

KS. JAN CICHON
Opole, UO

DIALEKTYCZNA STRUKTURA AKTU WIARY

Omówienie i analiza koncepcji Karla Rahnera

1. Osobowo-egzystencjalny i noetyczny wymiar aktu wiary – 2. *Fides qua creditur* — *fides quae creditur* – 3. Naturalny i nadprzyrodzony wymiar aktu wiary: pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału – 4. Zakończenie

Rozumiany jako osobowe doświadczenie Boga i jako akceptacja konkretnego, historycznego objawienia Bożego (w tym także konkretnych prawd i wypowiedzi o Bogu), akt wiary religijnej należy do specyficznych aktów ludzkich i posiada wyjątkowo złożoną strukturę wewnętrzną. Struktura ta nie jest „zwykłym” (prostym) układem (formalnym, czysto zewnętrznym połączeniem) współtworzących ją elementów; przeciwnie, jest ona rodzajem syntezy o dużym stopniu wewnętrznego zróżnicowania i wewnętrznej dynamiki — syntezy opartej na korelacji wzajemnie uwarunkowanych dyspozycji, czynności i funkcji podmiotu religijnego, przedmiotowych treści poznawczych, przeżyć osobowych, postaw egzystencjalnych i odpowiednich działań ze strony samego Boga. W teologii współczesnej podkreśla się, że tak pojęta struktura aktu wiary ma charakter dialektyczny, że jest ona dialektyczną syntezą stosownych — w faktycznym życiu religijnym niejednokrotnie „biegunowo usytuowanych” — elementów owego aktu¹. Świadcstwo podobnego poglądu znajdujemy (między innymi) w pismach Karla Rahnera. Autor ten koncentruje uwagę na trzech istotnych kontekstach „bipolarnej” struktury aktu wiary i wskazuje odpowiednio trzy konteksty dialektycznej syntezy (jedności) owej struktury. Niniejszy artykuł jest pró-

¹ Przyjmuje się tutaj zasadniczo heglowski — ale odpowiednio poszerzony — sposób rozumienia terminu „dialektyka” i nazwy „dialektyczna synteza”. Dialektyka to koncepcja ontologiczna i logiczno-poznawcza, ujmująca byt i myśl w aspekcie ich rozwoju, zakładająca, że rozwój ten dokonuje się przez wewnętrzne przeciwstawienia i przez wzajemną zbieżność stosownych elementów; w świetle podobnej koncepcji (sam) byt i (sama) myśl mają dialektyczną naturę i dialektyczny charakter. Z kolei dialektyczna synteza to proces i rezultat wewnętrznej korelacji biegunowo usytuowanych lub po prostu opozycyjnych — ale wzajemnie warunkujących się i tym samym zbieżnych — struktur bytowych bądź logicznych; należy ją rozumieć jako jedność na wyższym poziomie bytu bądź myśli. W ujęciu dialektycznym zarówno byt, jak i myśl stanowią organiczną całość wzajemnie uwarunkowanych (warunkujących się) części; całość ta podlega ciągłemu rozwojowi i ma twórczy charakter (jest rodzajem „kreatywnej syntezy”); zob. S. KAMIŃSKI, *Dialektyka*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 112–114; W. KERN, *Dialektik*, SM 1, k. 856–859.

bą omówienia i analizy koncepcji Rahnera. Sygnalizowane „konteksty” wyznaczają porządek podjętych w nim rozważań.

1. Osobowo-egzystencjalny i noetyczny wymiar aktu wiary

W swym konkretnym, faktycznym ujęciu wiara religijna jest reakcją człowieka na konkretne, historyczne samoobjawienie i samoudzielenie się Boga. Jest ona bezwarunkową afirmacją Boga oraz pozytywną odpowiedzią na Boże słowo i na Boże działanie. Opisując bliżej strukturę aktu wiary, Rahner określa ten akt jako „osobowe spotkanie” człowieka z Bogiem, jako specyficzne „doświadczenie duchowe”, wreszcie jako akt „egzystencjalnego wyboru” i jako rodzaj „postawy egzystencjalnej”; akt wiary zakłada moment suwerennej decyzji człowieka i konstytuuje określony sposób jego egzystencji² Przyjmując podobne ujęcie, nasz autor odcina się od neoscholastycznego intelektualizmu — opcji redukującej akt wiary do akceptacji zobiektywizowanych prawd objawionych i tym samym lekceważącej podmiotowy horyzont owego aktu. W teologii neoscholastycznej, jak wiadomo, funkcjonował propozycjonalny model wiary: ogół prawd objawionych traktowano jako zbiór zdań (twierdzeń – orzeczeń) wyznaczających normatywną doktrynę wiary, więc istotą aktu wiary była intelektualna akceptacja owych zdań (uznanie ich prawdziwości)³. Krytykując neoscholastyczny intelektualizm, Rahner nie kwestionuje logiczno-propozycjonalnej funkcji (formy) aktu wiary, uważa jednak, że akceptacja prawd i wypowiedzi religijnych jest (w ramach tego aktu) czymś wtórnym wobec osobowo-egzystencjalnej relacji między człowiekiem a Bogiem; tego typu relacja określa zasadniczą i podstawową strukturę aktu wiary; ona wyznacza „kontekst”, w którym akt wiary funkcjonuje i w którym ujawnia swoje najbardziej istotne (i najbardziej specyficzne) przymioty i własności. Zdaniem Rahnera kluczową cechą aktu wiary jest „podmiotowa integralność” jego struktury. Ponieważ osobowe samoudzielenie się Boga jest skierowane do całego człowieka, wiara (jako odpowiedź na Boże działanie) jest i musi być całościowym (totalnym) aktem osoby ludzkiej⁴ Akt wiary nie powstaje w obrębie jednej tylko,

² Zob. K. RAHNER, *Glaubenszugang*, SM 2, k. 416–417; TENŹE, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 130; *Wiara*, w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, k. 629–630.

³ Zob. A. DULLES, *Models of Faith*, w: M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 405–407; R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford 1981, s. 104–124; H. SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001, s. 171–176.

⁴ K. RAHNER, *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, STh 7, s. 64; TENŹE, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, STh 5, s. 15, 30; TENŹE, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, STh 12, s. 97; TENŹE, *Zur Situation des Glaubens*, STh 13, s. 34; TENŹE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 144–145, 190–191, 198–199.

wyodrębnionej (i niezależnej od innych) sfery ducha ludzkiego. Przeciwnie, akt ten angażuje i integruje wszystkie wymiary człowieka, ogół jego duchowych (psychiczno-duchowych) dyspozycji i funkcji; zakłada udział intelektu, rozumu, woli i emocji — otwartość podmiotu i osoby, wrażliwość duchową, wolność wyboru i decyzji, potrzebę interioryzacji i ekspresji, zdolność rozumienia, możliwość stosownego działania. Jednym słowem, wiara to integralny — integrujący i w pełni zintegrowany — akt osoby ludzkiej. Jest to zarazem akt angażujący najgłębsze pokłady życia osobowego, odnoszący się do najbardziej istotnych (najważniejszych) „spraw” ludzkiej egzystencji (do tego, co ostateczne w swym znaczeniu i wartości)⁵

Podobnie jak inni teologowie zajmujący się tą problematyką, Rahner utrzymuje, że osobowy charakter aktu wiary wyraża się przede wszystkim w wolnej decyzji człowieka i w bezwarunkowym zaufaniu do Boga⁶. Decyzja to podmiotowy „punkt wyjścia” aktu wiary. Ma ona miejsce (zachodzi – podejmuje się ją) w konkretnym doświadczeniu religijnym: w osobowym spotkaniu człowieka z Bogiem. Jej istotą jest w pełni suwerenna i jednoznaczna afirmacja Boga jako rzeczywistości obejmującej i określającej cały horyzont bytu i egzystencji człowieka. Można więc powiedzieć, że decyzja wiary to rodzaj „opcji fundamentalnej” Chodzi o wybór zasadniczy, rozstrzygający normatywny porządek i nadrzędny kierunek ludzkiej egzystencji. Rahner z dużym naciskiem podkreśla suwerenny charakter decyzji wiary. Suwerenne, osobowe samoudzielenie się Boga może być przyjęte tylko w ramach suwerennej decyzji człowieka. To znaczy, że wolność (wyboru) stanowi konieczny warunek aktu wiary jako osobowej afirmacji Boga. Chodzi przy tym nie tylko o „wolność negatywną”, rozumianą jako niezależność, lecz także (lub raczej przede wszystkim) o „wolność pozytywną”, czyli o gotowość powierzenia się Bogu⁷ Rahner podejmuje wysiłek głębszej analizy ludzkiej wolności i jej powiązań z wiarą. Rezultatem tej analizy jest teza głosząca, że w swej pierwotnej postaci wolność nie jest jakąś neutralną możliwością pewnych „konkretnych działań” wobec pewnego „konkretnego przedmiotu” w ramach pewnej „konkretnej sytuacji”; w swym pierwotnym (i zasadniczym) ujęciu

⁵ Takie stanowisko przyjmują też inni autorzy; por. P. TILLICH, *Dynamika wiary*, tł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 31–36; B. WELTE, *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*, tł. W. Patyna, Warszawa 2000, s. 46–69; J. ALFARO, *Glaube*, SM 2, k. 390–391, 401–403; M. SECKLER, *Glaube*, HThG 1, s. 172–173; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, s. 18–36, 51–58; I.U. DALFERTH, *Glaube. Systematisch-theologisch*, EKL 2, k. 199–201; R. ŁUKASZYK, *Osobowy charakter wiary religijnej*, w: B. BEJZE (red.), *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971, s. 187–202.

⁶ *Zur Situation des Glaubens*, s. 41, 46; *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, s. 90–92; *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, s. 12, 30.

⁷ W pierwszym przypadku chodzi o wolność (niezależność) od zewnętrznych uwarunkowań, w drugim — o możliwość (i o porządek) wewnętrznej autodeterminacji (w tym także o wewnętrzne zaangażowanie podmiotu); zob. K. RAHNER, *Erfahrung des Geistes und existentielle Entscheidung*, w: STh 12, s. 41–44; por. B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1996, s. 173–174; K. TARNOWSKI, *Wolność i wiara*, w: TENŻE, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 33–46.

wolność jest właściwą człowiekowi możliwością ostatecznego dysponowania (rozporządzania) sobą — definitywnego samookreślenia swojej egzystencji⁸ Tego typu możliwość to dyspozycja, w porządku której ten sam człowiek jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem fundamentalnego wyboru, dyspozycja, w ramach której człowiek akceptuje pewien całościowy i ostateczny układ odniesienia swej konkretnej, historyczno-egzystencjalnej wolności. Wolność „pierwotna” jest zapośredniczona w „konkretnej” — współobecna w każdej szczegółowej decyzji człowieka — ale przynależy do apriorycznej struktury ducha ludzkiego, wyprzedza bowiem każdy konkretny porządek ludzkich działań. Wyznacza ona aprioryczny horyzont, w którym wszelkie konkretne akty wolności są w ogóle możliwe. Inaczej mówiąc, wolność pierwotna jest koniecznym, apriorycznym warunkiem wolności konkretnej, aposterioryczno-kategorialnej: druga jest możliwa tylko w ramach perspektywy wyznaczonej przez pierwszą, jako aktualizacja owej pierwotnej możliwości podmiotu⁹ Według Rahnera między wolnością w jej pierwotnym — transcendentalnym — ujęciu a wiarą religijną istnieje wyraźna analogia. W swej zasadniczej postaci, w swej istocie, akt wiary nie jest jakąś konkretną, aposterioryczno-kategorialną decyzją człowieka, dotyczącą jakiejś pojedynczej prawdy czy postawy religijnej (choć w aktach tak rozumianej, a więc aposterioryczno-kategorialnej wolności jest zapośredniczony). W swej zasadniczej postaci, w swej istocie, akt wiary jest ową, właściwą człowiekowi, pierwotną możliwością ostatecznego samookreślenia własnej egzystencji, wspomnianą już opcją fundamentalną, polegającą na bezwarunkowej afirmacji Boga, równoznaczną z całkowitym i definitywnym powierzeniem się Bogu¹⁰. Okazuje się zatem, że wolność jest istotą aktu wiary. Również w tym wypadku (w powiązaniu z wiarą) jest ona zawsze syntezą wolności transcendentalnej i kategorialnej (przy czym rolę struktury integrującej i nadrzędnej pełni tutaj wolność transcendentalna).

Drugim (obok wolności) zasadniczym przejawem osobowo-egzystencjalnej struktury aktu wiary jest zaufanie człowieka do Boga. Dopiero za sprawą zaufania akt wiary uzyskuje właściwą sobie postać, staje się aktem w pełni osobowym. Jako element odpowiedzi człowieka na samoudzielenie się Boga, zaufanie ma istotny związek z powierzeniem się Bogu; z jednej strony jest ono możliwe tylko w owym powierzeniu się, towarzyszy tej intymnej, osobowej relacji człowieka do Boga, zakłada ją, jest jej wyrazem i świadectwem; z drugiej strony jest ono także aktem podtrzymującym i stymulującym tę relację (tylko człowiek, który bezgranicznie ufa Bogu, oddaje Mu

⁸ RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, s. 91–92.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ *Tamże*. Wolność transcendentalna (w powyższym jej rozumieniu) wskazuje na nieskończony horyzont wolności — na wolność absolutną. To znaczy, że doświadczenie wolności transcendentalnej (transcendentalne doświadczenie wolności) jest już atematycznym (i nieprzedmiotowym) doświadczeniem Boga; zob. K. RAHNER, *Theologie der Freiheit*, STh 6, s. 215–237.

się w sposób trwały). Zazwyczaj (w „teorii wiary”) przyjmuje się, że samo powierzenie się Bogu ma charakter bardziej intymny, wewnątrzosobowy i afektywny, że jest ono rodzajem szczególnej (bliskiej, głębokiej) więzi między człowiekiem a Bogiem, więc można je nazwać emocjonalną dyspozycją wiary, w gruncie rzeczy identyczną z miłością¹¹. Natomiast zaufanie do Boga, będące również wewnętrznym aktem osoby ludzkiej, posiada przy tym także wymiar wolitywno-praktyczny (pragmatyczno-egzystencjalny): jest pewnym (wynikającym z wiary) sposobem bycia i dyspozycją do określonego (zgodnego z wiarą) sposobu działania; w takim ujęciu ma ono związek z nadzieją: na odpowiednie „wsparcie” egzystencji, na poznanie sensu życia, na doświadczenie dobra i szczęścia¹². Ale powyższa dystynkcja pełni tylko funkcję heurystyczno-eksplikatywną. W istocie rzeczy bowiem powierzenie się Bogu i zaufanie do Boga — emocjonalna i wolitywno-praktyczna dyspozycja podmiotu religijnego — tworzą spójną całość, stanowią jeden zintegrowany „moment” wiary, najczęściej nazywany po prostu zaufaniem. Takie ujęcie jest widoczne również w koncepcji Rahnera. Rzeczą ważną jest przy tym to, że autor ten, podobnie jak w przypadku wolności, odróżnia „pierwotny” (aprioryczno-transcendentalny) i „konkretny” (aposterioryczno-kategorialny) aspekt zaufania. Obecne w strukturze aktu wiary (współtworzące ten akt) zaufanie człowieka do Boga przejawia się w konkretnych sytuacjach egzystencjalnych i występuje w porządku konkretnych doświadczeń, zachowań i przekonań religijnych, ale w swej istocie jest ono pierwotną własnością aktu wiary: aprioryczną dyspozycją wierzącego, polegającą na bezwarunkowym i ostatecznym zaufaniu do Boga, wyznaczającą transcendentalny horyzont, w którym konkretne akty zaufania są w ogóle możliwe¹³. Tego typu dyspozycja ma swój odpowiednik w naturalnym prazaufaniu człowieka do rzeczywistości, w intuicyjnym przeświadczeniu, że świat i życie ludzkie mają całościowy i ostateczny sens, że prawda, dobro i szczęście znajdują się w zasięgu ludzkiego doświadczenia¹⁴. Pierwotne zaufanie do Boga jest „modyfikacją” owego prazaufania.

Jako relacja osobowo-egzystencjalna, wiara religijna ma określone znaczenie dla życia ludzkiego. Rahner w wielu swoich tekstach podkreśla „praktyczno-egzystencjalną” wartość wiary, wskazując przy tym stosowne argumenty na rzecz takiej wartości.

¹¹ Zob. SCHULZ, *dz. cyt.*, s. 303–308; G. KRAUS, *Gott als Wirklichkeit. Lehrbuch zur Gotteslehre*, Frankfurt am M. 1994, s. 41.

¹² SCHULZ, *dz. cyt.*, s. 302–303, 305–308; KRAUS, *dz. cyt.*, s. 40; F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Berlin 1991, s. 120–139; M. HONECKER, *Glaube als Grund christlicher Theologie*, Stuttgart 2005, s. 82–83.

¹³ RAHNER, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, s. 30–32; TENŽE, *Glaubensbegründung heute*, STh 12, s. 29–30.

¹⁴ TENŽE, *Praxis des Glaubens*, Freiburg im Br. 1982, s. 21–26, 72–73. Podobne stanowisko znajduje także u innych autorów: por. H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 625–629; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am M. 1977, s. 299–319.

Przekonuje on, że dobrze pojęta, autentyczna wiara w Boga funkcjonuje w pełnej harmonii z życiem człowieka i ma jednoznacznie pozytywny wpływ na jakość ludzkiej egzystencji. Omawiając stanowisko Rahnera, warto nawiązać do badań i ustaleń innych autorów (zajmujących się tą problematyką). Większość z nich eksponuje dwa zasadnicze argumenty. Pierwszy jest funkcją (rezultatem) analizy wykazującej, że wiara w znaczącym stopniu wzbogaca ludzkie życie. Stan „bycia włączonym” w przestrzeń nieskończonej tajemnicy Boga otwiera przed wierzącym nieskończony horyzont odniesień egzystencjalnych: Bóg obejmuje całą rzeczywistość, więc wiara w Boga w nieskończonym stopniu „poszerza” horyzont ludzkiego życia (dzięki niej człowiek uzyskuje relację do całej rzeczywistości stworzonej); Bóg jest nieskończoną głębią bytu i wszelkich wartości osobowych (zwłaszcza takich, jak miłość i szczęście), więc wiara w Boga w nieskończonym stopniu „pogłębia” osobowe życie człowieka; Bóg jest najwyższym dobrem, więc wiara w Boga w nieskończonym stopniu „wywyższa” ludzkie życie¹⁵. Z kolei podstawą drugiego argumentu jest dyskurs wykazujący, że wiara służy duchowej i egzystencjalnej samorealizacji człowieka. W tym wypadku o pozytywnej roli wiary świadczą następujące fakty: wiara daje życiu stosowną orientację, udziela bowiem odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne i wskazuje określone reguły postępowania; wiara „wzmacnia” życie, dając człowiekowi wewnętrzną siłę i motywację do pozytywnych działań, pomaga też przezwyciężyć trudności; wreszcie wiara daje człowiekowi „wsparcie egzystencjalne”, tworząc fundament prawdziwej wspólnoty — nie tylko z Bogiem, lecz także z innymi wierzącymi¹⁶. Obydwa argumenty (obydwa konteksty argumentacji) są widoczne w rozważaniach Rahnera. Korzystając z dorobku filozoficznej wiedzy o człowieku (w tym także z założeń i tez własnej koncepcji bytu ludzkiego), nasz autor (najpierw) wskazuje na nieograniczony horyzont ludzkich potrzeb i dążeń egzystencjalnych; horyzont ten ujawniają wszystkie „skończone” akty podmiotu i osoby ludzkiej. Otóż — jak twierdzi Rahner — wiara w Boga, zwłaszcza w jej chrześcijańskim wydaniu, oferuje możliwość ostatecznego zaspokojenia owych potrzeb i ostatecznego spełnienia owych dążeń, i tym samym, potwierdzając sensowność egzystencjalnego wysiłku człowieka, potwierdza wartość i sens ludzkiej egzystencji jako takiej. Chrześcijańska wiara w Boga jest bezwarunkową afirmacją życia, promocją wartości wspierających i dynamizujących duchowo-egzystencjalny rozwój człowieka. Dopiero w świetle wiary człowiek odnajduje możliwość i drogę pełnej samorealizacji¹⁷.

Wiara religijna ma także swój wymiar logiczno-poznawczy. Zarówno w filozofii religii, jak i w teologii przyjmuje się, że poznanie należy do koniecznej struktury

¹⁵ KRAUS, *dz. cyt.*, s. 41–43.

¹⁶ *Tamże*, s. 43–44; H. OTT, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994, s. 43–51.

¹⁷ RAHNER, *Glaubensbegründung heute*, s. 28–31; TENŽE, *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, s. 59–69; TENŽE, *Praxis des Glaubens*, s. 200–211, 367–473.

aktu wiary. Oczywiście mowa o poznaniu specyficznym, łączącym doświadczenie osobowe z akceptacją obiektywnych prawd religijnych. Jako integralna odpowiedź człowieka na samoudzielenie się Boga, akt wiary „od samego początku” implikuje obecność i udział rozumu ludzkiego. Rozum pozwala dostrzec ogół związanych z wiarą treści poznawczych. Za sprawą rozumu osobowe doświadczenie wiary rodzi określone pytania, daje do myślenia, generuje spójny i sensowny dyskurs religijny. Wiara nie jest irracjonalnym przeżyciem osoby. Przeciwnie, jest aktem (poznaniem) rozumiejącym (zawierającym moment spontanicznej interpretacji), postawą otwartą na możliwość racjonalnego ujęcia i racjonalnej analizy swoich założeń i swojej struktury (w tym także na możliwość racjonalnej krytyki swoich roszczeń)¹⁸. Rozwinięciem tych dyspozycji jest hermeneutyczno-weryfikatywna refleksja nad wiarą; pozwala ona poznać (zrozumieć) treść oraz wykazać (potwierdzić) możliwość, spójność i ważność tego podstawowego aktu religijnego.

Omawiając poznawczy wymiar i racjonalność wiary religijnej, należy podkreślić trzy ważne, jak się wydaje, rzeczy. Po pierwsze, wiara nie jest jakąś „słabszą” („gorszą”) formą poznania i wiedzy (słabszą ze względu na brak całkowitego, czysto racjonalnego uzasadnienia); noetyka wiary wykracza poza standardowy porządek epistemiczny; jest to — powtórzmy — noetyka szczególnego rodzaju (akt wiary posiada wymiar poznawczy, ale w swej istocie, w swej zasadniczej postaci, nie jest poznaniem „jako takim”). Po drugie, w faktycznym życiu religijnym wiara i rozum nie zajmują w stosunku do siebie całkowicie odrębnych (rozłącznych — „neutralnych”) pozycji; jest raczej tak, że rozum funkcjonuje wewnątrz horyzontu wiary bądź niewiary i z tej perspektywy określa racjonalność jednej i drugiej postawy (linia podziału przebiega nie między wiarą a rozumem, lecz między racjonalnością wiary a racjonalnością niewiary). I po trzecie, dobrze pojęta racjonalność wiary religijnej wyklucza racjonalizm: wiara przekracza możliwości rozumu ludzkiego i w tym sensie ma także wymiar ponadracjonalny.

Przedstawiony wyżej model racjonalności wiary jest także opcją reprezentowaną przez Rahnera. Autor ten z naciskiem podkreśla, że samo pojęcie wiary, obowiązujące zarówno w tradycyjnej, jak i współczesnej teologii katolickiej, jednoznacznie wyklucza „całkowitą” irracjonalność tego podstawowego aktu religijnego: wiara za-

¹⁸ Zob. E. SCHLINK, *Die drei Grundbeziehungen zwischen Glauben und Erkennen*, KuD 23 (1977), s. 172–187; P. NEUNER, *Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, HFTh 4, s. 57–60; E. BISER, *Glaube als Verstehen*, ThPh 41 (1966), s. 504–519; W. PANNENBERG, *Glaube und Vernunft*, w: TENZE, *Grundfragen systematischer Theologie*, t. I, Göttingen 1971, s. 237–251; M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, HFTh 4, s. 186–190, 198–215; H. VERWEYEN, *Glaube und Vernunft — Eine katholische Position*, w: M. DELGADO, G. VERGAUWEN (red.), *Glaube und Vernunft — Theologie und Philosophie*, Freiburg (Schweiz) 2003, s. 179–190; I.U. DALFERTH, *Die Vernunft des Glaubens — Eine evangelische Position*, w: DELGADO, VERGAUWEN (red.), *dz. cyt.*, s. 191–214; KRAUS, *dz. cyt.*, s. 45–48.

wiera elementy pozaintelektualne i ponadracjonalne, związane z osobowym odniesieniem człowieka do absolutnej tajemnicy, ale w żadnym wypadku nie można jej usunąć poza horyzont racjonalności. Mimo swej specyfiki, akt wiary jest także aktem intelektu i rozumu ludzkiego¹⁹ Opisując faktyczny związek między wiarą a rozumem, Rahner przywołuje najpierw pojęcie racjonalności funkcjonalnej²⁰ Chodzi o racjonalność charakteryzującą „pozytywny” porządek epistemiczny, właściwą dla konkretnych — kategoryalnych — aktów myśli i języka. Wyznacznikami tego typu racjonalności są następujące kryteria: oczywistość założeń, jasność wyrażen i wypowiedzi, poprawność dystynkcji pojęciowych, logiczna struktura sądów, logiczny porządek i przejrzystość argumentacji, wreszcie systemowe ujęcie wiedzy. Racjonalność samego systemu poznawczego wiąże się przede wszystkim z koherencją tworzących go (wzajemnie powiązanych z sobą) zdań. Jest to zatem racjonalność logiczno-formalna, syntaktyczna. Nie jest to zresztą jedyna postać racjonalności funkcjonalnej. W przypadku tych zdań systemu, których nie można uzasadnić przy pomocy procedur odwołujących się wyłącznie do reguł syntaktycznych, konieczna jest weryfikacja „zewnętrzna”, odwołująca się do analizy kontekstu owych zdań, polegająca na rekonstrukcji historycznych, językowo-kulturowych i egzystencjalno-społecznych założeń ich rozumienia i akceptacji. Racjonalność tego zabiegu można nazwać racjonalnością semantyczno-pragmatyczną. Obydwa typy racjonalności funkcjonalnej można odnieść do poznawczej struktury aktu wiary i do języka wiary (więc także do systematycznej refleksji nad wiarą)²¹. Jednak — zdaniem Rahnera — racjonalność funkcjonalna nie wyczerpuje całego pola racjonalności wiary. Nie oddaje ona tego, co absolutnie pierwotne w obrębie poznawczej (heurystycznej) struktury aktu wiary i w obrębie związanych z wiarą form dyskursu religijnego, nie sięga sfery najgłębszych i ostatecznych warunków i założeń doświadczenia i dyskursu wiary. Jako osobowa odpowiedź człowieka na samoudzielenie się Boga, jako afirmacja absolutnej tajemnicy, wreszcie jako stosowny język o Bogu, akt i dyskurs wiary zakładają szersze i bardziej fundamentalne — adekwatne do swej natury — pojęcie rozumu i racjonalności. Według Rahnera musi to być pojęcie obejmujące pierwotną, przedintencjonalną otwartość umysłu na rzeczywistość nieskończonej i niepojętej tajemnicy. Chodzi o otwartość stanowiącą element koniecznej struktury bytu (ducha) ludzkiego i ukierunkowaną na nieograniczony horyzont bytu w ogóle, ustanawiającą zarówno logiczną (logiczno-

¹⁹ Zob. RAHNER, *Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube*, s. 59; TENZE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 14–19.

²⁰ *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, s. 86–87, 89.

²¹ Praktyczną możliwość ich zastosowania pokazują liczne prace z zakresu współczesnej filozofii religii i teologii fundamentalnej; zob. m.in.: SWINBURNE, *dz. cyt.*; KUTSCHERA, *dz. cyt.*; J. BOCHENSKI, *Logika religii*, Warszawa 1990; S. WSZOLEK, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003; A. PLANTINGA, N. WOLTERSTORFF (red.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, London 1983; J. WERBICK, *Den Glauben Verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg im Br. 2000, s. 185–224.

poznawczą), jak i ontologiczną możliwość wiary w Boga oraz — tym samym — podstawową racjonalność tego aktu religijnego²². A ponieważ takiej otwartości człowiek doświadcza we wszystkich swoich aktach duchowych, odkrywa ją jako aprioryczny warunek i nieograniczony horyzont ówch aktów, trzeba przyjąć, że jest ona w istocie „początkiem” i fundamentem wszelkiej racjonalności ludzkiej; to znaczy, że podstawowa racjonalność wiary i podstawowa racjonalność pozareligijnych aktów człowieka mają wspólne źródło i tworzą jeden spójny kontekst racjonalności. Chodzi tu o racjonalność pierwotną, właściwą dla apriorycznej struktury umysłu, wynikającą z samej (nieograniczonej) otwartości ducha ludzkiego. Rahner nazywa ją racjonalnością transcendentalną. Na niej ufundowana jest racjonalność każdego konkretnego aktu ludzkiego i każdego konkretnego systemu przekonań, w tym także racjonalność konkretnych aktów i przekonań wiary religijnej²³. W podobnym ujęciu wiara religijna implikuje racjonalność pierwotną (transcendentalną); jest ona aktualizacją tej racjonalności, wskazuje horyzont jej (ostatecznego) spełnienia.

W ramach koncepcji, którą Rahner rozwija, mamy do czynienia z dogłębną i jednocześnie specyficzną analizą zarówno osobowo-egzystencjalnej, jak i poznawczej strony aktu wiary. Nasz autor nie poprzestaje na „standardowej” deskrypcji i na „standardowym” uzasadnieniu stosownych własności owego aktu (takich jak wolność, zaufanie i racjonalność). Celem jego badań jest ustalenie pierwotnych, ogólnie ważnych i ostatecznych — nie tylko podmiotowych, lecz także ontologicznych — założeń wspomnianych własności (założeń pokazujących adekwatność tychże własności w stosunku do natury aktu wiary). Jeżeli wiara jest całościową i radykalną odpowiedzią człowieka na osobowe samoudzielenie się Boga, to wolność wiary musi być radykalizacją wolności ludzkiej, zaufanie do Boga musi być radykalizacją zaufania ludzkiego, racjonalność wiary musi być radykalizacją ludzkiej racjonalności. A ponieważ mowa o konstytutywnych przymiotach wiary, można przyjąć, że w istocie sam akt wiary jest radykalizacją ludzkiej wolności, zaufania ludzkiego i racjonalności ludzkiej. Radykalną postać tych trzech form życia osobowego Rahner ukazuje w porządku odpowiedniej refleksji o człowieku, w ramach analizy transcendentalnej, odsłaniającej aprioryczny horyzont ich możliwości i ostateczny horyzont ich odniesienia. Rezultatem tej analizy jest ujawnienie „transcendentalnego poziomu” wolności, zaufania i racjonalności. Tylko transcendentalnie pojęta wolność, transcendentalnie pojęte zaufanie i transcendentalnie pojęta racjonalność stanowią odpowiedni

²² *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, s. 87, 94–95.

²³ Podobne stanowisko reprezentuje PAUL TILLICH; zob. TENŻE, *Teologia systematyczna*, t. I, tł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 71–74, 78–80; TENŻE, *Dynamika wiary*, s. 87–91; por. K. MECH, *Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillicha*, Kraków 1997, s. 75–79; J. CICHON, *Racjonalność wiary. Omówienie koncepcji Paula Tillicha*, w: P. JASKÓŁA, R. PORADA (red.), *Ad plenam unitatem* (Opolska Biblioteka Teologiczna 55), Opole 2002, s. 469–472.

fundament analogicznych własności aktu wiary. Co więcej, współokreślają samą możliwość i sens tego aktu: w koncepcji Rahnera wiara jest modyfikacją transcendentальной wolności, transcendentальной zaufania i transcendentальной racjonalności²⁴. W większości nie tylko tradycyjnych, ale i nowszych opracowań dotyczących struktury aktu wiary, dokonywano przedmiotowo-kategorialnej analizy poszczególnych własności tego aktu; w przypadku zaufania i wolności była to na ogół analiza psychologiczna (bądź psychologiczno-egzystencjalna), natomiast w przypadku racjonalności — analiza logiczno-epistemologiczna. Zaletą analizy przedmiotowo-kategorialnej było to, że pozwalała ona ukazać wspomniane własności w ich faktycznej (i własnej) postaci oraz uzasadnić ich rzeczywistą rolę i rzeczywiste znaczenie w aktach wiary. Ale tego typu analiza nie sięgała najgłębszej i najbardziej podstawowej warstwy tych własności, nie była więc w stanie uchwycić i wyjaśnić ani ich pierwotnych warunków i założeń, ani ostatecznego horyzontu ich odniesienia. Zasługą Rahnera jest to, że stosując narzędzia i środki analizy transcendentальной, odsłania on i ogół owych warunków i założeń, i ów horyzont odniesienia oraz potwierdza aprioryczny i wewnętrzny (więc także konieczny) związek aktu wiary z aktami osobowej egzystencji człowieka.

Istotną wartością koncepcji Rahnera jest to, że zawiera ona trafne, jak się wydaje, uzasadnienie wewnętrznej jedności wskazanych wyżej przymiotów aktu wiary. W faktycznym życiu religijnym — na poziomie konkretnych doświadczeń i akceptacji konkretnych przekonań, pod wpływem zewnętrznych uwarunkowań — mogą wystąpić — i rzeczywiście występują — pewne napięcia i konflikty. Na ogół powstają one „na styku” emocjonalno-wolitywnej i intelektualnej płaszczyzny aktu wiary. Są to zatem napięcia i konflikty między osobową dynamiką i wolnością wiary z jednej strony a jej racjonalnością z drugiej, między bezwarunkowym zaufaniem do Boga i powierzeniem się Bogu a potrzebą krytycznej oceny i weryfikacji takiej postawy (i związanych z nią przekonań)²⁵. Zdaniem Rahnera owe napięcia i konflikty są nieuchronne, nie mają jednak charakteru trwałego. O tym, że są one nieuchronne, przesądza istotna odmienność struktury i sposobu funkcjonowania związanych z wiarą (wymienionych wyżej) form i aktów życia osobowego; napięcia i konflikty są wówczas naturalną konsekwencją rozbieżnych lub wręcz przeciwstawnych odniesień i dążeń, właściwych dla sfery emocjonalno-wolitywnej z jednej strony i dla działań rozumu ludzkiego z drugiej. Natomiast o tym, że owe napięcia i konflikty są zjawiskiem wtórnym i tymczasowym, przesądza pierwotna i podstawowa struktura aktu

²⁴ Tego typu koncepcja jest pogłębioną interpretacją zarówno osobowo-egzystencjalnego, jak i noetycznego aspektu wiary religijnej.

²⁵ Przykładem jest tutaj napięcie między wiarą a rozumem — między treścią konkretnych prawd (i roszczeń) wiary a racjonalną (zwłaszcza naukową) wiedzą o świecie i o człowieku; zob. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, s. 100–102.

wiary. Otóż, jak przekonuje Rahner, wiara nie jest partykularnym wydarzeniem osobowym, zachodzącym „obok” innych, podobnych wydarzeń, zajmującym tylko pewną część sfery emocjonalno-wolitywnej i tylko pewną część sfery racjonalnej (nie jest ona dyspozycją podmiotu, która musi walczyć o swoje miejsce pomiędzy jednym a drugim biegunem życia osobowego). Przeciwnie, w swej istocie, w swej pierwotnej postaci, akt wiary „zajmuje” cały obszar (cały zakres) jednej i drugiej sfery, jest wydarzeniem zakładającym i angażującym całość ludzkiej wolności i racjonalności, integrującym w sobie — i z sobą — całą wolność podmiotu duchowego i całą jego racjonalność²⁶. Mowa tutaj o transcendentálním rozumieniu wolności i racjonalności; przypomnijmy: wolność transcendentálna to akt bezwarunkowej i ostatecznej afirmacji Boga, natomiast racjonalność transcendentálna to pierwotna otwartość człowieka (umysłu i osoby) na nieograniczony horyzont bytu i prawdy, na rzeczywistość nieskończonej tajemnicy. Jeżeli zatem wiara implikuje „całość” wolności i racjonalności ludzkiej, tworząc z nimi jedność, to można powiedzieć, że jest ona identyczna z transcendentálnie pojętą wolnością i z transcendentálnie pojętą racjonalnością: akt wiary jest aktem transcendentálnej wolności i jednocześnie aktem transcendentálnej racjonalności²⁷. Tak więc — w świetle koncepcji Rahnera — akt wiary jest aktem „całego człowieka”. Jest to zarazem akt wewnętrznie spójny: obydwa konstytutywne (podmiotowe) składniki jego struktury (emocjonalno-wolitywny i racjonalny) — mimo pewnych napięć i konfliktów, towarzyszących akceptacji konkretnych przekonań i związanych z konkretnym kontekstem życia religijnego — tworzą rodzaj trwałej syntezy, w ostatecznym rozrachunku „znoszącej” (neutralizującej) wszelkie partykularne przejawy dysharmonii i dezintegracji. W faktycznym życiu religijnym owa spójność nie zawsze jest czymś oczywistym; bardzo często wymaga ona potwierdzenia, weryfikacji pokazującej, że w każdym konkretnym przypadku napięcia i konflikty w obrębie aktu (i postawy) wiary są rzeczywiście wtórne i przejściowe, czasem tylko pozorne, więc nie mogą podważyć jedności samego aktu. Istotą wspomnianej syntezy jest nie tylko zwykła komplementarność, lecz także dialektyczna jedność wolności i racjonalności wiary — dialektyczna jedność „wiary osobowej” (będącej osobowym doświadczeniem Boga) i „wiary noetyczno-propozycjonalnej” (będącej logiczno-poznawczą akceptacją konkretnych prawd i przekonań o Bogu). Rahner pokazuje i potwierdza tę jedność, odwołując się do jedności pierwotnych, aprioryczno-transcendentálnych założeń osobowego i noetyczno-propozycjonalnego momentu wiary. „Już” na poziomie aposterioryczno-kategorialnym (w konkretnych aktach życia religijnego) obydwa momenty warunkują się wzajemnie, wykazują wzajemną zbieżność i współzależność: osobowe doświadczenie Boga budzi potrzebę ekspresji wewnętrznych przeżyć i doznań podmiotu wiary oraz potrzebę rozumienia i intelek-

²⁶ *Tamże*, s. 97–98.

²⁷ *Tamże*.

tualnej interioryzacji treści owych przeżyć i doznań, natomiast akceptacja konkretnych prawd i przekonań (przedmiotowych twierdzeń o Bogu) budzi potrzebę emocjonalno-wolitywnego zaangażowania podmiotu. Ale najgłębszą i ostateczną racją (i podstawą) rzeczywistej syntezy obydwu momentów aktu wiary jest ich jedność na poziomie aprioryczno-transcendentalnym; chodzi o ten poziom, na którym wolność wiary i racjonalność wiary „odnajdują” swoje wspólne źródło, jakim jest pierwotna, ontologiczna otwartość podmiotu i osoby ludzkiej — umysłu, woli i serca — na nieskończony horyzont bytu i na nieskończony horyzont wartości. Na tym poziomie, w ramach jednego, spójnego doświadczenia duchowego, człowiek dokonuje pierwotnej i bezwarunkowej afirmacji Boga, otwiera się na słowo Boże, wreszcie, rozporządzając sobą, dokonuje „ostatecznego wyboru”: określa zasadniczy kierunek i cel swojej egzystencji. To na tym poziomie wolność i racjonalność wiary tworzą rodzaj trwałej i ostatecznej syntezy, której obce są niezgodne bądź przeciwstawne dążenia, której nie zakłócają żadne napięcia i konflikty. W świetle powyższej argumentacji „transcendentalna synteza” jest podstawą i jednocześnie gwarancją stałej harmonii wolności i racjonalności wiary (harmonii „znoszącej” — neutralizującej — obecne w faktycznym życiu religijnym napięcia i konflikty). W każdym razie koncepcja Rahnera potwierdza i zasadniczą komplementarność, i wewnętrzną jedność emocjonalno-wolitywnego i intelektualnego momentu wiary (akt wiary nigdy nie jest ani aktem wyłącznie emocjonalnym, ani aktem wyłącznie poznawczym; w poprawnym ujęciu jest on zawsze syntezą tych — komplementarnych i wzajemnie uwarunkowanych — dyspozycji i funkcji podmiotu religijnego).

2. *Fides qua creditur* — *fides quae creditur*

Rozważania pierwszej części tego punktu dotyczą relacji między aktem wiary a treścią wiary. Samo odróżnienie aktu i treści — aktu i przedmiotu — jest standardowym elementem analizy duchowych „działań” człowieka. Przy pomocy tego odróżnienia (i tylko w ten sposób) można uchwycić naturę i specyficzny charakter aktów ludzkich, ustalić ich intencjonalność, obiektywność i ważność. Pozwala ono poznać i ocenić charakter samej różnicy między aktem a przedmiotem, jak również zachodzący między nimi związek. W przypadku wiary to sprawa szczególnie ważna. Jeżeli wiara — będąca osobową odpowiedzią człowieka na osobowe samoudzielenie się Boga, a więc relacją, w której sam Bóg, a nie zbiór prawd i twierdzeń o Bogu, stanowi bezpośredni i pierwszoplanowy „przedmiot” odniesienia — zawiera także pewne zobjektywizowane treści poznawcze, to powstaje pytanie o miejsce, rolę i znaczenie tych treści, o ich związek z aktem wiary jako takim — o związek między wiarą jako osobowym odniesieniem do Boga (*fides qua*) a porządkiem konkretnych (przedmiotowo określonych) prawd wiary (*fides quae*). Osobowe odniesienie do Boga należy rozumieć integralnie: obejmuje ono i pierwotną otwartość podmiotu

i osoby (umysłu i serca) na rzeczywistość nieskończonej tajemnicy, i ufne powierzenie się Bogu, i odpowiedni sposób egzystencji. Jak natomiast należy rozumieć ów związek między aktem a treścią wiary? Przede wszystkim, jak się wydaje, związek ten nie może być (i nie jest) relacją czysto zewnętrznego przyporządkowania; sugerowałoby to bowiem „początkową” rozłączność aktu wiary i prawd wiary, a więc także (obok dającej się uzasadnić możliwości pewnej wiary „pierwotnej”, nieokreślonej, jeszcze niezobiektywizowanej) problematyczną możliwość poznania konkretnych prawd wiary poza osobowym (wewnętrznym) odniesieniem do Boga. Zewnętrzne przyporządkowanie trudno uznać za model rzeczywistej syntezy, jedności aktu wiary; co więcej, wydaje się ono niezgodne z samą naturą tego aktu. Wśród ujęć alternatywnych, mających pokazać i potwierdzić wewnętrzną jedność osobowego aktu wiary i przedmiotowych prawd wiary, na uwagę zasługują, między innymi, teoria semiotyczna i teoria dialogiczno-komunikacyjna²⁸. Zwolennicy pierwszej odwołują się do następującej argumentacji. Ponieważ — będące podstawą aktu wiary — samoudzielenie się Boga dokonuje się za pośrednictwem słów i czynów, ponieważ zakłada ono kontekst pewnych zjawisk i zdarzeń, wiara jest doświadczeniem osobowym wykazującym naturalną obecność stosownych ujęć poznawczych, nieuchronnie powiązanych z akceptacją konkretnych prawd religijnych. Prawdy te (tworzące zbiór zdań „wiary obiektywnej”) pełnią funkcję analogiczną do funkcji sakramentów: są znakami wskazującymi na ukrytą „rzeczywistość osobową”, jaką jest i samoudzielenie się Boga, i odpowiedź człowieka (Bóg udziela się człowiekowi, wykonując pewne czyny i przekazując swoje słowo, natomiast człowiek doświadcza Boga i powierza Mu siebie, przyjmując to, co On czyni i mówi)²⁹

Nieco inaczej rzecz widzą i tłumaczą zwolennicy drugiej teorii. Twierdzą oni, że teoria znaku jest niewystarczającym wyjaśnieniem jedności osobowego aktu wiary i przedmiotowych prawd wiary. Ich zdaniem owe prawdy są po prostu naturalną konsekwencją dialogiczno-komunikacyjnego porządku wiary. Owszem, istnieją pewne powody, by sądzić, że w swej pierwotnej postaci akt wiary to doświadczenie realizujące się poza kontekstem ludzkiej mowy. Ale z drugiej strony wiadomo, że także w tym wypadku chodzi o doświadczenie od samego początku otwarte na możliwość ekspresji i komunikacji stosownych przeżyć duchowych i stosownych treści poznawczych. O nieuchronnym urzeczywistnieniu tej możliwości przesądzają dwie racje. Po pierwsze, jako odpowiedź na samoudzielenie się Boga, akt wiary jest z natury rzeczy formą dialogu między Bogiem a człowiekiem, a więc zdarzeniem „responso-rycznym”, zakładającym także językowy (pojęciowo-sądowy) poziom komunikacji; na tym poziomie kształtują się konkretne wypowiedzi i prawdy wiary. Po drugie, od-

²⁸ Wyczerpujące omówienie obydwu tych teorii przedstawia H. OTT; zob. TENŻE, *dz. cyt.*, s. 52–53; por. TENŻE, *Das Projekt einer Phänomenologie des Glaubens*, NZSTh 41 (1999), s. 78–91.

²⁹ Takie stanowisko reprezentuje (między innymi) E. BRUNNER; zob. TENŻE, *Wahrheit als Begegnung*, Zürich 1963, s. 133–134.

nosząc się do Boga, człowiek wierzący już uprzednio znajduje się także (już zawsze istnieje) w polu wzajemnych odniesień międzyludzkich; współbycie i dialog z innymi to czynniki, które określają naturalny sposób ludzkiej egzystencji i jednocześnie determinują kształt i charakter wszelkich aktów duchowych, więc również kształt i charakter aktu wiary; człowiek wierzący czuje się zobowiązany do tego, by zdać sprawę z własnego spotkania z Bogiem, by podzielić się z innymi bogactwem swoich przeżyć i ujęć poznawczych, a to jest możliwe tylko przy pomocy języka, w ramach przekazu konkretnych prawd wiary; reprezentujący to stanowisko przekonują, że ów „moment językowy” nie jest tylko funkcją jakiejś „późniejszej” potrzeby ekspresji pierwotnie pozawerbalnych (wyłącznie mistycznych) stanów ducha, przeciwnie — jest to, jak twierdzą, wewnętrzny i pierwotny moment aktu wiary, mający uzasadnienie w językowym (dialogiczno-komunikacyjnym) zapośredniczeniu duchowej egzystencji człowieka (to zapośredniczenie w języku stanowi też rację wyjaśniającą fenomen tradycji wiary). W każdym razie, według rzeczników tej teorii, prawdy wiary wyrastają z „najgłębszej struktury” aktu wiary i tworzą z tym aktem spójną całość³⁰

Przedstawione teorie można uznać za komplementarne. Wskazują one dwa uzupełniające się wyjaśnienia jedności aktu i przedmiotu wiary (pierwsze odwołuje się do idei znaku, drugie do twierdzeń filozoficznej wiedzy o człowieku). Ale czy można w przypadku tej syntezy wyjaśnień mówić o wyjaśnieniu pełnym i ostatecznym (w pełni zadowalającym)? Wydaje się, że krytycznym punktem obydwu teorii jest (mimo wszystko) pewna dysproporcja (nierównowaga) między osobowym aktem wiary a porządkiem przedmiotowych prawd wiary. Jest to dysproporcja „na niekorzyść” owych prawd, polegająca na osłabieniu ich roli i znaczenia: prawdy te stanowią drugorzędny element postawy i dyskursu wiary, są jedynie środkiem wyrazu dla wewnątrzosobowych przeżyć religijnych (bądź dla określonego sposobu egzystencji), więc ich znaczenie religijno-teologiczne jest niewielkie (nieistotne)³¹ Interesującą próbą przezwyciężenia owej dysproporcji jest koncepcja Rahnera. W odróżnieniu od poprzednich ma ona wyraźnie teologiczny wydźwięk: jej autor podkreśla zbawczy (usprawiedliwiający) charakter wiary; to założenie wyznacza właściwy kontekst analizy relacji między aktem wiary a porządkiem przedmiotowych prawd wiary. W punkcie wyjścia swoich rozważań Rahner odróżnia dwie opcje. Pierwsza, widoczna już w pismach Nowego Testamentu, eksponuje rolę i znaczenie *fides quae creditur*; przyjmuje się w niej, że akceptacja konkretnych prawd i przekonań wiary chrześcijańskiej stanowi konieczny warunek zbawienia³². W drugiej opcji (którą Rahner uważa

³⁰ OTT, *Apologetik des Glaubens*, s. 53.

³¹ Prawdy te nie pełnią funkcji heurystycznej (doświadczenie wiary jest tutaj aktem „czysto osobowym” — wewnętrznym); nie mają też zbyt dużego udziału w aktach hermeneutyczno-weryfikacyjnych. Takie ich ujęcie jest równoznaczne z przewagą „psychologii wiary” nad „logiką wiary”

³² K. RAHNER, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, STh 15, s. 153–154.

za odpowiadającą współczesnej sytuacji problemowej) akcent położony jest na *fides qua creditur*: decydujące znaczenie ma sam akt wiary (a nie przedmiotowo określone prawdy wiary). W takim ujęciu zbawczy (usprawiedliwiający) charakter posiada również wiara wyznawców religii niechrześcijańskich. Istnieje bowiem, jak sugeruje Rahner, pewien rodzaj uniwersalnej *fides qua*, pewien rodzaj „wiary ogólnej”, przejawiającej się w różnych kontekstach religijnych — w różnych formach „wiary konkretnej” — ale w każdym wypadku wykazującej identyczny potencjał zbawczy i sprawiającej identyczne skutki zbawcze³³. Należy wobec tego zapytać o możliwość tak pojętej wiary ogólnej (współobecnej we wszystkich konkretnych — przedmiotowo określonych — aktach wiary w Boga) i o charakter jej powiązań z wiarą konkretną. Na jakiej podstawie *fides qua* niechrześcijan może być wiarą identyczną z *fides qua* chrześcijan, skoro w grę wchodzi całkowicie odmienne porządki *fides quae* i jednocześnie respektuje się ważność tych porządków? Jak w kontekście wiary chrześcijańskiej rozumieć możliwość owej wiary ogólnej — przedmiotowo neutralnej — nie traktując jej jako formy pustej, nie degradując konkretnych prawd orędzia chrześcijańskiego (prawd będących rekonstrukcją objawionej historii zbawienia i przedstawiających trwały porządek zbawczy)? Odpowiadając na powyższe pytania, Rahner odwołuje się do dwóch założeń: do obowiązującej we współczesnej (posoborowej) teologii chrześcijańskiej zasady „uniwersalizmu soteriologicznego” (głoszącej powszechną możliwość zbawienia) oraz do tezy o ontologicznej otwartości człowieka na rzeczywistość nieskończonej tajemnicy. To na podstawie tych założeń można sformułować przekonanie, że istnieje *fides qua* dostępna każdemu człowiekowi, wykazująca „własny” (autonomiczny, niezależny od akceptacji — i tym samym od treści — konkretnych prawd wiary) potencjał zbawczy i jednocześnie — co istotne — posiadająca swoją „własną” treść. Należy więc, przynajmniej formalnie, odróżnić ową własną treść *fides qua* oraz treść *fides quae*, czyli zbiór prawd ujmujących konkretne — w tym wypadku biblijne — objawienie Boże. Jest rzeczą oczywistą, że (sugerowana tutaj) powszechna ważność (uniwersalnej) *fides qua* dotyczy również jej treści. Ale swoje znaczenie (religijne i teologiczne) zachowuje także treść konkretnych prawd wiary (treść *fides quae*). Nie jest ona czymś ważnym dlatego, że uzupełnia (poszerza) treść *fides qua*, lecz dlatego, że ją odsłania i ujawnia, że pozwala się jej odsłonić i ujawnić. Według Rahnera treść konkretnych prawd wiary jest historycznym uobecnieniem i historyczną aktualizacją tej rzeczywistości, którą pierwotnie i w sposób niewyraźny ujmuje każdy możliwy rodzaj *fides qua*; chodzi oczywiście o dostępną w wewnętrznym, osobowym doświadczeniu wiary rzeczywistość nieskończonej tajemnicy, o rzeczywistość samego — objawiającego

³³ Tamże, s. 154–155; K. RAHNER, *Anonymer und expliciter Glaube*, STh 12, s. 76–79; TENŻE, *Glaubenszugang*, k. 414; por. OTT, *Apologetik des Glaubens*, s. 57; G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1987, s. 222.

się — Boga³⁴. Mamy zatem, w ramach omawianej tu koncepcji, następujący układ. *Fides qua* jest pierwotnym i wewnątrzsobowym doświadczeniem Boga — Jego zbawczej woli i mocy — doświadczeniem Boga, który sam w sobie jest „rzeczywistością zbawczą”; ta rzeczywistość stanowi własną (ontologiczną) treść *fides qua*. Natomiast treść *fides quae* (treść konkretnych prawd wiary) jest natury historycznej; w ujęciu chrześcijańskim obejmuje ona stosowny zakres wydarzeń biblijnej historii zbawienia — od dziejów przymierza między Bogiem a Izraelem aż do dziejów Jezusa Chrystusa. Współzależność jednego i drugiego porządku treści polega na tym, że drugi jest aktualizacją pierwszego: w biblijnej historii zbawienia Bóg urzeczywistnia i spełnia zamiary swojej zbawczej woli; dopiero w konkretnej historii zbawienia świata i człowieka zbawcza rzeczywistość (zbawcza obecność) Boga uzyskuje właściwą sobie (pełną) postać ontologiczną, którą Rahner nazywa „byciem-u-samej-siebie”³⁵. Istotą podobnej współzależności jest wewnętrzna jedność *fides qua* i *fides quae* — mającego swój osobowy i uniwersalny wymiar aktu wiary i konkretnych prawd wiary. Jak dokładniej należy tę jedność rozumieć? Analiza stosownych wypowiedzi Rahnera pozwala na następującą interpretację. Ujawniając najgłębiej osobową i ogólnie ważną treść *fides qua*, konkretne prawdy wiary „już” ją w istocie implikują, zawierają w sobie, tworzą z nią spójną całość, i tym samym „sygnalizują” własne, uniwersalne znaczenie (uniwersalny sens własnego przesłania). Konkretnie „fakty” i prawdy biblijnej historii zbawienia, takie jak przymierze, wcielenie i zmartwychwstanie, mają personalistyczny i powszechny wymiar zbawczy, ponieważ w swej istocie dotyczą najbardziej podstawowych, uniwersalnie ważnych i z całą pewnością ostatecznych — a przy tym najgłębiej osobowych — odniesień między Bogiem a człowiekiem. W tym sensie konkretne prawdy wiary chrześcijańskiej zachowują jedność z *fides qua* (podstawą tej jedności jest wiążący obydwie strony, osobowo-uniwersalny wymiar zbawczy). Można przy tym powiedzieć, że (z uwagi na ów wspólny wymiar) autentyczna (prawdziwie zbawcza) wiara religijna jest już zawsze „wiarą przymierza”, „wiarą wcielenia” i „wiarą paschalną” (każda wiara religijna ma właśnie taki — choć na ogół ukryty — charakter, co stwarza możliwość chrześcijańskiej interpretacji przynajmniej niektórych prawd i przekonań religii niechrześcijańskich)³⁶. W każdym razie autentyczna wiara religijna jest zawsze jednością aktu wiary, rozumianego jako osobowa odpowiedź człowieka na zbawcze samoudzielenie się Boga, i konkretnych treści wiary, wskazujących porządek, w którym samoudzielenie się Boga i odpowiedź człowieka mogą się w pełni (i wyraźnie) urzeczywistnić i zaktualizować. W ostatecznym rozrachunku podstawą tej jedności nie jest tylko i wyłącznie to, że prawdy wiary są formą ekspresji i środkiem przekazu dla treści *fides qua*. Chodzi bowiem

³⁴ RAHNER, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, s. 154.

³⁵ *Tamże*.

³⁶ Por. OTT, *Apologetik des Glaubens*, s. 57–58.

o podstawę natury ontologicznej: rzeczywistość nieskończonej, zbawczej tajemnicy Boga aktualizuje się w porządku bytowym, jakim są konkretne dzieje świata i człowieka (w tym porządku też można ją rozpoznać, zrozumieć i zaakceptować). Dlatego teologiczno-ontologiczne wyjaśnienie Rahnera należy uznać za pełniejsze niż (mające charakter formalno-filozoficzny) poprzednie teorie.

Poszukując głębszego uzasadnienia syntezy aktu wiary i przedmiotowych prawd wiary, Rahner korzysta również z możliwości, jakie daje analiza filozoficzno-transcendentalna (przypomnijmy: celem tego typu analizy jest rekonstrukcja aprioryczno-podmiotowych warunków i założeń aktów, postaw i dążeń ludzkich). W ramach tego kontekstu dociekań odróżnia on transcendentalny i kategoriaalny aspekt wiary i wykazuje istniejącą między nimi współzależność. Spróbujmy więc ustalić, co jest istotą owej dystynkcji i owej współzależności. Analizując stosowne wypowiedzi i wyjaśnienia naszego autora, można zauważyć, że pojęciem transcendentalnego aspektu wiary (niekiedy przechodzącym wprost w pojęcie „wiary transcendentalnej”) posługuje się on w eksplikacji wspomnianych już założeń *fides qua*³⁷. Przypomnijmy: jedno z tych założeń mówi o trwałym ukierunkowaniu człowieka na rzeczywistość nieskończonej tajemnicy, drugie — o możliwości powszechnego zbawienia. Ukierunkowanie na rzeczywistość absolutnej tajemnicy wiąże się z pierwotną otwartością podmiotu i osoby ludzkiej na nieograniczony horyzont bytu i wartości (bytu, prawdy, dobra, szczęścia). Człowiek jest istotą radykalnej transcendencji: przekracza każdy skończony horyzont swoich aktów i dążeń duchowych, zarówno poznawczych, jak i osobowo-egzystencjalnych, i kieruje się ku temu, co nieskończone³⁸. Opisując i wyjaśniając ten rodzaj ontologicznej dyspozycji człowieka, Rahner stosuje pojęcie doświadczenia transcendentalnego. Chodzi o doświadczenie będące ujęciem apriorycznych założeń i warunków możliwości wszelkich intencjonalnych aktów podmiotu i osoby ludzkiej — o atematyczną, obecną w każdym konkretnym doświadczeniu przedmiotowym, współświadomość poznającego i działającego podmiotu oraz o jego pierwotną otwartość i dynamiczne ukierunkowanie na nieograniczony horyzont bytu i wartości³⁹. Doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem nieprzedmiotowym, zapośredniczonym w aktach doświadczenia przedmiotowego (jest „doświadczeniem w doświadczeniu”)⁴⁰. Należy ono do koniecznej (apriorycznej) struktury

³⁷ RAHNER, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, s. 155–158; TENŽE, *Anonymer und expliciter Glaube*, s. 79–80, 83–84; TENŽE, *Zur Situation des Glaubens*, s. 43.

³⁸ TENŽE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 32–35.

³⁹ *Tamże*, s. 23–24; A. RAFFELT, K. RAHNER, *Anthropologie und Theologie*, CGG 24, s. 17–19, 22–25; por. K.-H. WEGER, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg im Br. 1978, s. 48–54; R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg im Br. 1982, s. 49–54; H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, s. 147–155; K. WOLSZA, *Struktura i funkcje doświadczenia transcendentalnego. Analiza koncepcji Karla Rahnera*, RTSO 19 (1999), s. 97–117.

⁴⁰ Chodzi o doświadczenie apriorycznej i nieprzedmiotowej sfery doświadczenia przedmiotowego. Sfera ta obejmuje zarówno formalne (formalno-logiczne), jak i ontologiczne warunki możliwości oraz ostateczny horyzont odniesienia intencjonalnych aktów człowieka; warunki, o których mowa, rzutują

podmiotu i przekracza wszelkie kategorie⁴¹ W tak pojętym doświadczeniu człowiek ujmuje nie tylko sam fakt swojej transcendencji, lecz także to, ku czemu jest ona skierowana, będące jednocześnie tym, co ją uruchamia — jej ostateczny cel, będący zarazem jej absolutną (nieuwarunkowaną) przyczyną i podstawą. To znaczy, że doświadczenie transcendentalne jest już zawsze nieprzedmiotowym (i atematycznym) doświadczeniem (przedującym) samej rzeczywistości absolutnej: absolutnej tajemnicy bytu (samego bycia), absolutnej prawdy, absolutnego dobra. W takim razie jest ono także (już zawsze) nieprzedmiotowym poznaniem Boga⁴².

Istnieje zatem transcendentalne doświadczenie Boga. Jest ono źródłem najbardziej pierwotnej i powszechnie dostępnej, ale atematycznej — „anonimowej” — wiedzy o Bogu. Takiego doświadczenia Boga nie można uniknąć. Jest ono „nieuchronne”: zachodzi w każdym doświadczeniu przedmiotowym, należy do apriorycznej i koniecznej struktury wszelkich intencjonalnych aktów człowieka. W związku z powyższym łatwo zrozumieć, że transcendentalne doświadczenie Boga współtworzy również konieczny horyzont religijnych aktów poznania i afirmacji Boga. A to oznacza, że jest ono także koniecznym założeniem wiary religijnej. Należy więc zapytać, w jakim sensie wiara implikuje transcendentalne doświadczenie Boga. W wyjaśnieniu tej kwestii ważne są dwie tezy. Po pierwsze, jako odpowiedź na zbawcze samoudzielenie się Boga, akt wiary z oczywistych względów zakłada stosowną otwartość podmiotu i osoby ludzkiej na rzeczywistość nieskończonej tajemnicy (na rzeczywistość absolutną). Nietrudno zauważyć, że chodzi tutaj właśnie o „otwartość transcendentalną”: występującą w doświadczeniu transcendentalnym i tym samym już *a priori* ukierunkowaną na rzeczywistość Boga (na horyzont anonimowej wiedzy o Bogu). Ten typ otwartości jest po prostu adekwatny do natury aktu wiary. Można przy tym powiedzieć, że wiara religijna stanowi konkretne „spełnienie” owej otwartości⁴³ Po

na sposób ujęcia (i interpretacji) przedmiotów; warunkiem podstawowym jest aprioryczna otwartość (samotranscendencja) podmiotu i osoby ludzkiej.

⁴¹ Przyjęte przez Rahnera pojęcie doświadczenia transcendentalnego łączy kantowskie i tradycyjne (scholastyczne) rozumienie terminu „transcendentalny” W filozofii Kanta poznanie transcendentalne to ujęcie aprioryczno-podmiotowych warunków możliwości doświadczenia przedmiotowego; w języku scholastyki termin, o którym mowa, dotyczy ponadkategorialnych struktur i własności bytu.

⁴² Zob. RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 24–25, 48–61; TENŻE, *Gottese Erfahrung heute*, STh 9, s. 161–176; TENŻE, *Selbsterfahrung und Gottese Erfahrung*, STh 10, s. 133–144; por. K. LEHMANN, A. RAFFELT (red.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner — Lesebuch*, Freiburg im Br. 1979, s. 139–142; VORGRIMMLER, *dz. cyt.*, s. 153–157; I. BOKWA, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 78–80.

⁴³ Konieczne są tutaj dwie uwagi. (1) Samo doświadczenie transcendentalne, będące źródłem anonimowej wiedzy o Bogu, nie jest jeszcze religijną wiarą w Boga (wiarą religijną jako taką); doświadczenie to jest jednak współobecne w aktach każdej konkretnej wiary religijnej — stanowi rodzaj atematycznej presupozycji tych aktów; w takim układzie konkretna wiara religijna jest formą tematykacji transcendentalnej (anonimowej) wiedzy o Bogu. (2) Otwartość transcendentalna to także otwartość na nieskończony horyzont wartości duchowych (takich jak: prawda, dobro, szczęście i miłość); w tej postaci jest ona obecna w obrębie apriorycznej struktury skończonych aktów i dążeń ludzkich; można więc przyjąć, że konkretna wiara religijna, zakładająca transcendentalną otwartość podmiotu i osoby ludzkiej, jest również tematykacją ostatecznego przedmiotu odniesienia owych aktów i dążeń.

drugie, samoudzielenie się Boga należy rozumieć w świetle zasady głoszącej powszechność zbawczej woli Boga. Otóż, jak tłumaczy Rahner, powszechna wola zbawienia konkretyzuje się w postaci użytej każdemu człowiekowi — przynajmniej w postaci „oferty” — łaski Bożej, będącej warunkiem możliwości właściwych aktów zbawczych, z aktem wiary włącznie⁴⁴. Już w tradycyjnej teologii chrześcijańskiej tak pojęta łaska Boża była traktowana jako specyficzny „przedmiot formalny” wiary, nadziei i miłości; w przypadku wiary — najczęściej jako *lumen ideii*. W ujęciu proponowanym przez Rahnera ma ona podobny status, ale kontekst i struktura jej genezy otrzymują nowe — transcendentalne — wyjaśnienie. W ujęciu Rahnera, uwzględniającym podmiotowy horyzont aktów religijnych, łaska Boża (w tym wypadku przede wszystkim jako warunek wiary) jest atematyczną, nadprzyrodzoną modyfikacją, dokładniej — radykalizacją transcendentalnej świadomości (samotranscendencji) człowieka⁴⁵. Za sprawą łaski Bożej samotranscendencja (nieograniczona otwartość) podmiotu i osoby ludzkiej, już z natury swojej ukierunkowana ku Bogu, uzyskuje nadprzyrodzony wymiar, otwierając horyzont, w którym możliwe jest i dokonuje się najbardziej wewnętrzne, bezpośrednie doświadczenie Boga i Jego zbawczej obecności. W postaci samej „oferty zbawczej” łaska Boża jest „momentem” przekształcającym świadomość transcendentalną każdego człowieka. To znaczy, że z teologicznego punktu widzenia każdy człowiek znajduje się w nadprzyrodzonej dyspozycji ontologicznej, umożliwiającej najbardziej wewnętrzne, bezpośrednie odniesienie do Boga. Warto przy tym zauważyć, że ów transcendentalny „model” łaski Bożej jest bez wątpienia właściwą i pożądaną kontrpropozycją w stosunku do supranaturalistycznych i jednocześnie uprzedmiotawiających interpretacji tego „fenomenu” (w modelu transcendentalnym łaska Boża nie jest jakimś wyodrębnionym, pojedynczym „przedmiotem” świadomości, lecz wewnętrzną dyspozycją ontologiczną, ogarniającą całość podmiotowo-osobowej struktury człowieka).

Według Rahnera nadprzyrodzona radykalizacja („wywyższenie”) samotranscendencji człowieka jest już właściwą formą objawienia. Przemawiają za tym dwa argumenty. Po pierwsze, owa radykalizacja ujawnia coś zupełnie nowego: nieuchwytny w jakikolwiek inny sposób (w jakimkolwiek innym doświadczeniu) horyzont (przedmiot formalny) ludzkich aktów i dążeń duchowych (przypomnijmy: chodzi o ukierunkowanie na bezpośrednią bliskość Boga i o doświadczenie tej bliskości). Po drugie, jej podstawą jest w pełni osobowe (suwerenne, dynamiczne, zaangażowane, przeznaczone dla całego człowieka, dokonujące się w samym centrum osoby) samoudzielenie się Boga. A ponieważ do istoty objawienia należy to, że zakłada ono stosowną (również w pełni osobową) odpowiedź człowieka, można przyjąć, że radykalizacja samotranscendencji konstituuje zarazem właściwy akt wiary. Chodzi tu jednak o szczególny rodzaj (typ) objawienia i wiary. Rahner mówi o „objawieniu transcendentalnym”; posługuje się także pojęciem „wiary transcendentalnej”⁴⁶

⁴⁴ *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, s. 155–157.

⁴⁵ *Tamże*, s. 156–157.

⁴⁶ *Tamże*, s. 157–158; *Anonymer und expliciter Glaube*, s. 82–84; *Podstawowy wykład wiary*, s. 127–130, 144–145, 199–200; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 177–182; DULLES, *art. cyt.*, s. 407; R.A. SIEBEN-

Na podstawie już przedstawionych uwag można sformułować następującą definicję objawienia transcendentznego: jest to samoudzielenie się Boga dokonujące się w obrębie struktur apriorycznej i „w nadprzyrodzony sposób wywyższonej” świadomości (samotranscendencji) człowieka. Ma ono charakter osobowy, pierwotny, nieprzedmiotowy i powszechny: jest osobowym darem Boga „złożonym z samego siebie” (udzieleniem się Boga „samego w sobie”); jest uprzednie (w porządku transcendentnym, a nie czasowym) względem objawienia historycznego; jest atematyczną (niezobiektywizowaną) formą świadomości; jest dostępne każdemu człowiekowi. Objawienie transcendentne jest objawieniem „właściwym”, które należy odróżnić od objawienia „naturalnego”⁴⁷ To ostatnie to objawienie zapośredniczone w stworzeniu świata i człowieka i dokonujące się w porządku naturalnej (a nie „w nadprzyrodzony sposób wywyższonej”) samotranscendencji ducha ludzkiego; nie dokonuje się ono poprzez osobowy kontakt (dialog) między Bogiem a człowiekiem, nie jest udzieleniem się Boga samego w sobie; tego typu objawienie ukazuje to, co można poznać (w doświadczeniu transcendentnym jako takim) przez sam fakt, że cała rzeczywistość jest ukierunkowana ku Bogu, który jednak pozostaje „milczącą i zamkniętą nieskończonością” Tymczasem objawienie transcendentne, z oczywistych względów zakładające porządek objawienia naturalnego, ukazuje wewnętrzną, osobową rzeczywistość i bezpośrednią obecność Boga oraz bliski, osobowy związek między Bogiem a człowiekiem. W tym objawieniu Bóg udziela się człowiekowi i jednocześnie sam ustanawia (i nieustannie podtrzymuje) możliwość przyjęcia i akceptacji swojego samoudzielenia się⁴⁸

Mimo apriorycznego wymiaru, objawienie transcendentne dokonuje się (i jest dostępne) w konkretnej sytuacji, w warunkach konkretnej egzystencji. Jest ono już zawsze zapośredniczone w konkretnej, historycznej rzeczywistości świata i człowieka i może być przekazane tylko za pośrednictwem konkretnych pojęć i twierdzeń. Rahner odróżnia objawienie transcendentne i objawienie historyczne⁴⁹. Dokładniej rzecz ujmując, odróżnia on dwie (transcendentną i historyczną) strony jednego objawienia. Faktyczne objawienie jest syntezą objawienia transcendentnego i historycznego. Ma ono swój wymiar pierwotny, nieprzedmiotowy i powszechny, a przy tym wewnętrzny, i jednocześnie ma swoją historię, w porządku której się dokonuje i jest dostępne. Między objawieniem transcendentnym a objawieniem historycznym istnieje ścisła współzależność. Objawienie transcendentne tworzy wyprzedzającą (ontologiczno-transcendentálny) horyzont, w którym objawienie historyczne —

ROCK, *Transzendente Offenbarung. Bedeutungsanalyse eines Begriffs im Spätwerk Rahners als Beispiel methodisch geleiteter Rahnerforschung*, ZKTh 126 (2004), s. 33–46; A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, Würzburg 2003, s. 315–316.

⁴⁷ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 143–145 (por. *tamże*, s. 101–105).

⁴⁸ *Tamże*, s. 145.

⁴⁹ *Tamże*, s. 145–147; *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, s. 155–160; *Anonymer und expliciter Glaube*, s. 83–84; *Offenbarung. Theologische Vermittlung*, SM 3, k. 836–837; por. E. KUNZ, *Glaubwürdigkeits-erkenntnis und Glaube*, HFTh 4, s. 437–439.

także biblijne, chrześcijańskie — jest w ogóle możliwe; pełniąc taką funkcję, jest ono *implicite* obecne w objawieniu historycznym (należy do koniecznej struktury objawienia historycznego). Natomiast objawienie historyczne jest w ramach tej syntezy (historyczną) obiektywizacją objawienia transcendentального⁵⁰.

Korelatem objawienia transcendentального jest wiara transcendentalna; Rahner nazywa ją także „wiarą anonimową”⁵¹. Jest ona doświadczeniem i akceptacją ukazanej w objawieniu transcendentálním tajemnicy zbawczej woli i zbawczej obecności Boga; podobnie jak to objawienie, ma charakter aprioryczny, nieprzedmiotowy i powszechny. Chodzi oczywiście o akt będący wewnętrznym i w pełni osobowym doświadczeniem i wewnętrzną, w pełni osobową afirmacją Boga. Podkreślić należy to, że w swej „zasadniczej” postaci wiara transcendentalna jest wiarą bez wyraźnych (przedmiotowych) odniesień do objawienia historycznego. Z drugiej strony istnieje także wiara konkretna — kategoriałna — łącząca wewnętrzną i osobową odpowiedź człowieka na samoudzielenie się Boga z przyjęciem konkretnego objawienia historycznego, a więc z akceptacją konkretnych prawd i przekonań wiary. Również w tym wypadku należy odróżnić nie tyle dwa typy, ile raczej dwa aspekty wiary. Również w tym wypadku można powiedzieć, że faktyczna wiara religijna jest zawsze syntezą wiary transcendentальной i kategoriałnej. Istniejąca między nimi współzależność polega na tym, że wiara transcendentalna (subiektywna i atematyczna, ale już zawsze otwarta na możliwość obiektywizacji) współtworzy konieczny (podmiotowy) horyzont wiary kategoriałnej i jednocześnie jest (przynajmniej *implicite*) współobecna w jej aktach: umożliwia te akty i zarazem w nich się spełnia (w nich aktualizuje swój potencjał zbawczy); oczywiście normatywne (poznawcze i religijne) znaczenie mają przy tym także konkretne prawdy i wypowiedzi wiary. W każdym razie bez aposterioryczno-kategoriałnego (historycznego, egzystencjalno-społecznego i kulturowo-językowego) zapośredniczenia wiara transcendentalna pozostałaby w swej pierwotnej (anonimowej) postaci: byłaby czysto wewnętrzną dyspozycją podmiotu i osoby ludzkiej, a więc postawą, która, owszem, zachowuje swoją ważność religijną, ale nie poddaje się ani praktycznej, ani teoretycznej weryfikacji (postawą, której nie można ani uwyraźnić, ani odnieść do konkretnych warunków życia, ani w sposób konkretny uprawomocnić). Natomiast z drugiej strony prawdą jest również to, że bez wiary transcendentальной wiara kategoriałna byłaby niemożliwa. Zbieżność aspektu transcendentального i kategoriałnego jest tutaj rzeczą konieczną.

Nietrudno zauważyć, że ścisły związek wiary transcendentальной i wiary kategoriałnej jest relacją analogiczną do omówionego wcześniej związku *fides qua* i *fides quae*. W jednym i drugim przypadku chodzi o jedność wiary jako takiej, o jedność

⁵⁰ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 146–147; TENŻE, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, w: TENŻE, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg im Br. 1965, s. 11–24; VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 204–207; J. REIKERSTORFER, *Fundamentaltheologische Modelle der Neuzeit*, HFTTh 4, s. 365–367; K.-H. WEGER, *dz. cyt.*, s. 110–115; SIEBENROCK, *art. cyt.*, s. 41–43.

⁵¹ *Anonymer und expliziter Glaube*, s. 83–84.

wewnętrznego, osobowego aktu wiary i konkretnych, przedmiotowo określonych prawd wiary. Analiza filozoficzno-transcendentalna, z której Rahner korzysta, pozwala na rekonstrukcję „ludzkiego horyzontu” samoudzielenia i samoobjawienia się Boga oraz podmiotowych założeń aktu wiary. Tego typu rekonstrukcja jest zabiegiem ujawniającym nie tylko rolę i znaczenie podmiotu religijnego oraz ontologiczny kontekst wskazanych (transcendentnych) „zdarzeń” i „aktów religijnych” (jakimi są samoudzielenie i samoobjawienie się Boga), lecz także ścisły związek wewnętrznej, podmiotowo-osobowej sfery owych „zdarzeń” i „aktów” z jednej strony i ich konkretnych, zobiektywizowanych treści z drugiej. Obydwa aspekty objawienia i wiary — podmiotowy i przedmiotowy — wzajemnie się warunkują i dopełniają; są to aspekty komplementarne i zbieżne (łączy je wewnętrzna — dialektyczna — korelacja). W ten sposób analiza transcendentalna pozwala potwierdzić i pogłębić przekonanie o jedności aktu wiary i prawd wiary. Jedność ta jest niewątpliwie istotnym kryterium ważności wiary (i jej roszczeń). Aby ją uprawomocnić, teologia musi pokazać, że konkretne prawdy wiary są nie tylko obiektywną rekonstrukcją objawienia historycznego, lecz także adekwatną i normatywną obiektywizacją przeżyć, znaczeń i wartości wiary transcendentalnej. To uprawomocnienie syntezy aktu i treści wiary jest konieczne. Okazuje się bowiem, że również w tym wypadku w faktycznym życiu religijnym między jednym a drugim biegunem doświadczenia wiary występują pewne napięcia i konflikty. Są one konsekwencją naturalnej odmienności odniesień, dążeń i roszczeń właściwych dla *fides qua creditur* i dla *fides quae creditur*, dla wiary transcendentalnej i dla wiary kategoriałnej; pierwsza jest skupiona na wewnętrznym, osobowym doświadczeniu Boga, druga — na poznaniu wydarzeń obiektywnej historii zbawienia oraz na akceptacji konkretnych, przedmiotowych prawd i wypowiedzi o Bogu; dynamizm, charakteryzujący jedną i drugą, powoduje, że obydwie przejawiają skłonność do „zawłaszczenia” całego pola wiary; skutkiem powstałych przy tym napięć i konfliktów jest dezintegracja świadomości religijnej, równoznaczna z brakiem (bądź przynajmniej osłabieniem) równowagi między wiarą podmiotową a wiarą przedmiotową. Właśnie dlatego zadaniem teologii jest troska o zachowanie owej równowagi: harmonii „znoszącej” faktyczne (bądź potencjalne) napięcia i konflikty. W ramach tej troski teologia powinna budzić należytą świadomość wiary podmiotowej, pokazując jej otwartość i ukierunkowanie na porządek *fides quae creditur*, potwierdzając to, że porządek *fides quae* wyznacza właściwy horyzont samorealizacji *fides qua*. Ale jednocześnie teologia musi kształtować poprawny model wiary przedmiotowej. Objaśniając status i rolę tej ostatniej, teologia powinna wykazać jej poznawczą i religijną niesamodzielną, potwierdzić to, że przesłanie *fides quae creditur* jest prawdziwe i sensowne tylko w ścisłym związku z prawdą i znaczeniem *fides qua creditur*. W ostatecznym rozrachunku tylko na tej drodze — w porządku pogłębionej refleksji nad jednym i drugim aspektem wiary — możliwe jest uzasadnienie trwałej, dialektycznej syntezy *fides qua creditur* i *fides quae creditur*.

3. Naturalny i nadprzyrodzony wymiar aktu wiary: pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału

Jako odpowiedź człowieka na samoudzielenie i samoobjawienie się Boga, wiara jest w pełni autonomicznym aktem podmiotu i osoby ludzkiej i jednocześnie aktem zakładającym konieczny udział łaski Bożej. W tym znaczeniu jest ona syntezą momentu naturalnego i nadprzyrodzonego: pewnej naturalnej dyspozycji człowieka z jednej strony i nadprzyrodzonej aktywności Boga z drugiej. Rahner oczywiście akceptuje powyższe stanowisko, uważa jednak, że niezbędna jest stosowna rewizja tradycyjnego (neoscholastycznego) modelu owej syntezy. W tradycyjnej teologii katolickiej połączenie naturalnego i nadprzyrodzonego momentu wiary rozumiano w kategoriach zewnętrznego przyporządkowania. Jedną stroną tego typu relacji była czysto naturalna (przede wszystkim logiczno-epistemiczna) możliwość rozpoznania objawienia Bożego, drugą — przekazane „z zewnątrz” (i tylko w ten sposób) objawienie nadprzyrodzone wraz z łaską Bożą, w tym wypadku rozumianą (także) jako światło wiary; przy czym światło to pojmowano wyłącznie jako rodzaj „aktualnej” łaski Bożej. Nie ulega wątpliwości, że podobny model syntezy był w istocie odmianą dualizmu teologicznego⁵²; wystarczy powiedzieć, że w ramach tej opcji całkowicie pominięto problem wewnętrznej korelacji — wewnętrznej współzależności — naturalnego i nadprzyrodzonego momentu wiary. Według Rahnera jedynym skutecznym sposobem przewyciężenia owego dualizmu jest dialektyczno-transcendentalna interpretacja odniesień zachodzących między strukturą (świadomością) podmiotu wiary a łaską Bożą. Tylko w porządku analizy transcendentalnej można wykazać, że człowiek jest bytem już zawsze (z natury swojej) otwartym i ukierunkowanym na bliski kontakt z Bogiem, a osobowe i nadprzyrodzone samoudzielenie się Boga (i jako akt, i jako rezultat) jest już zawsze obecne w człowieku; można więc (w ten sposób) wykazać wzajemną zbieżność obydwu „stron” aktu wiary. Z rozważań i ustaleń poprzedniego punktu wiadomo, że kluczowym elementem argumentacji jest w tym wypadku supozycja mówiąca o nadprzyrodzonym „wywyższeniu” świadomości (naturalnej samo-transcendencji) człowieka; przypomnijmy: chodzi o wywyższenie w postaci skierowanej do każdego człowieka oferty zbawczego samoudzielenia się Boga; przy czym, jak przekonuje Rahner, już sam fakt tej oferty należy rozumieć jako rzeczywiste (a nie tylko potencjalne) udzielenie się Boga (które człowiek może albo przyjąć, albo odrzucić). W każdym razie w koncepcji Rahnera ontyczno-osobowe samoudzielenie się Boga (udzielenie się Boga samego w sobie), dane każdemu człowiekowi przy-

⁵² W swej bezpośredniej postaci dualizm neoscholastycznej teologii wiary to dualizm noetyczny. Jest to koncepcja podwójnego porządku poznawczego. W świetle jej założeń poznanie prawd naturalnych to domena rozumu (naturalnego), natomiast poznanie prawd nadprzyrodzonych to sprawa objawienia i wiary. Poznanie naturalne i wiara to porządki odrębne i niezależne, ale niesprzeczne, więc mogą wystąpić w odpowiednim połączeniu. W ramach możliwej „syntezy” poznanie naturalne pełni rolę logicznego *preambulum fidei* (oczywiście podstawą dualizmu noetycznego jest dualizm ontologiczny, dzielący rzeczywistość na dwa odrębne i zamknięte w sobie porządki bytowe: na porządek natury i porządek nadprzyrodzony).

najmniej w postaci uprzedniej oferty, to jednocześnie i dar, i warunek umożliwiający „właściwe” przyjęcie tego daru. Właściwe przyjęcie to takie, w którym ów dar zachowuje swój charakter bytowy i swoją wartość. Chodzi więc o sytuację, w której ów dar jest rzeczywiście samym Bogiem, a nie czymś, co wskutek działań człowieka tylko „reprezentuje” Boga⁵³. A to oznacza, że właściwe przyjęcie daru jest w tym wypadku możliwe tylko na tej podstawie, że Bóg sam, udzielając się człowiekowi, ustanawia w nim odpowiednią strukturę „ontologiczno-heurystyczną”, określającą warunki aktu przyjęcia.

Objaśniając bliżej kontekst i charakter owej struktury, należy zwrócić uwagę na następujące rzeczy. Po pierwsze, struktura ta ma swoje źródło (swój fundament) w nadprzyrodzonym „wywyższeniu” naturalnej samotranscendencji człowieka (w tym sensie integruje moment nadprzyrodzony z naturalnym) i posiada postać (użytej każdego człowiekowi) łaski Bożej. Po drugie, pozostaje ona w koniecznym związku z objawieniem transcendentnym: do niej „odwołuje się”, znajdując w niej wewnętrzny „punkt zaczepienia”, każde konkretne, historyczne objawienie Boże. Po trzecie, podobnie jak objawienie transcendentne, struktura ta ma charakter „wyprzedzający”, nieprzedmiotowy i powszechny; jest „modalnością pierwotnej i atematycznej podmiotowości ludzkiej”, a więc dopiero wtórnie można ją uwyraźnić w odpowiedniej refleksji i zobiektywizować przy pomocy stosownych pojęć. Po czwarte, właśnie w postaci tej struktury samoudzielenie się Boga (przynajmniej w formie uprzedniej oferty) jest już zawsze obecne w człowieku jako aprioryczny warunek umożliwiający przyjęcie nadprzyrodzonego daru. Wreszcie po piąte, struktura ta ma oczywisty związek z wiarą (w jej transcendentnym ujęciu): należy ją rozumieć jako uprzednio daną łaskę wiary i jako nadprzyrodzone światło wiary. W koncepcji Rahnera światło wiary nie jest rodzajem aktualnej łaski Bożej, lecz pierwotną i trwałą rzeczywistością samoudzielenia się Boga, trwałym i nadprzyrodzonym wywyższeniem ludzkiej świadomości. Jest ono zatem habitualną dyspozycją podmiotu ludzkiego. Dyspozycja ta stanowi „nadprzyrodzony egzystencjał” każdego człowieka; jest czynnikiem integrującym naturalną otwartość podmiotu i trwałą aktywność łaski Bożej⁵⁴

Ponieważ pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału jest kluczową kategorią proponowanej przez Rahnera koncepcji syntezy naturalnego i nadprzyrodzonego momentu wiary, należy je nieco bliżej objaśnić; tym bardziej, że ma ono specyficzny charakter. Wyrażenie „nadprzyrodzony egzystencjał” jest oryginalnym pomysłem (językowym) naszego autora. Ale samo słowo „egzystencjał” Rahner przejął z filozofii HEIDEGGERA, dokładniej — z dyskursu, jakim autor *Sein und Zeit* posłużył się w rozważaniach z zakresu ontologii fundamentalnej. Pojęcie egzystencjału jest oczywiście pochodne w stosunku do pojęcia egzystencji. Spróbujmy zatem wyjaśnić tę

⁵³ RAHNER, *Podstawowy wykład wiary*, s. 110–112, 127–128, 143–145; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 181–182.

⁵⁴ RAHNER, *Glaubenszugang*, s. 414; TENŽE, *Theologische Anthropologie*, SM 1, s. 181–182; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 221.

zależność semantyczną. W filozofii Heideggera ontologia fundamentalna to nauka zajmująca się nie bytem i jego ontyczną (przedmiotową) strukturą, lecz „byciem” jako takim, byciem pojętym jako warunek możliwości bytu i jako uniwersalny, ontologiczny horyzont prawdy i sensu; jest to nauka o rozumieniu bycia. W ramach tak pojętej ontologii kluczową rolę odgrywa pojęcie egzystencji. Według Heideggera egzystencja to bądź (w szerszym ujęciu) pewien wyróżniony rodzaj bycia, bądź (w węższym ujęciu) istota owego wyróżnionego rodzaju bycia; chodzi o „kontekst ontologiczny”, w którym bycie (jako *Dasein*, jako „bycie-tu-oto”) ma tę „własność”, że samo odnosi się do swojej struktury, dzięki czemu ujmuje i rozumie samo siebie; to rozumiejące odniesienie do bycia nie tylko charakteryzuje bycie, lecz także określa naturalny sposób bycia⁵⁵ Konieczne są tutaj następujące uwagi. Po pierwsze, wskazane (ontologiczne) pojęcie egzystencji w znacznym stopniu różni się od tradycyjnego (ontyczno-metafizycznego); w języku tradycyjnej metafizyki termin „egzystencja” oznaczał wyłącznie akt istnienia bytu. Po drugie, skoro ontologia Heideggera jest nauką o rozumieniu bycia, to z oczywistych względów zakłada ona konieczność analizy egzystencji jako takiej (konieczność analizy tej formy bycia, w której bycie już ujmuje i rozumie samo siebie); ontologia fundamentalna jest już zawsze ontologią egzystencjalną. Po trzecie, w swym najbardziej „modelowym” ujęciu egzystencja (o której mówi Heidegger) to oczywiście paradygmat bycia właściwy człowiekowi; to znaczy, że ontologia fundamentalna jest ontologią programowo odwołującą się do analizy egzystencji ludzkiej⁵⁶ W każdym razie istotnym zadaniem ontologii jest analiza koniecznych struktur egzystencji: momentów określających ontologiczny wymiar i ontologiczne znaczenie egzystencji jako takiej; te struktury Heidegger nazywa egzystencjalami; egzystencjały charakteryzują tylko ten rodzaj bycia, który spełnia kryteria egzystencji, dlatego należy je odróżnić od „kategorii” ontologicznych, określających bycie odmienne niż egzystencja. Najogólniej rzecz ujmując, egzystencjały to pewne pierwotne i podstawowe możliwości i sposoby bycia jako egzystencji: możliwości i sposoby określające to bycie, wyznaczające kontekst i porządek samourzeczywistnienia tej odmiany bycia⁵⁷ To znaczy, że egzystencjały stanowią konstytutywne struktury egzystencji. Są one podstawą tożsamości tej formy bycia, determinują wewnętrzny charakter związanych z nią odniesień, dyspozycji i funkcji bytowych.

⁵⁵ W powyższym ujęciu egzystencja to bycie wykazujące własną „podmiotowość” (ontologiczną subiektywność). W ramach swej podmiotowej struktury egzystencja przejmując rolę świadomości i wyznacza pierwotny (i normatywny) horyzont sensu; zob. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 18–21, 74–75; por. K. RAHNER, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, PhT 13 (1969), s. 126–137.

⁵⁶ Przy czym, jak podkreśla HEIDEGGER (*dz. cyt.*, s. 63–70), tak pojętej ontologii nie należy utożsamiać z antropologią: ontologia egzystencjalna ma swój wymiar antropologiczny, ale w aspekcie zasadniczej struktury swoich badań jest i pozostaje ontologią (i w tym sensie poprzedza pozytywne nauki o człowieku).

⁵⁷ HEIDEGGER, *dz. cyt.*, s. 62–63; F.K. MAYR, *Existential. Der philosophische Begriff*, SM 1, k. 1295–1298; K. HÜBNER, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2004, s. 118–119.

Heidegger wskazuje następujące egzystencjały: „bycie-w-świecie”, współbycie (z innymi), otwartość, rozumienie, sens, projekt, dziejowość, troska, lęk i „bycie ku śmierci” Wszystkie one mają wymiar ogólny (dotyczą egzystencji jako takiej) i jednocześnie wszystkie odnoszą się do egzystencji ludzkiej. Wszystkie mają wymiar ontologiczny (dotyczą samego bycia) i jednocześnie wszystkie pełnią rolę struktur „heurystyczno-hermeneutycznych”: umożliwiają rozumienie egzystencji (ukazują jej sens)⁵⁸

Przejmując Heideggerowskie pojęcie egzystencjału, Rahner odnosi je wprost do egzystencji ludzkiej. Podkreśla przy tym, że myśl chrześcijańska, z jej antropologią, to kontekst poznawczy, w którym samo pytanie o egzystencjały człowieka jest wyjątkowo trafne, a odpowiednia teoria wyjaśniająca ich znaczenie i pozwalająca je odróżnić od czysto przedmiotowych kategorii ontologicznych — wyjątkowo użyteczna. Według Rahnera egzystencjał to pierwotna (uprzednia wobec konkretnych, intencjonalnych aktów podmiotu), wewnętrzna i trwała „konstytucja” (i dyspozycja) człowieka, związana z podmiotowo-osobową strukturą jego bytu i określająca podmiotowo-osobowy sposób jego działania⁵⁹ Taka definicja zachowuje istotne elementy koncepcji Heideggera. Jest to definicja antropologiczna, ale uwzględnia ona ontologiczny wymiar prawdy o człowieku; ponadto eksponuje osobowy moment egzystencji i samego egzystencjału. Można na jej podstawie stwierdzić, że egzystencjał to element wewnętrznej konstytucji człowieka, czynnik współokreślający zasadniczy sposób i charakter ludzkiego bycia i działania. W tym znaczeniu egzystencjał ma wymiar powszechny: jest właściwy każdemu człowiekowi. Rahner odróżnia egzystencjały „naturalne” (filozoficzne) i religijne (religijno-teologiczne). Do pierwszej grupy zalicza takie, jak: przygodność, otwartość na świat (i na nieskończony horyzont bytu), odniesienie do innych, wolność; do drugiej — ogół ontologicznych sytuacji i ontologicznych dyspozycji podmiotu związanych z wiarą religijną⁶⁰. Do tej drugiej grupy należy egzystencjał nadprzyrodzony. W pismach naszego autora nie znajdujemy ścisłej definicji tego egzystencjału. Rahner poprzestaje na deskryptywnym przedstawieniu jego istoty. Opisuje go jako ontologiczną sytuację podmiotu i osoby ludzkiej, polegającą na tym, że człowiek już zawsze — uprzednio w stosunku do usprawiedliwienia przez sakramentalną lub pozasakramentalną łaskę uświęcającą — znajduje się w zasięgu powszechnej, zbawczej woli Boga; zgodnie z tym sta-

⁵⁸ MAYR, *art. cyt.*, k. 1297.

⁵⁹ Zob. K. RAHNER, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung, „Orientierung”* 20 (1956), s. 9; por. D. OKO, *Łaska i wolność. Łaska w Biblii, nauczaniu Kościoła i teologii współczesnej*, Kraków 1997, s. 185; T. LICHT, *Karl Rahners Theorie vom übernatürlichen Existential — ein fundamentaltheologisches Problem?*, w: G. LARCHER, K. MÜLLER, TH. PRÖPPER (red.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, s. 139.

⁶⁰ Por. OKO, *dz. cyt.*, s. 185–187.

nem rzeczy człowiek jest już zawsze, w trwały sposób, podmiotem faktycznej łaski Bożej, udzielonej mu w postaci samej oferty zbawczej (jest on nie tylko przedmiotem zbawczego planu Boga, lecz także podmiotem zbawczej troski i konkretnych aktów zbawczych); na tym polega jego nadprzyrodzone ukierunkowanie (i przeznaczenie); sytuacja, o której mowa, ma obiektywny charakter; jest ona obiektywizacją zbawczej woli Boga oraz ontologicznym określeniem człowieka, integrującym porządek łaski Bożej i porządek ludzkiej natury; sytuacja ta determinuje sposób bycia człowieka, wyprzedza i jednocześnie określa jego wolne (suwerenne) działanie⁶¹ Komentując i rozwijając powyższy opis, należy podkreślić następujące rzeczy. Po pierwsze, egzystencjał nadprzyrodzony jest modalnością samoudzielenia się Boga, a więc modalnością samej łaski Bożej; jest on tożsamy z powszechną (przedstawioną każdemu człowiekowi) i trwałą (zawsze aktualną) ofertą samoudzielenia się Boga, przy czym ten rodzaj oferty należy rozumieć w kategoriach obiektywnej (już obecnej w człowieku) łaski Bożej, a nie jako czystą potencjalność. Egzystencjał nadprzyrodzony jest nadprzyrodzonym wywyższeniem ludzkiej samotranscendencji (nadprzyrodzoną modyfikacją naturalnego ukierunkowania człowieka na horyzont nieskończonej tajemnicy); oznacza bezwarunkowe i nadprzyrodzone ukierunkowanie człowieka na rzeczywistość łaski Bożej, na bezpośredni, osobowy kontakt z Bogiem. Po drugie, ze względu na swój aprioryczny i powszechny charakter, nadprzyrodzony egzystencjał jest transcendentalną strukturą podmiotu i jednocześnie momentem wewnętrznej — ontologicznej — konstytucji człowieka. Jako rodzaj uprzedniej oferty zbawczej, ustanawia on (i oznacza) aprioryczną i trwałą możliwość przyjęcia zbawienia nadprzyrodzonego: możliwość urzeczywistniająca się w konkretnych aktach zbawczych, takich jak: nawrócenie, wiara, nadzieja i miłość⁶². Możliwość ta jest najbardziej wewnętrzną i ontologiczną dyspozycją człowieka: dotyczy ostatecznej i nadprzyrodzonej rzeczywistości duchowej, jaką jest rzeczywistość samego Boga, więc (stosownie do swego „przedmiotu”) określa człowieka w najgłębszych i najbardziej podstawowych strukturach jego bytu i egzystencji; dzięki temu aprioryczne i trwałe odniesie-

⁶¹ Zob. K. RAHNER, *Existential. Theologische Anwendung*, SM 1, k. 1298; TENŻE, *Übernatürliches Existential*, LThK² 3, k. 1301; TENŻE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 109–112; *Egzystencjał nadprzyrodzony*, w: RAHNER, VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 126–127; por. A. NOSSOL, *Egzystencjał nadprzyrodzony*, EK 4, k. 751; K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974, s. 235–257; OKO, *dz. cyt.*, s. 188–194; LICHT, *art. cyt.*, s. 139–142; H. VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, TThZ (1986), s. 115–131; K.-H. MENKE, *Übernatürliches Existential*, LThK³ 3, k. 1115; TH.P. FÖSSEL, *Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“*, ThPh 80 (2005), s. 389–411.

⁶² Możliwość, o której mowa, jest obiektywną i zarazem aprioryczną sytuacją (dyspozycją) człowieka: określa go jeszcze zanim dokona on aktu przyjęcia zbawienia, choć dopiero w konkretnych (aposteriorycznych) aktach religijnych można ją odkryć. Należy w tym miejscu dopowiedzieć, że jako synteza apriorycznej oferty zbawczej i transcendentalnej świadomości podmiotu, egzystencjał nadprzyrodzony jest strukturą w istocie tożsamą z objawieniem transcendentalnym.

nie człowieka do Boga, będące istotą egzystencjału nadprzyrodzonego, jest relacją ontologiczno-osobową, a nie zewnętrzną i formalną (na przykład formalno-logiczną czy formalno-prawną)⁶³; taki (i tylko taki) charakter tej relacji odpowiada (podobnej) naturze samoudzielenia się Boga. W każdym razie owa możliwość przyjęcia zbawienia jest jednocześnie możliwością określonego — ukształtowanego przez dar łaski Bożej — sposobu bycia (i działania) człowieka. Po trzecie, egzystencjał nadprzyrodzony łączy rzeczywistość łaski Bożej i rzeczywistość natury ludzkiej. Będące jego istotą odniesienie człowieka do Boga przekracza porządek natury ludzkiej, jest zasadniczo odmienne od tego porządku i związanych z nim możliwości, ale jednocześnie zakłada fakt istnienia i pewną naturalną dyspozycję człowieka, zakłada kontekst ludzkiej natury i z nią współwystępuje. Wobec tego można powiedzieć, że nadprzyrodzony egzystencjał jest syntezą jednego i drugiego porządku, syntezą natury i łaski. Wypada zatem, przynajmniej w ogólnym zarysie, omówić podstawy i charakter tej syntezy. Należy to uczynić, mając na uwadze właściwy kontekst podjętych tu rozważań, czyli zagadnienie aktu wiary. Jako możliwość przyjęcia zbawienia, nadprzyrodzony egzystencjał jest także możliwością konkretnych aktów zbawczych, najpierw samego aktu wiary. I również w obrębie struktury tego aktu konstytuuje wewnętrzną jedność porządku naturalnego i nadprzyrodzonego.

Punktem wyjścia rozwijanej przez Rahnera koncepcji syntezy natury i łaski jest krytyka tradycyjnego (neoscholastycznego) modelu relacji między naturą a łaską; bezpośrednim przedmiotem owej krytyki jest „ekstrynsecyzm” neoscholastycznej teologii łaski. Zarzut ekstrynsecyzmu dotyczy ujęcia, w którym łaska jest czysto zewnętrzną „nadbudową” w stosunku do zamkniętego (i nieodróżnicowanego) w sobie porządku natury; w ujęciu tym łaska i natura stanowią dwa całkowicie odrębne — „położone” jeden na drugim — segmenty rzeczywistości; związek między nimi to, co najwyżej, wzajemna niesprzeczność, a więc relacja pojęta w kategoriach czysto negatywnej możliwości wzajemnego odniesienia⁶⁴. Natura, owszem, rozpoznaje porządek nadprzyrodzony jako najwyższe dobro, ale nie wiadomo, co w niej samej, w obrębie jej wewnętrznych struktur, umożliwia przyjęcie i przyswojenie tego dobra; recepcja łaski jest możliwa i dokonuje się na mocy rozporządzenia (dekretu) samego Boga; jest ona aktem czysto zewnętrznym i formalnym, pomijającym wewnętrzne (samo)doświadczenie człowieka. Występujące tu pojęcie natury, choć odniesione do natury ludzkiej, ma charakter przedmiotowo-kosmologiczny: jest ono właściwe dla języka opisującego naturę rzeczy (a nie naturę bytu osobowego); z teologicznego punktu widzenia jest to pojęcie przeciwstawne do pojęcia tego, co nadprzyrodzone: w podobnej koncepcji (w modelu zakładającym całkowitą rozłączność i czysto zew-

⁶³ Nie jest to ani relacja poznawcza, polegająca na samym (czysto intelektualnym) doświadczeniu łaski Bożej, ani relacja „prawna”, polegająca na przyjęciu łaski rozumianej jako „dekret” (rozporządzenie) Boga.

⁶⁴ K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, STh 1, s. 324–326.

nętrzne przyporządkowanie natury i nadprzyrodzoności) nie tylko abstrakcyjnie pojęta, ale i faktyczna (ujęta w konkretnym doświadczeniu egzystencjalnym) natura człowieka to po prostu „natura czysta”, rozumiana jako samodzielny i autonomiczny porządek bytowy⁶⁵

Przeciwko podobnemu ujęciu relacji między naturą a łaską (przeciwko ekstrynsecyzmowi) przemawiają dwa zasadnicze argumenty⁶⁶. Po pierwsze, jako rodzaj zewnętrznej nadbudowy w stosunku do natury, łaska pozostaje poza kontekstem realnego doświadczenia i realnej egzystencji człowieka, więc może być potraktowana jako nieistotny (mało znaczący) dodatek do natury (jako jej „przypadłość”); trudno wówczas mówić o jej faktycznym oddziaływaniu i zbawczej skuteczności; tym bardziej, że przyjęta jako zewnętrzne rozporządzenie (dekret) Boga nie przenika ona do najgłębszych struktur bytu ludzkiego, nie jest w stanie zmienić tych struktur. Po drugie, model neoscholastyczny zakłada możliwość istnienia konkretnego porządku natury ludzkiej bez łaski (jako natury czystej); nie wydaje się, by było to założenie prawomocne (uzasadnione); należy raczej przyjąć, że jakiegokolwiek odróżnienie natury i łaski, pozwalające utworzyć pojęcie natury czystej, o ile w ogóle jest możliwe, to dopiero z perspektywy porządku nadprzyrodzonego, w świetle objawienia nadprzyrodzonego, pokazujące rzeczywistość samej łaski.

Nowy — proponowany przez Rahnera — model syntezy natury i łaski to model „wewnętrznej jedności”. Między naturą a łaską istnieje określona (rzeczowa i logiczna) różnica. Porządek natury to porządek tego, co stworzone, podczas gdy porządek łaski przekracza ramy rzeczywistości stworzonej: łaska nadprzyrodzona jest osobowym, absolutnie suwerennym (nienależnym i niezasłużonym) darem Boga; w porządku łaski Bóg sam udziela się stworzeniu, daje samego siebie, stając się najbardziej wewnętrzną rzeczywistością (i celem) stworzenia. Odmienność obydwu porządków jest czymś oczywistym⁶⁷; należyta świadomość tej odmienności chroni przed ujęciami skrajnymi, przed niebezpieczeństwem naturalizmu i supranaturalizmu. Ale mimo zasadniczej różnicy natura i łaska istnieją i „funkcjonują” w ramach jednego „horyzontu ontologicznego” i wykazują określoną zbieżność; łączy je wzajemne przyporządkowanie, korelacja wykraczająca poza zwykłą komplementarność, mająca postać wewnętrznej syntezy i wewnętrznej współzależności. Objaśniając ten rodzaj syntezy, Rahner odwołuje się do pojęć aktu i możliwości; korzysta jednak z nowej, dialektyczno-transcendentalnej interpretacji tych tradycyjnych kategorii ontologicznych. Samą

⁶⁵ Tamże, s. 325–330; K. RAHNER, *Natur und Gnade*, STh 4, s. 211–214; por. KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 211.

⁶⁶ RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, s. 326–329. Zarówno w porządku krytyki neoscholastycznego modelu relacji między naturą a łaską, jak i w konstrukcji własnego modelu syntezy Rahner nawiązuje do ustaleń i propozycji wypracowanych w nurcie *nouvelle théologie*; zob. OKO, *dz. cyt.*, s. 195–199.

⁶⁷ Zob. *Natura*, w: RAHNER, VORGRIMLER, *dz. cyt.*, k. 311–313; K. RAHNER, *Übernatürliche Ordnung*, SM 4, k. 1041–1048; por. OKO, *dz. cyt.*, s. 215.

rzeczywistość natury rozumie on (i opisuje) w następujący sposób: „(...) faktyczna natura nie jest nigdy naturą «czystą», lecz naturą już zawsze istniejącą w ramach porządku nadprzyrodzonego, z którego człowiek (także jako niewierzący i jako grzesznik) nie może być wyłączony, naturą w trwały sposób ukształtowaną (co nie znaczy: usprawiedliwioną) przez nadprzyrodzoną łaskę Bożą”⁶⁸ Porządek natury jest tutaj odniesiony do porządku nadprzyrodzonego i w tej perspektywie (w korelacji z rzeczywistością nadprzyrodzoną) interpretowany. Natura to *potentia oboedientialis* dla łaski: możliwość aktualizująca się w nadprzyrodzonym (osobowym) samoudzieleniu się Boga⁶⁹. Nie chodzi tu ani o możliwość logiczną (o niesprzeczność natury i łaski), ani o możliwość poznawczą, lecz o pierwotną i trwałą — ontologiczną — otwartość natury na rzeczywistość nadprzyrodzonej łaski Bożej i o wewnętrzne, ontologiczne odniesienie porządku naturalnego do porządku nadprzyrodzonego.

Ta otwartość natury znajduje swój wyraz w naturalnej (towarzyszącej wszelkim aktom podmiotu i osoby) samotranscendencji człowieka, w naturalnym ukierunkowaniu ducha ludzkiego na horyzont nieskończonej tajemnicy, nazywanej Bogiem. Ale, jak już wiadomo, w koncepcji Rahnera naturalna samotranscendencja człowieka nigdy nie występuje w postaci „czystej”: jest ona już zawsze samotranscendencją „nadnaturalnie wywyższoną”, ogarniętą działaniem (użyczoną każdemu człowiekowi przynajmniej w formie uprzedniej oferty) łaski Bożej. Dlatego można (i należy) otwartość ducha ludzkiego nazwać nadprzyrodzonym egzystencjałem i uznać, że chodzi o strukturę integrującą naturalne i nadprzyrodzone odniesienie człowieka do Boga. W takim ujęciu otwartość natury ludzkiej na rzeczywistość nadprzyrodzoną jest otwartością „dialektyczno-transcendentalną”: jest to autonomiczna dyspozycja natury, ale już w swej najbardziej pierwotnej postaci dyspozycja „współokreślona” działaniem rzeczywistości nadprzyrodzonej i w tej rzeczywistości znajdująca właściwy horyzont swej aktualizacji. Okazuje się zatem, że w konkretnym porządku egzystencjalnym natura ludzka jest już zawsze naturą powołaną do łaski, co więcej, zobowiązaną do przyjęcia tego daru, ponieważ w nim znajduje swoje ontyczno-osobowe spełnienie⁷⁰

⁶⁸ RAHNER, *Natur und Gnade*, s. 230.

⁶⁹ *Natura*, w: RAHNER, VORGRIMLER, *dz. cyt.*, k. 312; RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, s. 336–338; TENŽE, *Potentia oboedientialis*, SM 3, k. 1245–1247; TENŽE, *Natur und Gnade*, s. 234–235.

⁷⁰ *Natura i łaska*, w: RAHNER, VORGRIMLER, *dz. cyt.*, k. 313–314. W teologii neoscholastycznej faktyczna (ujęta w konkretnym porządku egzystencjalnym) natura człowieka bez łaski była traktowana w kategoriach „natury czystej” Rahner modyfikuje tradycyjne pojęcie natury czystej. Uważa on — była już o tym mowa — że faktyczna natura nigdy nie jest naturą „czystą”, lecz naturą istniejącą w ramach porządku nadprzyrodzonego (z którym tworzy ontologiczną całość). Niemniej samo pojęcie natury czystej można potraktować jako rodzaj trafnej i użytecznej hipotezy badawczej, pozwalającej odróżnić obydwa porządki oraz lepiej zrozumieć niezasłużony charakter łaski (pojęcie to wyraża pewną „możliwość teoretyczną”, która w konkretnym porządku egzystencjalnym nigdy nie została zrealizowana); zob. RAHNER, *Natur und Gnade*, s. 229–236.

Ujęcie natury w korelacji z rzeczywistością nadprzyrodzoną (z perspektywy porządku nadprzyrodzonego) wiąże się z odpowiednim ujęciem łaski. W teologii neoscholastycznej łaska była traktowana jako ontyczna przypadłość, jako rodzaj zewnętrznej nadbudowy w stosunku do natury człowieka. Według Rahnera natomiast jest ona wydarzeniem i tajemnicą osobowego samoudzielenia się Boga człowiekowi; łaska przenika do najgłębszych struktur ludzkiego bytu i ludzkiej egzystencji, zmienia te struktury, przekształca je, nadając im całkowicie nową postać; łaska jest wewnątrzbytowym określeniem natury człowieka, radykalną aktualizacją tej możliwości, jaką jest otwartość podmiotu i osoby ludzkiej na nieskończony horyzont bytu i wartości; jest ona tajemnicą trwałą i bezpośrednią, w pełni osobowej obecności Boga w człowieku⁷¹

Relacja zachodząca między naturą a łaską ma charakter dialektyczno-transcendentalny. Zachowując swoją odrębność i tożsamość, natura i łaska przenikają się wzajemnie, tworzą jeden spójny horyzont ontologiczny. Są to porządki komplementarne i jednocześnie wzajemnie uwarunkowane: natura (przez swoją otwartość) ustanawia warunki możliwości przyjęcia łaski i określa sposób jej recepcji, natomiast działanie łaski umożliwia aktualizację podstawowej dyspozycji natury, wywyższa naturę, określając jej (właściwy) status ontologiczny. Obydwa porządki łączy ścisła korelacja. Natura jest już zawsze i „od wewnątrz” — całością swojej struktury bytowej — skierowana ku rzeczywistości absolutnej i nadprzyrodzonej, jest ontologicznie otwarta na przyjęcie tej rzeczywistości, a przyjmując ją, znajduje w niej swoje spełnienie⁷². Odnosząc to do człowieka, można powiedzieć, że za sprawą uprzedniej oferty zbawczej natura ludzka — człowiek w ruchu swej podmiotowej i osobowej samotranscendencji — jest już zawsze „wydarzeniem samoudzielenia się Boga”, wydarzeniem nadprzyrodzonej łaski Bożej. W tym wydarzeniu łaska (oznaczająca bezpośrednią obecność Boga w człowieku) staje się wewnętrznym i konstytutywnym elementem ludzkiej natury; jest nim „najpierw” w postaci uprzedniej oferty zbawczej, przedstawionej każdemu człowiekowi, a „następnie” w postaci aktualnie przyjętego daru Bożej obecności. Tak pojęta jedność natury i łaski zakłada moment „wzajemnej inkluzywności” (jest to „jedność inkluzywna”). Z jednej strony bowiem natura „zawiera się” w porządku nadprzyrodzonym, który ją dopełnia i urzeczywistnia; natura jest „częścią” procesu, w którym łaska może być dana (i przyjęta)⁷³. Z drugiej strony rów-

⁷¹ RAHNER, *Übernatürliche Ordnung*, k. 1041–1048; TENŽE, *Zur Theologie der Gnade*, SM 2, k. 450–465.

⁷² Natura stanowi autonomiczny porządek bytowy, ale „została stworzona po to, żeby Bóg (...) miał możliwość absolutnego udzielenia samego siebie temu, co nie jest boskie”; zob. *Natura i łaska*, w: RAHNER, VORGRIMMER, *dz. cyt.*, k. 313; por. OKO, *dz. cyt.*, s. 202: „(...) chociaż natura mogłaby istnieć bez przeznaczenia do łaski i jako taka jej się nie domaga, to jednak w realnym porządku stworzenia powstała nie po to, aby pozostać zamknięta w proporcjonalnym do siebie świecie i jego wartościach, ale właśnie po to, aby łaska mogła zostać jej udzielona”

⁷³ RAHNER, *Natur und Gnade*, s. 230; TENŽE, *Theologie und Anthropologie*, STh 8, s. 60; por. OKO, *dz. cyt.*, s. 203; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 211.

niez łaska, przenikając do struktur natury, określając naturę, staje się jej wewnętrznym elementem⁷⁴

Strukturę wewnętrzej syntezy natury i łaski Rahner tłumaczy przy pomocy metafizycznej teorii przyczynowości; w ramach tej teorii przyjmuje się istnienie takich relacji przyczynowych, które konstytuują wewnętrzną jedność stosownych porządków bądź struktur ontycznych, nie naruszając ich ontycznej odrębności. W świetle podobnej koncepcji przyczynowy charakter powiązań zachodzących między naturą a łaską polega na tym, że łaska jest „przyczyną formalną” — zasadą — kształtującą i modyfikującą naturę, podnoszącą ją na wyższy poziom bytowy, ustanawiającą nowy status ontyczny (i nową sytuację ontyczną) naturalnego porządku rzeczy i naturalnego porządku egzystencji⁷⁵. Właśnie w ramach takiej teorii wzajemne odniesienie między łaską a naturą można opisać przy pomocy pojęć aktu i możliwości; przypomnijmy: natura to *potentia oboedientialis* dla łaski, możliwość aktualizująca się w działaniu nadprzyrodzonej łaski Bożej; działanie to integruje obydwie porządki, te jednak zachowują swoją odmiennność i tożsamość⁷⁶

Przedstawiona koncepcja syntezy natury i łaski ma istotne znaczenie dla rozumienia rzeczywistości wiary (i aktu wiary). Świadczą o tym przynajmniej dwie rzeczy. Po pierwsze, koncepcja ta pozwala potwierdzić (uprawomocnić) pierwotną i trwałą jedność rzeczywistości stworzenia i rzeczywistości zbawienia⁷⁷. W ramach syntezy natury i łaski obydwie te porządki przenikają się wzajemnie, tworzą spójną całość ontologiczną; świat stworzony jest ukierunkowany na rzeczywistość nadprzyrodzoną, na zbawienie nadprzyrodzone, a dzieło zbawienia dokonuje się w obrębie rzeczywistości stworzonej: w strukturach naturalnego porządku rzeczy i naturalnego porządku dziejów. Jedność rzeczywistości stworzenia i rzeczywistości zbawienia jest podstawą właściwie pojętej (wewnętrznie spójnej) „ontologii wiary”; stanowi ona istotne kryterium teologicznej poprawności tej ontologii; dualizm obydwu porządków jest sprzeczny i z biblijną nauką o stworzeniu, i z soteriologią biblijną. Po drugie, jedność natury i łaski znajduje swój wyraz w jedności ducha ludzkiego — duchowej egzystencji człowieka⁷⁸. Jedność egzystencji przejawia się w jedności osobowych aktów człowieka, na przykład w jedności aktów etycznych, integrujących naturalne dążenie do dobra z działaniem cnót nadprzyrodzonych (w naturalnym dążeniu do dobra już zawsze obecny jest czynnik nadprzyrodzony). Jedność, o której mowa, oznacza,

⁷⁴ RAHNER, *Übernatürliche Ordnung*, k. 1044; OKO, *dz. cyt.*, s. 212.

⁷⁵ Zob. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, STh 14, s. 54–55; TENŻE, *Podstawowy wykład wiary*, s. 105–106; por. OKO, *dz. cyt.*, s. 171–173, 212–213.

⁷⁶ Oczywiście ta metafizyczna interpretacja musi być powiązana z interpretacją personalistyczną, z ujęciem respektującym osobowy charakter łaski oraz osobowy charakter natury i egzystencji człowieka; zob. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, s. 343–345; TENŻE, *Übernatürliche Ordnung*, k. 1045–1046; por. OKO, *dz. cyt.*, s. 173–178, 213–214.

⁷⁷ K. RAHNER, *Grundsätzliches zur Einheit von Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit*, HPTH 2/2, s. 208–228; por. OKO, *dz. cyt.*, s. 217; KRAUS, *Gotteserkenntnis*, s. 211–212.

⁷⁸ RAHNER, *Natur und Gnade*, s. 229–236; TENŻE, *Theologische Anthropologie*, k. 182–183; por. OKO, *dz. cyt.*, s. 217–218.

że łaska jest obecna w strukturach bytu i egzystencji człowieka, że jest ona dostępna w samodoświadczeniu podmiotu i osoby ludzkiej (w doświadczeniu ludzkiej samo-transcendencji). Dlatego refleksja o człowieku stanowi ważny element dociekań mających na celu rozpoznanie łaski i wyjaśnienie przynajmniej niektórych jej aspektów.

Wyjaśniając podmiotową możliwość przyjęcia łaski, Rahner stosuje pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału. Pojęcie to odnosi się do wszystkich aktów zbawczych, w szczególny sposób jednak do samego aktu wiary; i oddaje ono prawdziwą — dialektyczną — naturę tego aktu. W swej istocie bowiem akt wiary jest zawsze dialektyczną syntezą (dialektyczną jednością) komplementarnych, wzajemnie uwarunkowanych i przenikających się „czynników”: naturalnej dyspozycji (otwartości, samotranscendencji) człowieka i nadprzyrodzonej łaski Bożej. Czynniki te zachowują swoją odmiennność i tożsamość, więc można je odróżnić, ale w żadnym wypadku nie można ich rozdzielić; współtworzą one jedną, zintegrowaną strukturę bytową i jeden spójny akt podmiotu i osoby ludzkiej⁷⁹. Rahnerowska koncepcja dialektycznej struktury aktu wiary — wraz z kluczowym dla niej pojęciem nadprzyrodzonego egzystencjału — jest rezultatem długiego procesu poszukiwań. Rekonstruując ów proces, można wskazać zasadniczy kierunek ewolucji poglądów Rahnera dotyczących relacji między naturą a łaską — między naturalną otwartością człowieka na rzeczywistość Boga a działaniem łaski Bożej. W pierwszej fazie swoich poszukiwań, analizując podmiotowe (antropologiczne) warunki możliwości przyjęcia objawienia, Rahner ekspozuje moment samej korespondencji między naturalną otwartością podmiotu i osoby ludzkiej a objawieniem Bożym. W pracy *Hörer des Wortes*⁸⁰ wykazuje on, że człowiek z natury swojej, z istoty swego bytu, jest otwarty na rzeczywistość absolutną i w porządku tej naturalnej otwartości zdolny do identyfikacji i do poznawczej recepcji możliwego objawienia Bożego. Otwartość i zdolność, o których tu mowa, mają charakter czysto naturalny, należą do czysto naturalnych dyspozycji podmiotu (rozumu) ludzkiego; dlatego można je odkryć (zrekonstruować) i wyjaśnić w poznaniu filozoficznym. Są to dyspozycje niezależne od rzeczywistości nadprzyrodzonej i aprioryczne względem aktu wiary. Mając taki status, wyznaczają one aprioryczny horyzont możliwości tego aktu⁸¹. Okazuje się, że naturalną otwartość człowieka i objawienie nadprzyrodzone łączy istotna, ale tylko zewnętrzna odpowiedniość; struktury te nie wykazują wewnętrznej zbieżności, nie przenikają się wzajemnie. Wydaje się, że podobne stanowisko zawiera jeszcze pewne elementy dualizmu natury i łaski. Jedno-

⁷⁹ RAHNER, *Glaubensakt und Glaubensinhalt*, s. 155–156; TENŽE, *Glaubenszugang*, k. 416–417; TENŽE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 54–55; TENŽE, *Existential. Theologische Anwendung*, k. 1299.

⁸⁰ *Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

⁸¹ Już w *Hörer des Wortes* Rahner formułuje twierdzenie, że człowiek to *potentia oboedientialis* dla możliwego objawienia (podstawą tej dyspozycji jest naturalna otwartość ducha ludzkiego na nieskończony horyzont bytu i prawdy — na rzeczywistość Boga i na potencjalne słowo Boże). Zgodnie z powyższą tezą człowiek konstytuuje aprioryczny horyzont możliwego objawienia i aprioryczny horyzont możliwości wiary; a to oznacza, że „Bóg tylko to może objawić, co człowiek może usłyszeć” (*tamże*, s. 142). Inaczej mówiąc: naturalna samotranscendencja człowieka określa i zasadniczą możliwość, i właściwy sposób przyjęcia objawienia, wyznacza konieczne (naturalne i czysto zewnętrzne) *preambulum fidei*.

cześnie, ponieważ otwartość na objawienie nadprzyrodzone i zdolność przyjęcia objawienia są tutaj przypisane wyłącznie człowiekowi, stanowisko to sugeruje możliwą zależność łaski od natury. Świadomy tego problemu, także pod wpływem krytyki zewnętrznej, Rahner szuka nowych rozwiązań; dokonuje istotnej rewizji proponowanego wcześniej modelu relacji między naturą a łaską, między ludzką możliwością rozpoznania i recepcji objawienia a objawieniem jako takim. W ramach nowego podejścia (widocznego już w artykułach pierwszego tomu *Schriften zur Theologie*) wykazuje on, że objawienie nadprzyrodzone (jako najwyższa rzeczywistość i ostateczna norma) samo (samo w sobie) zakłada naturalną otwartość człowieka i naturalne poznanie jako warunek swojej możliwości; co więcej — „współkonstryuuje” w człowieku trwałą możliwość swojej recepcji. Występująca tu współzależność obydwu porządków polega na tym, że naturalna samotranscendencja człowieka (naturalna otwartość na Boga) jest już zawsze „wydarzeniem nadprzyrodzonej łaski Bożej”: tylko w tym wydarzeniu jest ona zrozumiała i w pełni sensowna (w takim ujęciu — była już o tym mowa — natura jest modalnością porządku nadprzyrodzonego i tylko w tym porządku uzyskuje swą „pełną” postać bytową). Właśnie ten rodzaj wewnętrznej, dialektycznej syntezy natury (samotranscendencji podmiotu i osoby ludzkiej) i łaski Rahner nazywa nadprzyrodzonym egzystencjałem człowieka. W odniesieniu do aktu wiary nadprzyrodzony egzystencjał oznacza aprioryczny warunek możliwości i aprioryczne założenie tego aktu; chodzi o „światło wiary”, mające źródło w nadprzyrodzonym wywyższeniu ludzkiej świadomości (w nadprzyrodzonym oświeceniu ludzkiego umysłu) i konstytuujące trwałą możliwość poznania i afirmacji Boga: możliwość przyjęcia konkretnego daru łaski Bożej i historycznie objawionego słowa Bożego⁸².

Koncepcja, w której światło wiary pojmuje się jako trwały, nadprzyrodzony egzystencjał człowieka, ma fundamentalne znaczenie dla teologii. Dwa „fakty” są tutaj szczególnie ważne. Po pierwsze, koncepcja ta pozwala uzasadnić nie tylko samą możliwość i spójność, lecz także obiektywność i „adekwatność” aktu (doświadczenia) wiary. W teologii zawsze obecne było pytanie o to, na jakiej podstawie wiara w Boga (jako akt ludzki) jest rzeczywiście ujęciem i afirmacją Boga (na jakiej podstawie akt wiary jest aktem, w którym Bóg może być poznany jako Bóg). W koncepcji Rahnera tą podstawą jest uprzednia i trwała obecność łaski Bożej w człowieku; tylko za sprawą tej łaski, tylko dlatego, że Bóg sam jest wewnętrzną i konstytutywną zasadą aktu wiary, może On być poznany jako Bóg, a objawienie (zapośredniczone w historii świata i człowieka i w ludzkim słowie) może być poznane i przyjęte jako rzeczywiste samoobjawienie się Boga; mowa tu o ustanowionej przez egzystencjał nadprzyrodzony „konnaturalności” Boga i człowieka, w tym także o „izomorfii” obiektywnych struktur objawienia i podmiotowych struktur poznania tego, co objawione (z perspektywy nadprzyrodzonego egzystencjału wewnętrzne „słowo łaski” i zewnętrzne —

⁸² W tym sensie egzystencjał nadprzyrodzony stanowi *preambulum fidei* będące wewnętrznym składnikiem aktu wiary (należące do struktury tego aktu); zob. RAHNER, *Zur Situation des Glaubens*, s. 36–37, 42–43.

historyczne — „słowo objawienia” to dwa wzajemnie warunkujące się momenty jednego — skierowanego do człowieka — słowa Bożego). Po drugie, koncepcja Rahnera pozwala uzasadnić (potwierdzić) ogólną ważność aktu wiary; łaska wiary — jako trwały, nadprzyrodzony egzystencjał podmiotu i osoby ludzkiej — jest dana każdemu człowiekowi; jest ona aprioryczną i powszechną możliwością afirmacji Boga — dyspozycją wyprzedzającą wszelkie akty poznania i akceptacji konkretnego objawienia Bożego i jednocześnie współobecną w tych aktach; dyspozycja ta należy do koniecznej struktury bytu ludzkiego; każda „wiara konkretna”, chrześcijańskiej nie wyłączając, jest rozwinięciem i aktualizacją sygnalizowanej tu wiary pierwotnej, aprioryczno-transcendentalnej i powszechnej.

Samo pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału jest przykładem wyjątkowo twórczej i oryginalnej hipotezy teologicznej. Hipoteza ta od samego początku stanowi przedmiot ważnej analizy i krytycznej oceny. Liczni teologowie dostrzegają jej wartość i znaczenie; wielu z nich korzysta z niej w toku własnych badań. Ale nie jest to hipoteza akceptowana powszechnie i bezwarunkowo; jej ocena nie zawsze wypada pozytywnie. Okazuje się przy tym, że oceny ze „znakiem ujemnym” nie zawsze są jednoznaczne. Warto nadmienić, że w tle opinii kwestionujących trafność i przydatność hipotezy nadprzyrodzonego egzystencjału widoczne są dwa przeciwstawne uzasadnienia. Część autorów uważa, iż hipoteza ta prowadzi do naturalizmu — zarówno w teologii łaski, jak i w nauce o objawieniu; inni natomiast twierdzą, że jej konsekwencją jest supranaturalistyczne ujęcie podmiotu religijnego (naturalizm jest tutaj równoznaczny z „antropologizacją” łaski i objawienia, supranaturalizm — z „teologizacją” naturalnych dyspozycji człowieka). Wydaje się, że taki stan rzeczy (istnienie owych przeciwstawnych uzasadnień) jest świadectwem wciąż aktualnego (nieprzewycięzonego) dualizmu natury i łaski; można więc powiedzieć, że niespójność (lub wręcz sprzeczność) wskazanych wyżej ocen potwierdza ważność hipotezy nadprzyrodzonego egzystencjału jako hipotezy wyjaśniającej wewnętrzną jedność natury i łaski, w tym także wewnętrzną jedność naturalnego i nadprzyrodzonego momentu wiary; o merytorycznej poprawności tej hipotezy przesądza jej zgodność z biblijnym rozumieniem powiązań między naturą a łaską.

4. Zakończenie

Rahnera koncepcja struktury aktu wiary to ujęcie pozwalające wykazać (i w ostatecznym rozrachunku faktycznie potwierdzające) rzeczywistą jedność tego podstawowego aktu świadomości i egzystencji religijnej; przypomnijmy: chodzi o jedność rozumianą w kategoriach dialektycznej syntezy określonych — komplementarnych i wzajemnie uwarunkowanych — elementów aktu wiary⁸³ W teologii współczesnej,

⁸³ Koncepcja Rahnera potwierdza (jednocześnie) i zasadniczą komplementarność, i wewnętrzną zbieżność elementów struktury aktu wiary. W świetle tej koncepcji akt wiary nigdy nie jest: (1) ani aktem wyłącznie emocjonalnym (emocjonalno-wolitywnym), ani aktem wyłącznie poznawczym; (2) ani samym

zarówno katolickiej, jak i protestanckiej, spotykamy liczne próby analizy i weryfikacji wewnętrznej jedności owego aktu; często są to próby oryginalne, twórcze, uwzględniające dzisiejszy kontekst kulturowy (w tym także dorobek najnowszej myśli filozoficznej), ale nie zawsze wystarczająco „adekwatne”, dostatecznie ugruntowane i pogłębione. Na ich tle koncepcja Rahnera jawi się jako projekt wyjątkowy: merytorycznie trafny, logicznie spójny, w należyтым stopniu uzasadniony i poznawczo efektywny. O powodzeniu próby podjętej przez autora *Grundkurs des Glaubens* (i o wartości przedstawionej przez niego koncepcji) przesądziło kilka czynników; trzy z nich wypada tutaj odnotować. Pierwszy to starannie przemyślany i — jak się okazuje — trafny wybór ogólnej „strategii badawczej”. Mając na celu wyjaśnienie wewnętrznej korelacji (zbieżności) odpowiednich elementów (składników, przymiotów, funkcji) aktu wiary, Rahner podjął wysiłek rekonstrukcji ukrytych i jednocześnie najbardziej pierwotnych (przedintencjonalnych) założeń tych elementów i ich syntezy. Ten zabieg pozwolił mu odłonić (naj)głębszy fundament wzajemnych uwarunkowań, wzajemnych odniesień i wzajemnych powiązań wspomnianych elementów; chodzi o fundament będący także podstawą jedności tych elementów aktu wiary, które w faktycznym życiu religijnym funkcjonują w obrębie pewnej struktury bipolarnej, związanej z występowaniem niezgodnych lub wręcz przeciwstawnych odniesień i dążeń, więc także z obecnością nieuchronnych napięć i konfliktów. Okazuje się, że fundament, o którym mowa, jest tożsamy z aprioryczno-transcendentalną „bazą” konkretnych (biegunowo usytuowanych) elementów aktu wiary. Z badań (i ustaleń) Rahnera wynika, że na poziomie aprioryczno-transcendentalnych założeń owe elementy wykazują istotną zbieżność, że na tym poziomie tworzą one rodzaj trwałej i ostatecznej syntezy, w ramach której (w polu wzajemnych uwarunkowań, wzajemnych odniesień i wzajemnych powiązań) uzyskują swój właściwy kształt (także sens) i pełnią właściwą sobie rolę.

Drugi czynnik, decydujący o wartości i znaczeniu koncepcji Rahnera, to trafny (odpowiadający przyjętej „strategii”) wybór metody badań. Nasz autor posłużył się metodą transcendentalną, dokładniej — pewnym wariantem tej metody, łączącym odpowiednie elementy filozofii KANTA, HEGLA i HEIDEGGERA z tradycyjną (tomistyczną) metafizyką poznania ludzkiego. Metoda transcendentalna obejmuje trzy kolejne etapy badań. Są to: (1) fenomenologiczny opis konkretnych aktów duchowych (poznawczych i osobowo-egzystencjalnych), (2) redukcja transcendentalna, tożsama z refleksyjnym zwrotem do aprioryczno-podmiotowych (uprzednich względem doświadczenia przedmiotowego) warunków możliwości i założeń owych aktów oraz (3) dedukcja „obiektywnych elementów apriorycznych”, czyli koniecznych, aprioryczno-formalnych struktur przedmiotów; w redukcji transcendentalnej następuje ujawnienie apriorycznej otwartości (samotranscendencji) podmiotu i osoby ludzkiej na nieskończony horyzont bytu i prawdy, natomiast dedukcja transcendentalna pozwala ustalić koniecz-

doświadczeniem osobowym, ani samą akceptacją prawd religijnych; (3) ani aktem czysto naturalnej samotranscendencji człowieka, ani samym działaniem łaski Bożej. Przeciwnie, akt ten jest zawsze syntezą powyższych — komplementarnych i wzajemnie uwarunkowanych — elementów.

ny związek między aprioryczną świadomością podmiotu a obiektywną rzeczywistością⁸⁴. Realizując postulaty metody transcendentalnej, Rahner mógł przejść od opisu konkretnych (aposteriorycznie uchwytnych) elementów aktu wiary do rekonstrukcji apriorycznych warunków i założeń tych elementów, potwierdzając przy tym i podmiotową możliwość, i przedmiotową ważność samego aktu wiary oraz wewnętrzną jedność (spójność) owych (współtworzących ten akt) elementów⁸⁵.

Trzecią racją szczególnej wartości projektu (i koncepcji) Rahnera jest synteza współczesnych i tradycyjnych sposobów myślenia teologicznego. Jako teolog okresu „odnowy soborowej”, Rahner zdawał sobie sprawę z potrzeby daleko idących zmian w zakresie teorii i metodologii badań teologicznych, z potrzeby uwspółcześnienia języka teologicznego. Dlatego nawiązał otwarty — i jednocześnie wystarczająco krytyczny — dialog z myślą współczesną, zarówno filozoficzną, jak i naukową. Przy czym to, co nowe, umiejętnie łączył z tradycją, przede wszystkim z dorobkiem św. TOMASZA; w wielu przypadkach pokazał też aktualność poglądów i wyjaśnień wywodzących się z tradycji augustyńskiej. W zakresie badań nad strukturą aktu wiary świadectwem sygnalizowanej syntezy są poszukiwania i ustalenia dotyczące (między innymi) osobowej, logiczno-poznawczej i nadprzyrodzonej strony aktu wiary. Rahner przejął i odpowiednio rozwinął — w świetle współczesnych ujęć teologicznych i filozoficznych — stosowne elementy AUGUSTYŃSKIEGO personalizmu, Tomaszowej noetyki wiary, Augustyńskiej i Tomaszowej koncepcji łaski, wreszcie Tomaszowej interpretacji powiązań między naturą a łaską, wykorzystując je w ramach transcendentalnej analizy aktu wiary; potwierdził przy tym poznawczą otwartość wielu ujęć klasycznych i tym samym możliwość ich uwspółcześnienia.

Koncepcja Rahnera to pewien określony model jedności aktu wiary (model wewnętrznej — dialektycznej — syntezy współtworzących ten akt elementów i funkcji). Rahner uwzględnił w niej wszystkie istotne konteksty struktury i funkcjonowania

⁸⁴ Zob. K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, STh 9, s. 95–104; TENŻE, *Transzendentaltheologie*, SM 4, k. 986–992; TENŻE, *Theologie und Anthropologie*, STh 8, s. 43–65; por. K. LEHMANN, *Karl Rahner*, w: H. VORGRIMLER, R. V. GUCHT (red.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg im Br. 1970, s. 158–162; O. MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964 (stanowisko Rahnera: s. 197–213); BOKWA, *dz. cyt.*, s. 65–71, 80–85.

⁸⁵ W związku z metodą transcendentalną należy podkreślić fakt wyjątkowo udanej (znajdującej powszechne uznanie) recepcji konkretnego typu filozofii — rzeczowo usprawiedliwione i logicznie poprawne połączenie myśli (metody) teologicznej z filozoficzną. Jako teolog, Rahner przyjmuje teologiczny punkt wyjścia i respektuje teologiczny porządek w toku swoich badań: zaczyna od heurystyki źródeł biblijnych, odwołuje się do tradycji (wiary i myśli chrześcijańskiej), akceptuje wszystkie konieczne normy interpretacji teologicznej i reguły języka teologicznego. Ale jednocześnie dostrzega w swej refleksji miejsca i konteksty ujawniające pewien własny — wewnętrzny — „moment filozoficzny”, pozwalające włączyć do niej nowe elementy myśli filozoficznej i języka filozoficznego. Również w refleksji nad strukturą aktu wiary nasz autor starannie dobiera owe elementy, dostosowując je do natury i specyfiki poznania teologicznego. Okazuje się, że metoda filozoficzno-transcendentalna jest nie tylko użytecznym, ale i wyjątkowo adekwatnym narzędziem analizy aktu wiary, że umożliwia ona głębsze (niż przy zastosowaniu innych metod) wyjaśnienie genezy, struktury i funkcji tego aktu.

aktu wiary: antropologiczny, ontologiczny, logiczno-poznawczy, historyczny i religijno-teologiczny; pokazuje ich komplementarność i współzależność. Uzasadniając możliwość, ważność i wewnętrzną spójność aktu wiary, potwierdza on, że jest to prawomocny i w pełni racjonalny akt podmiotu i osoby ludzkiej. I w ostatecznym rozrachunku na tym polega apologetyczne (teologiczno-fundamentalne) znaczenie przedstawionej przez niego koncepcji.

Dialektische Struktur des Glaubensaktes. Besprechung und Analyse der Konzeption von Karl Rahner

Zusammenfassung

Ein religiöser Glaubensakt zeichnet sich durch eine komplizierte Innenstruktur aus. Diese Struktur ist keine übliche (einfache, rein formale) Verbindung von zusammenwirkenden Elementen. Im Gegenteil — sie ist eine Art Synthese von großer innerer Differenziertheit und innerer Dynamik. Grundlage dieser Synthese ist Korrelation von gegenseitig bedingten Dispositionen, Tätigkeiten und Funktionen eines religiösen Subjekts, objektbezogenen Erkenntnisinhalten, persönlichen Erfahrungen, existenziellen Haltungen und entsprechenden Wirkungen Gottes. Die moderne christliche (sowohl katholische als auch protestantische) Theologie setzt voraus, dass eine so gemeinte Struktur des Glaubensaktes einen „dialektischen“ Charakter hat, dass sie eine „dialektische Synthese“ entsprechender Elemente dieses Aktes ist. Ein Zeugnis einer ähnlichen Auffassung finden wir unter anderem in den Schriften von Karl Rahner. Der Artikel ist ein Versuch, die Konzeption des deutschen Theologen zu besprechen und zu analysieren. Die darin vorgestellten Überlegungen wurden in drei Teile eingeteilt. Im ersten Teil charakterisiert der Autor (in Berufung auf entsprechende Texte und Aussagen von Rahner) das persönlich-existenzielle und noetische Ausmaß des Glaubensaktes. Im Rahmen der Interpretation von Feststellungen zeigt er Komplementarität und gegenseitige Konvergenz des ersten und des zweiten Ausmaßes und erklärt, worin die Synthese besteht (und begründet ist). Der zweite Teil des Artikels befasst sich mit der Frage von gegenseitigen Bedingtheiten, gegenseitigen Beziehungen und gegenseitigen Verbindungen zwischen Glaubensakt und Glaubensinhalt (zwischen *fides qua creditur* und *fides quae creditur*). Der Autor bespricht die Rahner'sche Methode, solche Bedingtheiten, Beziehungen und Verbindungen zu rekonstruieren, indem er deren Ursprung, Natur und Konsequenzen aufzeigt. Der letzte Teil des Artikels ist der Synthese des natürlichen und übernatürlichen Moments des Glaubensaktes gewidmet. Nach Rahners Konzeption ist die Grundlage einer solchen Synthese das übernatürliche Glaubenslicht, welches als Gottes Gnade jedem mitgeteilt wird und eine entsprechende Erfahrung Gottes ermöglicht. Indem er erklärt, worin das so gemeinte Glaubenslicht besteht, bedient sich Rahner der Hypothese des „übernatürlichen Existentials“. Der Autor des Artikels analysiert den Argumentationsgang von Karl Rahner und erörtert die wichtigsten Elemente seiner Konzeption. Im Schlussteil des Artikels wurde versucht, den Wert Rahners Konzeption der Struktur des Glaubensaktes zu gerechtfertigen.