

KS. JAN CICHON  
Opole, UO

## RODZAJE OBJAWIENIA. TYPOLOGIA KARLA RAHNERA

1. Objawienie transcendentalne — objawienie kategoriałne — 2. Objawienie pierwotne — objawienie historyczne — 3. Objawienie „naturalne” — „właściwe” samoobjawienie się Boga

Karl Rahner mówi o integralnym pojęciu objawienia i w swojej refleksji nad objawieniem konstruuje takie pojęcie. Analizując przebieg i ostateczny rezultat jego poszukiwań w tym zakresie, można wskazać trzy aspekty owej integralności; chodzi o pojęcie (1) uwzględniające wszystkie istotne elementy objawienia, (2) utworzone w porządku refleksji teologicznej otwartej na myśl filozoficzną i na wyniki szczegółowych nauk o religii oraz (3) przedstawiające objawienie jako jedną spójną — wewnątrznie zintegrowaną — całość. Biorąc pod uwagę ostatni aspekt, Rahner z naciskiem podkreśla strukturalno-formalną jedność i strukturalno-formalną jedyność objawienia. W strukturalno-formalnym ujęciu należy mówić o jednym i zarazem jedynym objawieniu, odróżniając tę (strukturalno-formalną) jedność i jedyność od faktycznej wyłączności konkretnego objawienia. Ale strukturalno-formalna jedność (i jedyność) nie jest cechą absolutną objawienia. W biblijnym modelu objawienia jest jedno i jedyne; stanowi ono integralną całość; należy jednak dostrzec zróżnicowany kontekst zewnętrzny (historyczny, kulturowy i egzystencjalno-społeczny) oraz wewnętrzne zróżnicowanie tego fenomenu; należy odróżnić stosowne formy i rodzaje objawienia. W zakresie bliższej determinacji owych form i rodzajów Rahner przyjmuje dialektyczną postawę; z jednej strony przejmuje stosowne elementy tradycyjnej koncepcji — z jej typologią, argumentacją i językiem; z drugiej strony przekształca tradycyjne ujęcie, znosząc bądź relatywizując niektóre założenia, kategorie i argumenty, wprowadzając nowe sposoby opisu i uzasadnienia, wskazując nowe kryteria podziału oraz, jednocześnie, nowe racje i zasady syntezy wyróżnionych członów. W odniesieniu do form objawienia akceptuje (utrwalony już) podział na czyny i słowo, i pogłębia to ujęcie, przedstawiając systematyczną interpretację i systematyczne uzasadnienie tezy o ontyczno-osobowym samoudzieleniu się Boga (w czynach i słowie); wykazuje, że ontyczno-osobowe samoudzielenie się Boga jest podstawową i zasadniczą formą objawienia. W odniesieniu do rodzajów objawienia przejmuje wybrane elementy tradycyjnego schematu i tra-

dycyjną terminologię, ale i w tym wypadku wprowadza nową interpretację i nowe uzasadnienie. Poniższy szkic jest próbą analizy proponowanej przez Rahnera typologii rodzajów objawienia.

## 1. Objawienie transcendentale — objawienie kategoriale

To odróżnienie jest najbardziej charakterystycznym elementem proponowanej przez Rahnera typologii rodzajów objawienia. Na czym ono polega? Co jest jego podstawą? Jak należy rozumieć wskazane w nim rodzaje objawienia? Jakie są racje ich syntezy? Wprowadzając powyższe odróżnienie, Rahner wychodzi od pytania o podmiotowe (antropologiczne) warunki możliwości objawienia jako takiego, dokładniej — o podmiotowe warunki możliwości recepcji objawienia, o związek między objawieniem a przyjmującym je człowiekiem<sup>1</sup>. W tradycyjnej teologii objawienia dominowało nastawienie przedmiotowe; z supozycją eksponującą obiektywny charakter objawienia łączył się pogląd o formalno-przedmiotowej recepcji prawd objawionych; utrzymywano, że objawienie jest interwencją Boga pochodzącą wyłącznie z zewnątrz, nieodwołującą się do uprzedniej dyspozycji człowieka (do jakiegokolwiek apriorycznej struktury w samym człowieku); w takim nastawieniu nie było miejsca na pytanie o podmiotowe warunki możliwości recepcji objawienia, o rolę i znaczenie podmiotowych założeń (w tym także o historyczno-kulturowy i egzystencjalno-społeczny kontekst) tej recepcji<sup>2</sup>. Krytykując podobne nastawienie, Rahner postuluje „zwrot do podmiotu” i przedstawia stanowisko będące oryginalną próbą realizacji tego postulatu. Podstawą jego stanowiska jest pojęcie objawienia transcendentalego.

W szerszej perspektywie punktem wyjścia refleksji, w ramach której Rahner tworzy pojęcie objawienia transcendentalego, jest pytanie o istotę objawienia. W neoscholastycznej teologii objawienie było przekazem nadprzyrodzonej wiedzy

<sup>1</sup> K. RAHNER, *Offenbarung. Theologische Vermittlung*, SM 3, k. 834–836; TENŽE, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984, s. 143–159, 174–177; TENŽE, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, w: K. RAHNER, J. RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg 1965, s. 11–24; TENŽE, *Transzendentaltheologie*, SM 4, k. 986–987; por. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, s. 177–182; K. LEHMANN, *Karl Rahner*, w: H. VORGRIMLER, R. V. GUCHT (red.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg 1970, s. 158–162; R. SIEBENROCK, *Transzendente Offenbarung. Bedeutungsanalyse eines Begriffs im Spätwerk Rahners als Beispiel methodisch geleiteter Rahnerforschung*, ZKTh 126 (2004), s. 39–43; H. WALDENFELS, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie*, München 1969, s. 92–95.

<sup>2</sup> Zob. H. FRIES, *Offenbarung. Systematisch*, LThK<sup>2</sup> 7, k. 1109–1111; M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, HFTh<sup>2</sup> 2, s. 45–47; P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, s. 120–162; H. WALDENFELS, L. SCHEFFCZYK, *Die Offenbarung. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Freiburg 1977, s. 99–135, 165–167; A. DULLES, *Models of Revelation*, New York 1983, s. 41–45.

o Bogu i o zbawieniu świata i człowieka, komunikacją i poznaniem prawd niedostępnych w inny sposób (w naturalnym porządku poznawczym); prawdy te miały zobiektywizowaną postać — były ujęte w formę zdań religijnych. W XX w. taki (noetyczno-propozycjonalny) model objawienia nazwano modelem instrukcyjno-teoretycznym<sup>3</sup>. Rahner, podobnie jak wielu innych teologów nurtu odnowy soborowej, zdecydowanie odrzuca ten model. Podkreśla, że objawienia nie można redukować do przekazu wiedzy. W swej istocie objawienie nie jest informacją Boga o Bogu i o Jego zbawczym działaniu, dostępną tylko w ten sposób (w porządku nadprzyrodzonego oświecenia i przekazu nadprzyrodzonych prawd religijnych). Zgodnie z biblijnym ujęciem jest ono ontyczno-osobowym samoudzieleniem się Boga; przyjmuje postać wydarzenia, w którym Bóg sam — w najgłębszej rzeczywistości swego bytu i swej osobowej egzystencji — udziela się człowiekowi, zapraszając go do wspólnoty z sobą; zasadniczym celem objawienia jest uczestnictwo człowieka w życiu Boga — zjednoczenie z Bogiem<sup>4</sup>. Takie ujęcie wskazuje na dialogiczno-osobowy model objawienia. Według Rahnera objawienie jest osobową relacją Boga do człowieka, obejmującą (wiązącą w jedną spójną — ontologiczną — całość) rzeczywistość Boga i ludzkie doświadczenie Boga; przekaz wiedzy (połączony z poznaniem konkretnych prawd religijnych) to ważny, ale wtórny aspekt objawienia.

Zatem — jak utrzymuje Rahner — istotą objawienia jest samoudzielenie się Boga. Spróbujmy nieco bliżej przedstawić przyjęty przez naszego autora sposób rozumienia tego aktu. Termin „samoudzielenie się Boga” pojawia się już we wczesnych pismach Rahnera, w rozważaniach z zakresu teologii życia duchowego. Pełny sens otrzymuje w fundamentalno-dogmatycznej refleksji o Bogu i o relacji Boga do świata i do człowieka. Analizując jego znaczenie, należy odróżnić dwa konteksty odniesienia; pierwszy jest związany z rekonstrukcją ontologicznych założeń aktu nazywanego samoudzieleniem się Boga, drugi — z religijną (wewnątrzteologiczną) charakterystyką tego aktu. Zaczniemy od pierwszego. Według Rahnera samoudzielenie się Boga to szczególna relacja Boga do świata i do człowieka. Wykracza ona poza przyczynowo-sprawczy związek między Stwórcą a stworzeniem, oparty na działaniu Boga powołującego do istnienia byt różny od siebie. Jest to relacja, w porządku której Bóg w swojej własnej (niestworzonej) rzeczywistości staje się wewnętrzną i konstytutywną zasadą bytu stworzonego, pozostając przy tym rzeczywistością nieskończoną i zachowując swoją niezależność. Samoudzielenie się Boga ma realno-ontologiczny charakter; jest relacją ustanawiającą realny porządek bytowy; w kategoriach tradycyjnej (arystotelesowsko-tomistycznej) metafizyki — procesem, w którym „akt nieskończony” staje się formalną (w odróżnieniu od

<sup>3</sup> Zob. SECKLER, *art. cyt.*, s. 45; J. WERBICK, *Offenbarung. Systematisch-theologisch*, LThK<sup>3</sup> 7, k. 993.

<sup>4</sup> RAHNER, *Offenbarung*, k. 836–837.

sprawczej) przyczyną aktualizacji stosownej „możności” bytu skończonego; chodzi o możliwość pojętą jako dyspozycja do „przyjęcia” rzeczywistości nieskończonej oraz jako możliwość odpowiedniej modyfikacji bytu skończonego<sup>5</sup>. Kluczową kategorią (ontologiczną) jest tutaj pojęcie przyczynowości formalnej. Przyczynowość sprawcza to zależność, w ramach której skutek jest zawsze różny od przyczyny. Na czym wobec tego polega przyczynowość formalna? Najogólniej rzecz ujmując, jest to związek, w którym określony byt staje się konstytutywnym elementem innego podmiotu w ten sposób, że przenika do jego struktury ontycznej i odpowiednio ją modyfikuje; w odróżnieniu od występujących w innych sferach naszego doświadczenia „wewnętrznych przyczyn istotowych” przyczyna formalna zachowuje swoją własną istotę (swoją własną tożsamość i ontyczną niezależność); możliwość relacji opartej na przyczynowości formalnej to cecha przysługująca tylko bytowi absolutnemu; taką właśnie relacją jest samoudzielenie się Boga<sup>6</sup>. Rahner mówi o ontycznym samoudzieleniu się Boga: o relacji, w której dający sam jest darem<sup>7</sup>. Nie należy jednak tego ontycznego charakteru rozumieć w sensie przedmiotowo-rzeczowym; chodzi bowiem o relację osobową, o samoudzielenie się Boga jako osobowej tajemnicy bytowi osobowemu. W swej właściwej — osobowej — postaci samoudzielenie się Boga ma bezpośrednio ludzki horyzont odniesienia; chodzi o samoudzielenie się Boga człowiekowi, o relację, w której Bóg w swej najbardziej autentycznej rzeczywistości staje się wewnętrznym i konstytutywnym elementem (wewnętrzną i konstytutywną zasadą) bytu ludzkiego. Jednocześnie tak pojęte samoudzielenie się Boga jest aktem suponującym związek natury Boga z historią; wkraczając (w ramach tego aktu) w skończony porządek dziejów świata i człowieka, Bóg, sam w sobie niezmienny, ujawnia swoją własną „dziejowość” (w relacji do zmiennej rzeczywistości — swoją formalną zmienność); w gruncie rzeczy tylko dzięki tej własności możliwe jest Jego, dokonujące się w historii, samoudzielenie się<sup>8</sup>

W ramach wewnątrzteologicznej charakterystyki tak pojętego samoudzielenia się Boga istotne są następujące tezy<sup>9</sup>. Po pierwsze, samoudzielenie się Boga jest tożsame z rzeczywistością łaski Bożej (i odwrotnie); należy je, podobnie jak w tradycyjnej charytologii rzeczywistość łaski Bożej, rozumieć jako „zamieszkanie Boga” w człowieku i jako uczestnictwo w nadprzyrodzonym życiu Boga (chodzi o uczest-

<sup>5</sup> TENZE, *Selbstmitteilung Gottes*, SM 4, k. 521–523; TENZE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 122–128; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 167–171.

<sup>6</sup> *Tamże*.

<sup>7</sup> RAHNER, *Selbstmitteilung Gottes*, k. 522–523; TENZE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 126–127; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 167–171.

<sup>8</sup> *Tamże*.

<sup>9</sup> RAHNER, *Selbstmitteilung Gottes*, k. 523–525; TENZE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 128–139; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 167–171.

nictwo integralne, polegające na „widzeniu” Boga i na byciu w miłości z Bogiem). Po drugie, mimo zasadniczej różnicy, osobowe samoudzielenie się Boga i stwórcze działanie Boga wykazują określoną zbieżność; stwórczy akt Boga (stworzenie świata i człowieka) jest ontologicznym warunkiem możliwości osobowego (i zarazem historycznego) samoudzielenia się Boga; to natomiast należy rozumieć jako spełnienie zamiarów Bożej woli ujawnionych już w stwórczym działaniu. Po trzecie, jeżeli osobowe samoudzielenie się Boga jest celem zamierzonym już w stwórczym działaniu, to jest ono w istocie, w ontologiczno-religijnej perspektywie, podstawą stworzonego porządku bytowego, w tym także podstawą historii, w której się dokonuje; tak pojęta historia (stworzony porządek dziejów otwarty na osobowe samoudzielenie się Boga) jest ontologicznym warunkiem możliwości historii zbawienia. Po czwarte, integralnie pojęte samoudzielenie się Boga jest syntezą wewnątrztrynitarnych odniesień i samotranscendencji skierowanej na zewnątrz (do świata i do człowieka); szczególnym świadectwem tej syntezy jest wcielenie. Po piąte, samoudzielenie się Boga jest dynamiczną, osobowo zaangażowaną i egzystencjalnie ważną relacją Boga do świata i do człowieka; dopiero w ramach tak określonej relacji jest także obiektywnym warunkiem i obiektywną zasadą poznania Boga (umożliwia to poznanie); jako akt w swej istocie będący realizacją miłości Boga do świata i do człowieka, jest ono trwałym fundamentem istniejącego porządku bytowego i źródłem nadziei ostatecznego spełnienia; tak pojęte samoudzielenie się Boga wyraża i oznacza zbawcze (usprawiedliwiające, wyzwalające i uświęcające) działanie Boga.

W ramach koncepcji określającej istotę objawienia jako samoudzielenie się Boga Rahner tworzy i rozwija pojęcie objawienia transcendentalnego. Przypomnijmy: pojęcie to jest związane z rekonstrukcją podmiotowych (aprioryczno-transcendentalnych) warunków możliwości recepcji objawienia; ujmuje ono i wyraża wzajemne odniesienie między obiektywną strukturą objawienia Bożego a strukturą heurystyczną występującą po stronie przyjmującego objawienie człowieka. Zachowując swój transcendentny, nadprzyrodzony charakter i pozostając absolutnie suwerennym aktem Boga, objawienie dokonuje się w korelacji z człowiekiem; zakłada w człowieku stosowną dyspozycję, umożliwiającą doświadczenie Boga. Refleksja nad tą dyspozycją jest właściwym kontekstem genezy idei objawienia transcendentalnego; przyjmuje ona postać rozważań wchodzących w zakres „fundamentalnej antropologii teologicznej”<sup>10</sup>. Pierwszym jej etapem jest uzasadnienie tezy o samo

<sup>10</sup> TENŹE, *Offenbarung*, k. 835–837; TENŹE, *Theologische Anthropologie*, LThK<sup>2</sup> 1, k. 623–624; TENŹE, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, w: TENŹE, *Sämtliche Werke*, t. IV: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Freiburg 1997, s. 259–281; TENŹE, *Theologie und Anthropologie*, w: TENŹE, *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1967, s. 43–45; TENŹE, *Transzendentaltheologie*, k. 986–989; A. RAFFELT, K. RAHNER, *Anthropologie*

transcendencji człowieka i o transcendentálním doświadczeniu Boga. Korzystając z założeń i narzędzi fenomenologicznej analizy, Rahner wykazuje, że konstytutywną cechą ducha ludzkiego jest otwartość na całą rzeczywistość, na nieograniczony horyzont bytu i wartości; otwartość ta stanowi aprioryczny warunek możliwości intencjonalnych aktów człowieka; należy do koniecznej struktury tych aktów; jest podstawą samotranscendencji ducha ludzkiego. Rahner mówi o samotranscendencji ujawniającej się w aktach poznawczych i osobowo-egzystencjalnych (w poznaniu i wolności); samotranscendencja polega na tym, że człowiek, w konkretnym porządku swojej historycznej egzystencji, przekracza każdy skończony horyzont swoich pytań i dążeń, odkrywając nieskończony horyzont bytu, prawdy, dobra i szczęścia<sup>11</sup>. „Miejscem” doświadczenia samotranscendencji jest doświadczenie transcendentalne. Rozumiane jako obecna we wszelkich aktach duchowych (w każdym konkretnym doświadczeniu) „atematyczna współświadomość podmiotu”, doświadczenie transcendentalne obejmuje otwartość człowieka na nieograniczony horyzont bytu i wartości oraz, jednocześnie, przedujęcie tego horyzontu, w tym także jego absolutnej podstawy i ostatecznego kresu; jest ono doświadczeniem samotranscendencji wraz z jej obiektywnym „skąd” i „dokąd”, wraz z tym, co ją ustanawia, podtrzymuje i spełnia. W takim rozumieniu doświadczenie transcendentalne jest doświadczeniem absolutnej tajemnicy i tym samym — źródłem atematycznej wiedzy o Bogu. Transcendentalne doświadczenie Boga ma aprioryczny i nieprzedmiotowy charakter; wyprzedza ono (w logiczno-transcendentálním, a nie czasowym porządku) wszelkie formy przedmiotowej wiedzy o Bogu; jest uprzednim i zarazem wewnętrznym warunkiem możliwości tej wiedzy<sup>12</sup>.

Kluczową kategorią drugiego etapu refleksji nad dyspozycją człowieka umożliwiającą doświadczenie Boga (i objawienia Bożego) jest pojęcie *potentia oboedientialis*. Rahner łączy to pojęcie z transcendentalnym doświadczeniem Boga; pokazuje, że już w tym doświadczeniu człowiek otwiera się na ontyczno-osobowe samoudzielenie się Boga, że transcendentalnej wiedzy o Bogu towarzyszy świadomość ontyczno-osobowej relacji z Bogiem; apriorycznym warunkiem możliwości

---

*und Theologie*, CGG 24, s. 10–13, 34–39; por. LEHMANN, *art. cyt.*, 164–165; H. FRIES, *Theologie als Anthropologie*, w: K. RAHNER, H. FRIES (red.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, München 1981, s. 54–60; W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 11–13, 20–23; K.P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1974, s. 289–293.

<sup>11</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 42–46; RAFFELT, RAHNER, *art. cyt.*, s. 16–18, 22–25; por. H. VORGRIMLER, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, w: TENZE (red.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg 1979, s. 242–258; TENZE, *dz. cyt.*, s. 149–157; A. DULLES, *Revelation and Discovery*, w: W.J. KELLY (red.), *Theology and Discovery. Essays in honor of Karl Rahner*, Milwaukee 1980, s. 20–22.

<sup>12</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 31–34; por. R. SCHAEFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg 1982, s. 49–54; J.B. LOTZ, *Transzendentaler Erfahrung*, Freiburg 1978, s. 13.

tej relacji jest *potentia oboedientialis*. W ogólnym (i formalnym) ujęciu termin *potentia oboedientialis* oznacza przysługującą bytowi stworzonemu (należącą do jego struktury) możliwość bycia „określonym” przez Boga, możliwość przyjęcia stosownego „określenia” ze strony Boga; chodzi o określenie rozumiane jako niezasłużony dar Boga i o posłuszne przyjęcie tego daru<sup>13</sup>. Podstawowym kontekstem użycia terminu *potentia oboedientialis* jest dyskurs o relacji między naturą a łaską; porządek natury pojmuje się jako *potentia oboedientialis* w stosunku do nadprzyrodzonej łaski Bożej; występująca tu zależność polega na tym, że Bóg sam, poprzez swoje samoudzielenie się bytowi stworzonemu, jest aktualizacją pewnej istotnej możliwości tego bytu, jego spełnieniem. Człowiek to *potentia oboedientialis* wobec nadprzyrodzonej łaski Bożej w tym znaczeniu, że w porządku swej duchowej samotranscendencji jest on otwarty na ontyczno-osobowe samoudzielenie się Boga; to ostatnie „określa” duchową naturę człowieka, ale jej nie znosi; jest jej aktualizacją i spełnieniem (poprzez wewnętrzny związek, a nie w porządku zewnętrznego i formalnego odniesienia)<sup>14</sup>. W swej istocie *potentia oboedientialis* jest tożsama z duchową naturą człowieka, w węższym ujęciu — z ujawniającą się w poznaniu i wolności samotranscendencją podmiotu i osoby ludzkiej; Rahner podkreśla, że jest ona tylko możliwością, istniejącą i mającą znaczenie także poza kontekstem jej nadprzyrodzonej aktualizacji. W każdym razie w powyższym rozumieniu *potentia oboedientialis* to dyspozycja podmiotu i osoby ludzkiej umożliwiająca doświadczenie Boga udzielającego się człowiekowi w porządku ontyczno-osobowej relacji. W ujęciu, w którym ontyczno-osobowe samoudzielenie się Boga współkonstytuuje wszystkie konkretne formy objawienia, owa dyspozycja wyznacza również horyzont, w którym człowiek otwiera się na objawienie Boże dokonujące się w czynach i słowie, w porządku historycznych wydarzeń i faktów. W tym sensie *potentia oboedientialis* jest (obecną w człowieku) strukturą heurystyczną obejmującą także historyczny kontekst (i wymiar) ludzkiej egzystencji oraz eksponującą słowo (i słuchanie słowa) jako istotny moment duchowej natury człowieka; te dwa elementy są niezbędne w recepcji historycznego objawienia Bożego<sup>15</sup>.

Trzeci etap refleksji nad dyspozycją człowieka umożliwiającą doświadczenie Boga i objawienia Bożego jest związany z pojęciem nadprzyrodzonego egzystencjału. Wprowadzając to pojęcie, Rahner wykazuje, że *potentia oboedientialis*, charakteryzująca duchową naturę człowieka, implikuje pewien nadprzyrodzony wymiar, że w swej istocie jest ona wewnętrzną i trwałą syntezą momentów naturalnych i nadprzyrodzonych<sup>16</sup>. Punktem wyjścia argumentacji Rahnera jest krytyka neo

<sup>13</sup> K. RAHNER, *Potentia oboedientialis*, SM 3, k. 1245–1247; TENŹE, *Hörer des Wortes*, s. 9–29; TENŹE, *Theologische Anthropologie*, k. 623–625.

<sup>14</sup> *Tamże*.

<sup>15</sup> *Tamże*.

<sup>16</sup> K. RAHNER, *Existential. Übernatürliches*, LThK<sup>2</sup> 3, k. 1301; TENŹE, *Existential. Theologische Anwendung*, SM 1, k. 1298–1299; TENŹE, *Offenbarung*, k. 833–836; TENŹE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 132–

scholastycznego ekstrynsecyzmu w zakresie nauki o relacji między naturą a łaską. Chodzi o stanowisko, zgodnie z którym obydwie porządki zachowują całkowitą odrębność i niezależność, nie wykazując wewnętrznych odniesień i powiązań; łaska jest zewnętrzną „nadbudową” w stosunku do zamkniętej i niezróżnicowanej w sobie natury. Rahner odrzuca ten niedialektyczny model relacji między naturą a łaską. Utożsamiając rzeczywistość łaski z ontyczno-osobowym samoudzieleniem się Boga i przyjmując, że natura jest już zawsze „włączona” w porządek nadprzyrodzony, uformowana przez rzeczywistość nadprzyrodzoną, proponuje ujęcie dialektyczne, wskazujące na wewnętrzną zbieżność i współzależność natury i łaski, na ich dialektyczną jedność<sup>17</sup>. Pojęcie nadprzyrodzonego egzystencjału jest związane z takim właśnie modelem relacji między naturą a łaską; odnosi się ono do wewnętrznego związku natury ludzkiej i łaski Bożej; wskazuje, że natura ludzka, dzięki swej samotranscendencji już zawsze ukierunkowana ku Bogu, jest porządkiem bytowym w sposób trwały określonym przez rzeczywistość nadprzyrodzonej łaski Bożej. Nadprzyrodzony egzystencjał to specyficzna własność człowieka, polegająca na nadnaturalnym wywyższeniu ludzkiej samotranscendencji; podstawą tego wywyższenia jest samoudzielenie się Boga, w postaci uprzedniej oferty (zbawczej) dane każdemu człowiekowi<sup>18</sup>. Nadprzyrodzony egzystencjał jest jednością samotranscendencji człowieka i jej spełnienia przez samoudzielenie się Boga w modalności uprzedniej oferty. Ma on transcendentalny charakter; będące jego podstawą samoudzielenie się Boga jest dane człowiekowi nie tylko jako dar, lecz także (w postaci uprzedniej oferty) jako warunek umożliwiający przyjęcie tego daru; chodzi tu o aprioryczny warunek możliwości; to oznacza, że nadprzyrodzony egzystencjał należy do apriorycznej i tym samym transcendentalnej struktury ducha ludzkiego; jako własność (nadprzyrodzone wywyższenie) tej struktury jest on modalnością pierwotnej i atematycznej podmiotowości; w takiej postaci (jako zawsze obecny w obrębie transcendentalnej struktury podmiotu) jest rzeczywistością niedostrzegalną, łatwą do przeoczenia i do wyparcia, narażoną na fałszywe interpretacje. Nadprzyrodzony egzystencjał oznacza, że transcendentalne dążenie człowieka do Boga, spełniające się już w samoudzieleniu się Boga aktualizującym się w modalności uprzedniej oferty, jest podtrzymywane przez samego Boga; chcąc

139; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 177–182; H. VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, TThZ (1986), s. 115–131.

<sup>17</sup> K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1958, s. 323–345; TENZE, *Natur und Gnade*, w: TENZE, *Schriften zur Theologie*, t. IV, Einsiedeln 1961, s. 209–236; TENZE, *Übernatürliche Ordnung*, SM 4, k. 1041–1048; por. H.U. VON BALTHASAR, *Der Begriff der Natur in der Theologie*, ZKTh 75 (1953), s. 452–464; J. RATZINGER, *Gratia praesupponit naturam*, w: TENZE (red.), *Einsicht und Glaube*, Freiburg 1962, s. 151–165.

<sup>18</sup> RAHNER, *Existential. Übernatürliches*, k. 1301; TENZE, *Existential. Theologische Anwendung*, k. 1298–1299; TENZE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 132–139; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 177–182; VERWEYEN, *art. cyt.*, s. 115–131; EICHER, *dz. cyt.*, s. 395–398.



się udzielić człowiekowi, Bóg sam konstytuuje w nim trwałą i realną możliwość przyjęcia swego samoudzielenia się<sup>19</sup>

Zatem nadprzyrodzony egzystencjał to już zawsze obecna w człowieku (uprzednio istniejąca) „oferta” łaski Bożej, będąca już modalnością samoudzielenia się Boga; to ostatnie może być pomyślane i może się zaktualizować w dwojaki sposób: w modalności owej oferty oraz w modalności jej przyjęcia bądź odrzucenia. Przy pomocy idei nadprzyrodzonego egzystencjału Rahner wykazuje, że przyjęcie „aktualnej” łaski Bożej zakłada rzeczywistość łaski Bożej już „uprzednio” w człowieku obecnej, umożliwiającej aktualne doświadczenie Boga. Tego rodzaju zależność charakteryzuje strukturę objawienia Bożego. Już zawsze obecna w człowieku łaska Boża oznacza „wewnętrzne” samoudzielenie się Boga; jest ona „wewnętrznym słowem Bożym”, które przenika do głębi ludzkiej duszy, ale (ze względu na swą atematyczną postać) nie obejmuje człowieka we wszystkich wymiarach jego istnienia. Konieczne jest zatem „słowo zewnętrzne”, dochodzące do człowieka w jego historycznej egzystencji, wzywające go do zajęcia jednoznacznej postawy wobec słowa wewnętrznego, tematyzujące słowo wewnętrzne przy pomocy kategorii właściwych dla przedmiotowej świadomości religijnej. Z drugiej strony „słowo wewnętrzne”, tożsame z już zawsze obecną w człowieku nadprzyrodzoną łaską Bożą, ustanawia możliwość recepcji dochodzącego z zewnątrz, historycznie objawionego słowa Bożego; jest ono apriorycznym warunkiem możliwości tej recepcji; konstytuuje horyzont, w którym człowiek poznaje i przyjmuje „słowo zewnętrzne” jako rzeczywiste słowo Boże, jako obiektywne (niezależne od apriorycznych struktur podmiotu i osoby ludzkiej) słowo samego Boga<sup>20</sup>. Rahner podkreśla, że „wewnętrzne słowo Boże” i słowo zawarte w historycznym objawieniu Bożym to dwa komplementarne i wzajemnie uwarunkowane „porządki” jednego słowa Bożego, jednego objawienia. Jednocześnie, podkreślając konieczność i znaczenie samego odróżnienia owych porządków, wskazując na ich odmienność, mówi o dwóch komplementarnych i wzajemnie uwarunkowanych rodzajach objawienia: „słowo wewnętrzne” nazywa objawieniem transcendentalnym, „słowo zewnętrzne” — objawieniem kategoriałnym<sup>21</sup>. Podstawą objawienia transcendentalnego jest nadnaturalnie wywyższona — przez samoudzielenie się Boga w formie uprzedniej oferty — samotranscendencja człowieka, podtrzymywana przez łaskę Bożą, aprioryczna otwartość podmiotu i osoby ludzkiej na rzeczywistość nieskończonej i świętej tajemnicy<sup>22</sup>. To nadnaturalnie wywyższone ukierunkowanie człowieka na absolut-

<sup>19</sup> *Tamże*.

<sup>20</sup> RAHNER, *Offenbarung*, k. 832–837; TENZE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 134–135, 153–159, 174–177; TENZE, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, s. 11–24; TENZE, *Transzendentaltheologie*, k. 988–990; RAFFELT, RAHNER, *art. cyt.*, s. 22–25, 34–39; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 181–182; WALDENFELS, *dz. cyt.*, s. 92–95.

<sup>21</sup> *Tamże*.

<sup>22</sup> *Tamże*.

ny, bezpośredni kontakt z Bogiem jest już autentycznym objawieniem, szczególnym rodzajem objawienia; oznacza ono i samoudzielenie się Boga, i działanie Boga ustanawiające aprioryczny horyzont możliwości objawienia jako takiego; horyzont ten obejmuje aprioryczną otwartość człowieka na objawienie oraz możliwość recepcji objawienia. W transcendentnym ujęciu związek z człowiekiem należy do wewnętrznej struktury objawienia Bożego. Objawienie transcendentne obejmuje — i łączy w jedną spójną całość — suwerenne działanie Boga i Jego rzeczywistą obecność w człowieku z jednej strony oraz aprioryczną świadomość człowieka, implikującą doświadczenie Boga i uczestnictwo w Jego nadprzyrodzonym życiu, z drugiej; jest ono „(...) stale podtrzymywaną pod wpływem łaski Bożej modyfikacją naszej transcendentnej świadomości (...)”<sup>23</sup>; poprzez związek z duchową aktywnością człowieka i za sprawą nadprzyrodzonego wywyższenia modyfikacja, o której mowa, jest pierwotnym i trwałym momentem naszej świadomości z jednej strony i prawdziwym objawieniem z drugiej.

W tradycyjnej (tomistycznej) teologii odpowiednikiem nauki o objawieniu transcendentnym jest koncepcja nadprzyrodzonego przedmiotu formalnego; chodzi o przedmiot formalny rozumiany jako aprioryczny horyzont odniesienia intencjonalnych aktów ludzkich, za sprawą łaski Bożej już wyprzedzająco i atematycznie ukierunkowanych na rzeczywistość Boga i na objawienie Boże; działanie Boga ustanawiające ów horyzont jest już objawieniem, pewnym szczególnym, pierwotnym sposobem objawienia; stanowi ono konieczne i zarazem wewnętrzne założenie objawienia jako takiego<sup>24</sup>. Już zgodnie z tradycyjnym ujęciem pozytywne objawienie może być poznane i przyjęte tylko w ramach struktury zakładającej pośrednictwo łaski Bożej (uprzednie samoudzielenie się Boga). Właściwą postacią tej struktury jest wiara, z jej nadprzyrodzonym charakterem; w porządku wiary, obiektywnej nadprzyrodzoności objawienia i ukazanych w nim idei, znaczeń i wartości odpowiada właściwy, czyli „bosko-subiektywny” horyzont recepcji; tylko wówczas, gdy sam Bóg jest subiektywną zasadą owej recepcji, może On objawić i wypowiedzieć samego siebie; tylko wówczas objawienie zachowuje swój transcendentny i nadprzyrodzony charakter, a słowo Boże, przekazane w ludzkim słowie, jest rzeczywiście słowem samego Boga. Zatem już w tradycyjnym ujęciu ludzka subiektywność jest strukturą wywyższoną i stale podtrzymywaną przez uprzednie samoudzielenie się Boga; i tylko w takiej postaci konstytuuje horyzont recepcji pozytywnego objawienia Bożego. Nauka o objawieniu transcendentnym jest pewną — w istotnych aspektach izomorficzną — reinterpretacją tradycyjnego ujęcia. W nowy, dostosowany do współczesnego języka i tym samym bardziej zrozumiały sposób ukazuje i potwierdza obiektywność objawienia i nadprzyrodzony charakter związanej z ob-

<sup>23</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 154.

<sup>24</sup> *Tamże*; RAHNER, *Natur und Gnade*, s. 224–226.

jawieniem struktury poznawczej z jednej strony oraz fakt podmiotowych uwarunkowań owej struktury z drugiej.

Jeżeli transcendentalność człowieka (aprioryczna otwartość na nieskończony horyzont bytu i prawdy oraz przedujęcie tego horyzontu) dochodzi do samej siebie za pośrednictwem kategoryalnej rzeczywistości — w aposteriorycznym doświadczeniu świata i egzystencji ludzkiej — to również objawienie transcendentalne dokonuje się i jest dostępne w podobny sposób — w porządku kategoryalnego doświadczenia. Dochodzi ono do głosu w intencjonalnych aktach duchowych, aktualizujących naszą transcendentalność, w których ma miejsce anonimowe i atematyczne przedujęcie Boga; przedujęcie to implikuje uprzednie samoudzielenie się Boga, połączone z nadprzyrodzoną modyfikacją naszej struktury duchowej. Objawienie transcendentalne jest zapośredniczone w całym zakresie kategoryalnej rzeczywistości, w całym zakresie naszego odniesienia do świata<sup>25</sup> W węższym ujęciu to kategoryalne pośrednictwo objawienia transcendentalnego jest oczywiście związane wprost z religijną rzeczywistością, z religijnym kontekstem znaczenia i wartości; realizuje się ono w konkretnym doświadczeniu religijnym; ma postać wyraźnie religijnej obiektywizacji; obejmuje konkretne, kategoryalne objawienie, z jego historią oraz kulturowo i społecznie uwarunkowaną, na ogół symboliczno-metaforyczną ekspresją religijnych idei, znaczeń i wartości<sup>26</sup> Tak rozumiane pośrednictwo jest niezbędne; w ramach religijnej perspektywy jest ono konieczną formą tematyizacji objawienia transcendentalnego; jako ukierunkowanie człowieka na rzeczywistość Boga i na słowo Boże, jako samoudzielenie się Boga w postaci uprzedniej oferty, jako aprioryczna modalność naszej świadomości, objawienie transcendentalne potrzebuje tego pośrednictwa — tylko w takim porządku, w korelacji z objawieniem kategoryalnym, może ono spełnić swe właściwe funkcje. W ramach owej korelacji objawienie realizujące się w duchowej samotranscendencji człowieka i tym samym już wyprzedzająco otwarte na historyczną perspektywę wpisuje się w konkretny i obiektywny porządek dziejów; powstaje w ten sposób faktyczna historia objawienia, spójna z historią świata i z historią ducha, w tym także z historią religii, zapośredniczona w historii świata i człowieka, w tym także w historii religii. Kategoryalne pośrednictwo objawienia transcendentalnego łączy się najpierw z historyczną samointerpretacją tego faktu, jakim jest pierwotne samoudzielenie się Boga doko-

---

<sup>25</sup> Takie stanowisko jest potwierdzeniem tezy o uniwersalnej dostępności objawienia transcendentalnego; objawienie to jest dostępne dla każdego człowieka aktualizującego swoją transcendentalność, także dla tych, którzy nie mają kontaktu z konkretnym, historycznym objawieniem. Zob. RAHNER, *Offenbarung*, k. 832–837; TENŽE, *Grundkurs des Glaubens*, s. 155–161; TENŽE, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, s. 11–24; TENŽE, *Transzendentaltheologie*, k. 988–989; RAFFELT, RAHNER, *art. cyt.*, s. 27–29; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 181–182, 204–207; WALDENFELS, *dz. cyt.*, s. 94–95; EICHER, *dz. cyt.*, s. 393–394, 398–401.

<sup>26</sup> *Tamże*.

nujące się w samotranscendencji podmiotu i osoby ludzkiej; konkretna historia objawienia jest obiektywizacją tego faktu i tym samym jego prawdziwą historią<sup>27</sup>

Jako obiektywizacja objawienia transcendentalnego, objawienie kategoriałne jest pozytywnym działaniem Boga; podejmując to działanie, Bóg określa kierunek i ostateczny cel historii objawienia. Ponieważ objawienie jest skierowane do każdego człowieka, kategoriałna historia objawienia realizuje się w podwójnym porządku: jako historia „ogólna”, dopiero zapoczątkowana, poszukująca trafnej i pełnej aktualizacji, oraz jako historia „szczególna”, rozpoznająca to, że jest najbardziej trafną i wiarygodną, pełną realizacją Bożego objawienia<sup>28</sup> W pierwszym porządku kontekstem realizacji objawienia jest powszechna historia religii. Drugi porządek to objawienie judeochrześcijańskie, ale, jak podkreśla Rahner, nie tylko. Również w obrębie historii religii — poza kontekstem biblijnego przekazu — znajdujemy liczne świadectwa autentycznego objawienia Bożego; należy jednak zauważyć, że jako dochodzące do głosu (w różnych religiach) w częściowych kategoriałnych historiach objawienia, wykazują one brak dostatecznej, przede wszystkim rzeczowej ciągłości; tym bardziej, że często współwystępują ze świadectwami nieautentycznymi; rozstrzygającym kryterium weryfikacji jest tutaj historia objawienia spełniona w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa, będąca prawdziwą (wolną od jakichkolwiek wypaczeń historycznych) i ostateczną obiektywizacją samoudzielenia się Boga<sup>29</sup> W każdym razie historyczny kontekst jest czynnikiem zasadniczo determinującym objawienie kategoriałne. Ma on złożoną strukturę; obok innych obejmuje także elementy kulturowe, egzystencjalne i społeczne. Objawienie kategoriałne realizuje się (i znajduje właściwą formę ekspresji) nie tylko w przestrzeni określonej przez historyczne zdarzenia i w ramach pewnej (ogólnej) „logiki dziejów”, lecz także w przestrzeni kulturowych i egzystencjalno-społecznych idei, znaczeń i wartości. W ramach tego złożonego kontekstu dokonuje się (kategoriałna) obiektywizacja ontyczno-osobowego samoudzielenia się Boga; jej rezultatem są określone zjawiska, fakty, przeżycia, zachowania i teksty (dokumenty) religijne; na ogół mają one symboliczno-metaforyczny charakter i wymagają odpowiedniej (uwzględniającej kontekst ich genezy i kontekst aktualnych pytań) interpretacji (połączonej z weryfikacją ich sensu)<sup>30</sup>

<sup>27</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 157–161.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 162–164.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 160–162.

<sup>30</sup> *Tamże*, s. 157–164; RAHNER, *Offenbarung*, k. 839–840; TENŽE, *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, s. 11–24; RAFFELT, RAHNER, *art. cyt.*, s. 27–29; por. VORGRIMLER, *dz. cyt.*, s. 205–207; WALDENFELS, *dz. cyt.*, s. 94–95; P. TILLICH, *Teologia systematyczna*, t. I, tł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 113–126; A. DULLES, *The Symbolic structure of Revelation*, *JThS* 41(1980), s. 51–73; TENŽE, *Revelation and Discovery*, s. 13–24; TENŽE, *Models of Revelation*, s. 131–154; P. RICOEUR, *Hermeneutik der Idee der Offenbarung*, w: TENŽE, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg 2008, s. 41–83.

Istnieją zatem, w świetle powyższych ustaleń, dwa rodzaje objawienia: objawienie transcendentalne i objawienie kategorialne. W objawieniu transcendentalnym Bóg udziela się człowiekowi (w swojej najgłębszej i najbardziej autentycznej rzeczywistości) „wyprzedzająco”, dając mu możliwość przyjęcia samego siebie, w tym także możliwość słuchania i akceptacji swojego orędzia. Dzięki temu objawienie zachowuje swoją obiektywność i niezależność, aktualizuje się (i dochodzi do człowieka) jako rzeczywiste samoudzielenie się Boga samego w sobie. Jest tak dlatego, ponieważ Bóg sam ustanawia i podtrzymuje akt recepcji objawienia. Mimo swej transcendencji nie jest On „absolutną i odpychającą dalą”; przeciwnie, jest tym, który udziela się człowiekowi w porządku bliskiej, ontyczno-osobowej relacji, jako wypełnienie nieograniczonej „transcendencji ducha ludzkiego” (otwartości człowieka na nieskończony horyzont bytu, prawdy i dobra). Przypomnijmy: tak rozumiane objawienie transcendentalne ma nieprzedmiotową postać; jest ono darem Boga z samego siebie wymagającym stosownego „uprzedmiotowienia” i dlatego przekazywanym za pośrednictwem świata kategorialnego, w konkretnym, historycznym porządku ludzkiej egzystencji. W ramach podobnej korelacji objawienie transcendentalne konstytuuje horyzont możliwości konkretnego, historycznego objawienia Bożego. W konkretnym i historycznym (kategorialnym) objawieniu pierwotne samoudzielenie się Boga przyjmuje przedmiotową postać; jest dostępne i zrozumiałe w porządku konkretnych zdarzeń i słów, w tym także w kategoriach przedmiotowej wiedzy o nadprzyrodzonym przeznaczeniu świata i człowieka. W takiej postaci staje się konkretną zasadą życia i działania<sup>31</sup>.

Między objawieniem transcendentalnym a objawieniem kategorialnym zachodzi określony związek. Objawienie transcendentalne konstytuuje horyzont możliwości objawienia kategorialnego jako horyzont swojej obiektywizacji; w ramach tego horyzontu realizuje swoje funkcje. W tym sensie objawienie kategorialne jest aktualizacją i dopełnieniem objawienia transcendentalnego. Jest ono możliwe i zrozumiałe, także wiarygodne, tylko w korelacji z objawieniem transcendentalnym. To ostatnie należy traktować jako aprioryczny warunek możliwości, jako rodzaj presupozycji, wreszcie jako trwałą fundament i wewnętrzną zasadę objawienia kategorialnego. Związek zachodzący między objawieniem transcendentalnym a objawieniem kategorialnym ma złożoną strukturę. Współokreślają go trzy momenty: komplementarność, zbieżność i jedność; obydwaj rodzaje objawienia dopełniają się wzajemnie, są wzajemnie uwarunkowane (współzależne), tworzą spójną całość. Można zatem powiedzieć, że objawienie transcendentalne i objawienie kategorialne to w istocie dwie strony (dwa aspekty) jednego objawienia<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 174–177.

<sup>32</sup> *Tamże*.

## 2. Objawienie pierwotne — objawienie historyczne

Drugim elementem omawianej typologii jest odróżnienie objawienia pierwotnego i historycznego. Rahner nawiązuje do tradycyjnej dystynkcji, nadając jej właściwą interpretację. W tradycyjnym ujęciu objawienie pierwotne (zwane też praobjawieniem) to „rodzaj objawienia Bożego, które miało być dane wszystkim ludziom na początku ich dziejów i które poprzedzało objawienie historyczne”<sup>33</sup> Biblijna idea objawienia pierwotnego zakłada, że objawienie historyczne rozpoczęło się od Abrahama; przygotowaniem do przyjęcia tego objawienia było objawienie pierwotne, przekazywane od Adama do Abrahama. Konieczną supozycją idei objawienia pierwotnego jest — utworzone na podstawie określonej interpretacji biblijnych danych — pojęcie prahistorii, w której dokonywało się Boże objawienie. Przyjmując to pojęcie, niektórzy teologowie odwołują się do wiedzy z zakresu etnologii oraz historii religii; ich zdaniem wiedza ta wystarczająco potwierdza fakt powszechnego istnienia religii oraz to, że religie posiadają pewne wspólne elementy, takie jak idea Boga, przekonanie o pochodzeniu świata od Boga czy kategoria objawienia. Oparta na podobnych założeniach (tradycyjna) teoria objawienia pierwotnego budzi pewne wątpliwości<sup>34</sup>. Po pierwsze, przyjmuje się w niej, że objawienie pierwotne jest podstawą wiary religijnej przekazywanej od początku dziejów człowieka drogą tradycji, gwarantującej zachowanie powszechnej ważności prawd objawionych; tymczasem w świetle współczesnej wiedzy naukowej nie da się ustalić początku ludzkości; kwestionuje się również możliwość jej pochodzenia od jednej pary ludzkiej. Po drugie, przyjmując tradycyjne rozumienie objawienia pierwotnego, należałoby uznać równość (równorzędność i prawdziwość) wszystkich religii; tymczasem, jak wiadomo, są one zróżnicowane już w aspekcie samej idei Boga; różnią się także stopniem wiarygodności konkretnych elementów objawieniowych. Po trzecie, zastrzeżenia budzi podział na dwa rewelatywne porządki historyczne; w świetle współczesnej (filozoficzno-teologicznej) teorii dziejów objawienie jako całość jest objawieniem historycznym; ma ono początek w stwórczym samoobjawieniu się Boga. Wreszcie po czwarte, metodologiczne wątpliwości budzi przyjęty sposób wykorzystania wiedzy empirycznej w uzasadnieniu twierdzeń teologicznych (Rdz 1–10 nie jest przekazem historycznej wiedzy o początkach ludzkości, lecz dyskursem religijnym, mówiącym o nadprzyrodzonym odniesieniu Boga do świata i do człowieka).

<sup>33</sup> Zob. M. RUSECKI, *Objawienie pierwotne*, w: TENŻE (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 871–873; TENŻE, *Traktat o objawieniu*, Kraków 2007, s. 172–179; H. FRIES, *Uroffenbarung*, SM 4, k. 1124–1130; H. VORGRIMLER, *Objawienie pierwotne*, w: TENŻE, *Nowy leksykon teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 232.

<sup>34</sup> *Tamże*.

Rahner podejmuje wysiłek reinterpretacji tradycyjnej teorii objawienia pierwotnego. Punktem wyjścia jego refleksji jest pytanie o strukturę faktycznej historii objawienia. Kluczową rolę w tej refleksji pełni odróżnienie objawienia transcendentálnego i kategoriałnego. Objawienie transcendentálne określa bytowy status człowieka; człowiek jest ukształtowany przez stwórcze działanie Boga i przez uprzednie (ontyczno-osobowe) samoudzielenie się Boga: przez radykalną różnicę, dzielącą go od Boga jako nieskończonej tajemnicy, z jednej strony oraz przez, możliwe za sprawą nadprzyrodzonego wywyższenia, bezpośrednie odniesienie do Boga z drugiej. To „transcendentálne ukształtowanie”, określające „początek” człowieka, jest już (także) początkiem historyczności, konkretnej, historycznej egzystencji. Ponieważ poprzedza ono — w logicznym i rzeczowym porządku — działanie człowieka, można je nazwać objawieniem pierwotnym. W proponowanym przez Rahnera ujęciu objawienie pierwotne to uprzednie samoudzielenie się Boga z jednej strony oraz ustanowiona przez ten akt możliwość uszczegółowienia i uwyrażnienia bliskiej relacji z Bogiem w porządku historycznej (indywidualnej i społecznej) egzystencji z drugiej<sup>35</sup>. Należy zatem mówić i o transcendentálnym, i o kategoriałnym objawieniu pierwotnym; w pierwszym przypadku chodzi o (zakładające aprioryczną otwartość człowieka) uprzednie samoudzielenie się Boga, w drugim — o uprzednie ukierunkowanie na historyczną i egzystencjalną aktualizację tego wydarzenia i jego skutków. Objawienie pierwotne oznacza, że człowiek „od samego początku” jest otwarty i ukierunkowany na cel nadprzyrodzony: na absolutną bliskość Boga, urzeczywistniająca się w porządku historycznej egzystencji; tego rodzaju dyspozycja należy do koniecznej struktury człowieka jako podmiotu i osoby<sup>36</sup>

Sam sposób przekazu i forma obiektywizacji objawienia pierwotnego to, zdaniem Rahnera, zupełnie inne zagadnienie; jest to kwestia otwarta, co wcale nie musi nasuwać wątpliwości co do istoty i sensu idei objawienia pierwotnego. Każdy człowiek otrzymuje swoją (ludzką) naturę od „jednego rodzaju ludzkiego w jednościci jego historii” To założenie antropologiczne jest racją uzasadniającą możliwość przekazu transcendentálnego objawienia pierwotnego (w którym poprzez uprzednie samoudzielenie się Boga natura ludzka została powołana do uczestnictwa w Jego nadprzyrodzonym życiu). Ponieważ swoje transcendentálne ukształtowanie człowiek otrzymuje w historii, można (i należy) mówić o historycznym przekazie transcendentálnego objawienia pierwotnego<sup>37</sup>. W ramach historycznego przekazu objawienie pierwotne przyjmuje kategoriałną postać. W tym wypadku kwestią odrębną (nierozstrzygającą o zasadności samej idei kategoriałnego objawienia pierwotnego)

<sup>35</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 166–167; TENŻE, *Offenbarung*, k. 835–837; *Objawienie pierwotne*, w: K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, k. 340–341.

<sup>36</sup> *Tamże*.

<sup>37</sup> *Tamże*.

jest najpierw to, czy i w jakim zakresie kategoriale objawienie pierwotne zostało historycznie przekazane, a następnie to, czy przekaz ten, jeżeli się dokonał, był związany z pośrednictwem ludzkiego słowa i czy miał postać religijnie stematyzowaną; tego rodzaju przekaz nie pozostawia zobiektywizowanych śladów w postaci relacji opowiadających o historycznym początku człowieka; jedynym jego świadectwem jest zachowane w świadomości transcendentalne doświadczenie Boga; zachowanie tego doświadczenia to proces wielorako uwarunkowany, nie zawsze wolny od błędów i wypaczeń; niemniej można tu mówić o objawieniu i o jego przekazie, ponieważ ów proces jest nieprzerwanie kontynuującą się historyczną tematyzacją transcendentalnego objawienia pierwotnego. Przyjęcie powyższych założeń (logicznych i ontologicznych) ma wpływ na rozumienie pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju; biblijnych relacji o początku historii ludzkości nie można traktować w kategoriach faktograficznego przedstawienia prehistorycznych wydarzeń, jako „reportażu” z tych wydarzeń; są one bowiem przykładem specyficznej genealogii, dyskursu, w którym z transcendentalnego doświadczenia terażniejszości wnosi się, w drodze redukcyjnego wniosku, o tym, co musiało być na początku i jest historycznym źródłem owego doświadczenia. To oznacza, że w swej istocie prawdziwy obraz tego początku składa się z wyobrażeń i pojęć pochodzących z terażniejszości tych, którzy mieli udział w tworzeniu genealogicznej relacji. Ta ostatnia rozwija się w historii, można więc mówić o tradycji kategoriale objawienia pierwotnego; mimo obecnych w niej kontrowersyjnych, często mitologicznych przedstawień, tradycja ta jest i pozostaje usprawiedliwioną tematyzacją transcendentalnego objawienia pierwotnego<sup>38</sup>

Obrazem historycznego rozwoju (i historycznej interpretacji) transcendentalnego objawienia pierwotnego jest powszechna historia religii. Pokazuje ona, że w procesie przekazu owego objawienia powstały różne historie religii, których, jak się wydaje, nie można połączyć w spójną całość, w jedną strukturalnie uporządkowaną i zmierzającą w jednym określonym kierunku historię objawienia. Z perspektywy teologii dziejów jest rzeczą oczywistą, że owa „historia składająca się z różnych historii” ma pewien cel, do którego dąży, oraz pewien ostateczny sens; podobne stanowisko przyjmuje się, przynajmniej w ramach hipotetycznego wyjaśnienia, w klasycznej filozofii dziejów. Trudno jest jednak rozpoznać jednolitą strukturę i wewnętrzne prawo rozwoju jednej historii objawienia w wielu historiach religii; trudno ustalić ogólnie ważną logikę dziejów objawienia poprzedzających objawienie Starego i Nowego Testamentu. Zadania tego nie ułatwia samo Pismo Święte; owszem, mówi ono o tym, że cała historia, obejmująca także dzieje grzechu i sądu, rozwija się w kierunku określonym przez zbawczą wolę Boga, ale nie znajdujemy

<sup>38</sup> *Tamże.*



w nim klucza, który pozwoliłby na uporządkowanie ogólnej historii objawienia. Takiego klucza nie wskazuje ani historia religii niebiblijnych, ani historia obejmująca biblijne objawienie. Należy więc sądzić, że historia przedbiblijna, jako właściwa historia objawienia, nie posiada żadnej struktury; nie jest zatem możliwy jej podział (na kolejne etapy) i tym samym nie jest możliwe wyjaśnienie jej przebiegu<sup>39</sup>. Można jednak stwierdzić z całą pewnością, że biblijna historia od Abrahama do Chrystusa to krótki okres oczekiwania na wydarzenie Chrystusa oraz że wpisuje się ona w ramy ogólnej historii objawienia, współwystępującej z historią ludzkości, jako ostatni „moment”, który poprzedza wydarzenie Chrystusa. Przy czym, co oczywiste, historii ludzkości od początku do ostatnich tysiącleci, do okresu, w którym zaczęła się kształtować wyraźna świadomość historyczna, nie można uważać za okres historyczny; należy ją traktować w kategoriach „ahistorycznej prehistorii ludzkości”. Ta prehistoria stanowi kontekst realizacji objawienia pierwotnego; określa ramy, w których objawienie to obiektywizuje się w języku i w życiu społecznym, i tym samym, mimo braku wyraźnej świadomości historycznej i niezależnie od stopnia tematyżacji, daje początek ogólnej historii objawienia. Dokładna strukturalizacja przedbiblijnej, niewyobrażalnie długiej historii objawienia nie jest możliwa. Natomiast historia obejmująca biblijne objawienie sprowadza się do krótkiego okresu historycznego; okres patriarchów biblijnych to „etap przejściowy”, wiążący historię przymierza Starego Testamentu z ogólną historią objawienia; starotestamentalna historia objawienia jest historią ukierunkowaną na wydarzenie Chrystusa. To ostatnie to kulminacja historii objawienia i zarazem jej spełnienie. W wydarzeniu Chrystusa (zamykającym okres biblijnej historii objawienia) dokonuje się absolutna historyczna obiektywizacja objawienia pierwotnego (obejmującego uprzednie samoudzielenie się Boga i przedbiblijną historię objawienia). Wydarzenie to, oznaczające absolutne pojednanie Boga i człowieka, ukazuje ostateczny cel i ostateczny sens historii objawienia<sup>40</sup>.

Tak więc w koncepcji, którą rozwija Rahner, ważne jest odróżnienie objawienia pierwotnego, mającego swoją transcendentalną i kategoriałną postać, i kategoriałnego objawienia historycznego. Stanowisko naszego autora jest pewną modyfikacją tradycyjnej nauki o objawieniu pierwotnym. Korzystając z założeń filozofii transcendentalnej, przede wszystkim historiozoficznych i antropologicznych, Rahner pokazuje, że idea objawienia pierwotnego ma swoje trwałe miejsce w uzasadnieniu powszechnego charakteru objawienia; przy czym uzasadnienie to nie wymaga ustalenia historycznego początku ludzkości; nie jest w nim także potrzebna dokładna (szczegółowa) strukturalizacja przedbiblijnej historii objawienia; ponadto (w ramach

<sup>39</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 168–170.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 170–173.

omawianej koncepcji) uzasadnienie to respektuje możliwość i fakt historycznej obiektywizacji objawienia pierwotnego oraz właściwą (teologiczną, a nie historyczną) interpretację pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

### 3. Objawienie „naturalne” — „właściwe” samoobjawienie się Boga

Rahner mówi także o objawieniu „naturalnym”. Podkreśla jednak, że ze względu na wiążący się z tradycyjną koncepcją tego objawienia rozdział (dualizm) porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, nazwa „objawienie naturalne” jest niepoprawna. Mimo to można się nią posłużyć w refleksji mającej na celu ukazanie złożonej (dialektycznej) struktury objawienia; użyteczne jest wówczas odróżnienie objawienia „naturalnego” i „właściwego”<sup>41</sup>

Objawienie, o którym mówi idea objawienia naturalnego, to objawienie się Boga w świecie i poprzez świat, najpierw w samym akcie stworzenia świata<sup>42</sup>. Stwórcze działanie (stworzenie z niczego i działanie podtrzymujące w istnieniu) jest już samoobjawieniem się Boga (w świecie). Jako stworzony przez Boga, świat poprzez fakt istnienia oraz poprzez swój strukturalny porządek bytowy mówi o Bogu: potwierdza Jego istnienie, wskazuje na Jego naturę i na intencjonalne (suwerenne i rozumne) działanie. Stworzenie świata jest świadczącym o nieskończonej mocy i w pełni autonomicznym — rewelatywnym — aktem samego Boga; dokonując tego aktu, Bóg zachowuje swoją ontyczną odrębność; poprzez stworzenie człowieka ustanawia możliwość (i określa sens) osobowego objawienia. Człowiek, dostrzegający przygodność (ontyczną zależność) świata i własnego bytu, ma naturalną możliwość doświadczenia Boga objawiającego się w świecie, pojętego jako ostateczna racja i ostateczny sens wszystkich rzeczy. Ta (naturalna) możliwość aktualizuje się w doświadczeniu samotranscendencji, apriorycznej otwartości ducha ludzkiego na rzeczywistość nieskończoną, i stanowi podmiotowy korelat objawienia — najpierw tego, które dokonuje się w świecie i poprzez świat. W takim rozumieniu jest ona koniecznym i wewnętrznym założeniem religijnej wiary w Boga<sup>43</sup>, choć może

<sup>41</sup> Tamże, s. 173–174; *Objawienie*, w: RAHNER, VORGRIMLER, dz. cyt., k. 334–335.

<sup>42</sup> Zob. M. RUSECKI, *Objawienie Boże*, w: TENŻE (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 859, 863; TENŻE, *Traktat o objawieniu*, s. 147–149; H. VORGRIMLER, *Objawienie*, w: TENŻE, *Nowy leksykon teologiczny*, s. 231; H.U. VON BALTHASAR, *Teologika*, t. I: *Prawda świata*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 209–225; TENŻE, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. I, tł. E. Marszał. J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 375–378; FRIES, *Offenbarung*, k. 1111.

<sup>43</sup> Zob. K. JASPERS, *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, tł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 55–63; H.U. VON BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, MySal 2, s. 25–38; E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, s. 126–130; L. SCHEFFCZYK, *Vernunft und Glaube im Gegenwartsaspekt*, w: TENŻE, *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, s. 41–46; TENŻE, *Die Theologie und*

być dyspozycją aktualizującą się tylko w porządku naturalnym, konstytuującą tylko filozoficzne poznanie Boga<sup>44</sup>. W religijnej perspektywie owa możliwość konstytuuje religijne doświadczenie świata. W świetle ustaleń z zakresu empirycznych nauk o religii przyjmuje się, że w doświadczeniu religijnym świat jest miejscem epifanii Boga. W filozoficznej refleksji nad religią stwierdza się, że świat jako skończony, w porządku własnej, przedmiotowej samotranscendencji, wskazuje na rzeczywistość Boga. Zgodnie z biblijną wizją, i jej teologiczną interpretacją, rewelacyjny charakter mają tylko te zjawiska i wydarzenia, w których przejawia się intencjonalne działanie Boga, w których Bóg sam ukazuje swoją absolutną świętość i ujawnia zamiary swojej zbawczej woli; w takiej perspektywie świat jest księgą, dającą się odpowiednio odczytać i zrozumieć, pozwalającą rozpoznać charakter pisma jej Autora, ukazującą obiektywne znaki obecności Boga oraz Jego intencje<sup>45</sup>

W Biblii znajdujemy świadectwa potwierdzające objawienie się Boga w świecie i poprzez świat; chodzi przede wszystkim o przekaz prawdy o stworzeniu świata, o mądrości Stwórcy oraz o poznaniu Boga z rzeczy stworzonych (Mdr 13,1-9; Rz 1,20; Dz 17,28). Stwórcze samoobjawienie się Boga daje początek uniwersalnej historii objawienia; stanowi trwały fundament tej historii. Nie jest to jednak objawienie pełne; należy je traktować jako pierwszy etap objawienia Bożego. Czy stwórcze samoobjawienie się Boga (w świecie i poprzez świat) ma nadprzyrodzony wymiar? Przypomnijmy: w tradycyjnym ujęciu jest ono przedmiotem idei objawienia naturalnego, wykluczającego nadprzyrodzone odniesienie. Współczesna teologia odrzuca rozdział (dualizm) porządku naturalnego i nadprzyrodzonego; przyjmuje się, że każde działanie Boga w relacji do świata i do człowieka jest manifestacją rzeczywistości nadprzyrodzonej; dotyczy to zatem także działania stwórczego, będącego szczególnym samoobjawieniem i samoudzieleniem się Boga, aktem, w którym Bóg powołuje świat do istnienia w porządku odniesień wewnątrztrynitarnych, o czym świadczy udział Logosu i Ducha Świętego, ze względu na człowieka i dalsze, historyczno-osobowe objawienie<sup>46</sup> Istotą powyższego ujęcia jest teza o jedności objawienia. Objawienie jako takie — w całym zakresie swojej struktury —

---

*die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, s. 235–247; A. BRUNNER, *Offenbarung und Glaube. Eine phänomenologische Untersuchung*, München 1985, s. 118–119; P. TILICH, *Offenbarung und Glaube*, Stuttgart 1970, s. 47–58.

<sup>44</sup> Zob. RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, s. 149–150; FRIES, *Offenbarung*, k. 1111; VORGRIMLER, *Objawienie*, s. 231; BALTHASAR, *Teologika*, s. 211–216; W. PANNENBERG, *Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung*, w: TENŻE (red.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1970, s. 104.

<sup>45</sup> Zob. R. SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, Freiburg 2006, s. 143–182.

<sup>46</sup> Zob. FRIES, *Offenbarung*, k. 1111–1113; RUSECKI, *Traktat o objawieniu*, s. 158; TENŻE, *Objawienie Boże*, s. 863–865; TILICH, *Offenbarung und Glaube*, s. 51–57; BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, s. 25–38; VORGRIMLER, *Objawienie*, s. 230–232; S. WIEDENHOFER, *Offenbarung*, NHTG 4, s. 113; BRUNNER, *dz. cyt.*, s. 118–119.

jest nadprzyrodzonym działaniem Boga; dokonuje się w jednym zintegrowanym porządku, w którym można wskazać odmienne, ale w istocie komplementarne, wzajemnie uwarunkowane i wewnątrznie zbieżne konteksty (także sposoby i etapy) realizacji: protologiczny i historyczno-eschatologiczny, ontyczno-genetyczny i dialogiczno-osobowy, stwórczy i zbawczy. Swoją ważność traci tradycyjny podział na objawienie naturalne i nadprzyrodzone<sup>47</sup>

Przypomnijmy: Rahner, uznając semantyczną niepoprawność nazwy „objawienie naturalne”, posługuje się nią w eksplikacji struktury objawienia; stosuje wówczas odróżnienie objawienia „naturalnego” i „właściwego”. Również Rahner, mówiąc o objawieniu naturalnym, ma na myśli samoobjawienie się Boga w stwórczym działaniu. W toku jego rozważań (i w przedstawionej koncepcji) kluczową rolę odgrywają stosowne założenia ontologiczne i teoriopoznawcze; wyznaczają one właściwy w tym wypadku kontekst interpretacji. Bóg stwarza świat jako skończony, jako porządek bytowy inny niż On sam; stwarza człowieka, który jako duch skończony, dzięki swej naturalnej samotranscendencji rozpoznaje odniesienie tego, co skończone, do absolutnej podstawy, do nieskończonej tajemnicy bytu. W twierdzeniach opisujących tę sytuację ontyczną rysuje się pewien obraz Boga jako nieskończonej tajemnicy; temu obrazowi odpowiada idea objawienia naturalnego; obraz ten — w sposób nieprawidłowy — zwykliśmy nazywać objawieniem naturalnym. Również Rahner podkreśla, że objawienie to jest niepełne. Mimo tego objawienia Bóg pozostaje dla nas nieznan; poznajemy Go tylko w niewielkim stopniu, przez analogię z tajemnicą ontologiczną, w porządku negacji i wywyższenia tego, co skończone; poznajemy Go zatem tylko pośrednio — nie możemy Go (w tym objawieniu) poznać przez bezpośredni kontakt. Objawienie, o którym mowa, nie jest sytuacją umożliwiającą poznanie Boga samego w sobie, w tym także poznanie jednoznacznego i ostatecznego odniesienia między Bogiem a stworzeniem duchowym; pozostaje w nim otwarta kwestia relacji Boga do człowieka: nie mówi ono, czy Bóg chce być dla nas „milczącą i zamkniętą w sobie nieskończonością”, czy też chce być „radikalną bliskością”, czy chce On być tajemnicą niedostępną i potwierdzającą nas w naszej skończoności, czy też chce być tajemnicą udzielającą się nam w porządku relacji osobowej i przewyciężającą naszą skończoność<sup>48</sup>. Te ograniczenia sprawiają, że objawienie „naturalne” domaga się dopełnienia. W koncepcji, którą rozwija Rahner, objawienie „naturalne” wskazuje na możliwość i zarazem na konieczność „właściwego” objawienia. Chodzi o objawienie, które nie jest dane wraz z duchowym bytem człowieka ani w horyzoncie ontyczno-przedmiotowej samotranscendencji świata; chodzi o objawienie, które ma charakter wydarzenia i przyjmuje

<sup>47</sup> *Tamże.*

<sup>48</sup> RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, s. 173–174; TENŻE, *Offenbarung*, k. 834–835; *Objawienie*, w: RAHNER, VORGRIMLER, *dz. cyt.*, k. 335–337.

postać dialogu, w którym Bóg zwraca się do człowieka, objawiając mu nie to, co można poznać zawsze i wszędzie w świecie i poprzez świat, lecz to, co światu i człowiekowi jest jeszcze nieznanne: wewnętrzną rzeczywistość Boga i Jego osobowy związek ze stworzeniem duchowym. Istotą tak pojętego objawienia jest ontyczno-osobowe samoudzielenie się Boga: relacja, w której Bóg w ramach międzyosobowego odniesienia, w warunkach konkretnej sytuacji egzystencjalnej, daje samego siebie, stając się konstytutywnym elementem (konstytutywną zasadą) człowieka<sup>49</sup> Przepomnijmy: Rahner opisuje i objaśnia ten typ relacji przy pomocy pojęcia przyczynowości formalnej, odróżniając przyczynowość formalną od sprawczej, charakterystycznej dla aktu stwórczego. Ontologiczno-antropologiczne uzasadnienie tak rozumianego objawienia zawarte jest w doświadczeniu apriorycznej otwartości człowieka jako bytu skończonego osobowej natury na horyzont nieskończonej tajemnicy, na rzeczywistość Boga. Już w tym doświadczeniu Bóg jest wewnętrznym (konstytutywnym i podtrzymującym) elementem ludzkiej samotranscendencji; w faktycznym objawieniu jest jej spełnieniem. Należy dodać, że w koncepcji Rahnera właściwe objawienie Boże ma dwie strony: transcendentalną i historyczną (nieprzedmiotową i przedmiotową, zobiektywizowaną); mimo odmiennej struktury i odmiennego sposobu realizacji tworzą one spójną całość; zasadą tej całości jest (opisywany już wcześniej) dialektyczny związek objawienia transcendentalnego i kategoriałnego.

Przedstawiona przez Rahnera typologia rodzajów objawienia jest ujęciem twórczym i oryginalnym, zasługującym na uwagę i uznanie. Jej wartość i znaczenie potwierdza współczesna literatura przedmiotu. W podsumowaniu powyższych rozważań, dotyczących założeń i struktury owej typologii, należy sformułować następujące uwagi. Po pierwsze, Rahner zachowuje tradycyjny podział, tradycyjny schemat rodzajów objawienia, uwspółcześniając rozumienie stosownych pojęć, kryteriów i zasad. Narzędziem owego uwspółcześnienia jest nowożytna filozofia podmiotu. Rahner wykorzystuje odpowiednie jej elementy, dostrzegając ich rzeczową i formalną spójność z dzisiejszym sposobem myślenia o świecie i o człowieku. Po drugie, przedstawiając i charakteryzując poszczególne rodzaje objawienia, Rahner zwraca uwagę, że należy je traktować jako aspekty jednej, integralnie pojętej struktury; owszem, istnieją wystarczające (rzeczowe i formalne) powody, by mówić o autonomicznych rodzajach objawienia, by odróżniać te rodzaje i postrzegać je jako odrębne porządki rewelatywne, ale w swej istocie są one aspektami jednego, integralnie pojętego objawienia; Rahner z naciskiem podkreśla jedność objawienia transcendentalnego i kategoriałnego, pierwotnego i historycznego, naturalnego i właściwego; pokazuje odmiennosc tych rodzajów i jednocześnie formuluje argumenty na rzecz ich syntezy. Po trzecie, zaletą koncepcji Rahnera jest zachowanie właściwej

<sup>49</sup> *Tamże.*

równowagi między teocentryczną strukturą objawienia a historyczno-kulturowym i antropologicznym kontekstem jego realizacji. Rahner w wystarczającym stopniu eksponuje i uzasadnia obiektywny (transcendentny i nadprzyrodzony) charakter objawienia; formułuje rzeczowe i spójne argumenty, potwierdzające to, że objawienie, z którym mamy do czynienia, jest rzeczywistym samoobjawieniem się Boga. Jednocześnie — w tym samym porządku argumentacji — pokazuje rolę i znaczenie antropologicznych (egzystencjalno-społecznych) i historyczno-kulturowych założeń i warunków możliwości recepcji objawienia. Rekonstrukcja „antropologii objawienia” jest najbardziej znaczącym wkładem Rahnera do współczesnej refleksji o objawieniu. Po czwarte, przedstawiona koncepcja implikuje integralne ujęcie istoty objawienia. W świetle jej założeń i tez objawienie jest, jednocześnie, wydarzeniem i przekazem „wiedzy”, relacją ontyczno-osobową i „aktem mowy”, działaniem realizującym się w porządku ogólnej struktury dziejów i w porządku konkretnej egzystencji; w swej istocie jest ono i samoudzieleniem się Boga, i komunikacją stosownych idei, znaczeń i wartości. W opracowanej przez Rahnera typologii wymiary te są wzajemnie powiązane; tworzą one spójną, dynamiczną całość (jaką jest objawienie); pokazują przy tym, że struktura objawienia zakłada uprzednią otwartość i trwałe zaangażowanie człowieka. Po piąte, w opracowaniach poświęconych koncepcji Rahnera obecne są także uwagi krytyczne. Najczęściej wysuwane zastrzeżenia odnoszą się do idei objawienia transcendentalnego; część autorów dostrzega w niej źródło antropocentryzmu, subiektywizacji wiary w objawienie Boże. Wydaje się jednak, że tego rodzaju obawy są nieuzasadnione. Analiza wspomnianej idei pokazuje bowiem, że gwarantuje ona zachowanie równowagi między działaniem Boga a działaniem człowieka. Początki koncepcji Rahnera sięgają połowy XX w. Śledząc najnowszą literaturę przedmiotu nie sposób nie zauważyć, że koncepcja ta jest wciąż obecna w myśli teologicznej; stanowi ona ważny układ odniesienia dla współczesnej refleksji o objawieniu.

### **Arten der Offenbarung. Karl Rahners Typologie**

#### **Zusammenfassung**

Rahner unterstreicht die sachliche und formale Einheitlichkeit der Offenbarung. Aber, wie er behauptet, ist diese Einheitlichkeit keine absolute Eigenschaft; zu Recht, vor allem in der biblischen Auffassung, stellt die Offenbarung eine integrale Ganzheit dar, ist eine und einzige, man muss jedoch die innere Differenzierung dieses Phänomens erblicken und im Zusammenhang damit sind (u.a.) entsprechende Arten der Offenbarung zu unterscheiden. In einer näheren Determination jener Arten übernimmt Rahner gewisse Elemente der traditionellen Konzeption — mit ihrer Typologie, Argumentation und Sprache; aber von der anderen Seite verwandelt er die traditionelle Auffassung, in dem er gewisse Annahmen, Kategorien und Argumente aufhebt bzw. relativiert, neue Arten der Beschreibung und Begründung

einführt sowie auf neue Kriterien der Aufteilung und gleichzeitig neue Gründe und Bedingungen der Synthese der unterschiedenen Glieder hinweist. Der geschilderte Beitrag ist ein Versuch der Analyse der von Rahner vorgeschlagenen Typologie der Offenbarungsarten. Der Autor analysiert drei grundlegende Unterschiedlichkeiten: (1) transzendente Offenbarung — kategoriale Offenbarung, (2) Uoffenbarung — geschichtliche Offenbarung und (3) natürliche Offenbarung — eigentliche Offenbarung. Er rekonstruiert in jedem Fall den Kontext der Genese, den Kontext des Verstehens und den Kontext der Überprüfung der von Rahner angenommenen Begriffe und der von ihm formulierten Behauptungen.