

MAREK CHOJNACKI

ANTROPOLOGIA KARLA RAHNERA I JEJ ŹRÓDŁA FILOZOFICZNE WOBEC ZARZUTU APRIORYCZNEJ DEDUKCJI DANYCH OBJAWIENIA

1. ZARYS KONTEKSTU FILOZOFICZNEGO TEOLOGII K. RAHNERA

Nikogo nie trzeba przekonywać o znaczeniu twórczości teologicznej Karla R a h n e r a dla współczesnej teologii katolickiej. Świadczy o nim, obok rozmiaru samej tej twórczości i zasięgu obszaru, w jakim się ona porusza, ilość inicjatyw wydawniczych inspirowanych przez Rahnera (*Lexikon für Theologie und Kirche, Quaestiones disputatae, Handbuch der Pastoraltheologie, Concilium, Mysterium Salutis*)¹, wpływ na współczesne trendy teologiczne (choćby na powstanie teologii politycznej stworzonej przez jego ucznia, J. B. M e t z a, czy pośredni wpływ na teologię wyzwolenia przez L. B o f f a, który także studiował pod jego kierunkiem)², jego rola jako eksperta na Soborze Watykańskim II (wyraźne wpływy Rahnera daje się odnaleźć szczególnie w konstytucji *Gaudium et Spes*), czy wreszcie wielość poświęconych mu publikacji (bibliografia literatury o Rahnerze, podała przez K. N e u m a n n a w r. 1980³, będąca zresztą tylko wyborem, liczy sobie 71 obszernych pozycji, kilkusetstronicowy zbiór artykułów, poświęconych problematyce myśli R a h n e r a, zatytułowany „*Gott in Welt*”⁴, zawiera rozważania kilkudziesięciu autorów). Stąd jest rzeczą istotną z punktu widzenia dziejów współczesnej teologii, czy teologia tego autora jest rzeczywiście – jak twierdzą jej liczni krytycy – redukcją problematyki filozoficznej do idealistycznej dedukcji danych objawienia z problematyki subiek-

¹ Por. H. V o r g r i m l e r, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg-Basel-Wien 1985, s. 93-109; A. Z u b e r b i e r, *Karl Rahner i jego teologia. Polski przekład „Grundkurs des Glaubens”*, Życie Katolickie, r.7/1988/nr 1, 72-93.

² Por. B. M o n d i n, *Teologowie wyzwolenia*, Warszawa 1988, s. 38-109.

³ Por. K. N e u m a n n, *Der Praxisbezug bei Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien (1980), s. 419-422.

⁴ Por. *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg-Basel-Wien (1964).

tywistycznej ontologii poznania, czy też rzeczywiście nowym projektem teologii.

Karl R a h n e r był przekonany, że jeśli chce się coś w teologii porządnie powiedzieć, trzeba myśleć⁵ Myśleć zaś oznaczało dla niego nie tylko powtarzać z pewnym zrozumieniem od dawna ustalone już prawdy, lecz wychodzić w myśleniu od współczesnej sytuacji człowieka i umieszczać się w horyzoncie współczesnej filozofii. Teologia ma nie tyle, oglądając się wstecz, rozważać i powtarzać swoją historię, ale ciągle na nowo podejmować trud zadawania aktualnych teologicznych pytań.

Stawiać nowe pytania to odwoływać się do rzeczywistości wiary, widzianej z perspektywy myśli współczesnej. Taka postawa skłaniała Rahnera do podjęcia wyzwania, rzuconego przez współczesne filozoficzne rozumienie człowieka i świata. Nie musimy przeceniać oryginalności filozoficznego stanowiska R a h n e r a⁶ Należy on przede wszystkim do kręgu najwyraźniej charakteryzowanego przez myśl M a r é c h a l a. Charakterystyczna dla niego jest reinterpretacja scholastycznej tradycji przez jej rozwinięcie w konfrontacji z filozofią K a n t a, idealizmu niemieckiego i współczesnej filozofii egzystencjalnej. Do kręgu tego, pomijając indywidualne różnice cechujące poszczególnych autorów, należą *Siewerth, Muller, Hayen, Marc, de Waelhens, Dondeyne, Welte, Lotz, Coreth* i inni.

Najkrócej mówiąc, rozwijają oni niektóre aspekty myśli św. Tomasza z Akwinu, mające swoje odpowiedniki w polemicznej w stosunku do tomizmu filozofii współczesnej, rozumiejącej siebie jako filozofia transcendentalna. Przełomem, jaki dokonali ci autorzy w stosunku do neoscholastyki, było odejście od łekliwej postawy obronnej w stosunku do filozofii współczesnej i dowartościowanie właściwie rozumianego „zwrotu ku podmiotowi”, jako wydarzenie w historii ducha, mającego swe najgłębsze korzenie w chrześcijaństwie i jego rozumieniu człowieka, i jako takie należącego do historii samego chrześcijaństwa Proponowana przez nich filozofia przeciwstawia antropocentry-

⁵ Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben-Denken-Werke*, München 1963, s. 49: „Karl Rahner ist davon überzeugt, in der Theologie müsse man denken, wenn man in ihr etwas Ordentliches sagen will. Er ist ebenso überzeugt, dass man von der Situation der Gegenwart aus, also auch von der heutigen Philosophie her denken müsse und unbefungen denken dürfe”. Por. też A. Z u b e r b i e r, art. cyt., s. 82: „Stosunek Rahnera do tradycji ukazuje jego równie mocne i świadome związki ze współczesnością (...) związki Rahnera ze współczesnością oznaczają przede wszystkim jego otwarcie na człowieka, na ludzi, na siebie współczesnych. (...) To otwarcie na człowieka – na konkretnych współczesnych sobie ludzi – każe Rahnerowi rozmawiać z każdym, słuchać każdego, interesować się nie tylko teologią i filozofią, lecz także osiągnięciami innych nauk ...”

⁶ Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben* dz. cyt., s. 49.

czny, podmiotowy (ale nie subiektywistyczny!) punkt wyjścia antycyznemu kosmocentryzmowi⁷

Do bezpośrednich inspiracji Rahnera należy, obok przyswojonej jeszcze w okresie jego pierwszego studium filozoficznego w Pul-lach⁸ neokantystycznej reinterpretacji tomizmu J. Maréchała, myśl a może nawet bardziej jeszcze sposób myślenia Martina Heideggera, w którego ekskluzywnym seminarium uczestniczył w latach 1934-36 podczas swych doktorskich studiów filozoficznych we Fryburgu niemieckim⁹. Rahner przyznawał się bezpośrednio nie tyle do przyjęcia samej zawartości myśli Heideggera, co jego sposobu filozofowania. Miał po latach napisać o autorze „*Sein und Zeit*”: „Uczył na nowo odczytywać teksty, na nowo zadawać im pytania, znajdować linie łączące poszczególne teksty i wypowiedzi filozofów (...). W sposobie myślenia mającego odwagę jeszcze raz postawić pytanie o to, co w świetle tradycji wydaje się oczywiste i zrozumiałe, w wysiłku powiązania współczesnej teologii chrześcijańskiej ze współczesną filozofią wiele nauczyłem się od Heideggera i pozostaję mu za to zawsze wdzięczny”¹⁰. W tym sensie, ale tylko w tym, można nazwać Karla Rahnera uczniem Heideggera. Był nim z pewnością mniej – a właściwie inaczej i w innym sensie – niż inni filozofowie z tzw. katolickiej szkoły heideggerowskiej (J. B. Lotz, G. Siewerth, B. Welte, M. Müller). Dlatego szczególnie ważne staje się zadanie przedstawienia samodzielności, z jaką Rahner przekształca idee filozoficzne Heideggera.

Według zgodnej opinii autorów, omawiających źródła filozoficzne myśli Rahnera, J. Maréchała i M. Heideggera są autorami, których koncepcje filozoficzne stanowiły bezpośrednią inspirację jego teologii¹¹.

Należałoby uporać się z możliwym do postawienia pytaniem, czy

⁷ Por. tamże, s. 50; Tutaj ma swą podstawę rahnerowski postulat zwrotu antropocentrycznego w teologii – por. A. Zuberbier, art. cyt., s. 83-86.

⁸ Por. Eicher, s. 10.

⁹ Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen* dz. cyt., s. 78-79; A. Zuberbier, art. cyt., s. 82.

¹⁰ SzTh XII, s. 205; por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen ...*, dz. cyt., s. 79. Tłumaczenie własne.

¹¹ Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben ...*, dz. cyt., 49; H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen ...*, dz. cyt., s. 79; K. Neumann, dz. cyt., s. 60; O. Muck, *Apriori, Evidenz und Erfahrung*, w: *Gott in Welt*, dz. cyt., s. 85-86; Eicher, s. 9; A. Zuberbier, art. cyt., s. 74, 82. „*Maréchałs Anliegen, die Metaphysik aus der Subjektivität neu zu begründen und Heideggers Forderung nach der Neubegründung der traditionellen Metaphysik in einer Fundamentaltheologie schien ihm durchführbar in einer transzendentalphilosophischen Wiederholung der tomasischen Erkenntnismetaphysik und von da aus in einer eigenen ontologischen Anthropologie*”. Eicher, s. 9.

ograniczenie się do tekstów filozoficznych Heideggera i Maréchała przy przedstawianiu zarysu kontekstu filozoficznego teologii rahnerowskiej nie jest zawężeniem. Rahner przyznawał przecież, że „teologia «filozofująca» znajduje się dzisiaj – w odróżnieniu od okresów poprzednich – wobec pluralizmu koncepcji filozoficznych”¹² i charakteryzował filozofię transcendentálną jako stanowisko pojawiające się wyraźnie już począwszy od Descartesa, znajdujące swój wyraz w systemach Kanta i idealistów niemieckich aż po współczesną filozofię egzystencjalną¹³

Powody takiego ograniczenia są dwa: po pierwsze, jak już o tym była mowa, bezpośrednią inspiracją dla Rahnera była właśnie neokantystyczna reinterpretacja Tomasza, przeprowadzona przez J. Maréchała w konfrontacji z filozofią Heideggera; Maréchał w swoim pięciotomowym dziele „*Le point de depart de la métaphysique*”¹⁴ zarysowuje, prowadzące do stanowiska *transcendentalistycznego, epistemologiczne poglądy* starożytności i średniowiecza (zeszyt I), konflikt racjonalizmu i empiryzmu w filozofii przed Kantem (zeszyt II), krytykę Kanta (zeszyt III), pokantowskie systemy idealistyczne (zeszyt IV), by wreszcie w zeszycie V dojść do syntetycznej konfrontacji tomizmu z filozofią krytyczną (zeszyt V będzie źródłem niniejszej pracy); poprzez pryzmat zaś interpretacji heideggerowskich przyswajał Rahner myśl Platona, Arystotelesa, Kanta, presokratyków – zresztą najważniejsze dzieło filozoficzne „wczesnego” Heideggera, „*Sein und Zeit*”¹⁵, jest konfrontacją z systemem Kartezjusza, reinterpretującą metodologiczne założenia fenomenologii E. Husserla i M. Schellera.

Można więc powiedzieć, że poprzez pryzmat Heideggera i Maréchała spogląda Rahner na całą europejską filozofię nowożytną i współczesną.

Oczywiście, w takim ujęciu nie ma miejsca na wyeksponowanie widocznych gdzieś związków rahnerowskiego myślenia z filozofią idealistów niemieckich (G. W. Hegel, J. G. Fichte), czy

¹² Por. K. Rahner, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, w: SzTh, t. VIII, s. 73.

¹³ Por. K. Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, w: SzTh, t. IX, s. 97.

¹⁴ Por. J. Maréchal, *Le point de depart de la métaphysique*, Bruges-Louvain-Paris, 1923-1926, Cah. I-V.

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, por. wykaz skrótów.

choćby z wizją Teilharda de Chardina¹⁶. Pomijamy również wątek widocznych wpływów personalizmu. Usprawiedliwia nas jednak drugi powód zacieśnienia pojęcia źródeł, jakimi są zbyt szczupłe ramy niniejszego artykułu.

Przy przedstawianiu zarysu rahnerowskiej antropologii oprzemy się na fragmentach „*Schriften zur Theologie*”; wydaje się, że w zestawieniu z syntetycznymi książkowymi pozycjami Rahnera – „*Geist in Welt*”¹⁷, („*Hörer des Wortes*”¹⁸, czy jego ostatnią większą pracą pt. „*Podstawowy wykład wiary*”¹⁹, mającą zresztą jako „wprowadzenie w pojęcie chrześcijaństwa” szczególnie syntetyczny charakter, „*Pisma teologiczne*” dobrze ukazują zastosowanie metody transcendentnej do różnych dziedzin ludzkiego i chrześcijańskiego doświadczenia, lepiej przez to uwydatniając związek apriorycznej metody Rahnera z rozległym obszarem doświadczenia aposteriorycznego.

¹⁶ Teksty Rahnera świadczące o inspiracji teologiczną wizją Teilharda de Chardina można znaleźć w tomie VI (K. Rahner, *Vom Geheimnis des Lebens*, w: SzTh, t. VI, s. 171-184; tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, tamże, s. 185-214), IX (K. Rahner, *Christologie im Rahmen des modernen Selbst – und Weltverständnisses*, in: SzTh, t. IX, s. 227-241) oraz XIV (K. Rahner, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*, w: SzTh, t. XIV, s. 382-404) „*Schriften zur Theologie*”. Np.: „*Wir können zunächst dann die unorganische Materie als elementare Vorstufe, als Instrumentar, gewissermassen als Vokabular des biologischen Lebens verstehen, als Grenz Zustand, Grenzwert und Ansatz zugleich für das Leben*” (SzTh, t. VI, s. 181); „*Vom Lebensbegriff her lässt sich Geist und Person durchaus als Radikalisierung und Selbstüberbietung des Lebens verstehen*” (tamże, s. 182); „*Dieses eine Leben hat nun nach christlicher Lehre eine höchste Aufgipfelung in der Selbstmitteilung Gottes. Gott ist nicht nur Grund und innerste Dynamik dieser einen Natur- und Geistesgeschichte. Er ist auch ihr Ziel*” (tamże, s. 183); „*(...) kann man durchaus sagen, biologisch organisierte Materialität entwickle sich in immer höher werdender Komplexität und Innerlichkeit auf Geist hin und werde schliesslich in einer solchen Selbsttranszendenz, unter der Dynamik de Schöpfermacht Gottes, Geist*” (SzTh, t. IX, s. 230). W tym miejscu Rahner sam przyznaje się do zbieżności swojej myśli z myślą Teilharda de Chardina – por. przypis Rahnera na cytowanej wyżej stronie: „*Ein ähnlicher Gedankengang, wenn auch von einer anderen Ausgangsposition her entwickelt, findet sich bei Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (München 1959)*”. Już tu jednak zaznacza się pewien dystans Rahnera do Teilharda; uwyrażnia się on zresztą także w tym samym tekście: „*Es gibt also vom Materiellen aus mit den ihm wesenskonstitutiven Mitteln keine selbständige und dem Wesen dieses Materiellen immanenten Sprung in die Noosphäre*” (tamże, s. 204).

¹⁷ K. Rahner, *Geist in Welt Zur Metaphysik der menschlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München³ 1964.

¹⁸ K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religions-philosophie*, München 1941.

¹⁹ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987 (Oryg.: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, München¹¹ 1976).

2. TRANSCENDENCJA OTWARTA KU BOGU – CZŁOWIEK WEDŁUG RAHNERA

Der Mensch ist jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selber geht – człowiek jest takim bytem, któremu w jego byciu chodzi o nie właśnie; R a h n e r przytacza dosłownie heideggerowską definicję człowieka z „*Sein und Zeit*”²⁰. Do takiego właśnie człowieka ma zwracać się chrześcijańskie przepowiadanie. Człowiekowi w jego byciu chodzi o samego siebie, to znaczy o swoje bycie – jedność i różnica tych dwóch sformułowań, określających o co w ludzkim byciu „chodzi”, stanowi punkt wyjścia dla rahnerowskiej antropologii, a wszystkie jej podstawowe założenia są w tej definicji. Człowiek nie jest bytem zastanym (*vorfindlich*), lecz znajdującym się, to znaczy odnajdującym (*befindlich*), i jako taki odnosi się zawsze do samego siebie. Nie jest nigdy po prostu naturą, lecz podmiotowością i osobą²¹.

Taka jednak definicja nieuchronnie prowadzi do zakwestionowania definiowalności bytu ludzkiego jako takiej; ponieważ w terminach filozofii H e i d e g g e r a bycie, a właściwie Bycie nie jest czymś po prostu danym, lecz zawsze wyslizgującym się ujęciu horyzontem, przestrzenią bytów i stwierdzenie, że w byciu bytu ludzkiego chodzi o Bycie oznacza zarazem, że chodzi w nim o samego człowieka, i że chodzi zawsze o „coś więcej”; to „więcej” odsyła do nieskończonej otwartości i zrozumiałe staje się stwierdzenie R a h n e r a, że istotą człowieka jest nieograniczoność, a zatem niedefiniowalność²². Definiować, ograniczając od innych podawać formułę można, gdy ma się do czynienia z rzeczowym podmiotem, składają-

²⁰ „...*der Mensch ist jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selber geht, das immer schon ein Verhältnis zu sich selbst hat, Subjektivität und nie einfach Natur, immer schon Person, nie einfach vorfindlich, sondern schon immer «für» sich, «befindlich» ist*”. (K. R a h n e r, *Natur und Gnade*, w: SzTh, t. VI, s. 223); „*Die christliche Verkündigung muss gerade heute einen Menschen anreden, dem es um sich selber geht*” (K. R a h n e r, *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, w: SzTh, T. XII, s. 389); „*Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*” SuZ, s. 16.

²¹ Por. przypis poprzedni.

²² „...*das Wesen des Menschen ist die Unbegrenztheit (also in diesem Sinne: die Un-Definierbarkeit)*” (K. R a h n e r, *Probleme der Christologie von heute*, SzTh, t. I, s. 205).

cym się z części, które można wymienić; człowieka można zdefiniować jedynie jako dochodzącą do siebie niedefiniowalność²³.

Nieograniczoność konstytutywna dla ludzkiej natury wynika z jej transcendencji. Człowiek – poznając i chcąc – jest istotą absolutnej, nieograniczonej transcendencji²⁴. Jest podmiotem nieograniczonej transcendentalności, która ujmuje każdy z przedmiotów swego poznania i wolności w niemożliwym do ograniczenia przed – ujęciu, otwartym na pierwotnie nieskończoną jedność możliwych przedmiotów²⁵.

Dynamika duchowej istoty człowieka w jej transcendentalności kieruje się ku Bytowi absolutnemu, absolutnej nadziei, absolutnej

²³ „Definieren, eingrenzend eine Formel geben, die die Summe der Elemente adäquat aufzählt, kann man doch offenbar nur, wenn man einen sachhaften Gegenstand hat, der aus letzten Urbestandteilen zusammengesetzt wird, sie selber letzte und in sich verstandene, also wiederum, und zwar jetzt, durch sich selbst abgegrenzte, beschränkte Größen sind. (...) Beim Menschen ist sie jedenfalls unmöglich. Er ist, so könnte man sagen, die zu sich selbst gekommene Undefinierbarkeit“ (K. R a h n e r, *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: SzTh, t. IV, s. 140); „Die Natur eines geistigen Wesens und deren übernatürliche Erhebung stehen sich je nicht wie zwei Sachen, die nebeneinanderliegen, gegenüber (...). Die übernatürliche Erhebung des Menschen ist die (wenn auch ungeschuldet) absolute Erfüllung eines Wesens, das wegen seiner Geistigkeit und Transzendenz auf das Sein schlechthin gar nicht in der gleichen Weise wie untermenschliche Wesen „definiert“, d.h. umgrenzt werden kann. Diese sind ja gerade dadurch definiert, dass es ihr eigentliches Wesen ist, auf einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit eingegrenzt zu sein. (...) Die Definition des geschöpflichen Geistes ist seine Offenheit auf das Sein überhaupt (...)“ (K. R a h n e r, *Natur und Gnade*, w: SzTh, t. VI, s. 231); „...Die Radikalisierung aller Dimensionen der Anthropologie und des Menschen selbst bedeutet die Erkenntnis, dass der Mensch gar nicht in sich allein begreifbar ist, sondern die Erfahrung seiner eigenen Unbegreiflichkeit und der der Welt und darin die Erfahrung dessen bedeutet, was wir «Gott» nennen“ (K. R a h n e r, *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, w: SzTh, t. XII, s. 400-401).

²⁴ „Dass der Mensch erkennend und wollend das Wesen absoluter, unbegrenzter Transzendenz ist, dass alle seine geistige Vollzüge, mag ihre Gegenständigkeit sein wie immer, in dieser erkennend und wollend vorgehenden Transzendenz begründet sind, das darf folglich vorausgesetzt werden ...“ (K. R a h n e r, *Über den Begriff des Geheimnisses in der Theologie*, w: SzTh, t. IV, s. 68-69).

²⁵ „Wenn der Mensch das Subjekt unbegrenzter Transzendentalität ist, dass jeden der Gegenstände seiner Erkenntnis und Freiheit ergreift in einem selbst nicht noch einmal begrenzten Vorgriff auf die ursprüngliche unendliche Einheit möglicher Gegenstände, und wenn dabei dennoch dieses Subjekt unbegrenzter Transzendenz als solches nicht als das absolute Subjekt verstanden werden darf, das Gott wäre, dann ist die Bedingung der Möglichkeit jedweder einzelnen Erkenntnis der Vorgriff auf den absoluten Horizont ...“ (K. R a h n e r, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, w: SzTh, t. IX, s. 116-117); „Die Transzendentalität des Menschen in Erkenntnis und Freiheit auf das absolute Sein, auf die absolute Zukunft, auf das unumgreifbare Geheimnis (...) ist auch die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass das Subjekt sich streng als solches erfährt und sich in diesem Sinne schon immer objektiviert hat“ (K. R a h n e r, *Selbsterfahrung und Gotteserfahrung*, w: SzTh, T. X, s. 137).

przyszłości²⁶. Jednakże owa transcendentalność doświadczana jest jako radykalna – nie tylko jako warunek możliwości poznawczego i czynnego odniesienia do kategoryjnej rzeczywistości świata, lecz także jako obdarzona przez swego Boga przyrzeczeniem nieskończonego spełnienia²⁷

Transcendencja nieograniczonego dynamizmu ludzkiej natury jest więc radykalnie otwarta. Człowiek nie jest żadną wielkością zamkniętą – byt ludzki to raczej rzeczywistość, dochodząca od absolutnej otwartości ku swojemu najwyższemu, choć niezasłużonemu dokonaniu, ku rzeczywistości najwyższej możliwości ludzkiego bytu. Darmowy dar nadprzyrodzony jest spełnieniem ludzkiej natury jako *potentia oboedientialis*²⁸ Człowiek jest w ten sposób bytem otwartym, który nie ma w sobie tego, czego potrzebuje, aby być samym sobą²⁹. Poznanie ludzkie jest dochodzeniem do samego siebie poznającego (*das Zu-sich-selber-kommen des Erkennenden*) i w ten sposób zarazem stanowi o absolutnej otwartości ducha ludzkiego w jego naturalnej kondycji na Bycie w ogóle³⁰.

Jako w ten sposób otwarta, absolutna transcendencja nieograniczonego dynamizmu bytu ludzkiego ukierunkowana jest więc na całość bytów, na Bycie w ogóle, a przez to na Boga, to znaczy na wieczną nieujmowalną tajemnicę i postawę rozumiejącego bytu ludzkiego.

²⁶ „*Der Mensch ist das Wesen der unbegrenzten Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit. Die Dynamik seines geistigen Wesens geht auf das absolute Sein, auf die absolute Hoffnung, auf die absolute Zukunft (...) eben auf Gott*” (K. R a h n e r, *Anonymer und expliziter Glaube*, w: SzTh, t. XII, s. 79).

²⁷ „*Der Mensch ist das Wesen einer radikal unbegrenzten Transzendentalität. Diese aber wird de facto nicht nur erfahren als die Bedingung der Möglichkeit des erkennenden und handelnden Umgangs mit den kategorialen Wirklichkeiten der Welt, sondern auch als mit der Verheissung einer unendlichen Erfüllung durch Gott selbst begabt*”. (K. R a h n e r, *Kleine theologische Bemerkungen zu dem „status naturae lapsae”*, w: SzTh, t. XIV, s. 100).

²⁸ „*Mensch-sein ist vielmehr gerade jene Wirklichkeit, die, von absoluter Offenheit nach oben, dann zu ihrem höchsten, wenn auch ungeschuldeten Vollzug, zur Wirklichkeit der höchsten Möglichkeit des Menschseins kommt*” (K. R a h n e r, *Probleme der Christologie von heute*, w: SzTh, t. I, s. 204).

²⁹ „*Und doch ist der Mensch gerade so der Offene, der nicht in sich selbst hat, was er braucht, um er selbst zu sein. Man könnte einen Stein in einem viel erschöpfenderen Sinne durch das aussagen, was er in sich selbst hat und ist. Den Menschen kann man nur sagen, indem man von etwas anderem redet, von Gott, der er nicht ist*” (K. R a h n e r, *Zur Theologie der Weihnachtsfeier*, w: SzTh, t. III, s. 42).

³⁰ „*Bei-sich-sein ist das innere Gelichtet-sein des aktuellen Seins für sich selber, genauer: für das dieses Sein in seinem eigenen Selbst besitzende Subjekt*” (K. R a h n e r, *Probleme der Christologie von heute*, w: SzTh, t. I, s. 190); „*...es gilt auch hier, dass die Erkenntnis wesentlich das Zu-sich-selbst-Kommen des Erkennenden ist, der erhellende Selbstbesitz, so dass alles, was aufgenommen wird, als Moment an diesem Selbstvollzug begriffen wird*” (K. R a h n e r, *Überlegungen zur Dogmenentwicklung*, w: SzTh, t. IV, s. 22).

Stwierdzenie to prowadzi nas do odkrycia aspektu, w jakim byt ludzki ujmuje antropologia teologiczna³¹. Odkrywa ona Boga jako świętą tajemnicę, na którą otwarty jest byt ludzki, odkrywając jednocześnie sam ten byt jako tajemnicę, to znaczy ukierunkowanie, samo w sobie ubogie, dochodzące do siebie, na pełnię tajemnicy³². Definicja człowieka, zatem polega na określeniu jego niedefiniowalności; byt, a raczej – przytomne bycie człowieka – polega na nieograniczonej transcencji, nieustannym przekraczaniu w działaniu i poznaniu wszelkiego danego temu działaniu i poznaniu przedmiotu, które ten przedmiot w ogóle umożliwia.

Różnica pomiędzy przedmiotem a jego warunkiem odsłania nam wartość ludzkiego bytu – byt ludzki jest otwarty, i to radykalnie, na Bycie absolutne, aż do możliwości przyjęcia udzielania się tego Bycia. Różnica pomiędzy przedmiotem i jego warunkiem ma jednak swoje źródło w różnicy pomiędzy skończoną sumą faktycznych przedmiotów poznania i działania poszczególnych bytów i Byciem. W ten sposób antropologia koniecznie kończy się teologią i sama jest przez nią wyjaśniana. Skończona suma przedmiotów dążenia i poznania zdaje się wskazywać na skończony ludzki podmiot, któremu w poznaniu i działaniu chodzi o siebie – a jednak, o ile skończona suma przedmiotów odsyła do „więcej”, bycie podmiotu poprzez poznanie i działanie okazuje się mieć swoją podstawę i kres w Byciu.

3. ZASADNICZE SPORY WOKÓŁ RAHNEROWSKIEJ ANTROPOLOGII I MOŻLIWY SPOSÓB JEJ INTERPRETACJI

W latach sześćdziesiątych antropologia Rahnera stała się przed-

³¹ „Wenn aber der Mensch theologisch nur in seiner Verwiesenheit auf Gott verstanden ist und über dieses Verhältnis hinaus (natürlich mit all seinen Voraussetzungen, Implikationen, Konsequenzen) vom Menschen theologisch gar nichts zu sagen ist und wenn dabei Gott wirklich als Gott ernstgenommen, d.h. als das ewig unumgreifbare Geheimnis angenommen wird, dann ist das eben angedeutete Verständnis einer theologischen Anthropologie eigentlich selbstverständlich. (...) Durch diese Radikalisierung der einzelnen profanen anthropologischen Aussagen in das Geheimnis Gottes hinein werden auch diese Aussagen untereinander in eine solche Beziehung gesetzt, die jeder einzelnen profanen Anthropologie verbietet, sich autark und als Herrin aller anderen profanen Anthropologien zu verstehen, den Menschen als ganzen von diesem partikulären eigenen Ausgangspunkt her in den Griff zu bringen”. (K. R a h n e r, *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, w: SzTh, t. XII, s. 396-397).

³² „Der Mensch ist daher in seinem Wesen, seiner Natur, das Geheimnis. Nicht weil er die unendliche Fülle des angehenden Geheimnisses in sich wäre, die unerschöpflich ist (die Urform dessen, was für uns Geheimnis ist), sondern weil er in seinem eigentlichen Wesen, in seinem ursprünglichen Grund, in seiner Natur, die arme zu sich kommende Verwiesenheit auf diese Fülle ist (die Form des Geheimnisses, die wir selbst sind)”. (K. R a h n e r, *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: SzTh, t. IV, s. 140).

miotem trwającego do dziś sporu³³ Z filozoficznego punktu widzenia skupiał się wokół pytania, czy antropologię metafizyczną można konstruować za pomocą metod filozofii transcendentальной; czy zwrot antropologiczny Rahnera nie jest redukcją problematyki filozoficznej do antropologii. Stawiano R a h n e r o w i zarzut aporioryczności konstrukcji filozoficznych; jego pojęcia i ustalane przez niego zależności miały być racjonalistycznymi, dowolnymi konstrukcjami, które nie mają żadnego związku z doświadczeniami i nie są z nimi zgodne³⁴.

Teologii Rahnera jako takiej stawiano zarzuty podobne – przede wszystkim ahistoryczność. Miała ona być za mało związana z historią, wychodzić nie od konkretnego obrazu Jezusa, ukazywanego przez źródła i ich egzegezę, lecz transcendentally wyprowadzonej idei Chrystusa, z której następnie dedukuje się cały jego obraz³⁵ O niewyprowadzalności konkretnego, historycznego oblicza Jezusa z założeń filozoficznych przypominali R a h n e r o w i szczególnie H. U. v o n B a l t h a s a r i J. R a t z i n g e r³⁶

Do tego samego rodzaju zarzutów zalicza się postulat U. B r o w a r z i k a, który porównując teologię transcendentálną R a h n e r a z teologią objawienia K. B a r t h a, wskazuje na konieczność ocalenia pojęcia objawienia historycznego i wykazania jego odrębności od procesu doświadczenia ludzkiego jako takiego; trzeba liczyć się z tym, że Bóg wyłączył część historii świata z historii świeckiej i uczynił ją właściwą historią objawienia³⁷

Jak się wydaje, wszystkie szczegółowe krytyki antropologii teologicznej Rahnera wychodzą z podobnych założeń i prowadzą do zbliżonych wniosków – czy w przypadku F. G a b o r i a u, zarzucającego R a h n e r o w i uprawianie idealistyczno-dedukcyjnej filozofii transcendentальной zamiast, jak św. Tomasz, wyjść od danych aposteriorycznych, tworząc metafizykę konkretną³⁸, czy A. G e r k e n a, postulującego wyjście w teologii od „osobowego wyda-

³³ „Karl Rahners Anthropologie ist in den letzten Jahren zum Gegenstand einer – sich zum Teil widersprechenden – Auseinandersetzung geworden, welche immer wieder um die Frage kreist, ob eine metaphysische Anthropologie in transzendentalphilosophischer Methodik durchführbar sei, und ob Rahners anthropologische Wende nicht eine Reduktion der philosophischen Problematik auf die Anthropologie darstelle”. Eicher, s. 93.

³⁴ Por. O. M u c k, art. cyt., s. 85.

³⁵ Zarzuty niehistoryczności wysuwali: W. P a n n e n b e r g, H. K ü n g, W. K a s p e r, H. U. v. B a l t h a s a r, A. G e r k e n. Por. K. N e u m a n n, dz. cyt., s. 20.

³⁶ Por. K. N e u m a n n, dz. cyt., s. 20.

³⁷ Por. U. B r o w a r z i k, *Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths*, Berlin 1970, s. 55-57.

³⁸ Por. F. G a b o r i a u, *Interview sur la mort avec K. Rahner*, Paris 1967; por. Eicher, s. 93-98.

rzenia spotkania” i świata pojmowanego interpersonalnie, zamiast transcendentalnie – od jednego podmiotu³⁹, czy u innych autorów⁴⁰ swoiste „podejrzenie idealistyczne”, stawiające znak równości pomiędzy podmiotową analizą rzeczywistości a subiektywnością jej wyników, prowadzi do podejrzenia Rahnera o podwójną redukcję – obiektywnego świata i rzeczy oraz osób „w sobie” do subiektywnej aktywności podmiotu poznającego na płaszczyźnie filozoficznej oraz, co za tym idzie (skoro objawiający się w historii Bóg też jest, oczywiście, osobą „w sobie”) – redukcję objawienia chrześcijańskiego do podmiotowego, subiektywistycznie rozumianego doświadczenia człowieka na płaszczyźnie teologicznej. Szczególnie wyraźnie widać zarzut antropologicznej redukcji teologii u J. Specka⁴¹, który twierdzi, że *a priori* pewnej określonej antropologii zdecydowanie zawęziło koncepcję teologiczną Rahnera. Według P. Eichera⁴² takie stwierdzenie nie jest następstwem niezrozumienia zakładanego przez Rahnera stosunku antropologii do teologii. Speck omawia najpierw antropologię Rahnera (zaznaczając słusznie, że wszystkie jego wypowiedzi o człowieku dokonywane są w horyzoncie *a priori* teologicznego), by następnie przejść osobno do omawiania jego teologii. Przeoczony zostaje tu podstawowy moment Rahnerowskiej koncepcji myślenia teologicznego i filozoficznego – że jakakolwiek analiza aprioryczna doświadczenia (naturalnego i nadprzyrodzonego, na teologicznym bądź filozoficznym poziomie refleksji) jest właśnie analizą doświadczenia na poziomie struktur poznawczych człowieka, jednocześnie zaś jest analizą wszelkiego doświadczenia. Analizowana jest najpierw⁴³ obiektywna oczywistość rzeczy takich, jakie jawią się naszemu doświadczeniu; ta eksplikacja fenomenologiczna doprowadza nas do pytania, w jaki sposób coś w ogóle może się jawić podmiotowi jako oczywiste. „Powstaje w ten sposób pytanie, jaki jest transcendentalny warunek możliwości, by poznający poznał nieograniczoność tego, co jest (Wahrheit), choć to, co jest, doświadczane jest przecież jako pojedyncze byty”⁴⁴. To przejście od bezpośredniej oczywistości doświadczenia do pytania o warunek możliwości poznania nazwać można, za E.

³⁹ A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*. Düsseldorf 1969; por. Eicher, s. 100-101.

⁴⁰ W. Hoeres, *Kritik...*

⁴¹ J. Speck, *K. Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung*, München 1967; por. Eicher, s. 107-109.

⁴² Por. Eicher, s. 108-109.

⁴³ Por. Eicher, s. 57-64.

⁴⁴ Por. K. Rahner, *Hörer des Wortes*, dz. cyt., s. 77.

C o r e t h e m, *transcendentalną redukcją*⁴⁵ Odnalezione w ten sposób a priori naszego poznania pozwala nam z kolei wyprowadzić z niego te elementy wszelkiego możliwego doświadczenia (w szczególności zaś jego strukturę sensu), które z konieczności zawierają się w nim, implikowane przez warunki wszelkiego doświadczenia oraz ich związku. Ten etap sam R a h n e r nazywa *dedukcją transcendentalną*⁴⁶.

Eksplikacja fenomenologiczna danych doświadczenia, redukcja oraz dedukcja transcendentalna tworzą trzy etapy metodologiczne właściwe myśli filozoficznej i teologicznej R a h n e r a. Zakłada ona, że analizować można tylko całość doświadczenia, bez z góry założonego podziału na przedmiot i podmiot, na obiektywną i subiektywną jego sferę, czy na oddzielne od siebie strefy przyrodzoną i nadprzyrodzoną. Wychodzi zaś od doświadczenia i jego obiektywności, jednocześnie nie tracąc z nim związku po to, by do niego powrócić.

Można antropologię teologiczną R a h n e r a tak przedstawiać i tak ukazywać jej zależność od filozoficznych inspiracji, że będą się one zdawały zawężać i zniekształcać obiektywność danych teologicznych, sprowadzając je do wyniku jakiejś idealistycznej dedukcji, jak to zrobił E. S i m o n s⁴⁷, zrozumieć metodę transcendentalną jako refleksję nad świadomością „ja” i podążając za Fichtem pozbawić ją związku z niezależną od podmiotu rzeczywistością. Wydaje się jednak słuszniejsze przyznać rację O. M u c k o w i⁴⁸, gdy charakteryzuje on myśl R a h n e r a jako konkretną spekulację, której siła leży w połączeniu fenomenologii egzystencjalnej, transcendentalnie ugruntowanej spekulacji i bezustannego odwoływania się do konkretnego przeżycia⁴⁹. Nie może być bowiem żadnej sprzeczności pomiędzy doświadczeniem i jego warunkami apriorycznymi – transcendentalnie *a priori* nie jest „aprioryczną” konstrukcją, która nie bierze pod uwagę doświadczalnej rzeczywistości i zafalszowuje ją; przeciwnie, dopiero analiza transcendentalna pozwala uchronić się przed niekrytycznym, racjonalistycznym i błędnym zastosowaniem pryncypiów interpretacji doświadczenia, wynikającym z fałszywego mniemania o sensie i istotności tego, co uważa się za oczywiste samo

⁴⁵ Por. E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck 2 1964, s. 60nn.

⁴⁶ Por. K. R a h n e r, *Hörer des Wortes*, dz. cyt., s. 95.

⁴⁷ Por. E. S i m o n s, *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Stuttgart 1966; por. E i c h e r, s. 99-100.

⁴⁸ Por. O. M u c k, art. cyt., s. 85-96.

⁴⁹ Por. tamże, s. 96.

przez się. Nie sposób też nie przyznać racji Neumannowi⁵⁰, gdy zauważa on, iż jest zdumiewające, jak płodna jest owa Rahnerowska redukcja oraz dedukcja transcendentálna – kilka zasadniczych pryncypiów myślenia w zastosowaniu do coraz to nowych, aktualnych pytań oświecla i odsłania nieznanne dotąd aspekty doświadczenia. Należy więc ukazywać inspiracje filozoficzne teologii Rahnera, by nie przeciwstawić subiektywistycznie pojmowanej antropologii filozoficznej obiektywnym danym objawienia; należy raczej uznać za Rahnera, że „nie ma żadnej rzeczywistości przez człowieka uprawianej czystej filozofii. Człowiek filozofujący sytuuje się w swoim myśleniu zawsze w horyzoncie teologicznego apriori transcendentálnego nastawienia na bezpośrednio daną rzeczywistość Boga; nastawienie to jest zawsze współuświadamiane (bewusst), choć dlatego właśnie jeszcze nie refleksyjne”⁵¹. Należy pytać „jak i dlaczego wszystkie pytania o człowieka, niezależnie od zasadności wszystkich prowizorycznych pytań antropologicznych, mogą i muszą zostać tak radykalizowane i tak tematyzowane w swej radykalności, że przemieniają się wszystkie w jedno pytanie teologiczne”⁵².

Z drugiej strony, „wewnątrz teologii konieczne jest filozofowanie, jeśli się w tym zdaniu przez «filozofowanie» rozumie myślowy wysiłek docierania do prawdy objawienia Boga w Chrystusie w przepowiadaniu Kościoła przy użyciu wszystkich środków i metod myśli i w odniesieniu aktu wiary i jego zawartości do wszystkiego, czego człowiek doświadcza, o co pyta i co wie. Czy powinno się to nazywać filozofowaniem czy nie, nie jest ostatecznie takie ważne”⁵³.

Ostatecznie jednak, jak się wydaje, nie można udowodnić, że Rahnera subiektywistą nie jest; nie można tego wykazać wychodząc z paru przesłanek jakiegoś sylogistycznego dowodu. Myślenie transcendentálne wystawione było na zarzut idealizmu już od czasów Kanta; jedyna skuteczna obrona przed takim zarzutem polega nie tyle na werbalnej deklaracji powiązania *a priori* z doświadczeniem, co na naocznym ukazaniu poprzez prezentację tekstów, że redukcja transcendentálna i towarzysząca jej dedukcja nie jest odejściem od doświadczenia, ale krytycznym wysiłkiem wytrwania przy nim; że owa redukcja jest, tak jak zamierzył ją Rahner, „rozjaśniającym sprowadzeniem (erhellende Rückführung)”⁵⁴ danych

⁵⁰ Por. K. Neumann, dz. cyt., s. 68.

⁵¹ Por. K. Rahner, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, w: *SzTh*, t. X, s. 72. Tłumaczenie własne.

⁵² Por. K. Rahner, *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, w: *SzTh*, t. XII, s. 395. Tłumaczenie własne.

⁵³ Por. K. Rahner, *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, w: *SzTh*, t. VIII, s. 67. Tłumaczenie własne.

⁵⁴ Por. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: *SzTh*, t. VIII, s. 51.

doświadczenia do warunków jego możliwości, które ma na celu jego zrozumienie i oczyszczenie z niekrytycznych założeń.

4. MOŻLIWY PROJEKT ANALIZY CAŁOŚCIOWEJ INSPIRACJI FILOZOFICZNYCH TEOLOGII K. RAHNERA

Jak już o tym była mowa na wstępie, obok filozoficznych koncepcji *Maréchała* i *Heideggera*, mamy w przypadku Rahnerowskiej teologii do czynienia z ogromną wielością wątków filozoficznych. Ich odkrywanie umożliwia przede wszystkim analiza szczególnych cech charakterystycznych i aporii tej teologii. W przypadku zarzutu ahistoryczności napotykamy na odpowiedź analizując filozofię *Maréchała* i *Heideggera*; duch ludzki bowiem to *reditio completa in se ipsum* poprzez świat przedmiotów danych zmysłowo, duch w świecie, bycie-w-swiecie. Szczegółowe połączenie apriorycznej redukcji z opisem fenomenologicznym pozwala utrzymać Rahnerowi równowagę pomiędzy aspektem apriorycznym i aposteriorycznym, przekroczyć analizę apriorycznych warunków poznania ku sferze przedmiotowej, ku światu konkretnego doświadczenia i przeżycia, wreszcie – ku samemu Byciu. *Muc k* określa to stanowisko jako wynikające z przekroczenia myśli *Maréchała* poprzez *Heideggerowską* ontologię egzystencjalną⁵⁵. Wyjaśnienia domaga się następnie szczególnie, odkrywczy charakter Rahnerowskiej teologii⁵⁶ oraz dążenie do wyzwolenia dynamiki pojęciowej i poznawczej, zawartej w teologii szkolnej, tradycji i orzeczeniach *Magisterium*⁵⁷ – może na nie naprowadzić obecna w myśli *Heideggera* i rozwiniętej po nim hermeneutyce idea historycznego charakteru pojęć⁵⁸.

Dla ukazania filozoficznych źródeł tego, co się u Rahnera nazywa *teologią transcendentálną*⁵⁹ należałoby sięgnąć nie tylko do *Maréchała* i neokantyzmu, lecz prześledzić także wątki zaczerpnięte przez *Rahnera* z idealizmu niemieckiego. Wreszcie, idea Rahnera *reductio ad unum mysterium*, redukcji tajemnicy chrześcijaństwa do podstawowych kategorii, która ma skierować rozumienie tej tajemnicy ku praktyce życia chrześcijańskiego – tak dobitnie przed-

⁵⁵ Por. *O. Muc k*, art. cyt., s. 93-95.

⁵⁶ Por. *K. Neumann*, dz. cyt., s. 43: „*Rahner redet nur, wenn er etwas entdeckt hat*”.

⁵⁷ Por. *K. Neumann*, dz. cyt., s. 40-53.

⁵⁸ Por. np. bardzo wyraźny przykład takiego myślenia pojęć z perspektywy historycznej przy okazji analizy pojęcia humanizmu w „*Liście o humanizmie*”, *BMM*, s. 76-84.

⁵⁹ Por. *K. Neumann*, dz. cyt., s. 59-63.

stawiona przez K. Neumanna⁶⁰ – wydaje się odsyłać do całej niemieckiej tradycji filozoficznej po Kancie, w której dąży się zawsze do odnalezienia pierwotnych pojęć, będących podstawą systemu; związek teorii z praktyką wskazuje tu tak na Heideggera, jak i na Hegla, najbardziej zaś bliski wydaje się być filozoficznej tradycji marksizmu. Natomiast to, że dla praktyki uznaje Rahnera za najważniejszą miłość bliźniego⁶¹, zaś odniesienie do ludzkiego – a poprzez nie do boskiego – „Ty” za podstawowy akt ludzkiej egzystencji, prowadzi nas do motywów odnajdywanych u przedstawicieli personalizmu (M. Buber, G. Marcel, E. Levinas i inni).

Swoisty, apofatyyczny charakter teologii Rahnera, mówienie nie tyle o „Bogu” co o „świętej tajemnicy zwanej Bogiem”⁶² odsyła do negatywności Heideggerowskiego „*Sein*”, lecz ze względu na to, iż na pierwszym planie takiej teologii znajduje się człowiek i świat, odniesienia filozoficzne są daleko szersze: należałoby szukać korzeni filozoficznych zwrotu antropocentrycznego w teologii, którego prekursorem w wieku XIX zdaje się być paradoksalnie ateista L. Feuerbach.

Przykłady problemów, cech charakterystycznych i aporii Rahnerowskiej teologii można by mnożyć. Tutaj istotny jest zarys szkieletowy filozoficznego pejzażu, jaki z nich wynika. Obok linii interpretacyjnych św. Tomasa z Akwinu – Kant – neokantyzm – M. Arendt oraz równoległej Kant – idealizm niemiecki – fenomenologia – Heidegger pojawia się cała gama możliwych współczesnych (hermeneutyka, personalizm, ewolucjonizm Teilharda de Chardin) i nowożytnych (od Kartezjusza po Hegla, a nawet Marxa) nurtów filozoficznych, które nie są bez znaczenia dla myśli Rahnera. Jeśli chodzi o filozofię Heideggera to wydaje się ona być istotna szczególnie ze względu na to, że Rahner przekształca, a niekiedy literalnie przejmując terminy i idee Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. I tak, pytanie jako punkt wyjścia antropologii, pojęcie przedsięwzięcia bycia (*Vorgriff des Seins*), wielość wymiarów egzystencyjnych (*Existentialien*), szczególnie zaś pojęcie nadprzyrodzonego wymiaru egzystencyjnego (*übernatürliches Existential*) – jednego z najważniejszych w teologii

⁶⁰ Por. K. Neumann, dz. cyt., szczególnie rozdziały V (s. 99-136) oraz VII (s. 201-215).

⁶¹ Por. K. Rahner, *Über die Einheit von Nächsten und Gottesliebe*, w: SzTh, t. VI, s. 277-298; K. Rahner, *Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten*, w: SzTh, t. V, s. 494-517.

⁶² O Rahnerowskiej teologii Tajemnicy por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben ...*, dz. cyt., s. 52.

Rahnera – pojęcie świata jako najbliższego otoczenia (Umwelt), świata jako odsyłającej od siebie całości relacji człowieka z rzeczami do „ku czemu” (*Woraufhin*) tej całości, świata jako wspólnoty (*Mitwelt*), analityka ludzkiej wolności – rzucenie w świat (*Geworfenheit*) i projekt (*Entwurf*) – pojmowanie objawienia w terminach słuchania i mówienia, pojęcie otwartości bytu ludzkiego i jego horyzontu, a także – w pewnym stopniu – pojęcie samoudzielania się Boga – wszystkie te pojęcia i kategorie pochodzą od Heideggera. Poprzez analizę ich kontekstu i treści, w odniesieniu do podstawowych wątków myśli Heideggerowskiej filozofii, rozjaśnia się i staje się dostępny sposób myślenia Rahnera.

W genezie filozoficznej koncepcji Maréchała istnieje moment uboczny, ale istotnie rzutujący na Rahnerowską teologię: jak twierdzi E. Gilson⁶³, J. Maréchal pozostawał pod bezpośrednim wpływem M. Blondela i jego filozofii czynu. Wątek Blondelowski tłumaczy nacisk, kładziony w teologii Rahnera na jedność poznania i czynu oraz na ich transcendencję w każdym akcie.

W epilogu wielokroć przez nas cytowanego dzieła „*Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*”, nie bez powodu nazwanego przez K. Neumanna najlepszym przedstawieniem filozoficznego tła teologii Rahnera i jej metody transcendentalnej⁶⁴, P. Eicher – broniąc zdecydowanie Rahnera przed zarzutem subiektywistycznego idealizmu – przyznaje jednak, że zbyt troszczył się o przeciwstawienie i podkreślenie znaczenia osobowej świadomości, podmiotowości człowieka wobec jego przedmiotowości⁶⁵. Jego myśl, jak twierdzi Eicher, obciążona jest balastem właściwym jeszcze wczesnej fenomenologii Heideggera, przeciwstawiającej to, co ontyczne i kategoriałne temu, co egzystencjalne i ontologiczne. Heidegger ten punkt widzenia przewyciężył i zarzucił mu później niedopuszczalne, „metafizyczne” zniekształcanie myślenia o Byciu; Rahner pozostał zaś pod tym względem, jeśli przyjąć opinię Eichera, na etapie wczesnego Heideggera. Uwaga ta wydaje się być ważna przy głębszej analizie źródeł filozoficznych teologii Rahnera, każe się bowiem zastanowić, czy nie pozostał on, pomimo wszystko, racjonalistą w stylu Husserla, dopuszczającym co prawda istnienie rzeczy i podkreślającym ważność kategoriałności, koncentrującym się jednak na analizie podmiotowej. Kwestia rzutuje w jakiś sposób na przejście w tej ideologii od teorii do praktyki.

⁶³ Por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 238.

⁶⁴ Por. K. Neumann, dz. cyt., s. 60.

⁶⁵ Por. Eicher, s. 415.

Zusammenfassung

Karl Rahners Anthropologie und ihre Herkunft angesichts des Vorwurfs der apriorischen Deduktion der Offenbarung

Das philosophische Denken Karl Rahners entwickelte sich unter dem Einfluss von J. Marechal und M. Heidegger. Die Philosophie des letzteren hat Rahner ein Instrumentar verschaffen, mit Hilfe dessen er die Ideen von Plato, Aristoteles, Descartes, Husserl und Scheler rezipiert hat. Das erkennt man am meisten an der Rahnerschen Konzeption des Menschen als Wesen der Transzendenz. Rahner wurde von vielen Autoren kritisiert. Man warf ihm vor, die Geschichte vernachlässigt zu haben. Der Verfasser zeigt auf, warum diese Kritik unbegründet ist.

Marek Chojnacki