

Guggenberger, Engelbert: *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Innsbruck 1990, Tyrolia-Verlag, 221 s.

Trzeba nie lada odwagi i teologicznej świeżości umysłu, by podjąć się zadania tak trudnego, jak wyszukanie w twórczości Karla Rahnera tematu, o którym dałoby się powiedzieć, że jest on jeszcze do odkrycia. Wobec prawdziwego zalewu literatury interpretującej myśl tego niemieckiego jezuita, zaczynającej powtarzać znane już skądinąd motywy i tematy, ratunku można upatrywać ze strony poszukiwań interdyscyplinarnych. Słowo to może brzmieć nieco na wyrost, jeśli zostanie odniesione do jednej w końcu i tej samej teologii, w której, w ciągu jej historycznego rozwoju, nastąpiło wyodrębnienie (w ramach teologii systematycznej) teologii dogmatycznej, moralnej i ascetyczno-mistycznej. O wspólnych korzeniach dwóch pierwszych dziedzin przypomina praca Engelberta Guggenbergera, będąca owocem jego studiów z zakresu teologii moralnej w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

Różnie jest z pracami doktorskimi, różnie z doбором tematyki oraz poziomem naukowym. Dla wielu stanowi ona jedynie rodzaj ćwiczenia, okazję do udoskonalenia metody badawczej. Są jednak i tacy doktoranci, którzy traktują rzecz bardzo odpowiedzialnie, zwłaszcza zaś wymóg, by praca zawierała elementy nowe, stanowiące owoc osobistej refleksji autora, a nie była jedynie zlepkiem cytatów.

Guggenberger należy bez wątplenia do tej drugiej grupy. Świadczy o tym choćby sam wybór tematu. Z całą życzliwością należy odnieść się do teologa moralisty, mającego odwagę sięgnąć do twórczości autora tak niełatwego w odbiorze, jak Karl Rahner, nawet wtedy, gdy język niemiecki jest językiem ojczystym.

Zamiarem Guggenbergera było dowartościowanie dialogu pomiędzy współczesną teologią moralną fundamentalną, pytającą o ostateczną podstawę wymagań etycznych oraz o treściowe uzasadnienie i powszechną obowiązywalność norm moralnych, a teologią dogmatyczną, zwłaszcza zaś chrystologią, przedstawiającą postać Jezusa Chrystusa jako prototyp spełnionej antropologii. Znane jest zainteresowanie teologii moralnej ostatnich dziesiętników lat, z jakim śledzi ona rezultaty poszukiwań chrystologicznych. Wynika ono z faktu, że w obecnych czasach nie wy-

starczy już sama etyka naśladowania Jezusa Chrystusa, która byłaby pozbawiona szerokiej bazy antropologicznej. Powołanie się na Objawienie i autorytet Jezusa Chrystusa ma niekwestionowalne znaczenie dla moralnego działania chrześcijanina. Problem tkwi jednak w sposobie mediacji pomiędzy wydarzeniem Jezusa Chrystusa a procesem rozpoznawania przez człowieka tego, co moralnie dobre i prawidłowe, aby móc pojmować postawę ludzką jako życie z wiary. Chodzi więc o wzajemną relację pomiędzy teologią, a antropologią, ściślej mówiąc — pomiędzy chrystologią, a antropologią. Na płaszczyźnie egzystencjalnej mamy tu do czynienia z problemem osobistej więzi człowieka wierzącego z osobą Jezusa Chrystusa. Związek ten ma znaleźć swoje odzwierciedlenie w moralnej postawie człowieka, choć nie należy zbyt pochoinnie identyfikować wiary z kształtem ludzkiego życia. Istnieje tu ścisła zależność, trudno jednakże postawić tu kaznodziejski znak równości pomiędzy jednym a drugim.

Wróćmy do autora, który uświadamia sobie immanentne słabości chrystocentrycznych projektów teologii moralnej tego stulecia, nie uwzględniających dostatecznie konieczności mediacji pomiędzy chrystologią a teologią moralną za pośrednictwem refleksji antropologicznej. Teologia moralna, która uwzględnia dane o człowieku, a nie zacieśnia się jedynie do ukazania wymagań etycznych stawianych przez Objawienie w Jezusie Chrystusie, może liczyć na akceptację ze strony człowieka wierzącego.

Kto choćby pobieżnie zetknął się z myślą teologiczną Karla Rahnera, wie, że podstawowym jej zamiarem jest uświadomienie współczesnemu człowiekowi, również wierzącemu, że jego życie nakierowane jest w sposób konieczny na Jezusa Chrystusa, w którym doświadcza on zbawienia Boga i otrzymuje ten dar. Człowiek ma odkryć, że mocą własnej natury jest on otwarty na rzeczywistość inną niż on sam, zdolną stać się jego spełnieniem. Rahner stara się tę prawdę przybliżyć w ramach tzw. antropologii (chrystologii) transcendentalnej.

Trzeba więc pogratulować Guggenbergerowi trafności wyboru: Rahner jest bez wątpienia kimś, od kogo teologia moralna może czerpać głębiej antropologicznej refleksji, wykazującej ostatecznie, że między człowiekiem a Bogiem nie może być żadnej konkurencji, lecz istnieje wzajemna, ścisła relacja.

Zaproponowany przez autora schemat jest prosty i logiczny. W części pierwszej zajmuje się on analizą podstawowych kategorii Rahnerowskiej teologii Objawienia. Należy wyczytać ukrytą tu ideę, że normy moralne zostają dane jako rzeczywistość zewnętrzna w stosunku do człowieka, z którą to rzeczywistością zostaje on skonfrontowany. Niezbyt szczęśliwie chce się tu Guggenberger skoncentrować na relacji natury do łaski jako kategorii streszczającej tę problematykę.

Druga część książki chce zająć się przedstawieniem transcendentального i historycznego momentu chrystologii. Autor pojmuje całość chrystologicznej refleksji Rahnera jako chrystologię transcendentálną. Trudno jednak uznać poprawność takiego twierdzenia. Chrystologia transcendentálna bowiem, zgodnie z zamysłem Rahnera, to próba ukazania istotnych struktur bytowych człowieka, przesądających o jego zdolności przyjęcia Objawienia w Jezusie Chrystusie (por. choćby *Podstawowy wykład wiary*, 173). Należy umieścić więc ową chrystologię transcendentálną tam, gdzie ma ona swoje miejsce, zgodnie z zamysłem Rahnera. Nie można też układać tej chrystologii w jakiś „system”, gdyż istnieje realne niebezpieczeństwo wypaczenia zamysłu twórcy. Rahner bowiem nie miał żadnego zamiaru stworzenia takiej konstrukcji, tak jak nie napisał on żadnego wielotomowego podręcznika teologii dogmatycznej (wyjątek stanowi tu, ale tylko w pewnym sensie, *Podstawowy wykład wiary*). Teologia Rahnera funkcjonuje na zupełnie innej zasadzie: to teologia wyczulona na aktualne potrzeby życia Kościoła, to teologia w najlepszym i najgłębszym sensie pastoralna.

W zamiarze Guggenbergera trzecia część pracy miała stanowić odniesienie wyników poszukiwań obu części poprzednich do efektów dyskusji w ramach teologii moralnej w kwestii jej problemów fundamentalnych. Już we wstępie autor jest przekonany, że myśl Rahnera stanowi istotne wzbogacenie tej debaty moralistów (s. 13). Guggenberger analizuje poglądy Rahnera, ukazując skrót najważniejszych idei. Wyraźnie pojawia się tendencja do łączenia poszczególnych poglądów w jeden logicznie powiązany system. Autor nie interpretuje jednak, lecz powtarza. Niekiedy można odnieść wrażenie, że korzysta wręcz ze schematów zestawionych przez licznych swoich poprzedników, zajmujących się nauką Rahnera. Poza tym, kiedy krytykuje Rahnera, to nie jest to głos własny, lecz powtórzenie klasycznych zarzutów. Autorowi nie sposób odmówić erudycji. Widać wyraźnie, jak wiele pracy kosztowało przygotowanie dysertacji. Pojawia się pytanie: dlaczego nie zaufał własnemu talentowi teologicznemu, dlaczego czytał interpretatorów Rahnera zamiast czytać same jego dzieła? Doświadczeni promotorzy prac o Rahnerze ostrzegają przed zgubnymi skutkami tej niewłaściwej kolejności. Trud włożony w śledzenie jego myśli, wychwytywanie nierzadkich przykładów jego zabawy formą, procentuje. Tylko tak można dotrzeć do pierwotnych zamysłów Rahnera i uformować własny pogląd na całą sprawę.

Guggenberger ufa ślepo wielkim teologii, którzy próbowali krytykować Rahnera. Różne są losy tej krytyki, różne jej podłoże. Autor powiela znane zarzuty Kaspera, Heijdena, Ratzingera, Fischera czy Eichera. Zafascynowany magią wielkich nazwisk nie zauważa niekiedy, że dane zagadnienia, dana krytyka są po prostu zbyt proste, że nie wią-

żą się z tematem, że nie wnoszą nowych elementów do dyskusji nad myślą Rahnera. Wydaje się, że autor nie wykazał koniecznej dyscypliny naukowej, która każe zrezygnować z wielu momentów refleksji, by móc skupić się na tych, które są rzeczywiście konieczne. W rezultacie otrzymujemy taki obraz poglądów Rahnera, z których dla omawianego tematu nie wynika zbyt wiele. Dlatego też trzecia część pracy jest najbardziej dyskusyjna. Podjęte zadanie zdaje się przerastać możliwości autora. Niezbyt dobrze radzi on sobie z syntezą współczesnej teologii moralnej fundamentalnej (trudno uwierzyć, by dała się zamknąć w dwóch, trzech postulatach), podobnie z odniesieniem tak przedstawionych poglądów do tego, co miało stanowić oryginalny wkład Rahnera do badań tej dziedziny.

Powyższa krytyka może wydać się zbyt ostra, a więc niesprawiedliwa. Oto kilka wybranych przykładów.

Za swoimi poprzednikami powtarza Guggenberger zarzut, zupełnie nie do przyjęcia, jakoby u korzeni, w załączku chrystologii transcendentnej, brakowało konkretyzacji w postaci chrystologii narratywnej, opierającej się na danych Nowego Testamentu. Zarzut ten ma swoją historię, a w efekcie dowodzi, jak bardzo wszyscy ci, którzy go wymyślili, są dalecy od zrozumienia zamiaru Rahnera, posądzanego najczęściej o aprioryczność swojej chrystologii, wynikającej, zdaniem owych krytyków, z potrzeb i oczekiwań antropologii. A przecież: historyczna postać Jezusa Chrystusa uświadamia człowiekowi możliwość zbawienia w Bogu! Konstrukcja pojęcia „absolutnego Zbawiciela” (doskonale jest oryginalny termin Rahnera: „*der absolute Heilbringer*”, nieprzetłumaczalny niestety na język polski inaczej jak tylko w sposób opisowy, z podkreśleniem aktywnej funkcji Tego, który to zbawienie przynosi) możliwa jest tylko w oparciu o rzeczywistą postać Jezusa z Nazaretu. Jak więc rozumieć ten zarzut o nieobecności Biblii w chrystologii Rahnera?

Na str. 155 Guggenberger stwierdza: „*U Rahnera brak jest antropologii chrystologicznej*”. Jest to stwierdzenie niesłuszne. Gdyby tak rzeczywiście było, cała dysertacja musiałaby stać pod znakiem zapytania. Jakież może być bowiem pośrednictwo teologicznej antropologii pomiędzy chrystologią a teologią moralną, skoro sama pośredniczka jest nieobecna?

Istotnym brakiem w interpretacji relacji Bóg-człowiek, ukazanej przez Rahnera, jest prawie wyłączne ograniczenie się autora do pary pojęć: transcendentálny-kategorialny. Myśl Rahnera jest bowiem w tym względzie o wiele bogatsza. Nie chodzi tu o samą terminologię, lecz o rzeczywistość, która ma być wyrażona przez użyte pojęcia.

Bardzo często pojawia się w książce Guggenbergera krytyka braku wymiaru interpersonalnego w myśli Rahnera. Zarzut ten wysunął jako

pierwszy H. U. von Balthasar, i to już w roku 1939. Było to bezpośrednio po lekturze *Geist in Welt*. Krytyka ta była podejmowana bardzo często przez późniejszych adwersarzy Rahnera. Personalizm okazał się jednak systemem, który nie stał się cudownym panaceum dla rozwiązania wszystkich problemów teologii systematycznej, choć jego wkład w rozwój tej teologii nie może być kwestionowany.

Na str. 203 n. czytamy: „*Transcendentalna chrystologia Rahnera pomija istotne aspekty wiary chrześcijańskiej: teologię Krzyża, eklezjologię i eschatologię*”. Na takie twierdzenie nie może zgodzić się ktoś, kto bliżej zetknął się z teologią Karla Rahnera. Podobnie jak z nągminnie często wysuwany zarzutem pomijania wymiaru personalnego. Nie wydaje się więc umotywowane, by w zakończeniu swojej pracy autor mógł oceniać jako istotny wkład Rahnera w rozwój indywidualnej etyki egzystencjalnej.

Guggenberger prezentuje swoisty sposób rozumowania: po przedstawieniu danego zagadnienia w myśli Rahnera wyszukuje on wszystkie znane sobie zarzuty w tym względzie, by móc na koniec stwierdzić, że np. antropologia Rahnera stanowi doskonały model pośrednictwa pomiędzy chrystologią a teologią moralną. W miejsce powtarzania znanych już zarzutów autor powinien raczej podjąć trud przetłumaczenia zamiarów Rahnera na język komunikatywny dla moralistów, oddając w ten sposób sporą przysługę dziedzinie będącej swoistą, choć autonomiczną kontynuacją dogmatyki.

Czytelnik tej książki, starający się mimo wszystko podążać za jej tokiem prezentacji problemu, natrafi w trzeciej części na dodatkowe kłopoty. Jest bowiem niemałą sztuką odróżnić, co mówi Rahner, co sądzi teologia moralna, a co sam autor.

Trudność podjętego zadania tłumaczy wielość niedoborów, jakimi obarczona jest omawiana dysertacja. Warto jednak tę książkę przeczytać. Jest to wprawdzie lektura wymagająca, lecz w sposób przekonujący ukazuje potrzebę i perspektywę interdyscyplinarnego dialogu w ramach teologii systematycznej.

*Ignacy Bokwa*