

Ks. JOACHIM NOWAK  
Dortmund

## POGLĄDY KARLA RAHNERA NA KONCEPCJĘ OSTATECZNEJ DECYZJI

1. Istotne elementy koncepcji ostatecznej decyzji – 2. Poglądy teologiczne Rahnera –  
3. Poglądy antropologiczne Rahnera – 4. Zależność filozofii i teologii w spojrzeniu na  
interpretację śmierci

K. Rahner zwraca uwagę w swojej próbie „teologii śmierci” na to, że śmierć w całym życiu człowieka doświadczana jest nie tylko jako cierpienie, lecz również jako czyn w pełni personalny<sup>1</sup>. Opisuje on także w sposób bardzo dokładny moment śmierci:

Są to chwile, które mogą nadać sens życiu i wieczności, chwile podejmowania decyzji. Bywa to czasem moment decyzji odnośnie do wyboru zawodu albo moment decyzji na wierność i miłość wiążącą na zawsze życie z innym człowiekiem i jego losem, albo moment decyzji o składaniu ślubów Bogu, lub innych jeszcze czynów, o których człowiek wie, że mają konsekwencje bardzo istotne, może nawet pod wieloma względami nieodwracalne i to także w życiu społecznym<sup>2</sup>.

Te chwile mogą zachodzić w człowieku niepostrzeżenie we wnętrzu jego serca. Coś podobnego, według Rahnera, dokonuje się w momencie śmierci:

W śmierci nasze życie i nasz czas stają się wiecznością. Taką lub inną. Bóg i człowiek wypowiadają w niej swoje ostatnie słowo, które pozostaje, które już nigdy nie przebrzmi, lecz zatrzyma się w uszach i sercu teraz i na wieki<sup>3</sup>.

Śmierć jest więc, według Rahnera, chwilą wyboru, w której skupia się całe życie człowieka i wszystko w tym życiu staje się już jednoznacznie ustalone i ostateczne<sup>4</sup>.

Zaledwie rok po jego próbie „teologii śmierci” L. BOROS przedłożył hipotezę ostatecznej decyzji<sup>5</sup>. Chociaż już wcześniej filozofowie i teolodzy bronili tezy decyzji ostatecznej w śmierci, to jednak L. Boros jest jednym z najlepszych „ducho-

---

<sup>1</sup> Por. K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg 1958, s. 15.

<sup>2</sup> TENŻE, *Kiedy się modlisz*, tł. A. Morawska, Paris 1968, s. 123.

<sup>3</sup> *Tamże*, s. 132n.

<sup>4</sup> *Tamże*.

<sup>5</sup> L. BOROS, *Sacramentum Mortis. Ein Versuch über den Sinn des Todes*, „Orientierung” 23 (1959), s. 61–65, 75–79.

wych” przedstawicieli tej koncepcji śmierci<sup>6</sup> Uważa się go dziś powszechnie za najbardziej reprezentatywnego autora hipotezy o śmierci jako decyzji ostatecznej<sup>7</sup>

Koncepcja Borosa dokonała przełomu we współczesnej teologii katolickiej poprzez postawienie pytania dotyczącego samego momentu śmierci<sup>8</sup>. Zaczęto koncentrować się bowiem na samym momencie śmierci i dostosowywać do niego pojęcie zmiany natychmiastowej, w której momenty następujące i poprzedzające wzajemnie się zająwiają, tworząc jedność. Było to jedną z licznych przesłanek ujmowania śmierci jako przeżycia osobowego. Zwrócono także większą uwagę na aspekt religijny śmierci, co pozwoliło dostrzec w niej możliwość personalnego spotkania z Chrystusem. Chodzi tutaj o czynny charakter śmierci, który podkreśla dziś wielu filozofów i teologów<sup>9</sup> W pracy *Mysterium mortis* Boros podaje ogólny zarys hipotezy<sup>10</sup>. W późniejszych opracowaniach i artykułach zajmuje się on ową hipotezą już bardziej szczegółowo<sup>11</sup>. Na podstawie tych opracowań dochodzimy do wniosku, że Boros rozumie śmierć w sposób następujący: śmierć jest możliwością podjęcia ostatecznej decyzji, w której człowiek opowiada się za lub przeciw Bogu<sup>12</sup>.

## 1. Istotne elementy koncepcji ostatecznej decyzji

Chodzi tu o koncepcję śmierci w ujęciu Ladislausa BOROSA. Teolog ten w omawianiu koncepcji śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej posługuje się pewnymi założeniami metodologicznymi, które można sprowadzić przede wszystkim do dwóch momentów: do twierdzenia, że śmierć, w której ma miejsce decyzja końcowa, jest wydarzeniem momentalnym i istniejącym w ludzkim życiu, oraz do zastosowania metody transcendentalnej w wyjaśnieniu zasadniczych aktów ludzkich.

---

<sup>6</sup> Ladislaus Boros, z pochodzenia Węgier, urodził się 2 października 1927 r. w Budapeszcie. Studiował filozofię w Szeged, Innsbrucku i Monachium, natomiast teologię w Innsbrucku (u K. Rahnera) i na fakultetach jezuickich w Belgii, Francji i Anglii. Doktoryzował się w Monachium u R. Guardiniego. Od 1959 do 1973 r. był jednym z redaktorów dwutygodnika szwajcarskiego „Orientierung”. Zmarł 8 grudnia 1981 r.

<sup>7</sup> Do głównych pozycji L. BOROSA dotyczących hipotezy ostatecznej decyzji zaliczamy: *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, tł. B. Białecki, Warszawa 1974; *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, tł. B. Białecki, Warszawa 1971; *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969.

<sup>8</sup> A. SPINDELER, *Mysterium mortis. Neue eschatologische Lehren im Lichte der katholischen Dogmen*, ThG 56 (1966), s. 144; por. H.U. VON BALTHASAR, *Eschatologie*, FTH (1957), s. 403–422. Także niedostateczność dotychczasowego klasycznego opisu śmierci jako rozłączenia ciała i duszy przyczyniła się do przełomu w eschatologii; W. BREUNING (wyd.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

<sup>9</sup> Por. J. NOWAK, *Protestanckie reakcje na koncepcję Borosa*, „Studia Oecumenica” 2 (2002), s. 302.

<sup>10</sup> BOROS, *Mysterium mortis*, s. 8.

<sup>11</sup> TENŻE, *Der neue Himmel und die neue Erde*, WW 19 (1964), s. 265; TENŻE, *Wir sind Zukunft*, s. 149.

<sup>12</sup> TENŻE, *Der neue Himmel und die neue Erde*, s. 265.

Rozważania metodologiczne prowadzą do stwierdzenia, że zasadniczą cechą bytu ludzkiego jest jego wewnętrzne rozdwojenie. Za bazę rozumowania posłużyła Borosowi analiza filozoficzna aktów woli, poznania, spostrzegania i przypominania. Okazuje się, że panujące w tych aktach rozdwojenie dąży ciągle do uchwycenia pełnej rzeczywistości siebie i świata. To dążenie jest w nas ciągle obecne i dlatego stwarza realnie ontologiczne podstawy do ich spełnienia się. W życiu jednak nigdy do tej pełni nie dochodzi. Z drugiej strony śmierć wydaje się spełniać wszystkie wymogi stawiane pełni wolności, poznania, spostrzegania i przypominania. W śmierci podstawowe dążenia woli dochodzą do wzajemnego „związania się”, a przez to człowiek rodzi się do pełni wolności. Śmierć ułatwia całkowite poznanie, bowiem uwalnia od determinizmu zmysłów. Następnie śmierć wyzwala od prowadzenia życia praktycznego, dlatego też umożliwia całkowite spostrzeganie, a uniezależniając nas od praktycznego nastawienia na przyszłość, stwarza możliwość pełnego przypominania. Można więc uznać, że transcendentalną podstawą dążeń człowieka do pełni jest śmierć jako pełnia wolności, poznania, spostrzegania i przypominania.

Boros stara się także przedstawić ludzką śmierć na tle analizy miłości. Twierdzi on, że miłość ludzka nie może osiągnąć swej pełni w sposób ludzki<sup>13</sup>. Mogłaby być spełniona dopiero wówczas, gdyby Absolut, Nieskończoność stanęły w całej swej jedności w człowieku jako godnym miłości<sup>14</sup>. Te warunki miłości mogą być spełnione dopiero w samym momencie śmierci, kiedy to dochodzi do pełnopersoanego spotkania z Chrystusem, który stanie przed nami w pełnym blasku i staje się równocześnie przedmiotem dążenia miłości do pełni posiadania<sup>15</sup>. Dlatego też można tutaj wyraźnie zauważyć ścisły związek miłości ze śmiercią<sup>16</sup>. Można więc powiedzieć, że człowiek osiąga prawdziwą miłość wówczas, gdy traci siebie.

Na postawie rozważań Borosa o wolności, poznaniu i miłości można dojść do stwierdzenia, że główną rolę w powyższych aktach ludzkich odgrywa zasada kenozy<sup>17</sup>. Tak więc poprzez miłość dochodzimy do pełni osobowości, stajemy się wtedy prawdziwym darem dla drugiego człowieka. Prawo kenozy odgrywa też podobną rolę w poznaniu. Śmierć oznacza więc dla naszego teologa szczytowy punkt wyniszczenia siebie i osiągnięcia całkowitego życia. Tam, gdzie człowiek całkowicie zatracił siebie, tam też jest Bóg w swej czystej formie<sup>18</sup>. Tutaj można spotkać Boga tylko

<sup>13</sup> TENZE, *Wir sind die Zukunft*, s. 152; por. G. MARCEL, *Homo viator*, tł. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 223n.

<sup>14</sup> BOROS, *Wir sind die Zukunft*, s. 152.

<sup>15</sup> *Tamże*.

<sup>16</sup> Krapiec mówi w podobny sposób o możliwości spełnienia się miłości w momencie śmierci — zob. M.A. KRAPIEC, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: B. BEJZE (red.), *O Bogu i o człowieku*, t. I, Warszawa 1969, s. 145; por. G. MARCEL, *Od sprzeciwu do wezwania*, tł. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 306.

<sup>17</sup> BOROS, *Mysterium mortis*, s. 78–83. Pojęcie *kenosis* należy do podstawowych pojęć filozoficznych. Jego źródło znajduje się w Flp 2,5-7.

<sup>18</sup> TENZE, *Erlöstes Dasein*, s. 66.

u kresu naszych sił. Zdaniem Borosa, człowiek musi raz w życiu, albo przynajmniej raz w śmierci, przeżyć chwilę całkowitego osamotnienia i zwątpienia, aby mógł osiągnąć prawdziwy dar samego Boga. Dopiero w tej sytuacji dochodzi do całkowitego przekroczenia kresu istnienia, w którym otwiera się nowa postać świata. Dlatego też można stwierdzić, że śmierć jest szczytowym czynem człowieka, gdyż do rozkwitu i pełni życia dochodzi tam, gdzie następuje całkowite nasze wyniszczenie.

Z jego analizy aktów poznania, miłości i woli wynika także, że śmierć stanowi szczytowy moment rozwoju ludzkiej osoby, w którym następuje intensyfikacja owych aktów duchowych człowieka, co z kolei skłania go do podjęcia ostatecznej decyzji wyboru Boga. Śmierć jest więc dla naszego teologa realizacją pełni człowieczeństwa i możliwością podjęcia ostatecznej decyzji życiowej. Pojęcie zaś takiej decyzji, dokonującej się w momencie śmierci, jest osiągnięciem najwyższej duchowej dojrzałości. Śmierć zatem jest najwyższym aktem osobowym, najważniejszym aktem ludzkiej świadomości i wolności.

Boros twierdzi także, że człowiek „prawdziwy” powstaje dopiero w śmierci. Jeżeli więc człowiek dochodzi do swej pełni w śmierci, to również i dusza otrzymuje wtedy swoje pierwotne panowanie nad materią. Dopiero poprzez śmierć przyswaja sobie człowiek odkupieńcze dary Chrystusa i dusza odzyskuje swe początkowe atrybuty do bycia wszechkosmicznego. Na tym podłożu wydają się być zrozumiałe twierdzenia Borosa o śmierci, a mianowicie, że dusza otrzymuje w śmierci pełnię, do której zdążała w swych aktach (*Tod als totale Selbstbegegnung*) i zostaje także ulokowana u podstaw świata (*Tod als totale Weltpräsenz*)<sup>19</sup> Te dwa wydarzenia są ze sobą w jakiś sposób związane. Nie można bowiem myśleć o całkowitym „samostawaniu się duszy” bez jej wejścia w świat. Ponieważ dusza dociera do swej istoty i jest obecna w świecie, dlatego też z całym wszechświatem odnosi się ona do Boga, gdyż podstawa świata jest skierowana zawsze ku Bogu<sup>20</sup>. Całkowite posiadanie siebie to spotkanie z Bogiem. Boros uważa, że owego spotkania nie można jednak nazwać jeszcze prawdziwym oglądaniem Boga, gdyż człowiek będzie przeżywał obecność Boga dopiero w momencie śmierci w obliczu decyzji ostatecznej poprzez spełnianie się jego wewnętrznego dynamizmu<sup>21</sup>. W śmierci osiąga człowiek to wszystko, do czego w swoich głębokich pragnieniach zmierzał, w poznaniu przypuszczał, miłością obejmował, stając w ten sposób wobec Pana świata. W tym więc „metafizycznym miejscu” podejmuje człowiek ostateczną decyzję. Dokonana tutaj decyzja posiada „stan wieczny”, gdyż jest ona podejmowana bez egzystencjalnego rozdzielenia bytu i przemijalności<sup>22</sup>. Należy także zwrócić uwagę na to, że podstawa wszechświata zos-

<sup>19</sup> TENŻE, *Mysterium mortis*, s. 88; por. TENŻE, *Erlöstes Dasein*, s. 40.

<sup>20</sup> TENŻE, *Mysterium mortis*, s. 89.

<sup>21</sup> *Tamże*; por. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Środowisko Boże*, tł. J. i G. Fedorowscy, Warszawa 1964, s. 114.

<sup>22</sup> BOROS, *Mysterium mortis*, s. 89.

tała już przekształcona przez Chrystusa. Udział Chrystusa w osiągnięciu pełni istoty ludzkiej i obecności we wszechświecie jest tak wielki, że Boros nazywa Go tym, który predestynuje świat<sup>23</sup>

Mając na uwadze powyższe filozoficzne aspekty nauki Borosa o śmierci, należy podkreślić, że wymagają one koniecznie uzupełnienia teologicznego. Dopiero wówczas rozumowanie to osiąga pełnię swego znaczenia.

Boros, pytając o podstawy wiecznego utrwalenia człowieka w dobru lub złu, dochodzi do stwierdzenia, że powodem takiej sytuacji jest wyznaczenie przez wolę Bożą końca w momencie śmierci czasu zasługi i natychmistowego sądu szczegółowego. Sposobu jednak urzeczywistnienia nagrody czy kary należy szukać w decyzji ostatecznej podjętej w momencie śmierci. Dlatego też można powiedzieć, że jedynie decyzja ostateczna człowieka rozstrzyga o jakości stałego trwania w wieczności. Decyzja ta jest jakby rewizją poszczególnych decyzji życiowych człowieka, a każdy akt życiowy znajduje w niej swe odbicie<sup>24</sup>. To, czym chce się być w przyszłości, trzeba chociaż częściowo urzeczywistniać w teraźniejszości<sup>25</sup>

Koncepcja Borosa o śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej człowieka urzeczywistnia założenia stawiane zbawieniu, które uważa się za osobowe spotkanie z Jezusem Chrystusem, chociaż nie trzeba uwzględniać tutaj konieczności cudownego objawienia Chrystusa poganom, posiadającym dobrą wolę. Powszechność śmierci stwarza każdemu człowiekowi warunki do w pełni osobowej decyzji za lub przeciw Chrystusowi<sup>26</sup>.

Borosowa hipoteza o śmierci zajmuje się również problematyką podejścia do Chrystusa w życiu doczesnym, gdyż uwzględnia każdą decyzję podjętą jeszcze w tym życiu aż do chwili ostatecznego rozstrzygnięcia w momencie śmierci. Nikt nie będzie potępiony lub zbawiony tylko dlatego, że tak chciał przypadek. Poprzez konfrontację z chwalebny Panem nastąpi trwałe rozstrzygnięcie. Ten moment wskazuje na dynamiczny i egzystencjalny charakter decyzji, jaką podejmuje człowiek<sup>27</sup>

Koncepcja Borosa odpowiada najnowszym badaniom teologicznym, szukającym możliwości dla zbawienia dzieci umierających bez chrztu świętego i bez używania rozumu. Za pomocą koncepcji Borosa można też bardzo łatwo wytłumaczyć twierdzenie o ambiwalencji Bożej, obejmującej dopuszczenie śmierci jako kary. W jej

---

<sup>23</sup> TENZE, *Wir sind Zukunft*, s. 149; por. TENZE, *Denken in der Begegnung*, Olten 1973, s. 199.

<sup>24</sup> Zdaniem Borosa nie ma żadnej innej miary szczerości intencji nawrócenia w godzinie śmierci, jak nawrócenie w godzinie teraźniejszej; TENZE, *Mysterium mortis*, s. 110.

<sup>25</sup> *Tamże*; por. R. TROISFONTAINES, *Je ne meurs pas...*, Paris 1960, s. 114.

<sup>26</sup> Wielu zwolenników omawianej tutaj hipotezy Borosa o ostatecznej decyzji dość wyraźnie sugeruje, że w momencie swej śmierci człowiek zyskuje pełnię umysłowego poznania i całkowitą wolność woli, i wówczas to całą siłą swego ducha wybiera Boga. Ostateczna decyzja człowieka jest więc decyzją wyboru Boga.

<sup>27</sup> Por. A. NOSSOL, *Szkic eschatologii protestanckiej*, w: TENZE, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 338.

świecie śmierć oznacza nie tylko karę Bożą, ale także znak umożliwiający zbawienie wszystkim ludziom.

Chrystologiczne uzasadnienie śmierci w świetle koncepcji Borosa pozwala w pełni zauważyć w Chrystusie punkt centralny zbawienia ludzkiego i dokonujących się z chwilą śmierci „rzeczy” ostatecznych, gdyż od chwili śmierci stała się najkonkretniejszym „momentem” zbawczym człowieka. Takie poglądy wskazują na to, że Boros pojmuje zbawienie w sposób całkowicie personalistyczny i chrystologiczny oraz uznaje świat za narzędzie działania Chrystusa.

Mając na uwadze szczegółową argumentację teologiczną Borosa, należy podkreślić, że wykorzystuje on myśl filozoficzną, aby różnym prawdom wiary nadać nowy charakter, a zarazem zgodny z nauką Kościoła.

Borosowa koncepcja śmierci — jak każda myśl chrześcijańska — wyzwala i zarazem żąda. Wyzwala od zbytej trwogi o swe zbawienie, gdyż ukazuje dobroć Boga wychodzącego naprzeciw człowiekowi i pozwalającemu, aby człowiek sam opowiedział się za Nim lub przeciw Niemu. Dopiero w chwili śmierci człowiek jest w stanie pozbyć się ostatecznie obcości swego bytu, dopiero w śmierci może człowiek całkowicie spotkać Boga w Chrystusie i może wobec Niego podjąć ostateczną decyzję. Z drugiej zaś strony koncepcja ta żąda poprawnego postępowania nawet w najdrobniejszych szczegółach życia.

## 2. Poglądy teologiczne Rahnera

Karl Rahner jest często uważany za przedstawiciela hipotezy ostatecznej decyzji, a nawet za jej twórcę<sup>28</sup>. Według H. VORGRIMLERA, bardzo wyraźnie uwypuklił

---

<sup>28</sup> K. Rahner rozumiany jest jako przedstawiciel, częstokroć nawet jako twórca, hipotezy ostatecznej decyzji w następującej literaturze: P. SCHOONENBERG, *Und das Leben der zukünftigen Welt*, w: H.H. BERGER (wyd.), *Leben nach dem Tode?*, Köln 1972, s. 63–104; A. SPINDELER, *art. cyt.*, s. 144–159; J. PIEPER, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1979, s. 120–133; E. JÜNGEL, *Tod*, Stuttgart 1985, s. 117; K.-H. BLOCHING, *Tod. Mit einem Beitrag von Dr. Hans Müller Fahlbusch*, Mainz 1973, s. 102; G. GRESHAKE, *Bemerkungen zur Endentscheidungshypothese*, w: G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1982, s. 121. Także częste powoływanie się na Rahnera wywarło wrażenie, jakby należał on do przedstawicieli powyższej koncepcji. Problematyczność tego powoływania się stwierdził już J. FELDERER, *Ladislaus Boros*, „*Mysterium mortis*”. *Der Mensch in der letzten Entscheidung*, ZKTh 86 (1964), s. 463–466 (recenzja) i później w szczególności H. VORGRIMLER, *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, MySal 5 (1976), s. 349–457, przyp. 16; TENŽE, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, Düsseldorf 1978, s. 31nn; K.P. FISCHER, *Der Tod — „Trennung von Seele und Leib?”*, w: H. VORGRIMLER (wyd.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg 1979, s. 319n. Sam K. RAHNER dystansuje się od hipotezy ostatecznej decyzji w: *Wagnis des Christen. Geistliche Texte*, Freiburg 1974, s. 116. Chociaż Rahner dystansuje się od powyższej hipotezy śmierci, to można jednak stwierdzić, że w stosunku do swej pracy *Zur Theologie des Todes* w późniejszych publikacjach zmienił on swój pogląd, nie podkreślając już zasadniczo momentu (*actio*) w śmierci. W Polsce teorię ostatecznej decyzji w ujęciu Borosa i Rahnera akceptuje M.A. KRĄPIEC (*Ja — człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 391–421).

on „problematyczność tej teorii”<sup>29</sup> Sam Rahner określa ją wręcz jako błędną<sup>30</sup> i podkreśla, wbrew twierdzeniu GRESHAKEGO, że nigdy nie reprezentował tej tezy<sup>31</sup>. Odnosnie do metodologicznych założeń hipotezy ostatecznej decyzji Rahner zauważa krytycznie, że zdarzenie przejścia, któremu teoria ta przypisuje eminentne znaczenie, pozbawione jest doświadczenia<sup>32</sup>.

O wiele szersze są jednak zastrzeżenia teologiczne Rahnera. Akcentuje on decydujące znaczenie życia ziemskiego. W związku z orzeczeniem wiary o śmierci jako końcu stanu pielgrzymowania zwraca on uwagę na to, że moralna decyzja główna staje się w śmierci ostateczna. Taka nauka oznacza, według Rahnera, że życie bierze się bardzo poważnie. W przeciwieństwie do hipotezy ostatecznej decyzji jest więc dla naszego teologa stan życia, w którym przemieszcza się człowiek w wolności, „czymś przemienionym” (*Umwandelbares*)<sup>33</sup> Teoria decyzji ostatecznej jest dla niego nie tylko „nieprawdopodobna” na podstawie rozpoznania empirycznego i wątpliwa z racji pozbawienia wartości życia ziemskiego, lecz także „w żaden sposób konieczna”<sup>34</sup>. Decyzja egzystencjalna, a więc czyn wolnościowy człowieka, w którym on rozporządza sobą samym przed Bogiem w kierunku ostateczności, możliwa jest i w życiu, a mianowicie dlatego, że człowiek przez swoją transcendentalność wolności znajduje się w nieskończonym dążeniu do Boga<sup>35</sup>. W przeciwieństwie do BOROSA, który przenosi chwilę egzystencjalnej decyzji do śmierci, Rahner akcentuje, że nie można nic powiedzieć<sup>36</sup> o historycznym momencie, w którym człowiek podejmuje rzeczywiście taką decyzję. Dla Rahnera śmierć jest nie tylko „pasywnym zdarzeniem” (*passives Widerfahrnis*), lecz także czynem personalnym i cierpieniem w jednym<sup>37</sup> W śmierci personalna decyzja życiowa staje się ostateczna<sup>38</sup>. Według naszego teologa, jest to „wewnętrzny moment śmierci jako duchowo-osobowego czynu samego człowieka”<sup>39</sup> W tym sensie sytuacja zbliżającej się śmierci jest doskonałą sytuacją wolności<sup>40</sup>. Sytuacja zbliżającej się śmierci jest dlatego radykalnym wezwaniem pod

<sup>29</sup> H. VORGRIMLER, *Der Tod im Denken und Leben des Christen*, s. 99. Odrzuca on hipotezę ostatecznej decyzji, przy czym w swej argumentacji opiera się ściśle na Rahnerze; *tamże*, s. 98–101.

<sup>30</sup> Por. K. RAHNER, *Prolixitas Mortis*, MySal 5 (1976), s. 467.

<sup>31</sup> TENŻE, *Vom Offensein für den je größeren Gott*, Schriften 12 (1975), s. 41, przyp. 8.

<sup>32</sup> TENŻE, *Prolixitas Mortis*, s. 466nn.

<sup>33</sup> TENŻE, *Zur Theologie des Todes*, s. 27.

<sup>34</sup> TENŻE, *Prolixitas Mortis*, s. 467.

<sup>35</sup> TENŻE, *Vom Offensein für den je größeren Gott*, s. 42.

<sup>36</sup> *Tamże*, s. 41, przyp. 2.

<sup>37</sup> TENŻE, *Zur Theologie des Todes*, s. 30.

<sup>38</sup> Mając na uwadze nieco jednostronny pogląd Rahnera o śmierci jako najbardziej personalnym czynie człowieka, należy stwierdzić, że za mało uwzględnia on wypowiedzi biblijne, które o wiele bardziej charakteryzują śmierć jako wstrząsające cierpienie, jako bolesne zburzenie życia, a zaś mniej jako czyn personalny; por. E. SCHWEIZER, *Jesus Christus, Herr über Krankheit und Tod*, „Universitas” 3 (1948), s. 513–519, 641–647. Także rozważania Rahnera zawierają za mało związków historii zbawczej Boga z człowiekiem.

<sup>39</sup> RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, s. 29.

<sup>40</sup> TENŻE, *Theologie der Armut*, Schriften 12 (1975), s. 444.

adresem wolności, która ma się zdecydować ostatecznie za Bogiem w samotności umierania. Dlatego człowiek powinien, zdaniem Rahnera, „możliwie «świadomie» umierać”<sup>41</sup>. Takie rozważania, zmierzające ku wolnościowej aktywności człowieka w perspektywie śmierci, przyczyniły się do opinii, że Rahner jest zwolennikiem hipotezy ostatecznej decyzji. Podłoże dla takiej oceny Rahnera mogłoby tkwić, według Greshakego i Jüngela, w tym, że sami oni pojmują charakter śmierci wyłącznie jako „ostatnią pasywność”<sup>42</sup>.

W dalszych rozważaniach zostanie wykazane, że taka ocena Rahnera jest zupełnie niesłuszna, oraz że jego poglądy, zwłaszcza dotyczące antropologii, nie potrafią rozwiązać problemów teologicznych w ten sposób, jak to czyni hipoteza ostatecznej decyzji. Rahner i Boros są zdania, że ze śmiercią życie człowieka otrzymuje swą ostateczność<sup>43</sup>. Podczas gdy Rahner kładzie nacisk na podstawową decyzję człowieka stającą się w śmierci ostateczną<sup>44</sup>, Boros podkreśla fundamentalne znaczenie „przejścia”, które relatywizuje decyzje życia w ich zasięgu. Wprawdzie i dla Borosa śmierć jest „początkiem ostateczności”<sup>45</sup>, jednak u niego ta ostateczność osiągnięta jest dopiero poprzez decyzję ostateczną w „przejściu”, ponieważ decyzje życia noszą znamię istotnej tymczasowości. Co do momentu ostatecznej decyzji wolnościowej, zdaniem Rahnera, nie można udzielić wiążącej odpowiedzi, gdyż uważa on śmierć za uprzywilejowaną sytuację takiej decyzji, ponieważ opresja śmierci kwestionuje raz jeszcze moralną decyzję podstawową życia<sup>46</sup>. Jednak to określenie czasowe różni się pod dwoma względami od Borosa. Najpierw trzeba powiedzieć, że napierającej sytuacji śmierci przysługuje tylko względne znaczenie, tzn. że ma ona tylko warunkowe znaczenie zbawienia, gdyż nagła i gwałtowna śmierć może uniemożliwić dostrzeżenie jej bliskości<sup>47</sup>.

Następnie Rahner, mówiąc o „napierającej” śmierci („*andrängender*” *Tod*), zakłada stan położenia ziemskiej jedności: ciało – dusza<sup>48</sup>. Wskazuje na to fakt, że żąda on dla śmiertelnie chorego zwalczanie bólu<sup>49</sup>. Według naszego teologa, zatem dusza w momencie jej decyzji wolności jest jeszcze połączona z ziemskim ciałem tak, że ingerencja poprzez lekarstwa jeszcze może wywierać na nią wpływ. U Borosa natomiast jedynie śmierć jest miejscem ostatecznego rozporządzenia, które dokonu-

<sup>41</sup> *Tamże*.

<sup>42</sup> JÜNGEL, *dz. cyt.*, s. 116; por. J. AUER, „*Siehe, ich mache alles neu*” *Der Glaube an die Vollendung der Welt*, Regensburg 1984, s. 55.

<sup>43</sup> P. KIRK, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei K. Rahner, L. Boros, G. Greshake*, Bad Honnef 1986, s. 223.

<sup>44</sup> RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, s. 27.

<sup>45</sup> BOROS, *Mysterium mortis*, s. 98.

<sup>46</sup> Por. RAHNER, *Wagnis des Christen*, s. 114, 116.

<sup>47</sup> Por. *tamże*, s. 115.

<sup>48</sup> TENZE, *Theologie der Armut*, s. 444.

<sup>49</sup> *Tamże*, s. 445.



je się nie w obliczu zbliżającej się śmierci, lecz w samej śmierci, tj. w „przejściu” (*Übergang*).

Zasadniczo Rahner zakłada czasowe wyznaczenie ostatecznego czynu wolnościowego człowieka jedynie z najwyższym zastrzeżeniem. Śmierć jest wprawdzie dla niego „najwyższym aktem człowieka, w którym on w wolności swój byt ludzki całkowicie spełnia”<sup>50</sup>, jednak nie chodzi mu, inaczej niż Borosowi, o decyzję wolnościową w momencie śmierci, lecz nazywa on to samorozporządzenie *prolixitas mortis*<sup>51</sup>, tj. z myślą o śmierci jako stałym towarzyszem życia. Również dla Rahnera, podobnie jak dla Borosa, z nawiązaniem do HEIDEGGERA życie jest umiejscowione istotnie w śmierci; jednak Borosowskie opracowanie tego stanu umiejscowienia w śmierci, jak również wnioski wyciągnięte z tej nauki, różnią się w istotnych punktach od poglądów Rahnera<sup>52</sup>.

Śmierć jest bowiem dla Rahnera „aksjologiczną terażniejszością w całości życia ludzkiego”<sup>53</sup>. Wyciąga on jednak z tego inną konsekwencję aniżeli Boros. Podczas, gdy dla Borosa życie o tyle podtrzymywane jest w śmierci, o ile w skończonych aktach świadomości ukryta jest nietematyczna wiedza o ich dokonaniu w śmierci, Rahner uważa, że człowiek oddziałuje na śmierć jako swoje dokonanie przez czyn swego wolnego życia i w ten sposób śmierć jest w każdym wolnym czynie obecna, w którym człowiek w wolności dysponuje całością swej osoby<sup>54</sup>. U Borosa natomiast tego rodzaju czyn w zaćmieniu ziemskiego życia nie jest możliwy; człowiek nie jest wolny dla ostatecznej decyzji za Bogiem lub przeciw Niemu. Decyzja taka może być dokonana wyłącznie, znajdując się w przejściu; podczas gdy dla Rahnera wolne samorozporządzenie człowieka w końcu nie jest związane z określoną chwilą czasu<sup>55</sup>.

Z powyższych rozważań wynika bardzo jasno, że poglądy Rahnera i Borosa dotyczące chwili wolnego, ostatecznego samorozporządzania człowieka poważnie odbiegają od siebie. Dlatego też powstaje pytanie, czym uwarunkowana jest ta różnica. Następnie więc należy wykazać, że dywergencja obydwu poglądów bazuje na fundamentalnej, systematycznej różnicy perspektyw, i to w spojrzeniu na antropologię. Można będzie następnie zauważyć, że chodzi tutaj o te różne antropologiczne punkty wyjściowe Rahnera i Borosa, które prowadzą do wyżej przedstawionych dywergencji odnośnie do zrozumienia ludzkiej wolności i zdolności decyzji.

Najpierw Rahner i Boros wydają się być zgodni co do podstawowego, antropologicznego przeznaczenia człowieka. Również, według Rahnera, człowiekowi nigdy

<sup>50</sup> TENŻE, *Zur Theologie des Todes*, s. 85.

<sup>51</sup> TENŻE, *Prolixitas Mortis*, s. 466.

<sup>52</sup> KIRK, dz. cyt., s. 229; por. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, s. 76n.

<sup>53</sup> RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, s. 41.

<sup>54</sup> *Tamże*.

<sup>55</sup> TENŻE, *Das Sterben vom Tod her gesehen*, *MySal* 5 (1976), s. 479.

nie udaje się bez reszty przeprowadzić pełnego rozporządzenia sobą samym w całej szerokości swego bytu<sup>56</sup> Powodem tego jest, według naszego teologa, „dualizm pomiędzy osobą a naturą”<sup>57</sup> Wolność osoby okazuje się ograniczona przez kompetencje, które nie były ustanowione przez samą wolność personalną. Można więc powiedzieć, że cała predysponowana natura wolności wolnego, całkowitego samorozporządzenia „osoby” stawia opór<sup>58</sup>. W spojrzeniu na moralne decyzje człowieka oznacza to, że dobra i zła decyzja doświadcza oporu i twardości natury<sup>59</sup> Człowiek nie jest więc, według Rahnera, nigdy całkowicie wolny, ponieważ nigdy nie potrafi samego siebie doścignąć osobowo. Wprawdzie wolny akt jest czynem osobowego centrum człowieka i z tej racji dysponuje całym podmiotem. Ale konkretny byt człowieka nie jest w całej swej szerokości wyrazem rozporządzającego sobą osobowego centrum aktu<sup>60</sup>. Można więc bardzo wyraźnie zauważyć, że przedstawione poglądy Rahnera odpowiadają w dużej mierze poglądom Borosa. Również, według Borosa, człowiek potrafi na podstawie „natury” w sposób niepełnopersonalny wnikać w swoje akty. Jego wolność okazuje się ograniczona przez kompetencje obce osobie tak, że jego decyzje moralne zaciemniają się w ich wolności. Podobnie jak Rahner, tak i Boros nie stawia znaku równości pomiędzy zawężającą wolność materialnością a zmysłowością. Bowiem ziemskiemu ciału jako sferze materialności odpowiada istotnie także „duch obiektywny” — jako nie ustanowione przez osobę duchowe zagrożenie wolności. Podobnie jak Rahner, tak i Boros łączy tę „niemożność bycia osobą” z grzechem pierwotnym. Rahner różni się jednak zdecydowanie od Borosa pod tym względem, że relatywizuje on zasadniczo fundamentalny stan zawężenia wolności personalnej człowieka. W końcu dla Rahnera jest jednak możliwa personalna wolność w ciągu życia, mimo iż człowiek staje nieraz w obliczu niepewności — np. cierpienie i śmierć, które uniemożliwiają w zasadzie personalne samorozporządzenie<sup>61</sup>. Z konieczności śmierci wywodzi się dla Rahnera wolność<sup>62</sup>. Wolność i konieczność znajdują się zatem u niego w najściślejszym związku<sup>63</sup>. Podczas, gdy w spojrzeniu na śmierć wolność i konieczność znajdują się w pewnej równowadze, można stwierdzić bardzo jasno, że teolog nasz rozwiązuje tę dialektykę na korzyść wolności. Odnośnie do moralnego zachowania człowieka akcentuje on, w przeciwieństwie do Borosa, że w życiu ziemskim ma się do czynienia z moralnymi

<sup>56</sup> TENZE, *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, Schriften 1 (1954), s. 393.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 394.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 393.

<sup>59</sup> *Tamże*, s. 396.

<sup>60</sup> J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie*, München 1967, s. 131.

<sup>61</sup> K. RAHNER, *Passion und Ascese*, Schriften 3 (1956), s. 90.

<sup>62</sup> (...) *der Mensch muss den Tod in Freiheit sterben, er kann diesen ihm als das Werk seiner Freiheit auferlegten Tod gar nicht vermeiden. Wie er ihn aber stirbt, wie er ihn versteht, das ist die Entscheidung seiner Freiheit... in der Tat des sterbenden Daseins ist der Mensch in der Notwendigkeit, sich frei zum Tod zu verhalten*; RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, s. 77.

<sup>63</sup> Por. KIRK, *dz. cyt.*, s. 237.

decyzjami, które mogą stworzyć wieczność<sup>64</sup>. Rahner mówi, że w każdym człowieku znajdują się wolne decyzje<sup>65</sup>. Jak już wyżej wspomniano, dla Rahnera ludzka wolność w swej transcendentalności obejmuje także Boga. Względem samego Boga człowiek potrafi zachować się w sposób wolny. Człowiek działa, według naszego teologa, „z tego, czym on jest”<sup>66</sup>, gromadzi on swoje ograniczone możliwości<sup>67</sup>. Jednak na każdorazowo różnym materiale bytu dzieje się zawsze jedno i to samo<sup>68</sup>.

Jak szczegółowo wykazano, dla Borosa nie jest możliwe w życiu ziemskim wolnościowe zajęcie stanowiska po myśli Rahnera ani co do decyzji moralnej, ani wobec Boga. W spojrzeniu na pozycję Rahnera nasuwa się pytanie, jak w obliczu ograniczeń przez naturę mogą być możliwe zdadne dla wieczności personalne akty wolnościowe, gdyż w jego systemie stają ostatecznie naprzeciw sobie „natura” i „osoba” niezjednoczone i na pozór nie do zjednoczenia. Należałoby teraz zapytać: Jak może dojść wolność, „przełamana” przez wielokrotne wpływy obce osobie, do decyzji personalnej? Wydaje się, że Rahner, odpowiadając na to pytanie, sięga do dość nieoczekiwanego rozwiązania. Próbuje on eliminować oczywiste napięcie pomiędzy wolnością a determinacją poprzez „skok do wiary” (*Sprung in den Glauben*). Boros próbuje pokonać doświadczenie rozdarcia człowieka poprzez szczególny stan przejścia: człowiek dościga siebie w śmierci personalnie i jest w stanie w ostatecznej decyzji wolności osiągnąć swoje zbawienie. Rahner powołuje się tutaj na łaskę Bożą<sup>69</sup>. Wolność człowieka w życiu ludzkim staje się możliwa poprzez łaskę. Dla Borosa człowiek przez zdarzenie rozdziału ciała i duszy odnajduje siebie samego, chociaż i u niego działa łaska o tyle, o ile człowiek poprzez łaskę Bożą jest w stanie kształtować stan przejścia co do decyzji ostatecznej w spojrzeniu na zbawienie lub nieszczęście. U Rahnera natomiast stanie się człowieka całością, jako kontrakcja biegunów „natura” i „osoba”, jest wyłącznie dziełem łaski. Wolność człowieka jest poprzez łaskę w ten sposób ukształtowana, że może ona już w życiu ziemskim podjąć ostateczną decyzję wobec Boga<sup>70</sup>. Człowiek, według Rahnera — w ścisłym prze-

<sup>64</sup> Tamże, s. 238.

<sup>65</sup> *Es gibt im Menschen freie Entscheidungen, in denen ein Mensch über sich als Ganzes verfügt, für die er eine letzte, unausweichliche Verantwortung trägt, die er auf niemanden und auf nichts anderes abwälzen kann, weder durch eine Psychologie, die die letzte Subjekthaftigkeit des Menschen noch einmal auflösen möchte, noch durch Sozialwissenschaften, die den Menschen auf ein bloßes Resultat gesellschaftlicher Umstände reduzieren möchten. Hier (in den freien Entscheidungen) schafft Zeit wirklich Ewigkeit und wird in der Zeit Ewigkeit erfahren*; K. RAHNER, *Ewigkeit aus Zeit*, Schriften 14 (1979), s. 428nn.

<sup>66</sup> TENZE, *Trost der Zeit*, Schriften 3 (1956), s. 176.

<sup>67</sup> SPECK, dz. cyt., s. 132.

<sup>68</sup> RAHNER, *Trost der Zeit*, s. 181.

<sup>69</sup> SPECK, dz. cyt., s. 134; por. K. RAHNER, *Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung*, Schriften 4 (1960), s. 260.

<sup>70</sup> KIRK, dz. cyt., s. 239. Rahner mówi: *Vollzieht (...) der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine „Natur“, so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teil-*

ciwieństwie do Borosa — posiada więc rzeczywiście wolność personalną, umożliwiającą mu wolną, personalną zgodę na zbawczy czyn Boga<sup>71</sup>. W rozumieniu Rahnera znajduje się ludzka wolność pod pewnym znakiem. Człowiek bowiem nie jest w stanie osiągnąć sytuacji, w której moc łaski nie ukierunkowałaby go na byt chrześcijański. On jest zawsze przez Boga zarządzany. Według naszego teologa, nie ma człowieka, który „prekursorycznie” do swej wolności nie byłby w jakiś sposób już chrześcijaninem<sup>72</sup>. Zdaniem Rahnera, musi się każdy w wolności zdecydować, ale życie i śmierć są poddane wyborowi<sup>73</sup>.

W dotychczasowych rozważaniach można było bardzo jasno zauważyć, że Rahner, mówiąc o przeznaczeniu wolności ludzkiej, zajmuje stanowisko różniące się bardzo wyraźnie od Borosa.

### 3. Poglądy antropologiczne Rahnera

Należałoby teraz, mając na uwadze hipotezę ostatecznej decyzji, rozważyć krytycznie antropologiczne poglądy Rahnera. Antropologiczne przeznaczenie przesuwają się u niego na dalszy plan na korzyść możliwej wolności. Tak człowiek przykładowo staje, co prawda, w obliczu konieczności śmierci, jednak wolność jego umożliwia mu zachować się nieskrępowanie wobec niej. W związku ze śmiercią nabierają mocy inne konieczne przeznaczenia, przeoczone przez Rahnera, a mianowicie obce osobie determinanty, warunkujące decyzję ku śmierci jako decyzję wiary tak, że ani przyjęcie zbliżającego się losu śmierci w wierze, ani zatwardziałe jego odrzucenie nie mogą być wypowiedziami wolnego aktu personalnego. Takie czynniki determinujące są bardzo ważne w każdej decyzji za wiarą, jak i przeciw niej. Dlatego też nie można zrozumieć, dlaczego decyzje mają stanowić wolne, ostatecznie odpowiedzialne i skierowane na wieczność „tak” lub „nie” odnoszące się do zbawienia. L. BOROS bardzo pięknie wyraził tę myśl w swej pracy *Erlöstes Dasein*<sup>74</sup>. Używa on tutaj wyrazu „ciało” (*Leib*) jako pojęcie zbiorowe dla obcych osobie i nie osobiście ustanowionych kompetencji, lecz otrzymanych wraz ze wszystkimi zaletami i wadami od rodziców. Dlatego też zakładając, że „Bóg jest rzeczywiście wielkim Panem”<sup>75</sup>, decyzje życiowe nie mogą być decyzjami decydującymi ostatecznie o zbawieniu lub nieszczęściu człowieka<sup>76</sup>. Odwrotnie uważa Boros: nikt nie może osiągnąć

---

*nahme am Leben des dreifaltigen Gottes selbst*; K. RAHNER, *Die Gliedschaft der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII „Mystici Corporis Christi”*, Schriften 2 (1955), s. 88.

<sup>71</sup> TENŽE, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, s. 20.

<sup>72</sup> *Tamże*, s. 15.

<sup>73</sup> *Tamże*.

<sup>74</sup> Por. BOROS, *Erlöstes Dasein*, s. 38.

<sup>75</sup> *Tamże*, s. 96.

<sup>76</sup> *Tamże*, s. 95.

zbawienia wiecznego przykładowo tylko dlatego, że ma pobożnych rodziców albo że się urodził w tej części ziemi, w której mógł usłyszeć o Chrystusie<sup>77</sup> Rahner zwraca wprawdzie uwagę na te determinujące czynniki, lecz ostatecznie nie traktuje ich poważnie. Podkreślenie ich decydującego charakteru jest dla niego tylko jakby wybiegiem tkwiącym w nienawiści do wolności<sup>78</sup>

Antropologia Rahnera, która w końcu nie rozpoznaje rozdarcia i niepersonalności człowieka i pomimo przeciwbieżnych doświadczeń postuluje ostateczną, personalną wolność w życiu, również wobec Boga, nie potrzebuje żadnej hipotezy ostatecznej decyzji. Ostatecznie ważna decyzja wolności możliwa jest mocą łaski już za życia ziemskiego. Hipoteza ostatecznej decyzji udaje się tylko na gruncie antropologii, która znajduje się w silnym napięciu do antropologicznych rozpoznań nauk humanistycznych (przede wszystkim psychologii i socjologii). Te bowiem doszły do konkluzji, że człowiek znajduje się w mniej lub bardziej wyraźnej zależności od czynników zewnętrznych, które fundamentalnie ograniczają możliwości jego wolności tak, że człowiekowi pozostaje jedynie pewna swoboda działania<sup>79</sup>. Rahner, co prawda, mówi o tym, że różna może być miara realnych możliwości, którymi dysponuje indywidualum — tym skrajnie abstrakcyjnym przeznaczeniem mogłyby być pomyślane każdorazowo odmiennie formowane determinanty indywidualnej osoby, o których mówi Boros. Nie jest to jednak przeszkodą dla niego w głoszeniu wolności, która już w życiu potrafi dysponować sobą i „ku Bogu” W koncepcji Borosa natomiast daje się integrować bez trudności rozpoznania psychologii i socjologii, której nie wolno po prostu pominąć<sup>80</sup>. Dlatego też Boros, przedstawiając determinanty ludzkiej wolności i identyczności, nawiązuje dość wyraźnie do nauk humanistycznych, względnie do ich częściowych dziedzin. Mówiąc o „duchu obiektywnym”, odpowiadającym myślom, uczuciom i ocenom, które człowiek wchłania w siebie na podstawie własnego istotnego współbytu lub o zostaniu wrodzonym w część świata, nacechowaną chrześcijaństwem, przy czym czynniki te wpływają na człowieka najdogłębniej w jego wolności, to wówczas ma się na myśli właśnie socjalizację lub inkulturyzację jako „proces dorobku społecznego względnie kulturalnych norm”<sup>81</sup>. Badania socjalizacyjne są tradycyjnie zadaniem psychologii socjal-

<sup>77</sup> *Tamże*, s. 95nn.

<sup>78</sup> RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, s. 77nn.

<sup>79</sup> Radykalny determinizm psychologiczny względnie socjologiczny, na podstawie którego człowiekowi uniemożliwiona jest absolutnie każda wolna decyzja, zważywszy determinanty duchowe i społeczne, może być pominięty jako przesadzona pozycja ekstremalna; ani psychologiczne, ani socjologiczne wyjaśnienia nie wyczerpują wszelkich uzasadnień ludzkiego działania; por. K. WUCHTERL, *Lehrbuch der Philosophie*, Bern–Stuttgart 1986, s. 159.

<sup>80</sup> W. Beinert wskazuje kilkakrotnie na ścisły związek między teologią a naukami humanistycznymi, ponieważ obydwie dziedziny zajmują się człowiekiem i ludzką społecznością; W. BEINERT, *Wenn Gott zu Wort kommt. Einführung in die Theologie*, Freiburg 1978, s. 159. W dialogowej współpracy mają one dać informacje o bycie ludzkim; *tamże*, s. 176.

<sup>81</sup> W.D. FRÖHLICH, *dtv — Wörterbuch zur Psychologie*, München 1987, s. 315.

nej i socjologii, podobnie jak tematyzacja wpływu rodziny oraz poszczególnych bliźnich na świadomość dziecka, na którą zapatruje się bardzo pozytywnie Boros<sup>82</sup>. Jak już częściej zauważono, Boros nie głosi w żadnym przypadku determinizmu. Człowiek jest na tyle osobą, że jest w stanie przygotować w życiu ziemskim ostateczną decyzję poprzez swoje akty. Według niego, decyzja ostateczna wymaga jakiegoś stanu szczególnego, uwalniającego człowieka od „kompleksyjności” duszy i uwarunkowań społecznych. Nie chodzi mu o wykazanie, że człowiek nie dysponuje żadną wolnością, lecz pragnie on bardzo wyraźnie podkreślić, że wolność ludzka, jako fundamentalnie zacieśniona, nie potrafi i nie może decydować ostatecznie o zbawieniu lub nieszczęściu.

Jak już dokładnie przedstawiono, Rahner próbuje zabezpieczyć wolność człowieka pomimo jej personalnego zagrożenia przez to, co nazywa „naturą”, przez dość nieoczekiwany skok do wiary. Przeciwno tej próbie należy — jak się wydaje — zgłosić poważne zastrzeżenia. Po pierwsze, nie wolno zbyt pochopnie mówić o kausalnej ingerencji Boga, jeżeli możliwe wydaje się rozwiązanie immanentne. Bóg zawsze jest przyczynowością transcendentną<sup>83</sup>. Nie należy przypuszczać, że Bóg w trakcie stworzenia uzyskuje drogą szczególnej ingerencji to, co osiągnąć może poprzez immanentne powstawanie stworzenia. Po drugie, wydaje się, że próbę Rahnera założenia jedności człowieka już za życia ziemskiego w tej mierze, że potrafi w wolności zdecydować się za Absolutem, należy uważać za zbyt „gwałtowną”. Z jednej strony akcentuje on bowiem, że człowiek nigdy nie może zupełnie doścignąć siebie personalnie, z drugiej zaś strony przedstawia człowieka jako całościowo zdolnego do rozporządzenia sobą, mianowicie poprzez wskazanie na pełną łaskę ingerencji Boga. Rahner nie stara się postawić w jasnym stosunku wzajemnym pełnej łaski ingerencji Boga i wyprzedzających ją personalnych determinantów<sup>84</sup>.

Następnie wydaje się wątpliwa próba Rahnera interpretowania faktu, że historia poprzez działanie Boga znalazła swe wyjście zbawcze na podstawie faktu, że każdy człowiek przed osiągnięciem swej wolności jest już chrześcijaninem. Z jednej strony tego rodzaju przyjęcie nie jest potrzebne. Jako wyraz zbawienia zanurzonego w historię można zrozumieć i możliwość ostatecznej, pełnypersonalnej decyzji w pełnej przejrzystości w sensie Borosa. Zbawienie Boga odbywałoby się wówczas w ten sposób, że immanentny i dostępny filozoficznemu wkroczeniu moment rozdziału

<sup>82</sup> Jeżeli Boros mówi o zakotwiczonych w podświadomości mechanizmach działania, które wylaniają się w pierwszych latach życia, posługuje się on jednoznacznie psychoanalizą Freuda; por. A.F. NEEL, *Handbuch der psychologischen Theorien*, München 1974, s. 233nn; H.P. NOLTING, P. PAULUS, *Psychologie lernen. Eine Einführung und Anleitung*, München–Weinheim 1978, s. 152nn.

<sup>83</sup> BOROS, *Mysterium mortis*, s. 189, przyp. 36; por. TENŽE, *Evolution und Metaphysik*, „Orientierung” 25 (1961), s. 237nn.

<sup>84</sup> Należy tutaj podkreślić, że P. Kirk ma rację, kiedy zauważa, że gdy Boros akcentuje rozdarcie obecnego życia, antropologię Rahnera cechuje zasadnicze dążenie jednościowe. Ostatecznie okazuje się, że u Rahnera wolność jest dominującą zasadą antropologiczną; KIRK, *dz. cyt.*, s. 233.

ciała i duszy<sup>85</sup>, zawierający w sobie pełne stanie się człowieka osobą, staje się zdarzeniem przybliżającym nam Chrystusa tak, że decyzja pełnopersońska może stać się decyzją za Chrystusem lub przeciw Niemu. Z drugiej zaś strony pozycję Rahnera implikuje optymizm zbawienia, nadający nową perspektywę ludzkiej wolności. Nie zmienia tego też werbalne zacieśnienie naszego teologa mówiące, że każdy w wolności musi się zdecydować na życie i śmierć. Bowiem dlaczego — można zapytać — konieczna miałaby być taka decyzja, skoro człowiek i tak już jest chrześcijaninem i jako taki przeznaczony do zbawienia? Okazuje się w końcu, że zarzut co do optymizmu zbawczego kierowany przez Rahnera przeciwko Borosowi odnosi się także do niego samego.

#### 4. Zależność filozofii i teologii w spojrzeniu na interpretację śmierci

Należałoby także przedstawić zależność filozofii i teologii w spojrzeniu na interpretację śmierci i w związku z recepcją filozofii M. HEIDEGGERA<sup>86</sup>. Jak już częściej wspomniano, koncepcja śmierci BOROSA została opracowana na podstawie czysto filozoficznego rozumowania, które jakby „z zewnątrz” przybliżone zostało do związków teologicznych. Przy tym już w sferze czysto filozoficznej śmierć posiada charakter bardzo pozytywny, gdyż jest ona miejscem pełnopersońskości, wolności, spotkania z Bogiem i decyzji o wiecznym losie. Zdarzenie decyzji ostatecznej staje się zdarzeniem przybliżającym nam Chrystusa dopiero w świetle teologii. U Rahnera natomiast filozofia nie jest w stanie przewyciężyć negatywności doznania śmierci<sup>87</sup>. Akt umierania, którego nie można w żadnym przypadku stawiać na równi z ostateczną decyzją w sensie Borosa, dokonuje się więc u Rahnera w przeciwieństwie do BOROSOWSKIEGO aktu decyzji ostatecznej w końcu na płaszczyźnie teologicznej<sup>88</sup>. W tym kontekście nasuwa się także pytanie, Czy Rahner osiąga swe aktywne zrozumienie śmierci drogą ekstrapolacji filozoficznej, jak uważa Greshake? Wydaje się, że pytanie to jest apriorycznie negatywne. Wprawdzie Rahner osiąga pewną bliskość procedury ekstrapolacyjnej, lecz z jego określenia pory czasu całkowitego samorozporządzenia człowieka wynika jednoznacznie, że nie chodzi mu o przeniesienie wyników wiedzy z jednej dziedziny, w której są pewne, w dziedzinę, w której

---

<sup>85</sup> Por. L. STAMPA, *Zur Theologie des Todes*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 7 (1960), s. 56–62. Rahner sądzi, że dusza ludzka jako forma materialnego ciała jest ciągle z nim związana: aktualnie albo potencjalnie. Ponieważ śmierć nie jest pełną izolacją duszy i ciała, dlatego też w jej wyniku dusza nie staje się akosmiczną, lecz pankosmiczną; RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, s. 19–22; por. S. KOWALCZYK, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 264.

<sup>86</sup> Zasadnicze określenie stosunku teologii do filozofii u Rahnera i Borosa przedstawia KIRK, *dz. cyt.*, s. 71–80.

<sup>87</sup> RAHNER, *Prolixitas Mortis*, s. 469.

<sup>88</sup> KIRK, *dz. cyt.*, s. 232.

nie są jeszcze ustalone, jak wymaga tego ekstrapolacja zgodnie z definicją. Bowiern dla Rahnera śmierć, o ile może i musi być dokonana aktywnie w wolności, jest jednoznacznie zdarzeniem życia. W wyniku tego jest ona objęta, podobnie jak wszystkie akty życia, dualizmem wolności i konieczności. Charakter śmierci nie musi być pogłębiony dopiero poprzez ekstrapolację, gdyż — jak już szczegółowo wykazano — moment śmierci nie ma dla Rahnera żadnego znaczenia co do całkowitego samorządzenia człowieka.

Mówiąc o recepcji filozofii Heideggera przez Rahnera i Borosa, należy podkreślić, że Rahner jest bardziej zależny od Heideggera, aniżeli Boros. Wprawdzie obydwaj teologowie mówią o doświadczeniu śmierci za życia, jednak życie jest dla obu zasadniczo czymś bardzo pogłębionym w śmierci. Podczas gdy Boros dochodzi do ostatecznej decyzji w śmierci na podstawie doświadczeń śmierci w ciągu życia, Rahner stwierdza, że śmierć towarzysząca całemu życiu może być uprzywilejowaną sytuacją wolności. Jednak i Rahner modyfikuje zdecydowanie koncepcję Heideggera<sup>89</sup>. Podczas gdy Heideggerowi chodzi tylko o znaczenie śmierci dla bytu, dla Rahnera posiada istotne znaczenie także sposób dokonania pełni bytu w obliczu śmierci<sup>90</sup>. Rahner przełamuje więc w końcu, śladem Borosa, ten krąg samopośredniczenia subiektywności w kierunku Boga. Wolnościowy czyn śmierci u Rahnera jest skierowany na Boga, przy czym, jak już bardzo wyraźnie podkreślono, warunkiem realności takiego czynu jest ostatecznie łaska Boża. Dlatego też wydaje się bardzo wątpliwe twierdzenie o niedozwolonej zależności od analizy śmierci Heideggera również w spojrzeniu na Rahnera.

\* \* \*

Reasumując można powiedzieć, że rozważania Rahnera dotyczące koncepcji śmierci jako ostatecznej decyzji człowieka doprowadziły do bardzo krytycznego rozprawienia się z dotychczasową teologią śmierci. Potwierdzają to nowe akcenty Rahnera oraz nowe pytania. Przyczynia się to do wprowadzenia cennych impulsów dla przyszłej teologii śmierci<sup>91</sup>.

Pomimo różnych kwestii problematycznych i wielu punktów krytycznych okazuje się, że powyższa koncepcja próbuje rozjaśnić pewne aspekty śmierci, które na przestrzeni czasu zostały odsunięte na plan dalszy albo nie zostały jeszcze do dnia dzisiejszego należycie utematycznione. Polemika z koncepcją śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej ma więc ciągle mobilizować do dalszych badań nad nią, gdyż wydaje się ona faktycznie być wielką szansą dla współczesnej eschatologii. Jako taka

<sup>89</sup> Por. W. PANNENBERG, *Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik*, w: TENZE, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, t. II, Göttingen 1980, s. 155.

<sup>90</sup> *Tamże*, s. 154–155.

<sup>91</sup> J. MANSER, *Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie*, Bern 1977, s. 80.



może ona nas zbliżać do wielkiej tajemnicy i otwierać przed nami nowe, nie znane dotąd perspektywy. Niemniej jednak współczesna teologia, świadoma własnej ograniczoności i zachowująca szacunek dla tajemnicy, zdaje sobie sprawę z tego, że śmierć pozostanie zawsze dla żyjących wielkim misterium i właściwie dopiero własna śmierć będzie dla nas pełnym rozwiązaniem owej tajemnicy życia<sup>92</sup>.

## **Rahners Ansichten zur Endentscheidungshypothese**

### **Zusammenfassung**

Karl Rahner, der oftmals auch als Vertreter der Endentscheidungshypothese angesehen wurde, distanziert sich deutlich von den theologischen Grundgedanken Boros', indem er darauf hinweist, dass der Mensch bereits während seines Lebens existenzielle Entscheidungen treffen muss. Zu den Bedingungen einer die Existenz umgreifenden und für immer prägenden Grund- und Gesamtentscheidung gehört nach Rahner, und dies unterscheidet ihn im Denken von Boros, nicht die völlige Klarheit des Bewusstseins.

Grundsätzlich äußert sich Rahner nicht zum Moment des Todes als ein herausragendes punktuelles Ereignis. Rahners Todesverständnis ist umfassender und differenzierter, er unterscheidet zwischen dem „Tod“, welchen wir im Leben sterben, und dem was wir Tod nennen, das Ende des Todes, den „Tod des Todes“

Er hob in seinem Todesverständnis hervor, dass der Tod nicht nur passiv erlittenes Widerfahrnis am Ende des Lebens ist, sondern auch die Tat des Menschen in Freiheit. Dabei ist die menschliche Freiheit zu einer Ganzheit des Lebens einbeziehenden Selbstverfügung fähig.

Über den Zeitpunkt der endgültigen Freiheitsentscheidung kann nach Rahner keine verbindliche Aussage gemacht werden, wenn er auch den andrängenden Tod als bevorzugte Situation einer solchen Entscheidung ansieht, da die Bedrängnis des Todes die sittliche Grundentscheidung des Lebens noch einmal in Frage stellt. Im Gegensatz zu Boros unterscheidet sich diese zeitliche Bestimmung in zweierlei Hinsicht. Zum einen kommt der Situation des andrängenden Todes nur eine relative Bedeutung zu, d.h. sie ist nur bedingt heilsrelevant, da ein plötzlicher oder gewaltsamer Tod die Wahrnehmung der Todesnähe verunmöglichen kann. Zum anderen setzt Rahner bei seiner Rede vom „andrängenden“ Tod die Befindlichkeit der „irdischen“ Leib-Seele-Einheit voraus.

Der Mensch ist nach Rahner — in striktem Gegensatz zu Boros — wirklich im Besitz einer personalen Freiheit, die ihm die freie personale Zustimmung zu Gottes Heilstat ermöglicht. Für Rahner steht die menschliche Freiheit wie er sie versteht schon unter einem bestimmten Vorzeichen. Der Mensch kann nämlich nicht erreichen, dass die Kraft der Gnade ihn nicht auf ein christliches Dasein ausrichtet. Er ist immer schon von Gott verfügt.

---

<sup>92</sup> J. NOWAK, *W śmierci też nadzieja. Problem śmierci jako ostatecznej decyzji personalnej we współczesnej niemieckiej literaturze teologicznej* (Opolska Biblioteka Teologiczna 51), Opole 2002, s. 239.

Die Anthropologie Rahners, die letztlich die Zerrissenheit und Unpersonalität des Menschen verkennt und trotz gegenläufiger Erfahrungen eine letzte, personale Freiheit im Leben, auch gegenüber Gott, postuliert, benötigt keine Endentscheidungshypothese. Die letztgültige Entscheidung in Freiheit ist in der Kraft der Gnade schon im irdischen Leben möglich, so dass die Notwendigkeit eines Sonderzustandes, der diese erst gewährleisten soll, entfällt. Allerdings gelingt Rahners Verzicht auf die Endentscheidungshypothese nur auf der Grundlage einer Anthropologie, die in starker Spannung zu den anthropologischen Erkenntnissen der Humanwissenschaften steht.

Im Hinblick auf die Rezeption der Philosophie Heideggers durch Rahner und Boros lässt sich sagen, dass Rahner stärker von Heidegger abhängig ist als Boros. Zwar vermögen sowohl Rahner als auch Boros den Tod im Leben zu erfahren, aber das Leben erweist sich für beide grundsätzlich als ein in den Tod hineingehaltenes.