Studia Theol. Vars.
35 (1997) nr 2

MAREK CHOJNACKI

BLISKOŚĆ NIEPOJĘTEGO. RAHNEROWSKA KONCEPCJA PRZEDPOJĘCIOWEJ TREŚCI ŁASKI I WIARY ORAZ ZARYS STRUKTURY OBJAWIENIA

1. TREŚĆ PRZEDPOJĘCIOWYCH STRUKTUR SENSU. POJĘCIA DOŚWIADCZENIA TRANSCENDENTALNEGO, SAMOUDZIELANIA SIĘ BOGA ORAZ OBJAWIENIA TRANSCENDENTALNEGO. CHRYSTOCENTRYCZNOŚĆ PIERWOTNEGO[1] OBJAWIENIA

Ocalająca bliskość Boga staje w późniejszych pismach R a h n e r a w centrum jego myśli. Wychodzi on od dzisiejszej sytuacji wiary: wiara staje się dzisiaj sprawą osobistej decyzji, a nie, jak niegdyś, kwestią mieszczańskich konwenansów czy obyczajów społecznych. Tak usytuowana wiara nie zależy przede wszystkim od wyraźnych sformułowań jej treści, podawanych przez egzegezę lub urząd nauczycielski Kościoła, lecz jest dramatem rozgrywającym się w największych głębiach istnienia ludzkiego, gdzie duch ludzki doświadcza zarazem ciemności i niepojętej, niewypowiedzianej bliskości Boga, udzielającego się człowiekowi w sposób absolutny[2]. Staje się tu widoczny nie tylko sposób rozumienia łaski jako samoudzielania się Boga człowiekowi i bliskości Boga, lecz także i nowe rozumienie samej wiary. Wiara jest rozumiana przede wszystkim nie jako wyraźne wyznanie prawd sformułowanych w Objawieniu, lecz egzystencjalnie, jako przyjęcie samoudzielania się Boga; dlatego jej pierwszym i zasadniczym korelatem nie jest wyraźne Objawienie, lecz łaska ukryta i obecna w życiu. Stosunek pomiędzy wiarą i łaską nie jest w gruncie rzeczy stosunkiem aktu wiary do warunków jego

[1] Termin „Objawienie pierwotne" (*ursprüngliche Offenbarung*) czy „Objawienie podstawowe" (*Grundoffenbarung*), wprowadzony w niniejszym tekście, ma sens w kontekście analizy systemu K. R a h n e r a i oznacza coś zupełnie innego niż neoscholastyczne „Objawienie pierwotne" (*Uroffenbarung*), mające polegać na obecności szczątków wiedzy danej pierwszym rodzicom przed grzechem pierworodnym u pogan. Można by zaryzykować stwierdzenie, że oba te znaczenia wykluczają się nawzajem.

[2] Por. *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, V 11–32, szczeg. 11. 13–15.

możliwości – jakby na to wskazywała używana przez R a h n e r a terminologia transcendentalistyczna –, lecz odniesieniem aktu wiary do swej treści. Dlatego wszystkie wydarzenia uwidaczniania się samoudzielania się Boga, a także i wszystkie wyraźne sformułowania towarzyszące temu uwidacznianiu, mogą być rozumiane jako pochodne akty ujawniania się tej pierwotnej jedności łaski i wiary, wyrażonej najlepiej w pojęciu „doświadczenia życiowego".

Terminologicznemu ujęciu tej podstawowej idei bliskości Boga, danej w ścisłym powiązaniu wiary i samoudzielania się, służą właściwie wszystkie elementy późniejszego rahnerowskiego traktatu o łasce, częściowo przejęte z wcześniejszych pism, częściowo zaś rozwinięte w nowy sposób i wbudowane w specyficzny system pojęciowy. Syntezę istotnych elementów tego traktatu odnajdujemy w drugim tomie *Sacramentum Mundi* i w piątym tomie *Lexikon für Theologie und Kirche*[3]. R a h n e r zakłada tu faktyczną jedność porządku natury i łaski w człowieku[4], uzasadnioną potem scholastycznie sformułowaną tezą, że przyczynowość łaski nie jest jedynie przyczynowością sprawczą. Jednakże zamiast sformułowań o quasi-formalnej przyczynowości łaski, charakterystycznych dla wcześniejszego okresu, napotykamy tu pojęcie „koniecznego" określenia wolności ludzkiej przez wolną miłość Boga[5]. Słychać tu echa fichteańskiej nauki o stosunku dwu wolności[6], chociaż termin „określoność" (*Bestimmtheit*) odwołuje się raczej do heideggerowskiego pojęcia „podstawowego usytuowania" (*Grundbefindlichkeit*). To właśnie określoność ludzkiej wolności przez wolność Boga nazywa R a h n e r Jego samoudzielaniem się. Podkreślany jest następnie prymat łaski niestworzonej przed stworzoną[7], następnie zaś rozróżnienie łaski aktualnej i habitualnej jako rozróżnienie trwałej, egzystencyjnie danej oferty samoudzielania Bożego oraz egzystencjalnego dokonywania się jej przyjęcia[8]. Już z zarysowanej tu syntezy widać, że Rahner wiąże terminologię scholastyczną z zasadniczą ideą określenia faktycznej natury ludzkiej przez wolną miłość Bożą (co jest konsekwencją przyjęcia modelu heideggerowskiego),

[3] Por. K. R a h n e r, *Gnade* III, w: *SM* II 450–465; t e n ż e, *Heiligmachende Gnade* I–IV, w: *LThK* V 138–142.
[4] Por. *SM* II 450.
[5] Por. *tamże*, 451–452.
[6] Por. M. C h o j n a c k i, *Die Nähe des Unbegreiflichen*. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie, Freiburg i.Ü. 1996, rozdz. pt. *Fichte und Hegel. Tradition des «deutschen Idealismus»*, str. 45–60.
[7] Por. *SM* II 458.
[8] Por. *tamże*, 460.

i że owa scholastyczna terminologia, w ten sposób interpretowana, zostaje w całości ujęcia rahnerowskiego w jakimś sensie zepchnięta na margines. Idea bliskości Boga zostaje wyrażona – świadczy to raz jeszcze o wielości środków pojęciowych, jakimi Rahner się posługuje – przejętym z teologicznej tradycji Wschodu pojęciem przebóstwienia. I tu podkreśla się, że łaska przebóstwiająca obejmuje całego człowieka[9].

W stosunkowo późnym ujęciu traktatu o łasce[10] znajdujemy przyporządkowanie pojęcia łaski pojęciu doświadczenia transcendentalnego: łaska, samoudzielanie się Boga, umiejscawia się w ruchu dokonującej się zradykalizowanej transcendentalności, dążącej do *visio beatifica*. Mimo iż wydarza się przedrefleksyjnie, nie jest jednak łaska żadną wyłącznie ontyczną rzeczywistością, leżącą poza zasięgiem świadomości; dlatego można ją utożsamić z doświadczeniem transcendentalnym[11].

Łaska jest zatem według R a h n e r a określającym całą ludzką egzystencję wydarzeniem bliskości Boga, które pierwotnie wydarza się co prawda nie w sposób wyraźny i tematyczny, lecz za to w konkretny, w doświadczeniu życia. Gdy weźmiemy przy tym pod uwagę złożoną problematykę „przedmiotu" doświadczenia transcendentalnego u R a h n e r a[12], to nasuwa się wniosek, że tak doświadczana łaska, tam gdzie jest dana i jak jest dana, nie działa w ludzkiej naturze i świecie jedynie „transcendentalnie", przechodząc jak widmo przez przedmioty i zdarzenia, by je ominąć i przekroczyć, lecz raczej dostarcza konkretnych, choć niezupełnie pojęciowo przejrzystych treści, które ją zapośredniczają jako przedmioty wiary; krótko mówiąc, że przysługuje jej miano „Objawienia", choć znaczenie terminu „Objawienie" nie jest tu po prostu identyczne z którymś z tradycyjnie wymienianych źródeł Objawienia.

By ukazać bliżej związek łaski z Objawieniem w teologii Rahnera, zwrócimy się teraz ku tym pojęciom z jego traktatu o łasce, które wskazują na aspekt jej historycznego zapośredniczenia, tj. ku pojęciom samoudzielania się Boga i powszechnej Bożej woli zbawczej. Całościową syntezę tego, co Rahner pod tymi pojęciami rozumiał, znajdujemy w *Sacramentum Mundi* oraz w *Lexikon für Theologie und Kirche*[13]. Jeśli chodzi o pojęcie powszechnej woli zbawczej Boga, to

[9] Por. *LThK* V 141.
[10] K. R a h n e r, *Die enthusiastische und die gnadenhafte Erfahrung*, XII 54–75.
[11] Por. *tamże*, XII 60–62.
[12] Por. M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, rozdz. *Der Begriff der transzendentalen (mystagogischen) Erfahrung. Die Abgrenzung der zwei Kategorialitäten*, str. 160–167.
[13] K. R a h n e r, *Selbstmitteilung Gottes*, w: *SM* IV 521–526; *LThK* IX, 627; t e n ż e, *Heilswille Gottes, Allgemeiner* I–IV, w: *LThK* V 165–169; t e n ż e, *Heilswille Gottes*, w: *SM* II 656–664.

należy zauważyć że, wbrew interpretacji S e n n a[14], który wyprowadza bezpośrednio z Bożej intencji zbawczej całą dynamikę udzielania się Ducha Świętego i transcendentalnego Objawienia, R a h n e r uzasadnia powszechny charakter woli zbawczej chrystologicznie: *Bóg (w Jezusie Chrystusie i w doświadczeniu Jego łaski) uzdolnił nas i zobowiązał do nadziei ostatecznego zbawienia wszystkich ludzi, w tym i nas samych. [...] O ile nadzieja ma swe podstawy w eschatologicznym wydarzeniu zbawczym, którym jest Jezus Chrystus, Jego śmierć i Jego zmartwychwstanie, to zbawienie [...] nie jest po prostu jedną z dwóch możliwości. [...] Nie tylko moralnie zła decyzja nie jest egzystencjalnie i ontologicznie, także i pod względem formalnym, równorzędna z decyzją moralnie dobrą; więcej, Bóg przez swą własną suwerenną łaskę rozstrzygnął całą historię wolności (w ramach której mają miejsce indywidualne wolne decyzje) na korzyść zbawienia świata w Chrystusie...*[15]. Ważne dla nas tutaj jest nie tylko to, że zbawcza wola Boga znajduje podstawę w wydarzeniu Chrystusa, lecz przede wszystkim model historii i historyczności łaski, jaki się tu wyłania: jest mianowicie historia wolności, stanowiąca ramy poszczególnych wolnych decyzji, i ta historia jest w sposób powszechny i uniwersalny określona przez ograniczone i skończone wydarzenie życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, wydarzenie, które samo w sobie jest wolną decyzją Boga. Można więc powiedzieć, że, po pierwsze, historia zbawienia jest historią powszechnego określania wolności człowieka przez suwerenną wolę Bożą; po drugie, że ta powszechna określoność jest określonością „w sobie" ograniczonego, pojedynczego i konkretnego faktu tej historii. Wielką doniosłość ma fakt, że nie mówi się tu o wyraźnej, pojęciowej uchwytności wydarzenia Chrystusa; wydarzenie to nie jest rozumiane jako jakikolwiek bądź „znak widzialny" powszechnej woli zbawczej Boga, które ujawnia tę wolę mniej lub bardziej licznej grupie ludzi, lecz raczej jako pierwotne źródło powszechnej zbawczej intencji. Gdy przypomnimy sobie to, co powiedzieliśmy poprzednio o konkretnej treści łaski, możemy być pewni, że mamy tu do czynienia z najważniejszą, konkretnie historyczną, umiejscowioną i zarazem absolutnie istotną i ważną treścią samoudzielania się Boga, istotną nie przez to, że gdzieś zostanie spostrzeżona i uznana, lecz już przez to, że „miała miejsce" jako zdarzenie (tj., że ten oto człowiek żył i cierpiał, umarł i zmartwychwstał). Jezus Możemy zatem powiedzieć – zapowiadając

[14] F. S e n n, *Orthopraktische Ekklesiologie? Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte*, Freiburg i.Ü 1989; M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 178–183.

[15] *SM* II 662 (tłum. własne).

pojęcie Objawienia transcendentalnego – *że Jezus Chrystus jest pierwszym Objawieniem Boga.*

Na innym aspekcie historyczności łaski skupia się artykuł *Selbstmitteilung Gottes* w *„Sacramentum Mundi.* Powtarza się tu co prawda najważniejsze terminy rahnerowskiego traktatu o łasce (rozróżnienie pomiędzy sprawczą przyczynowością porządku stworzenia i bezpośredniością łaski, jedność łaski i *visio beatifica*)[16], lecz cały bieg myśli zaczyna się od stwierdzenia realnej, ontologicznej określoności stworzonych władz poznawczych, będącej bezpośrednią podstawą uszczęśliwiającego oglądu. Na końcu znajdujemy ważne twierdzenie: *Pojęcie samoudzielania wyjaśnia też istotę Objawienia słownego*[17]. Mowa jest co prawda najpierw o wyłącznie Objawieniu słownym: łaska wiary przedstawiana jest jako wewnętrzny czynnik umożliwiający wypowiadanie i słuchanie słowa. Jak stąd widać, właściwa wcześniejszym pismom R a h n e r a tendencja do szukania bezpośredniej relacji pomiędzy łaską i transcendentalnością z jednej strony a wyraźnym Objawieniem słownym z drugiej, tak charakterystyczna choćby dla *Hörer des Wortes*[18], nie zanika tutaj zupełnie. Natomiast w następnym zdaniu R a h n e r rozróżnia nadprzyrodzone Objawienie, dane już w samoudzielaniu się Boga i ustanawiające powszechną historię Objawienia, od szczególnego, urzędowego Objawienia słownego Starego i Nowego Testamentu, obiektywizującego tamto pierwsze. Następnie napotykamy postulat wyjaśnienia stosunku obu rodzajów Objawienia do siebie[19]. Po raz pierwszy w trakcie naszych analiz napotykamy tu na wyraźną próbę *wyprowadzenia* całości Objawienia z dynamiki łaski; Objawienie to, mimo iż nie zostało jeszcze określone jako „transcendentalne", rozumiane jest jako konsekwencja dokonywania się samoudzielania się Boga w świecie. Co więcej, to „Objawienie" (będące czymś innym niż zbiorem słów) konstytuuje ogólną historię zbawienia i Objawienia, a więc nie jest z nimi tożsame. Można je pojąć tylko jako historyczną podstawę Objawienia słownego, które z kolei, samo w sobie, nie jest po prostu Objawieniem, lecz raczej odczytaniem (*Auslegung*) Objawienia w słowach, i jako takie osiąga swój szczyt w szczególnym Objawieniu urzędowym. Logicznie rzecz biorąc otrzymujemy już

[16] Por. *SM* IV 523–524.

[17] Por. *SM* IV 524 (tłum. własne).

[18] Por. M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 42–43. Wspomniana tendencja wydaje się być w pismach rahnerowskich konsekwencją wpływu maréchalizmu, któremu przeciwstawia się model heideggerowski, szukający źródeł wyraźności i tematyczności w przedrefleksyjnych strukturach znaczeniowych; por. M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 29–104.

[19] Por. *SM* IV 524–525.

tutaj, w pierwszym ujęciu problematyki wiary i Objawienia, trzy różne jego rodzaje czy warstwy; pierwsza z nich, którą możemy określić jako historyczność i bycie w świecie samoudzielania się Boga, jest podstawą i źródłem dla dwóch pozostałych.

Wskazuje się też tu wyraźnie na historyczną treść samoudzielania, i to właśnie owa przedpojęciowo dana treść nazwana zostaje Objawieniem. Nic konkretnego – inaczej niż w przypadku pojęcia powszechnej woli zbawczej – nie zostaje o tej treści powiedziane. R a h n e r nie wskazuje na żadne wydarzenie historyczne czy też związek zdarzeń, mimo iż podkreśla jej uniwersalny charakter. Nie jest to jednak regułą: w artykule o samoudzielaniu się Boga w *Lexikon für Theologie und Kirche* podkreślona zostaje jedność samoudzielania w łasce i w unii hipostatycznej, jak również chrystocentryczność faktycznego porządku stworzenia i zbawienia[20].

2. JEDNOŚĆ HISTORII ŚWIATA, ZBAWIENIA I OBJAWIENIA. SPRECYZOWANIE TREŚCI OBJAWIENIA PIERWOTNEGO – CZĘŚCIOWE ZWIĄZKI SENSU

W późniejszych tekstach *Schriften zur Theologie* dochodzi do sprecyzowania pojęć w kwestii historyczności łaski i Objawienia. Chodzi tu przede wszystkim o teksty traktujące o stosunku historii świata do historii zbawienia. W artykule *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*[21] wychodzi R a h n e r od tożsamości łaski i zbawienia; poprzez podkreślenie, że łaska nie jest jedynie środkiem do zbawienia, ale zbawieniem samym, podkreślony zostaje treściowy charakter łaski[22] Tak rozumiana łaska zapośredniczona jest przez historię dziejącą się w świecie, historię, która poprzez wydarzenie Chrystusa staje się transparentna, uobecniając i ukazując zbawienie[23]. Dlatego też historia zbawienia i objawienia z jednej strony i historia świata z drugiej, choć formalnie nietożsame, nie dzieją się po prostu obok siebie, lecz są materialnie współrozciągłe i współobecne[24]. Z tego zaś wynika nowe rozumienie pojęcia Objawienia: *Jeśli tak jest, to nadprzyrodzone wywyższenie człowieka, dane poprzez powszechną wolę zbawczą Boga, samo już urzeczywistnia to, co zawiera się w pojęciu Objawienia – co prawda nie w sensie ujętego w zdania, samowystarczalnego komunikatu o konkretnym, wyraźnie określonym pojedynczym przedmiocie, ale w sensie przemiany świadomości...*[25].

[20] Por. *LThK* IX 627.
[21] V 115–135.
[22] Por. V 116.
[23] Por. V 118.
[24] Por. V 121.
[25] V 123 (tłum. własne).

W cytowanym tekście widać wyraźnie, jak bezpośrednio to nowe rozumienie Objawienia zależy od pojęcia doświadczenia transcendentalnego. Świadczy o tym przeciwstawienie wyraźnie określonego pojedynczego przedmiotu poznania konkretnej treści doświadczenia, którą utożsamia się tu z Objawieniem. Dostępność i sposób, w jaki ta konkretna treść jest dana, nazywa się tu *przemianą świadomości (Bewusstseinsveränderung)*, co zdaje się być nawiązaniem do heideggerowskiego rozróżnienia pomiędzy tym, co wyraźnie uświadomione (*das Gewusste*) i tym, co współuświadamiane (*das Bewusste*). Termin ten sygnalizuje też proces odczytywania (*Auslegung*) tak rozumianego Objawienia poprzez wyraźne znaki, pojęcia i zdania. Dalej w tym samym tekście wspomina Rahner o szczególnej urzędowej historii zbawienia i Objawienia jako manifestacji absolutnej, nieprzewyższonej jedności Boga i świata w Jezusie Chrystusie[26].

W tym miejscu należy jednak wspomnieć o mniej lub bardziej zamierzonych odejściach R a h n e r a od zasadniczego kierunku jego interpretacji pojęcia Objawienia. Mówi on np. o religijności (*das Religiöse*) jako sensie i korzeniu historii[27], co można zrozumieć tak, że powszechna historia religii zostaje pojęta jako pierwotna historia Objawienia i przeciwstawiona Objawieniu urzędowemu jako jego źródło. Wrażenie takie powstaje przez to, że Rahner odgranicza tu religijność od Objawienia urzędowego, lecz nie wskazuje na różnicę pomiędzy religijnością i Objawieniem pierwotnym. Gdyby rzeczywiście R a h n e r tak rozumiał swój tekst, mielibyśmy do czynienia z jeszcze jedną wersją schematu maréchalowskiego, kształtującego tym razem traktat o Objawieniu: zbiór wszystkich wyraźnych pojęć Boga i wyobrażeń o Nim – i ich historia – zostałyby przeciwstawione łasce, działającej abstrakcyjnie i transcendentalnie, jako jej jedyne zapośredniczenie[28]. Fakt, że w ujęciu tym mowa jest o dwóch rodzajach pojęciowego zapośredniczenia (ogólnoreligijnym i szczególnym, chrześcijańskim) świadczy co prawda dążeniu do religijnej tolerancji, nie zmienia jednak nic w zasadniczym znaczeniu tego przeciwstawienia. O wieloznaczności roli historii religii w rahnerowskiej teologii Objawienia będzie jeszcze mowa[29].

---

[26] Por. V 127.
[27] Por. *tamże*.
[28] Zob. przypis 18.
[29] Zob. rozdz. *W poszukiwaniu syntezy*. Należy tu zwrócić uwagę na fakt, że absolutyzacja religijności jest sama w sobie odejściem od modelu heideggerowskiego, jako że ontologia H e i d e g g e r a była m. in. polemiką z fenomenologią świętości Rudolfa O t t o; por. M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 76–77; M. J u n g, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei M. Heidegger*. Würzburg 1990, szczeg. str. 104.

W następnym tekście, który tu przytoczymy – *Atheismus und implizites Christentum*[30] – chcemy wskazać przykład nieprecyzyjnego sformułowania i szumu semantycznego płynącego z faktu, że R a h n e r przejmuje do swego nowego systemu pojęciowego – poprzez terminologię scholastyczną – maréchalowski schemat przeciwstawiania trascendentalności i kategorialności. Wyprowadzenie Objawienia z transcendentalnej, powszechnie działającej łaski zostaje sformułowane w sposób następujący: *Udzielenie* [*władzom poznawczym*] *nadprzyrodzonego przedmiotu formalnego (inaczej mówiąc nadprzyrodzony horyzont, wewnątrz którego niereflekśyjnie, ale rzeczywiście ujmowana jest materialna przedmiotowość dziedziny moralnej; doświadczenie duchowej transcendentalności człowieka dążącego do bezpośredniości bycia z Bogiem) jest już w rzeczywistym sensie «Objawieniem», które konstytuuje się poprzez oferowany człowiekowi dar łaski zbawczej. Konstytucja ta poprzedza – logicznie i czasowo – aposteriorycznie, historyczne udzielenie/podanie do wiadomości* [*Mitteilung*] *treści przedmiotowej poprzez historyczne Objawienie*[31]. Paradoksalność zacytowanego sformułowania polega na tym, że historyczność i posiadanie treści zostaje przypisane jedynie Objawieniu aposteriorycznemu, kategorialnemu, a zatem i słowno–pojęciowemu, podczas gdy w większości tekstów, jak widzieliśmy, przynajmniej historyczność cechuje najpierw Objawienie przedpojęciowe, a dopiero potem wyraźne. Czysta transcendentalność łaski zostaje przeciwstawiona pojęciowej konkretności Objawienia. Gdy jednak analizuje się przytoczony fragment bardziej wnikliwie, widać, że i *nadprzyrodzonemu przedmiotowi formalnemu* przysługuje jakaś własna treść, poprzedzająca *treść aposteriorycznq*: ten przedmiot formalny jest mianowicie horyzontem, wewnątrz którego materialna przedmiotowość sfery moralnej zostaje *niereflekśyjnie ujęta*. Użyty schemat myślowy jest jednak mylący. Można by zapytać, jak rzekoma ahistoryczność łaski jako przedmiotu formalnego daje się pogodzić z twierdzeniem, że ta łaska jest łaską Chrystusa, że jest sytuacją określoną przez jego osobę, dotyczącą, jak wcześniej powiedziano[32], wszystkich ludzi. Przecież wydarzenie Chrystusa jest wydarzeniem historycznym!

Zwięzłe powtórzenie tego, co znaleźliśmy w poprzednich tekstach na temat historycznego i treściowego charakteru przedpojęciowego Objawienia, tożsamego z łaską i zbawieniem, oferuje artykuł *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*[33]. Tutaj rozumienie Ob-

[30] VIII 187–212.
[31] VIII 209 (tłum. własne).
[32] Por. VIII 188.
[33] XII 85–110.

jawienia zostaje szczególnie wyraźnie powiązane z określoną koncepcją filozoficzną. Punktem wyjścia jest mianowicie jedność racjonalności i emocjonalności, przy czym emocjonalność rozumiana jest zasadniczo jako niekontrolowalna przez mowę, pracę pojęć i dyskurs rzeczywistość wolności i jej obiektywizacji w historii[34]. Takie sformułowanie przywodzi na myśl heideggerowskie pojęcie rozumienia jako otwartości na bycie w świecie, jak też i heideggerowską ideę prawdy w wolności[35]. Z tego punktu widzenia rozumiana jest historia zbawienia i Objawienia: historia Objawienia jest historią pojętej jako jedność racjonalności i wolności, zradykalizowanej i podniesionej do bezpośredniości obcowania z Bogiem rozumności człowieka[36].

Staraliśmy się do tej pory ukazać Objawienie w pismach R a h n e r a jako konkretną, przedpojęciowo daną i nie do końca kontrolowalną przez pojęcia treść historii. Historię rozumieliśmy przy tym specyficznie jako związek sensu konkretnych, ograniczonych w sobie lecz przez ów związek sensu nieograniczenie otwartych wydarzeń wolności. Nie było jednak jasne, z jakimi historycznymi treściami należy związać tę ideę przedpojęciowej treści Objawienia. Co prawda wskazaliśmy na wydarzenie Chrystusa jako określające w sposób fundamentalny całą historię. Wskazanie takie nie wystarcza jednak do rozeznania, czy to fundamentalne wydarzenie nie jest przypadkiem jedynym elementem poszukiwanej przez nas treści historii zbawienia i Objawienia. W takim przypadku to najważniejsze, absolutne wydarzenie zbawcze byłoby w osobliwy sposób samotne i wyizolowane z reszty zdarzeń, sprowadzone do osobliwego wyjątku w swym zbawczym znaczeniu. Należy wprost zadać pytanie, czy są w historii zbawienia inne wydarzenia, z którymi absolutne wydarzenie zbawcze tworzyć może związek znaczeniowy i przez które jego oddziaływanie może być przedpojęciowo i powszechnie przekazywane.

Pytanie to prawdopodobnie nigdy nie zostało przez R a h n e r a wyraźnie postawione. Odpowiedź na nie – lub też przynajmniej sugestia odpowiedzi – pojawia się w jego pismach stosunkowo późno. Znajdujemy ją na przykład w tekście *Profangeschichte und Heilsgeschichte*[37]. Na początku napotykamy tam na ważne doprecyzowanie pojęcia historii. Odrzucając koncepcję historii oferowaną przez materializm historyczny R a h n e r podkreśla, że historia ludzka jest historią wolności przed Bogiem[38]. Ten fichteański model historii

[34] Por. XII 86–89.
[35] Por. rozdz. *Grundidee der Existenzanalyse* w: M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, 75–84.
[36] Por. XII 95.
[37] XV 11–23.
[38] Por. XV 12.

– historia jako dialog wolności skończonej z nieskończoną – zostaje jednak wzbogacony o nowy element pojęciowy: historia ma *sens* ukryty w Bogu. *Jeśli przekonani jesteśmy o tym, że Bóg, Pan historii, jest Bogiem nieskończonej sensowności i miłości, to historia nie może być tylko chaosem pomieszanych ze sobą zdarzeń, bezsensownych, absurdalnych i nic nie znaczących*[39]. Już na przykładzie tego zdania widać, jak przyjęcie sensu w historii pociąga za sobą przyjęcie jej *sensownej struktury*. Historia nie jest chaosem pomieszanych ze sobą zdarzeń – dlatego pojedyncze wydarzenia historyczne powinny być sensowne w powiązaniu z innymi. Prowadzi to nas do odkrycia *częściowych związków sensu w historii (partielle Sinnzusammenhänge in der Historie)*[40]. Użycie niemieckiego słowa „*Historie*" (historia pisana lub jako zbiór zdarzeń, w odróżnieniu od dziejów – „*Geschichte*") wskazuje na to, że dopiero takie częściowe związki sensu czynią z „historii" prawdziwe dzieje. Rahner nie próbuje tu określać zasadniczych cech tych związków ani ich definiować. Podaje jednak przykłady wydarzeń, które w oczywisty i doświadczalny sposób są sensowne i znaczące dla zbawienia i dlatego, mimo swej nieuniknionej ambiwalencji i dwuznaczności, tworzą związek sensu. Do takich w oczywisty sposób sensownych wydarzeń należy np. zniesienie niewolnictwa w Ameryce[41]. Następnie mowa jest o wydarzeniu Jezusa Chrystusa; nie stoi ono teraz jednak samotnie jako przedziwny wyjątek w obojętnej pustce znaczeniowej, pomiędzy niezróżnicowaną wielością faktów, nie jest też nieoczekiwanym „punktem szczytowym" nieskończonego quasiheglowskiego procesu historycznego, który ten proces raczej przerywa niż go spełnia. Wydarzenie Chrystusa staje się teraz absolutnym, nieprzewyższonym wydarzeniem sensu pomiędzy innymi, częściowo tylko sensownymi, ambiwalentnymi związkami sensu, wydarzeniem, które te związki oczyszcza z bezsensowności podnosząc je na wyższy jeszcze poziom znaczeniowy i doprowadzając je do ich pełni. Pełnia ta nie jest po prostu pełnią jakiejś immanentnej całości: dokonuje się ona mocą absolutnej wolnej decyzji wolności Bożej, która staje się ograniczonym w sobie, lecz absolutnie sensownym wydarzeniem wolności w świecie. Jezus Chrystus staje się centralnym punktem dziejów,

[39] Por. XV 15 (tłum. własne).
[40] Por. XV 17.
[41] *Die amerikanische Sklavenbefreiung hatte einen seinsollenden, wirklich erfahrbaren Sinn mit einer sittlichen Berechtigung, die ihrem Gegenteil eben nicht zukam, mit wieviel «Menschlichem» und auch Unmoralischem sie faktisch auch vermischt sein möchte (...). Diese partialen Sinnkomplexe, die das Christentum am meisten anerkennen muss, weil sonst die eigentliche Heilsgeschichte rein metaempirisch sich ausserhalb der realen Geschichte abspielen würde [...], führen zur Frage, ob diese Sinnkomplexe sachlich und zeitlich geordnet und miteinander verbunden werden können* (XV 17–18).

ośrodkiem wszechświata i historii[42]. I ta właśnie całość częściowych związków sensu, z wydarzeniem Jezusa Chrystusa jako punktem centralnym, zostaje wyraźnie utożsamiona z Objawieniem[43].

Tak precyzyjne określenie treści pierwotnej historii zbawienia i Objawienia jest u Rahnera bardzo rzadkie; w większości przypadków treść ta nie jest bliżej określana i może zostać przez czytelnika pomylona z którąś z jej pojęciowych obiektywizacji.

3. ZWIĄZEK DWÓCH RODZAJÓW OBJAWIEWNIA. OBJAWIENIE WYRAŹNE JAKO ODCZYTANIE (AUSLEGUNG) PIERWOTNEGO OBJAWIENIA EGZYSTENCJALNEGO

Skoro już odtworzyliśmy zasadnicze zręby rahnerowskiej koncepcji Objawienia, z jego pierwotnym i źródłowym poziomem wydarzeń i związków sensu, zwracamy się teraz ku pojęciowemu, słownemu korelatowi „Objawienia podstawowego", to jest ku Objawieniu wyraźnemu i urzędowemu, by odnaleźć związek pomiędzy tymi dwoma poziomami. Już przy analizie tekstu *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* zauważyliśmy, że Objawienie urzędowe rozumiane jest przez Rahnera jako manifestacja Objawienia przedpojęciowego. Będziemy się teraz starali wykazać, że to rozumienie stosunku Objawienia wyraźnego do przedpojęciowego – ujmujące ów stosunek jako zakotwiczenie Objawienia wyraźnego w przedpojęciowym, nie zaś jako kategoryczny rozdział między nimi – daje się uogólnić jako powszechnie obowiązujący paradygmat rahnerowskiej teologii Objawienia.

Zakotwiczenie Objawienia wyraźnego w przedpojęciowym dokonuje się u Rahnera na dwa sposoby. Z jednej strony wartość wyraźnego Objawienia urzędowego zostaje zrelatywizowana przez wskazanie na historię Objawienia, która jest jego ukrytą podstawą; z drugiej strony wskazuje Rahner na proces pojęciowego odczytywania (*Auslegung*) tej podstawy. Relatywizację wartości Objawienia pojęciowego znajdujemy pośrednio w grupie tekstów o historii dogmatów i historii teologii. Nie mówi się tu co prawda na początku wprost o dalszym rozwoju i dynamice Objawienia, lecz jedynie o historyczności wiary i o jej obiektywizacjach, wynikających z historyczności samego słuchacza słowa. W tym kontekście wskazuje się na ograniczoność wszystkich zdań ludzkich – także i tych, które wyrażają Bożą prawdę zbawienia[44]. Myśl R a h n e r a idzie jednak

[42] Por. XV 18; J a n P a w e ł II, *Redemptor Hominis*, art. 1.

[43] Por. podtytuł artykułu: *Zum Problem der Zuordnung von Offenbarungsgeschichte und profaner Menschengeschichte* (XV 17); por. też podobną ideę wyrażoną terminem *skończona jednająca jedność (endliche einende Einheit)* w tekście *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit"* (XIV 382–404. 391f).

[44] K. R a h n e r, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, w: I 49–90, por. szczeg. I 53.55.

dalej. Pyta on nie tylko o rozwój poszczególnych dogmatów, ale o ogólne struktury historii dogmatów i jej podstawy w Objawieniu[45], i dostrzega rozwój dogmatów już w Piśmie św.[46] To włączenie głównego źródła Objawienia w proces rozwoju dogmatów ujawnia, że zasadnicze właściwości tego rozwoju – ograniczoność zdań, ich zakorzenienie w historii, ciągła dynamika odczytywania na nowo treści – posiada również i samo Objawienie urzędowe. Poprzez Objawienie słowne wskazuje się na jego podstawę: Objawienie jest co prawda zamknięte, jest ono jednak zamknięte w Chrystusie[47]. Nie jest ono zbiorem zdań, lecz samoudzielaniem się Boga, rzeczywistością Wcielenia i łaski. Autor nie precyzuje, co dokładnie rozumie przez te sformułowania; stwierdza jednak, że oba elementy – Objawienie słowne i historia dogmatów – kształtowane są przez te same konstytuujące je momenty[48]. To, że owa konstytucja Objawienia pojmowana jest pneumatocentrycznie i rozumiana jest jako jedność Ducha i słowa[49], może być do pewnego stopnia mylące. Jednakże kilka stron dalej podkreśla się, że logiczną podstawą sądu i w ogóle refleksji jest to, co nieprzedmiotowo, ale realnie dane[50]. Fakt, że transcendentalnie działający Duch i kategorialne słowo przedstawiane są tu jako dwie bezpośrednio powiązane ze sobą wielkości świadczy o tym, że myśl autora naznaczona jest znów marchalowskim schematem teoriopoznawczym; jednakże wskazanie na to, co dane przed refleksją ujawnia, że schemat ten i tu przeinterpretowany został egzystencjalnie.

Jeszcze późniejszy tekst[51] na ten sam temat przynosi dalsze akcenty. Wskazuje się w nim przede wszystkim (przez teorię amalgamatu) na dwuznaczny charakter odczytywania substancji wiary: odczytywanie to niesie ze sobą również elementy ludzkiego błędu. Sposób, w jaki formułuje się tu ową ambiwalencję nasuwa skojarzenie z heideggerowską koncepcją pojęciowego odczytywania (*Auslegung*) egzystencjalnej otwartości na bycie, zdradzającego tendencję do popadania w gadaninę (*Verfallen ins Gerede*)[52]. Mówi się tu

[45] K. Rahner, *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, w: IV 11–50, por. szczeg. IV 12–13.

[46] Por. IV 14n.

[47] Por. IV 18n. Tu jeszcze akcentuje się tradycyjnie zamknięcie Objawienia wraz z końcem pokolenia apostołów. Potem Rahner mówić będzie już tylko o Objawieniu *zamkniętym w Chrystusie*.

[48] Por. IV 20.

[49] Por. IV 22–23.

[50] Por. IV 25.

[51] K. Rahner, *Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen*, w: XIII 11–47.

[52] Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, w: tenże, *Gesamtausgabe*, tom II, Frankfurt a. M. 1977, str. 222–224; M. Chojnacki, dz. cyt. str. 73; XIII 17–18.

o czymś więcej niż tylko kategorialna ograniczoność ludzkiego języka; w grę wchodzi przede wszystkim upadek mowy o treści wiary, wynikający z wolnych decyzji ludzi.

W dotychczas cytowanych artykułach o historii dogmatów nie było jasne, czy ograniczoność i zależność od przedpojęciowo danych treści wiary, właściwa dla rozwoju dogmatów, występuje też tak samo (mutatis mutandis) w Objawieniu, i czy możemy wobec tego jasno odgraniczyć historię dogmatów od historii Objawienia. Rahner wskazywał dotąd jedynie ogólnie na pokrewieństwo obu procesów odczytywania. Wie on jednak dobrze, że według nauczania Kościoła katolickiego Objawienie zostało zamknięte wraz ze śmiercią ostatniego z apostołów i że w tym sensie nie może ono być ujmowane jako proces mniej lub bardziej udanego odczytywania treści wiary. Klucza do interpretacji tego zagadnienia dostarczają nam teksty, w których stwierdza się ten sam dynamizm rozwoju w Piśmie św. i w wyraźnym Objawieniu jako takim. W artykule *Theologie im Neuen Testament*[53] Rahner wyjaśnia, że teologia jest historią prawd objawionych przez Boga; nie opiera się ona na samowystarczalnym, samouzasadniającym się Objawieniu, oczywistym w swej treści, lecz na doświadczeniu religijnym[54]. Przechodzi następnie do stwierdzenia obecności tak rozumianej teologii w pismach Nowego Testamentu. Stwierdzenie to zostaje uzasadnione niepodzielną jednością aktu refleksji i aktu przyjęcia Objawienia[55]. Podkreślany w większości ujęć teologicznych dystans pomiędzy Objawieniem i czasami apostolskimi z jednej strony, a historią dogmatów z drugiej zostaje przezwyciężony poprzez wskazanie na istnienie *tego samego* dynamizmu odczytywania treści wiary w historii dogmatów i w czasach pierwotnego Kościoła[56]. Stwierdzenie tej samej infralapsarycznej kondycji poznawczej w wypowiedziach dogmatycznych oraz wewnątrz obszaru Objawienia i wiary znajdujemy w artykule *Was ist eine dogmatische Aussage?*[57]

W ten sposób Objawienie wyraźne zostaje zrelatywizowane w swoim roszczeniu do absolutnego charakteru prawdziwości swych zdań. Nie oznacza to jednak u Rahnera ani zaprzeczenia prawdziwości zdań Objawienia czy urzędu nauczycielskiego Kościoła (ten aspekt uwidocznił się szczególnie w dyskusji Rahnera z H. Küngiem), ani też relatywizacji roszczenia Objawienia chrześcijańskiego jako takiego do absolutnej prawdy. Wynika z tego, że Objawienie

[53] V 33–53.
[54] Por. V 33.37.
[55] Por. V 38.
[56] *Tamże*.
[57] V 54–81; por. szczeg. V 57.

wyraźnie nie może być (jak to sugeruje schemat marchalowski) uzasadnione bezpośrednio przez czysto „transcendentalne" samoudzielanie się Boga jako gwaranta prawdziwości zdań – inaczej bowiem relatywizacja absolutnego charakteru zdań Objawienia wyraźnego pociągałaby za sobą relatywizację absolutnej prawdy Objawienia chrześcijańskiego, zniknięcie prawdy Objawienia w jakimś *caecus sensus religionis*. Tego R a h n e r oczywiście nie chce. Wyraźne Objawienie urzędowe musi raczej odnaleźć w tej relatywizacji odniesienie do swej podstawy, która w sposób bardziej pierwotny niż ono samo treściowo przekazuje i uobecnia rdzeń Objawienia – samoudzielanie się Boga – i która z tego powodu pierwotniej niż słowa i zdania „prawdziwie" zaświadcza o tym samoudzielaniu się w świecie[58].

Wskazanie na *zakorzenienie* Objawienia w jego podstawie znajdujemy w artykule *Tod Jesu und Abgeschlossenheit der Offenbarung*[59]. R a h n e r problematyzuje tutaj otwarcie cezurę pomiędzy Objawieniem a historią wiary, tj. pojęcie „czasów apostolskich", a więc właśnie ten moment, który pozostawał niejasny w tekstach o historii dogmatów. Cezura, która domaga się pewnika zamkniętości Objawienia w czasach apostolskich, powinna być słusznie zrelatywizowana; należy podkreślić raczej ciągłość i jedność zamkniętej historii Objawienia i podążającej dalej historii wiary. Słuszność tej relatywizacji płynie z faktu, że tym, co konstytuuje zamkniętość i nieprzewyższoność Objawienia chrześcijańskiego jest nie tyle nawet samo wydarzenie Chrystusa, co Jego krzyż[60]. Objawienie nie zostało zamknięte ostatnią korektą autorów ewangelii, lecz historycznym dobiegnięciem końca wydarzenia Chrystusa. Jak jednak ta teza ma uzasadnić twierdzenie o ciągłości trwającej wciąż historii wiary, która ma być przedłużeniem historii Objawienia wyraźnego? Jak refleksja, rozwijająca się po historycznie minionym wydarzeniu Chrystusa, może to wydarzenie odszukać i zakorzenić się w nim? Owo historycznie minione zdarzenie musi być w jakiś sposób dostępne dziejowo. W tekście R a h n e r a znajdujemy uzasadnienie takiej dostępności: jak mówi Sobór, *revelationis oeconomia fit gestis verbisque*[61]. Autor

[58] Oczywiście, dla zachowania pewności, że zdania wyraźnego Objawienia urzędowego są prawdziwe, R a h n e r mówi o gwarancji Bożej danej temu szczególnemu procesowi odczytywania. Będzie o tym jeszcze mowa. Nie jest to jednak rozwiązanie kwestii, którą tu podejmujemy – po pierwsze, taka szczególna asystencja nie jest po prostu uzasadnieniem prawdziwości, po drugie, absolutność prawdziwości Objawienia musi mieć źródło gdzie indziej.

[59] XIII 159–171.

[60] Por. XIII 161.163.

[61] Por. *Dei Verbum*, nr. 2; XIII 165.

kładzie nacisk na *gestis*, podkreślając prymat czynów zbawczych przed słowami Objawienia. Rozumie przy tym zbiorowość poszczególnych wydarzeń historycznych jako całość, w której pojedyncze zdarzenie znaczy coś dla innych, „mówi" im coś. Wyraźnie wyłania się tu idea egzystencyjnej struktury historii, całościowego związku częściowych związków sensu, pośrodku których stoi wydarzenie Chrystusa. Należy przy tym zauważyć nowy, ważny element: ta egzystencyjna struktura historii z Chrystusem pośrodku jest osią poznawczą oficjalnego Objawienia wyraźnego, źródłem jego uzasadnienia i możliwości jego przyjęcia[62]. W ten sposób Objawienie wyraźne zostaje jednoznacznie ujęte jako zakorzeniona w przedpojęciowych strukturach historii zbawienia tematyzacja Objawienia podstawowego.

To relatywizujące odniesienie Objawienia słownego do swej podstawy przybiera później postać jeszcze bardziej radykalną. W bardzo późnym artykule *Zum Verhältnis von Theologie und Volksreligion*[63] zwraca się uwagę na dwuznaczny charakter refleksji w procesie odczytywania, na tendencję – by posłużyć się raz jeszcze terminologią H e i d e g g e r a – do upadania mowy o treści Objawienia w gadaninę. Wiara ludu – mimo wszelkich możliwych zniekształceń – jest ciągle na nowo przedrefleksyjnie inspirowana przez Objawienie pierwotne i dlatego też pozostaje mu najbliższa, ponieważ jest nietknięta przez systematyczną refleksję teologiczną, zawężającą treść Objawienia. Dlatego też lud – także i w sensie ludu zepchniętego na margines – pozostaje pierwotnym nosicielem i adresatem Objawienia, jako taki zaś jest istotnym „źródłem" teologicznym[64]. Takie rozumienie odczytywania Objawienia pozostaje bez wątpienia pod wpływem pojęcia wiary faktycznej, ukształtowanego w późnym projekcie teologii ekumenicznej R a h n e r a[65], jest jednak także i wyrazem oddziaływania, na planie filozoficznym, modelu heideggerowskiego.

[62] Por. XIII 169.
[63] XVI 185nn.
[64] Por. XVI 188–192, szczeg. XVI 191–192.
[65] Por. rozdz. *Die Gestalt der Kirche aus dem faktischen Glauben. Die existentiale Begründung der Ekklesiologie in der ökumenischen Theologie Rahners* w: M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 316–318.

4. W POSZUKIWANIU SYNTEZY. OGÓLNE SCHEMATY ODCZYTYWANIA OBJAWIENIA. KONCENTRYCZNA STRUKTURA HISTORII

W trakcie przeprowadzonych dotychczas analiz odtworzyliśmy podstawową rahnerowską koncepcję związku łaski z Objawieniem. Pokrywa się ona w swej strukturze z heideggerowskim modelem otwartości bytu ludzkiego na bycie w jego byciu-w-świecie oraz różnych etapów odczytywania tej otwartości. Łaska została tu ujęta jako zbawiająca bliskość bytu absolutnego (samoudzielanie się Boga), jako obecność Boga w sensownych strukturach i treściach historii (Objawienie pierwotne). Wydarzenie Chrystusa odgrywa w całości tych struktur rolę decydującą jako podstawowe sytuujące określenie ludzkiej egzystencji i historii[66]. Poziom refleksyjnego ujęcia samoudzielania się Boga (Objawienie wyraźne i/lub urzędowe) zostaje zakotwiczony w historycznym zapośredniczeniu łaski i w jego treści jako źródle. Pozostaje jednak cały szereg problemów teologicznych ukrytych w takim modelu Objawienia. W jaki sposób i z czego wynika centralne miejsce wydarzenia Chrystusa w historii zbawienia? Jaki charakter mają *częściowe związki sensu* i jak (czy) je opisywać i analizować? Czy urzędowe Objawienie Starego i Nowego Testamentu jest jedynym (poprawnym) odczytaniem Objawienia pierwotnego, czy też i inne systemy interpretacyjne – natury religijnej i niereligijnej – są tu poprawne i ważne? Jeśli tak, to jak mają się do siebie interpretacje chrześcijańskie, religijne i niereligijne w tym względzie? Czy są po prostu uporządkowane hierarchicznie według stopnia słuszności i prawdziwości, czy też występują obok siebie i ich wzajemne relacje są znacznie bardziej skomplikowane? Jaką rolę odgrywa w procesie wyraźnie chrześcijańskiego odczytania pierwotnego Objawienia jego kościelna instytucjonalizacja i jak w tym kontekście daje się uzasadnić katolickie roszczenie do jednej wyłącznie ważnej instytucjonalizacji Objawienia wyraźnego? Spróbujemy teraz poszukać w tekstach R a h n e r a projektów *ogólnych schematów odczytywania Objawienia*, mogących zasugerować odpowiedź na zadane powyżej pytania.

Zanim podejmiemy próbę interpretacji takich rahnerowskich schematów, powinniśmy pokrótce wskazać na metastrukturę obecną w nich wszystkich. Określimy ją prowizorycznie jako *koncentryczną strukturę historii* (w odróżnieniu od dwóch ogólnie uznanych modeli historii – cyklicznego i linearnego – które mają determinować różnicę

[66] Jeśli chodzi o problematykę teologiczną wydarzenia Chrystusa, por. poddział pt. *Christozentrik der ursprünglichen Offenbarung. Entwurf der Christologie Karl Rahners* w: M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, 213–270.

pomiędzy tradycją judeochrześcijańską a innymi religiami). W artykule *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*[67] ta metastruktura ujawnia się na przykładzie związku Objawienia wyraźnego z wydarzeniem Chrystusa. Świat przez człowieczeństwo Chrystusa jest *w bardzo radykalnym sensie najbliższym otoczeniem, środowiskiem, co więcej, przedłużoną cielesnością Logosu wypowiadającego się w tym, co nie jest Bogiem*[68]; dlatego właśnie dynamika Objawienia nie jest zamknięta (nawet jeśli mówimy, że Objawienie zakończyło się w czasach Nowego Testamentu), jak świadczy o tym utrzymujące się aż do średniowiecza w Kościele przekonanie o natchnieniu soborów ekumenicznych[69]. Nie mówi się tu jednak jeszcze nic o dynamice Objawienia *przed* Chrystusem. Wypowiedź świadczącą o tym, jak Rahner rozumie dynamikę Objawienia poprzedzającą wydarzenie Chrystusa znajdujemy natomiast w tekście *Zur «Offenbarungsgeschichte» nach dem II. Vatikanum*[70], który zawiera rahnerowską krytykę trzeciego rozdziału konstytucji *Dei Verbum*. Rahner krytykuje założenie przez autorów konstytucji faktycznej różnicy pomiędzy Objawieniem naturalnym i nadprzyrodzonym, sugerującą nieprzekraczalną cezurę pomiędzy okresem przed i po Chrystusie. Historia Objawienia przed Chrystusem nie może być rozumiana jako jakieś *Objawienie pierwotne*[71] (co według Rahnera brzmi mitologicznie), jako Objawienie innego rodzaju czy też jako historia zbawienia bez Objawienia, ponieważ *późniejsze i ostateczne struktury historii muszą być dane również i u jej początków*[72]. Co prawda Rahner mówi tu o działaniu zbawczej woli Boga, działającej ponad czasem i przestrzenią[73]; niemniej określenie *ostateczne struktury historii* odsyła nas do zarysowanej uprzednio koncepcji struktury historii z wydarzeniem Chrystusa w centrum. Gdy zestawimy te dwie idee – ideę daności ostatecznych struktur historii u jej początków oraz ideę chrystocentrycznej struktury historii – otrzymujemy dokładnie to, co prowizorycznie określiliśmy jako koncentryczną strukturę historii i obiektywizacji jej sensu. Wydarzenie Jezusa Chrystusa oddziaływuje już u początków dziejów. Historia Objawienia nie może być więc traktowana ani jako zamknięty zbiornik z poszczególnymi objawieniami różnych rodzajów, ani też jako nieskończony w sobie quasiheglowski proces,

[67] IX 227–241.
[68] IX 231–232 (tłum. własne).
[69] Por. IX 227–228.
[70] XII 241–250.
[71] *Uroffenbarung*; zob. przypis 1.
[72] Por. XII 241–250, szczeg. 244.
[73] Por. XII 243.

przerwany nagle i zamknięty przyjściem Chrystusa. Istnieje tylko jedna historia Objawienia, i znajduje ona we wcieleniu Syna Bożego źródło i podstawę, która ją niesie. Zatem wszystko, co w treści historii Objawienia ontologicznie rzecz biorąc przychodzi po Chrystusie, może i nawet musi występować czasowo przed nim.

Mając przed oczyma tę metastrukturę historii Objawienia, przechodzimy teraz do analizy bardziej szczegółowych schematów jego odczytywania. W artykule *Kirche, Kirchen und Religionen*[74] dochodzi do pewnego sprecyzowania ról i wzajemnych odniesień ogólnej historii religii i Objawienia urzędowego. Punktem wyjścia jest egzystencjał nadprzyrodzony, powszechne określenie i usytuowanie egzystencji ludzkiej przez chrześcijańskie wydarzenie zbawcze[75]. Na podstawie faktu tej powszechnej określoności możemy powiedzieć, że historia zbawienia i jego braku, historia przyjęcia i odrzucenia zawartego w niej daru dokonuje się wszędzie. Ta historia zbawienia – i jego braku – jest jednocześnie powszechnymi dziejami Objawienia, te zaś z kolei są tożsame z niekoniecznie refleksyjnie jasno ujmowanym nadprzyrodzonym wywyższeniem transcendencji ludzkiej przez samoudzielanie się Boga[76]. Następnie wskazuje się na historię Objawienia wyraźnego; jest ona procesem wyraźnej, religijnej tematyzacji pierwszego, „transcendentalnego" Objawienia. W obszarze tej również powszechnie wydarzającej się religijnej tematyzacji wyróżnione zostaje Objawienie urzędowe, różniące się tym, że jest pozytywnie prowadzone przez zbawczą opatrzność Bożą i chronione od ludzkich zniekształceń i błędów. Dopiero ten typ Objawienia jest tym, co zazwyczaj mamy na myśli mówiąc o Objawieniu chrześcijańskim[77].

Punktem szczytowym i celem tej wyraźnie rozpoznawalnej, urzędowej historii zbawienia, lecz także i niosącą ją podstawą, jest wydarzenie Jezusa Chrystusa[78]. Można by spytać, jak ten podwójny charakter centralnego wydarzenia zbawczego – wydarzenie Chrystusa jako z jednej strony przedpojęciowy początek i podstawa historii zbawienia i Objawienia, z drugiej zaś jako jej wyraźny cel i kres – daje się pogodzić z koncentrycznym modelem historii. Gdy R a h n e r nazywa Chrystusa początkiem i końcem dziejów zbawienia i Objawienia, na pewno jednak nie jest to tylko teologiczna retoryka. W terminologii scholastycznej postawiony tutaj problem wyraziłby się pytaniem, czy oddziaływanie wydarzenia Jezusa Chrystusa posia-

[74] VIII 355–373.
[75] Por. VIII 359.
[76] Por. VIII 361.
[77] Por. VIII 361–362.
[78] Por. VIII 362.

da przyczynowość formalną (jak w rahnerowskim traktacie o łasce) czy celową (jak w rahnerowkiej koncepcji Objawienia). Z jednej strony można przypuszczać, że przyczynowość celowa da się zinterpretować w sensie przyczynowości formalnej, gdyż R a h n e r mówi, że rozwój Objawienia niesiony jest przez swój cel i wzór. Wskazywałoby to na umniejszenie znaczenia pojęcia celu w tym kontekście. Z drugiej jednak strony w tym pojęciu celu chodzi o istotnie różną funkcję Chrystusa: o nieprzewyższenie najwyższe ukazanie się łaski[79].

Według cytowanego wyżej tekstu Objawienie urzędowe odróżnia się od wszystkich innych religijnych tematyzacji pierwotnej historii zbawienia i Objawienia tym, że chrześcijańskie Objawienie urzędowe jest czystą obiektywizacją dynamiki łaski, podczas gdy religie niechrześcijańskie stanowią niemożliwą do zanalizowania w swej głębi mieszankę ujawniania się łaski oraz elementów ludzkich, zdeformowanych przez oddziaływanie grzechu pierworodnego. Granice pomiędzy tymi dwoma rodzajami tematyzacji wytyczone zostały według stopnia czystości. O tym, iż nie jest to jedyna wersja rahnerowskiego rozumienia ich wzajemnego stosunku świadczy artykuł *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*[80]. Również i tu wychodzi się od egzystencjału nadprzyrodzonego, od habitualnej obecności łaski w świecie, by przejść poprzez stwierdzenie jedności nadprzyrodzonej historii zbawienia i Objawienia do możliwości Objawienia wyraźnego[81]. Potem jednak następuje ważne uzupełnienie: historia Starego Testamentu pokazuje, że zinstytucjonalizowana religia jako taka zawsze stanowi nierozdzielalną mieszaninę boskiego Objawienia i jego ludzkich wykrzywień i zniekształceń. Ta ambiwalencja dotyczy wszystkich konkretnych zwerbalizowanych i zinstytucjonalizowanych religii![82] Gdy powiąże się tę tezę z rahnerowską teorią amalgamatu w dziedzinie historii dogmatów oraz ze stwierdzeniem obecności historii dogmatów i teologii w samym Piśmie, powstaje pytanie, czy zasada pomieszania czystej tematyzacji z infralapsarycznie uwarunkowanymi elementami ludzkimi nie dotyczy w modelu Rahnera w jakiś sposób – bez naruszania

[79] O podwójnej roli wydarzenia Chrystusa, o Chrystusie jako podstawie i ukazaniu się zbawienia, jest mowa w części chrystologicznej mojej pracy doktorskiej: *Christozentrik der ursprünglichen Offenbarung. Entwurf der Christologie Karl Rahners*, w: M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 213–270; por. szczególnie omówienie ujęć chrystologii rahnerowskiej w pracach F. S e n n a i I. B o k w y na str. 214–223; F. S e n n, dz. cyt; 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 a. M./Bern/New York/Paris 1990.

[80] XIII 341–352.

[81] Por. XIII 345.

[82] Por. XIII 346.

ważności i prawdziwości wyraźnego Objawienia chrześcijańskiego oraz absolutnej prawdziwości Objawienia jako takiego – również i urzędowego Objawienia po Chrystusie. W każdym przypadku widać, że stosunek urzędowej historii Objawienia do powszechnej historii religii nie jest taki prosty, jakby to wynikało z rozróżnienia pomiędzy czystymi i zanieczyszczonymi tematyzacjami, i że dopiero należałoby rozważyć, pod jakim względem urzędowe Objawienie odróżnia się od innych tematyzacji Objawienia absolutną czystością, a pod jakim podlega tym samym zniekształconym przez grzech uwarunkowaniom co cała historia religii. R a h n e r właściwie nie podejmuje tej kwestii.

Przykład stosunkowo precyzyjnego i szczegółowego schematu odczytywania Objawienia napotykamy w artykule *Glaubensakt und Glaubensinhalt*[83]. Rozróżnienie pomiędzy Objawieniem pierwotnym a wyraźnym zostaje tu ujęte jako rozróżnienie pomiędzy *fides qua i fides quae: fides qua*, obecna (jako możliwość przyjęcia) w każdym człowieku ma swą własną treść, której przyjęcie utożsamić można z przyjęciem Objawienia. Zawartością Objawienia wyraźnego jest dochodzenie do siebie, przedmiotowa werbalizacja tej treści, która zostaje ujęta przedpojęciowo już w *fides qua*[84]. Heglowskie pojęcie dochodzenia do siebie w pojęciu nie pomaga nam wiele w zrozumieniu relacji pomiędzy obu wymiarami Objawienia[85]; jednakże wskazanie na nieprzedmiotowość treści *fides qua* przywołuje na myśl ideę przedpojęciowej treści doświadczenia, wyrażoną paradoksalnym terminem „doświadczenie transcendentalne"[86]. Pojęcie to zostaje dalej wyjaśnione w omawianym tekście: nie chodzi tu o treść złożoną z pojedynczych, bezpośrednio uświadamialnych przedmiotów, lecz o pierwotne Objawienie dane w łasce jako przedmiocie formalnym. Objawienie to jest w sposób zasadniczy historyczne (tutaj oznacza to, iż ma ono własną treść), ponieważ doświadczenie transcendentalne człowieka dane jest zawsze poprzez jego doświadczenie historyczne. *To doświadczenie transcendentalne jest, konkretnie rzecz biorąc, tożsame z praktyką ludzkiej interkomunikacji i doświadczenia świata;* zostaje ono, wraz ze swą treścią, bardzo wyraźnie rozróżnione od drugo– czy trzeciorzędnej refleksji[87]. Następnie odnajdujemy określenie tego, co według R a h n e r a właściwie

[83] XV 152–162.
[84] Por. XV 154.
[85] O niejasności tego pojęcia w rahnerowskiej teorii symbolu zob. rozdz. *Kirche als Sakrament oder als Realsymbol des Heils*, w: M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 332–348.
[86] Por. rozdz. *Der Begriff der transzendentalen (mystagogischen) Erfahrung. Die Abgrenzung der zwei Kategorialitäten*, w: M. C h o j n a c k i, *dz. cyt.*, str. 160–166.
[87] Por. XV 157.

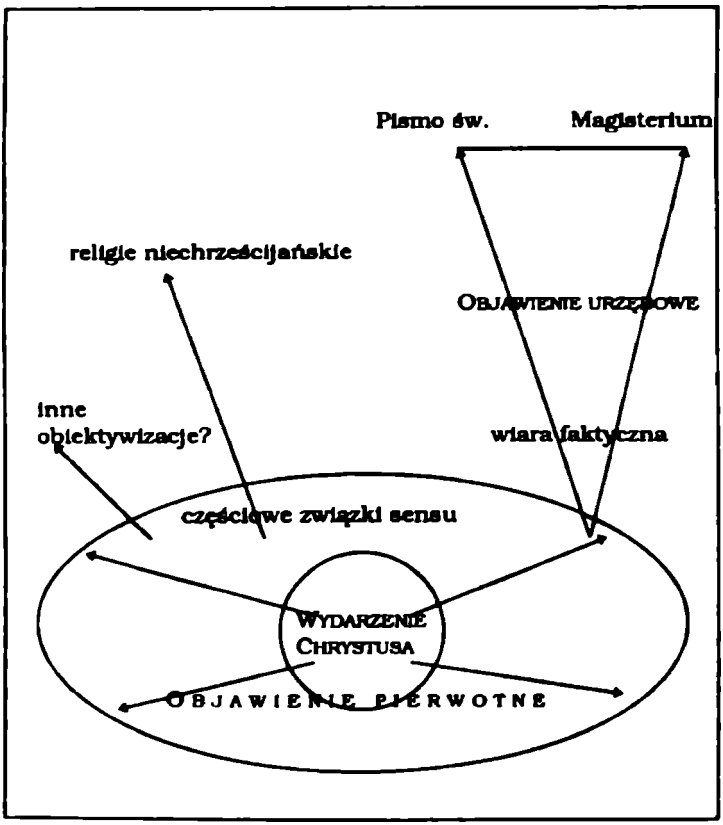
religijne: ten specyficznie religijny wymiar zależy od doświadczenia historyczno–transcendentalnego, jest skutkiem oddziaływania oraz obiektywizacją pierwotnego, objawiającego transcendentalnego stanu łaski[88]. Takie sformułowanie – sugerujące, że to, co właściwie religijne jest jedyną tematyzacją objawiającego doświadczenia transcendentalnego – prowadzi do pytania, co naprawdę jest właściwie religijne, a co nie jest, i czy tematyzacje niereligijne też mogą być tematyzacjami pierwotnego Objawienia. Rahner jednak nie stawia takich pytań. Gdy mówi o tym, co właściwie religijne, interesują go w omawianym tekście udane obiektywizacje, które były i są prowadzone przez opatrzność Bożą, inaczej mówiąc Objawienie urzędowe. Szczególnie interesujący jest sposób, w jaki Rahner widzi rozwój tematyzacji doświadczenia objawiającego wewnątrz urzędowego procesu obiektywizacji. Rahner przejmuje tutaj do traktatu o Objawieniu element swojej eklezjologii: napięcie pomiędzy jednostką i pierwotną eklezjotwórczą wspólnotą wiary z jednej strony, i konieczną instytucją kościelną z drugiej. Posługuje się przy tym pojęciami wypracowanymi w swym późnym ekumenicznym projekcie eklezjologii[89]: w kościelnej *fides quae* zachodzi różnica pomiędzy *fides quae* poszczególnych członków Kościoła i *fides quae* całej wspólnoty wiary, posiadającej strukturę instytucjonalną. Wiara i treść wiary poszczególnych ludzi poprzedza wiarę całego Kościoła i może też być bogatsza niż instytucjonalnie uporządkowane ujęcie wiary: jako taka, tj. jako wiara faktyczna, ma ona znaczenie normatywne dla kościelnego urzędu nauczycielskiego. Otwiera ona pierwotny dostęp do całej treści wiary i jest dlatego *locus theologicus* czy też raczej po prostu – źródłem teologii. Teologia powinna się ukierunkowywać według struktur wiary faktycznej, odznaczającej się egzystencjalną hierarchią prawd; wiara faktyczna, przeżyta egzystencjalnie, ma inną strukturę niż systematyczne nauczanie Kościoła, które jest od niej zależne[90]. Ważne jest tu dla nas to, że proces urzędowego odczytywania Objawienia przebiega od dołu ku górze, od pierwotnych, początkowych tematyzacji doświadczenia aż do ich instytucjonalnych, systematycznych ujęć. Staje się przez to bardziej widoczne zakorzenienie tego procesu w Objawieniu pierwotnym. Jest to przynajmniej częściowa odpowiedź na pytanie o stosunek historii odczytywania Objawienia w różnych tradycjach kościelnych do

[88] Por. *tamże*.
[89] Por. rozdz. *Die Gestalt der Kirche aus dem faktischen Glauben*, w: M. Chojnacki, *dz. cyt.*, str. 316–318.
[90] Por. XV 160.

roszczeń, jakie pod ich adresem i pod adresem całego Objawienia wyraźnego wysuwa instytucja Kościoła rzymskiego[91].

Możemy teraz, na zakończenie naszych rozważań, pokusić się o następującą graficzną rekonstrukcję ogólnej struktury Objawienia według rahnerowskich *Pism teologicznych*:

Obiektywizacja Objawienia pierwotnego:
OBJAWIENIE WYRAŹNE



Marek Chojnacki – absolwent ATK (licencjat z teologii u ks. prof. A. Zuberbiera), dr teol., studia doktoranckie odbył we Fryburgu.

[91] Por. poddział *Struktur der amtlichen Offenbarung. Grundzüge der Ekklesiologie Karl Rahners*, w: M. Chojnacki, *dz. cyt.*, str. 271–348.

(tekst jest tłumaczeniem fragmentu pracy doktorskiej – M. C h o j n a c k i, Die Nähe des Unbegreifbaren. Der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie, Freiburg i. Br 1996, str. 187–210 – przystosowanym do formy artykułu)

Die Nähe du Unbegreifbaren. Die Rahnersche Fassung der vorbegrifflichen Bedeutung von Gnade und Glaube und eine Skizze der Struktur der Offenbarung

Zusammenfassung

Der Aufsatz unternimmt, herkommend von der Analyse des philosophischen Hintergrundes, eine Rekonstruktion der fundamentalen Gnaden–, Glaubens– und Offenbarungskonzeption Karl R a h n e r s. Das Resultat ist die Entdeckung der zwei Offenbarungsschichten – der vorbegrifflichen ursprünglichen (existentialen, transzendentalen) Offenbarung und ihrer Thematisierungen, unter denen die amtliche Offenbarung eine besondere Rolle spielt. Das wichtigste theoretische Ergebnis dieser Entdeckung ist ein neues Konzept der ständigen Begründung der Wahrheit der expliziten Offenbarung – durch ihre Verwurzelung in ihrer ursprünglichen, existentialen Quelle.

Marek Chojnacki