

**Zbigniew Sareło**

(Gniezno)

**ŚLAD MISTYKI ŻYDOWSKIEJ W TRANSCENDENTALNEJ  
ANTROPOLOGII KARLA RAHNERA**

**Abstract**

This principal aim of deliberations in this paper was to verify the hypothesis that Karl Rahner's anthropology operates on premises which dovetail with fundamental ideas originating with medieval Jewish mystics. In order to argue the hypothesis, the author relies on comparative methodology to discuss essential anthropological concepts advanced by K. Rahner and M. Buber.

**Key words**

Karl Rahner, Martin Buber, philosophy of dialogue, Kabbalah, Hasidism, Jewish mystical thought, anthropology

## WSTĘP

Karl Rahner jest jednym z najwybitniejszych myślicieli katolickich dwudziestego wieku. Jego wpływ na rozwój teologii chrześcijańskiej przez wielu jest porównywany do roli, jaką w historii filozofii i teologii odegrał Tomasz z Akwinu<sup>1</sup>. Podobnie jak w przypadku Akwinaty, za życia i w pierwszych dziesięcioleciach po śmierci poglądy K. Rahnera budziły i budzą żywe zainteresowanie i kontrowersje dotyczące ich ortodoksji. Powstają liczne opracowania jego poglądów. Działają naukowe stowarzyszenia i instytuty, których zasadniczym zadaniem jest dokumentowanie i badanie jego myśli.

Poglądy niemieckiego filozofa i teologa były na tyle nowatorskie oraz oryginalne, że pomimo licznych opracowań ciągle wydobywane są z nich nowe implikacje. W publikacjach poświęconych poglądom Rahnera powszechnie się uznaje, że jednym z najbardziej oryginalnych aspektów jego myśli jest swego rodzaju przewrót w sposobie uprawiania teologii. W punkcie wyjścia dociekań teologicznych umieścił on antropologię. Krytycy jego poglądów dość gruntownie opracowali zapożyczenia z ontologii Heideggera, które legły u podstaw uzasadnienia przewrotu antropologicznego w teologii. Stosunkowo dobrze jest też opracowana metoda transcendentálna, przy pomocy której Karl Rahner tworzył swoją koncepcję człowieka. Natomiast toczony są ciągle żywe dyskusje na temat możliwości przejścia od filozoficznej nauki o Bogu (wyprowadzonej z transcendentálnej antropologii) do chrześcijańskiej teologii. Interpretatorzy myśli Rahnera toczą spór o to, czy wypracowana przez niego idea Boga jest panteistyczna bądź panenteistyczna i czy jest ona zgodna z biblijną koncepcją Boga działającego w historii<sup>2</sup>. W dużo mniejszym stopniu badacze zajmują się dialogicznym aspektem jego antropologii. Autorzy ogólnie jedynie dostrzegają obecność myśli dialogicznej w poglądach Rahnera lub wskazują na zapożyczone terminy z filozofii dialogu, nie analizując głębiej jego antropologii pod kątem analogii i podobieństw do koncepcji człowieka takich autorów jak np. Martin Buber<sup>3</sup>. A już zupełnie brakuje prób

<sup>1</sup> Por. Grenz i Olson 1992, s. 253. Wielkość wpływu Rahnera na rozwój myśli teologicznej dostrzegają także ci badacze, którzy odnoszą się do jego idei z poważnymi nieraz zastrzeżeniami. Do takich należy m.in. Walter Kasper, który twierdził, że cała teologia katolicka zawdzięcza Rahnerowi wiele bodźców rozwojowych, od których już nie może się ona odwrócić (Por. Kasper 1975, s. 155).

<sup>2</sup> Na temat panteistycznych i panenteistycznych interpretacji koncepcji Boga w poglądach Rahnera zobacz np.: Cooper 2006, s. 224-226; Grenz i Olson 1985, s. 250, 255, 257, 261; Schade 2016, s. 65-71.

<sup>3</sup> Np. Krzysztof Skorulski stwierdza jedynie, że Rahner jest wymieniany wśród „teologów katolickich zainspirowanych myślą dialogiczną” i wskazuje, że od Ebnera zaczerpnął zwrot „słuchacz słowa”. Por. Skorulski 2011, s. 64.

porównania transcendentalnej antropologii z ideami zawartymi w mistycyzmie żydowskim, który stanowi fundament myśli dialogicznej nie tylko w pismach Martina Bubera, ale i Emmanuela Lévinasa<sup>4</sup>. Tymczasem już Johannes B. Lotz, który równoległe z Rahnerem szukał możliwości zastosowania metody transcendentalnej w teologii<sup>5</sup>, dostrzegł, że transcendentalna antropologia może zawierać idee, które nie są specyficznie chrześcijańskie, lecz mogą być zawarte także w pozachrześcijańskiej myśli mistycznej<sup>6</sup>. Bóg bowiem, którego odkrywamy przy pomocy metody transcendentalnej (lub odnajdujemy w transcendentalnym doświadczeniu), jest zawsze „ponadprzedmiotowym” Bytem, a nie chrześcijańskim Bogiem, działającym w historii. W niniejszym artykule podjęta będzie próba prześledzenia wybranych idei dotyczących człowieka i Boga, wyprowadzonych przez Rahnera z transcendentalnej antropologii i porównania ich z myślą Martina Bubera oraz z tezami mistycyzmu chasydzkiego, które inspirowały żydowskiego filozofa.

## 1. DIALOGICZNA STRUKTURA LUDZKIEJ PODMIOTOWOŚCI W UJĘCIU K. RAHNERA

Punktem wyjścia rozważań Karla Rahnera na temat człowieka jest analiza podstawowych doświadczeń ludzkich, czyli doświadczeń samego siebie. Odnajduje on w nich dynamizm, który sprawia, że człowiek stale dąży „ku czemuś więcej”, nieustannie przekraczając siebie<sup>7</sup>. Jest to proces, który nie posiada kresu, ponieważ każda granica jest przekraczana w momencie jej dostrzeżenia i staje się punktem wyjścia ku czemuś dalszemu. Już samo poznanie swej skończoności, zdaniem Rahnera, jest wyrazem jej przekroczenia<sup>8</sup>. Tak więc w procesie samoprzekraczania człowiek ujawnia się jako byt o nieograniczonym horyzoncie. Ów horyzont jest czymś danym i zarazem stale otwartym<sup>9</sup>.

Analizując metodą transcendentalną<sup>10</sup> dynamizm samoprzekraczania, Rahner stwierdza, że u podstaw duchowej podmiotowości jest tajemnicza

<sup>4</sup> Por. Kornacka 2015, s. 81-102.

<sup>5</sup> Johannes B. Lotz i Karl Rahner studiowali filozofię we Fryburgu w latach 1934-1937. Obaj zostali zainspirowani nie tylko myślą M. Heideggera, ale także projektem tomizmu transcendentalnego Josepha Maréchala.

<sup>6</sup> Por. Schaeffler 1980, s. 225.

<sup>7</sup> Por. Rahner 1987, s. 32. Por. także Cabada-Castro 1979, s.163 i n.; Weger 1978, s. 58.

<sup>8</sup> Por. Rahner 1970, s. 167. Por. także Vorgrimler 1979, s. 244.

<sup>9</sup> Por. Rahner 1978, s. 234.

<sup>10</sup> Na temat metody transcendentalnej Karla Rahnera zobacz np. Sareło 1992, s. 79-88.

siła, która pobudza do nieustannego dążenia „ku czemuś” (*Woraufhin*)<sup>11</sup>. Ta siła jest czymś wewnętrznym człowiekowi, a równocześnie czymś „nieuchwytnym”, niedającym się rozpoznać. W najgłębszym centrum własnego bytu człowiek posiada coś, co jest najbardziej wewnętrzną, ale czym nie rozporządza<sup>12</sup>. To coś jawi się jako niepojęta tajemnica, która stanowi o istocie człowieka, ale nie należy do niego. Tajemnica ta nie jest doświadczana bezpośrednio. Stąd też Rahner wprowadza pojęcie doświadczenia transcendentnego<sup>13</sup>.

W transcendentnych doświadczeniach niepojęta tajemnica ujawnia się jako otchłań niezbywalnie przynależna do ludzkiej egzystencji<sup>14</sup>. Tajemnica, którą człowiek odnajduje w centrum swego bytu, jest poznawana jedynie pośrednio. Jej obecność w człowieku nie ma charakteru przedmiotowego. Wprawdzie jest ona źródłem ludzkiej transcendencji i trwałym fundamentem duchowej podmiotowości, ale nie jest jakimkolwiek przedmiotowym elementem czy momentem w strukturze człowieka. Obecność tajemnicy u podstaw bytu charakteryzuje się dialektyką. Z jednej strony, tajemnica zawarta w podstawach ludzkiego bytu konstytuuje osobę, a z drugiej strony istnieje niezatarte oddzielenie i oddalenie od niej<sup>15</sup>. Dostęp do swego centrum bytu ludzki odnajduje jedynie w doświadczeniu transcendentnym. W nim odkrywa ślady obecności tajemnicy, ale nie ją samą. Z tej też racji, tajemnicy, którą człowiek odnajduje u podstaw swej duchowej egzystencji, zdaniem Rahnera, nie można trafnie ująć w pojęciach i wyrazić w słowach.

Szukając odpowiedzi na pytanie o istotę tajemnicy, konstytuującej duchową podmiotowość, Rahner dochodzi do wniosku, że jest nią samoudzielenie się Boga. Oznacza to, że Bóg, w swojej absolutnej transcendentalności, jest obecny w człowieku. Jest to obecność tego rodzaju, że Bóg nie przestaje być nieskończoną i absolutną tajemnicą, a człowiek „nie przestaje być bytem stworzonym i różnym od Boga”<sup>16</sup>. Ujmując tę dialektykę innymi słowami, K. Rahner mówił o ukrytym Bogu, który jest pierwotną prawdą, konstytuującą człowieka<sup>17</sup>. Transcendencję człowieka można też ująć, zdaniem Rahnera, jako jedność „między pierwotnym słowem i odpowiedzią, która w ogóle staje

<sup>11</sup> Szerzej na temat transcendencji człowieka i dynamizmu „ku czemuś” zobacz ibidem, s. 22-48.

<sup>12</sup> Por. Rahner 1972, s. 136.

<sup>13</sup> Szerzej na temat pojęcia doświadczenia transcendentnego w dziełach K. Rahnera zobacz: Sareło 1992, s. 48-61.

<sup>14</sup> Por. Rahner 1970, s. 173; Rahner 1978, s. 234.

<sup>15</sup> Por. Fischer 1974, s. 306.

<sup>16</sup> Rahner 1987, s. 103 i n.

<sup>17</sup> Por. Rahner 1982, s.109.

się możliwa dzięki słowu”<sup>18</sup>. Samoudzielanie się Boga może być pojmowane jako słowo, które Bóg kieruje do człowieka. To słowo staje się podstawą możliwości odpowiedzi, którą będzie transcendentalne dążenie „ku czemuś”. Samotranscendencja człowieka jest więc skierowana ku własnej głębi, ku centrum swego życia osobowego, ku tajemnicy, która jest w nim trwale obecna<sup>19</sup>.

Człowiek nie odnajduje Boga w sobie w sposób bezpośredni i przedmiotowy, lecz jedynie w doświadczeniach transcendentalnych, a więc atematycznych. Z tej racji wewnętrzna człowiekowi tajemnica może być doświadczana także jako pustka i nicość<sup>20</sup>. Nieskończoność bowiem i nicość są blisko siebie. Stąd też Bóg odkrywany w doświadczeniach transcendentalnych może być pojmowany jako Nicość, Nieobecność, Bezimienność<sup>21</sup>.

Transcendentalna antropologia pozwala Rahnerowi wyprowadzać wnioski na temat nie tylko człowieka, ale też zarówno Boga, jak i możliwości jego poznania. Bóg, według Rahnera, jest różny od świata, ale jest w świecie obecny. Jest on podstawą wszelkiej rzeczywistości i uprzednio tę rzeczywistość zawiera w sobie. Inaczej byłby pustą nicością. Należy tu dodać, że Rahner – pisząc o obecności Boga w świecie – ma na uwadze zawsze obecność transcendentalną.

Bóg obecny w świecie, zdaniem Rahnera, podtrzymuje świat w istnieniu i jest źródłem samotranscendencji każdego stworzenia<sup>22</sup>. Rozwój całego kosmosu jest „dźwigany” przez wewnętrzne pożądanie do przekraczania siebie, czego efektem jest powstawanie nowych bytów, które są czymś więcej niż kombinacją lub reorganizacją zastanych elementów<sup>23</sup>. Ta samotranscendencja, zdaniem Rahnera, musi być poruszana i utrzymywana przez coś, co jest u podstaw bytu, ale zarazem go przekracza. Gdyby przyczyną było coś naturalnie należącego do bytu, to wówczas nie mogłaby powstać istotowo nowa rzeczywistość czyli przekroczenie ku wyższemu bytowaniu<sup>24</sup>.

Na poziomie duchowym, zdaniem Rahnera, samotranscendencja posiada nowy wymiar. W zakresie stworzeń niższych niż duchowe przekraczanie indywiduum staje się momentem rozwoju nowego gatunku. Natomiast w przypadku człowieka celem samotranscendencji jest jakościowo niepowtarzalne odniesienie do Boga. Istotą przeskoku ku transcendencji na poziomie

<sup>18</sup> Por. Rahner 1987, s. 53.

<sup>19</sup> Por. Rahner 1975, s. 45.

<sup>20</sup> Por. Weger 1978, s. 31.

<sup>21</sup> Por. Rahner 1982, s. 103

<sup>22</sup> Por. Rahner 1987, s. 57.

<sup>23</sup> Por. Rahner 1972, s. 191 i n.

<sup>24</sup> Por. ibidem.

duchowym jest obdarowanie bytu apriorycznymi strukturami poznania i wolności, które w ujęciu K. Rahnera są antycypacją w Bogu (*Vorgriff auf das Ganze*). Antycypacja w Bogu jest podstawą osobowej egzystencji człowieka<sup>25</sup>.

Antycypacji w Bogu (*Vorgriff auf das Ganze*) pozbawione są byty przed-osobowe. Transcendencja tych ostatnich zawiera jedynie moment dążenia „ku czemuś” (*Woraufhin*). Ponieważ byty przed-osobowe nie posiadają antycypacji w Bogu (*Vorgriff auf das Ganze*), dlatego też nie mogą mieć świadomości swego *Woraufhin* ani możliwości wolnego nim rozporządzenia.

Istotnym aspektem transcendencji bytów duchowych jest zdolność do samostanowienia, rozporządzania sobą. Celem tej zdolności jest w pełni wolne otwarcia się na Boga, który u podstaw ludzkiego bytu udziela się człowiekowi i go potwierdza. Samotranscendencja na poziomie duchowym nie ma więc charakteru deterministycznego (jak to ma miejsce na niższych poziomach bytowania), lecz jest czynem wolności; aktem, przez który człowiek odnajduje drogę do siebie, otwierając się na „ty”.

Miłość bliźniego, zdaniem Rahnera, jest czynem, w którym człowiek odpowiada Bogu i spełnia siebie<sup>26</sup>. Jedność miłości Boga i człowieka jest w jego ujęciu koniecznością ontologiczną. W aktach miłości ludzkiego „ty” człowiek równocześnie afirmuje siebie i Boga, który konstytuuje jego duchową podmiotowość. Nie istnieje „ja” wyizolowane od „ty”. „Ja” nie może też być poznane czy doświadczone bez odniesienia do „ty”. Nawet więcej, „ja” musi być wcześniej w „ty”, aby mogło być doświadczone. Tak więc ten, kto nie otwiera się na bliźniego, nie jest autentycznym, identyfikującym się ze sobą podmiotem, lecz co najwyżej człowiekiem, który sobie zaprzecza<sup>27</sup>.

Ostateczne spełnienie samotranscendencji zostało osiągnięte, zdaniem K. Rahnera, w Jezusie z Nazaretu. W Nim bowiem absolutnemu samoudzielaniu się tajemnicy stworzeniu odpowiada także samo oddanie się człowieka Bogu. Absolutnie doskonała odpowiedź człowieka w Jezusie nie mogła być udzielona mocą ludzką. Człowiek bowiem nie jest w stanie doskonale i ostatecznie powierzyć się Bogu. Wypełnienie ludzkiej osoby w Jezusie jest więc nadprzyrodzone, ponieważ przekracza wszelkie pochodzące od człowieka możliwości. Absolutne oddanie się Boga w Jezusie jest więc, zdaniem Rahnera, tego rodzaju, że jest ono własną rzeczywistością samego Boga, w którym słowo Boże jako wypowiedziana tajemnica jest też odpowiedzią<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. Rahner 1987, s. 33n; Rahner 1970, s. 171.

<sup>26</sup> Por. Rahner 1965, s. 294.

<sup>27</sup> Por. Rahner 1972, s. 139.

<sup>28</sup> Por. Rahner 1960, s. 94.

„Wydarzenie Chrystusa”, według Rahnera, nie jest przypadkowe. Jest ono realizacją sensu dynamiki stworzenia; jest aktem samoodśłaniania się Boga i ostateczną wypowiedzią o sensie oraz przeznaczeniu człowieka. Tę szczytową samotranscendencję określa K. Rahner jako eschatyczną, ponieważ w Chrystusie Bóg objawia, że stał się dostępnym dla wszystkich ludzi i otwiera dostęp do wewnętrznego życia Bożego<sup>29</sup>.

## 2. ZBIEŻNOŚCI W ANTROPOLOGICZNYCH KONCEPCJACH K. RAHNERA I M. BUBERA

W poglądach Karła Rahnera na temat podmiotowości człowieka jest wiele niemal identycznych idei, które wcześniej rozwijał Martin Buber w dziele „Ja i Ty”. Różnica w ujmowaniu tych samych idei w istotnej mierze sprowadza się do języka, a mianowicie terminologii i stylu. Całe piarstwo filozoficzne i teologiczne Rahnera przesiąknięte było terminologią i stylem Martina Heideggera<sup>30</sup>. Z tej racji dzieła jezuickiego myśliciela – w powierzchownej lekturze – mogą wydawać się niejasne i skomplikowane. Natomiast Buber ujmował swe myśli językiem poetyckim, obrazowym, niejednoznacznym terminologicznie<sup>31</sup>. Różnice językowe sprawiają, że poglądy Rahnera dotyczące człowieka mogą jawić się jako znacznie odbiegające od idei ujętych przez Bubera. W rzeczywistości w poglądach obu autorów jest wiele podobieństw.

W poglądach obu myślicieli jest niemal identyczna koncepcja duchowej podmiotowości człowieka. Podstawą tej koncepcji jest idea, że podmiotowość ludzka jest konstytuowana przez Boga, trwale obecnego w głębi człowieczeństwa. Buber tę ideę ujmuje stosunkowo zwięźle. W jego poglądach człowiek jest istotą „zagadniętą” przez wieczne Ty, konstytuujące zdolność do wchodzenia w bezpośrednią relację spotkania. Skutkiem pierwotnego zagadnięcia człowiek ma wrodzone Ty<sup>32</sup>, które Buber określał także jako zmysł Ty<sup>33</sup>. Człowiek w jego ujęciu – podobnie, jak i u Rahnera – posiada więc w centrum swego bytu coś, co nie należy do niego i co go transcenduje. Bóg bowiem, chociaż konstytuuje zmysł Ty, nie jest czymś immanentnym. Jest tajemnicą bliższą człowiekowi niż jego własne ja, ale nie może ona stać się przedmiotem poznania<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Por. ibidem, s. 148-152.

<sup>30</sup> Por. Mayr 1979, s. 151.

<sup>31</sup> Por. Scholem 2006, s. 135.

<sup>32</sup> Por. Buber 1992, s. 56 i 85.

<sup>33</sup> Por. ibidem, s. 88.

<sup>34</sup> Por. ibidem, s. 87 i n.

Wrodzone Ty w antropologii Bubera jest warunkiem możliwości dostrzeżenia Ty w świecie<sup>35</sup>. Jednak wchodząc w relację z jakimkolwiek Ty – zarówno w sferze życia z przyrodą, jak i z ludźmi i z bytami duchowymi<sup>36</sup> – człowiek dąży do Ty wiecznego<sup>37</sup>. Nie jest to jednak szukanie Boga, bo w niczym Go nie znajdziemy. Jest to jedynie dążenie do spotkania nieskończonego Ty. W tym dążeniu każde wydarzenie relacji – w którejkolwiek z trzech sfer – jest momentem, w którym sięgamy skrajowi wiecznego Ty.

Idea wrodzonego Ty, które porusza człowieka do poszukiwania wiecznego Ty, jest w swej istocie pierwowzorem dynamizmu *Worauthin* w antropologii Rahnera. Obaj myśliciele przyjmują, że Bóg – trwale obecny u podstaw bytu ludzkiego (choć jest to obecność transcendentna) – pociąga człowieka do spełnienia siebie w doskonałej relacji spotkania. Obaj autorzy są też zgodni, że człowiek w zasadzie nie może spotkać Boga inaczej, jak tylko w Ty innego człowieka. Przyjmują oni wprawdzie, że w modlitwie człowiek może zwracać się do Boga, ale nie spotyka go bezpośrednio. Będzie to spotkanie, w którym człowiek ma jedynie poczucie obecności wiecznego Ty (Buber), niepojętej tajemnicy (Rahner).

Obaj autorzy przyjmują, że Boga spotykamy w naszej codzienności, gdy otwieramy się na ty drugiego człowieka<sup>38</sup>. Ten, kto traktuje innych ludzi przedmiotowo, zaprzecza sobie, niszczy swoje ja i zarazem sprzeniewierza się tajemnicy, który go konstytuuje. Natomiast otwierając się na innych, wchodząc w relacje miłości, afirmujemy siebie i spotykamy Boga, aczkolwiek będzie to zawsze spotkanie anonimowe.

W poglądach Bubera możliwość spotkania Boga ma miejsce także w relacjach z przyrodą. U Rahnera natomiast podobną ideę możemy co najwyżej wywnioskować z jego poglądów na temat obecności Boga we wszystkich stworzeniach. Przyjmował on, że samotranscendencja – której podstawą jest samoudzielenie się Boga – w przypadku człowieka osiąga wyższy poziom. Człowiek, zdaniem Rahnera, posiada nadprzyrodzony egzystencjał, który radykalizuje jego samotranscendencję.

---

<sup>35</sup> Por. ibidem, s. 123.

<sup>36</sup> Por. ibidem, s. 41.

<sup>37</sup> Por. ibidem, s. 88.

<sup>38</sup> Por. Moore 1996, s. 97 i 102.



### 3. KABALISTYCZNE IDEE W ANTROPOLOGII M. BUBERA I K. RAHNERA

W antropologii obu myślicieli kluczową rolę pełni idea Boga. Obaj też deklaratywnie przyjmowali biblijną koncepcję Boga osobowego, objawiającego się człowiekowi, działającego w historii. Jednak w idei Boga, którą znajdujemy w ich antropologii, jest wiele wątków, które trudno jest pogodzić z biblijnymi wyobrażeniami o Stwórcy i Zbawicielu. W przypadku Bubera łatwo wskazać źródło, z którego czerpał on inspiracje, w tym także te, które dotyczyły Boga. Źródłem tym była myśl chasydzka, którą Buber był zafascynowany.

W swej filozofii Buber, podobnie jak myśliciele chasydscy, zamierzał opisywać życie człowieka i jego stosunek do Boga. Sami chasydzi starali się wyjaśnić sens życia ludzkiego przy pomocy kabalistycznych pojęć dotyczących tajemnicy Boga<sup>39</sup>. Centralną tezą w poglądach chasydów było twierdzenie, że Boga spotykamy w świecie i w codziennych działaniach. Teza ta jednak była oparta na kabalistycznym micie o rozproszonych po całym świecie iskrah Bożego światła, które dzięki człowiekowi mogą powrócić do Boga. W rezultacie codzienna konkretność, także drugi człowiek, nie jest celem spotkania, ale jedynie środkiem do kontemplacji samego Boga. Ludzkie działania „przekształcają się tym samym w wehikuł działań mistycznych”<sup>40</sup>.

Kabalistyczne mity mają u swych podstaw koncepcję Boga inspirowaną Plotyńską ideą Jedni. Nieosobowy Bóg Plotyna stoi w wyraźnej opozycji do osobowego Boga Biblii. Kabaliści mieli świadomość istnienia tej opozycji i dlatego usiłowali ją przezwyciężyć, wprowadzając rozróżnienie w sposobach mówienia o Bogu. Przyjmowali oni, że o Bogu można mówić „w dwóch aspektach: widząc Go samego w sobie lub w Jego przejawach czyli w objawieniu”<sup>41</sup>. Próby łączenia Boga Biblii i neoplatońskiej Jedni musiały prowadzić do osłabienia obu koncepcji, zarówno Jedni, jak i osobowego Boga<sup>42</sup>. Buber, obstając przy biblijnej koncepcji Boga, werbalnie odżegnywał się od kabalistycznych poglądów dotyczących Absolutu. Uważał też, że chasydzi, choć przejęli wiele idei kabalistycznych, jednak pozostali wierni biblijnej koncepcji Boga osobowego. W rzeczywistości jednak tak w poglądach chasydów, jak i Bubera znajdziemy wiele wątków wywodzących się ze średniowiecznej

<sup>39</sup> Por. Scholem 2006, s. 116.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 122.

<sup>41</sup> Por. Scholem 1991, s. 29

<sup>42</sup> Por. ibidem, s. 23

mistyki żydowskiej, a ostatecznie z Plotyńskiej Jedni<sup>43</sup>. W rezultacie idea Boga osobowego jest przez Bubera mocno stonowana. Pojęcie osoby, jego zdaniem, nie wyraża istoty Boga. O osobie Boga, według Bubera, możemy mówić jedynie z perspektywy naszej relacji do Niego. Sama zaś treść pojęcia osoby – gdy mówimy o Bogu – jest przeobrażona i poszerzona<sup>44</sup>. Bóg jest osobą w tym znaczeniu, że wchodzi On w bezpośrednią relację z każdym człowiekiem. Relacja ta jest obecnością Boga w bycie ludzkim, ustanawiającą świadomość Ja i zdolność spotkania Ty absolutnego. Osobowość Boga jest więc pojmowana przez Bubera jedynie jako warunek umożliwiający bytom ludzkim wejście w bezpośrednią relację z bytem Absolutnym.

Buber, dążąc do uniknięcia niebezpieczeństwa uprzedmiotowienia pojęcia osoby Boga, wprowadza ideę osoby absolutnej. Jest to jednak zabieg osłabiający koncepcję Boga osobowego, działającego w historii, objawiającego się człowiekowi. W relację z człowiekiem, według niego, Bóg wnosi swą absolutność<sup>45</sup>. Stwierdzenie to implikuje ideę, że ostatecznie człowiek spotyka się z Nieskończonością, przenikającą wszystkie byty, którą – wbrew woli Bubera – można utożsamiać z Plotyńską Jednią. Taką interpretację absolutności osoby Boga potwierdzają dalsze tezy Bubera, w których przestrzega on przed ujmowaniem rozmowy z Bogiem osobowym jako wydarzenia „obok codzienności, czy ponad nią”. Bóg przemawia do człowieka, według niego, przez cały wszechświat i wszystko co się w nim dzieje. Takie stwierdzenie oznacza, że człowiek nie spotyka osoby Boga, który przemawiałby do niego. Jest to raczej relacja człowieka do Nieskończoności, w której są ugruntowane i podtrzymywane w istnieniu wszelkie byty. Człowiek rozpoznaje jedynie obecność Boga we wszelkim istnieniu, co Buber utożsamia z bezpośrednią relacją z Bogiem, ponieważ każdy byt i wszystko, co się dzieje zawiera wskazówki i żądania pochodzące od Boga<sup>46</sup>. Ostatecznie więc można zasadnie stwierdzić, że pojęcie Boga u Bubera jest bliższe koncepcji Plotyńskiej niż biblijnej.

Zadziwiające podobne, wręcz identyczne, poglądy na temat osoby Boga znajdujemy w transendentalnej antropologii K. Rahnera. Jezuicki myśliciel, podobnie jak Buber, starał się wyjaśnić twierdzenie (mocno ugruntowane w chrześcijańskiej teologii), że Bóg jest osobą. Dostrzegał też podobne problemy z pojęciem osobowości Boga i rozwiązywał je przy pomocy takich

---

<sup>43</sup> Kabalistyczna koncepcja Absolutu stała się inspiracją dla wielu innych żydowskich filozofów, jak np. Hansa Jonasa. Por. Kornacka 2013, s. 161-164.

<sup>44</sup> Por. Buber 1992, s. 123.

<sup>45</sup> Por. ibidem, s. 124.

<sup>46</sup> Por. ibidem.

samych idei. Podstawową tezą także w jego argumentacji jest stwierdzenie, wypracowane przez średniowiecznych mistyków żydowskich, że pojęcie osoby nie odnosi się do istoty Boga, a jedynie do naszej relacji wobec Niego. To człowiek zwracając się do Boga spostrzega go jako osobę, jako Tego, który objawia się ludziom i jest Panem historii. Z perspektywy modlącego się człowieka Bóg jawi się niemal jako osoba kategorialna. Rahner uważał, że takie ujmowanie Boga ma wprawdzie swoje uzasadnienie, ale jest wyrazem religijnej naiwności<sup>47</sup>. Człowiekowi, który się modli, trudno jest spostrzegać Boga inaczej niż jako kategorialną osobę. Bóg jednak nie nawiązuje z ludźmi kontaktu takiego, jaki przypisuje mu człowiek, który zwraca się do niego w modlitwie. Nie jest on bowiem bytem indywidualnym, który by jedynie dominował nad innymi indywidualnymi istotami<sup>48</sup>.

Dążąc do uzasadnienia idei Boga osobowego Rahner wskazuje, że wszelkie pojęcia (w tym także pojęcie osoby), które odnosimy do Absolutu, mają charakter analogiczny. Odnosząc je do Boga, należy pozostawiać je jako otwarte, nieujmujące istoty „niewyraźnalnej i nieograniczonej tajemnicy”<sup>49</sup>. Następnie, tak samo, jak i Buber, twierdził on, że Bóg jest osobą absolutną. W odróżnieniu jednak od Bubera wyjaśniał znaczenie, jakie temu pojęciu przypisywał. Według niego Bóg jako absolutna osoba „w absolutnej wolności staje naprzeciw wszystkiego, co sam ustanawia jako różne od samej siebie”<sup>50</sup>. Owe naprzeciw wszystkiego nie oznacza, że Bóg jest indywidualną osobą, która odróżnia Go od innych osób, bo takie pojmowanie implikowałoby ujmowanie Go jako podmiotowości skończonej i ograniczonej. Takiego Boga, zdaniem Rahnera, nie ma<sup>51</sup>. Bóg jest Nieskończonością. Uprzednio posiada w sobie całą istniejącą rzeczywistość<sup>52</sup>, którą On sam ugruntował przez ustanowienie różnicy. Bóg ustanawia różnicę i sam jest różnicą. W rezultacie istnieje największa jedność pomiędzy ugruntowanym światem i Bogiem<sup>53</sup>. Wyjaśniając kwestię obecności Boga w świecie, Rahner posługuje się jedną z centralnych idei w kabale żydowskiej, a mianowicie pojęciem *cimcum* (wycofania Boga ze świata)<sup>54</sup>. Zdaniem Rahnera obecność Boga w świecie „polega na wycofaniu się, na milczeniu, na oddaleniu, na pozostawianiu w swej niewy-

<sup>47</sup> Por. Rahner 1987, s. 66.

<sup>48</sup> Por. ibidem, s. 57.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>51</sup> Por. ibidem, s. 57.

<sup>52</sup> Por. ibidem, s. 65 i n.

<sup>53</sup> Por. ibidem, s. 57.

<sup>54</sup> Na temat pojęcia *cimcum* zobacz: Kornacka-Sareło 2013, s. 171.

rażalności<sup>55</sup>. Tak więc także w przypadku poglądów Rahnera mamy do czynienia z próbą połączenia koncepcji Boga osobowego i nieosobowego. Fakt ten dostrzegli krytycy jego poglądów. Podnosili oni zarzut, że w jego koncepcji Boga i objawienia są pewne braki w zakresie osobowego wymiaru<sup>56</sup>, które są następstwem tego, że Bóg idealistycznej filozofii odnosi zwycięstwo nad Bogiem Objawienia<sup>57</sup>. Krytycy myśli Rahnera nie dostrzegli jednak, jak dotąd, znacznej zbieżności poglądów Rahnera z mistycyzmem żydowskim.

## ZAKOŃCZENIE

Analiza tez transcendentальной antropologii Karla Rahnera, dokonana w świetle podstawowych idei filozofii dialogu, ujawnia istnienie daleko idących zbieżności jego poglądów z tezami Bubera i koncepcją Boga wypracowaną przez średniowiecznych mistyków żydowskich. Wiele wskazuje na to, że zbieżność ta mogła mieć u swych podstaw inspirację, jakie czerpał jezuicki myśliciel z lektury dzieł Bubera. Książki żydowskiego filozofa, zwłaszcza „Ja i TY”, oraz opracowania na temat chasydów były opublikowane, zanim Rahner rozpoczął studia filozoficzne. Hipoteza ta jest jednak trudna do weryfikacji, ponieważ Rahner w swoich pracach w zasadzie nie wskazywał na źródła inspiracji. W jego tekstach jest bardzo mało odnośników. I tak np. w czternastotomowym „Schriften zur Theologie” tylko kilkakrotnie odnosił się do Heideggera, Husserla czy Maréchała, pomimo że jego myśl filozoficzno-teologiczna jest wręcz przesiąknięta ideami, które przejął od tych autorów. Natomiast do poglądów Martina Bubera nigdzie nie odwoływał się, nawet w dziele „Podstawowy wykład wiary”, w którym stawia identyczne tezy dotyczące koncepcji osoby Boga, przedstawione wiele lat wcześniej przez M. Buber w dziele „Ja i TY”.

---

<sup>55</sup> K. Rahner 1987, s. 58.

<sup>56</sup> Por. Farrugia 1985, s. 40

<sup>57</sup> Por. Weß 1970, s. 184 i n.

## TRACES OF JEWISH MYSTICAL THOUGHT IN KARL RAHNER'S TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY

### Summary

The aim of the paper's author was to analyze the main theses in transcendental anthropology of Karl Rahner's. Moreover, the author compared a number of his propositions with Martin Buber's philosophical assumptions as well as with the concepts of Hasidic mysticism. Both Rahner and Buber present very similar views in their works, among which the dialogical concept of Man has to be mentioned. The anthropological views of the two thinkers seem to be almost the same, even though the philosophers show their ideas using different idioms and terms. Furthermore, their perception of Man is founded on a unique idea of God – or a godhead, which was previously developed by certain Jewish mystics, especially by Hasidic thinkers.

### Bibliografia

- Buber M. 1992, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa.
- Cabada-Castro M. 1979, *Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners*, [w:] H. Vorgrimler (red.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br., s. 160-175.
- Cooper J.W. 2006, *Pantheism. The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Grand Rapids.
- Farrugia E.G. 1985, *Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie*, Roma.
- Fischer K.P. 1974, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg i.Br.
- Grenz S.J., Olson R. E. 1992, *20<sup>th</sup>-Century Theology: God & the World in a Transitional Age*, b.m.w.
- Kasper W. 1975, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, [w:] L. Scheffczyk (red.), *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg i.Br., s. 141-170.
- Kornacka K. 2013, „A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło”. *Hansa Jonasa teodycea po Holokaście*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 1, s. 157-172.
- Kornacka K. 2015, *Ja, Inny i (Nie)obecny. Idee kabalistyczne w filozofii Boga Emmanuela Lévinasa*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 3, s. 81-102.
- Kornacka-Sareło K. 2013, *Filozofia człowieka w myśli chasydów ziem polskich*, *ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich*, s. 169-182.
- Mayr F.K. 1979, *Vermutungen zu Karl Rahners Sprachstil*, [w:] H. Vorgrimler (red.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br., s. 143-159.
- Molnar P.D. 1985, *Can we know God directly? Rahner's solution from experience*, *Theological Studies*, s. 228-261.
- Moore D.J. 1996, *Martin Buber and Christian Theology*, [w:] M. S. Friedman (red.), *Martin Buber and the Human Sciences*, Albany, N.Y., s. 93-106.
- Rahner K. 1960, *Schriften zur Theologie*, 4, Einsiedeln.
- Rahner K. 1965, *Schriften zur Theologie*, 6, Einsiedeln.
- Rahner K. 1970, *Schriften zur Theologie*, 9, Einsiedeln.
- Rahner K. 1972, *Schriften zur Theologie*, 10, Einsiedeln.

- Rahner K. 1975, *Schriften zur Theologie*, 12, Einsiedeln.
- Rahner K. 1978, *Schriften zur Theologie*, 13, Einsiedeln.
- Rahner K. 1982, *Praxis des Glaubens. Geistliches Lesebuch*, Freiburg i.Br.
- Rahner K. 1987, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa.
- Sareło Z. 1992, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologiczno-moralne w świetle transcendentalnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa.
- Schade M.J. 2016, *Incarnation: The Harmony of One Love in the Totality of Reality*, Lanham.
- Schaeffler R. 1980, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt.
- Scholem G. 1991, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, Kraków.
- Scholem G. 2006, *Żydzi i Niemcy. Eseje. Listy. Rozmowa*, Sejny.
- Skorulski K. 2011, *Ferdinand Ebner i miejsce filozofii dialogu w myśli katolickiej XX wieku*, *Paedagogia Christiana*, 1, s. 49-68.
- Vorgrimler H. 1979, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, [w:] H.Vorgrimler (red.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* Freiburg i.Br., s. 242-258.
- Weger K.H. 1978, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i.Br.
- Weß P. 1970, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Graz.