

MARIAN MACHINEK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej. Poglądy – kontrowersje – kontynuacje

The Concept of Human Soul according to Karl Rahner. Ideas – Controversies – Alternatives

Niemieckiego dogmatyka Karla Rahnera (1904-1984) nie trzeba przedstawiać nikomu, kto zajmuje się dociekaniem teologicznymi. Rahner uznawany jest nie tylko za czołowego europejskiego teologa swoich czasów, ale także za jednego z najwybitniejszych myślicieli XX wieku. Zakres jego zainteresowań znacznie przekraczał obszar jego naukowej dyscypliny i obejmował całe spektrum zagadnień, rzec by można – granicznych. Z podziwu godną naukową rzetelnością i teologiczną erudycją usiłował on wejść w dialog z przedstawicielami innych dyscyplin naukowych. Obszarem, który szczególnie nadawał się do takiej interdyscyplinarnej dyskusji była antropologia teologiczna. Pytanie o człowieka stało się w czasach Rahnera niezwykle aktualne, stając się niemalże samym centrum sporu teologii z naukami przyrodniczymi. Nie spotykany dotąd rozwój tych nauk, ale także gwałtowne przemiany społeczno-kulturowe epoki okołosoborowej doprowadziły do poważnej kontestacji chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie jednego z kluczowych elementów chrześcijańskiej antropologii, jakim jest nauka o ludzkiej duszy w ujęciu Karla Rahnera. Jak sam twierdził, problematyka ta wykracza daleko poza obszar antropologii teologicznej, aż do pytania o samą strukturę rzeczywistości oraz istotę aktu stwórczego. Po naszkicowaniu szerokiego kontekstu oraz poglądów Rahnera na strukturę osoby ludzkiej, ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru duchowego, wskażemy punkty kontrowersyjne oraz krytykę poglądów niemieckiego teologa.

KONTEKST RAHNEROWSKIEJ REFLEKSJI NA TEMAT DUSZY LUDZKIEJ

Przedstawienie Rahnerowskiego rozumienia duszy ludzkiej wiąże się nieuchronnie z pewnym sztucznym zabiegiem rekonstrukcyjnym. Jednym z Rahnerowskich aksjomatów, a jednocześnie punktem wyjścia refleksji antropologicznej jest osobowa jedność człowieka. Namysł antropologiczny osadzony tu został w bardzo szerokim kontekście. Rahner należał do tych dwudziestowiecznych teologów, którzy weszli w poważny dialog z naukami empirycznymi i prowadzili go konsekwentnie, zapoznając się z dokonaniem tych nauk, nie rezygnując jednocześnie ze ściśle teologicznej metodologii. Szczególnie istotnym miejscem spotkania i konfliktu antropologii teologicznej i nauk empirycznych w latach okółosoborowych stała się teoria ewolucji. W ciągu kilku dziesięcioleci, jakie minęły od opublikowania przez Karola Darwina jego sztandarowych dzieł¹, teoria ewolucji stała się nie tylko poważną i szeroko akceptowaną nauką tezą, ale zdołała osiągnąć rangę niemalże uniwersalnego klucza do wyjaśniania rzeczywistości. Antropologia teologiczna nie mogła ignorować tak mocno zakotwiczonej teorii naukowej, która w powszechnej recepcji stanowiła niemalże empiryczny dowód, potwierdzający materialistyczną (a więc także ateistyczną) wizję rzeczywistości. W sporze o człowieka Rahner mógł sięgnąć do przemyśleń Teilharda de Chardin (1881-1955). Wielu badaczy spuścizny niemieckiego teologa dostrzega jego zależność od Teilhardowskiej teorii kosmicznej chrystologii, chociaż sam Rahner nie potwierdza tak daleko idącej zależności. Dostrzega jednak, że w kontekście teorii ewolucyjnych, a także silnego nurtu filozoficznego, podkreślając wymiar historyczny (a więc także procesowy) ludzkiej egzystencji, teologiczny namysł nad istotą człowieczeństwa musi uwzględnić pytanie o pochodzenie człowieka i to w dwojakim sensie. *Aspekt filogenetyczny*, czyli kwestia pochodzenia człowieka jako gatunku, musi być powiązany i musi znaleźć spójne wyjaśnienie wraz z *aspektem ontogenetycznym*, czyli pytaniem o pochodzenie i stawanie się konkretnej ludzkiej osoby. Oba te aspekty wzajemnie się interpretują.

Odpowiedź na pytanie o naturę osoby jest dla Rahnera możliwa jedynie jako element szerszego zagadnienia ontologicznego, mianowicie pytania o wzajemny stosunek materii i ducha. Z teologicznego punktu widzenia kwestia ta wiąże się ściśle przede wszystkim z nauką o stworzeniu, ale także z chrystologią. Ta ostatnia jest dla Rahnera tak ściśle powiązana z antropologią, że można mówić o *antropologicznym przewrocie* (*anthropologische Wen-*

¹ *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego lub zachowania korzystnych cech w walce o byt* (1859) oraz *O pochodzeniu człowieka i doborze w odniesieniu do płci* (1871).

de) w Rahnerowskiej teologii². Miejsce i kontekst pytania o ludzką duszę wyznacza zatem obszar spotkania nauk empirycznych o człowieku, antropologii teologicznej, ontologii i chrystologii³.

Takie, rzecz by można interdyscyplinarne podejście każe postawić pytanie o spójność metodologiczną dociekań Rahnera. Nie próbując szczegółowo analizować tego zagadnienia, należy jedynie zauważyć, że niemiecki teolog nie rezygnuje z refleksji metafizycznej, a także traktuje poważnie klasyczną antropologię. W swoich dociekaniach nieustannie odwołuje się do nauczania Kościoła, chociaż nie waha się atestować jego niedostatków i nieściśłości oraz podkreślać potrzebę krytycznej aktualizacji.

KLUCZOWE ELEMENTY RAHNEROWSKIEJ KONCEPCJI DUSZY LUDZKIEJ

Struktura rzeczywistości

Rahner dostrzega w całej ostrości problem wzajemnego przyporządkowania i jednocześnie odrębności materii i ducha, nie ulegając pokusie znajdowania zbyt prostych i powierzchownych rozwiązań. Nieredukowalna do siebie wzajemnie odrębność obydwu elementów nie tylko nie wyklucza, ale wręcz implikuje głęboką ich współzależność. Skoro zarówno materia, jak i duch pochodzą od tego samego Stwórcy, nie mogą być one diametralnie odrębne, a różnica między nimi niepokonalna czy wręcz „wroga”.

[Materia] również w jej skończoności, czasowości oraz czasoprzestrzennym zróżnicowaniu i historii, jak też różnicy (choć nie przeciwieństwie) w stosunku do ducha, pochodzi z Boskiego aktu stworzenia i akt ten osiąga ją w ten sposób, że jednocześnie stoi ona wobec Boga bezpośrednio, a nie jedynie jako rodzaj dalszego, wtórnego produktu rozwojowego, w ramach którego Bóg dopiero miałby zainaugurować rozwój ducha⁴.

² Zob. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: tenże, *Pisma wybrane*, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 46-67. Por. także D. Oko, *Rahner Karl*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, Lublin 2007, s. 622. Omawiając Rahnerowską koncepcję teologii, Oko stwierdza: „Wcielenie należy rozumieć jako odwieczny zamysł Boży, a człowieka konsekwentnie określać w sposób najbardziej fundamentalny jako istotę, która jest zdolna do bycia-kimś-innym samowyróżniającego się Boga, do bycia z Nim w tożsamości osobowej albo bycia Jego synem. W antropologiczny sposób Rahner starał się rozumieć wszystkie zagadnienia teologiczne”.

³ Zob. szerokie wprowadzenie w teologiczny kontekst antropologii Rahnera w: K. Góźdz, *Teologia człowieka*, Lublin 2006, s. 226nn.

⁴ K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. VI, wyd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1968, s. 188.

Do istotnych cech materii należy jej pierwotne (a nie dopiero wtórne) ukierunkowanie na ducha. Materia została wręcz stworzona ze względu na ducha. Ich wzajemne przyporządkowanie sprawia, że materia może być określona jako pewien ograniczony moment w samorealizacji ducha. W tym kontekście Rahner nie waha się określić materii jako *zamrożonego ducha* (*gefrorener Geist*)⁵. Jej jedyną racją istnienia jest umożliwienie duchowi wyrażenia się w świecie.

To, co nazywamy materią (szczególnie już ożywioną i już psychiczną) posiada – jako stworzone przez Boga, absolutnego osobowego Ducha, i będące możliwą substancjalną współzasadą (*Konprinzip*) stworzonego osobowego ducha (człowieka) – wewnętrzne powinowactwo (*innere Affinität*) ze świadomością, samoposiadaniem, duchem⁶.

Owo *wewnętrzne powinowactwo* jest dynamiczne, co sprawia, że materia zawiera w sobie możliwość przekroczenia siebie w kierunku nowej jakości – właśnie ducha. Rahner ujmuje ten proces w pojęciu aktywnej samotranscendencji (*aktive Selbsttranszendenz*)⁷. Nie chodzi tu zatem jedynie o pasywne poddanie się materii impulsowi zewnętrznemu, podnoszącemu materię ku nowej jakości (przez co w opinii Rahnera nie można by było mówić o prawdziwym stawaniu się, jak jest ono pojmowane w perspektywie nauk empirycznych), ale o rzeczywiste samo-przekroczenie (*Selbstüberbietung*), a więc wewnętrzną aktywność materii. Jak jednak zaznacza, nie dokonuje się ono dzięki własnej dynamice materii, ale dzięki podtrzymującej stworzenie i w nim działającej Boskiej mocy stwórczej (*unter der Dynamik der göttlichen Erhaltung und Mitwirkung*)⁸. Ta Boska moc stwórcza, stanowiąca Pra-

⁵ K. Rahner, *Die Hominisation als theologische Frage*, w: P. Overhage, K. Rahner, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen (Quaestiones Disputatae, t. 12/13)*, wyd. II, Freiburg-Basel-Wien 1961, s. 51-52, 78.

⁶ K. Rahner, *Hominisation. II Theologisch*, w: *Sacramentum Mundi*, t. 2, Freiburg 1968, kol. 759.

⁷ Por. K. Rahner, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 210-213. Rahner rozwija pojęcie aktywnej samotranscendencji także w: tenże, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987 (oryginał: Freiburg im Breisgau 1976), s. 154-156.

⁸ Dotykamy tu niewątpliwie najbardziej krytycznego punktu Rahnerowskiej koncepcji. Tę dialektykę działania stwórczego wewnątrz działania materii Rahner wyraża w bardzo skomplikowany sposób: „Ist aber das eigentliche Werden nicht Replikation, sondern Selbstüberbietung, in der das werdende wirklich mehr wird, als es war, und dennoch dieses Plus nicht einfach das ihm von außen Hinzugesetzte ist, was den Begriff eines echten Werdens innerweltlicher Art wieder aufheben würde, und soll solches Werden, in dem Mehr entsteht, hinsichtlich dieses Mehr einen Grund haben, dann kann dieses werdend-wirkende Selbstüberbietung nur dadurch geschehen, daß das absolute Sein Ursache und Urgrund dieser Selbstbewegung des werdenden derart ist, daß dieses Selbstbewegung diesen Urgrund als inneres Moment der Bewegung einerseits in sich selbst hat und so

przyczynę i ontyczną Podstawę bytu, jest wewnętrznym momentem procesu samotranscendencji materii.

Chociaż cały kosmos wraz z istotami żyjącymi zmierza – jako materia – w stronę samoprzekroczenia w kierunku ducha, to jednak właśnie w człowieku realnie się ono dokonuje. Człowiek jest zatem takim bytem, w którym podstawowe „ciążenie” materii w kierunku ducha stało się rzeczywistością⁹. Jak jednak wobec takiego stwierdzenia w ramach spójnej antropologiczno-teologicznej koncepcji można wyrazić ludzką naturę oraz pochodzenie człowieka?

Pochodzenie i istota człowieka

Za punkt wyjścia tych antropologicznych rozważań Rahner przyjmuje teologiczny aksjomat o jedności substancjalnej człowieka w jego cielesno-duchowej naturze¹⁰. Nie kwestionuje on jakościowej różnicy między wymiarami cielesnym i duchowym człowieka, używając na opisanie różnicy między bytami zwierzęcymi a człowiekiem pojęcia *jakościowego skoku* (*qualitativer Sprung*)¹¹. Odrzuca jednak absolutny rozdział materii i ducha w człowieku. Różnica między materią a duchem, wymiarem cielesnym i duchowym w człowieku nie może oznaczać absolutnego metafizycznego oddzielenia (*absolute metaphysische Disparatheit*)¹². Dusza i ciało w są w człowieku *momentami jednego bytu* (*Momente des einen Seienden*), substancjalną zasadą jednej istoty ludzkiej, a nie dwoma oddzielnymi i wtórnie złączonymi elementami składowymi¹³. Twierdzenie, że człowiek „składa się” z ciała i duszy, jest dla Rah-

wirklich Selbstüberbietung und nicht nur passives Überbotenwerden ist und andererseits doch darum nicht Werden des absoluten Seins ist, weil dieses als innere Moment der Selbstbewegung des sich selbst überbietenden Werdens gleichzeitig frei und unberührt über dem Werdenden steh, unbewegt bewegend“ (tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 210-211).

⁹ To samoprzekroczenie materii w kierunku ducha nie kończy się jednak na człowieku, ale sięga ku tajemnicy Wcielenia. Jak komentuje poglądy Rahnera jego uczeń, Herbert Vorgrimler, nawyższej aktualizacji tego, kim może stać się człowiek jako istota duchowa, dotykamy w tajemnicy Wcielenia – w jedności Boskości i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. Por. H. Vorgrimler, *Kark Rahner. Leben – Denken – Werke*, München 1963, s. 53-54. Widać tu wyraźnie ścisły związek Rahnerowskiej antropologii i chrystologii.

¹⁰ K. Rahner, *Der Leib in der Heilsordnung*, „Schriften zur Theologie”, t. 12, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, s. 415: „Die Kirchenlehre, die ausdrückliche, definierte Kirchenlehre sagt nicht nur, daß der Mensch aus Leib und Seele besteht, sondern sie verpflichtet uns, an der wirklichen, echten, radikalen, substantiellen, ursprünglichen Einheit von Leib und Seele festzuhalten”.

¹¹ Tenże, *Hominisation*, kol. 754.

¹² Tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 201.

¹³ Tenże, *Der Leib in der Heilsordnung*, s. 422.

nera nieściśle i wysoce mylące. Gdyby już chcieć mówić o częściach składowych osoby, to można co najwyżej zgodzić się ze stwierdzeniem, że człowiek składa się z ducha i *materia prima*, rozumianej jako czysta potencjalność, jako *pusta odmiennosc* (*leere Andersheit*)¹⁴. Twierdzenie takie jest jednak pewną teologiczną abstrakcją, gdyż konkretne ludzkie ciało jest już materią ukształtowaną przez ducha i duchem przenikniętą, a zatem w pewnym sensie rzeczywistością „duchową”¹⁵. Jest konkretnym sposobem istnienia ducha. Cieleśność określonego człowieka jest konkretnym sposobem bytowania ducha w czasoprzestrzeni¹⁶.

Rahner dostrzega oczywiście niebezpieczeństwo zbyt powierzchownej interpretacji tej jedności obu wymiarów w sensie ich ontycznego utożsamienia. Dlatego też zaznacza, że dusza ludzka, albo też trafniej – ludzkie bycie duchem, nie może być określony jako wtórny produkt materii i dlatego postulat jedności obydwu wymiarów nie oznacza materializmu. Kluczem do zrozumienia głębokiej jedności duszy i ciała jest jego zdaniem to, że nie można natury duszy ludzkiej w prosty sposób przyrównywać do natury innych istot duchowych, np. Boga czy też aniołów¹⁷. Ich „bycie duchem” jest wolne od ontycznego związku z materialnością, natomiast dusza ludzka zakłada materialność i jest ku niej zwrócona, i to tak dalece, że może być określona jako „nasycona materialnością”. Dusza ludzka jest sobą jedynie wtedy, gdy udziela się ciału jako jego forma; również ludzkie ciało jest sobą jedynie wtedy, gdy jako swój akt posiada duszę. Jeżeli zatem w przypadku chrześcijańskiej antropologii mówimy o dualizmie, to nie może chodzić nigdy o dualizm „rzeczy”, ale dualizm zasad bytowych (*nicht Dualismus von «Dingen», sondern von Seinsprinzipien*)¹⁸. Cieleśność człowieka nie jest zatem „naczyniem” dla duszy, ale jej własnym ucieleśnieniem (*Verleiblichung der Seele selbst*).

¹⁴ Tamże, s. 421; s. 412: „Das Mensch ist das, was wird, wenn Gott sich in die Andersheit des Nichtigen hinaussagt?”.

¹⁵ Tenze, *Einführung*, w: P. Overhage, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*, (*Quaestiones disputatae*, t. 7), wyd. II, Basel-Freiburg-Wien 1959, s. 18: „[D]er menschliche Leib ist ein spezifisch menschlicher Leib, weil und insofern er die Verleiblichung des Geistes ist, der von der tierischen Entelechie wesensverschieden ist”.

¹⁶ K. Rahner, *Der Leib in der Heilsordnung*, s. 422: „Leiblichkeit ist nicht etwas, was zur Geistigkeit hinzukommt, sondern Leiblichkeit ist das konkrete Dasein des Geistes selbst in Raum-Zeitlichkeit. Leibhaftige oder leibmenschliche Leiblichkeit ist nicht etwas, das schon da wäre, sondern ist die Selbstaussage des Geistes in Raum-Zeitlichkeit”.

¹⁷ Tenze, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 189.

¹⁸ Tenze, *Einführung*, s. 12: „Die Einheit ist so ursprünglich, wie das Bestehen der beiden Teile, die gegenseitige «Beeinflussung» ist der Vollzug des *Wesens* beider «Teile»: sie sind Momente des einen Seienden, das wir Menschen nennen; wir treffen in unserer inneren und äußeren Erfahrung immer nur das Ganze an: beseelten Leib und leibhaftigen Geist. Der Dualismus ist nicht Dualismus von «Dingen», sondern von Seinsprinzipien”.

W świetle tych przemyśleń Rahner próbuje spojrzeć na zrekonstruowane w ramach teorii ewolucji etapy hominizacji. Z teologicznego punktu widzenia oznacza ona „taki proces w naturze, w ramach którego świat odnajduje siebie w człowieku i zostaje duchowo konfrontowany ze swoją Początkiem [*Ursprung*] i Celem [*Ziel*]”¹⁹. Pojawia się jednak nierozwiązywalna, jak się wydaje, trudność między fundamentalnym założeniem teorii ewolucji, która postrzega człowieka jako całkowicie pochodzącego ze swego zwierzęcego otoczenia, a teologiczną przesłanką o bezpośrednim stworzeniu ludzkiej duszy przez Boga, która decyduje o jego jakościowej różnicy w stosunku do innych ożywionych bytów. Zdaniem Rahnera należy w tym kontekście na nowo przemyśleć kwestię „bezpośredniości” stworzenia duszy. Nie musi to jednak oznaczać „podwójnego” aktu stwórczego, co byłoby jednoznaczne z popadnięciem w pułapkę dualizmu. Jak podkreśla Rahner,

[s]tworzenie duszy może znaczyć jedynie, że cały człowiek został bezpośrednio stworzony przez Boga w tym sensie, że jako ucieleśniona osoba duchowa różni się istotowo od zwierząt, a więc nie jest po prostu jedynie produktem biosfery, na jej poziomie²⁰.

Podkreślając prawdę o stworzeniu przez Boga, teolog może jednocześnie, zdaniem Rahnera, zgodzić się ze stwierdzeniem, że *cały* człowiek pochodzi ze swojego otoczenia. Obydwie przesłanki harmonizują ze sobą, gdyż

pojęcia stawania się i pochodzenia nie wykluczają, a (często) obejmują «jakościowy skok», który może być interpretowany jako powołanie do bytu stworzenia poprzez Boską dynamikę, która podtrzymuje jego «aktywne stawanie się» od wewnątrz²¹.

Istota stwórczego działania Boga

Rahnerowska wizja pochodzenia człowieka, a zarazem jego cielesno-duchowej natury, uwydatnia pytanie o naturę stwórczego działania Boga. Tradycyjna koncepcja, według której ciało człowieka mogło powstać na drodze ewolucji (z więc w pewnym sensie „pośrednio”), natomiast dusza jest każdorazowo bezpośrednio stwarzana przez Boga, oznacza, według Rahnera, zbytnią antropomorfizację aktu stwórczego i redukowanie Stwórcy do roli mechanika, który w uprzednio stworzony byt „wbudowuje” wtórnie nowy element.

¹⁹ Tenże, *Hominisation*, kol. 759.

²⁰ Tamże, kol. 755.

²¹ K. Rahner, *Homisation*, kol. 755. Omówienie Rahnerowskiej koncepcji człowieka w: K. Gózdź, *Tajemnica człowieka*, w: *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, red. K. Gózdź, Lublin 2004, s. 33-55; szerzej o innych aspektach Rahnerowskiej antropologii w: tenże, *Teologia człowieka*, s. 230-349. Zob. także I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, s. 91-112.

Jak podkreśla Rahner, Bóg jest jedną i ostateczną Przyczyną istnienia świata oraz jego podtrzymującą i transcendentną Podstawą (*der transzendente, tragende Grund*). Dotyczy to zarówno ducha, jak i materii w świecie, wobec których Bóg ma jednakowo bezpośredni stosunek. Nie jest On jednak demiurgiem, którego działanie dokonuje się na zasadzie zewnętrznych ingerencji w rzeczywistość. Stwórca podtrzymuje stworzenie jako nieustannie się stające (*als Werdeseiendes*).

Bóg jako Stwórca naturalnego świata jest transcendentalną podstawą wszystkiego, jednak nie kategorialną i czasoprzestrzennie zlokalizowaną przyczyną określonego pojedynczego [bytu]²².

Według Rahnera można zatem mówić, zgodnie z nauką Kościoła, o bezpośrednim stworzeniu przez Boga – jednak odnosi się to nie tylko do ludzkiej duszy, ale także do ciała. Bezpośrednio stworzony przez Boga został cały człowiek – a nie tylko dusza. Cały też, z duszą i ciałem, jest przedmiotem Bożego działania zbawczego, zmierzającego do ostatecznego spełnienia.

W świetle tych założeń Rahner rozważa także aspekt ontogenetyczny powstania człowieka. Powołując do istnienia każdego konkretnego człowieka, Bóg nie działa jako kolejna przyczyna obok innych przyczyn, ale jako transcendująca Przyczyna działania wszystkich innych przyczyn. Boska Stwórcza bezpośredniość nie zakłada jednak odrębnych pojedynczych aktów dokonujących się w czasie i rozumianych jako zewnętrzne ingerencje w procesy naturalne. Dzieje się to raczej w ten sposób, że działanie Boga nie wywołuje żadnych skutków, które by równocześnie nie pochodziły od stworzeń. W ten sposób Rahner potrafi powiedzieć, że każda istota ludzka pochodzi całkowicie od swoich rodziców. Nowa jakość, jaką w stosunku do zwierząt jest niewątpliwie ludzka osoba, nie wynika jednak z natury rodziców, chociaż w jej działaniu się ujawnia. Pochodzi ona od stwórczej Boskiej dynamiki, której działanie, dokonujące się nie poprzez ingerencję „z zewnątrz”, ale obecnej i działającej „wewnątrz” własnej dynamiki materii (rodziców), nosi w sobie charakter bezpośredniej kreacji. Poczęcie nowego człowieka jest zatem rodzajem stwórczej przyczynowości, w ramach której działający (rodzice) zostają przez Boską Praprzyczynę uzdolnieni do przekroczenia granic właściwych im jako stworzeniom²³. W konsekwencji, zdaniem Rahnera, rodzice dają począ-

²² Tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 209.

²³ Por. tenże, *Die Hominisation als theologische Frage*, s. 82-83: „Der Satz: Gott schafft die Seele des Menschen unmittelbar, bedeutet dann nicht eine Leugnung des Satzes, daß die Eltern den einen Menschen zeugen, sondern seine Präzisierung, dahin nämlich, daß diese Zeugung zu jener Art von geschöpflicher Wirkursächlichkeit gehört, in der das Wirkende die mit seinem Wesen gesetzten Grenzen wesentlich übersteigt in der Kraft der göttlichen Ursächlichkeit”.

tek całemu człowiekowi – również jego duszy, dzięki obecnej w ich działaniu Boskiej dynamice.

Chcąc wyrazić to współdziałanie Praprzyczyny i przyczyn pośrednich Rahner stwierdza, że bezpośredniość działania Stwórcy wobec stworzenia, a tym samym bezpośredniość relacji stworzenia wobec Stwórcy, jest zawsze

zapośredniczoną bezpośredniością [*vermittelte Unmittelbarkeit*]²⁴. Stawanie się oznacza właściwie aktywne samoprzekraczanie, w którym Bóg porusza to, co się porusza w ten sposób, że swój własny ruch – a nie tylko bycie poruszonym – otrzymuje ono od Boga (jako podstawy) i do Niego (jako asymptotycznego celu) zmierza²⁵.

Jedynie taka koncepcja pozwala, zdaniem Rahnera, uniknąć popadnięcia w okazjonalizm albo też przyjęcia tezy, że stawanie się pozbawione jest przyczyny²⁶. Jak stwierdza niemiecki teolog, „Boskie umożliwienie wewnątrzświatowej przyczynowości nie wyklucza pojęcia bezpośredniego stworzenia”²⁷.

Kontrowersje i krytyczna recepcja

Rahnerowska próba przemyślenia na nowo chrześcijańskiej antropologii, a w tym kontekście koncepcji ludzkiej duszy, jest niewątpliwie godna uwagi. Nie ma bodaj żadnego poważnego współczesnego opracowania z zakresu antropologii teologicznej, które nie sięgałoby, mniej lub bardziej krytycznie, do spuścizny niemieckiego teologa. Uwzględnienie klasycznej metafizyki i wypowiedzi Magisterium Kościoła z jednej oraz wyników badań nauk przyrodniczych z drugiej strony, i podjęta przez Rahnera próba stworzenia nowoczesnej, monumentalnej wizji ludzkiej natury, musi budzić respekt. Jego wiodący postulat, by każdy teologiczny namysł dotyczący osoby ludzkiej konsekwentnie uwzględniał jedność cielesno-duchową człowieka, pozostaje nadal aktualny.

Nie oznacza to jednak bezkrytycznej afirmacji tez Karla Rahnera. Wśród zarzutów podnoszonych przez komentatorów (szczególnie tych mocno osadzonych w klasycznym tomizmie) na czoło wysuwa się problem natury ontologicznej. Chodzi o relację ducha do materii, która to relacja od zarania myśli filozoficznej należy do najtrudniejszych problemów. Wielu komentatorom koncepcja Rahnera wydaje się być dotknięta tą samą słabością, jaka charak-

²⁴ Tenże, *Einführung*, s. 13.

²⁵ Tenże, *Hominisation*, kol. 759.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, kol. 760.

teryzuje szereg innych prób konsekwentnego wyrażenia jedności osoby ludzkiej w jej cielesno-duchowej naturze: prowadziły one nierzadko bądź to do materializacji ducha, bądź też spirytualizacji materii. Podczas gdy dla jednych ludzki duch nie był niczym innym jak pewną formą materii, inni skłaniali się do postrzegania materii w kategoriach nie w pełni jeszcze wyrażonego ducha. Koncepcja Rahnera zdaje się ocierać się o tę drugą tendencję, a w konsekwencji o pewien rodzaj metafizycznego monizmu²⁸. Niepokonalną trudność dla przedstawicieli klasycznej metafizyki stanowi pojęcie samotranscendencji materii w kierunku ducha. Wydaje się ona kolidować z podstawową zasadą racjonalnej refleksji metafizycznej, dla której ewolucja ducha jako bytu złożonego nie jest możliwa²⁹.

Inny problem Rahnerowskiej antropologii dotyczy specyfiki stwórczego działania Boga. Można krytycznie zapytać, czy w całej koncepcji Rahnera nie dochodzi jednak do pomieszania działania przyczyn wtórnych i Przyczyny Pierwszej? W efekcie takiego zabiegu Pierwsza Przyczyna okazuje się ostatecznie zbędna bądź przynajmniej niewidoczna, a więc także nie dająca się zweryfikować. Próba wyjaśnienia powstania ludzkiej duszy jako wyniku samo-przekroczenia materii, dzięki obecnej w niej i danej jej przez Boga stwórczej mocy, jest dla wielu teologów jednoznaczna z ubóstwieniem działania stworzenia i antropomorfizacją działania Boga; z niedopuszczalnym wymieszaniem boskiego i stworzonego sposobu bytowania i działania³⁰.

Twórczy ferment, ale i wątpliwości, jakie poglądy Rahnera wywołały w dyskusji teologicznej, doprowadziły do prób krytycznej releksji antropologii Rahnerowskiej, z zachowaniem wszakże podstawowych sformułowanych przez niego dezyderatów: jedności cielesno-duchowej osoby ludzkiej, jakościowej odmienności człowieka od innych istot żywych oraz charakteru stwórczego działania Boga jako Pra-Przyczyny obu wymiarów ludzkiej natury. Rahnerowski zarzut zbytniego antropomorfizowania stwórczego działania Boga, który miałby, jak demiurg, wtórnie doskonalić powołane już wcześniej przez siebie do istnienia dzieło, zdaje się ze swej strony bazować na niedopuszczalnej projekcji schematu czasowego w działanie Boga. Gdy działanie

²⁸ Rahner dostrzegał niebezpieczeństwo takiego zrozumienia swojej koncepcji, negował jednak tego rodzaju jej nachylenie. Zob. tenże, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, s. 206: „Damit soll die Materie gar nicht idealistisch vergeistigt werden”. Podkreślając nierozdzielne wzajemne przyporządkowanie materii i ducha (przy całym uznaniu ich odmienności) jako momentów jednej stworzonej rzeczywistości, Rahner stwierdził, że chrześcijaninowi nie pozostaje nic innego, jak być jednocześnie i materialistą, i spirytualistą.

²⁹ M.A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 144.

³⁰ Por. L. Scheffczyk, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre (Katholische Dogmatik, t. 3)*, Aachen 1997, s. 207-210.

to widzi się wyłącznie „od strony” jego skutków zaistniałych w widzialnej rzeczywistości, a więc w perspektywie upływającego czasu, wtedy, by uniknąć zredukowania działania Boga do rangi wewnątrzświatowej przyczyny, trzeba zanegować bezpośrednią ingerencję Boga w *upřednio* stworzone byty. Czy jednak przyjęcie stworzenia duszy musi zakładać wtórną interwencję Boga w upřednio stworzoną rzeczywistość cielesną, a zatem niedopuszczalną antropomorfizację Stwórcy?

By odpowiedzieć na to pytanie, należy niewątpliwie przemyśleć na nowo znaczenie klasycznych terminów nauki o stworzeniu, jakimi są *creatio originalis* oraz *creatio continua*. Podczas gdy pierwszy z nich dotyczy pierwotnego powołania świata do istnienia z niczego (*ex nihilo*), drugi wyraża nieustające podtrzymywanie go w istnieniu. Zbytnie rozdzielanie tych obydwu wymiarów stwórczego działania Bożego może prowadzić do fatalnej w skutkach próby zakreślenia temu działaniu ciasnych ram czasowych. Stworzenie świata związane byłoby z dokonaniem w przeszłości bezpośrednim działaniem Stwórcy, podczas gdy w terażniejszości Bóg miałby działać jedynie pośrednio, pozwalając na samoczynny rozwój twórczej dynamiki, w jaką został wyposażony świat w pierwotnym akcie stworzenia. Spojrzenie na dzieło stworzenia bez dokonywania tej cezury, jako na jeden akt stwórczy, może rozwiązać problem „miejsca” ingerencji Boga przy powstaniu człowieka. Boże działanie nie podlega czasowi: obie „aktywności” Boga (u początku świata i obecnie) są jedną, stwórczą aktywnością powołującą byty do istnienia i podtrzymującą je w istnieniu. Obecnego podtrzymywania świata w istnieniu przez Boga nie można sobie wyobrazić w sposób pasywny i „zewnętrzny”. By wyrazić specyfikę stwórczego działania Boga Ulrich Lüke, niemiecki teolog, będący jednocześnie biologiem, wprowadza pojęcie *ścislej terażniejszości* (*strenge Gegenwart*), którym określa nieuchwytny dla nauk empirycznych „moment” między przeszłością i przyszłością. Wszystkie dane empiryczne dotyczą już zawsze przeszłości; terażniejszość jest jedynie matematycznym punktem oddzielającym przeszłość od przyszłości, którego nie można określić na skali czasowej. Również w codziennym doświadczeniu człowiek ma dostęp do terażniejszości jedynie jako do najbliższej przeszłości. W odróżnieniu od tej subiektywnej terażniejszości, „ścisła terażniejszość” stanowi nieuchwytny dla metody empirycznej „miejsce” zetknięcia się Boskiej bezczasowej wieczności z materialną, poddaną czasowi rzeczywistością. Właśnie w ramach „ścislej terażniejszości” działa Stwórca, wpływając na swoje stworzenie jako jego ostateczna, transcendentalna Przyczyna (*transcendentale Kausalität*) i dając początek cielesno-duchowej naturze człowieka. „W nierozciągliwym momencie ścisłej terażniejszości dokonuje się, obrazowo mówiąc, wejście wieczno-

ści w czas oraz wyjście czasu w kierunku wieczności”³¹. Nie oznacza to powrotu do koncepcji odrębnego stworzenia i wtórnego połączenia ciała i duszy ludzkiej. Z ontogenetycznego punktu widzenia nie istnieje stan poprzedzający animację, a więc jakakolwiek diastaza między nieanimowanym a animowanym ciałem ludzkim. Zaistnienie osoby ludzkiej w widzialnej rzeczywistości suponuje już uprzednie działanie Boga, powołującego nowy akt istnienia, podnoszący odpowiednio ku temu dysponowaną substancję biologiczną na poziom nowej, osobowej struktury bytowej³². Jak w przypadku jakościowego skoku między hominidami a człowiekiem, tak też w przypadku ontogenezy pojedynczego człowieka, stworzenie każdej jednostkowej jedności duchowo-cieleśnej dokonuje się w niedostępnej dla instrumentów nauk empirycznych „ścislej terażniejszości”. Jedność osoby sprawia, że istnienia duszy jako odrębnej od ciała substancji nie sposób w żaden sposób wykazać, posiłkując się metodą empiryczną. Jedynie *post factum* skutki dokonanej już animacji stają się widoczne. Taka wizja stworzenia człowieka nie oznacza redukcjonowania Boga do roli „polepszacza” stworzenia, co byłoby niedopuszczalną antropomorfizacją. Oznacza ona raczej konsekwentne umieszczenie stwórczego działania Boga poza czasem, pozostawiając w czasie jego skutki. Stwórcza moc Boga jest nieustannie obecna w stworzeniu, a więc nigdy nie może być traktowana jako „zewnętrzna”, ale poprzedza, ogarnia i przenika wszystkie twórcze działania stworzeń³³.

* * *

Współczesna antropologia chrześcijańska stoi wobec poważnego zadania sformułowania odnowionego obrazu człowieka. Relektura klasycznych sformułowań, nie oznaczająca wcale rezygnacji z fundamentalnych tez antropologii teologicznej, jest niezbędna dla twórczej konfrontacji ze współczesną

³¹ U. Lüke, „*Als Anfang schuf Gott ...*”. *Bio-theologie: Zeit – Evolution – Hominisation*, wyd. II, Paderborn-München-Wien-Zürich 2001, s. 153-163; s. 298-308.

³² W kontekście klasycznej antropologii chrześcijańskiej, każda koncepcja stworzenia człowieka musi uwzględniać zasadę proporcjonalności skutku do przyczyny. Nowa jakość, jaką jest duchowy wymiar ludzkiej natury, nie może powstać na skutek działania samej materii. To stwórcze działanie Boga podnosi substancję biologiczną na poziom nowej, osobowej struktury bytowej. To stwórcze działanie Boga ma jednak „charakter wyraźnie immanentny w stosunku do materii i całego kosmosu, chociaż sam Bóg jest względem tego świata transcendentny” (J. Turek, *Kreacjonizm w Naukach Przyrodniczych*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, Lublin 2005, s. 52).

³³ U. Lüke, „*Als Anfang schuf Gott...*”. *Bio-theologie: Zeit – Evolution – Hominisation*, s. 153-163; s. 298-308. Jako biolog Lüke stara się spójnie powiązać teologiczny namysł w dane zarówno paleontologii (pochodzenie człowieka w aspekcie filogenetycznym), jak i embriologii (ontogeneza pojedynczej ludzkiej istoty), zob. tenże, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit*, wyd. II, Freiburg – Basel – Wien 2006, s. 149-166.

filozofią człowieka, jak i – co wydaje się nawet istotniejsze – z naukami empirycznymi. Współczesne empiryczne „nauki o życiu” (*Life sciences*) usiłują nie tylko odkryć biologiczne uwarunkowania i interakcje organizmów żywych, w tym także człowieka, ale nierzadko roszczą sobie pretensje do światopoglądowego ich wyjaśnienia, czego rezultatem jest naturalistyczno-atelistyczna wizja świata i człowieka. Antropologia teologiczna musi twórczo zmierzyć się z ich tezami, aby w nowoczesny i komunikatywny sposób ukazać chrześcijańską koncepcję osoby. Twórczy ferment, jaki w namysł teologiczny wprowadziła teologiczna wizja Karla Rahnera, długo jeszcze pozostanie elementem dynamizującym dla pracy teologów. Mimo uprawnionej krytyki pewnych elementów jego koncepcji, centralne jej przesłanki pozostają nadal aktualne. Antropologia teologiczna musi na nowo odnaleźć drogę między dualizmem, zbyt uwydatniającym rozdział duszy i ciała, a redukcjonizmem, niwelującym wszelką odmienność obydwu konstytutywnych elementów ludzkiej natury.

SUMMARY

At the heart of Karl Rahner's theological thought lies the relationship between spirit and matter, and his reflection on the soul should be read in this broad context. Since both spirit and matter have their origins in the same Creator, they are both mutually subjected to each other in such a way that matter is directed towards spirit. The qualitative elevation of matter is possible thanks to its active self-transcendence. Though this self-transcendence of matter results from its own dynamic activity, by no means does it happen by the power of its own nature. The driving force behind it, working 'from within it', comes from the creative power of God, who alone is the primal cause of every being.

By constructing this concept, Rahner hopes to avert a danger of falling into a trap of anthropological dualism, in which the substantial unity of man gives way to a blend of two distinct elements. He also avoids the anthropomorphism of the Creator's acts, which would mean a reduction of God to a mythological demiurg, who merely perfects those beings that had already been created.

Rahner's concept was widely discussed in academic circles, and criticised by some scholars. Despite his unambiguous declarations of adherence to classical metaphysics and the Magisterium of the Catholic Church, some ascribe him the idea of spiritualization of the matter; an idea which would be tantamount to a kind of ontological monism.

Moreover, Rahner appears to combine the activities of the primal cause with the secondary ones. Some alternative concepts, while taking into account Rahner's basic proposals, seek to avoid the above mentioned problems by reducing the time gap between the fundamental teachings about the Creation: *creatio originalis* and *creatio continua*. Thus the acceptance of the theory of God's direct activity does not necessarily lead to his unacceptable anthropomorphism.

Key words:

Karl Rahner, anthropology, self-transcendence, soul, *creatio continua*, act of creation