

KS. JAN CICHON

TEOLOGIA A FILOZOFIA TRANSCENDENTALNA Program dialogu w ujęciu K. Rahnera

I. Rozumienie filozofii transcendentalnej – II. Teologia transcendentalna

W ciągle aktualnej kwestii ustalenia właściwej relacji między teologią a filozofią ważne są dwa zagadnienia. Pierwsze dotyczy miejsca i roli filozofii w obrębie dyskursu teologicznego w ogóle, drugie natomiast związane jest z wyborem odpowiedniego kierunku myśli filozoficznej, który spełniałby wymagane w ramach współpracy z teologią kryteria obiektywnej interpretacji prawd wiary. Celem niniejszego artykułu jest analiza przedstawionej przez Karla RAHNERA propozycji podejścia do drugiego z wymienionych zagadnień.

RAHNER opowiada się zdecydowanie za konstruktywnym udziałem filozofii w refleksji teologicznej. W jego przekonaniu filozofia zaznacza swoją obecność już w samym punkcie wyjścia teologii, wskazując właściwą drogę od analizy metafizyczno-antropologicznej do pytania o istnienie Boga i warunki przyjęcia potencjalnej prawdy objawionej¹. Chodzi tutaj o namysł nad relacją człowieka do bytu w ogóle, zwłaszcza nad pierwotnym ukierunkowaniem podmiotu i osoby ludzkiej na nieskończony, absolutny wymiar bytu i prawdy. Filozofia potwierdza to, że człowiek jest istotą transcendencji, że znajduje się w ontologicznej i egzystencjalnej dyspozycji do poznania Boga i akceptacji możliwego w historii objawienia². Ale na tym jej rola się nie kończy. W ujęciu

¹ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. VI, Einsiedeln 1965, s. 93-97; tenże, *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. X, Zürich 1972, s. 71-74; tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. MIESZKOWSKI, Warszawa 1987, s. 26-27; por. W. KERN, *Philosophie als Ferment der Fundamentaltheologie in neueren Modellen*, w: *Communicatio Fidei*, red. H. BÜRKLE, G. BECKER, Regensburg 1983, s. 148-149.

² K. RAHNER, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Freiburg im Br. 1971, s. 73-77, 99-102, 121-131; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 22-24, 32-35, 48-60, 127-128, 144-145; A. RAFFELT-K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. BÖCKLE, F.-X. KAUFMANN, K. RAHNER, B. WELTE, t. XXIV, Freiburg im Br. 1981, s. 17-19.

RAHNERA bowiem myśl filozoficzna stale towarzyszy teologii, wchodzi w strukturę jej poznania i metody – w cały proces systematycznej interpretacji prawd wiary³ O ile na etapie wstępnym filozofia jest rodzajem ontologii i teorii poznania możliwego objawienia, o tyle w zakresie przedmiotowej analizy już uznanych prawd objawionych staje się jedną z instancji hermeneutyki teologicznej, biorąc udział w czynnościach wyjaśniających treść przekonań religijnych. W tym wypadku wyraża przede wszystkim szeroko pojęte samorozumienie człowieka – ujawnia zatem antropologiczny horyzont interpretacji wiary⁴

W każdym razie teologia musi posługiwać się kategoriami myślenia filozoficznego. Przesądza o tym osobliwy charakter jej przedmiotu i struktury poznawczej. Okazuje się, że samo objawienie nie jest po prostu zbiorem „czystych danych” możliwego doświadczenia wiary⁵ Zdaniem RAHNERA recepcja prawd objawionych, możliwa wyłącznie w strukturach transcendencji podmiotu i osoby ludzkiej, jest także uwarunkowana kontekstem pewnej wiedzy człowieka – jego „światopoglądem”⁶ Wypada zauważyć, że już pierwotne wypowiedzi objawienia, których funkcją jest autonomiczny przekaz prawdy nadprzyrodzonej, zawierają cały szereg pojęć i struktur semantycznych, ukształtowanych przez naturalne kategorie ludzkiego myślenia⁷ Te ostatnie z całą pewnością zmieniają się pod wpływem treści objawionych, uzyskują nowy wymiar, lecz w istocie dane są przed i niezależnie od nich – stanowią konieczny i aprioryczny czynnik w porządku recepcji prawdy objawionej. Zasadniczym elementem określającym owe kategorie jest przyjmowany przez człowieka

³ Zob. *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 66-72; *Überlegungen zur Methode der Theologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IX, Einsiedeln 1970, s. 82-85; *Philosophie und Theologie*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. RAHNER, A. DARLAP, t. III, Freiburg im Br. 1969, s. 1209-1210; por. A. CARR, *The Theological Method of Karl Rahner*, Missoula 1971; H. FRIES, *Theologische Methode bei John Newman und Karl Rahner*, „Catholica”, 33(1979), s. 109-133.

⁴ RAHNER, *Philosophie... in der Theologie*, s. 70-72; tenże, *Glaubensbegründung heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. XII, Zürich 1975, s. 23-24; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 14; tenże, *Teologia a antropologia*, tłum. A. KŁOCZOWSKI, „Znak”, 21(1969), s. 1537, 1548; por. A. ZUBERBIER, *Hermeneutyka antropologii teologicznej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 12(1974)1, s. 159-161; J. SPLETT, *Anthropo-theologie. Zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen*, „Theologie und Philosophie”, 48(1973), s. 351-370; J. MACQUARRIE, *The Anthropological Approach to Theology*, „Heythrop Journal”, 25(1984), s. 272-287.

⁵ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 92-93.

⁶ *Philosophie und Theologie*, w: *Schriften*, s. 93-94; por. M. JAWORSKI, *Prądy filozoficzne u podstaw nowej teologii*, „Analecta Cracoviensia”, 7(1975), s. 522; tenże, *Teologia a antropologia (aspekt filozoficzny)*, w: *Teologia a antropologia*, red. M. JAWORSKI, A. KUBIŚ, Kraków 1971, s. 70-71.

⁷ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 93; por. L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, s. 287; tenże, *Struktury myślowe współczesnej teologii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 21(1978), s. 17-23; J. HERBUT, *Współczesna teologia a filozofia*, w: *Chrystocentryzm w teologii*, red. E. KOPEĆ, Lublin 1977, s. 148; B. WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg im Br. 1966, s. 22, 48-49.

(najczęściej w formie niestematyzowanych założeń) sposób rozumienia świata, własnej egzystencji, możliwości poznawczych, relacji osobowych i uznawanych wartości⁸ Trudno oprzeć się wrażeniu, że tego rodzaju składniki podmiotowej sfery doświadczenia religijnego związane są nieuchronnie z mniej lub bardziej uwidocznionym namysłem filozoficznym, który w poważnym stopniu determinuje źródłowe kategorie prezentacji i przekazu prawdy objawionej. Dlatego każda próba przyswojenia i krytycznej analizy treści objawienia zakłada konieczny, świadomy współdział filozofii. Według RAHNERA teologia jako systematyczna hermeneutyka wiary jest zawsze teologią określonej – „naturalnej” – samointerpretacji człowieka, wyrażającej się przede wszystkim, choć nie wyłącznie, w różnych formach dyskursu filozoficznego⁹ Jednym słowem, teologia bez wątplenia potrzebuje filozofii – pozostaje tylko problem wyboru właściwej opcji. RAHNER, uwzględniając rzeczywisty pluralizm w tej dziedzinie, zwraca uwagę, że teologia winna otworzyć się na współpracę z różnymi kierunkami myśli filozoficznej¹⁰ Oczywiście – w zgodzie z wewnętrznymi kryteriami własnego poznania, w porządku autonomicznej i obiektywnej interpretacji prawd objawionych. Nasz autor zgłasza konkretną propozycję w tej materii. Nie kwestionując przydatności innych kierunków, postuluje krytyczny dialog teologii z filozofią transcendentalną¹¹ W przekonaniu RAHNERA filozofia, która z racji swego programu bada podmiotowe warunki możliwości poznania i wszelkich aktów życia duchowego, z natury rzeczy powołana jest do współpracy w zakresie analizy antropologicznych założeń doświadczenia i rozumienia wiary.

Zgodnie z intencją RAHNERA, bierze się w tym przypadku pod uwagę ten nurt refleksji filozoficznej, który prowadzi od KANTA – przez MARÉCHALA – do HEIDEGGERA. W grę wchodzi zatem tradycja myśli krytycznej, wzbogacona o pewne motywy fenomenologii, filozofii egzystencji i hermeneutyki¹² Jest to niewątpliwie nurt bardzo szeroko rozumianej filozofii transcendentalnej, uwzględniający różne jej odmiany i warianty. Z metodologicznego punktu widzenia zadaniem bardzo trudnym, jeśli nie wręcz niewykonalnym, byłoby

⁸ Tamże; por. G. SAUTER, *Anthropologische Denkerfahrungen der Theologie*, „Evangelische Theologie”, 43(1983)5, s. 445-465.

⁹ Zob. *Philosophie... in der Theologie*, s. 66, 70-72, 75; *Podstawowy wykład wiary*, s. 14; *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. IV, Freiburg im Br. 1969, s. 888-889.

¹⁰ *Podstawowy wykład wiary*, s. 13-14; *Philosophie... in der Theologie*, s. 73-75.

¹¹ K. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. IV, Freiburg im Br. 1969, s. 986-987; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 95-98; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1544-1546; tenże, *Über künftige Wege der Theologie*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. X, Zürich 1972, s. 54-56; por. L. GRUBER, *Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner*, Frankfurt am M. 1978, s. 209-214; S. WIEDENHOFER, *Wissenschaftstheorie der Theologie im Kontext transzendentaler Fragestellung*, „Theologische Revue” 6(1983), s. 441.

¹² RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1544; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 97; tenże, *Transzendentaltheologie*, s. 986; por. D. BROWN, *Continental Philosophy and Modern Theology*, Oxford 1987, s. 1-36.

utworzenie całkowicie jednoznacznego jej pojęcia czy systemu. Dlatego, powiada RAHNER, w gruncie rzeczy możliwa i usprawiedliwiona jest jedynie „analogiczna” recepcja filozofii transcendentальной, pozwalająca na opracowanie pewnej w miarę spójnej „syntezy programowej” – w zakresie sposobu i metody myślenia – której elementy mogą być odpowiednio wykorzystane w strukturach poznania teologicznego¹³ Podstawowym motywem owej syntezy pozostaje pytanie o podmiotowe warunki możliwości wszelkiego poznania, rozumienia i uzasadniania¹⁴ Tymczasem w teologii, jak wiadomo, problem poznającego podmiotu jest zagadnieniem wyjątkowej wagi. W tej mierze bowiem, w jakiej mowa w niej o koniecznych warunkach afirmacji Boga i rozumienia prawd objawionych, na plan pierwszy nieuchronnie wysuwa się pytanie o podmiot dyskursu religijnego. W przeświadczeniu RAHNERA, każde pytanie o treść wypowiedzi wiary jest jednocześnie pytaniem o istotę poznającego podmiotu, o człowieka, który dąży do ujęcia obiektywnej prawdy objawienia i zarazem szuka prawdy o sobie samym¹⁵ W pewnym sensie znajdujemy tutaj „naturalne” – wewnątrzteologiczne – uzasadnienie postulowanej współpracy z filozofią transcendentálną¹⁶ W każdym razie w nastawieniu transcendentálnym podkreśla się dynamiczny, aktywny udział podmiotu w zakresie determinacji sposobu doświadczenia wiary i rozumienia akceptowanych prawd religijnych. Nie ma to nic wspólnego z idealizmem, subiektywizmem czy relatywizmem. Według RAHNERA bowiem podmiot współokreśla aprioryczne warunki i kategorie możliwego ujęcia przedmiotu, respektując przy tym w pełni obiektywny, realny porządek bytu oraz intersubiektywne kryteria poznania. W odniesieniu do teologii oznacza to, że podmiot w żadnym wypadku nie konstruuje „przedmiotu” wiary – nie wyprowadza jego struktur z czystej świadomości – a jedynie współtworzy konieczny horyzont poznania prawd objawionych¹⁷

I. Rozumienie filozofii transcendentальной

Omawiając założenia możliwej współpracy teologii z filozofią transcendentálną, wypada nieco bliżej przedstawić przyjęty przez RAHNERA sposób rozumienia tej ostatniej, przede wszystkim z uwagi na występujący w niej typ po-

¹³ *Überlegungen zur Methode*, s. 96-98, 111-112; por. F. GREINER, *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner*, München 1978, s. 97-99.

¹⁴ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 98-101; tenże, *Transzendentaltheologie*, s. 986-987; por. K.-H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg im Br. 1978, s. 24-37; T. SHEEHAN, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, Athens 1987, s. 51.

¹⁵ Zob. *Teologia a antropologia*, s. 1539-1540; por. RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-12.

¹⁶ RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 986-987; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 102; por. GRUBER, *dz. cyt.*, s. 214-215.

¹⁷ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 103-105; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1540-1541; tenże, *Glaubensbegründung heute*, s. 23-26.

znania i metody. Sprawa jest złożona, ponieważ RAHNER tworzy w istocie własny paradygmat badań transcendentálnych, nawiązując – w określony, czasami jednak trudny do uchwycenia sposób – do wielowątkowej tradycji tego kierunku myślenia. W rezultacie mamy do czynienia z projektem znacznie odbiegającym od dotychczas znanych modeli interpretacyjnych.

Tradycja filozofii uprawianej w duchu transcendentálnym niesie z sobą przede wszystkim określone, wspólne dla reprezentujących ją nurtów, stanowisko teoriopoznawcze i metodologiczne. W wersji pierwotnej zostało ono sformułowane przez KANTA. Zasadniczym elementem tego stanowiska jest programowy postulat odkrywania i krytycznej analizy apriorycznych, niezależnych od doświadczenia, warunków możliwości wszelkiego poznania. Chodzi oczywiście o warunki aktu poznawczego, które nie są obojętne ani dla jego struktury, ani dla uzyskanego w nim rezultatu. KANT zmienił znaczenie przyjętego w filozofii klasycznej terminu „transcendentálny” Warto w tym miejscu przypomnieć, że w tradycyjnym, scholastycznym rozumieniu, transcendentálne było to, co przekracza granice naturalnych klas i kategorii bytowych, odkrywanych w porządku metafizycznej, przedmiotowej analizy ontycznych struktur rzeczy¹⁸. Natomiast w ujęciu KANTA transcendentálne jest wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile raczej apriorycznym sposobem możliwego doświadczenia przedmiotowego¹⁹ Termin „transcendentálny” odnosi się więc do tego, co może być wykryte i stematyzowane w refleksyjnym przejściu do fundamentalnych, apriorycznych struktur świadomości²⁰ Namysł nad naturą działań poznawczych prowadzi do ujawnienia aktywnej roli poznającego podmiotu, który w poważnym stopniu determinuje warunki i granice naszego odniesienia do świata. Podmiot wyznacza aprioryczny horyzont postrzegania rzeczy, a więc tym samym struktury doświadczenia przedmiotowego. Z przeprowadzonej „krytyki czystego rozumu” wynika, że (w pewnym sensie) przedmioty naszego poznania dostosowują się do poznającego podmiotu, który generuje konieczne formy oglądu i kategorie myślenia. Pozostaje to w ścisłym związku z przekonaniem, iż wynik każdej operacji poznawczej zależy nie tylko od obiektywnych właściwości rzeczy samych, lecz także od podmiotowo uwarunkowanego sposobu poznania²¹ Jednym słowem, radykalny zwrot do sfery podmiotowych struktur poznania w każdej jego postaci – oto nadrzędny motyw dyskursu filozofii krytycznej i transcendentálnej.

¹⁸ Zob. J. HERBUT, *Problem metody transcendentálnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 26(1978)1, s. 55; por. GREINER, *dz. cyt.*, s. 27-28.

¹⁹ I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. INGARDEN, t. I, Warszawa 1957, s. 25; por. HERBUT, *Problem metody*, s. 55; A. LOSINGER, *Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, St. Ottilien 1992, s. 40; GREINER, *dz. cyt.*, s. 29-30; WEGER, *dz. cyt.*, s. 29.

²⁰ *Tamże*.

²¹ HERBUT, *Problem metody*, s. 52; K. BAKER, *Rahner: The Transcendental Method*, „Continuum” 2(1964)1, s. 52-53, 56.

RAHNER przejmuje ogólne założenia tak pojętego programu analizy filozoficznej, traktując je jednak jako punkt wyjścia do opracowania koncepcji szerszej, znacznie zmodyfikowanej w porównaniu z propozycją KANTA. Istotny moment zmiany sprowadza się do próby włączenia w obszar badań transcendentálnych możliwej refleksji nad bytem. Dlatego program RAHNERA jest najpierw projektem krytycznej metafizyki poznania ludzkiego²². „Klasyczna” (ortodoksyjna) filozofia transcendentálna, koncentrując niemal całą uwagę na kwestii apriorycznych, a przy tym formalnie pojętych struktur poznania i myślenia, wykluczyła z pola własnych zainteresowań problem bytu. W świetle radykalnej „krytyki czystego rozumu” pytanie o byt (w tym także o istnienie bytu absolutnego) jawiło się jako nieuprawnione. Dla KANTA pojęcie bytu („samego w sobie”) było rodzajem „idei regulatywnej” czystego rozumu, w przypadku której nie da się ustalić jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości²³. Ponieważ poznanie ludzkie nie sięga „rzeczy w sobie”, zatrzymując się na poziomie sfery przedmiotowo-zjawiskowej, metafizyka (w tym także związana z nią nauka o poznaniu Boga) traci wszelkie racje istnienia. W podobny sposób filozofia transcendentálna wyłączyła z własnego horyzontu metafizyczne pytanie o człowieka, przenosząc zagadnienie bytu ludzkiego do nauk empirycznych bądź do tak zwanej „antropologii pragmatycznej”²⁴. Transcendentálna teoria podmiotu związana była z analizą koniecznych, niezmiennych i powszechnych praw rządzących ludzkim poznaniem i myśleniem, nie formułowała jednak żadnych tez na temat natury bytu ludzkiego. Wobec tego, stwierdza RAHNER, w perspektywie możliwej współpracy z teologią należy w odpowiedni sposób powiązać dyskurs transcendentálny z problematyką metafizyki, antropologii filozoficznej i hermeneutyki. Kierunek transformacji powinno wyznaczać przejście od teorii doświadczenia empirycznego do refleksji nad bytem, od analizy czystej świadomości do metafizyki i antropologii poznania oraz do transcendentálnej koncepcji rozumienia, w której bierze się pod uwagę podmiotowe warunki interpretacji, uwzględniając również ich wymiar historyczny, egzystencjalny i osobowy²⁵. Podmiot, owszem, w określonym stopniu determinuje aprioryczne formy oglądu i kategorie myślenia. W przekonaniu RAHNERA jednak, to podstawowe założenie filozofii transcendentálnej wymaga poważnej

²² Zob. K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München 1964, s. 11-16, 34; tenże, *Hörer des Wortes*, s. 43-47; por. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg im Br. 1974, s. 106-109.

²³ Por. E.L. MASCALL, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. ZALEWSKI, Warszawa 1988, s. 84-86; BAKER, *art. cyt.*, s. 56.

²⁴ Por. N. HINSKE, *Kants Idee der Anthropologie*, w: *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, red. H. ROMBACH, Freiburg im Br. - München 1966, s. 410-414, 426-427.

²⁵ RAHNER, *Geist in Welt*, s. 14; tenże, *Hörer des Wortes*, s. 43-55; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 97-105, 111-112; tenże, *Transzendentaltheologie*, s. 988; por. K. RAHNER-E. SIMONS, *Zur Lage der Theologie*, Düsseldorf 1969, s. 34-38; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 103-105, 226-232.

rewizji. W horyzont namysłu nad koniecznymi warunkami naszej wiedzy należy wprowadzić uzasadnione pytanie o sposób ujęcia bytu w ogóle, a także pytanie o istotę i samorozumienie poznającego człowieka. Przy takim podejściu filozofia transcendentálna przestaje być wyłącznie krytyką czystego rozumu. W polu jej uwagi pojawia się teoria koniecznej, nieuchronnej w intencjonalnych aktach ludzkiego poznania, afirmacji bytu, zagadnienie transcendencji podmiotu i osoby, nauka o możliwym ujęciu bytu absolutnego, wreszcie odpowiednia teoria rozumienia i refleksji hermeneutycznej. Krótko mówiąc, z uwagi na pożądaný dialog z teologią, dyskurs transcendentálny winien spełnić dwie istotne funkcje. Po pierwsze – wskazać metafizyczne i antropologiczne warunki doświadczenia Boga²⁶ Po drugie – potwierdzając podmiotowy wymiar wszelkiego poznania i rozumienia, uzasadnić konieczność analizy antropologicznych założeń interpretacji prawd i wypowiedzi religijnych²⁷

RAHNER prezentuje w istocie trzy charakterystyczne typy – sposoby ujęcia – filozofii transcendentálnej, wskazując przy tym na ich odmienne konteksty i treściowe zróżnicowanie.

Typ pierwszy wyraża najszerze i najbardziej uogólnione podejście do filozofii podmiotu. Jest to ujęcie, w którym abstrahuje się od specyficznych właściwości tego kierunku, stematyzowanych (dopiero) w tradycji kantowskiej. Na czym ono polega? Zdaniem RAHNERA, każda rzetelnie pojęta filozofia, w tej mierze, w jakiej, zajmując się bytem w ogóle, stawia jednocześnie pytanie o warunki jego poznania, kryje w sobie mniej lub bardziej uwyraźniony moment refleksji krytycznej i transcendentálnej²⁸ Autentyczna filozofia, bez względu na przynależność systemową, jak również bez względu na deklarowany stosunek do metafizyki, jest już zawsze rodzajem „ontologii” – nawet wtedy, gdy programowo odcina się od problematyki metafizycznej. W warstwie najbardziej podstawowych założeń każdy typ filozofii suponuje pewien wzór „ontologicznej struktury myślowej”, wyrażający sposób możliwego podejścia do rzeczywistości. Chodzi w tym wypadku o paradygmat fundamentalnej relacji między bytem a poznaniem²⁹ W przekonaniu RAHNERA krytycznie uprawiana filozofia nie ujmuje bytu wprost, na zasadzie prostego, wyłącznie receptywnego odwzorowania ontycznych struktur rzeczy, lecz jedynie w porządku odpowiedniej refleksji, w ramach której bada się aprioryczne – konieczne –

²⁶ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 73-77; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 183-184.

²⁷ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 101-102; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1546-1548; tenże, *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 887-888; RAFFELT-RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-13; por. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1978, s. 47-48.

²⁸ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 96-97; GREINER, *dz. cyt.*, s. 95-96.

²⁹ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 49-61; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 173-174. Jako „ontologia”, filozofia jest zawsze określonym, zdefiniowanym sposobem myślenia o rzeczywistości, nie może więc (w swoich założeniach) pominąć pytania o strukturę i charakter własnej funkcji poznawczej.

warunki poznania³⁰. Zmierzając, drogą podobnej analizy, do ujęcia obiektywnej prawdy o świecie, filozofia nieuchronnie odkrywa horyzont poznającego podmiotu, w zasięgu którego kształtuje się podstawowy sposób pytania i myślenia o rzeczywistości³¹. Jest to jednocześnie horyzont, w którym ma miejsce swoiste „przed-ujęcie” bytu, umożliwiające wszelkie akty kategoryjnego doświadczenia³². Jeżeli zatem, jak sądzi RAHNER, pytanie o rolę poznającego podmiotu przynależy do każdego typu poznania, co więcej, jeżeli wyznacza istotę dyskursu każdej możliwej ontologii, to bez wątpienia filozofia – jako refleksja nad bytem – z natury rzeczy posiada wymiar transcendentálny³³. Nie ma bowiem autentycznej filozofii bez ontologii transcendentalnej – bez mniej lub bardziej wyraźnego namysłu nad koniecznymi, podmiotowymi warunkami myślenia o rzeczywistości.

Jak już powiedziano, mamy tutaj do czynienia z najszerszą formułą filozofii transcendentalnej. Istotą tego ujęcia jest zasada przybliżonej identyfikacji ontologii (metafizyki) i refleksji transcendentalnej, wziętej w ogólnym, niespecyficznym znaczeniu³⁴. Zdaniem RAHNERA tego rodzaju zasada „sprawdza się” także w odniesieniu do teologii. W tym stopniu, w jakim w czynnościach wyjaśniania prawd wiary korzysta się z kategorii filozoficznych w ogóle – przy założeniu, że każdy typ filozofii implikuje motyw transcendentálny – teologia również przybiera charakter „nauki transcendentalnej”, w tym samym, niespe-

³⁰ *Tamże*; por. RAHNER, *Geist in Welt*, s. 81-84; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 112-113. Zgodnie z przyjętym przez RAHNERA modelem metafizyki poznania – jako „filozofii pierwszej” – punktem wyjścia tej dyscypliny jest „pytanie o byt”. Rzecz w tym, że bytu nie należy pojmować w kategoriach wyabstrahowanego „constitutivum”, dostępnego wyłącznie w porządku bezpośredniej analizy przedmiotowej. Filozofia może rozpatrywać „byt w ogóle” tylko jako „pytanie o byt” i zarazem jako „rozumienie bytu”, które to pytanie już częściowo zawiera. Uwidoczniona w tym podejściu metoda przejawia charakter myślenia reduktywnego, postuluje bowiem zwrot od tego, co dane, do uprzednich założeń pytania, które uruchamia proces poznawczy. Konieczny, ontologiczny warunek poznania związany jest z naturą samego bytu. Według RAHNERA, „istotą bytu jest poznawanie i bycie poznany w pierwotnej jedności, którą chcemy nazwać byciem-przy-sobie lub rozświetleniem (podmiotowością, rozumieniem) bytu” (*Hörer des Wortes*, s. 49). To znaczy, że byt i poznanie wzajemnie się przenikają. Byt z natury jest poznawalny – ma charakter „samorefleksyjny”. W tym sensie wszelkie poznanie jest (najpierw) „podmiotowością bytu samego” (*Geist in Welt*, s. 82) bądź, inaczej mówiąc, samorozjaśnieniem bytu (*Hörer des Wortes*, s. 51). Drugi, komplementarny biegun sytuacji poznawczej to moment apriorycznej otwartości człowieka na byt w ogóle, na wszystko, co istnieje (*tamże*, s. 49).

³¹ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 46-49, 64-70; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 29-37, 41-42. RAHNER zwraca uwagę na „dialektyczny” związek obiektywnej i podmiotowej strony poznania (*Teologia a antropologia*, s. 1539; *Überlegungen zur Methode*, s. 98).

³² RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 63-70; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 22-24, 33-34; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 112-119.

³³ Zob. *Überlegungen zur Methode*, s. 96, 101; por. GREINER, *dz. cyt.*, s. 96.

³⁴ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 96-97; GREINER, *dz. cyt.*, s. 95-96; por. E. CORETH, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, s. 59 (autor, podobnie jak RAHNER, utrzymuje, że wymiar transcendentálny dotyczy każdego typu metafizyki).

cyficzny jeszcze rozumieniu. Nieuchronna obecność filozofii w teologii oznacza w istocie rzeczy nie co innego, jak tylko zwrócenie uwagi na konieczne, podmiotowe warunki możliwości poznania Boga i rozumienia prawd objawionych. Skoro teologia – w „naturalnym” trybie swoich dociekań – faktycznie uwzględnia owe warunki, to znaczy najpierw, że trudno sobie wyobrazić strukturę jej poznania i myślenia bez udziału filozofii, a ponadto, że niezależnie od sposobu odniesienia do wyraźnie określonej tradycji filozoficznej, posiada własny, wewnętrzny wymiar transcendentálny³⁵

Drugi wskazany przez RAHNERA model filozofii transcendentálnej związany jest z konkretnym nurtem myśli nowożytnej. Zasadniczo biorąc, chodzi w tym przypadku wprost o filozofię KANTA i niektóre elementy tradycji pokantowskiej³⁶. Do istoty tego ujęcia należy to, że wymiar transcendentálny nie jest w nim czymś ukrytym – w warstwie atematycznych założeń myślenia – lecz stanowi pierwszoplanowy składnik systemu. Badania transcendentálne, a więc analiza procesu poznania, poszukiwanie apriorycznych warunków możliwości wiedzy, próba uzyskania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób i w jakim stopniu podmiot współokreśla „formy oglądu” i „kategorie myślenia” – wszystkie te problemy znajdują się w centrum uwagi filozofii, która realizuje program „krytyki czystego rozumu”³⁷. RAHNER, przypomnijmy, akceptuje pewne założenia tego programu, przynajmniej w tym zakresie, w jakim przyjmuje podmiotowy paradygmat refleksji, który (w analogii do KANTA) sprowadza się do wykrywania koniecznych, uprzednich względem doświadczenia, warunków aktu poznawczego. Warunki te mają bowiem istotny wpływ na ujęcie i rozumienie samego przedmiotu – „orzekają coś o nim, wyznaczają sposób, metodę i granice jego poznania”, a więc w gruncie rzeczy umożliwiają zdobycie obiektywnej wiedzy o świecie³⁸. Zastanawiając się jednak nad ewentualną recepcją filozofii KANTA, RAHNER jest świadomy jej ograniczeń, a także idealistycz-

³⁵ W ujęciu RAHNERA teologia, która nie chce być tylko narratywnym opisem historii zbawienia, podejmuje wysiłek krytycznej analizy i hermeneutyki wiary, korzystając z pojęć, metod i przedmiotowej wiedzy filozoficznej. W tym sensie jest już zawsze „nieformalnym” typem teologii transcendentálnej (*Überlegungen zur Methode*, s. 96-97, 101; *Transzendentaltheologie*, s. 988).

³⁶ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 97. Autor zwraca uwagę, że początkiem właściwej, nowożytnej filozofii transcendentálnej jest myśl KARTEZJUSZA, natomiast systemowo określony kształt filozofia ta uzyskała w poglądach KANTA i przedstawicieli niemieckiego idealizmu. Teologia może korzystać z tego rodzaju filozofii, pod warunkiem stosownej reinterpretacji niektórych jej założeń. Stąd, odwołując się do KANTA, RAHNER czyni to nie wprost, lecz przyjmuje istniejący już – opracowany przez MARÉCHALA – paradygmat recepcji filozofii transcendentálnej w obrębie chrześcijańskiej myśli religijnej (*tamże*; *Transzendentaltheologie*, s. 986; por. RAHNER - SIMONS, *dz. cyt.*, s. 29; WEGER, *dz. cyt.*, s. 29).

³⁷ RAHNER - SIMONS, *dz. cyt.*, s. 28-30; WEGER, *dz. cyt.*, s. 28-37; GREINER, *dz. cyt.*, s. 28-31; LOSINGER, *dz. cyt.*, s. 39-42; SHEEHAN, *dz. cyt.*, s. 43-51, 91-96; por. N. KNOEPFFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993.

³⁸ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1536; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 98; RAFFELT-RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-12.

nych konsekwencji. Dlatego uważa, że należy z niej korzystać w określony (uwarunkowany) sposób, dokonując niezbędnej modyfikacji wybranych zasad „krytyki czystego rozumu” – zgodnie z myślą MARÉCHALA³⁹ Program dostosowawczy, o czym była już mowa, wskazuje dwa kierunki zmiany. Pierwszy związany jest z metafizyczną interpretacją badań transcendentálnych. RAHNER, inaczej niż KANT, utrzymuje, że nasze poznanie wykracza poza horyzont danych zjawiskowych i nieuchronnie sięga obiektywnej sfery „bytu w sobie”. Metafizyczna analiza poznania (w odróżnieniu od „krytyki czystego rozumu”) potwierdza ostatecznie moment uprzedniej afirmacji bytu, towarzyszącej wszelkim aktom poznawczym jako transcendentálny warunek ich możliwości⁴⁰ Drugi kierunek zmiany oznacza nieco inne spojrzenie na „naturę” poznającego podmiotu. W „ortodoksyjnej” filozofii transcendentálnej podmiot, określając konieczne formy oglądu, struktury doświadczenia empirycznego i kategorie analizy intelektualnej, sam był poza zasięgiem jakiegokolwiek doświadczenia - miał charakter instancji czysto apriorycznej, był niezmienny i ponadczasowy. Stosownie do takiej pozycji dyktował powszechne, zawsze normatywne kryteria poznania. Stąd, ze względu na niemal absolutną determinację możliwej wizji i prawdy rzeczywistości, filozofię transcendentálną nazywano „filozofią autonomicznego podmiotu”⁴¹ Trudno było pogodzić ją z wymogami realizmu poznawczego, a ponadto implikowana w niej „ontologia” nie dopuszczała pytania o możliwe odniesienie podmiotu i osoby ludzkiej do bytu absolutnego. Natomiast według RAHNERA podmiot, określając konieczne warunki sytuacji poznawczej, otwiera horyzont doświadczenia transcendentálnego. Należy przez to doświadczenie rozumieć atematyczną, obecną we wszystkich intencjonalnych aktach poznania, współświadomość poznającego podmiotu i jego otwartość na nieograniczony wymiar bytu i prawdy⁴². Podmiot nie ma absolutnej władzy nad bytem, nie ustanawia też nieskończonej przestrzeni ontycznej w samym sobie, przeciwnie, istnieje w koniecznej relacji do rzeczywistości poza sobą samym. Przekraczając każdy skończony horyzont poznania, rozumienia oraz innych aktów życia osobowego, kieruje się ku pełni bytu i prawdy. Mowa tu o doświadczeniu ludzkiej transcendencji, pojmowanym jako ontologiczny warunek poznania Boga⁴³ W doświadczeniu transcendentálnym Bóg jest jednocześnie

³⁹ RAHNER - SIMONS, *dz. cyt.*, s. 28-29. J. MARÉCHAL opracował oryginalny program integracji filozofii transcendentálnej i klasycznej metafizyki poznania (*Le point de départ de la métaphysique. Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*, Bruges 1926); por. SHEEHAN, *dz. cyt.*, s. 74-102; GREINER, *dz. cyt.*, s. 73-81; E. CORETH, *Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners*, „*Stimmen der Zeit*”, 119(1994)8, s. 526-528.

⁴⁰ RAHNER, *Geist in Welt*, s. 14-16; tenże, *Hörer des Wortes*, s. 63-69, 154-159; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 31; CORETH, *art. cyt.*, s. 527.

⁴¹ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1545.

⁴² Tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 23-24; por. RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 22-24; WEGER, *dz. cyt.*, s. 48-49, 51-53; PEUKERT, *dz. cyt.*, s. 52.

absolutną podstawą i ostatecznym kresem transcendencji człowieka. W podobnej teorii podmiotu człowiek jawi się sobie samemu jako istota z natury otwarta na absolutny dar Boga – dar Jego bytu i prawdy⁴⁴

W ujęciu RAHNERA doświadczenie transcendentalne ma również charakter doświadczenia hermeneutycznego⁴⁵. Chodzi o to, że człowiek, kierując się w stronę obiektywnej rzeczywistości, zwłaszcza w „dziedzinie duchowej”, postrzega ją nie inaczej, jak tylko przez pryzmat swoistego „przedrozumienia”, zawsze w historycznie uwarunkowanej sytuacji poznawczej. Pytając o prawdę, człowiek już znajduje się w apriorycznej relacji do bytu – już w określony sposób rozumie świat i podstawowe struktury własnej egzystencji. Co więcej, to doświadczenie „przednoetycznego” odniesienia do rzeczywistości wprowadza w konkretne akty poznania rozumiejącego – między innymi w zakresie interpretacji humanistycznej i religijnej⁴⁶.

W każdym razie, w odróżnieniu od tradycji Kantowskiej, w filozofii RAHNERA podmiot transcendentalny nie może być pojmowany w kategoriach czystej świadomości lub, tym bardziej, ducha absolutnego, ponieważ w nieuchronnym ukierunkowaniu na obiektywną prawdę bytu sam istnieje jako pytanie. Inaczej mówiąc, człowiek to istota bytowo niedookreślona i „niepełna”. Koniecznym warunkiem jego samorealizacji jest nieustanne dążenie do absolutnej, nieskończonej prawdy bytu. Tylko w oparciu o system tak zmodyfikowanych założeń filozofii transcendentalnej można opracować właściwą – na użytek teologii – koncepcję podmiotu i człowieka. Chodzi o paradygmat, który w punkcie wyjścia uwzględnia następujące tezy na temat bytu ludzkiego. Po pierwsze – człowiek nie jest elementem świata rzeczy, dającym się wyrazić w kategoriach ontologicznych, ukształtowanych na badaniu tych rzeczy, lecz jest podmiotem w pełnym tego słowa znaczeniu – podmiotem poznania i wolności, poszukiwania obiektywnej prawdy, rozumienia świata i własnej egzystencji, osobowej decyzji, odniesienia do innych⁴⁷. Po drugie – jako podmiot dynamicznej relacji poznawczej, aktywnie współokreśla horyzont możliwego do-

⁴³ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 71-77; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 24-25, 32-34; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 16-19, 23.

⁴⁴ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 32-34; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 40-43.

⁴⁵ Zob. *Transzendentaltheologie*, s. 988; *Überlegungen zur Methode*, s. 111; por. V.P. BRANICK, *An Ontology of Understanding. Karl Rahner's Metaphysics of Knowledge in the Context of Modern German Hermeneutics*, St. Louis 1971, s. 132-149.

⁴⁶ *Tamże*; por. RAHNER, *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 888; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1547-1548; PEUKERT, *dz. cyt.*, s. 47-52. W „dziedzinie duchowej” (w tym także w teologii) akty poznawcze nie ujmują „czystych danych” – mają bowiem zawsze charakter mniej lub bardziej „zinterpretowany”, co znaczy, że rozumienie jest ich nieodłącznym, koniecznym elementem (RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 83-85, 92-93; por. BRANICK, *dz. cyt.*, s. 187-217; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 103-105, 271-272).

⁴⁷ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1545; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 27-32, 35-37; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 14-16, 20-24, 27-28.

świadczania, respektując przy tym realny i obiektywny porządek bytu⁴⁸ Po trzecie - w pierwotnym ukierunkowaniu na nieskończony wymiar rzeczywistości jest zdolny odkryć horyzont osobowej transcendencji i tym samym stanąć wobec tajemnicy bytu absolutnego⁴⁹ W świetle powyższych uwag nietrudno zauważyć, w jak poważnym stopniu RAHNER zmienia utworzone przez KANTA pojęcie filozofii transcendentalnej, podporządkowując zasady i reguły jej dyskursu własnym zamierzeniom⁵⁰ Dzięki podobnej modyfikacji możliwa jest recepcja tego rodzaju filozofii dla potrzeb teologii – w zakresie nauki o poznaniu Boga, jak również w toku wyjaśniania prawd wiary⁵¹

Dochodzimy wreszcie do trzeciego sposobu ujęcia filozofii transcendentalnej. W tym przypadku RAHNER wskazuje na związek myśli krytycznej z programem badawczym „fenomenologii, filozofii egzystencji i ontologii fundamentalnej”⁵² Zakłada przy tym, że wymienione kierunki przynależą do nurtu szeroko pojętej filozofii podmiotu, reprezentują więc podobny typ dyskursu, nawet jeżeli odrzucają niektóre założenia „ortodoksyjnej” myśli transcendentalnej. RAHNER, przypomnijmy, wyraźnie dąży do przekształcenia „klasycznej” formuły badań transcendentalnych w taki system filozoficzny, w którym, obok niezbędnej „krytyki rozumu”, uzasadnione byłoby z jednej strony pytanie o byt w ogóle, z drugiej natomiast pytanie o człowieka – o jego istotę, o naturę poznania i rozumienia, o horyzont i prawdę osobowej egzystencji. Ograniczenia rdzennej tradycji Kantowskiej przesądzają o tym, że należy „pójść ponad KANTEM” – tym razem przede wszystkim w kierunku HEIDEGGERA⁵³ W świetle nowej formuły horyzont problemowy filozofii transcendentalnej, co już sygnalizowano, uzupełniają zagadnienia z pogranicza hermeneutyki, ontologii i antropologii.

Centralnym zagadnieniem filozofii jest bez wątpienia zagadnienie bytu. Zdaniem HEIDEGGERA jednak, formułując ten podstawowy problem, pytamy nie tyle o abstrakcyjną naturę bytu w sobie, w porządku esencjalnej analizy ontycznych struktur rzeczy, ile raczej o „transcendentalne” warunki rozumienia bytu w ogóle. Przy czym nie chodzi tutaj o badanie świadomości, ponieważ w

⁴⁸ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 98-103; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 48-54.

⁴⁹ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 75-77; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 53-61; tenże, *Theologische Anthropologie*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*; red. K. RAHNER, A. DARLAP, t. I, Freiburg im Br. 1968, s. 180-184; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 17-19, 23-25.

⁵⁰ Odrębną kwestią jest oczywiście problem logicznego „usprawiedliwienia” tak poważnej zmiany systemu filozofii transcendentalnej - zob. GREINER, *dz. cyt.*, s. 99-111.

⁵¹ Z myślą o teologii, RAHNER uwzględnia dwa poziomy (etapy) recepcji filozofii transcendentalnej: pierwszy związany jest z „ontologią poznania religijnego”, drugi – z hermeneutyką prawd i wypowiedzi wiary.

⁵² *Teologia a antropologia*, s. 1544; *Überlegungen zur Methode*, s. 97; GREINER, *dz. cyt.*, s. 97-98; SHEEHAN, *dz. cyt.*, s. 103-132.

⁵³ RAHNER, *Geist in Welt*, s. 14; RAHNER - SIMONS, *dz. cyt.*, s. 34-38.

istocie nie wiemy, czy świadomość jest naszym pierwotnym sposobem kontaktu z rzeczywistością. Z punktu widzenia ontologii pytanie transcendentalne dotyczy apriorycznej, przedpoznawczej sfery fundamentalnych „struktur bycia”⁵⁴ Brzmi ono: w jaki sposób musi być „skonstruowane” samo nasze bycie, byśmy mogli w ogóle napotkać to, co jest, co tworzy i wypełnia realny świat naszego doświadczenia? By w ogóle wiedzieć i rozumieć cokolwiek – odpowiada HEIDEGGER – trzeba uprzednio być otwartym na bycie, na horyzont, w którym coś może się pojawić, zaznaczyć swoją obecność i dać do myślenia. Nie ulega wątpliwości, że owo aprioryczne ukierunkowanie na byt to najbardziej naturalny, pierwotny sposób, w jaki „jest” człowiek – istota wyprzedzająco nachylona w stronę rzeczywistości, zainteresowana możliwym przyswojeniem prawdy i sensu wszystkiego, co istnieje⁵⁵ W tym znaczeniu „naturę” człowieka najlepiej wyraża pojęcie egzystencji. RAHNER przyjmuje ten typ argumentacji ontologicznej.

Podobnie jak HEIDEGGER uważa, że pytanie o prawdę rozumienia bytu jest najpierw właściwym, specyficznym pytaniem (aktem) człowieka, więc także pytaniem o człowieka – o wyróżniony byt, którego istotę określa transcendencia, pojmowana w kategoriach apriorycznej i nieograniczonej otwartości na całą rzeczywistość⁵⁶ Jakakolwiek próba ujęcia bytu jest możliwa dopiero wtedy, gdy „byt sam” (w analogii do przedmiotu świadomości) pojawi się w „egzystencjalnej” przestrzeni ludzkiego pytania, doświadczenia i rozumienia. Dlatego ontologia musi zająć się człowiekiem w jego wyprzedzającej, przedpoznawczej relacji do bytu, inaczej mówiąc, tym „bytującym”, którego podstawowym „sposobem bycia” jest nieustanne zapytywanie o prawdę i sens wszystkiego, co wyznacza kontekst jego egzystencji. Człowiek, przypomina RAHNER, istnieje jako „pytający i pytanie zarazem” – pytając i szukając prawdy w ogóle, realizuje naturalną, ontologiczną potrzebę samorozumienia. W każdym razie, konieczną drogę do prawdy bytu wskazuje horyzont pytającego człowieka. Jest to horyzont egzystencjalny, uwarunkowany przednoetycznym odniesieniem człowieka do rzeczywistości – konkretnym sposobem jego bycia w świecie, doświadczenia, rozumienia i osobowego zaangażowania⁵⁷

W filozofii HEIDEGGERA „dyskurs” tak pojętej ontologii związany jest z postulatem analizy egzystencjalnej. Jeżeli w istocie człowiek rozumie i przyswaja sobie byt, partycypując w nim niejako już na przedpoznawczym, a z całą

⁵⁴ Zob. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tłum. B. BARAN, Warszawa 1994, s. 7-17; K. RAHNER, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, „Philosophy Today”, 13(1969), s. 129-131; SHEEHAN, *dz. cyt.*, s. 109-112, 116-121; CORETH, *art. cyt.*, s. 528-531.

⁵⁵ HEIDEGGER, *dz. cyt.*, s. 17-21.

⁵⁶ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 46-48, 63; por. tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 32; SHEEHAN, *dz. cyt.*, s. 113-118.

⁵⁷ RAHNER, *The Concept of Existential Philosophy*, s. 130-133; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 48-51; P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg (Schweiz) 1970, s. 13-22.

pewnością przedteoretycznym, poziomie „prawdy bycia”, to należy podjąć wysiłek odczytania tej prawdy. Tego typu zadanie ma naturę „refleksji” hermeneutycznej. W obrębie ontologii fundamentalnej rozumienie jest sprawą odpowiedniej „interpretacji”, która nie tyle wyjaśnia, ile raczej odsłania, ujawnia, a nawet „przepowiada” prawdę i sens bycia⁵⁸ W tym wypadku hermeneutyka umożliwia rozumiejący wgląd w podstawowe „struktury egzystencyjne”, które wyrażają ów pierwotny sposób bycia człowieka w świecie – jego aprioryczną otwartość na byt w ogóle, moment zaangażowania i troski, historyczność istnienia, wolność, wreszcie horyzont osobowej relacji do innych. Wskazane „struktury” nie określają po prostu danych przedmiotowej wiedzy o człowieku – ich rola polega na tym, że tworzą wyprzedzający, transcendentalny horyzont możliwego odniesienia człowieka do bytu i pytania o sens całej rzeczywistości⁵⁹

RAHNER, nawiązując do przemyśleń HEIDEGGERA, bardzo wyraźnie podkreśla antropologiczny charakter wszelkiej refleksji nad bytem. Filozofia transcendentalna w jego wydaniu dąży ostatecznie do wszechstronnego zrozumienia podstawowych struktur bycia człowieka w świecie⁶⁰ Przedmiotem badań transcendentalnych nie jest ani byt sam w sobie, wzięty bez odniesienia do człowieka, ani natura poznającego podmiotu, lecz obecna w duchowych aktach człowieka jedność świadomości i bytu. W języku ontologii fundamentalnej – pierwotna jedność bytu i egzystencji. Wspomniane struktury bądź sposoby bycia człowieka w świecie filozofia transcendentalna traktuje zawsze jako intencjonalne – nieuchronnie skierowane na określoną dziedzinę bytu, a ontyczny porządek rzeczywistości przedstawia w związku z konkretnymi formami ludzkiego doświadczenia i działania⁶¹. Konieczne są tutaj dwie uwagi. Po pierwsze, rozumienia bytu w ogóle nie można zredukować do kategorialnej interpretacji bytu ludzkiego. W tym sensie „ontologia transcendentalna” nie jest antropologią. Po drugie, człowiek nie konstytuuje prawdy bytu, lecz „odsłania” ją w porządku obiektywnej relacji do rzeczywistości. Antropologiczny wymiar ontologii polega na tym, że podmiot współokreśla (w przedpoznawczym odniesieniu człowieka do świata) konieczne – transcendentalne – warunki pytania o prawdę bytu, wskazując jednocześnie horyzont doświadczenia i rozumienia⁶²

⁵⁸ HEIDEGGER, *dz. cyt.*, s. 53-54; RAHNER, *The Concept of Existential Philosophy*, s. 132-133; SHEEHAN, *dz. cyt.*, s. 119.

⁵⁹ RAHNER, *The Concept of Existential Philosophy*, s. 130-132; SHEEHAN, *dz. cyt.*, s. 119-121; por. R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg im Br. 1980, s. 128-129.

⁶⁰ RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 988-989; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 99-106, 111-112; WEGER, *dz. cyt.*, s. 48-51; EICHER, *dz. cyt.*, s. 21-22.

⁶¹ *Tamże*; por. HERBUT, *Współczesna teologia a filozofia*, s. 151.

⁶² RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 46-49, 63-66; por. J.B. METZ, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962, s. 54-56; H. KÖCHLER, *Die innere Bezug von Anthropologie und Ontologie*, Meisenheim am Glan 1974, s. 47-50, 78-79; CORETH, *art. cyt.*, s. 531.

W jakim znaczeniu i w jakim zakresie możliwa jest recepcja filozofii HEIDEGGERA dla potrzeb teologii? Zdaniem RAHNERA wskazany model dociekań ontologicznych, mimo agnostycznej interpretacji autora „*Sein und Zeit*”, potwierdza ostatecznie to, że człowiek jest istotą zasadniczej transcendencji – w swej próbie rozumienia rzeczywistości stoi już zawsze w obliczu tajemnicy bytu. Podobna relacja staje się uchwytana w doświadczeniu apriorycznej, transcendentalnej otwartości podmiotu i osoby ludzkiej na nieograniczony horyzont wszystkiego, co istnieje. Otóż w strukturach tego typu doświadczenia dana jest zarazem anonimowa i atematyczna wiedza o Bogu, o absolutnej tajemnicy, interpretowanej jako ontologiczne źródło i spełnienie transcendencji człowieka. W wyraźnej analogii do HEIDEGGERA, który wskazuje egzystencjalną drogę rozumienia bytu, RAHNER zwraca uwagę na antropologiczne warunki możliwości poznania Boga i przyjęcia prawdy objawionej⁶³ Z ontologicznego punktu widzenia całkowicie usprawiedliwione pytanie o absolutną prawdę bytu i egzystencji domaga się ostatecznej, niezależnej i obiektywnej odpowiedzi. Samo pytanie jest bez wątpienia podstawowym faktem egzystencjalnym, wywodzi się z koniecznej struktury człowieka, natomiast odpowiedź w żadnym wypadku nie może być sprawą projekcji podmiotu, pochodzi bowiem – według HEIDEGGERA – z tajemnicy bytu, a w ramach filozofii religii ostateczne uzasadnienie znajduje w objawieniu⁶⁴ Człowiek współokreśla jedynie egzystencjalne kategorie recepcji i rozumienia owej odpowiedzi. Zdaniem RAHNERA na podstawie wybranych założeń ontologii fundamentalnej można opracować nie tylko pewien model „bazowego” doświadczenia religijnego, lecz także usprawiedliwiony paradygmat hermeneutyki teologicznej. Owszem, teologia dysponuje własnym, w pełni autonomicznym systemem wyjaśniania, w którym obowiązują wewnętrzne kryteria interpretacji prawd objawionych. W nastawieniu transcendentalnym podkreśla się jednak potrzebę analizy antropologicznych uwarunkowań rozumienia wiary. Najkrócej mówiąc, chodzi w tym wypadku o to, by uważnie badać związek między treścią interpretowanych prawd i wypowiedzi religijnych a obecnym samorozumieniem poznającego człowieka⁶⁵

Przedstawione wyżej „typy filozofii” RAHNER traktuje jako układ odniesienia dla możliwej syntezy, zbierającej wszystkie istotne w jego ujęciu elementy paradygmatu badań transcendentalnych. Typy, o których mowa, występują w tekstach autora już to w porządku synchronicznym, tworząc kompletarne składniki konstruowanej całości, już to w porządku diachronicznym – jako etapy procesu kształtowania się ogólnego pojęcia filozofii transcendentalnej. Pytamy wobec tego, co jest istotą tego pojęcia?

⁶³ Zob. *Hörer des Wortes*, s. 75-77, 81-89, 121-131; *Theologische Anthropologie*, s. 181-184; *Überlegungen zur Methode*, s. 103-106; por. FISCHER, dz. cyt., s. 171-174.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1548; tenże, *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 887-889; tenże, *Glaubensbegründung heute*, s. 23-25; por. FISCHER, dz. cyt., s. 104-105, 227-231, 271-274.

Dla RAHNERA, przypomnijmy, filozofia transcendentalna jest przede wszystkim określonym sposobem myślenia, w którym kierunek dyskursu wyznaczają dwa związane ze sobą pytania. Tematem pierwszego z nich są konieczne warunki możliwości naszego poznania. Drugie dotyczy pozycji i roli poznającego podmiotu. Zgodnie z podstawowym programem filozofii transcendentальной, powiada RAHNER, chodzi o to, by zająć się bliżej samym sposobem poznania, kierując uwagę na aprioryczne warunki możliwego ujęcia rzeczy, ich opisu i rozumienia⁶⁶ Warunki te mają istotne znaczenie, determinują bowiem punkt wyjścia, metodę i granice poznania ludzkiego. Tym samym wpływają na jego rezultat. Krytyczna refleksja nad owymi warunkami suponuje zwrot do poznającego podmiotu. Dlatego w rozpatrywanym tu przypadku filozofia transcendentalna jest nieuchronnie typem analizy podmiotowej, co potwierdzają opisane przedtem sposoby jej interpretacji. Każdy z nich, chociaż w niejednakowym stopniu, eksponuje pytanie o istotę i rolę podmiotu w aktach poznawczych. W ramach tworzonej syntezy RAHNER uznaje to pytanie za fundamentalne. Jego zdaniem każdy akt poznawczy jest uwarunkowany „strukturą poznającego podmiotu”⁶⁷ Okazuje się przy tym, że podmiot już w samym punkcie wyjścia odgrywa zdecydowanie czynną rolę w poznaniu – w uważny sposób otwiera się na możliwe doznania, wskazuje kierunek intencjonalnego odniesienia, ustala właściwy aspekt relacji noetycznej, ujmuje przedmiot z uświadomionym zamiarem zdobycia informacji o nim, nadaje mu określony sens, wreszcie zalicza do pewnego zbioru lub kategorii. W przeświadczeniu RAHNERA dynamiczne zachowanie podmiotu wręcz umożliwia nasze odniesienie do obiektywnej sfery bytu. Nie ulega wątpliwości, że podmiot wyznacza „konieczny – aprioryczny – horyzont wszelkiego poznania”⁶⁸ Transcendentálne pytanie o podmiotowe warunki aktu poznawczego nie jest dodatkiem do pytania o empiryczne cechy podmiotu, przeciwnie, tylko w pierwotnym nastawieniu transcendentálním ujęcie istotnych własności rzeczy jest w ogóle możliwe. W tej konfiguracji podmiot nie tylko wyznacza formy oglądu i kategorie myślenia, lecz także określa sposób odkrywania „metafizycznych (transcendentálních) struktur samego przedmiotu”⁶⁹ W podobnym, lub jeszcze większym, stopniu podmiot wpływa na przebieg i charakter poznania hermeneutycznego. W tym wypadku zwraca się wprost uwagę na związek między warunkami i sposobem interpretacji a szeroko pojętym samorozumieniem czło-

⁶⁶ *Überlegungen zur Methode*, s. 98-101; *Teologia a antropologia*, s. 1536, 1539-1540; RAHNER - SIMONS, *dz. cyt.*, s. 28-36; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-12; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 212-214; WEGER, *dz. cyt.*, s. 29-30; CORETH, *art. cyt.*, s. 531-532.

⁶⁷ Zob. RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 98; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 22; por. GREINER, *dz. cyt.*, s. 99; E. RUPP, *Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie*, Berlin 1972, s. 73-74.

⁶⁸ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1540; na temat czynnej roli podmiotu w aktach poznania zob.: C.S. BARTNIK, *Podmiot i przedmiot w poznaniu personalistycznym*, „Roczniki Teologiczne”, 35(1988)2, s. 13-24.

⁶⁹ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 98-99; WEGER, *dz. cyt.*, s. 30-31.

wieka. To ostatnie jest obecne w punkcie wyjścia hermeneutyki, dochodzi do głosu w poszukiwaniu hipotetycznych odpowiedzi na pytanie o nowe możliwości rozumienia, wreszcie zaznacza swój udział w czynnościach uzasadniających trafność proponowanych rozwiązań⁷⁰ Z całą pewnością należy więc mówić o wyjątkowej, noetycznej i ontologicznej, pozycji poznającego podmiotu. Według RAHNERA podmiot ten nie jest „rzeczą pomiędzy innymi rzeczami” – w jednym, równorzędnym szeregu ontycznym – z której można uczynić zwykły przedmiot kategorialnego orzekania. Przeciwnie, pytanie o podmiot wyprzedza każdy możliwy typ poznania i orzekania, ujawniając konieczne warunki naszego odniesienia do świata⁷¹ Nie znaczy to bynajmniej, że prawda poznania jest prawdą podmiotu jedynie, funkcją jego kreatywnych zdolności i niczym więcej. Podmiot bowiem tkwi w realnych strukturach ontycznych, uruchamia proces rozumiejącego wglądu w rzeczywistość, która otwiera się w aktach poznania i odsłania obiektywną prawdę bytu. Dzięki temu, o czym była już mowa, poznanie odzwierciedla najpierw metafizyczne struktury przedmiotu, umożliwiając tym samym kategorialne ujęcie rzeczy. Jednym słowem, podmiot, generując aprioryczne formy poznania, sięga bytu – przyswaja go sobie i czyni zrozumiałym⁷² Akceptacja tezy o aktywnej roli podmiotu jest świadectwem pewnego dystansu w stosunku do postawy bezpośredniego realizmu noetycznego, w której aktom poznania przypisuje się charakter bierny, prawie wyłącznie receptywny. W nastawieniu transcendentálnym do głosu dochodzi „realizm krytyczny”, który, zdaniem RAHNERA, w sposób właściwy oddaje złożoną naturę poznania ludzkiego⁷³

⁷⁰ Zob. K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1962, s. 405-406; tenże, *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 886-888; por. FISCHER, *dz. cyt.*, s. 103-105, 270-273. Należy pamiętać, że podmiot, który współokreśla transcendentálny horyzont rozumienia, jest „aposteriorycznie za pośredniczony” (RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 99-100). To znaczy, że sam uwikłany jest w konkretne doświadczenie bycia w świecie i „zanurzenia” w tradycji historycznej, kulturowej i religijnej. Rzutuje to, oczywiście, na sposób poznania hermeneutycznego (por. PEUKERT, *dz. cyt.*, s. 51-54).

⁷¹ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1536; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 101; WEGER, *dz. cyt.*, s. 29-37.

⁷² Zob. RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 46-55, 63-71; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 106-114, 118-122. Raz jeszcze wypada podkreślić, że podmiot transcendentálny nie może być pojmowany ani w kategoriach („sprawującego władzę nad bytem”) ducha absolutnego, ani jako podmiot wyłącznie apriorycznych, czysto formalnych struktur poznania. Wyznaczając konieczny horyzont możliwego doświadczenia i rozumienia, podmiot transcendentálny jest – po pierwsze – podmiotem nieograniczonej otwartości na byt, na wszystko, co istnieje. Po drugie, przypomnijmy, jest podmiotem historycznej egzystencji, uwikłanym w konkretne, czasowo uwarunkowane bycie w świecie. Po trzecie, w aktach poznania i wolności, jest zawsze podmiotem osobowego samodoświadczenia i osobowego odniesienia do innych (RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 22-24; WEGER, *dz. cyt.*, s. 48-54; BRANICK, *dz. cyt.*, s. 147-149).

⁷³ Por. *Podstawowy wykład wiary*, s. 21-22; WEGER, *dz. cyt.*, s. 28-29; R. MOLONEY, *Seeing and Knowing: Some Reflections on Karl Rahner's Theory of Knowledge*, „Heythrop Journal”, XVIII(1977), s. 401-403.

Podsumowując przeprowadzone wyżej rozważania, należy poczynić następujące uwagi. RAHNER prezentuje „pojęcie” filozofii transcendentalnej, które powstaje w drodze selektywnej i twórczej adaptacji dotychczasowej tradycji tego kierunku myślenia. Niejednokrotnie sam stwierdza, że jego koncepcja nie odpowiada – ani w porządku historycznym, ani systematycznym – ścisłym kryteriom analizy transcendentalnej, a to, co on proponuje, jest z założenia pojęciem jedynie przybliżonym. Nie chodzi bowiem o budowanie systemu filozofii transcendentalnej, lecz tylko o próbę recepcji określonego programu badawczego i jego możliwe zastosowanie w teologii⁷⁴ W grę wchodzi więc tutaj pewne racje natury pragmatycznej. RAHNER, przynajmniej w punkcie wyjścia, kieruje uwagę w stronę filozofii KANTA, przejmując z niej wybrane pojęcia i ogólny schemat analizy transcendentalnej. Czyni to jednak nie tyle wprost, ile raczej pośrednio – w oparciu o założenia krytycznej metafizyki poznania, opracowanej przez „szkołę MARÉCHALA”. Jednocześnie łączy konstruowany model filozofii z programem ontologii i hermeneutyki HEIDEGGERA. W tej perspektywie możliwa jest teoria doświadczenia transcendentalnego. Stanowi ona podstawę rozwijanej przez RAHNERA nauki o poznaniu Boga i warunkach przyjęcia prawdy objawionej⁷⁵ Filozofia transcendentalna może więc służyć teologii w zakresie *praeambula fidei*. Ale nie tylko. Postulowany w niej porządek myślenia wskazuje zarazem ważną metodę systematycznej analizy treści prawd i wypowiedzi wiary⁷⁶

II. Teologia transcendentalna

Nawiązując do określonych założeń i programu filozofii transcendentalnej, RAHNER przedstawia projekt teologii o tej samej nazwie. Istotnym momentem tego projektu ma być specyficzny, odmienny w porównaniu z „tradycyjnym”, sposób podejścia do zagadnień religijnych. Czym wobec tego jest teologia transcendentalna? W ujęciu RAHNERA jest to teologia, która „korzysta z filozofii transcendentalnej jako metody poznania i myślenia”⁷⁷ Teologia, wyjaśniając treść prawd wiary, z natury rzeczy odwołuje się do filozofii, przynajmniej w tym stopniu, w jakim korzysta z jej aparatury pojęciowej i wypracowanych przez nią metod badawczych. W ramach paradygmatu *fides*

⁷⁴ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 97-98, 100-101; por. GREINER, *dz. cyt.*, s. 99-104; J. DONCEEL, *The Philosophy of Karl Rahner*, Albany 1969.

⁷⁵ Zob. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 21-24, 26-27, 32-34, 48-61, 127-128, 144-145; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 22-24, 34-39; WEGER, *dz. cyt.*, s. 40-42, 48-51, 55-56, 64-67, 90-93.

⁷⁶ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1546-1548; por. R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg im Br. 1982, s. 83-85.

⁷⁷ *Überlegungen zur Methode*, s. 96.

quaerens intellectum to sprawa zupełnie oczywista. W tym wypadku chodziłoby wprost o zastosowanie w czynnościach poznania i analizy teologicznej pewnych kategorii i zasad filozofii transcendentalnej. Przy czym RAHNER zwraca uwagę, że teologia transcendentalna nie jest tylko i wyłącznie rezultatem recepcji noszącej to samo miano filozofii⁷⁸ W proponowanej przez niego teorii pojęcie teologii transcendentalnej ma wyraźnie szerszy zakres znaczeniowy. Ponadto wprowadzenie filozofii transcendentalnej w obręb myślenia teologicznego jest zabiegiem złożonym i wielorako uwarunkowanym. W każdym razie transcendentalny dyskurs teologii może mieć swoje korzenie filozoficzne, ale z drugiej strony wynika również z natury samej refleksji religijnej. W dużej mierze wyznacza go specyficzny typ poznania teologicznego w ogóle – bez względu na charakter czy kierunek filozofii, z jakiej teologia korzysta. W gruncie rzeczy bowiem nastawienie transcendentalne, w którym podkreśla się podmiotowy wymiar czynności poznawczych, charakteryzuje „naturalny” punkt wyjścia wszelkiej, dobrze rozumianej analizy prawd wiary⁷⁹

W związku z powyższym, w programowej definicji teologii transcendentalnej RAHNER uwzględnia dwa możliwe ujęcia. Zgodnie z pierwszym chodzi o paradygmat, w którym teologia wprost – w ramach zamierzonej, bezpośredniej i zorganizowanej współpracy – korzysta z „instrumentarium” filozofii transcendentalnej, przejmując właściwy dla niej układ kategorii pojęciowych oraz system ustalonych reguł badawczych⁸⁰ Podstawowe, zdefiniowane na gruncie filozofii terminy, które wchodzą tutaj w grę, odnoszą się przede wszystkim do dziedziny apriorycznych, podmiotowych warunków możliwości poznania religijnego i teologicznego⁸¹. Natomiast wspomniane reguły wynikają z wyraźnie określonych założeń metody transcendentalnej, wyznaczających kolejne etapy czynności badawczych: fenomenologiczny, reduktywny i dedukcyjny⁸² Z kolei w drugim ujęciu abstrahuje się od bezpośredniej recepcji filozofii transcendentalnej. W tym przypadku, o czym była już mowa, dyskurs transcendentalny związany jest z nieuchronnym w teologii zwrotem do podmiotowych – antropologicznych – supozycji poznania i rozumienia prawd wiary. Teologia sama, podejmując wysiłek obiektywnej interpretacji przekonań religijnych, zwraca uwagę na struktury poznającego podmiotu, odkrywa ich dynamiczny udział w aktach poznania, tematyzuje to, co wnoszą w proces badawczy. Ma to związek z krytyczną funkcją poznania teologicznego, w ramach któ-

⁷⁸ Tamże; *Transzendentaltheologie*, s. 986; GREINER, dz. cyt., s. 93.

⁷⁹ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 98, 102-103; tenże, *Transzendentaltheologie*, s. 986-987; GRUBER, dz. cyt., s. 214-215; B. van der HEIJDEN, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973, s. 81-83.

⁸⁰ Zob. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 987.

⁸¹ Tamże.

⁸² Por. GRUBER, dz. cyt., s. 208-213; I. BOKWA, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 65-70, 80-83.

rej konfrontuje się przesłanie prawd wiary z pytaniem człowieka: z jego sposobem myślenia i rozumienia, z przyjmowaną przez niego wizją rzeczywistości, a przede wszystkim z całokształtem szeroko pojętej wiedzy antropologicznej⁸³

Tym, co konstytuuje i wyróżnia paradygmat teologii transcendentalnej, jest określony program badawczy. Na czym on polega? Zgodnie z przyjętym – zdefiniowanym na gruncie filozofii – sposobem refleksji, już w punkcie wyjścia na czoło wysuwa się tutaj pytanie o aprioryczne i zarazem konieczne warunki możliwości poznania Boga i rozumienia prawd objawionych⁸⁴ Paradygmat transcendentalny opiera się na presupozycji, w myśl której teologia jest czymś więcej niż tylko opisem danych religijnych, wyprowadzaniem tez ze zbioru zdań bazowych i przekazem niezmiennej doktryny. W nastawieniu krytycznym teologia nie zamyka się w granicach systemu pozytywnej, wyłącznie „przedmiotowej” analizy wiary. Przeciwnie, zmierzając do ujęcia obiektywnej prawdy o Bogu i o człowieku, wkracza w obszar nieuchronnej refleksji nad podmiotowymi warunkami możliwego poznania i rozumienia przekonań religijnych. Teologia transcendentalna – by odwołać się od klasycznej definicji KANTA, którą RAHNER odpowiednio parafrazuje – zajmuje się w ogóle nie tyle (nie wprost) samymi „przedmiotami” dziedziny wiary, ile raczej (najpierw) naszym sposobem poznania prawd objawionych, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. Wynika stąd jednoznaczny postulat badawczy: kierując uwagę na obiektywne struktury objawienia i tradycji wiary, należy je wyjaśniać w świetle uprzedniej analizy możliwego sposobu ich ujęcia, opisu i rozumienia⁸⁵

Właściwy porządek dyskursu tak pojętej teologii wyznacza metoda transcendentalna⁸⁶ W ujęciu RAHNERA zakłada ona trzy etapy postępowania badawczego. Pierwszy z nich to fenomenologiczny opis pytania⁸⁷ Jak wiadomo, filozofia transcendentalna „bierze w nawias” podstawowe w naturalnym nastawieniu poznawczym przekonanie o bezpośredniej oczywistości przedmiotowej. W punkcie wyjścia postuluje natomiast fenomenologiczny wgląd w strukturę relacji noetycznej. W nastawieniu krytycznym należy najpierw ująć i opisać sam akt poznania ze względu na transcendentalny horyzont odniesienia świadomości do sfery przedmiotowej⁸⁸ Według RAHNERA chodzi w tym wypadku przede wszystkim o konieczność deskrypcji i stosownej analizy pytania, które wyprzedza wszelkie akty możliwego doświadczenia, rozumienia i for-

⁸³ RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 987-988; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 102-105; por. RAFFELT-RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-13.

⁸⁴ *Tamże*.

⁸⁵ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 101-103; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1536-1537, 1540-1543, 1546-1548; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 30-37.

⁸⁶ *Tamże*.

⁸⁷ Zob. RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 46-49, 56-57, 61, 94-96; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 30-32; EICHER, *dz. cyt.*, s. 57-59; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 208; BOKWA, *dz. cyt.*, s. 81.

⁸⁸ EICHER, *dz. cyt.*, s. 57-58; por. J. HERBUT, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987, s. 17.

mułowania sądów⁸⁹ Okazuje się przy tym, że każdy intencjonalny akt pytania odsyła do apriorycznej, nie zawsze uwyrażnionej, wiedzy o rzeczywistości jako takiej, o koniecznych warunkach poznania, a także o istotnych cechach poznającego podmiotu. Z jednej strony pytanie jest paradygmatem sytuacji poznawczej w ogóle – w gruncie rzeczy poznajemy tylko to, co znajduje się w noetycznym zasięgu pytania. Z drugiej strony wszelkie pytanie jest zawsze pytaniem i osobowym aktem podmiotu ludzkiego – wyraża pewną prawdę o samym człowieku, potwierdzając to, że „imperatyw stawiania pytań” jest naturalnym sposobem jego egzystencji⁹⁰ Pytając, człowiek otwiera się (w aktach poznania i wolności) na uniwersalny, nieograniczony horyzont bytu i prawdy. Jednocześnie w każdym konkretnym – kategoriałnym – pytaniu zachodzi moment apriorycznej konfrontacji „projektowanych” odpowiedzi z transcendentálním samoświadczaniem i samorozumieniem człowieka⁹¹

Zdaniem RAHNERA krytycznie uprawiana teologia również zaczyna od podobnej „fenomenologii pytania”. Nie ulega wątpliwości, że interpretacja wiary wymaga uprzedniej, uważnej analizy założeń, kontekstu i sposobu formułowania pytań religijnych⁹². Dotyczy to zarówno samej nauki o poznaniu Boga, jak i metody rozumienia treści konkretnych prawd objawionych. W porządku myśli transcendentalnej krytyczna funkcja teologii sprowadza się w dużej mierze do odkrywania wewnętrznej współzależności między obiektywnym przesłaniem wypowiedzi wiary a pytaniem człowieka. W argumentacji RAHNERA zasadniczym motywem każdego pytania o prawdę przekonań religijnych jest określone doświadczenie podmiotu i osoby ludzkiej. Otwierając się na obiektywną rzeczywistość wiary, człowiek pyta o jej normatywny sens, szuka związku między przekazem tradycji a doświadczeniem własnej egzystencji⁹³ Jego celem jest nie tylko rzeczowe wyjaśnienie, lecz także świadoma, podmiotowa i osobowa interioryzacja własnych przekonań. Teologia wychodzi od danych objawienia. Samo objawienie jednak nie jest dostępne inaczej, jak tylko poprzez określone (transcendentalne) struktury pytania i doświadczenia ludzkiego⁹⁴ W swej nadprzyrodzonej treści prawdy objawione radykalnie przekraczają to doświadczenie, ale w porządku recepcji mogą być odczytane i przyjęte wyłącznie w przestrzeni

⁸⁹ *Hörer des Wortes*, s. 46-49; EICHER, *dz. cyt.*, s. 57-58; R. SCHNEIDER, *A Transcendental Philosophy of Question*, „Continuum”, 4(1966)1, s. 151-152.

⁹⁰ Zob. RAHNER, *Geist in Welt*, s. 71-74; tenże, *Hörer des Wortes*, s. 61-63; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 32; WEGER, *dz. cyt.*, s. 40-42.

⁹¹ Por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 41-42, 51-54.

⁹² RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1537, 1541-1543, 1547-1548; por. tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 82-93, 102-105.

⁹³ *Tamże*.

⁹⁴ RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 987-988; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 103-104; tenże, *Hörer des Wortes*, s. 25-26, 76-77, 122-126; tenże, *Theologische Anthropologie*, s. 182; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 221-225; A. CARR, *Theology and Experience in the Thought of Karl Rahner*, „The Journal of Religion”, 53(1973), s. 364-365, 372-376.

wyznaczonej jego horyzontem. Wystarczy w tym miejscu zwrócić uwagę, iż przekaz biblijny, ujęty w formie opisu osobowego i egzystencjalnego doświadczenia wiary, wyraźnie to potwierdza. Ludzkie doświadczenie tego, co objawione, jest już zawsze „doświadczeniem zinterpretowanym”, w którym rozumienie prawd nadprzyrodzonych i samorozumienie pytającego człowieka są nierozdzielne. Dlatego zadaniem teologii jest ujawnić i opisać ów moment korelacji pytania ludzkiego i odpowiedzi wiary⁹⁵. W porządku analizy transcendentnej „fenomenologia pytania” stanowi niezbędną refleksję najpierw nad ontologiczną i egzystencjalną otwartością człowieka na Boga i możliwe w historii objawienie, a następnie nad założeniami merytorycznej hermeneutyki prawd wiary.

Drugi etap badań transcendentnych ma charakter analizy reduktywnej. Najogólniej mówiąc, bierze się tutaj pod uwagę struktury świadomości przedmiotowej i wskazuje zawarte w nich *implicite* warunki wszelkiego poznania. Moment reduktywny oznacza w tym wypadku zwrot od tematycznej wiedzy przedmiotowej w zakresie danej dziedziny do ukrytych założeń intencjonalnego aktu świadomości⁹⁶. Według RAHNERA celem takiego zabiegu jest próba zrekonstruowania apriorycznych, podmiotowych kategorii poznawczych, które w istocie rzeczy określają konieczne warunki naszego doświadczenia i obiektywnej wiedzy o świecie. Kategorie aprioryczne, o których mowa, o tyle spełniają konstytutywne funkcje w aktach intencjonalnego odniesienia do sfery przedmiotowej, o ile wyznaczają konieczne struktury wglądu w poznawaną rzeczywistość. Są one niezależne od doświadczenia – w porządku logicznym i transcendentnym wyprzedzają receptywnie ujęcie danych przedmiotowych – co nie znaczy, że mogą się kształtować w ogóle bez jakiegokolwiek związku z doświadczeniem⁹⁷. Zdaniem RAHNERA, czynniki aprioryczne wchodzą w naturę poznania w każdej jego postaci i w tym sensie umożliwiają akty doświadczenia aposteriorycznego, odsłaniając obiektywne cechy rzeczy. Jednocześnie „dopiero” w tych aktach stają się widoczne, ponieważ, wyznaczając transcendentny horyzont poznania, współokreślają ten kształt świadomości, jaki przyjmuje ona w doświadczeniu przedmiotowym. W podobnej konfiguracji kategorie aprioryczne spełniają ważną rolę heurystyczną – umożliwiają dostęp do realnych struktur bytu, w żadnym wypadku natomiast nie generują nowych treści poznawczych⁹⁸.

RAHNER wyraźnie podkreśla, że redukcja do tego, co aprioryczne, do sfery koniecznych warunków poznania, oznacza zwrot do pytającego i poznające-

⁹⁵ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1547-1548; por. K. NEUMANN, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg im Br. 1980, s. 177.

⁹⁶ Zob. EICHER, *dz. cyt.*, s. 59-60; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 208-209; BAKER, *art. cyt.*, s. 57; por. HERBUT, *Problem metody*, s. 57.

⁹⁷ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 99-101; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1536; EICHER, *dz. cyt.*, s. 61-63; por. HERBUT, *Problem metody*, s. 60-62; O. MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, s. 207-211, 295.

⁹⁸ *Tamże*.

go człowieka, do podmiotowej natury jego bytu. Z uwagi na wyjątkową pozycję podmiotu w aktach poznawczych, w podmiotowości jako takiej należy upatrywać podstawowy, transcendentálny warunek poznania w ogóle. W tym układzie czynniki aprioryczne odnoszą się nie tylko do formalnych kategorii doświadczenia i myślenia, lecz także – w istocie rzeczy najpierw – do faktu zasadniczej otwartości człowieka na wszystko, co istnieje, na nieograniczony horyzont bytu i prawdy⁹⁹ Redukcja związana jest ostatecznie z prośbą sprowadzenia wielości aktów ludzkich do apriorycznego horyzontu człowieka oraz ujęcia tej wielości w unifikującym odniesieniu do istoty bytu ludzkiego. Tak rozumiany zwrot do podmiotu potwierdza to, że podstawowym – ontologicznym – warunkiem wszelkiego poznania jest moment uprzedniej, korelatywnej w stosunku do transcendentálnej otwartości człowieka, afirmacji bytu¹⁰⁰

Jakie to ma znaczenie dla teologii? Analiza reduktywna jest właściwą drogą poszukiwania podmiotowych warunków możliwości akceptacji i rozumienia prawd religijnych. Postulowany w niej zwrot do apriorycznych struktur poznającego podmiotu pozwala najpierw na odkrycie faktu transcendencji człowieka. Polega ona na tym, że w aktach poznania, wolności i osobowego odniesienia do innych, człowiek nieustannie przekracza każdy skończony horyzont pytania i kieruje uwagę na nieograniczony, absolutny wymiar bytu i prawdy. Z ontologicznego punktu widzenia człowiek jest bytowo niedookreślony. To znaczy – istnieje w nieuchronnej relacji do rzeczywistości poza sobą samym, dzięki której dopiero może osiągnąć pełnię swego bytu. Według RAHNERA to doświadczenie transcendencji, apriorycznej otwartości człowieka na nieskończony horyzont bytu i prawdy, stanowi konieczny, podmiotowy warunek poznania Boga i przyjęcia możliwego w historii objawienia¹⁰¹. Natomiast w przypadku już uznanych prawd objawionych reduktywny moment analizy transcendentálnej sprowadza się do wykrywania podmiotowych kategorii rozumienia, implikowanych bądź współorzekanych w strukturach wypowiedzi wiary¹⁰².

Postępowanie transcendentálne kończy się odpowiednio rozumianą dedukcją. W stosunku do poprzedniego kroku analizy, ten etap przebiega w kierunku przeciwnym: z ujawnionych reduktywnie kategorii apriorycznych wywodzi się istotne cechy aktu poznawczego¹⁰³. Redukcja, przypomnijmy, jest niczym innym, jak sprowadzeniem konkretnego aktu do uprzednich i zarazem

⁹⁹ Zob. RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 66-71; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 22-24, 32-33; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 103-105; EICHER, *dz. cyt.*, s. 61; WEGER, *dz. cyt.*, s. 31-35, 48-49, 51-54.

¹⁰⁰ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 77, 81-83; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 41, 51-52; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 121-122.

¹⁰¹ Zob. *Überlegungen zur Methode*, s. 103-106.

¹⁰² RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1536; por. tenże, *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 888-889; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 12.

¹⁰³ Zob. EICHER, *dz. cyt.*, s. 63-64; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 209; HERBUT, *Problem metody*, s. 57-58.

koniecznych warunków jego możliwości. W dedukcji natomiast dąży się do tego, by z owych warunków wyprowadzić istotną strukturę aktów danego typu i (w konsekwencji) określić „transcendentalną” strukturę przedmiotu. Kierunek dyskursu jest tutaj podyktowany przejściem od podmiotowej do obiektywnej (w sensie transcendentalnym) strony poznania. W żadnym wypadku jednak nie należy wspomnianej dedukcji pojmować jako próby wyprowadzenia realnej treści bytu z myśli, z podmiotowych warunków możliwości aktu poznawczego. Chodzi w niej jedynie o ustalenie koniecznej relacji między tym, co aprioryczne, a tym, co przedmiotowo dane. Według RAHNERA bowiem poznanie możliwe jest tylko wtedy, gdy (w intencjonalnym odniesieniu świadomości do rzeczy) aprioryczne kategorie sfery podmiotowej „ukształtują” transcendentalne struktury (formy) przedmiotu¹⁰⁴ W tym znaczeniu podmiot współokreśla „aprioryczne prawa” obiektywnego ujęcia rzeczy¹⁰⁵

Zamykająca dyskurs transcendentalny dedukcja jest ważnym składnikiem możliwego doświadczenia Boga. W ramach fenomenologicznej deskrypcji pytania i analizy reduktywnej, o czym była już mowa, odkrywamy fakt transcendencji człowieka. Okazuje się, że podstawowym warunkiem poznania ludzkiego jest moment apriorycznej otwartości podmiotu na nieskończony horyzont bytu i prawdy. Jest to jednocześnie konieczny warunek odniesienia do bytu absolutnego. W myśl założeń metody transcendentalnej z tak określonego warunku można wyprowadzić strukturę aktu afirmacji Boga. Dokładniej rzecz ujmując, pytanie o istnienie Boga to pytanie o metafizyczną rację oraz, jak mówi RAHNER, o „dokąd” – realny i ostateczny kres – ludzkiej transcendencji. To, co ustanawia i podtrzymuje dynamiczne ukierunkowanie człowieka na absolutny wymiar rzeczywistości, nie może być złudzeniem lub projekcją samego podmiotu – może być tylko przejawem aktywności bytu absolutnego. Jedynie w takim modelu poznania i argumentacji ontologicznej z faktu transcendencji podmiotu „wywodzi się” (w ramach uprawnionej dedukcji transcendentalnej) strukturę doświadczenia Boga¹⁰⁶. Podobny schemat dyskursu dotyczy przedmiotowej analizy prawd i wypowiedzi wiary. Również w tym przypadku na podstawie ujawnionych wcześniej apriorycznych kategorii poznawczych bądź językowych ustala się transcendentalny horyzont rozumienia sensu przekonań religijnych¹⁰⁷

RAHNER ukazuje dwa poziomy możliwości wykorzystania metody transcendentalnej w teologii. Pierwszy związany jest z problematyką *praeambula fidei* – chodzi w tym wypadku o filozoficzne podstawy nauki o poznaniu Boga i

¹⁰⁴ Hörer des Wortes, s. 137-138; Überlegungen zur Methode, s. 98-99; EICHER, dz. cyt., s. 63-64; WEGER, dz. cyt., s. 30-31.

¹⁰⁵ RAHNER, Podstawowy wykład wiary, s. 22-23; tenże, Hörer des Wortes, s. 137-138.

¹⁰⁶ Tenże, Podstawowy wykład wiary, s. 34, 48-50, 53-55, 60-61; RAFFELT - RAHNER, art. cyt., s. 18-19, 22-25; por. WEGER, dz. cyt., s. 31, 34-35.

¹⁰⁷ RAHNER, Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre, s. 886-888; por. tenże, Transzendentaltheologie, s. 987; RAFFELT - RAHNER, art. cyt., s. 11-12.

teorii objawienia¹⁰⁸ Teologia transcendentálna, przypomnijmy, zaczyna od refleksji nad podmiotowymi warunkami akceptacji i systematycznej hermeneutyki prawd wiary. Ju¿ w samym punkcie wyjœcia kieruje uwagã na człowieka, pytając o to, czy w konstytutywnej warstwie bytu ludzkiego można wskazać ontologicznie uzasadnionã strukturã otwarcia podmiotu i osoby na Boga oraz na prawdã mo¿liwego w historii objawienia. RAHNER kreœli oryginalnã, spójnã drogã poszukiwania pozytywnej odpowiedzi na to pytanie. W stosownej argumentacji z pogranicza filozofii religii i teologii fundamentalnej potwierdza ostatecznie, ¿e w strukturach swej podmiotowości człowiek odkrywa nieuchronny, aprioryczny wzglãdem wszelkiego poznania i osobowego zaangażowania, horyzont transcendencji - horyzont bytu absolutnego. W ujęciu RAHNERA doœwiadczenie radykalnej transcendencji jest jednocześnie pierwotnym, atematycznym doœwiadczeniem Boga, wyprzedzającym ka¿dã mo¿liwã formã dyskursu religijnego.

W czym wobec tego tkwi istota transcendentálnej „teorii” poznania Boga? Z uwagi na zasadniczã, radykalnã odmiennosć ontycznã, Jego poznanie nie jest po prostu przypadkiem poznania w ogóle – ma ono zupełnie inny, okreœlony i jedyny w swoim rodzaju charakter. Właœciwym (noetycznym i ontologicznym) punktem wyjœcia jest w tym wypadku „doœwiadczenie transcendentálne”¹⁰⁹. Przypomnijmy, ¿e oznacza ono atematycznã, obecnã we wszystkich aktach poznania i wolności, wspólœwiadomoœć poznajãcego podmiotu i jego otwartoœć na nieograniczony horyzont wszystkiego, co istnieje. Tego typu doœwiadczenie ma charakter transcendentálny w tym sensie, ¿e okreœla aprioryczny warunek mo¿liwoœci ka¿dego doœwiadczenia przedmiotowego i zarazem nale¿y do koniecznych, nieusuwalnych struktur podmiotu¹¹⁰. Przede wszystkim jednak doœwiadczenie transcendentálne jest doœwiadczeniem transcendencji, rozumianej jako pierwotne, ontologiczne ukierunkowanie podmiotu na uniwersalny, nieskończony wymiar rzeczywistoœci. Według RAHNERA w ruchu dynamicznej transcendencji człowiek, przekraczając kategoriałne akty poznania, wolności i osobowego odniesienia do innych, otwiera siã na absolutny horyzont bytu i prawdy. Poniewa¿ „przed-ujęcie” owego horyzontu (jako wyłãcznie pytanie) nie tłumaczy samo siebie, nale¿y je traktować jako realny przejaw istnie-

¹⁰⁸ Zob. RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 103-105; ten¿e, *Transzendentaltheologie*, s. 987-988; ten¿e, *Teologia a antropologia*, s. 1540, 1548; GREINER, *dz. cyt.*, s. 84-91; EICHER, *dz. cyt.*, s. 78-92; por. M. CHOJNACKI, *Od ontologii poznania do uzasadnienia mo¿liwoœci objawienia. Wstãpna analiza kontekstu filozoficznego teologii Karla Rahnera*, „*Studia Theologica Varsoviensia*”, 31(1993)2, s. 57-95.

¹⁰⁹ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 48-50; por. W. DYCH, *Method in Theology According to Karl Rahner*, w: *Theology and Discovery*, red. W.J. KELLY, Milwaukee 1980, s. 49-53.

¹¹⁰ *Tam¿e*, s. 23-24; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 48-53; J. HONNER, *Disclosed and Transcendental: Rahner and Ramsey on the Foundations of Theology*, „*Heythrop Journal*”, 22(1981), s. 151; J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg im Br. 1978.

nia i działania tego bytu, na który człowiek już jest otwarty¹¹¹. RAHNER mocno podkreśla, że ruch dynamicznej transcendencji w żadnym wypadku nie jest próbą konstytuowania absolutnej przestrzeni podmiotu przez sam podmiot. Przeciwnie, jest samoistnym, w pełni autonomicznym otwieraniem się nieskończonego horyzontu rzeczywistości. Człowiek doświadcza siebie w swojej transcendencji zawsze jako pytającego, w porządku relacji otrzymywania oraz przyjmowania „daru” bytu i prawdy¹¹². Pytając o realne spełnienie ludzkiej transcendencji, pytamy o jej metafizyczne „dokąd” – o rzeczywisty cel i zarazem ontyczną rację jej nieskończonego horyzontu. Pytanie to stawia człowieka wobec absolutnej tajemnicy – w obliczu atematycznej prawdy o Bogu¹¹³. Transcendencja z natury ujawnia samą siebie wyłącznie w otwarciu siebie na to, ku czemu sama zmierza – jest zakorzeniona w tajemnicy, która ją konstytuuje, uzasadnia i spełnia. W transcendencji człowiek nie zdobywa wiedzy o Bogu, lecz otwiera się (w aktach poznania i wolności) na absolutny, osobowy dar Jego bytu i prawdy. Sam „moment” afirmacji Boga ma miejsce w transcendentalnej, dialektycznej przestrzeni, w której subiektywny horyzont poznawczej i osobowej otwartości podmiotu „schodzi się” z obiektywnym horyzontem absolutnej tajemnicy¹¹⁴. Transcendentalny wymiar tego typu poznania polega na tym, że aprioryczne ukierunkowanie na absolutną tajemnicę, określające konieczny warunek możliwości jakiegokolwiek odniesienia do Boga, jest stałym „egzystencjałem” podmiotu i osoby ludzkiej¹¹⁵.

Doświadczenie transcendentalne to bez wątpienia najbardziej pierwotny sposób możliwego poznania Boga. Natomiast wszelki tematyczny „dyskurs o Bogu” – w języku filozofii, religii i teologii – jest zawsze wtórną interpretacją owego doświadczenia¹¹⁶. Jednocześnie należy uznać, że wspomniane doświadczenie spełnia kryteria realizmu poznawczego. W jednym ruchu transcendencji bowiem człowiek otwiera się na absolutną tajemnicę, która „obiecuje mu w darze samą siebie”, zachowując przy tym ontyczny dystans w stosunku do ludzkiego bytu i poznania. Dlatego nie jest tak, że tworzymy pojęcie Boga i następ-

¹¹¹ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 34; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 18-19; por. A. TALLON, *Personal Becoming. Karl Rahner's Christian Anthropology*, „The Thomist”, 43(1979)1, s. 36-41.

¹¹² *Tamże*.

¹¹³ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 91-102; tenże, *Transzendenzerfahrung aus katholisch-dogmatischer Sicht*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. XIII, Zürich 1978, s. 208-213; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 24, 34, 53-55; WEGER, *dz. cyt.*, s. 64-67; H. VORGRIMLER, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, w: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, red. tenże, Freiburg im Br. 1979, s. 242-258; K. KIENZLER, *Geheimnis Gottes und Transzendentaltheologie – Karl Rahner*, w: *Religionsphilosophie heute*, red. HALDER, K. KIENZLER, J. MÖLLER, Düsseldorf 1988, s. 162-168.

¹¹⁴ Zob. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 48-49, 53.

¹¹⁵ *Tamże*, s. 48.

¹¹⁶ *Tamże*, s. 49-50.

nie pytamy, czy istnieje realny korelat tego pojęcia. Rzecz w tym, że pojęcie Boga i rzeczywistość, do której ono się odnosi – razem się wyłaniają albo razem pozostają w ukryciu. Nie ma więc tutaj przejścia od myśli do bytu. Wskazane „dokąd” ludzkiej transcendencji jest tym, co ją otwiera i podtrzymuje, a nie jej wytworem¹¹⁷ W istocie sam akt transcendencji – konieczny i nieuchronny akt ducha ludzkiego – potwierdza realny charakter owego „dokąd”, ponieważ tylko w strukturach tego aktu możliwe jest jakiegokolwiek doświadczenie obiektywnej rzeczywistości¹¹⁸

RAHNER podkreśla, że transcendentalne poznanie Boga, oparte na pierwotnej, ontologicznej samointerpretacji podmiotu i osoby ludzkiej, nie jest procesem czysto apriorycznym. Człowiek odkrywa bowiem struktury swej podmiotowości tylko w spotkaniu z konkretną rzeczywistością świata – środowiska naturalnego i duchowego, do którego sam należy – oraz w układzie wielorakich odniesień międzypersonalnych. To znaczy – za pośrednictwem doświadczenia aposteriorycznego. Transcendencja otwiera nieskończony horyzont, który bierze swój początek nie w żadnej idei, lecz w nieuchronnej relacji podmiotu do tego, co dane, w aktach kategoryjnego poznania i w historycznie uwarunkowanych sytuacjach egzystencjalnych ludzkiego życia. W tym sensie transcendentalne poznanie Boga zachowuje wymiar aposterioryczny¹¹⁹

Dyskurs transcendentalny służy także stosownej teorii objawienia. Z przeprowadzonych dotąd rozważań wynika, że w doświadczeniu transcendencji człowiek znajduje się już zawsze w obliczu „nieznanego Boga”. W tej perspektywie, uznając realne istnienie Boga w kategoriach tajemnicy, otwiera się na absolutny dar Jego bytu i prawdy. Skoro w pierwotnym, atematycznym doświadczeniu podmiotu i osoby ludzkiej Bóg jest rzeczywiście „kimś nieznanym” i jednocześnie w określonym stopniu sam się odsłania, to znaczy, że może „przemówić” w porządku osobowej, historycznie uwarunkowanej relacji wezwania i dialogu. Dlatego pytając o ostateczną prawdę bytu i egzystencji, człowiek jest otwarty i gotowy na przyjęcie możliwego w historii objawienia. W ujęciu RAHNERA stosowany w tym przypadku dyskurs „opisuje człowieka w dedukcji transcendentalnej” – jako istotę znajdującą się w koniecznej, nieuchronnej dyspozycji do „słuchania” Boga przemawiającego w historii¹²⁰ W podejściu transcendentalnym zwraca się uwagę na to, że objawienie, zachowując nadprzyrodzony i niezależny charakter, może pojawić się w całej pełni tylko jako „usłyszane” i przyjęte w osobowych aktach wiary. Z jednej strony jest ono wolnym, absolutnie suwerennym działaniem samego Boga: słowo obja-

¹¹⁷ *Tamże*, s. 60.

¹¹⁸ *Tamże*, s. 61; por. RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 19, 24-25; WEGER, *dz. cyt.*, s. 67.

¹¹⁹ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 74-75; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 48-49, 61; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 25.

¹²⁰ *Teologia a antropologia*, s. 1548; *Hörer des Wortes*, s. 91, 98-99, 116-117, 121-128; *Überlegungen zur Methode*, s. 103-105.

wione dochodzi do człowieka „z zewnątrz”, zgłasza się z radykalnie innego obszaru bytowego. Z drugiej strony jednak w samym człowieku – jeżeli ma on być „słuchaczem słowa” – należy szukać takiej struktury bytowej i poznawczej, która otwierałaby wyprzedzający horyzont możliwości przyjęcia prawdy objawionej. Tego typu strukturą może być tylko właściwie rozumiana transcendencja podmiotu i osoby ludzkiej. Według RAHNERA w ruchu dynamicznej transcendencji człowiek jest „wydarzeniem absolutnego samoudzielenia się Boga”¹²¹ To znaczy, że Bóg, zachowując wymiar tajemnicy, odsłania się przed człowiekiem nie tylko jako absolutne (zawsze oddalające się i dostępne jedynie w asymptotycznym przybliżeniu) „dokąd” owej transcendencji, lecz także jako absolutny, w pełni osobowy dar własnego bytu i prawdy¹²² Ofiarowując samego siebie w swojej najbardziej autentycznej rzeczywistości, nawiązuje osobowy dialog z człowiekiem. Dar Boga to z całą pewnością także dar Jego prawdy – objawionej i dostępnej w postaci słowa egzystencjalnej odpowiedzi, wezwania i obietnicy. Sama formuła „człowiek jest wydarzeniem absolutnego samoudzielenia i objawienia się Boga” nie mówi nic o przedmiotowej obiektywności w człowieku. Nie jest ona sądem kategorialnym ani ontycznym, lecz ontologicznym – wyraża transcendentalne doświadczenie apriorycznej dyspozycji podmiotu i osoby do przyjęcia prawdy objawionej. Chodzi tutaj o to, że w porządku transcendentalnym objawienie, przekazując absolutnie wolny i niezależny dar słowa Bożego, nieuchronnie „odwołuje się” do pierwotnej samointerpretacji człowieka¹²³

Z uwagi na antropologiczny horyzont recepcji, akt osobowego samoudzielenia się Boga zakłada moment uprzedniej oferty i wezwania skierowanego do wolności człowieka¹²⁴ Według RAHNERA za sprawą tej uniwersalnej oferty transcendencja podmiotu ludzkiego zostaje w sposób nadnaturalny „wywyższona” w tym znaczeniu, że wszelka duchowa aktywność człowieka – w jego poznaniu i wolności – jest już uprzednio nastawiona na absolutny i osobowy kontakt z Bogiem¹²⁵ Inaczej mówiąc, w doświadczeniu transcendencji Bóg sam otwiera i podtrzymuje nieuchronne dążenie ducha ludzkiego ku absolutnej tajemnicy. W języku RAHNERA to nadnaturalnie „wywyższone” ukierunkowanie człowieka na Boga, na absolutny dar Jego bytu i prawdy, stanowi „nadprzyrodzony egzystencjał” podmiotu i osoby ludzkiej. Z jednej strony na-

¹²¹ *Podstawowy wykład wiary*, s. 101, 105-106, 110, 127-128, 144-145; *Offenbarung. Theologische Vermittlung*, w: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, red. K. RAHNER, A. DARLAP, t. III, Freiburg im Br. 1969, s. 833-834; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 34-35, 52; por. A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*, Düsseldorf 1969.

¹²² RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 103.

¹²³ *Tamże*, s. 110.

¹²⁴ *Tamże*, s. 103, 111-112.

¹²⁵ *Tamże*, s. 112-114, 127; *Überlegungen zur Methode*, s. 103-104; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 35-38; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 80-82.

leży ono do koniecznej struktury podmiotu, z drugiej natomiast – wykracza poza „naturalny” horyzont poznania i wolności i jest już zawsze wyprzedzającym i atematycznym wydarzeniem łaski¹²⁶ Jednocześnie to „wywyższone” doświadczenie ukierunkowania człowieka na Boga i absolutny dar Jego prawdy można nazwać „objawieniem transcendentalem”¹²⁷ Jak należy rozumieć tego typu objawienie? W świetle przyjętych przez RAHNERA założeń ma ono charakter zawsze obecnej w aktach naszego poznania i wolności, ale w istocie atematycznej „wiedzy” o Bogu, dlatego trzeba je odróżnić od właściwego („aposteriorycznie” dostępnego) objawienia w słowie¹²⁸ Transcendentalny moment objawienia oznacza w tym wypadku podtrzymywaną przez Boga „modyfikację transcendentalej świadomości” podmiotu i osoby ludzkiej. Według RAHNERA owa „modyfikacja” jest świadectwem działania łaski Bożej (w tym rozumieniu jest „objawieniem”) i zarazem pierwotnym, trwałym momentem świadomości człowieka, apriorycznym rozjaśnieniem egzystencji w jej ukierunkowaniu na absolutny wymiar bytu i prawdy¹²⁹ Tak pojęte objawienie wyznacza konieczny, transcendentalny horyzont „usłyszenia” i przyjęcia historycznie dostępną prawdę słowa Bożego¹³⁰ Należy zatem uznać, że transcendencja podmiotu i osoby ludzkiej, rozumiana jako warunek umożliwiający odniesienie do absolutnej tajemnicy, stanowi właściwe „miejsce” samoudzielenia i objawienia się Boga. W modelu transcendentalem objawienie skierowane jest do człowieka w jego wewnętrznej, duchowej rzeczywistości. To znaczy, że odsłaniając tajemnicę swego bytu i prawdy, Bóg daje człowiekowi możliwość jej poznania i akceptacji, jednak w istocie nie inaczej, jak tylko przez pryzmat osobowych struktur transcendencji. Jednym słowem, Bóg sam wspiera i podtrzymuje proces właściwej recepcji tego, co objawia, ale jako absolutna „odpowiedź” wypełnia już otwarty – w aktach poznania i wolności – nieograniczony horyzont ludzkiego pytania¹³¹ W transcendentalej teorii objawienia transcendencja podmiotu określa konieczną sytuację poznawczego i osobowego otwarcia człowieka na orędzie prawdy nadprzyrodzonej. W tym sensie – jak mówi RAHNER – „Bóg (...) objawia to, co człowiek może usłyszeć”¹³². Podobna

¹²⁶ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 109-115; tenże, *Theologische Anthropologie*, s. 182; por. FISCHER, *dz. cyt.*, s. 244-249.

¹²⁷ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 87-88; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 127-128, 144-145; tenże, *Offenbarung. Theologische Vermittlung*, s. 833-838; WEGER, *dz. cyt.*, s. 110-112.

¹²⁸ Zob. *Podstawowy wykład wiary*, s. 127.

¹²⁹ *Tamże*, s. 127-128.

¹³⁰ *Tamże*, s. 128, 144-145; RAHNER, *Offenbarung. Theologische Vermittlung*, s. 834-836; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 90-92, 110-112; FISCHER, *dz. cyt.*, s. 221-225; B. van der HEIJDEN, *Zur Offenbarungstheologie Karl Rahners*, Rom 1974; R.J. ROWLING, *A Philosophy of Revelation According to Karl Rahner*, Washington 1978.

¹³¹ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 103; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 144-145.

¹³² *Hörer des Wortes*, s. 125-126; por. FISCHER, *dz. cyt.*, s. 174, 222-223.

formuła nie ustanawia przedmiotowej zależności między objawieniem a człowiekiem. Wskazuje tylko na aprioryczny, wyłącznie formalny horyzont recepcji obiektywnej i całkowicie niezależnej prawdy objawionej.

Drugi – obok dziedziny *praeambula fidei* – poziom współpracy teologii z filozofią transcendentálną dotyczy wprost sposobu bądź metody przedmiotowej analizy prawd i wypowiedzi wiary. W bogatej twórczości RAHNERA znajdujemy interesujące próby transcendentálnej interpretacji wielu konkretnych zagadnień doktryny chrześcijańskiej¹³³. W tym miejscu chodzi jedynie o to, by wskazać ogólną strukturę tego typu „hermeneutyki”. Zgodnie z opisanym wcześniej schematem, transcendentálny model wyjaśniania prawd wiary zakłada trzy etapy czynności badawczych. Pierwszy z nich, przypomnijmy, sprowadza się do wstępnej refleksji nad obecnym kontekstem formułowych zagadnień religijnych. W tej fazie dociekań należy scharakteryzować związek między pytaniem i doświadczeniem człowieka a utrwalonym w tradycji przekazem wiary. Drugi etap związany jest z wykrywaniem i analizą apriorycznych – podmiotowych – kategorii poznawczych, implikowanych bądź współorzekanych w strukturach konkretnych wypowiedzi wiary. Tą drogą ustala się konieczne warunki interpretacji teologicznej. Wreszcie trzeci etap polega na opracowaniu normatywnego modelu wyjaśniania i rozumienia wiary. Wypada zauważyć, że w faktycznym przebiegu czynności poznawczych wyróżnione etapy (składniki) analizy transcendentálnej zachodzą na siebie, a nawet wzajemnie się przeplatają, tworząc jeden zwarty proces myślowy.

Najbardziej charakterystycznym elementem transcendentálnej hermeneutyki teologicznej jest jej wymiar podmiotowy. Aprioryczne warunki wiedzy religijnej związane są ostatecznie ze strukturami poznającego podmiotu, który – używając słów RAHNERA – „wnosi horyzont możliwości” rozumiejącego ujęcia prawd wiary¹³⁴. W gruncie rzeczy każde przedmiotowo zdeterminowane pytanie teologiczne jest jednocześnie (w porządku refleksji transcendentálnej) pytaniem o poznający podmiot – o zakres i charakter jego otwartości na prawdy objawione, o sposób doświadczenia wiary, o wstępne rozumienie zawartych w niej znaczeń, wreszcie o moment osobowego i egzystencjalnego zaangażowania w asymilacji przekonań religijnych¹³⁵. Być może nie wszystkie typy poznania i nie w tym samym stopniu interesują się zagadnieniem roli poznającego podmiotu, z pewnością jednak jest to ważne zagadnienie poznania teologicznego, ze względu na jego całkowicie odmienną, nieporównywalną z innymi dziedzinami, naturę. W przypadku teologii, która podejmuje próbę wy-

¹³³ Świadectwem tych prób jest przede wszystkim *Podstawowy wykład wiary*; por. *Transzendentaltheologie*, s. 989-992; *Überlegungen zur Methode*, s. 105-111.

¹³⁴ *Teologia a antropologia*, s. 1536-1537, 1540.

¹³⁵ *Tamże*; RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 101-105; tenże, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik*, s. 405-406; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 10-12.

jaśnienia – skierowanych do człowieka i wyrażonych w osobowych (antropologicznych) kategoriach komunikacji – prawd objawionych, uwagę zwraca wyjątkowo aktywne zachowanie podmiotu w aktach poznawczych. Zdaniem RAHNERA, podmiot nie tylko określa formalną stronę poznania wiary, lecz także wpływa na merytoryczny charakter formułowanych twierdzeń bądź teorii religijnych. W porządku analizy transcendentalnej w każdym pytaniu o „przedmiot” wiary już w punkcie wyjścia bierze się pod uwagę sam przedmiot pojęty w całości obejmującej zarówno jego „ontyczną” rzeczywistość, jak i prawdę, a więc także konieczne, podmiotowe warunki poznania i rozumienia¹³⁶ W tak postawionym pytaniu podmiot nie jest implikowany jedynie dlatego, że jest częścią tej całości, jej wyodrębnionym elementem, ale dlatego, ponieważ tylko w podmiocie jako takim – ze względu na jego transcendentalne właściwości i pozycję w relacji poznawczej – całość ta jest i może być dana. Z teologicznego punktu widzenia w źródłowym doświadczeniu wiary sprawą zasadniczą jest uprzednia, ontologiczna i religijna dyspozycja podmiotu do przyjęcia prawdy objawionej. Obok czynnika ingerencji nadprzyrodzonej, w grę wchodzi tutaj także kontekst „naturalnej” wiedzy człowieka o świecie i o sobie samym. Można zatem powiedzieć, że – „oświecony” łaską i otwarty w swym poszukiwaniu prawdy – podmiot determinuje aprioryczny horyzont dociekań religijnych, ujawniając tym samym „konieczne warunki, które zakładają i orzekają coś o przedmiocie, wyznaczają sposób, metodę i granice jego poznania”¹³⁷ W tym układzie, wyjaśnia RAHNER, transcendentalna hermeneutyka wiary sprowadza się w dużej mierze do tego, że pytamy, wobec treści danego twierdzenia, jakie „aprioryczne struktury podmiotu teologicznego są w nim *implicite* orzekane lub współwypowiedziane”¹³⁸. Chodzi o to, by zgodnie z ustalonym porządkiem analizy najpierw owe struktury wykryć, określić je w ramach wstępnej deskrypcji, a następnie zbadać i ocenić ich rolę w aktach poznania religijnego. Tylko tą drogą można wskazać prawidłowy, autentyczny sposób poznawczego odniesienia do „przedmiotu” wiary. Pytanie o prawdę przekonań religijnych jest zawsze (najpierw) pytaniem o podmiotowe warunki jej poznania, rozumienia i przekazu. Rzeczywistość wiary wymyka się próbom bezpośredniej obiektywizacji przedmiotowej – jest poznawczo uchwytna jedynie w pewnym „horyzoncie rozumienia”, współokreślonym przez oddziaływanie samej tradycji, ale i przez pytający podmiot, przez wierzącego i poznającego człowieka¹³⁹ W podejściu transcendentalnym hermeneutyka religijna jest zaw-

¹³⁶ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1539-1540.

¹³⁷ *Tamże*, s. 1536-1543, 1547-1548; por. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 987-989.

¹³⁸ *Teologia a antropologia*, s. 1536; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-12.

¹³⁹ RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 987; tenże, *Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, s. 886-889; tenże, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik*, s. 405; RAHNER - SIMONS, *dz. cyt.*, s. 34-36; por. F. GMAINER-PRANZL, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*, Innsbruck 1996; B.

szere czymś więcej niż tylko wysiłkiem rzeczowej determinacji sensu wiary i systemowego porządkowania uzyskanych rezultatów interpretacyjnych. Ma ona w istocie charakter dialogu pytającego człowieka z ukrytym, ale stopniowo odsłaniającym się przesłaniem prawdy objawionej. W związku z tym jest również sposobem samodoświadczenia i samorozumienia podmiotu. Pytanie o sens wiary i pytanie o człowieka są nierozdzielne. Dlatego teologia transcendentálna opiera swój system hermeneutyczny na próbie zreflektowanej analizy wewnętrznych powiązań, zachodzących między treścią sądów religijnych a ludzkim samodoświadczeniem i samorozumieniem¹⁴⁰. Podobne stanowisko gwarantuje zachowanie właściwej równowagi poznawczej. Z jednej strony bowiem wyklucza idealistyczne modele poznania religijnego, które nie uwzględniają w należyтым stopniu obiektywnych danych objawienia i tradycji wiary, z drugiej strony natomiast utrzymuje wyraźny dystans w stosunku do tendencji „pozytywizujących”, które ignorują aktywną rolę poznającego podmiotu w teologii¹⁴¹. Biorąc pod uwagę zagadnienie współzależności rozumienia wiary i samorozumienia człowieka, można powiedzieć, że dyskurs teologii transcendentálnej sprowadza się do analizy antropologicznych założeń hermeneutyki prawd, wypowiedzi i przekonań religijnych¹⁴². W takim układzie, co nietrudno zauważyć, podstawowe pytanie dotyczy sposobu i warunków „rozumiejącej asymilacji” prawd wiary przez człowieka dzisiaj – w obecnej sytuacji historycznej, kulturowej i egzystencjalnej¹⁴³. W istocie rzeczy transcendentálny program teologii odpowiada pewnym pragmatycznym założeniom, uwidocznionym w myśli RAHNERA. Według autora „Schriften zur Theologie”, każdy rozważany projekt metody teologicznej, spełniając określone kryteria poznania „teoretycznego”, musi sprostać temu zadaniu, jakim jest transpozycja podstawowych wypowiedzi wiary chrześcijańskiej w system językowy obecnej kultury, a także w horyzont normatywnej, usprawiedliwionej wiedzy o człowieku¹⁴⁴. Tym bardziej, że aktualny kryzys wiary daje się mierzyć przede wszystkim skalą rozbieżności sensu twierdzeń religijnych z jednej strony i przekonań an-

CASPER, *Die Bedeutung der philosophischen Hermeneutik für die Theologie*, „Theologische Quartalschrift”, 148(1968)3, s. 283-302; E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971; M. BÖHNKE, *Konkrete Reflexion. Philosophische und theologische Hermeneutik*, Frankfurt am M. 1983.

¹⁴⁰ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1548; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 102; por. GRUBER, *dz. cyt.*, s. 217; NEUMANN, *dz. cyt.*, s. 177-178; CARR, *art. cyt.*, s. 375; CORETH, *art. cyt.*, s. 535-536.

¹⁴¹ *Tamże*; por. RAHNER, *Philosophie... in der Theologie*, s. 69-72.

¹⁴² Por. RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-13.

¹⁴³ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 102; tenże, *Zur Reform des Theologiestudiums*, Freiburg im Br. 1969, s. 84; por. GRUBER, *dz. cyt.*, s. 215.

¹⁴⁴ RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 987-988; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 82-91, 102; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 13-14; tenże, *Philosophie und Theologie*, w: *Sacramentum Mundi*, s. 1209-1212; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 8-13.

tropologicznych z drugiej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że poważna część dotychczas niekwestionowanej sfery znaczenia wiary znalazła się poza horyzontem ludzkiego pytania i doświadczenia¹⁴⁵ Teologia transcendentalna usiłuje zaradzić tej sytuacji, proponując własną, uzasadnioną drogę ponownego zintegrowania prawdy religijnej z pytaniem człowieka – z jego sposobem myślenia, rozumienia, bycia i działania. Przy czym, na co warto zwrócić uwagę, nie chodzi tu o charakterystykę programu badawczego wyłącznie praktycznych dyscyplin teologii, zajmujących się formami przekazu już opracowanej doktryny wiary. Jest raczej tak, że transcendentalna metoda poznania z założenia dotyczy rozważań systematycznych – obowiązuje w całej przestrzeni dyskursu teologicznego¹⁴⁶ Raz jeszcze wypada podkreślić antropologiczny wymiar teologii transcendentalnej. W ramach analizy podmiotowych warunków możliwości poznania religijnego wiedza o człowieku – zarówno filozoficzna, jak i dostępna w naukach szczegółowych – odgrywa istotną rolę. Konstruktywny udział antropologii związany jest najpierw z opisem sytuacji poznawczego i osobowego otwarcia człowieka na horyzont rzeczywistości objawionej, a następnie z namysłem nad warunkami i założeniami rozumienia prawd wiary.

Czy można wskazać jednoznaczne warunki i zasady postulowanej współpracy teologii z filozofią transcendentalną? Zdaniem RAHNERA sam dialog jest tutaj bezwzględnie konieczny. Teologia „doby posoborowej” nie może kroczyć pod prąd w nurcie obecnej kultury intelektualnej, trzymając się uporczywie tradycyjnej (neoscholastycznej) filozofii i wynikających z niej metod badawczych. W przeciwnym razie grozi jej „ideowe” wyobcowanie, ponieważ dawny, anachroniczny system poznawczy doprowadzi do całkowitego oderwania struktur rozumienia wiary od człowieka żyjącego w nowej, zasadniczo odmiennej sytuacji historycznej i kulturowej¹⁴⁷ Konieczną (wręcz jedynie możliwą) drogą teologii jest stosowny dialog z aktualną filozofią, która oferuje określony typ metody poznania naukowego i refleksji humanistycznej oraz nową wizję człowieka. Mowa tutaj przede wszystkim o szeroko pojętej filozofii podmiotu – „od KANTA do HEIDEGGERA”. Teologia – stwierdza RAHNER – nie może zawrócić z wyznaczonej przez ten kierunek drogi myślowej¹⁴⁸ Stąd tak ważny postulat współpracy z filozofią transcendentalną. Na podstawie niektórych wypowiedzi RAHNERA można odnieść wrażenie, że ta ostatnia, wypierając myśl neoscholastyczną, zajmuje cały obszar możliwej relacji między teologią a filozofią. Zdecydowanie afirmatywny stosunek do filozofii transcendentalnej wyrażają sądy, w których mowa o tym, że pełni ona rolę właściwej, a nawet

¹⁴⁵ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1537, 1547.

¹⁴⁶ RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 11-13.

¹⁴⁷ RAHNER, *Philosophie... in der Theologie*, s. 67-72; tenże, *Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 17-21.

¹⁴⁸ *Teologia a antropologia*, s. 1544-1546.

niezastąpionej metody poznania teologicznego, że postulowany dialog wskazuje na możliwość otwartej, wszechstronnej i merytorycznej współpracy obydwu dyscyplin¹⁴⁹ Niemniej w grę wchodzi tutaj także pewne ograniczenia. Po pierwsze, tłumaczy RAHNER, pożądanym w teologii „podmiotowy paradygmat poznania” nie jest (bądź nie musi być) tylko i wyłącznie rezultatem zastosowania filozofii transcendentальной, znajduje bowiem także własne, wewnątrzteologiczne uzasadnienie. Po drugie, możliwa recepcja filozofii transcendentальной nie polega na bezkrytycznym przejmowaniu całego jej systemu, wszystkich zasad czy kompletnej doktryny metafizycznej i teoriopoznawczej. Po trzecie wreszcie, teologia, otwierając się na stosowną współpracę, nie wiąże swej struktury noetycznej z jakimś jednym, konkretnym wariantem filozofii transcendentальной – raczej ma na uwadze szeroki plan dialogu, rozważając starannie wybrane elementy różnych tradycji tego stylu myślenia. W gruncie rzeczy zatem postulowany związek teologii z filozofią transcendentálną ma charakter względny i analogiczny – z całą pewnością jest wielorako uwarunkowany¹⁵⁰ Przejmując jedynie wybrane założenia wspomnianej filozofii, teologia dokonuje ich modyfikacji na własny użytek, zgodnie ze swoim interesem poznawczym, przede wszystkim w tym kierunku, aby reguły metody transcendentальной i podstawowe dla niej pytanie o aprioryczne warunki wiedzy dostosować do nauki o poznaniu Boga, do odpowiedniej teorii objawienia oraz do zasad obiektywnej interpretacji wiary¹⁵¹ Konstruktywne wykorzystanie programu badawczego filozofii transcendentальной jest możliwe pod warunkiem przewyciężenia radykalnej koncepcji „autonomicznego podmiotu”, która absolutyzuje pozycję i rolę poznającego człowieka. To oczywiste. Chodzi o to, by uznając znaczenie kategorii podmiotowych, zagwarantować obiektywny porządek poznania religijnego. W konsekwencji mamy więc do czynienia z „reduktywnym” modelem korelacji¹⁵² Na czym on polega? Czyniąc pewien ruch w kierunku filozofii transcendentальной, teologia, zainteresowana przyswojeniem jej metody, dokonuje zwrotu do samej siebie i wewnątrz własnego systemu poznawczego odkrywa założenia, które tworzą naturalną podstawę, a także wyznaczają warunki i granice możliwej współpracy z tą filozofią¹⁵³ Tego typu autorefleksja ujawnia, że na poziomie „struktury fundamentalnej” metoda teologii ma z natury rzeczy charakter podmiotowy, niezależnie od rodzaju filozofii, z której korzysta. Każde pytanie teologiczne, sformułowane w odniesieniu do określonego „przedmiotu” doświadczenia wiary, jest bowiem

¹⁴⁹ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 96; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 212-213.

¹⁵⁰ RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 987-988; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 96-100, 111-112; por. GREINER, *dz. cyt.*, s. 92-93.

¹⁵¹ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 101-106; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1536-1537, 1540-1541, 1547-1548.

¹⁵² Zob. GREINER, *dz. cyt.*, s. 109-111.

¹⁵³ *Tamże*; RAHNER, *Transzendentaltheologie*, s. 986-987; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 102-103.

jednocześnie pytaniem o podmiot, o jego bytowa, poznawczą i egzystencjalną relację do Boga, o jego udział w aktach rozumienia treści przekonań religijnych. Właściwie do istoty teologii należy to, że zaczyna ona od uważnej analizy apriorycznych, podmiotowych warunków możliwości poznania i akceptacji prawd objawionych¹⁵⁴. W tym sensie, przypomnijmy, dyskurs religijny i teologiczny sam w sobie jest dyskursem transcendentalem. Wobec tego zastosowanie filozofii transcendentalnej – jej sposobu myślenia, metody i kategorii pojęciowych – byłoby niczym innym, jak tylko uwyrażeniem bądź systematycznym rozwinięciem tych tendencji, które w teologii już są obecne. W takim układzie warunki i kryteria możliwej współpracy wyznacza sama teologia, kontrolując jej założenia, przebieg i zasięg. Stąd pojęcie „korelacji reduktywnej” – krytycznej i w rezultacie odpowiednio ograniczającej nadmierny wpływ filozofii transcendentalnej¹⁵⁵

Twórczy dialog z filozofią transcendentalną może być – i z całą pewnością jest – dla teologii bardzo korzystny. Szukając potwierdzenia tej tezy, należy wskazać przynajmniej trzy następujące momenty. Po pierwsze, w nastawieniu transcendentalem teologia zyskuje bądź wzmacnia krytyczną świadomość swoich podstaw, skoro zaczyna od wnikliwej analizy warunków możliwości poznania, akceptacji i rozumienia prawd wiary. Przypomnijmy, że chodzi w tym wypadku o wykrywanie apriorycznych struktur i kategorii poznawczych, wpływających na ostateczny kształt wiedzy religijnej. Wymiar krytyczny łączy się przede wszystkim z pytaniem o podmiotowe warunki możliwego odniesienia człowieka do prawdy objawionej. Po drugie, jeżeli już w punkcie wyjścia teologii niezbędny jest opis osobowego i egzystencjalnego doświadczenia ludzkiego, to filozofia formułująca program analizy podmiotowych (antropologicznych) założeń poznania wydaje się być naturalnym partnerem w ramach postulowanej współpracy. W przypadku filozofii transcendentalnej, jak wiadomo, mamy do czynienia z wyraźnym powiązaniem ontologii i hermeneutyki z antropologią. Dąży się w niej ostatecznie do wyjaśnienia człowieka w jego relacji do świata, a ontyczny porządek rzeczywistości ujmuje się nie „neutralnie” – w kategoriach abstrakcyjnej analizy metafizycznej – lecz w związku z określonymi formami aktywności bytu ludzkiego. Tego rodzaju filozofia może przyczynić się do antropologicznego ukierunkowania obecnej teologii, która w poważny sposób traktuje refleksję nad podmiotowymi warunkami poznania Boga i rozumienia prawd objawionych. Po trzecie wreszcie, zastosowanie transcendentalnej metody badawczej sprzyja właściwej integracji teoretycznego i praktycznego wymiaru teologii. Zwrócenie uwagi na nieuchronną zależność między poznawaniem treści wiary a sposobem ludzkiego pytania pozwala dostrzec, że obiektywna prawda przekonań religijnych jest zawsze – za-

¹⁵⁴ *Tamże*; RAHNER - SIMONS, *dz. cyt.*, s. 25-28; por. NEUMANN, *dz. cyt.*, s. 62-63; GRUBER, *dz. cyt.*, s. 214-215.

¹⁵⁵ *Tamże*.

razem – egzystencjalną prawdą bycia człowieka, który z „teoretycznej” wiedzy o Bogu wyprowadza normy praktycznego działania i odniesienia do innych¹⁵⁶

Przedstawiając niekwestionowane zalety możliwej współpracy teologii z filozofią transcendentálną, należy pamiętać także o trudnościach związanych z paradygmatem metody podmiotowej. W dyskusji nad sposobem uprawiania filozofii transcendentálnej wysuwa się pod jej adresem liczne pytania i zastrzeżenia. Najczęściej dotyczą one pewnych założeń teoriopoznawczych, pochodzących od KANTA. Zwraca się, między innymi, uwagę na to, że w nastawieniu transcendentálnym sposób poznania w nieuprawnionym stopniu rzutuje na sądy o rzeczywistości, co stawia pod znakiem zapytania możliwość dotarcia do całkowicie obiektywnej wiedzy o świecie¹⁵⁷. Tego rodzaju wątpliwość pozostaje w ścisłym związku z przyjętym w filozofii transcendentálnej przekonaniem o dynamicznej, aktywnej roli poznającego podmiotu, który *a priori* determinuje warunki możliwego doświadczenia i myślenia. Tymczasem zachwianie subtelnej równowagi między apriorycznym i aposteriorycznym czynnikiem poznania (na niekorzyść tego drugiego) może doprowadzić do sytuacji, z której blisko do pewnych form idealizmu, subiektywizmu czy relatywizmu¹⁵⁸. Krytykując stanowisko transcendentálne, zwolennicy klasycznej „metody przedmiotowej” uważają, że tylko na gruncie założeń tej ostatniej można zagwarantować pełny realizm poznania ludzkiego. Natomiast przedstawiciele filozofii transcendentálnej – z RAHNEREM włącznie – sądzą, że właściwe zastosowanie metody podmiotowej nie prowadzi wcale do osłabienia realizmu, przeciwnie, w konsekwencji stanowi formę jego obrony. W swym naturalnym przebiegu poznanie zaczyna się od afirmacji istnienia rzeczy – dokonuje się to w receptywnych aktach zmysłowego oraz intelektualnego oglądu. Jednak z uwagi na obecny kontekst – paradygmat – „myśli krytycznej”, bardziej stosowna wydaje się próba obrony roszczeń naszego poznania do prawdziwości w ramach transcendentálnej analizy apriorycznych warunków doświadczenia i rozumienia¹⁵⁹. Takie podejście pozostaje w opozycji do teorii usprawiedliwiającej opis wyłącznie zjawiskowej strony rzeczywistości, sugeruje natomiast i pozwala na wgląd w złożoną naturę samego poznania w jego relacji do bytu. Niewątpliwie ze względu na ostrzejszą dzisiaj świadomość różnorodności metod poznawczych i nasilenie tendencji podważających obiektywność zdobywanej wiedzy, moment bezpośredniej oczywistości stał się problematyczny, a przynajmniej w znacznie

¹⁵⁶ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1548; tenże, *Transzendentaltheologie*, s. 988-989; por. HERBUT, *Współczesna teologia a filozofia*, s. 151-152; SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, s. 96-106.

¹⁵⁷ Zob. HERBUT, *Problem metody*, s. 63-64.

¹⁵⁸ Tamże; por. E. GILSON, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 130-141; EICHER, *dz. cyt.*, s. 103-107; W. HOERES, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1969.

¹⁵⁹ HERBUT, *Problem metody*, s. 65.

większym stopniu wymaga krytycznego uzasadnienia¹⁶⁰ Stąd konieczność refleksji transcendentalnej. Przy czym, jak twierdzi RAHNER, nie chodzi bynajmniej o to, by receptywny charakter poznania zastąpić aprioryczną dedukcją. Chodzi jedynie o refleksyjne usprawiedliwienie bądź potwierdzenie realizmu naszego poznania. Można tego dokonać przy pomocy analizy transcendentalnej, która w ostatecznym rozrachunku dopełnia i pogłębia dążenia tradycyjnej metody przedmiotowej. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w konsekwentnej refleksji krytycznej afirmacja bytu realnie istniejącego jest w istocie pierwszym, podstawowym warunkiem możliwości wszelkiego poznania¹⁶¹ Wobec tego możliwa jest taka interpretacja filozofii transcendentalnej, która w wystarczającym stopniu respektuje obiektywny porządek noetycznej relacji człowieka do świata. Wszelako, uznając słuszne argumenty na rzecz tego typu filozofii, należy mieć także na uwadze jej wątki problematyczne i dyskusyjne. W żadnym wypadku nie przekreślają one wartości metody transcendentalnej, skłaniają jednak do odpowiednio uwarunkowanego jej stosowania w obrębie teologii.

W jakim sensie sygnalizowane wyżej wątpliwości natury filozoficznej dotyczą proponowanej przez RAHNERA koncepcji teologii? Najogólniej mówiąc, są one związane (przede wszystkim) z ewentualnym aprioryzmem metody transcendentalnej. RAHNER, przypomnijmy, zwraca uwagę na konstruktywną rolę „apriorycznych struktur podmiotu”, które współokreślają sytuację religijnego otwarcia człowieka oraz konieczny horyzont poznania i rozumienia prawd wiary. Krytycy teologii transcendentalnej dostrzegają w podobnym stanowisku niebezpieczeństwo zbyt daleko posuniętej autonomii podmiotu w aktach doświadczenia religijnego i przedmiotowej analizy teologicznej. Chodzi o sytuację, w której podmiot, dysponując pewną „wiedzą uprzednią”, w niedopuszczalny lub niekontrolowany sposób rzutuje na ujęcie „przedmiotu” wiary i rozumienie jej treści. Powstaje wobec tego uzasadnione pytanie o kryteria obiektywności poznania i prawdy religijnej¹⁶² Wiąże się z tym jednocześnie problem relatywizmu. Zagrożenie ze strony tego ostatniego może być konsekwencją pochopnego przyznawania statusu koniecznego *a priori* wszystkim faktycznym założeniom, które odgrywają jakąś rolę w poznaniu teologicznym. Tymczasem na wiedzę w dziedzinie religii – bardziej niż w innych obszarach poznania – pewien wpływ wywierają nie zawsze wystarczająco sprawdzone poglądy, opinie, subiektywne oczekiwania, przeżycia emocjonalne, wreszcie uogólnienia powstałe wskutek przygodnego i dowolnego kojarzenia się dotychczasowych doświadczeń. Nie ulega wątpliwości, że w określonych warunkach

¹⁶⁰ Tamże; por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 28-36.

¹⁶¹ RAHNER, *Hörer des Wortes*, s. 69-72; por. tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 21-23, 33-34; HERBUT, *Problem metody*, s. 65.

¹⁶² Zob. E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ von Karl Rahner*, Stuttgart 1966, s. 9-16, 82-88; LOSINGER, *dz. cyt.*, s. 103-106, 109-112, 130-131, 139-140.

mogą one stanowić poważną przeszkodę na drodze do obiektywnej prawdy przesłania wiary¹⁶³

Zdając sobie sprawę z podobnych trudności i zagrożeń, należy je w rzeczowy sposób wyjaśnić, co pozwoli na właściwą ocenę apriorycznego czynnika w poznaniu religijno-teologicznym. W ujęciu RAHNERA kategorie aprioryczne tworzą struktury poznawczego wglądu w rzeczywistość wiary, wyznaczając tym samym konieczne warunki doświadczenia religijnego. Te ostatnie, o czym była mowa, nie pozostają bez wpływu na przebieg czynności poznawczych, przeciwnie – orzekają coś o poznawanym „przedmiocie” wiary, określają punkt wyjścia, metodę i granice jego poznania. Dotyczy to w równej mierze nauki o poznaniu Boga, ontologii objawienia i hermeneutyki prawd wiary. Przyjmując tego rodzaju stanowisko, trzeba wyraźnie podkreślić, że transcendentálny typ refleksji teologicznej nie ma nic wspólnego z próbą wyprowadzenia treści lub obiektywnych znaczeń wiary z apriorycznych kategorii poznającego podmiotu, z założeń samego aktu pytania czy też z danych uprzedniej wiedzy człowieka o świecie i o sobie samym¹⁶⁴. Faktem bezwzględnie pierwotnym jest tutaj obiektywna relacja do bytu w ogóle oraz – już w porządku „ontologii zdarzeń religijnych” – obiektywna zawartość objawienia i tradycji wiary¹⁶⁵. Aprioryczne kategorie poznania religijnego nie istnieją w „gotowej” postaci – genetycznie biorąc, nie są wcześniejsze od doświadczenia – nie mają tym samym charakteru odgórnie narzuconych form poznawczych. Ich rola polega na tym, że współtworzą one konieczny horyzont świadomości ukształtowanej w obiektywnym, przedmiotowo określonym doświadczeniu wiary¹⁶⁶. Takie podejście pozwala wykluczyć potencjalny aprioryzm poznania religijnego i teologicznego. Podmiot dynamicznie otwiera się na obiektywną rzeczywistość wiary, dąży do jej ujęcia i zrozumienia, nie determinuje jednak „ontycznej” treści zawartej w niej przesłania. Czynniki aprioryczne posiadają wymiar heurystyczny: odsłaniają horyzont poznania, niczego jednak nie narzucają ani, tym bardziej, nie podważają przedmiotowych danych doświadczenia¹⁶⁷. W każdym razie stosowanie analizy transcendentálnej w teologii z jednej strony prowadzi do odkrycia apriorycznego horyzontu, w którym w ogóle możliwe jest obiektywne doświadczenie i rozumienie wiary, natomiast z drugiej strony z całą pewnością służy eliminacji błędnych bądź przygodnych założeń apriorycznych, które wnoszą do poznania moment niekontrolowanej projekcji i deformują treść prawdy religijnej. Niemniej, uznając wartość wskazanych wyżej racji wyja-

¹⁶³ Por. WEGER, *dz. cyt.*, s. 51-54, 104-110; LOSINGER, *dz. cyt.*, s. 106, 109-112; GREINER, *dz. cyt.*, s. 116-129.

¹⁶⁴ RAHNER, *Überlegungen zur Methode*, s. 99-101, 103-105; tenże, *Teologia a antropologia*, s. 1536, 1541, 1543.

¹⁶⁵ *Tamże*; por. LOSINGER, *dz. cyt.*, s. 110-112.

¹⁶⁶ *Tamże*.

¹⁶⁷ *Tamże*.

śniających, należy zgodzić się z tym, że kwestia obiektywności poznania w teologii uprawianej w duchu transcendentálnym wymaga dalszej, krytycznej refleksji.

Zagadnieniem jakby odrębnym, chociaż w sposób istotny związanym z recepcją filozofii transcendentálnej, jest sprawa antropologicznego nastawienia teologii. W ocenie tych, którzy nie akceptują metody podmiotowej, radykalny zwrot do człowieka stwarza określone zagrożenia w zakresie hermeneutyki przekonań religijnych, przede wszystkim z uwagi na możliwe osłabienie „semantycznej integralności” prawd objawionych¹⁶⁸. Zdaniem RAHNERA podejście antropologiczne nie oznacza „subiektywistycznej redukcji” wiary. Teologia transcendentálna ani nie odrzuca żadnej prawdziwie zobowiązującej tezy, ani nie ogranicza horyzontu obiektywnie ustalonych znaczeń religijnych. Przeciwnie – w bardziej autentyczny sposób określa swój stosunek do ponadczasowej wartości depozytu wiary¹⁶⁹. Nachylenie antropologiczne pozwala bowiem na wszechstronną analizę ludzkiego pytania o prawdę i normatywny sens tradycji wiary, ukazując tym samym moment wewnętrznej korelacji tego pytania i pochodzącej z objawienia odpowiedzi. Jest to ważne nie tylko ze względu na potrzebę „egzystencjalnego usprawiedliwienia” wiary, ale również z uwagi na konieczny tryb analizy teologicznej, w ramach której systematyczne wyjaśnianie przekonań religijnych nie może, a z całą pewnością nie powinno, pomijać samodoświadczenia i samorozumienia człowieka. RAHNER utrzymuje, że przy zachowaniu wewnętrznych norm i zasad myślenia teologicznego orientacja antropologiczna nie zagraża tożsamości doktryny wiary. Specyficzne w tym przypadku kryteria odniesienia do prawdy objawionej mają bowiem w każdej sytuacji charakter bezwzględnie normatywny i nadrzędny w stosunku do ludzkiego sposobu pytania, horyzontu możliwej interpretacji i przyjmowanej w teologii – uzasadnionej – wiedzy o człowieku. Zresztą „teoretyczna” zasada łączenia dyskursu religijnego z antropologią pozostaje zagadnieniem otwartym. Odwołanie się do założeń filozofii transcendentálnej nie jest tutaj rozwiązaniem jedynym ani ostatecznym. Faktem bezspornym natomiast jest to, że teologia, uznając konieczność analizy podmiotowych warunków możliwości swego poznania, wciąż poszukuje stosownych form współpracy z obecną myślą antropologiczną¹⁷⁰. Czy podobna argumentacja za słusnością antropologicznego ujęcia

¹⁶⁸ Por. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1977, s. 32; H.U. von BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, Einsiedeln 1975, s. 19-32; D. WIEDERKEHR, *Chancen und Grenzen anthropologischer Theologie. Zu Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens”*, „Wissenschaft und Weisheit, 40(1977), s. 197-204.

¹⁶⁹ RAHNER, *Teologia a antropologia*, s. 1551; tenże, *Glaubensbegründung heute*, s. 24; por. H. FRIES, *Theologie als Anthropologie*, w: *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, red. K. RAHNER - H. FRIES, München 1981, s. 54-59.

¹⁷⁰ RAHNER, *Philosophie und Theologie*, w: *Sacramentum Mundi*, s. 1207-1210; tenże, *Überlegungen zur Methode*, s. 85, 89, 91-93, 102-104; tenże, *Podstawowy wykład wiary*, s. 14, 26-27; RAFFELT - RAHNER, *art. cyt.*, s. 8-13, 49-53.

teologii usuwa wszystkie rodzące się wątpliwości? RAHNER, o czym była już mowa, uważa, że nieporozumieniem są te poglądy i opinie, w których jego teorii przypisuje się tendencje redukcyjne. Podkreśla przy tym, że w ujęciu transcendentnym tajemnica wolnego, nadprzyrodzonego samoudzielenia się Boga pozostaje absolutnym i niepodważalnym fundamentem nauki chrześcijańskiej i prawdziwie chrześcijańskiego dyskursu religijnego. Nasuwa się jednak pytanie o to, czy istnieje – bądź w jaki sposób opracować – wystarczający „system ochrony” przed niebezpieczeństwem „antropologizacji” doktryny wiary. Inaczej mówiąc, czy tak mocno eksponowany horyzont samorozumienia poznającego człowieka nie przesłania obiektywnej prawdy słowa Bożego, tajemnicy historycznych wydarzeń zbawczych, wreszcie faktu nadprzyrodzonej, niezashużonej łaski? Trzeba przyznać, że wyjaśnienia RAHNERA w tej kwestii nie przynoszą w pełni zadowalającej i jednoznacznej odpowiedzi. Dlatego wszelkim - uzasadnionym i pożądanym – próbom antropologicznego ukierunkowania teologii musi towarzyszyć pogłębiona refleksja nad właściwymi kryteriami łączenia sposobu wyjaśniania prawd wiary z prawdą człowieka.