

ks. Romuald Jankiewicz

PROBLEM ATEIZMU NIEZAWINIONEGO WEDŁUG KARLA RAHNERA

Istnieją ludzie, którzy jak się wydaje, odrzucają Boga i Jego propozycję zbawienia udzieloną w Chrystusie, ludzie, którzy przez swoją świadomą niewiarę i odrzucenie Kościoła zamykają się na Jego łaskę, skazując siebie tym samym na wieczne niezabawienie. Jeśli człowiek niewierzący mógłby być zbawiony, to - jak uczy *Vaticanum II* - tylko pod warunkiem, że „bez własnej winy” nie zna on Ewangelii, Kościoła i Boga (KK 16). Czy zatem jest możliwe, z teologicznego punktu widzenia, aby niewierzący nie był w istotny sposób winny swej niewiary?

Teologia czasów nowożytnych podjęła szeroko problem ateizmu, jako zagadnienia szczególnie aktualnego. Stara się wyodrębnić różne jego postacie oraz uwarunkowania. Dokonuje teologicznej oceny i krytyki ateizmu, pojmując go słusznie jako poważne zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej współczesnego człowieka. Podejmuje się też próby interpretacji wypowiedzi ostatniego Soboru odnośnie możliwości zbawienia ludzi niewierzących¹.

Jednym z teologów szukających odpowiedzi na pytanie o ateizm i jego zawinienie był Karl Rahner SI (1904 - 1984). Przeświadczenie Rahnera, że nie ma dziś dla Kościoła sprawy bardziej naglącej jak duchowa i pastoralna konfrontacja z ateizmem, znajduje szerokie odzwierciedlenie w jego pismach teologicznych. Zamiarem autora niniejszego artykułu jest przedstawienie Rahnerowej teologii niewiary i ateizmu, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co dotyczy kwestii możliwości istnienia ateizmu niezawinionego.

1. TEOLOGICZNE ROZUMIENIE I OCENA ATEIZMU

Na zjawisko i postawę ateizmu można spojrzeć z różnych punktów widzenia. Można go rozważać od strony filozoficznej, a więc jako fenomen umysłowo-światopoglądowy, a także od strony teologicznej, czyli w świetle Objawienia — Pisma św. i Tradycji Kościoła. Ograniczymy się tutaj do owego drugiego ujęcia ateizmu według Rahnera.

Teolog niemiecki podkreśla, że przez Kościół ateizm był oceniany zawsze w sposób jednoznacznie negatywny. Nauka Kościoła potępiająca zdecydowanie ateizm znajduje swe oparcie, jak stwierdza Rahner, głównie w Piśmie św. Biblia przyjmuje istnienie Boga jako fakt najbardziej oczywisty. Mniemanie „głupiego”,

że Boga nie ma (Ps 10, 4; 14, 1; 53, 2), nie odnosi się tam nawet do samego istnienia Boga, lecz wyraża zaprzeczanie Jego opatrności nad światem. Pismo św. nie zajmuje się bezpośrednio ateizmem ani walką z nim. Uwaga tak Starego, jak Nowego Testamentu zwraca się przede wszystkim na obronę monoteizmu, na wyznawanie doświadczanego w konkretnej historii zbawczego działania żywego Boga Przymierza i Ojca Jezusa Chrystusa, jako Boga prawdziwego i jedyne­go (np. Pwt 4, 35; Mk 12, 29; J 17, 3; Rz 3, 30). Objawienie — zaznacza dalej Rahner — wyraźnie naucza o naturalnej poznawalności Boga (Mdr 13; Rz 1, 20). Człowiek nie tylko może poznać istnienie Boga, ale również na to jest stworzony, aby Boga szukać, znaleźć i zgłębić, ponieważ nie jest On daleko od człowieka (Dz 17, 27). Dlatego właśnie, podług Pisma, niewierzących nie da się usprawiedliwić, bo ich wzbranianie się przed tym, aby Boga poznać i uznać, polega na utrzymującej się zasadniczej „głupocie” człowieka, który Boga właściwie poznaje, a jednak Go w praktyce nie uznaje i zamienia Go na coś innego (Rz 1, 21nn), który narzucającej się w sposób oczywisty prawdzie w sposób wolny i zawiniony „nakłada pęta” (Rz 1, 18). Pismo św. nie zna ateizmu, który oznaczałby jakąś postawę czysto neutralną wobec problemu Boga. Ateizm, o jakim mówi Biblia, leży między nabożnym, bezimiennym czczeniem „nieznanego Boga” (Dz 17, 22) a zawinioną nieznajomością Tego, którego się przecież właściwie zna (Rz 1)².

Rahner podkreśla, że również Ojcowie Kościoła uważają zasadniczo naturalne poznanie Boga za łatwe, niemal nieuniknione i w tym sensie „wrodzone”. Opierając się na świadectwie Pisma św. i Tradycji, Kościół przeciwstawił się fideizmowi, tradycjonalizmowi i agnostycyzmowi metafizycznemu. Według fideistów poznanie Boga jest możliwe tylko przez wiarę; tradycjonalizm podkreśla, że całe poznanie religijne dane jest wyłącznie w czysto historycznym objawieniu słowa, negując tym samym również zdolność rozumu ludzkiego do poznania Boga; agnostycyzm zaś utrzymuje, że o Bogu ani o Jego istnieniu nie da się w ogóle nic powiedzieć. Kościół w szczególny sposób zdefiniował naturalną poznawalność Boga jako pewną; Sobór Watykański I podał jako dogmat, że człowiek „naturalnym światłem rozumu” może z pewnością poznać Boga na podstawie stworzonego świata, zaznaczając jednak zarazem, że jest On ponad wszystkim, co poza Nim istnieje i co może być przez człowieka pomyślane (DS 3004n, 3026). Materialistyczny ateizm określono jako „hańbę”; ateizm, jako zaprzeczanie istnieniu jedyne­go, prawdziwego Boga — Stwórcy i Pana rzeczy widzialnych i niewidzialnych, a także panteizm w jego rozmaitych odmianach obłożono anatema. Potępiono też jako błąd teologiczny twierdzenie, że może istnieć grzech, który stanowiłby wykroczenie tylko wobec natury człowieka, ale nie wobec Boga. Również Sobór Watykański II ocenia ateizm jako „owe zgubne nauki i działalności, które sprzeciwiają się rozumowi i powszechnemu doświadczeniu ludzkiemu i pozbawiają człowieka jego przyrodzonej wielkości i które są przez Kościół z całą stanowczością potępiane, jak zawsze dotąd” (KDK 21)³.

Z całej tej nauki Objawienia i Kościoła na temat ateizmu wynika dość jednoznaczna jego ocena w aspekcie osobistej winy człowieka niewierzącego:

„Wobec tej (względnie łatwej: Mdr 13, 9) poznawalności Boga i » niewybaczalności« » nieroztropnego« ateizmu (Mdr, Rz 1) teologowie katoliccy w ogólności reprezentują naukę, że niezawiniony negatywny (tzn. nie zmierzający do żadnego sądu o problemie Boga) ateizm jako taki (tzn. w normalnych ludzkich stosunkach) nie jest u poszczególnego człowieka na czas dłuższy możliwy. Ateizm pozytywny (tzn. pozytywnie negujący istnienie Boga czy głoszący Jego niepoznawalność) uznaje się jako fakt możliwy, a także jako stan trwały [...], lecz kwalifikuje się go jako zawiniony”⁴ Aż po najnowsze czasy — konkluduje Rahner — teologia szkolna niemal jednomyślnie, aczkolwiek z różnymi kwalifikacjami teologicznymi, broniła owej tezy, że bez osobistej winy pozytywny ateizm nie jest u normalnego, dorosłego człowieka możliwy na dłuższy czas.

Sam Rahner nie jest skłonny nie uznawać wewnętrznej racji powyższej tezy: „Poznawalność Boga wydaje się być w Piśmie św. dana tak wyraźnie, ateizm zaś narzuca się tak jasno jako straszliwy błąd człowieka, że chciało by się go rozumieć tylko jako następstwo takiej winy, w której człowiek w » *mysterium iniquitatis*« odwraca się w sposób wolny od Boga”⁵. Z drugiej jednak strony, jak zaznacza Teolog, teologii tradycyjnej — tak jak zresztą i Pismu świętemu — nie było dotąd dane doświadczenie ateizmu powszechnego, ateizmu żyjącego w społeczeństwie jako pewnego rodzaju oczywistość ani tym bardziej ateizmu walczącego. Dawniej odczuwano powszechną teistyczną „opinię publiczną” jako coś, co jest konieczne, co jest dane po prostu jakby wraz z naturą człowieka, co zawsze zachowuje swą ważność. Właśnie dlatego, jego zdaniem, odbierano wspomnianą wyżej tezę jako oczywistą⁶

Nie dla wszystkich wszakże teologów nowszych czasów teza ta przedstawia się jako zrozumiała sama przez się. Jak zauważa Rahner, niektórzy teologowie katoliccy, i to już na długo przed Soborem Watykańskim II, wyrażali opinie wręcz przeciwne. Na przykład L. Billot (1846 - 1931) tak bardzo podkreślał społeczną i kulturową zależność jednostek od ich środowiska, że był zdania, iż być może niemało spośród tych, których nazywamy dorosłymi, pozostaje nieletnimi, niedojrzałymi wobec problemu Boga. Wobec takiego poglądu Rahner wysuwa zastrzeżenie, że teologicznie patrząc, nie można przyjąć — wobec powszechnej woli zbawczej Boga — iż tak wielu ludzi pozostawałoby oddalonymi od swego właściwego, nadprzyrodzonego przeznaczenia w sposób niezawiniony. Inni, jak np. M. Blondel (1861 - 1949) i H. de Lubac (1896 - 1991), do tego stopnia podkreślali radykalne odniesienie człowieka do Boga, jako należące do istoty człowieka, że uważali, iż w gruncie rzeczy właściwie nie istnieją ateści, lecz tylko tacy, którzy jedynie są d z ą, że nie wierzą w Boga. Odnosnie tej opinii Rahner zaznacza, że ateizm empiryczny, zgodnie z nauką Pisma św., nie może być jednak tylko nieszkodliwą ostatecznie, błędną interpretacją ukrytego teizmu⁷.

Rahner nie ogranicza się do samej tylko oceny poglądów dotychczasowej teologii na temat ateizmu i winy człowieka niewierzącego ani do stwierdzenia aktualności i wagi całego zagadnienia. Zasadnicza będzie tu jego własna refleksja teologiczna i opinia w tej kwestii. Oparł on ją przede wszystkim na wypowiedziach ostatniego Soboru.

Owa opinia Teologa niemieckiego streszcza się w następującej jego tezie: „Według Soboru Watykańskiego II nie każdy pozytywny ateizm w człowieku jako jednostce jest wynikiem i wyrazem jego osobistej winy”⁸. Z tezy tej widać już, że Rahner nie będzie usiłował stwarzać jakiegś radykalnie nowej nauki ani też iść obok oficjalnego nauczania Kościoła. Stanowi ona jednak owoc jego własnej teologicznej interpretacji i refleksji nad tym, co zostało już przez Urząd Nauczycielski Kościoła w ogólny sposób wyrażone. Przedmiotem uwagi Rahnera, a zarazem materiałem teologicznym, w oparciu o który uzasadnia on swój, wyrażony wyżej pogląd, stają się więc przede wszystkim teksty *Vaticanum II* wyrażające świadomość i postawę dzisiejszego Kościoła wobec zjawiska ateizmu. Najważniejszymi tekstami soborowymi o ateizmie, na które zwraca tu Rahner uwagę, są KK 16, KDK 19 - 21 i DM 7.

Otóż Rahner stwierdza przede wszystkim, że Sobór, choć dość szczegółowo zajął się ateizmem, nie posługuje się już tradycyjną tezą teologii szkolnej mówiącą, że ateizm pozytywny nie może istnieć przez dłuższy czas u normalnie rozwiniętego człowieka bez jego winy. W ogóle nie stosuje używanych zazwyczaj rozróżnień ateizmu pozytywnego i negatywnego czy ateizmu na czas dłuższy bądź krótszy. Nasz Teolog twierdzi jednak też więcej: „Sobór nie tylko tej tezy zaniechuje, lecz zakłada tezę przeciwną, tzn. jest zdania, że może istnieć u normalnego dorosłego człowieka przez czas dłuższy, nawet aż do końca jego życia, ateizm *explicite*, który jeszcze nie oznacza dowodu winy moralnej po stronie takiego niewierzącego”⁹.

Tezy tej nie wyraża Sobór wprost, lecz, jak zostało powiedziane, raczej ją tylko zakłada. Teksty soborowe uzasadniają ją, wedle Rahnera, z jednej strony wskazaniem na to, że dziś ateizm (*explicite*) istnieje na dużą skalę społeczną, jako postawa w pewnym sensie oczywista i „normalna”. Wobec owego dzisiejszego, wcześniej nie doświadczanego zjawiska ateizmu powszechnego, uwarunkowanego nie bezpośrednio czynnikami moralnymi, lecz umysłowymi i socjologicznymi, nieprawdopodobne byłoby przypuszczenie, że byłby on w każdym przypadku spowodowany przez osobistą winę. Z drugiej strony, na gruncie ogólnych zasad chrześcijańskich nie mamy przecież prawa osądzać wszystkich ateistów jako żyjących jednoznacznie w ciężkiej winie moralnej. Nie można bowiem i nie wolno osądzać w sposób ostateczny żadnego człowieka na podstawie zewnętrznych przejawów jego egzystencji, ponieważ każdy empiryczny stan rzeczy dotyczący człowieka, będąc sam w sobie niejednoznaczny, odwołuje się ostatecznie do sądu samego Boga¹⁰. Sobór w każdym razie — podkreśla Rahner — nie daje rozstrzygającego orzeczenia o ateizmie, jakim by

mogła ewentualnie być tradycyjna teza teologii szkolnej. W KDK 19 twierdzi się wprawdzie jako coś oczywistego, że ateizm jest zawiniony, lecz mówi się tam też, jak zauważa Teolog, że „[...] zawiniony jest wtedy, kiedy człowiek celowo «broni Bogu dostępu do swego serca» lub naumyślnie i z własnej winy wyłącza problemy religijne ze świadomości. Nie jest tam jednak wcale powiedziane, że postawa ateizmu, utrzymującego się u kogoś przez dłuższy czas, może mieć miejsce tylko i wyłącznie w wypadku, gdy zachodzi takie zawinione odpychanie od siebie Boga lub problemów religijnych”¹¹. Można by wprawdzie twierdzić, że taki ateizm jest zawsze powodowany przez winę, a potem mógłby się ewentualnie utrzymywać nawet w przypadku, gdyby sama wina została zniesiona przez moralne nawrócenie. Takie jednak rozumowanie byłoby tu, zdaniem Rahnera, dość sztuczne.

Rahner zaznacza, że pewna powściągliwość Soboru odnośnie problemu winy u ateisty nie oznacza bynajmniej bagatelizowania ateizmu przez Kościół. Przeciwnie — Sobór podkreślił, że ateizm należy do najpoważniejszych spraw doby obecnej i dlatego winien być starannie badany (KDK 19). Dziś jednak, jak stwierdza Teolog, nie będziemy już mogli występować nawet przeciw zdecydowanym ateistom tak, jak byśmy mieli przed sobą tylko głupców albo złoczyńców, ponieważ, jak mówi Konstytucja *Gaudium et spes*, zjawiska określane mianem ateizmu różnią się między sobą w wysokim stopniu, a ich przyczyny i bodźce je wywołujące są również niezwykle odmienne jedne od drugich (nr 19). Stąd teologia musi się dziś pytać w sposób całkiem nowy, jakie są rzeczywiste przyczyny współczesnego ateizmu. Sam Sobór wskazuje, bardzo zresztą skrótowo, na te uwarunkowania. Podkreśla wpływ stosunków socjologicznych. Wspomina o ateizmie pozytywistycznym uważającym samo pytanie o Boga za bezsensowne oraz o ateizmie „postulatywnym”, który dopatruje się dowodu na nieistnienie Boga w absurdalności egzystencji i złu panującym w świecie. Mówi, że ateizm może mieć też przyczyny społeczne i bywa bądź to wynikiem fałszywej interpretacji samego w sobie słusznego dążenia współczesnego człowieka do wolności i autonomii czy jego pragnienia wyzwolenia się ze zniewolenia gospodarczego i społecznego, bądź to wyrazem absolutyzowania wartości ludzkich. Stwierdza też, że ateizm jest często tylko odrzucaniem takiego Boga, jaki rzeczywiście nie istnieje. Sobór dostrzega także takie trudności dla wiary dzisiejszego człowieka, jak odczucie braku wszelkiego doświadczenia religijnego, rzekome zagrożenie człowieka przez ideę Boga, spłyconie wyobrażeń, jakie ktoś może łączyć z pojęciem Boga. Ubolewa też nad tym, że niestety również chrześcijanie ponoszą w jakimś stopniu winę za dzisiejszy ateizm (KDK 19-20). *Vaticanum II* dostrzega też wyraźnie, że zależność jednostki od społeczeństwa, w którym tkwi, jest większa, niż to przyjmowano dawniej¹².

Widać więc, że Sobór Watykański II potrafił spojrzeć na problem ateizmu i jego genezę w sposób odmienny niż cała teologia tradycyjna. To nowe spojrzenie *Vaticanum II* stanowi dla Rahnera podstawę i potwierdzenie jego przedstawionej wyżej tezy, to znaczy przeświadczenia, że nie każdy pozytywny ateizm musi polegać na osobistej winie danego człowieka. Wszystko to nie

zmienia jednak również i dla samego Rahnera faktu, że „[...]explicitie wątpiący czy negujący ateizm (obojętnie, co leży u jego »podstaw«) jest czymś najstraszniejszym w świecie, objawieniem głupoty i winy ludzkości oraz znakiem eschatologicznie radykalizującego się oddzielania się losu ludzi od Boga”¹³ Kościół i chrześcijaństwo muszą walczyć z ateizmem, gdyż sprzeciwia się on chrześcijańskiej wierze i egzystencji. Jest zagrożeniem dla egzystencji chrześcijańskiej, ponieważ stwarza niebezpieczeństwo, że człowiek zacznie uznawać posłuszeństwo swojemu sumieniu za nieistotne¹⁴

Przedstawione wyżej stwierdzenia Rahnera nie stanowią jeszcze wystarczającej i pełnej odpowiedzi na pytanie o winę niewierzącego. Jeśli zakłada się, że w ogóle może faktycznie istnieć świadomy ateizm niezawiniony lub taki, który nie został zawiniony w sposób istotny, to trzeba odpowiedzieć na pytanie, dlaczego — ujmując rzecz w sposób ściślejszej teologicznej — w jednym przypadku wolno by mówić o ateizmie rzeczywiście niezawinionym, podczas gdy inny ateizm zawsze już trzeba by określić jako zawiniony. Na jakiej więc płaszczyźnie należałoby widzieć fakt właściwej winy w postawie ateizmu?

Odpowiedzi Rahnera na te pytania można znaleźć w tym, co mówi on o istocie ludzkiej otwartości na transcendencję, o istocie i działaniu wolności człowieka, a przede wszystkim w jego teorii ateizmu kategoryjnego i transcendentnego.

3. CZŁOWIEK JAKO BYT TRANSCENDENCJI

Człowiek niewierzący odrzuca swym rozumem pojęcie Boga. Jednak, o czym była już wcześniej mowa, ateizm może polegać na odrzuceniu takiego pojęcia Boga, które nie odpowiada Jego autentycznej rzeczywistości. Powstaje zatem pytanie, gdzie rodzi się i w jakiej sferze mieści się najbardziej pierwotne poznanie i doświadczenie bytu Bożego (które następnie może zostać przez człowieka ewentualnie zanegowane w rzeczywistym ateizmie).

Próbując dociec, gdzie leży istota pozytywnego bądź negatywnego odniesienia człowieka do Boga, Rahner zwraca uwagę na fakt absolutnej transcendencji człowieka. Rozwija swą antropologiczno-teologiczną koncepcję człowieka jako bytu odniesionego do transcendencji, stosując przy tym również pewne założenia teoriopoznawcze dotyczące natury ludzkiego poznania i wolności jako aktów duchowych.

Otóż człowiek jest istotą obdarzoną zdolnością transcendencji. Wyjaśniając to twierdzenie, Rahner podkreśla najpierw, że doświadczenie transcendencji nie oznacza doświadczenia jakiegoś pojedynczego określonego przedmiotu, którego doświadcza się obok innych przedmiotów poznania, lecz jest pewną podstawową sytuacją egzystencjalną, która uprzedza i przenika wszelkie doświadczenie przedmiotowe, każdy akt poznania i woli. Stanowi ona aprioryczną otwartość podmiotu na byt w ogóle. To, że człowiek jest istotą transcendentną, oznacza dla Rahnera, iż całe ludzkie poznanie oraz działanie wolności opierają się na

pewnym „przed-ujęciu” [Vorgriff] rzeczywistości jako takiej: „Człowiek jest bytem transcendencji o tyle, że wszelkie jego poznanie i jego poznawcza aktywność mają swą podstawę w przed-ujęciu »bytu« w ogóle, w nietematycznej, lecz nieuniknionej wiedzy o nieskończonym charakterze rzeczywistości”¹⁵. Każde więc poznanie ludzkie kształtuje się w procesie owego przed-ujęcia, ogarniającego całość rzeczywistości. Indywidualny przedmiot ujmowany jest zawsze wewnątrz nieskończonego „horyzontu” obecnego w sposób nieprzedmiotowy i niewyraźny w każdym poznaniu. Ta nietematyczna i nieprzedmiotowa wiedza stanowi aprioryczny warunek możliwości wszelkiego poznania jednostkowego; bez niej nie byłyby możliwe żadne operacje porównywania, odnoszenia do czegoś ani wydawania sądów absolutnych. Jest ona obecna również w przeżyciu bezwarunkowej miłości, tęsknoty, lęku, pytania o całość rzeczywistości. Z doświadczeniem transcendencji ma się zatem do czynienia zawsze wtedy, gdy w codziennym życiu doświadcza się siebie samego w aktach poznania i wolności¹⁶.

Wystąpiły powyżej określenia: „byt w ogóle”, „nieskończony charakter rzeczywistości”. W filozofii stosuje się też pojęcie „byt absolutny”. Byt absolutny jest w rozumieniu Rahnera właśnie owym kresem, owym „dokąd” tego apriorycznego przed-ujęcia poznania i miłości, przed-ujęcia, które pozwala jednocześnie odróżniać i łączyć ze sobą poszczególne przedmioty jednostkowe i które jest ukierunkowane na pierwotną całość możliwego poznania i możliwej miłości. W takim pojęciu bytu założony już jest charakter jego nieskończoności. Gdyby bowiem byt rozumieć jako sam w sobie skończony, byłby on już uchwytny i tym samym zrozumiały wewnątrz jeszcze szerszego horyzontu, który byłby dopiero rzeczywistym horyzontem bytu absolutnego. Byt absolutny stanowi więc podstawę wszelkiego poznania i miłości, jak również wszelkiego istnienia jednostkowego. To, co nazywa się *actus purus*, bytem absolutnym, Bogiem, nie jest, w rozumieniu Rahnera, abstrakcyjnym pojęciem bycia utworzonym aposteriorycznie, lecz ową pierwotną nieskończonością absolutnego istnienia, na które ukierunkowana jest transcendencja człowieka w każdym jego akcie poznania, niezależnie od możliwości uświadomienia sobie tego, i które jest podstawą poznania i istnienia każdego bytu¹⁷.

Człowiek, jako osoba duchowa i wolna, jest zatem — mówi Rahner — z istoty swej otwarty na byt absolutny. Do istoty bowiem ducha jako takiego należy właśnie otwartość na byt, na to, czym sam jest i czym nie jest. Z otwartości ducha na byt uniwersalny i na samego siebie wynikają jego dwie podstawowe cechy: transcendencja i samorefleksja. Duch może w sposób wolny ustosunkowywać się do jakiegokolwiek, dowolnie wybranego przedmiotu dzięki oddaleniu od tego, co przedmiotowo obce, oraz na podstawie możności i zdolności myślenia o całym bycie i poznawania go jako takiego. Tym samym może też samookreślać własną istotę. Ponieważ zaś człowiek stanowi jedność duchowo-cielesną, duch jest w swym myśleniu, poznawaniu i chceniu zdany na sferę zmysłów, a tym samym na doświadczenie. Tego rodzaju doświadczenie ducha ludzkiego nie jest jednak nigdy w stanie wypełnić owej otwartości, która z racji nieskończonej

transcendencji ducha jest dla niego koniecznym i stałym warunkiem tego doświadczenia; zawsze skończone myśli ducha ludzkiego nie wypełniają nigdy owej perspektywy, na którą otwarty jest duch, i nigdy nie mogą w pełni dorównać jego absolutnemu i nieskończonemu oczekiwaniu. To nieskończone źródło i zarazem kres transcendencji obejmuje i podtrzymuje całe poznanie i wolność ducha ludzkiego¹⁸.

Mimo że nieskończona otwartość ducha jest apriorycznym, transcendentalnym warunkiem poznawania i chcenia, to jednak, według Rahnera, w każdym człowieku istnieje to, co można nazwać świadomością własnego ukierunkowania na nieskończoność. Niekoniecznie musi to być świadomość refleksyjna; w sposób jednak nieunikniony jest ona współobecna w każdym działaniu wolności ducha ludzkiego. „Przedmiotowa świadomość ducha ludzkiego, która zawsze pozostaje w tyle za dążeniem tego ducha, wie (choćby może nawet nie dopuszczając czegoś takiego albo w sposób nietematyczny), że jest to umożliwiane przez podtrzymujące jego transcendencję »dokąd« jego nieskończonego dążenia, które jako takie jest podstawą skończonego ducha ludzkiego”¹⁹ Człowiek poznając i korzystając ze swej wolności ma więc do czynienia zawsze z czymś więcej niż tylko z tym, o czym mówi w słowach i pojęciach i ku czemu odnosi się jako ku konkretnemu przedmiotowi swego działania. Tę subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieskończony zakres możliwej rzeczywistości nazywa Rahner „doświadczeniem transcendentalnym”. Każde duchowe poznanie i każdy akt wolności są po stronie podmiotu takim doświadczeniem transcendentalnym. Doświadczenie transcendentalne jest, inaczej mówiąc, właśnie doświadczeniem bezgranicznego odniesienia ludzkiego ducha do bytu w ogóle, do bytu absolutnego²⁰.

To, co Rahner mówi o człowieku jako o bycie transcendencji, oznacza zatem dla niego istotową otwartość człowieka na ów byt, który określa się mianem „Bóg”. Owo istotowe odniesienie człowieka do Bytu Najwyższego, do Boga, jest właśnie współzałożone i współobecne w każdym duchowym akcie poznania i miłości — właśnie jako warunek możliwości tych aktów.

4. KWESTIA POZNANIA BOGA

Jeśli chodzi o kwestię poznania Boga, Rahner zgadza się z tradycją scholastyczną, która знаła wprawdzie aprioryzm (ontologizm), ale opowiadała się bardziej za aposteriorycznością wiedzy o Bogu, to znaczy oparciem jej na tym, co zostaje zaczerpnięte z doświadczenia.

Rahner uzasadnia to w oparciu o naturę tego, co nazywa „doświadczeniem transcendentalnym”. Otóż transcendentalnych struktur danych wraz ze swą podmiotowością człowiek doświadcza tylko wtedy, gdy odnosi się w konkretny sposób do świata — zarówno biernie, jak i aktywnie. Każde transcendentalne

poznanie czy doświadczenie jest zarazem aposterioryczne, ponieważ zawsze jest przekazywane przede wszystkim za pośrednictwem kategoryjnego spotkania z konkretną rzeczywistością świata ludzi i rzeczy. Doświadczenie transcendentalne, jako ostatecznie doświadczenie tego, co absolutne, jest zatem zawsze poznaniem aposteriorycznym – w tym sensie, że człowiek doświadcza swej wolnej podmiotowości tylko w spotkaniu ze światem, a przede wszystkim z innymi ludźmi. To samo będzie się więc odnosić również do poznania Boga. Według Rahnera, poznanie Boga jest zawsze aposterioryczne, ponieważ realizuje się na podstawie i za pomocą spotkania ze światem, do którego należy w sposób nieunikniony również i sam poznający podmiot. I w tym sensie nie jest to poznanie, które opierałoby się wyłącznie na samym sobie, ale nie jest też jakimś mistycznym procesem zachodzącym w osobowej, wewnętrznej istocie ani też, z tego punktu widzenia, nie ma charakteru osobowego samoobjawienia się Boga²¹. (Teolog pozostawia tu na boku kwestię religijnego objawienia się Boga i jego poznawalności; rozpatruje tutaj na razie poznanie Boga, jakie dane jest od strony samej tylko transcendentalności człowieka. W tym właśnie sensie twierdzi, że nie jest ono skutkiem zewnętrznej interwencji Boga, samoobjawienia się ze strony Boga).

Rahner podkreśla, że ów aposterioryczny charakter poznania Boga należy jednak koniecznie połączyć z obecnym w nim momentem transcendentalnym. Poznanie Boga ma bowiem zupełnie inny charakter niż wszelkie aposterioryczne poznanie każdego dowolnego przedmiotu, w którym to poznaniu przedmiot ten pochodzi całkowicie z zewnątrz i zostaje uchwycony przez zdolność poznawczą człowieka. Poznanie Boga nie dokonuje się w ten sposób, że człowiek może wniknąć w świat za pomocą jakiejś neutralnej zdolności poznawczej, a następnie pośród rzeczywistości, które przedstawiają się mu w sposób przedmiotowy, odkryć bezpośrednio lub pośrednio również Boga albo tą drogą udowodnić Jego istnienie. Bóg nie jest dany z zewnątrz jako tylko przedmiot naszego poznania. Pierwotne doświadczenie Boga nie jest spotkaniem z pojedynczym przedmiotem danym obok innych przedmiotów²². Zdaniem Rahnera – i to jest tutaj niezmiernie ważne – owo pierwotne doświadczenie Boga jest czymś zawsze obecnym, zawsze danym transcendentalności człowieka. „[...] Poznanie Boga jest poznaniem transcendentalnym, ponieważ pierwotne ukierunkowanie człowieka na absolutną Tajemnicę, stanowiące podstawowe doświadczenie Boga, jest stałym egzystencjałem człowieka jako podmiotu duchowego”²³. Pierwotne poznanie Boga nie polega więc uchwyceniu przedmiotu, który pośrednio czy bezpośrednio jawi się z zewnątrz w sposób przypadkowy, ale ma charakter doświadczenia transcendentalnego.

Mówiąc o istotowym odniesieniu człowieka do transcendencji, o doświadczeniu transcendentalnym, Rahner wykazuje następnie, że w owym doświadczeniu transcendentalnym, jako zawsze współobecnym w ludzkim poznaniu i wolności, obecna jest (w sposób transcendentalny) wiedza o Bogu. Człowiek jest istotowo otwarty na poznanie Boga. To pierwotne i samo w sobie atematyczne doświadczenie transcendencji własnego ducha zawiera pewne odniesienie do

Boga, pewną milczącą, atematyczną wiedzę o niezgłębionej Tajemnicy, w której wszystko ma swoją podstawę. „[...] Wraz z tym doświadczeniem transcendentalnym dana jest niejako anonimowa i atematyczna wiedza o Bogu”²⁴; nawet więcej: „Transcendencja jako taka w ścisłym znaczeniu zna [...] zawsze tylko Boga i nic ponadto”²⁵. To transcendentalne odniesienie do Boga dane w poznaniu i wolności jest zarazem stale obecnym warunkiem możliwości każdego ludzkiego poznania i wolnego czynu.

Rzeczywiste poznanie Boga przez człowieka opiera się na doświadczeniu własnej transcendencji i na doświadczeniu transcendentalnym. Owo transcendentalne doświadczenie, które jest zawsze przekazywane za pośrednictwem kategoryjnego doświadczenia poszczególnych, konkretnych, światowych, przestrzenno-czasowych danych całego naszego doświadczenia, w tym również tak zwanego „świeckiego”, nie jest jakąś neutralną zdolnością, dzięki której można między innymi poznać również Boga. Jest ono raczej najbardziej pierwotnym sposobem poznania Boga, i to do tego stopnia, że owo poznanie Boga stanowi wręcz istotę owej transcendencji samej w sobie. Nie można jednak transcendencji, w której Bóg jest już dany — chociaż tylko w sposób atematyczny i niepojęciowy — rozumieć jako autonomicznego i aktywnego sposobu zdobycia wiedzy o Bogu, a więc również ujęcia samego Boga²⁶.

Z powyższych stwierdzeń wynika dla Rahnera bardzo istotny wniosek. Otóż owo pierwotne poznanie Boga obecne w doświadczeniu transcendentalnym jest czymś innym niż obiektywizująca refleksja nad owym transcendentalnym odniesieniem człowieka do Boga, jakkolwiek obiektywizacja ta zachowuje także swą konieczność i ważność: „[...] To wyraźne, pojęciowo-tematyczne poznanie, o którym myślimy zwykle, gdy mówimy o poznaniu Boga albo wręcz o dowodach na istnienie Boga, jest wprawdzie w pewnym stopniu konieczną refleksją nad owym transcendentalnym ukierunkowaniem człowieka na Tajemnicę, ale samo nie jest pierwotnym i ugruntowującym sposobem transcendentalnego doświadczenia Tajemnicy”²⁷. Poznanie Boga jest zatem już zawsze dane ludzkiemu duchowi w sposób nietematyczny i nie nazwany, nie zaś dopiero od tej chwili, kiedy zaczyna się o Bogu mówić. Rahner ma tu na myśli, że to, co nazywamy zwykle poznaniem Boga, jest zobiektywizowaną już na drodze pojęć i twierdzeń interpretacją tego, co zawsze już człowiek wie o Bogu w sposób nierefleksyjny. „[...] M ó w i e n i e o Bogu jest refleksją, która odsyła do pierwotnej, nietematycznej, nierefleksyjnej wiedzy o Bogu”²⁸. Nie oznacza to, że istnieje jakaś wrodzona idea Boga w sensie posiadania pojęciowej treści o Bogu, lecz że pojęciowe poznanie Boga jest obiektywizacją zawsze już obecnej w duchowej transcendentalności człowieka transcendencji ducha ku Absolutowi²⁹.

Rahner uważa, że atematyczne i stale obecne doświadczenie i poznanie Boga stanowi grunt, z którego wyrasta wszelkie tematyczne poznanie Boga - to, które obecne jest w religii oraz w refleksji filozoficznej dotyczącej Bytu Bożego. Każde wyraźne poznanie Boga tak w religii, jak i w metafizyce może być zrozumiałe i sensowne jedynie wtedy, gdy wszystkie słowa, jakimi to poznanie zostaje tam przedstawione, odsyłają do owego atematycznego doświadczenia ukierunko-

wania człowieka na niewyraźną Tajemnicę. W działaniu religijnym, które jest jednoznacznie i świadomie nastawione na Boga, w modlitwie czy w refleksji metafizycznej człowiek zaczyna tylko wyraźnie zdawać sobie sprawę z tego, co w głębi swej osobowej samoaktualizacji już uprzednio wiedział o Bogu w sposób nie zwerbalizowany³⁰.

Z owym atematycznym, transcendentalnym poznaniem Boga — mówi dalej Rahner — mamy do czynienia rzeczywiście zawsze, i to również wtedy, „[...] kiedy myślimy o wszystkim innym i zajmujemy się wszystkim innym niż Bogiem”³¹. Takie twierdzenie mógł Teolog postawić wychodząc z pewnego podstawowego założenia teoriopoznawczego. Otóż kiedy człowiek myśli i korzysta z wolności, wtedy zajmuje się i ma do czynienia zawsze z czymś więcej niż tylko z tym, o czym mówi za pośrednictwem słów i pojęć i do czego odnosi się jako do konkretnego przedmiotu swego poznania i działania. Poznanie i wolność posiada więc w pewnym sensie charakter dwubiegunowy: istnieje świadomość „przedmiotowa” i świadomość „podmiotowa”, wola „chciana” i wola „chcąca”³². Oznacza to fakt istnienia w człowieku pewnej „nie uświadomionej” świadomości, nietematycznej, lecz całkowicie realnej wiedzy dotyczącej najgłębszych struktur transcendentalnych współdoświadczanych w sposób konieczny w każdym akcie duchowym: „[...] Wiemy o naszej podmiotowej wolności, o naszej transcendencji i nieskończonej otwartości ducha nawet wtedy, kiedy w ogóle ich nie tematyzujemy, a nawet wtedy, kiedy być może taka pojęciowa, obiektywizująca, wyrażająca się w twierdzeniach tematyzacja tej pierwotnej wiedzy wcale się nie udaje albo udaje się w sposób bardzo niedoskonały i zniekształcony; a nawet i wtedy jeszcze, kiedy człowiek wzbrania się przed tym, aby w ogóle zajmować się taką tematyzacją”³³.

Tutaj właśnie Rahner dostrzega możliwość odrzucenia Boga przez człowieka, jakie dokonane zostaje właśnie w sferze najbardziej pierwotnego ukierunkowania ducha ludzkiego na Boga: „[...] Podobnie jak istota transcendującego ducha w jego przedmiotowej, doczesnej strukturze [...] zawsze udziela możliwości — i to w sposób teoretyczny i praktyczny — aby uciec od tej powierzonej sobie w wolności własnej podmiotowości, tak człowiek może również ukryć przed samym sobą swe transcendentalne ukierunkowanie na absolutną Tajemnicę — zwaną »Bogiem« — i w ten sposób stłumić swoją najbardziej autentyczną prawdę, jak mówi Pismo święte (por. Rz 1,18). Pojedyncze rzeczywistości, jakimi zajmujemy się normalnie w naszym życiu, stają się zawsze jasno zrozumiałe, możliwe do przeniknięcia i do manipulowania, ponieważ możemy je odgraniczyć od innych. Nie istnieje taki sposób poznania Boga. Ponieważ Bóg jest czymś całkowicie innym niż jakakolwiek z poszczególnych rzeczywistości występujących w obszarze naszego doświadczenia [...] i ponieważ poznanie Boga ma całkiem określony, jedyny w swoim rodzaju charakter, nie jest zaś tylko przypadkiem poznania w ogóle, przeto jest bardzo łatwo przeoczyć Boga. Pojęcie »Bóg« nie jest uchwyceniem Boga, przez które człowiek zdobywa władzę nad Tajemnicą, lecz jest zgodą na to, by dać się pochwycić przez obecną i ciągle usuwającą się Tajemnicę”³⁴.

Z takiego rozumienia kwestii poznania Boga wynika dla Rahnera również i to, że nie można najpierw tworzyć sobie pojęcia Boga we właściwym sensie tego słowa, a dopiero następnie pytać, czy coś takiego istnieje również w rzeczywistości. Oczywiście na gruncie refleksji nad owym pierwotnym doświadczeniem Boga pojawia się następnie słowo „Bóg”, Jego pojęcie, wyraźne mówienie o Bogu czy „dowody” na Jego istnienie. Teolog zaznacza nawet wyraźnie, że człowiekowi nie wolno uchylać się od podjęcia takiej refleksji i od trudu z nią związanego. Aby jednak cała ta zwerbalizowana ontologia Boga była prawdziwa — podkreśla — musi zawsze powracać do swojego źródła: do transcendentnego doświadczenia ukierunkowania na absolutną Tajemnicę i do egzystencyjnego, wolnego przyjęcia owego ukierunkowania. Autentyczne i pełne doświadczenie Boga polegać będzie na odpowiedzi człowieka właśnie na to, czego doświadcza on w swej transcendentalności. Akt religijny oznacza ostatecznie właśnie zdanie się człowieka na transcendencję swej własnej istoty³⁵.

5. ODNIESIENIE DO BOGA OBECNE W AKCIE WOLNOŚCI

W każdym akcie poznania i czynie wolności, zdaniem niemieckiego Jezuity, dokonuje się, choćby tylko *implicite*, rzeczywiste odniesienie człowieka do Boga. Z kolei zmierza on do tego, by wykazać, że człowiek z racji swej istotowej wolności może w sposób wolny albo przyjąć, albo odrzucić tę rzeczywistość, która jest dana jego duchowi, a więc swą absolutną transcendencję i Boga spotykanego w doświadczeniu transcendentnym. W ten sposób Rahner dochodzi też — na drodze filozoficzno-antropologicznej — do tego, czym jest wina w sensie teologicznym.

Na czym polega podmiotowa wolność człowieka w ogóle? Rahner stwierdza, że tym, co stanowi warunek umożliwiający wolność i podmiotowość ducha ludzkiego, jest ponownie, ukierunkowanie na absolutną Tajemnicę, udzielającą mu się, a zarazem oddalającą się od niego. Człowiek jest podmiotem, i to podmiotem wolnym, tylko dzięki temu, że jego aktywność duchowa rozgrywa się w owym horyzoncie transcendentalności absolutnej stanowiącym jej „skąd” i „dokąd”, jej źródło i cel — czyli w Bogu. Gdyby nie miało miejsca takie odniesienie do owego nieskończonego horyzontu, dany byt byłby już wewnętrznie ograniczony, będąc więźniem samego siebie, sam nawet nie będąc tego wyraźnie świadomy, i w rezultacie także nie byłby wolny³⁶.

Wolność podmiotu względem siebie samego, wolność osiągnięcia tego, co ostateczne, oraz wolność wobec Boga są ze sobą najściślej związane. Jak w każdym poznaniu jest współobecna transcendencja ku bytowi absolutnemu, tak również z tego samego powodu „[...] wolność w sposób pierwotny i nieunikniony ma do czynienia z Bogiem”³⁷ Wolność jest wolnością wobec samej siebie z tego powodu, że ostatecznie jest wolnością powiedzenia „tak” albo „nie” wobec Boga. Ponieważ podmiotowość jest podtrzymywana przez transcendentną bezpośredniość względem Boga i ponieważ wolność dotyczy

podmiotu jako takiego i w jego całości, to podmiotowa wolność może spełniać się tylko w „tak” albo „nie” powiedzianym ostatecznie samemu Bogu. To odniesienie do Boga współobecne w każdym akcie wolności jest, jako struktura transcendentálna, dane w sposób konieczny i zarazem niezależnie od jego refleksyjnego uświadomienia sobie przez człowieka. „Wolność jest wolnością podmiotu wobec samego siebie i w jego definitywności, i tym samym wolnością wobec Boga, choćby owa podstawa wolności była najmniej tematyczna w poszczególnym akcie wolności”³⁸.

Wolność realizuje się konkretnie zawsze za pośrednictwem ognia ludzkiego, obiektywnego, historycznego. Musi ona zawsze być wolnością wobec jakiegoś przedmiotu kategorialnego; spełnia się za pośrednictwem zewnętrznego świata, a przede wszystkim za pośrednictwem innych osób. Jednak owa wolność w postaci „tak” bądź „nie” wobec wszelkich rzeczywistości kategorialnych świata pociąga za sobą nieuchronnie także wolność wobec jej własnego horyzontu, jako że ów transcendentálny horyzont wolności jest nie tylko warunkiem umożliwiającym tę wolność, ale także jej właściwym przedmiotem. Pojedyncze bowiem byty tego świata, które spotykane są wewnątrz horyzontu transcendencji, są jakby historyczną konkretyzacją transcendencji podtrzymującej ludzką podmiotowość. Stąd wolność wobec spotykanych przez człowieka pojedynczych bytów jest zawsze również wolnością wobec owego horyzontu i zarazem podstawy, dzięki którym owe rzeczywistości mogą się stać wewnętrznym momentem wolności. Wolność zatem podmiotu jest zawsze wolnością nie tylko wobec konkretnego przedmiotu doświadczenia kategorialnego, ale tym samym zawsze również wolnością wobec samego Boga³⁹. „Ponieważ [...] w każdym akcie wolności, który kategorialnie zajmuje się całkiem określonym przedmiotem, całkiem określonym człowiekiem, zawsze obecna jest jeszcze, jako warunek możliwości takiego aktu, transcendencja ku absolutnemu »dokąd« i »skąd« wszystkich naszych aktów duchowych – a więc ku Bogu – przeto w każdym takim akcie może i musi być dane a tematyczne »tak« albo »nie« wobec owego Boga pierwotnego doświadczenia transcendentálnego. Wraz z podmiotowością i wolnością dane jest to, że wolność ta jest nie tylko wolnością wobec przedmiotu doświadczenia kategorialnego wewnątrz absolutnego horyzontu Boga, lecz – chociaż zawsze tylko w sposób pośredni – wolnością rozstrzygającą rzeczywiście wobec Boga i ku Niemu samemu ukierunkowaną”⁴⁰.

W swej podmiotowej wolności, w swym stosunku do świata i do drugih człowiek wypowiada więc zarazem „tak” albo „nie” wobec nieskończonej rzeczywistości swej transcendencji, czyli wobec samego Boga. Działając w sposób wolny wewnątrz horyzontu transcendencji, który jest punktem wyjścia dla spotkania w wolności tak z samym sobą, jak i z otaczającym go światem ludzi i rzeczy, nigdy w tym akcie wolności nie ma do czynienia tylko z samym sobą ani tylko z innymi ludźmi i ze światem. „W tym sensie spotykamy w radykalny sposób Boga wszędzie, jako pytanie skierowane do naszej wolności, spotykamy Go w sposób niewypowiedziany, a tematyczny i nie zobiektywizowany we

wszystkich rzeczach świata i dlatego przede wszystkim w bliźnim”⁴¹. Podobnie jednak jak pierwotne poznanie Boga jest zupełnie innej natury niż wszelkie poznanie przedmiotów kategoryalnych świata, tak i odniesienie do Boga w akcie wolności nie jest tego samego rodzaju, co stosunek do konkretnej rzeczywistości zewnętrznej. „[...] Bóg nie jest dowolnym przedmiotem, wobec którego człowiek mógłby » również jeszcze << zająć stanowisko, ponieważ człowiek ze swej istoty jest ukierunkowany na tajemnicę Boga”⁴². Mimo to ostatecznie właśnie w czynie wolności wobec świata i siebie samego spełnia się pierwotne odniesienie do transcendentnej rzeczywistości Boga.

Rahner nie twierdzi bynajmniej, że jest obojętne, czy człowiek uświadomi sobie refleksyjnie owo doświadczenie i jego treść, czy też nie. Fakt, że wolność człowieka spotyka się z Bogiem wszędzie, nie zwalnia go z obowiązku tematyzacji tego odniesienia. Teolog wyraża wszakże przekonanie, że pozostaje ostatecznie sprawą mimo wszystko drugorzędną, czy rzeczywistość ta będzie istnieć w człowieku *implicite*, w sposób nierefleksyjny, czy też zostanie właściwie zobiektywizowana, zinterpretowana i nazwana. Sama bowiem tematyzacja doświadczenia transcendentnego jako taka nie jest jeszcze tym, co określa ludzką wolność jako pierwotny związek z Bogiem, lecz tylko obiektywizacją odniesienia tej wolności do Boga, która to wolność należy do pierwotnej natury podmiotu jako takiego⁴³.

6. MOŻLIWOŚĆ ABSOLUTNEJ WINY WOBEC BOGA

Mówiąc o istocie i działaniu wolności ludzkiej jako odnoszącej się ostatecznie do samego Boga, Rahner twierdzi, że istnieje realna możliwość również takiego sprzeciwu wolności człowieka względem Boga, który trzeba by nazwać sprzeciwem absolutnym.

Teolog zauważa, że prawda o możliwości absolutnego sprzeciwienia się człowieka wobec Boga bywa niekiedy negowana albo podważana. Problem w istocie nie jest prosty. Czy nieskończony Bóg mógłby obiektywnie ocenić skończone wypaczenie skończonej rzeczywistości, jaką jest człowiek, wykroczenie przeciw jakiemuś konkretnemu i tylko skończonemu bytowi inaczej niż jedynie według tego, jakie jest ono samo, to znaczy niż ostatecznie jako również tylko skończone? Ponadto, czy można twierdzić, że grzech taki uchylałby woli samego Boga, nie popadając w ten sposób w trudność, że traktuje się ową wolę jako jakąś osobną rzeczywistość kategoryalną istniejącą w Bogu? Można by też słusznie zapytać, jak to się dzieje, że stosunek człowieka do Boga wyrażający się w ostatecznym „tak” i „nie” wobec Niego samego zostaje zawsze z konieczności zaktualizowany i zobiektywizowany w skończonym tylko materiale ludzkiego życia, w czasie i przestrzeni, będąc przekazany za pośrednictwem tegoż skończonego materiału. Powstaje wobec tego pytanie, skąd pochodzi ma owa radykalna powaga wolnych decyzji człowieka, przynajmniej, jak ostrzega wiara chrześcijańska, w odniesieniu do całości ludzkiej egzystencji.

Odwołując się raz jeszcze do swego pojęcia podmiotowej wolności ludzkiej, Rahner twierdzi: „A jednak istnieje taka możliwość uchybienia swemu ostatecznemu »dokąd« transcendencji w zajmowaniu się rzeczywistością doświadczenia kategoryjnego, w wolności w sposób sprzeczny z jej istotą [...]. Gdyby nie istniała ta możliwość, to w gruncie rzeczy nie mogłoby być mowy o rzeczywistej podmiotowej wolności, o jej charakterze wyrażającym się w tym, że chodzi w niej o sam podmiot, a nie o taką czy inną rzecz”⁴⁴. Możliwość absolutnego sprzeciwu względem Boga wynika więc z definitywnego charakteru samej wolności, w której podmiot realizuje się jako taki.

Na poparcie powyższego twierdzenia Rahner przytacza jeszcze jeden argument. To, że człowiek może wypowiedzieć rzeczywiście „nie” samemu Bogu, mając konkretnie do czynienia tylko ze sobą i z otaczającym go światem, wynika również z faktu samoudzielenia się Boga. Wolność wobec samego siebie i wobec rzeczywistości skończonych, a tym samym wobec horyzontu własnej transcendencji, czyli wobec Boga, zyskuje nowy, radykalny wymiar ze względu na rzeczywistość łaski jako osobowego udzielenia się samego Boga ludzkiemu duchowi w absolutnej bliskości. Stąd konkretne odniesienie do transcendencji jest czymś więcej, niż wynikałoby to z tego, co można o nim powiedzieć z analizy jej samej jako takiej. Dlatego wolność w swym „tak” i „nie” wobec swej transcendentnej podstawy uzyskuje szczególną bezpośredniość względem Boga, dzięki czemu staje się najbardziej radykalnie zdolnością powiedzenia „tak” i „nie” w sposób, jaki nie wynikałby jeszcze z abstrakcyjno-formalnego pojęcia transcendencji⁴⁵. „Człowiek zatem, jako istota obdarzona wolnością, może zanegować siebie samego w taki sposób, że rzeczywiście powie »nie« Bogu, i to samemu Bogu, a nie tylko jakiemuś zniekształconemu czy dziecięcemu wyobrażeniu Boga; Bogu samemu, nie zaś jedynie wewnątrzświatowej formule działania, którą słusznie czy niesłusznie podajemy jako »prawo Boże« ”⁴⁶.

Opowiedzenie się przeciwko Bogu dokonywać się może w każdym pojedynczym akcie wolności, lecz uzyskuje swą definitywną wartość w skali całego życia człowieka. Wynika to dla Rahnera z definicji wolności jako jednej, całościowej możliwości wyboru tego, co ostateczne, a nie tylko możliwości dokonywania i zmieniania kolejnych, poszczególnych wyborów tego, co doczesne. Z natury wolności wypływa, że „nie” powiedziane Bogu jest pierwotnie i przede wszystkim „nie” powiedzianym wobec Niego w jednej i całościowej aktualizacji egzystencji człowieka dokonanej w jego jednej wolności. Takie „nie” względem Boga nie jest więc jedynie moralną sumą powstałą z dodania poszczególnych dobrych i złych czynów, traktowanych bądź wszystkich jednakowo, bądź w ten sposób, że w podsumowaniu tym liczy się tylko jeden, chronologicznie ostatni akt w życiu danego człowieka. Jeśli nawet ten ostatni posiada szczególne znaczenie, to nie dlatego, że był ostatni czasowo, ale przede wszystkim dlatego, że streszcza i zawiera w sobie całe wolne działanie całego życia człowieka⁴⁷.

Rahner podkreśla z dużym naciskiem to, że mimo wszystko nie da się postawić na równi owych „tak” i „nie” powiedzianych Bogu. Owo bowiem „nie” jest wprowadzić z jednej strony możliwością wolności na równi z „tak”, ale

z drugiej strony ów rezultat działania wolności jest właśnie tym, co zarazem nieudane, zniekształcone, zaprzepaszczone, tym, co niejako samo sobie zaprzecza i samo siebie znosi, tym, co oznacza wolne samozniszczenie podmiotu i wewnętrzną sprzeczność w jego akcie. Dlatego owo „nie” nie jest możliwością wolności, która by pod względem egzystencjonalno-ontologicznym dorównywała możliwości powiedzenia Bogu „tak”. Ponadto warunkiem możliwości nawet tego aktu, który polega na zaprzeczeniu Boga, jest w istocie transcendentalne potwierdzenie Boga, jako zawsze obecne w każdym akcie wolności. „[...] Takie »nie«, chociaż — widziane w wymiarze kategorialnym — może przedstawiać ów absolutny charakter decyzji lepiej niż »tak« powiedziane Bogu, nie jest jednak jeszcze z tego powodu równoprawne i o równej mocy z »tak« powiedzianym Bogu, ponieważ wszelkie »nie« zawsze zapożycza swoje życie od »tak«, ponieważ »nie« staje się zrozumiałe zawsze tylko patrząc od strony »tak«, a nie odwrotnie”⁴⁸. Sprzeczność sama w sobie tkwiąca w takim „nie” polega więc na tym, że Bóg w owym akcie zaprzeczającej wolności zostaje jednocześnie zaprzeczony i potwierdzony: zaprzeczony jako „atematyczny” przedmiot wolności, a nieuchronnie potwierdzony jako warunek umożliwiający wolność, jako warunek możliwości powiedzenia „nie” w odniesieniu do Niego samego.

Tu właśnie, zdaniem Rahnera, można szukać odpowiedzi na ten rodzaj ateizmu, który zuchwale bądź rozpaczliwie odrzuca Boga w imię absurdałności egzystencji i dumnej pychy z samotności człowieka we wszechświecie. Przez swoje totalne „nie” człowiek może sprawiać i odnosić wrażenie, jak gdyby rzeczywiście zdołał sobie potwierdzić w sposób ostateczny i radykalny. Ustanawia sobie w wolności jakiś cel kategorialny jako absolutny i następnie mierzy jego miarą wszystko inne zamiast bezwarunkowo powierzyć się niewyraźnej, nie dającej sobą rozporządzać świętej Tajemnicy⁴⁹

7. ATEIZM KATEGORIALNY I TRANSCENDENTALNY

Opierając się na wszystkich przedstawionych wyżej założeniach i przesłankach teologicznych i filozoficzno-antropologicznych, Rahner próbuje z kolei teologicznie opisać różne postacie możliwego odniesienia człowieka do Boga. Tworzy pewną klasyfikację zasadniczych postaw, jakie w ogóle może zająć człowiek wobec obecnej w jego życiu transcendencji ku Bogu.

Swój podział Rahner opiera na następującym założeniu: Owa transcendencja, która jako transcendentalny warunek każdego duchowego poznania i wolnego czynu *implicite* odnosi człowieka do Boga i odniesienie to realizuje w każdym poznaniu i czynie wolności, może być dana: po pierwsze, jako albo posłusznie przyjęta, albo zaprzeczona; po drugie, jako albo obecna jedynie *implicite* i w sposób nierefleksyjny, albo także ujęta tematycznie i tym samym w sposób wyraźny nazywana „Bogiem”⁵⁰. Z założenia tego wynika, że istnieć mogą cztery zasadnicze postawy człowieka wobec Boga⁵¹:

a) Właściwym pod każdym względem stosunkiem człowieka względem Boga jest teizm przyjęty i potwierdzony przez wolność człowieka w dwóch wymiarach: kategoryalnym i transcendentálním. Transcendentalne doświadczenie Boga, które istnieje w każdym człowieku, zostaje zobiektywizowane w sposób wystarczający i właściwy w pojęciowym teizmie *explicite*, a nadto również zostaje przyjęte w sposób wolny w moralnej aprobacie wiary w praktyce życia.

b) Człowiek również wie o Bogu w swym transcendentálním doświadczeniu i właściwie je ujmuje refleksyjnie (teizm kategoryalny), lecz neguje to poznanie w swej moralnej wolności (ateizm transcendentálny). „Może istnieć teizm nominalny, który jednak mimo przedmiotowego mówienia o Bogu albo (jeszcze) nie spełnia w sposób prawdziwy właściwej istoty transcendencji ku Bogu w osobowej wolności, albo jej w gruncie rzeczy ateistycznie, czyli bezbożnie zaprzecza”⁵². To odrzucanie Boga może polegać na grzesznym życiu, na praktycznej bezbożności albo też na odrzuceniu ponadto Boga, który został właściwie ujęty pojęciowo, w wolnej, właściwej niewierze, w ateizmie teoretycznym. W tej kategorii mieści się również taki ateista, o jakim zakładało się – w dotychczasowych warunkach religijnych i chrześcijańskich – że posiada on wystarczająco zobiektywizowane i właściwe pojęcie Boga.

c) Transcendentalne doświadczenie Boga istnieje (jako nieodzowne), ale nie zostaje we właściwy sposób zobiektywizowane ani zinterpretowane. Jest jednak przyjmowane w wolności w pozytywnej decyzji wierności własnemu sumieniu. Pojęcie Boga, które jest niewystarczające, błędne albo wprost nieobecne, może być również z kolei w sposób wolny potwierdzone lub odrzucone, co jednak nie ma już istotnego znaczenia. Ma tu miejsce przypadek, w którym w człowieku koegzystuje ateizm na poziomie refleksji kategoryalnej z potwierdzanym równocześnie w wolności teizmem transcendentálním. (Możliwość takiej koegzystencji w ogóle wynika dla Rahnera z analizy aktu duchowego jako takiego, która mówi, że podmiotowa transcendentalność jest czymś innym, aniżeli kategoryalna obiektywizacja dokonywana w pojęciach i twierdzeniach). I otóż właśnie dlatego, że możliwe jest takie współistnienie transcendentálnego teizmu i kategoryalnego ateizmu, to jest również możliwy niezawiniony ateizm. Taki stosunek człowieka do Boga polegałby z jednej strony na wolnym przyjęciu swego transcendentálnego odniesienia do Boga, co dokonuje się zwłaszcza w moralnym akcie absolutnego respektowania wymogów sumienia (teizm „w głębi serca”), z drugiej zaś strony na wolnym odrzuceniu niewłaściwie zobiektywizowanego pojęcia Boga (ateizm na poziomie refleksyjnej świadomości), czego jednak nie można zakwalifikować jako winy. „Może istnieć ateizm, który jedynie sądzi, że nim jest, ponieważ transcendencja w niewyraźny sposób jest posłusznie przyjmowana, nie udaje się jednak podmiotowi uczynić jej tematycznie dość wyraźną”⁵³

d) Transcendentalne odniesienie do Boga jest interpretowane w sposób niewystarczająco właściwy lub całkiem błędny w kategoryalnym ateizmie i jednocześnie samo jest negowane poprzez poważnie zawinioną niewierność wobec własnego sumienia. Może być ono negowane przez zawinioną fałszywą interpretację egzystencji ludzkiej, np. jako absurdałnej,

pozbawionej absolutnego znaczenia itp. Chodzi tu nie tylko o odrzucenie tego, co zostało fałszywie zinterpretowane odnośnie transcendentalnej istoty człowieka, lecz o odrzucanie samej tej istoty, czyli poprzez to również samego Boga. Zachodzi w tym przypadku zawiniony ateizm transcendentalny połączony z kategoriałnym. „Może istnieć ateizm totalny (jednak przez to też w sposób konieczny zawiniony), w którym w trwożliwie zarozumiałym samozamknięciu się zaprzecza się transcendencji, co jest również refleksyjnie ujmowane jako tematycznie wyraźny ateizm”⁵⁴.

To, która z tych możliwych czterech postaci stosunku człowieka do Boga istnieje u konkretnego poszczególnego człowieka, pozostaje oczywiście ostatecznie tajemnicą osądu samego Boga. Od razu też zaznacza Rahner, że jest to tylko bardzo schematyczne ujęcie podstawowych typów postawy człowieka. Rozróżnienie właściwego oraz błędnego pojęciowego zobiektywizowania transcendentalnego odniesienia do Boga zostało tu również znacznie uproszczone w stosunku do konkretnej, możliwej rzeczywistości. Podobnie w czynie wolności człowieka można wyobrazić sobie nie dające się ściśle określić płynne przejścia i granice. Rahner uważa jednak, że przedstawiony wyżej schemat daje pomimo to wystarczające wyjaśnienie istoty problemu⁵⁵.

Z takiego rozumienia kwestii ateizmu i teizmu wynikają też pewne dalsze wnioski. Podkreśla więc Rahner, że istniejący w człowieku ateizm — w formie niezawinionej — wcale nie wyklucza istnienia u niego właściwego stosunku do Boga — jako stosunku danego na płaszczyźnie transcendentalnego odniesienia człowieka do Absolutu. Z drugiej zaś strony ateizm zawiniony polegałby nie tyle na winie wobec jakiegoś poszczególnego przedmiotu moralnego, ile raczej na „nie” człowieka w stosunku do swego najbardziej istotowego odniesienia do Boga, na „nie” wolności wobec samego Boga⁵⁶. Z kolei nasuwa się Rahnerowi wniosek, że kategoriałne przyjmowanie Boga jako rodzaju teorii oraz kategoriałna decyzja nie stanowią jeszcze same z siebie gwarancji na to, że człowiek rzeczywiście i w sposób szczerzy przyjmuje swe odniesienie do Boga również na gruncie swej transcendentalnej decyzji woli. „Może być tak, że człowiek, nawet »chrześcijanin«, przyjmuje Boga w obiektywizacji swego poznania i wolności, twierdzi też, że jest »teistą«, oraz sądzi, że przestrzega moralnych norm Bożych, a mimo to w głębi swego serca neguje Go w sposób amoralny i bez wiary. Jest to możliwe tak samo, jak to, że kategoriałny ateizm może koegzystować z transcendentalnym teizmem jako przyjętym w wolności”⁵⁷. I przeciwnie, „[...] mogą istnieć ludzie, którzy sądzą, że są ateistami, podczas gdy w rzeczywistości potwierdzają oni Boga (na przykład w bezwarunkowej decyzji uczciwego poszukiwania prawdy, w wierności absolutnemu wymogowi sumienia) — tak samo jak, odwrotnie, istnieją chrześcijanie, którzy potwierdzają istnienie Boga na poziomie teoretycznej pojęciowości, a zaprzeczają mu w samym centrum swej egzystencji jako realizującej samą siebie w wolności”⁵⁸. Wolność, jak już wcześniej zostało zaznaczone, jest zawsze również wolnością wobec konkretnego przedmiotu kategoriałnego; spełnia się za pośrednictwem konkretnego przedmiotu,

a zwłaszcza się za pośrednictwem innych osób. Zdaniem Rahnera, jest tak zawsze, i to nawet wtedy, kiedy owa wolność zamierza być bezpośrednio i tematycznie wolnością wobec Boga. „[...] Również w takim akcie tematycznego »tak« albo »nie« wobec Boga owo »tak« nie jest jednak wyrażone bezpośrednio wobec Boga pierwotnego doświadczenia transcendentального, lecz tylko wobec Boga tematycznej, kategoryalnej refleksji, wobec Boga ujętego w pojęcia, być może nawet tylko wobec Boga w postaci bożka, ale nie bezpośrednio i wyłącznie wobec Boga transcendentальной obecności”⁵⁹

Rahner sądzi, że dokonane przez niego rozróżnienie transcendentального i kategoryalnego ateizmu oraz teizmu pozwala zrozumieć teoretycznie problem ateizmu zawinionego i niezawinionego. Ateizm, który musimy nazwać zawinionym, jest rzeczywiście zawsze odniesiony do samego Boga. Może jednak istnieć ateizm niezawiniony, co więcej, dający się pogodzić z wiarą i zbawieniem. „Ateizm, który jest niezawiniony, jest zawsze ateizmem tylko kategoryalnym, ateizmem na poziomie pojęciowej i twierdzeniowej obiektywizacji, przy czym jest wtedy w sumie obojętne, czy człowiek samą tę ateistyczną obiektywizację jako taką przyjmuje, czy w wolności odrzuca, o ile wolność ta odnosi się tylko do przedmiotowości kategoryalnej jako takiej. Z drugiej strony rzeczywiście możliwy ateizm transcendentálny jest zawsze i koniecznie ateizmem zawinionym, ponieważ w wymiarze transcendentálności człowieka Bóg jest zawsze obecny, a więc może być odrzucony tylko przez wolność, a nie przez poznanie jako takie. W tym wymiarze jako takim »przedmiot«, mianowicie Bóg, jest dany koniecznie w sposób właściwy, nie może zatem dać uzasadnionej lub przynajmniej w sposób domniemany uzasadnionej podstawy do jego odrzucenia, tak jak niewystarczająco czy błędnie zobiektywizowane pojęcie Boga w wymiarze refleksji kategoryalnej”⁶⁰

Rahner wykazuje też w ten sposób, że niezawiniony ateizm kategoryalny może być w istocie przyjmowanym w wolności transcendentálnym teizmem. Wtedy mianowicie, gdy potwierdzany jest absolutny obowiązek moralny, istnieje – choćby w sposób niewyraźny i nieuświadomiony – afirmacja Boga w Jego właściwej istocie i rzeczywistości, która jest zawsze dana ludzkiemu duchowi. Zastosowane przez Teologa pojęcie kategoryalnego i transcendentálnego rodzaju odniesienia do Boga pozwala więc nie tylko ściśle teologicznie uzasadnić możliwość istnienia ateizmu niezawinionego jako takiego, ale również zrozumieć, że może on oznaczać i kryć w sobie zupełnie pozytywny – chociaż z pewnością jeszcze niepełny – stosunek do Boga⁶¹

Wobec powyższej teorii można by odnieść wrażenie, że dla Rahnera jest obojętne, czy akceptowanie Boga dokonujące się *implicite* wyraża się ostatecznie również w teizmie *explicite*, czy nie. Tak jednak nie jest. Wszelki przejaw ateizmu uważa on za coś jednoznacznie niepożądanego i wręcz niezgodnego z naturą człowieka: „[...] Z istoty człowieka i z istoty chrześcijaństwa (w którym Absolut sam wszedł »inkarnacyjnie« w wymiar ziemski i w ten sposób tematycznie kategoryalny) transcendencja tylko wtedy jest realizowana i przyjmowana w sposób pełny, gdy w sposób wyraźny nazywa i wzywa Boga w tematycznej »religii« ”⁶².

Dokonane przez Rahnera rozróżnienie ateizmu kategoryalnego i transcendentznego stanowi, jak się wydaje, ścisłe i zarazem przejrzyste wyjaśnienie teologiczne kwestii możliwości ateizmu niezawinionego. Schemat tego rozwiązania jest prosty i zrozumiały. Założenia wszakże, na których oparł się tutaj Autor *Geist in Welt*, nie muszą być dla każdego w pełni oczywiste. Teolog przyjął mianowicie w swej koncepcji:

a) obecność pierwotnego poznania Boga w każdym akcie ludzkiej wolności i poznania;

b) pierwszeństwo momentu transcendentznego nad kategoryalnym w każdym egzystencyjnym akcie człowieka jako odnoszącym go do Boga;

c) założenie, że refleksyjną, pojęciową świadomość można uznać za to, co ostatecznie drugorzędne, gdy idzie o ostateczne relacje człowieka do Boga.

Jeśli chodzi o kwestię pierwotnego poznania Boga danego w aktach poznania i wolności, a więc o teorię „doświadczenia transcendentnego”, to widać tu przede wszystkim wpływ zastosowanej przez Ucznia Heideggera metody zwanej transcendentalną. Metoda ta, przejęta z kantyzmu, polega na szukaniu koniecznych transcendentálnych, czyli apriorycznych i podmiotowych, warunków możliwości ludzkich aktów intencjonalnych danych w świadomości, aby następnie wydedukować z tych aktów cechy strukturalne przedmiotów tych aktów. Nie jest zadaniem niniejszego opracowania dokonanie krytyki filozoficznej tego rodzaju koncepcji poznania ludzkiego w ogóle czy poznawalności istnienia i natury bytu Bożego w szczególności. Można jednak zwrócić uwagę na przynajmniej niektóre implikacje przyjętej przez Rahnera metody.

Rahnerowa teoria „doświadczenia transcendentnego” jest ściśle zależna od przyjętych przezeń założeń filozoficznych i teoriopoznawczych. Chodzi tu mianowicie o orzekanie o bycie Boga i relacji człowieka do Niego na podstawie analizy podmiotowego aktu poznania i woli. Rahner przyjmuje wprowadzić treść idei Boga przede wszystkim na podstawie Objawienia. Widać jednak u niego dość wyraźne rozgraniczanie filozoficznego poznania Boga od poznania teologicznego, możliwego na podstawie Objawienia. W przypadku argumentacji teorii teizmu i ateizmu transcendentnego punktem wyjścia staje się dla Rahnera analiza ściśle filozoficzna, a więc dociekanie prowadzone na razie niezależnie od teologicznych treści objawionych — na podstawie samej tylko filozoficznej analizy podmiotowego aktu poznania. Jest to proces filozoficzny mieszczący się, ogólnie rzecz biorąc, w nurcie filozofii podmiotu. Rahner nie uprawia oczywiście czystej filozofii podmiotu, czyli teoriopoznawczego idealizmu subiektywnego, wychodzi bowiem przede wszystkim z tomistycznej koncepcji bytu Bożego. Jednakże w powyższej kwestii widoczny jest u niego przede wszystkim wpływ filozofii transcendentalnej. Nasuwa się więc pytanie, jakie mogą być konsekwencje tworzenia systemu filozoficzno-teologicznego opartego na takich założeniach, gdy chodzi o kwestię teizmu bądź ateizmu czy kwestię uznawania

albo nieuznawania przez człowieka realnego bytu Bożego. Inaczej mówiąc: czy ateizm bądź teizm ujęte za pomocą metody transcendentalnej oznaczają to samo, co, odpowiednio, ateizm i teizm rozumiane w świetle założeń klasyczno-tomistycznych? Jak się wydaje, Rahner, używając terminu „teizm” (transcendentalny czy kategorialny), zakłada jego tożsamość z określeniem „teizm” rozumianym tradycyjnie. Tymczasem gdy Rahner mówi o teizmie bądź ateizmie (w ujęciu transcendentalnym), to nie oznacza to, ściśle rzecz biorąc, tego samego, co ma się na myśli, gdy mówi się o teizmie i ateizmie w rozumieniu tradycyjnym, np. w oficjalnej, dogmatycznej nauce Kościoła.

Gdy więc Rahner mówi o „doświadczeniu transcendentalnym”, w którym dane jest pierwotne poznanie i doświadczenie Boga, to oznacza to dochodzenie do rzeczywistości Boga bez odwoływania się do Objawienia, na bazie samego tylko rozumu i doświadczenia, a więc na drodze czysto filozoficznej. Jakkolwiek Rahner zwykle popiera rezultat swego procesu rozumowego danymi Objawienia, zestawiając poznanie filozoficzne z teologicznym, to jednak w tym przypadku — to znaczy, gdy zajmuje się transcendentalnym poznaniem i afirmacją bądź negacją Boga — pierwotne i zasadnicze jest dlań w istocie owo filozoficzne podejście do Boga; Bóg Objawienia pozostaje jedynie potwierdzeniem tego, co wynika z analiz czysto filozoficznych. W związku z tym rodzi się pytanie, czy Rahner ma prawo na takiej właśnie podstawie określać w ogóle istotę tego, co nazywamy ateizmem i teizmem jako postaw w rozumieniu teologicznym, oraz przeprowadzać ich ostateczną ocenę jako takich. Wydaje się, że wychodząc z założeń czysto filozoficznych, można oceniać fenomen ateizmu czy teizmu rozumianych tylko w sensie właśnie filozoficznym. Tymczasem Rahner stosuje swoje rozwiązanie do ateizmu takiego, o jakim mowa w Objawieniu i w nauce Kościoła. Mimo iż może się to wydawać niewłaściwe metodologicznie (jakkolwiek w ramach przyjętej metody całkowicie konsekwentne), to pozostaje faktem, że jest to właściwie z konieczności chyba jedyna droga, na jakiej można by w ogóle dojść do definitywnego, teoretycznego, formalnego rozwiązania problemu ateizmu zawinionego i niezawinionego. Tak właśnie niemiecki Teolog na gruncie przyjętej przez siebie metody filozoficznej podał wyjaśnienie nauki teologicznej Kościoła o możliwości ateizmu niezawinionego.

Założenie pierwszeństwa momentu transcendentalnego przed kategorialnym, jeśli chodzi o relację człowieka do Boga, należy do całości zastosowanej przez Rahnera metody. To, co transcendentalne, ma być z istoty swej ważniejsze niż to, co kategorialne (aczkolwiek jedno nie może istnieć bez drugiego), ponieważ właśnie to pierwsze wyraża już rzeczywiste odniesienie do Boga. Takie założenie wprowadza radykalnie nowe rozumienie istoty osobowego stosunku człowieka do Boga. Staje ono, jak się zdaje, w całkowitej opozycji do tego, co zwykło się przyjmować w nauce i praktyce Kościoła. Przyjmuje się przecież — od nauki Pisma św. począwszy — że to właśnie konkretna religijna postawa człowieka, a więc jego czyny, słowa, myślenie — czyli to, co w terminologii Rahnera określić trzeba jako „kategorialne” — ma decydujące znaczenie dla jego

relacji do Boga. Trudno byłoby znaleźć jakąś styczność pomiędzy Rahnerowym „teizmem transcendentalem” (jako obecnym u niewierzącego) a takim teizmem, do jakiego zobowiązuje człowieka nauka Objawienia i Magisterium Kościoła, chyba że co najwyżej poprzez pojęcie czczenia Boga „w duchu” czy oddawania czci Bogu bez znajomości Go (por. Dz 17, 23). Doszukiwanie się zresztą w źródłach poznania teologicznego takiego odpowiednika transcendentalego odniesienia człowieka do Boga byłoby nawet bezcelowe, gdyż wchodzi tu w grę określona koncepcja i terminologia ściśle filozoficzna.

Rozróżnienie tego, co transcendentale, i tego, co kategoriale, jest rozróżnieniem dwóch stron, dwóch różnych aspektów jednego aktu poznawczego lub wolitywnego. Zgodnie z przyjętym przez Rahnera pojmowaniem treści transcendentalej i treści kategoriale, jest rzeczywiście możliwe współistnienie transcendentalego potwierdzania przedmiotu poznania (tzn. Boga) z kategorialem jego zaprzeczaniem. Skoro jednak to, co kategoriale, i to, co transcendentale, są dwoma absolutnie nie dającymi się rozdzielić od siebie momentami jednego aktu, czyli, mówiąc inaczej, skoro poznanie transcendentale jako takie nie może być dane samoistnie, w oderwaniu od kategoriale, i odwrotnie, to oznaczałoby to, że w twierdzeniu: „teizm transcendentale może współistnieć z ateizmem kategorialem” pojęcia „teizm” i „ateizm” leżą na zasadniczo różnych płaszczyznach, jeśli mają stanowić określenie czy opis dwóch aspektów jednego aktu czy jednej postawy egzystencyjnej. A zatem koegzystencja ateizmu z teizmem w tak właśnie sformułowanym twierdzeniu jest rzeczywista tylko w pewnym, szczególnym aspekcie. Innymi słowy, koegzystencja tego, co transcendentale, z tym, co kategoriale, jest koegzystencją w innym znaczeniu, niż koegzystencja „ateizmu” i „teizmu” jako wyrażona w jednym i tym samym twierdzeniu. Nie rezygnując z powyższego zastrzeżenia, trzeba by wszakże przyznać, że jeśli mają tu zostać zachowane właśnie określenia „ateizm” i „teizm”, to być może nie ma innej drogi do wykazania możliwości istnienia ateizmu niezawinionego jako takiego, jak właśnie ta, którą poszedł Rahner.

Z przyjętych przez Rahnera założeń kontrowersyjne — przynajmniej w porównaniu z tradycyjnym pojmowaniem religijnej relacji człowieka do Boga — może się również wydawać założenie, że refleksyjna, pojęciowa świadomość ma ostatecznie drugorzędne znaczenie, jeśli chodzi o realizowanie się rzeczywistego stosunku człowieka do rzeczywistości transcendentnej. Czy możliwe jest pozytywne odniesienie człowieka do Boga — i to rozumiane jako już właściwie wystarczające, prawdziwe, niejako kompletne — w którym by zabrakło uświadomienia sobie tego, czego się rzeczywiście dokonuje? Jeśli takie nie uświadomione, ale realne potwierdzenie Boga jest rzeczywiście możliwe, to czy byłoby możliwe, aby w takim przypadku utrzymywała się ciągle owa ignorancja umysłowa, i to jako poniekąd niepokonywalna, mimo że chodzi tu przecież o normalnie rozwiniętego człowieka? Ponadto — zgodnie z założeniem Rahnera — ten właśnie wymiar, to znaczy wymiar kategoriale, ma ostatecznie wartość drugorzędną, znaczenie wtórne; dlatego więc tam, gdzie Bóg byłby już w istocie afirmowany, afirmacja ta nie mogłaby niejako znieść nieświadomości

pojęciowej jako tego, co nie należałoby przecież do sfery decydującej o realności odniesienia do Boga, co miałoby niejako mniejszą siłę w porównaniu z tym, co decydujące? Rahner podkreśla, że o fakcie pozytywnego bądź negatywnego stanowiska człowieka, jakie zajmuje on ostatecznie względem Boga, decyduje wolność, a nie poznanie, że odniesienie do Boga realizuje się w akcie podmiotowej wolności, nie zaś w poznaniu refleksyjnym. Trzeba jednak zauważyć (na co zresztą zwraca uwagę sam Teolog, gdy mówi o tym, że niemożliwe jest zrekonstruowanie na podstawie refleksji jako takiej pierwotnego aktu wolności, który był źródłem tej refleksji⁶³), że poznania pojęciowego nie da się zupełnie oddzielić od wolności. Dokonuje się ono przecież także jako akt wolności i jest jej owocem; i o takie poznanie chodzi bez wątpienia również w tym kontekście. Wynika stąd, że kategoriałne odrzucenie Boga, ateizm pojęciowy, zanegowanie wszelkich twierdzeń o rzeczywistości transcendentnej jest również aktem wolności. Czy jednak może zachodzić w tej dziedzinie sytuacja tego rodzaju, że ów akt wolności odnosiłby się jedynie do przedmiotowości kategoriałnej jako takiej, jak zakłada Rahner, podczas gdy, jak twierdzi on wyraźnie innym razem, w każdym akcie wolności współobecne jest realne odniesienie do Boga? Czy, zatem, przy rozumieniu poznania jako uwarunkowanego wolnością, brak właściwej świadomości refleksyjnej w kwestii aprobaty Boga może być faktycznie czymś ostatecznie drugorzędnym?

Te różne pytania i zastrzeżenia odnośnie założeń przyjętych przez Rahnera w kwestii możliwości istnienia ateizmu niezawinionego nie negują wszakże ogólnej wartości zaproponowanego przezeń rozwiązania. Rozwiązanie to bowiem jest jedynie formalne — i tylko takim w rzeczywistości w tym przypadku być może. Jego teoria możliwości istnienia ateizmu nie będącego wynikiem istotnej winy wobec Boga jest próbą teologicznego uzasadnienia twierdzenia, które zawarte jest w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Dziś oficjalna nauka Kościoła przyznaje, że może istnieć taki ateizm, który w istocie nie jest ciężko zawiniony. Nawet jeśli przekonanie takie nie zostało wyrażone przez *Vaticanum II* wprost w podobnych słowach, to wynika jednoznacznie z podkreślenia odmienności przyczyn współczesnego ateizmu, a przede wszystkim z przyznawania niewierzącym możliwości zbawienia. Rahner podjął się próby określenia, jak to jest możliwe, w jaki sposób można to sobie — patrząc od strony ściśle teoretycznej — w ogóle wyobrazić. W sensie formalnym jego odpowiedź jest spójna i kompletna. Być może rzeczywiście ostateczne uzasadnienie możliwości ateizmu niezawinionego jest realne jedynie dzięki wprowadzeniu nowej metody, to znaczy systemu filozoficznego, mającego stanowić ośnowę prowadzonych analiz teologicznych. Rahner połączył tomizm z filozofią transcendentną, czy też uzupełnił go tą filozofią. W ten sposób uzyskał nowe spojrzenie, które, jak się wydaje, jest niedostępne dla teologii o nastawieniu klasycznym.

Uzyskane w ten sposób rozwiązanie nie zaprzecza wszak temu, że, jak podkreśla to niejednokrotnie sam Teolog, nie istnieje w praktyce możliwość stwierdzenia, czy określony, konkretny niewierzący jest w istotny sposób winny swej niewiary, czy nie. Podobnie pozostaje zresztą do końca niemożliwa

jednoznaczna i pewna ocena nie tylko ostatecznego stosunku do samego Boga jakiegokolwiek drugiego człowieka, także w pełni akceptującego wszelkie dogmaty wiary i zasady moralne, ale nawet i ocena samego siebie dokonana w indywidualnym rachunku sumienia.

PRZYPISY

¹ Zob. np.: E. Biser, *Atheismus und Theologie*, [w:] *Die Frage nach Gott*, red. J. Ratzinger, Freiburg i. Br. 1973² (QD 56), s. 89 - 115; E. Borne, *Gott ist nicht tot. Über das Ärgernis und die Notwendigkeit des Atheismus*, Graz 1965; J. Figl, *Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart* (Thübingen Theol. Stud. 9), Mainz 1977, s. 31 - 81; J. Girardi (red.), *L'Ateismo Contemporaneo*, Turin 1967; R. Kostecki, Zbawienie niewiernych według *Vaticana II*, RBL 21 (1968), s. 209 - 220; P. Ladrière, *L'Athéisme au Concile Vatican II*, ArSR 16 (1971), nr 32, s. 53 - 84; J. Ratzinger, *Kommentar zu Gaudium et spes* 19 - 22, 2Vat III, s. 336 - 354; G. Siewerth, *Atheismus*, HTG I, s. 120 - 130; J. Splett, *Gestalten des Atheismus*, ThPh 43 (1968), s. 321 - 337; H. Vorgrimler, *Der Atheismus in der neuern katholischen Theologie*, LR 16 (1966), s. 38 - 54; tenże, *Theologische Bemerkungen zum Atheismus*, MySal III/2, s. 582 - 603. (Wszystkie skróty bibliograficzne podano za *Encyklopedią Katolicką*, t. I, Lublin 1973, s. 8* - 44*).

² K. Rahner, *Atheismus*, LThK I, s. 985 - 986; tenże, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, współaut. H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1976¹⁰ (dalej cytowane jako KThW), s. 39 (tłum. pol.: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987). (Wszystkie poniżej zamieszczone przypisy odnoszą się do pism autorstwa Rahnera — o ile nie zaznaczono inaczej).

³ *Atheismus*, s. 985 - 987; KThW, s. 39. Por.: *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, [w:] *Schriften zur Theologie*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1954 - 1984 (dalej cytowane jako *Schriften* ...), t. VIII, s. 165 - 186, zwł. s. 180 - 181; *Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs*, *Schriften* ... XV, s. 185 - 186. Na temat możliwości poznania Boga przez świat stworzony zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Warszawa 1989, s. 191 - 197.

⁴ *Atheismus*, s. 986; por. KThW, s. 39.

⁵ *Atheismus und implizites Christentum*, *Schriften* ... VIII, s. 189.

⁶ Tamże; por. *Kirche und Atheismus*, *Schriften* ... XV, s. 139 - 141.

⁷ *Atheismus*, s. 986 - 987; KThW, s. 39.

⁸ *Atheismus und implizites Christentum*, s. 189.

⁹ Tamże, s. 190; por.: *Nauka II Soboru Watykańskiego o ateizmie*, Conc 2 - 3 (1966 - 1967) s. 86; *Bemerkungen zum Problem des »anonymen Christen«*, *Schriften* ... X, s. 535; *Kirche und Atheismus*, s. 145; *Vergessene Anstösse dogmatischer Art des Zweiten Vatikanischen Konzils*, *Schriften* ... XVI, s. 132 - 133; KThW, s. 39.

¹⁰ *Atheismus und implizites Christentum*, s. 190, 195; *Nauka II Soboru* ..., s. 86.

¹¹ *Nauka II Soboru* ..., s. 87; por.: *Atheismus und implizites Christentum*, s. 190 - 191.

¹² *Nauka II Soboru* ..., s. 89; *Atheismus und implizites Christentum*, s. 205; *Atheismus*, s. 987; KThW, s. 39 - 40. Por.: *Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus*, *Schriften* ... IX, s. 183 - 186; *Kirche und Atheismus*, s. 139; *Vergessene Anstösse* ..., s. 134.

¹³ *Atheismus*, s. 988; por.: *Vergessene Anstösse* ..., s. 133.

- ¹⁴ *Kirche und Atheismus*, s. 148 - 149.
- ¹⁵ *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976 (dalej cytowane jako *Grundkurs ...*), s. 44 (tłum. pol.: *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987).
- ¹⁶ *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1963 (wyd. rozszerzone), s. 68 - 69; *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (Im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz)*, München 1964³, s. 153 - 156; *Grundkurs ...*, s. 42 - 45; KThW, s. 381 - 382; por.: *Die Forderung nach einer »Kurzformel« des christlichen Glaubens*, Schriften ...VIII, s. 159.
- ¹⁷ *Geist in Welt*, s. 189 - 192; KThW, s. 381 - 382.
- ¹⁸ KThW, s. 138; *Geist in Welt*, s. 284 - 287; por. tamże, s. 392 - 399.
- ¹⁹ KThW, s. 138. Por.: *Hörer des Wortes*, s. 71; *Geist in Welt*, s. 79 - 90.
- ²⁰ *Grundkurs ...*, s. 31 - 32, 62; por.: *Hörer des Wortes*, s. 70 - 73.
- ²¹ *Grundkurs ...*, s. 61 - 62; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, Schriften ... XII, s. 588.
- ²² *Geist in Welt*, s. 388 - 391; *Grundkurs ...*, s. 62 - 64; *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, Schriften ...XII, s. 392; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 587 - 588.
- ²³ *Grundkurs ...*, s. 61; por.: *Hörer des Wortes*, s. 73.
- ²⁴ *Grundkurs ...*, s. 32 (*Podstawowy wykład wiary*, s. 24). Por.: *Hörer des Wortes*, s. 75 - 76, 99 - 102; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 588; KThW, s. 439 - 440.
- ²⁵ *Grundkurs ...*, s. 67.
- ²⁶ Tamże; *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, s. 174 - 175.
- ²⁷ *Grundkurs ...*, s. 61 - 62.
- ²⁸ Tamże, s. 62, por.: s. 32.
- ²⁹ *Grundkurs ...*, s. 32 - 34; *Atheismus und implizites Christentum*, s. 199 - 200; *Nauka II Soboru ...*, s. 91.
- ³⁰ *Grundkurs ...*, s. 62 - 63.
- ³¹ Tamże, s. 62.
- ³² Tamże; por.: *Hörer des Wortes*, s. 71; *Geist in Welt*, s. 79 - 90. Zob. także *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, Schriften ...X, s. 21 - 40.
- ³³ *Grundkurs ...*, s. 63; por.: *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 589.
- ³⁴ *Grundkurs ...*, s. 63 (*Podstawowy wykład wiary*, s. 50). Zob. na ten temat także *Gotteserfahrung heute*, Schriften ...IX, s. 161 - 176.
- ³⁵ *Grundkurs ...*, s. 63 - 64; KThW, s. 14. Na temat bytowej otwartości człowieka na transcendencję zob. M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, s. 186 - 191.
- ³⁶ *Theologie der Freiheit*, Schriften ...VI, s. 216 - 217; *Grundkurs ...*, s. 105.
- ³⁷ *Grundkurs ...*, s. 107.
- ³⁸ Tamże.
- ³⁹ *Theologie der Freiheit*, ss. 218; *Grundkurs ...*, s. 105 - 107.
- ⁴⁰ *Grundkurs ...*, s. 105. Por.: *Theologie der Freiheit*, s. 218 - 219, 228; *Hörer des Wortes*, s. 74.
- ⁴¹ *Grundkurs ...*, s. 105 (*Podstawowy wykład wiary*, s. 86); por.: *Theologie der Freiheit*, s. 219 - 220.
- ⁴² KThW, s. 14.
- ⁴³ *Grundkurs ...*, s. 105.
- ⁴⁴ Tamże, s. 106 - 107; por.: *Schuld — Verantwortung — Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, Schriften ...VI, s. 247 - 248.

- ⁴⁵ *Theologie der Freiheit*, s. 220 - 221; por.: *Schuld – Verantwortung – Strafe* s. 252 - 258.
- ⁴⁶ *Grundkurs ...*, s. 107 - 108.
- ⁴⁷ *Tamże*, s. 108.
- ⁴⁸ *Tamże*, s. 109.
- ⁴⁹ *Tamże*.
- ⁵⁰ *Atheismus*, s. 987; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, s. 589.
- ⁵¹ *Atheismus und implizites Christentum*, s. 200 - 202; *Nauka II Soboru ...*, s. 91 - 92.
- ⁵² *Atheismus*, s. 987; por.: *KThW*, s. 40.
- ⁵³ *Atheismus*, s. 987; por.: *KThW*, s. 40.
- ⁵⁴ *Atheismus*, s. 987; por.: *KThW*, s. 40.
- ⁵⁵ Na temat tego schematu zob. także: *Atheismus*, SM I, s. 372 - 383; W. Kasper, *Die Frage nach Gott heute*, [w:] *tenże*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, s. 75 - 76.
- ⁵⁶ *Atheismus und implizites Christentum*, s. 203; *Nauka II Soboru ...*, s. 93.
- ⁵⁷ *Atheismus und implizites Christentum*, s. 203; por.: *Nauka II Soboru ...*, s. 93.
- ⁵⁸ *Was ist Häresie?*, *Schriften ...V.*, s. 535.
- ⁵⁹ *Grundkurs ...*, s. 105.
- ⁶⁰ *Atheismus und implizites Christentum*, s. 203 - 204; por.: *Nauka II Soboru ...*, s. 95.
- ⁶¹ *Vom irrenden Gewissen*, *Schriften ...XVI*, s. 22; por.: *Die Forderung nach einer »Kurzformel« ...*, s. 159.
- ⁶² *Atheismus*, s. 987 - 988.
- ⁶³ *Grundkurs ...*, s. 110 - 111, 138.