 9, s. 107n; t. 12, s. 46; t. 13, s. 228; K. P. Fischer, dz. cyt., s. 294n; H. Vorgrimler, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, w: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i. Br. 1979, s. 254.

²¹ Por. J.-M. Aubert, *L'Objectivité de la morale chrétienne et la philosophie de l'être*, „Revue des Sciences Religieuses” 56 (1982) nr 1, s. 61; K. Demmer, *Sittlicher Anspruch und Geschichtlichkeit des Verstehens*, w: *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg i. Br. 1984, s. 67; H. Rotter, *Zwölf Thesen zur heilsgeschichtlichen Begründung der Moral*, w: *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg i. Br. 1984, s. 118.

pewne normy czy rozwiązania konkretnych problemów etycznych mogą być identyczne, niezależnie od różnic w zakresie koncepcji antropologicznych. Fakt ten jedynie potwierdza, że u podstaw moralności leży wspólne atematyczne doświadczenie, które jest interpretowane poprzez pryzmat obrazu człowieka. Zgodność w rozstrzygnięciach niektórych problemów wynika z identyczności tego doświadczenia, a rozbieżności mają swe źródło w założeniach antropologicznych.

Wyżej wspomniane racje sprawiają, że budowanie systemów etycznych rozpoczyna się od pytań zmierzających do wyjaśnienia, dlaczego człowiek jest bytem mającym poczucie moralne. Zastosowanie metody transcendentalnej pozwala na odmienne, głębsze podejście do tej kwestii. W punkcie wyjścia nie stawia się bowiem pytań o źródła ludzkiej moralności, lecz o warunki, które muszą istnieć w człowieku i być zarazem konstytutywne dla jego bytu, aby zjawisko przeżywania powinności było nieodłącznym elementem osobowej egzystencji. Dopiero z określenia tych warunków wyprowadza się wnioski na temat ostatecznej przyczyny fenomenu poczucia moralnego.

Antropologia Rahnera, budowana przy pomocy metody transcendentalnej, dostarcza niemal gotowej odpowiedzi na pytanie o warunki przeżywania absolutnego zobowiązania etycznego. Rozwiązanie tej kwestii zawarte jest w jego interpretacji warunków możliwości wiary w Chrystusa, Boga-Człowieka. W niniejszym artykule nie ma możliwości zaprezentowania nawet głównych tez wywodów Rahnera na ten temat, dlatego trzeba ograniczyć się jedynie do wymienienia najogólniejszych stwierdzeń.

Punktem węzłowym antropologii Rahnera jest koncepcja osoby jako bytu konstytuowanego przez samoudzielanie się Boga.²³ Człowiek jest więc istotą, która nie należy do siebie.²⁴ Ujmując tę myśl od innej strony, człowiek dochodzi do siebie, gdy otwiera się dla Boga.²⁵ Partycypacja w Bogu kształtuje aprioryczne struktury poznania i wolności.²⁵ Bóg, konstytuując osobę w swym samoudzielaniu się, zarazem pociąga ją ku sobie u samych podstaw jej bytu. W konsekwencji do niezby-

²² Por. K. Rahner, *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1982, s. 109; R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen*, dz. cyt., s. 223; K. H. Weger, dz. cyt., s. 98.

²³ Por. K. P. Fischer, dz. cyt., s. 93 i 285n.

²⁴ Por. tamże, s. 64.

²⁵ Por. SzT, t. 10, s. 134; R. Schaeffler, *Die Wechselbeziehungen*, dz. cyt., s. 201.

walnych momentów człowieczeństwa należy dynamizm dążenia „ku czemuś”.²⁶ Ze swej istoty jest on atematyczną wiedzą o Bogu i doskonałym spełnieniu osoby ludzkiej w Chrystusie, który jest przyczyną sprawczą²⁷ oraz wzorem dla każdego człowieka. Innymi słowy, jest to wiedza o własnym przeznaczeniu.²⁸ W doświadczeniach transcendentálnych człowiek ją uświadamia, ale pierwotnie jedynie w zakresie pozarefleksyjnym.²⁹ Ponieważ wiedza ta ma charakter niezbywalnego dynamizmu, dlatego każdy człowiek próbuje ją zrozumieć, bądź też usiłuje ją słuścić. Interpretacje doświadczeń transcendentálnych spełniane są przy pomocy pojęć uwarunkowanych społecznie oraz kulturowo i dlatego istnieje możliwość, że Chrystus nie zostanie rozpoznany jako Zbawiciel, pomimo uprzedniej, apriorycznej wiedzy o Nim. Każda jednak religia ma u podstaw transcendentálne samoobjawienie się Boga oraz jego historyczne interpretacje, które mogą posiadać pewien stopień poprawności. Tym samym w każdej religii mogą istnieć momenty faktycznego objawienia Bożego.³⁰

W dynamizmie pociągnięcia „ku czemuś” zawiera się także ponadnaturalny instynkt moralny, który sprawia, że człowiek wie, w jakich czynach spełnia siebie jako osoba, a w jakich siebie degraduje.³¹ Ponieważ ów instynkt jest także rodzajem atematycznej wiedzy, dlatego musi być interpretowany w zakresie refleksyjnym. Z tej przyczyny pierwotne poczucie moralne może być wypaczone przez pojęcia i obraz człowieczeństwa. Z drugiej zaś strony, w każdym etosie istnieją momenty poprawnej interpretacji atematycznej wiedzy moralnej. Ponadto, trafność refleksyjnego ujmowania ponadnaturalnego instynktu moralnego wzrasta wraz z pełniejszym otwieraniem się na transcendentálne poruszenie. Wyczucie etyczne mistyków i mędrców jest więc zawsze doskonalsze niż innych ludzi.

Dostęp do wyżej wspomnianych tez otwiera metoda transcendentálna. Jej zadania w zakresie teologii moralnej w za-

²⁶ Por. SzT, t. 9, s. 168.

²⁷ Rahner Posłużył się pojęciem „causa finalis” dla ukazania powszechności relacji Chrystusa do osoby ludzkiej niezależnie od czasu, w jakim konkretny człowiek egzystuje. Por. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, s. 195.

²⁸ Por. SzT, t. 12, s. 95n.

²⁹ Por. K. Rahner, *Grundkurs*, dz. cyt., s. 31; SzT, t. 9, s. 162; t. 13, s. 228.

³⁰ Por. K. Rahner, *Grundkurs*, dz. cyt., s. 157—160.

sadzie na tym się kończą. Wyniki jednak, jakie przy jej pomocy są osiągnane w zakresie antropologii, rozstrzygają w zasadniczej mierze o metodzie poszukiwania rozwiązań konkretnych problemów etycznych i o sposobie uzasadniania norm moralnych.

Przyjęcie transcendentальной antropologii Rahnera prowadziłoby więc najpierw do poszerzenia źródeł teologii moralnej. Zasadniczym pozostawałoby Objawienie, ponieważ jedynie w nim interpretacja ponadnaturalnego instynktu moralnego jest w pełni poprawną. Pierwsze miejsce wśród dalszych źródeł musiałoby być przyznane poglądom mistyków oraz mędrców i to nie tylko chrześcijańskich, lecz także wyznawców innych religii. Natomiast wiedza z zakresu nauk ścisłych posiadałaby znaczenie jedynie drugorzędne.

W poszukiwaniu zaś rozwiązań problemów moralnych należałoby najpierw analizować wiedzę, jakiej na temat danej rzeczywistości mogą dostarczyć nauki ścisłe. Nie chodziłoby jednak o bezpośrednie wyciąganie z niej wniosków etycznych, ale o szukanie sensu danej rzeczywistości. Dlatego byłaby to interpretacja owej wiedzy w perspektywie założeń antropologicznych. Następnym krokiem zmierzającym do rozstrzygnięć kwestii etycznych byłoby dążenie do możliwie czystego ujęcia ponadnaturalnego instynktu moralnego w zakresie rzeczywistości, której dotyczy dana kwestia. Pomocą do tego byłaby hermeneutyka transcendentálna,³² która umożliwia reinterpretację etycznych poglądów odpowiednio do założeń antropologicznych uzasadnionych na drodze transcendentálnych pytań. Odkrywanie w ten sposób sensu oraz odnoszącej się do niego intuicji moralnej daje możliwość solidnego, jak się wydaje, sprecyzowania i uzasadnienia przesłanek dla osądów moralnych.

Metoda transcendentálna mogłaby wnieść do teologii moralnej wiele pozytywnych momentów. Przede wszystkim stwarza ona możliwość zachowania własnej tożsamości etyki chrześcijańskiej przy równoczesnym otwarciu na dialog z inaczej myślącymi. W odróżnieniu od koncepcji etyki autonomicznej podstawowe założenia nie są tu przemilczane, lecz wyraźnie formułowane. Zarazem te same założenia zawierają daleko idący respekt wobec wszelkich etosów, co jest absolutnym warunkiem dialogu.

³¹ Por. SzT, t. 2, s. 251.

³² Por. R. Schaeffler, *Fähigkeit*, dz. cyt., s. 80—110.

Możliwość zastosowania metody transcendentalej K. Rahnera w teologii moralnej została zaprezentowana w niniejszym artykule jedynie w najogólniejszych zarysach. Idea ta wymaga wielu jej aspektów.

Möglichkeit der transzendentalen Methode in der Moraltheologie

Zusammenfassung

Im Artikel geht es um die Frage, ob K. Rahners transzendente Methode in der Moraltheologie fruchtbar angewendet werden kann. Sie ist nicht unmittelbar nützlich zur Lösung der einzelnen sittlichen Fragen. Man kann sie aber in den Bereich der moraltheologischen Anthropologie einbringen. Transzendente Methode führt zur These, daß sittliches Leben seinen Ursprung in der für die Person konstitutiven Selbstmitteilung Gottes hat, von daher hat nach Rahners Meinung jeder Mensch einen übernatürlichen sittlichen Instinkt, der in der Transzendenzbewegung wirkt. Aus dieser Voraussetzung ergeben sich Konsequenzen für die Moraltheologie. Normen sind nur geschichtliche und gesellschaftliche Objektivationen und Verbalisierungen der Transzendenzerfahrung. In jeder Religion und Kultur gibt es nicht nur mehr oder weniger geglückte Auslegungen des Wesens der Transzendenzerfahrung, sondern auch die Richtung dieser Bewegung, und so ist Transzendenzerfahrung der Ursprung der Normformulierung in allen Moralen. Deshalb soll man sie bei dem gegenwärtigen Bemühen im Bereich der Normfindung und Normbegründung in Betracht ziehen und nicht nur die Heilige Schrift und das Lehramt, sondern auch ethische Sätze anderer Religionen und Kulturen als Quellen nehmen. Da der Mensch sich für Transzendenz in besonderer Weise bei religiöser Erfahrung öffnet, haben das Leben und die Tagebücher der Heiligen und Mystiker einen besonderen Platz unter den Quellen.

Bei Normfindung und Normbegründung könnte man so verfahren: Zuerst sucht man die Wirklichkeit der Sache, aber diese Wirklichkeit soll man nicht in sich selbst (wie in der autonomen Moral) erfassen, sondern in Transzendenzperspektive; danach sucht man in allen Quellen den übernatürlichen Instinkt, der jene Wirklichkeit betrifft. Auf diesem Weg bekommt man fest begründete Prämissen für die Lösung eines bestimmten Problems.