

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ

Марко Г. Вилотић

**ТЕОЛОГИЈА КАО
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНА
АНТРОПОЛОГИЈА
У ДЕЛУ КАРЛА РАНЕРА**

докторска дисертација

Београд, 2015

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY

Marko G. Vilotić

**THEOLOGY AS
TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY
IN THE WRITINGS OF KARL RAHNER**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2015

Ментор: др Владан Перишић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет

Чланови комисије: 1. _____

2. _____

3. _____

4. _____

Датум одбране: _____

САЖЕТАК

Циљ овог рада је анализа и критичка процена трансцендентално-антрополошког метода који је развио Карл Ранер. Ранеров позив на антрополошки обрт настаје као одговор на исправно уочени проблем да савремени човек има великих тешкоћа са разумевањем смисла црквеног учења. Овај проблем настаје како због тога што је ово учење изражено традиционалним терминима који су у међувремену променили значење или потпуно испали из употребе, тако и због небивале експлозије открића и акумулације знања које су у XX веку задесиле како теологију тако и друге области људског интересовања, што је свет увело у фазу несавладивог плурализма. Управо зато је Ранер сматрао да је једини могући пут којим теологија може кренути тај да се развија као (трансцендентална) антропологија. Другим речима, потребно је да теологија покаже да оно што проповеда човеку њему није сасвим спољашње и страном, већ да долази као испуњење исконских тежњи његовог бића.

Како би било јасније зашто Ранер сматра да је овакву антропологизацију теологије могуће извести, у другом поглављу рада се испитују корени његовог трансценденталног пројекта. Први битан корен ове идеје налази се у Ранеровом философском учењу. Укратко је изложена његова философска антропологија, у којој Ранер, анализирајући примарно човекове сазнајне процесе, износи слику човека као духовног и материјалног бића, структурисаног тако да, надилазећи самога себе, тежи ка пуноћи бића (тј, у крајњој инстанци, ка самоме Богу). Ради бољег разумевања Ранерових философских идеја анализирани су и утицаји који су на њега извршили поједини философи и начин на који се он (креативно) служио идејама својих претходника. Коначно, критички се процењује Ранерова философска аргументација, као и место његових философских идеја унутар појединих целина његове мисли.

Други корен његовог трансценденталног пројекта препознајемо у начину на који се Ранер поставља према интересантном теолошком проблему односа природе и благодати. Незадовољан са једне стране традиционалним схоластичким учењем по коме благодат нема никаквог удела на (свесни) живот човека, а са друге – смештањем благодати од стране представника нове теологије унутар човекове природе, Ранер развија сопствено становиште по коме се човек увек налази у благодатном присуству Божијем (макар и само у форми призива), али овај благодатни елемент није део наше природе, већ оно што он назива „натприродни егзистенцијал“. Коначно, велики утицај на формирање Ранерове мисли имала је и чињеница да је готово читав живот провео као члан Друштва Исусовог. Духовност овог реда, посебно оличена у учењу њеног оснивача Игнатија Лојоле, омогућила је Ранерово уверење да је Бога могуће сусрести не само напуштањем света, већ и у њему, у склопу свакодневних активности и искустава.

Треће поглавље рада посвећено је примени Ранеровог трансценденталног метода на конкретна хришћанска учења, прецизније – на само средиште вере Цркве – христологију. Сва проблематика разумевања садржаја хришћанске вере приказана је на примеру ове централне догме, са нарочитим освртом на халкидонско учење о ипостасном сједињењу двају природа. Почевши „одозго“, аутор прво износи Ранеров покушај „превода“ и прецизирања онога у шта нас Црква, традиционалним језиком, позива да верујемо. Након тога анализира се Ранерова

христологија „одоздо“, чији централни аспект је управо онај трансцендентални. Ту Ранер покушава да анализом искустава која сматра опште људским (међу којима посебно истиче искуство безусловне љубави, спремности на смрт и наду) покаже да је човек биће које одувек исконски тежи спасењу у виду остварења најпотпунијег могућег заједништва са Богом. У том смислу, хришћанско учење о Исусу Христу као Богочовеку, више није нека необична теорија која звучи бајковито, већ је протумачено као коначно испуњење човекових изворних тежњи. Пажња је посвећена и начину на који Ранер схвата однос између трансценденталног и категоријалног откривења, разлозима због којих сматра да имамо право да верујемо да је баш у Исусу из Назарета остварен догађај спасења коме се надамо, као и интересантном покушају да се покаже да постоји унутрашњи афинитет, а не одбојност или неусагласивост, између христологије и владајуће природно-научне парадигме – теорије еволуције.

Закључно поглавље рада нуди критички осврт на целину овог Ранеровог пројекта и покушава да пружи валидне аргументе за тезу да идеје које је Ранер изнео, мада нису без мане и мада се не могу дословно преузети и даље примењивати без икаквих измена, ипак представљају корисно и веома моћно, а недовољно искориштено, оружје у борби са проблемима који су актуелни данас подједнако као и у Ранерово време. Релевантност ових идеја за нас, притом, не опада (већ напротив понекад и расте) због чињенице да су развијене у римокатоличком, а не православном контексту.

Кључне речи: трансцендентална антропологија, антрополошки обрт, искуство, (са)знање, дух, благодат, натприродни егзистенцијал, (Божије) само-саопштење, спасење (спаситељ)

УДК 27-1:141.319.8]:929Rahner K.(043.3)

ABSTRACT

This dissertation aims at the analysis and critical evaluation of the transcendental anthropological method developed by Karl Rahner. Rahner's call to the anthropological turn emerges as an answer to the correctly identified problem that the contemporary man has great difficulties with understanding the sense of the teaching of the Church. This problem appears as a consequence of both the fact that this teaching is expressed in traditional terms that have meanwhile changed their meaning or have completely fallen out of usage, and the fact that, in the 20th century, there has been an unprecedented explosion of discoveries and the accumulation of knowledge in theology and other fields of human interest, which has brought the world into the phase of insurmountable pluralism. That is why Rahner believed that the only possible route theology could take is to develop itself in the form of (transcendental) anthropology. In other words, theology needs to show to people that what it preaches is not something that is completely exterior and foreign to them, but that it comes as the fulfilment of the deepest desires of their being.

In order to make it more understandable why Rahner thought this 'anthropologization' of theology could be accomplished, the second chapter of this thesis deals with the roots of his transcendental project. The first important ground of this idea can be found in Rahner's philosophical doctrine. The author offers a brief presentation of the philosophical anthropology, in which Rahner, primarily by analyzing human cognitive processes, presents a picture of man as a spiritual and material being, structured in such a way that, transcending itself, it strives towards the fulness of being (i.e., ultimately, towards God himself). For the sake of a more complete understanding of Rahner's philosophical ideas, this chapter also contains an analysis of the way in which certain philosophers influenced Rahner, as well as of the (creative) way in which he used the ideas of his predecessors. Finally, there is a critical evaluation of Rahner's philosophical argumentation and of the role that his philosophical ideas play within the whole of his thought.

The second foundation of Rahner's transcendental project is to be found in the way in which he deals with the very interesting theological problem concerning the relationship between nature and grace. Unsatisfied with the traditional scholastic doctrine, according to which grace has no impact whatsoever on the (conscious) life of man, on the one side, and with placing of grace within human nature (carried out by the representatives of *nouvelle theologie*), on the other, Rahner develops his own position, according to which man always dwells in the graceful presence of God (even if only in the form of a call). This graceful element, however, does not belong to our nature, but is what Rahner calls 'supernatural existential'. Finally, the formation of Rahner's thought has been greatly influenced by the fact that he spent almost his entire life as a member of the Society of Jesus. The spirituality of this religious order, especially embodied in the teaching of its founder Ignatius of Loyola, made possible Rahner's conviction that God can be met not only by leaving the world, but also within it, as a part of everyday activities and experiences.

The third chapter of this dissertation is devoted to the application of Rahner's transcendental method to the concrete christian doctrines, more precisely – to the very center of the faith of the Church – christology. All the issues concerning the understanding of the content of Christian faith are presented in the example of this central dogma, with a particular emphasis on the Chalcedonian doctrine on the

hypostatic union of the two natures. Starting 'from above', the author first presents Rahner's attempt at 'translating' and refining the content in which the Church, using traditional formulas, invites us to believe. What follows is the analysis of Rahner's christology 'from below', whose crucial aspect is precisely the transcendental one. By analyzing the experiences that, in his opinion, belong to all people (among which he puts special emphasis on the experience of unconditional love, readiness for death and hope), Rahner tried to show that man is a being which has always been yearning for salvation, in the form of achieving the most complete possible unity with God. In this sense the Christian doctrine regarding Jesus Christ as the God-Man does not sound as an improbable and fairy theory, but is interpreted as the final fulfillment of human original yearnings. Attention is also directed to the way in which Rahner understands the relationship between categorial and transcendental revelation, to the rationale behind Rahner/s stance that thinks that we have right to believe that it was precisely in Jesus of Nazareth that the event we hope for was attained, as well as to the interesting attempt at showing that there is no inconsistency, but an intrinsic affinity between christology and the leading scientific paradigm – the theory of evolution.

The final chapter offers a critical review of the whole of Rahner's project and tries to put forward valid arguments for the thesis that the ideas Rahner developed, although they are neither flawless, nor can they be literally adopted and applied further without any changes, still represent a useful and very powerful weapon in the fight against the problems that are as topical today, as they were in Rahner's time. The relevance that these ideas have for us does not drop (on the contrary, sometimes it even increases) because of the fact that they have not been developed in the Orthodox, but in the Roman-Catholic context.

Key words: transcendental anthropology, anthropological turn, experience, knowing, spirit, grace, supernatural existential, (God's) self-communication, salvation (saviour)

UDK 27-1:141.319.8]:929Rahner K.(043.3)

САДРЖАЈ:

1. УВОД	1
1.1 ЗНАЧАЈ И АКТУЕЛНОСТ ТЕМЕ	1
1.2 ИНТЕЛЕКТУАЛНА БИОГРАФИЈА КАРЛА РАНЕРА	9
1.2.1 Детињство и школовање	9
1.2.2 Академска каријера	17
1.2.3 Теолошки профил епохе	19
1.2.4 Стил Ранеровог писања и рада	20
1.2.5 Дела	23
1.2.6. Ранер на Другом ватиканском концилу	27
1.2.7 Ранер као човек дијалога	31
1.2.8 (Још неке) кључне црте Ранерове личности	33
1.3 ШТА НАМ ВАЉА ЧИНТИТИ? ПОЗИВ НА АНТРОПОЛОШКИ ОБРТ	40
2. КОРЕНИ РАНЕРОВЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ	47
2.1 ФИЛОСОФСКИ КОРЕНИ	47
2.1.1 Ранерова метафизичка антропологија	47
А. Разјашњење тематике дела	51
Б. Биће као (са)знање	54
Б.1 Биће као аналогни појам	58
В. Човек као дух	60
Г. Могућност слободног открочења	65
Г.1 Скривени слободни Бог	69
Г.2 Човек као слободни слушалац	73
Д. Место потенцијалне (Божије) поруке	77
Д.1 Човек као материјално биће	78
Д.2 Човек као биће историје	82
Ђ. Људска реч као средство открочења	85
2.1.2 Појединачни философски утицаји на Ранера	90
А. Имануел Кант	91

Б. Тома Аквински и (трансцендентални) томизам	97
В. Мартин Хајдегер	103
Г. Георг Вилхелм Фридрих Хегел	108
2.1.3. Критичка процена Ранерове философске аргументације	113
2.2 ПРОБЛЕМ ОДНОСА ПРИРОДЕ И БЛАГОДАТИ	120
2.2.1 Контекст настанка Ранеровог учења о односу природе и благодати	120
2.2.2 „Створена“ и „нестворена“ благодат	122
2.2.3 Однос између природе и благодати: Ранер између схоластике и „нове теологије“	125
А. Ранеров став према схоластичком учењу о односу природе и благодати	126
Б. Ранеров став о учењу о односу природе и благодати припадника покрета „нове теологије“	130
Б.1 Натприродни егзистенцијал	135
2.2.4 Осврт на Ранерово учење из угла православне теологије	139
2.2.5 Закључна разматрања и критички осврт на Ранерово учење о благодати	144
2.3. ЈЕЗУИТСКИ КОРЕНИ РАНЕРОВОГ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНОГ ПРОЈЕКТА	155
2.3.1 Игнатије Лојола и Друштво Исусово	155
2.3.2 Духовне вежбе	160
2.3.3 Ранер и игнатијевска духовност	163
3. ПРИМЕНА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНО-АНТРОПОЛОШКОГ МЕТОДА НА КОНКРЕТНА ХРИШЋАНСКА УЧЕЊА	177
3.1 РАНЕРОВ(СКИ) ПРИСТУП ТАЈНИ ХРИСТОВОЈ	177
3.1.1 У шта смо позвани да верујемо?	179
А. Реч Божија постала је плот (=човек)	180
Б. Ипостасно јединство у Спаситељу свих	184
В. Смрт и васкрсење Христово	187
Г. Значај и ограничења традиционалних теолошких формула	192
3.1.2 Христологија „одоздо“	193

А. Трансцендентална христологија	194
Б. Јединство идеје о коначном спасењу и апсолутном спаситељу	200
В. Трансцендентално и категоријално откривење	202
Г. Исус из Назарета као Спаситељ човека	205
Д. Еволутивна христологија	210
Д.1 Јединство створеног, однос материје и духа	211
Д.2 Човекова „улога“ у космосу и Богочовек као коначни циљ еволуције	213
4. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА	216
5. ЛИТЕРАТУРА	232
5.1 Извори	232
5.2 Секундарна литература	238

1. УВОД

1.1 ЗНАЧАЈ И АКТУЕЛНОСТ ТЕМЕ

Хришћански средњи век је давна прошлост, а просечан савремени човек није верник одгојен у хришћанском духу. Несрећан и непотребан сукоб са науком у који је Црква¹ ступила у доба Коперникових, Кеплерових и Галилејевих открића иницирао је извесне интелектуалне процесе, почев од Декарта, преко Канта и просветитељства па све до експлозије научног развоја у XX веку. Ови процеси оставили су веома дубок траг и у највећој мери детерминисали интелектуални контекст, односно *Sitz im Leben*, савременог човека, постављајући пред Цркву изазов да своје учење пред данашњим човеком изнова легитимише и избори се за своје место и интелектуални кредибилитет, као што су то у дијалогу са грчком и јудејском културом некада учинили свети оци. За разлику од отаца, данашњи богослови (посебно у нашој, православној, средини) остали су пред овим изазовом, нажалост, у највећој мери индиферентни. Ово се, на пример, огледа у чињеници да настављамо да централну тајну Цркве, Тајну Христову, изражавамо халкидонским језиком као „ипостасно сједињење двају природа“, игноришући чињеницу да је појам природе свакако претрпео значајне измене у значењу од времена Халкидона до данас, као и то да савремени човек, уз врло малобројне изузетке, нема ни најблажу представу о значењу појма „ипостас“.² Тиме данашњег човека лишавамо сваке могућности да адекватно разуме у чему се хришћанско учење уопште састоји, те не чуди што се он често опредељује да то учење одбаци, било као потпуно неразумљиво,

¹ Ради се, свакако, о Римокатоличкој цркви, али ту чињеницу ми православни не би требало да олако узимамо као оправдање, јер бисмо врло вероватно, да смо се нашли у таквим историјским околностима и ми поступили на сличан начин.

² Постоје, додуше, области теологије у којима је постигнут значајан напредак у дијалогу са савременим достигнућима других наука. Међу њима предњачи библистика. Догматика, међутим, која је првенствено задужена за тачну формулацију садржаја хришћанског учења, по правилу је и даље везана за традиционалне формулације, углавном развијене на васељенским саборима.

било као „митолошко“ (неупућеноме нпр. исказ да је Христос „Богочовек“ звучи подједнако страно и нереално као што нама звучи идеја да је Далај Лама Будина реинкарнација).³ Могли бисмо, због тога, рећи да је, у мноштву важних проблема пред којима се налази савремени човек, изазов који је за нас као хришћане (и нарочито – као теологе) најрелевантнији – тај да савремени човек Бога више и не сматра за суштински значајну тему.⁴ Ово, наравно, не значи да хришћани треба да игноришу сва друга данас актуелна (друштвена, економска...) питања, напротив.⁵ Ово је посебно важно јер, поред људи који не припадају Цркви и који би тек требало да се сусретну са њеним учењем, проблем имају и њени чланови, савремени хришћани. Они не живе изоловано, већ у истом, секуларном, свету у коме доминирају неке нове, (макар по пореклу)не-хришћанске теорије. Дobar пример може представљати данас доминантна теорија којом се објашњава развој врста – теорија еволуције. У мери у којој Црква пропушта прилику да верницима своје учење покуша да представи у новом кључу, сагласно владајућим научним теоријама, она приморава своје чланове да живе и мисле на два паралелна колосека.⁶ Са једне стране, ту је „секуларно“, научно знање које добијамо у школама, и у складу са којим изгледа да свет функционише, а са друге – црквено учење за које не видимо да ли је и на који начин са тим научним достигнућима ускладиво. Овакво, подвојено, стање духа свакако је веома оптерећујуће.

³ Упореди: Karl Rahner, „Theology and Anthropology“, у: *Theological Investigations*, vol. 9, Darton, Longman and Todd, London, 1972, 28-45, 40.

⁴ K. Rahner (interviewt von Hans Schöpfer), „Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend“, у: *Sämtliche Werke*, Band 31, *Im Gespräch über Kirche und Gesellschaft. Interviews und Stellungnahmen*, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2007, 260-280, 261.

⁵ „...да истински хришћанин данас не треба да буде само пристојан човек по питању сексуалности и свог банковног рачуна, већ да има и застрашујуће задатке друштвеног и друштвено-политичког типа, којих можда није ни свестан, од којих се можда повлачи у приватну сферу, о којима свештеници за проповедаоцима у свом моралистичком брбљању не говоре – у то сам потпуно уверен.“ *Ibidem*, 263.

⁶ Види: K. Rahner, „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“, у: *Sämtliche Werke*, Band 15, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Hans-Dieter Mutschler (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2002, 219-247, 220.

Ако пажњу обратимо и на чињеницу да поменута експлозија развоја и открића, која карактерише науку XX века није мимоишла ни теологију, проблем постаје још сложенији. Кључна карактеристика која описује данашње стање, како у теологији, тако и у другим интелектуалним дисциплинама јесте плурализам. Наиме, корпус теолошких знања је обимом данас толико импозантан, да је за ма колико надареног и образованог појединца потпуно немогуће да се за време животног века у потпуности упуту макар у најважније теорије свих појединачних богословских дисциплина. Такође, нагомилавање знања допринело је парцијализацији и специјализацији, тј. појави богослова стручних само за неку од бројних теолошких области. Чак и унутар једне области постоје различите теорије и правци који се одликују сопственом стручном терминологијом и посебном традицијом тумачења (на први поглед) заједничких појмова. Тако се, легитимно, може поставити питање да ли смо сасвим сигурни да се двојица припадника, рецимо, две различите школе у оквиру библистике могу у разговору потпуно разумети. Још више оправдано делује питање може ли се библиста споразумети са нпр. догматичарем, или, посебно актуелно питање у контексту савремених екуменских напора, да ли је један, ма како велики и утицајан нпр. православни теолог уопште у стању да адекватно оцени „православност“ учења неког инославног колеге, одгојеног у потпуно другачијем предању.⁷ Свакако, и у прошлости су постојале различите теолошке школе. Међутим, оне су биле или потпуно раздвојене, или су постојале унутар миљеа који је био у великој мери „историјски, културолошки и филозофски хомоген, заједнички и доступан свакоме“.⁸ Тако су те школе могле бити међусобно упоређиване, супротстављане или пак интегрисане у неко више јединство. Данас тако нешто више није могуће.

⁷ Тако је Ранер поставио следеће питање: „На пример, ко међу нама данас може рећи са довољним степеном сигурности да ли је основна замисао учења о оправдању које је развио Карл Барт католичка или хетеродоксна? Сваки онај међу нама који верује да има прецизан одговор на ово питање, заиста заслужује честитке.“ (K. Rahner, „Pluralism in Theology and the Unity of the Creed in the Church“, у: *Theological Investigations*, vol. 11, Darton, Longman and Todd, 1974, 3-23, 9).

⁸ K. Rahner, „Philosophy and Philosophising in Theology“, у: *Theological Investigations*, vol. 9, Darton, Longman and Todd, 1972, 46-63, 55.

Додатни проблем представља чињеница да су данашњи теолози свесни ових чињеница. Они знају да постоје још многа знања која они нису, нити могу стећи, а то доводи теологију било ког појединца у „чудно стање несигурности и nelaгодности“.⁹ У прошлости је, сматра Ранер, било могуће макар поћи од претпоставке да можемо схватити позицију свог опонента и објаснити му због чега је не можемо прихватити. Данашњи плурализам је квалитативно другачији, утолико што управо такво једно „свођење теологија и њихових репрезентативних теза на једноставне логичке алтернативе“¹⁰ више није могуће.¹¹ Овакво стање пред Цркву поставља нове изазове, међу којима је главни онај – на који начин и на којим основама је уопште могуће очувати јединство вере.

Ствари постају још комплексније када се осврнемо и на сродне дисциплине, у контакту са којима је Црква традиционално формулисала своје учење, при чему првенствено мислим на философију. Теологија се данас сусреће не са философијом, већ са мноштвом философија, са философијама. Опет, јасно је да су и у прошлости постојале различите философије. Међутим, оне су тада биле раздвојене „ничијом земљом која раздваја различите културе“¹² (па тако нису ни знале за постојање тих других), или су се сусретале на такав начин да су или биле јасно разумеване као међусобно супротстављене и контрадикторне, или су сматране за способне да буду

⁹ K. Rahner, "Pluralism in Theology and the Unity of the Creed in the Church", 6.

¹⁰ *Ibidem*, 7.

¹¹ Управо из овог разлога, пошто му је било јасно да је појединцу немогуће упутити се потпуно у било коју проблематику, тј. стећи адекватан увид у све релевантне аспекте неке теме и све ауторе који су се њоме претходно бавили, Ранеру се чинило да преостају две алтернативе – или одустати од бављења теологијом (тј. било којом науком) и ћутати, или ипак покушати да, у складу са сопственим могућностима, ипак нешто кажеш, макар то не било у складу са строгим методолошким начелима већ „дилетантски“. (Зато је, као што ћемо видети у одељку посвећеном Ранеровој интелектуалној биографији, он сам себе често умео називати дилетантом.) Ствари, чини ми се, веома слично стоје и са проучавањем Ранеровог дела. Његова библиографија броји преко 4000 наслова, библиографија секундарне литературе још толико, те се истраживачи који желе да проучавају Ранера, поготово у стриктно ограниченим (нпр. трајањем докторских студија) временским роковима, заправо налазе пред истоветном дилемом – или ћутати, тј. одустати од бављења Ранером, или унапред пристати на то да ће резултат рада бити (у поменутом ранеровском смислу) дилетантски.

¹² K. Rahner, "Philosophy and Philosophising in Theology", 52.

„интегрисане и трансцендиране у једној широј синтези“.¹³ Враћајући се не тако давно, у сећања из времена сопствених студија философије, Ранер сведочи¹⁴ да је став њега и његових колега тада још увек био обојен веровањем у једну јединствену философију. Ово не значи да нису били свесни постојања многих философија у пракси. Напротив, изучавали су историју философије уз помоћ које су се сусрели са широким спектром најразноврснијих система и теорија, заузимали критички став према њима... Упркос томе, увек су задржавали као почетну тачку веровање да су се на тај начин дотакли свега онога из прошлости и садашњости што је било од истинског философског значаја, да су били у стању да из тог мноштва извуку све оно што је вредно и истинито и инкорпорирају га у сопствени систем, а да су све остало са правом могли одбацити. Данас је, сматра Ранер, ситуација радикално и непремостиво другачија.

„Пре сваког питања о правој истини (подвлачим, *пре тога!*) модерни философ се сусреће са плурализмом философија који ниједан појединац више није у стању да савлада, и свесни смо те чињенице.“¹⁵

Одавде међутим не треба олако изводити релативистичке или агностичке закључке, као нпр. да из чињенице што сасвим легитимно постоји мноштво философија које су међусобно непомирљиве, или чак неупоредиве *per se*, треба закључити да не постоји једна права и сазнатљива истина. *По себи* ове философије не морају бити контрадикторне, и *теоријски* их је могуће поредити и вредновати међусобно, али *практично* испуњење таквог задатка остаје ван било чијег домашаја.¹⁶

Специфичност данашње ситуације огледа се и у томе што, за разлику од ранијих времена, теологији више није довољно да води рачуна о само једном релевантном „саговорнику“ – философији. Философија је некада у себи утеловљавала све оно битно „секуларно“ знање које је човек стекао у

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Слична сећања Ранер износи на неколико места, види нпр. K. Rahner, “On the Current Relationship between Philosophy and Theology”, у: *Theological Investigations*, vol. 13, Darton, Longman and Todd, London, 1975, 61-79, 70-71.

¹⁵ *Ibidem*, 71.

¹⁶ Упореди нпр. K. Rahner, “Philosophy and Philosophising in Theology”, 52.

тежњи да одговори на кључна егзистенцијална питања. У мери у којој су одређене дисциплине биле нефилософске, у тој мери су биле и ирелевантне за теологију. Познавајући философију, теолог је оправдано могао сматрати да поседује сву одговарајућу спрему (опет, када је у питању тзв. секуларно знање) која му је неопходна да би се успешно могао бавити теологијом. Данас то више није случај.¹⁷ Ранер указује на изузетан значај и утицај који науке имају на целокупну савремену стварност, па самим тим и на теологију. Тако, сматра он, јасно је да су историјске науке већ извршиле већи утицај на теологију него модерна философија, док су природне и друштвене науке, стварајући модерног технолошког човека, својим погледом на свет и питањима која из њега произлазе такође у значајној мери промениле ситуацију у којој се теологија налази.¹⁸ Науке данас дају значајан допринос човековом саморазумевању, а да за то нису претходно опуномоћене од стране философије. Оне себе не сматрају ни у ком смислу потчињеним дисциплинама, и не очекују од философије да оправда њихово постојање и одреди им задатке. Напротив, оне су по Ранеру константно подложне искушењу да философију доживе само као неку врсту митске представе самих себе, или да јој у најбољу руку доделе неку помоћну улогу као оној која промишља о оним методолошким приступима који су развијени унутар наука. Свој допринос човековом саморазумевању наука даје *чињењем* ствари, и *пре* него што философија може да каже своју реч. Зато више није могуће рећи да су науке које су се еманциповале од теологије ирелевантне за нашу веру и тумачење откровења, у смислу да не утичу (и да не треба да утичу) на теолошки поглед на свет.¹⁹

Уколико до сада речено прихватимо као адекватан приказ савременог стања ствари, намећу се веома значајна питања. Да ли је хришћанство заиста ствар прошлости, учење које је некада представљало задовољавајућ одговор на питање смисла, а није у стању да одговори потребама данашњег човека? Је

¹⁷ К. Rahner, "On the Current Relationship between Philosophy and Theology", 72.

¹⁸ К. Rahner, "Philosophy and Philosophising in Theology", 60-61.

¹⁹ Упореди К. Rahner, "On the Current Relationship between Philosophy and Theology", 73.

ли Црква због тога заправо приморана да прихвати постојање у „паралелном колосеку“ и одрекне се претензија на разумску валидност свога учења? Позитивни одговори на ова питања аутоматски би представљали и (тужни) крај овог рада. Ипак, редови који следе посвећени су презентацији начина на који је Карл Ранер,²⁰ суочен са празним храмовима,²¹ односно радикалним смањењем броја верујућих хришћана, сматрао да хришћанско учење може бити преформулисано и преутемељено, тако да ипак задржи интелектуални кредибилитет и у савременом свету. Како би свом задатку одговорио на најбољи могући начин, овај рад имаће следећу структуру: У уводном делу, поред већ реченог, осврнућемо се, прво, на интелектуалну биографију Карла Ранера, како због чињенице да је, у нашој средини, он и даље углавном непознат аутор, тако и због тога што је ближе познавање контекста у коме је живео и стварао круцијално за исправно разумевање његовог учења. Након тога, у основним цртама изнећу садржај пројекта који Ранер намерава да изведе, односно, антрополошког обрта на који нас позива. Како бисмо овај пројекат могли адекватно појмити, важно је познавати и његове корене. Зато ће друго поглавље овог рада бити посвећено тројаким темељима Ранеровог трансценденталног пројекта, који се огледају а) у његовим философским уверењима (при чему ћу покушати да покажем и корене ових уверења у учењима конкретних знаменитих философа), б) у начину на који је Ранер приступао важном теолошком проблему односа природе и благодати и в) у духовности Друштва Исусовог (коме је Ранер припадао безмало читавог свог живота), а посебно његовог оснивача Игнација Лојоле. Треће поглавље рада

²⁰ Овим се не жели рећи да је Ранер први или једини који је овакве проблематике био свестан и покушавао да је разреши.

²¹ Не треба наивно помишљати да је за Ранера проблем пука чињеница да су храмови празни, или макар значајно празнији него што је то некада био случај. Он је био и те како свестан тога да сама чињеница да неко формално одлази у Цркву никако не доказује његову припадност Богу, као и обрнуто. „Не би требало да уздишући говоримо: имамо само још 15%, могли бисмо да кажемо: поново имамо 17%! И где је уопште написано да морамо имати свих 100%? Бог мора имати све. Надам се да ће се смиловати свима и успешно себи стећи све. Али не може се рећи да ће он то учинити само ако ми, тј. Црква, будемо имали све. Зашто не бисмо могли и данас смерно и хладнокрвно рећи, парафразирајући Августину реч: многе које Бог има – Црква нема, и многе које Црква има – Бог нема?“ К. Rahner, „Theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt“, у: *Sämtliche Werke*, Band 10, *Kirche in der Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, Josef Heislbetz, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2003, 251-273, 271.

биће посвећено практичној презентацији примене трансценденталног метода на конкретне аспекте хришћанског учења, тачније на његову централну тајну, тајну Христову. Коначно, иако ћу покушати да на крају сваког поглавља пружим критички осврт на обрађивани аспект Ранерове мисли, завршно, четврто, поглавље овог рада за циљ ће имати покушај критичке процене целокупног Ранеровог пројекта, при чему ће посебна пажња бити посвећена питању да ли, и у којој мери, овакав приступ теологији може бити применљив и користан нама данас.

1.2 ИНТЕЛЕКТУАЛНА БИОГРАФИЈА КАРЛА РАНЕРА

„Нисам водио никакав живот; радио сам, писао, подучавао, покушавао да извршим своју дужност, да зарадим свој хлеб. Покушавао сам да у овим баналностима свакодневице служим Богу и тачка.“²²

Овим речима Ранер се, пред крај живота, осврнуо на сопствену прошлост. На први поглед, наведена тврдња звучи веома необично, чак радикално. Тај утисак се додатно појачава ако устврдимо да у својој оцени Ранер уопште није претерао, већ прилично адекватно описао реално стање ствари. Стога би се могло рећи да су у његовом случају биографија и интелектуална биографија заправо једно те исто. Мало чега има у Ранеровом животу, а да не би потпадало под његов (интелектуални, богословски, пастирски) рад, што, опет, у неку руку може звучати исувише једнолично и монотono. Међутим, квалитет и квантитет овог рада такви су да се о њима може (штавише, мора!) испричати много тога, и то изузетно интересантног и важног.

1.2.1 Детињство и школовање:

Карл Јозеф Ерих Ранер (Karl Josef Erich Rahner) рођен је 5. марта 1904. године у немачком граду Фрајбургу, као четврто од седморо деце²³ својих родитеља Карла и Луизе. Његов отац био је гимназијски професор историје, немачког и француског језика. Од све браће и сестара Карл је био најближи са

²² K. Rahner, „BEKENNTNISSE. Rückblick auf 80 Jahre“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, *Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt*, Andreas R. Batlogg (прир.) Freiburg, Basel, Wien, 2008, 59-84, 84.

²³ Сва деца у породици Ранер била су успешна. Два Ранерова брата постали су лекари, а један учитељ.

четири године старијим братом Хугом,²⁴ такође језуитом и угледним теологом, без кога Карлов животни пут сигурно не би изгледао исто.

У раним годинама школовања Ранер је био само просечан ђак, што га није претерано бринуло, нити утицало на његово самопоуздање. „Када прође ова педантерија (Schießdipfeligkeit), онда ћемо да видимо“, рекао је тих година једном свом пријатељу.²⁵ И заиста, у старијим разредима Ранер је постепено заслужио углед најбољег ученика у разреду. Матурирао је 1922. године са општом оценом ‘sehr gut’ (врло добар)²⁶ Вредно је помена да ни основна ни средња школа коју је Ранер похађао нису биле конфесионално обојене (као што је у то време било уобичајено), већ је, како је Ранер касније одушевљено причао,²⁷ међу професорима и ученицима владао дух толеранције, а као равноправни су прихватани римокатолици, протестанти и Јевреји. Чини се врло вероватним да је боравак у оваквој атмосфери већ у раним данима круцијално утицао на формирање Ранерових погледа на свет, односно на чињеницу да је, као што ћемо видети, читавог живота био максимално отворен и спреман на дијалог и прихватање другачијости. Од раних утицаја на њега вредно је истаћи још и то да је био припадник

²⁴ Хуго Ранер био је познати професор, историчар Цркве и патролог. У првој фази он је био познатији од браће Ранер. Сматран је за бољег стилисту и говорника од Карла. (Otto Muck, „Nicht nur aus opportunistischen Gründen“, у: Andreas R. Batlogg/Melvin E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten errinern sich*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2006, 45-49, 47) Карактерно је био потпуно другачији, веома отворен и друштвен, насупрот свом ђутљивијем и повученијем млађем брату. (Упореди: Franz König, „Mein Konziltheologe“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten errinern sich*, 23-35, 25) Свој врхунац доживео је 50-их година. Постоје мишљења да га је Карл касније „престигао“ управо због различитих контекста у којима су живели. Наиме, иако веома напредан за своју епоху, Хуго Ранер је ипак пред-концилски теолог. Vaticanum 2 је својим резултатима, међутим, далеко надмашио оно што су теолози Хугове генерације могли да очекују. (Види: Karl H. Neufeld, „Mach mir eine Vorlage!“, A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten errinern sich*, 134-148, 145) Сам Хуго није имао прилике да се адекватно окуша у постконцилској богословској арени, пошто се разболео од Паркинсонове болести и врло брзо умро (1968).

²⁵ Види: Hubert Biallowons, „Herkunft und Heimat 1904-1922. Karl Josef Erich - das vierte von sieben Kindern“ у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, Benziger, Zürich, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1985, 8-13, 10.

²⁶ Интересантно је да је најслабије (што не значи и лоше) оцене на матури Ранер имао из неких природних наука, страних језика и философије. Са друге стране, веома успешан био је у математици. Биаловонс нам даје на увид фотографију Ранеровог сведочанства (*Ibidem*, 12).

²⁷ K. Rahner, „Bekenntnisse“, 62-3.

римокатоличког омладинског покрета *Quickborn*, на чијем челу се тада налазио Романо Гвардини (Romano Guardini). У власништву покрета била је једна колиба у брдима у околини Фрајбурга, у којој је Ранер понекад проводио викенд. По оцени Форгримлера,²⁸ овај покрет одликовало је револуционарно расположење против владајућих културних и друштвених (буржоаских) образаца тадашње Немачке. Чињеница да се Ранер одлучио за припадност баш овом (револуционарски настројеном) омладинском покрету, а не неком другом (нпр. *Neudeutschland*, који су (веома строго) водили баш Језуити којима је Ранер касније припадао), такође сведочи о независном и критичком аспекту његовог духа, који је задржао током читавог живота.

Непосредно по матурирању, Ранер је ступио у Језуитски ред. Одлуку о ступању у ред Ранер је донео већ доста раније,²⁹ упркос противљењу свог вероучитеља.³⁰ Ова чињеница суштински је детерминисала даљи ток његовог школовања и живота, имајући уједно веома снажан утицај на обликовање његовог сопственог учења, о чему ће више речи бити у даљем току рада. Живот новопримљених језуита почиње двогодишњим искушеништвом (новицијатом). Овај период, који је Ранер провео у малом

²⁸ Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, 20.

²⁹ Кућу Језуита, којима је раније већ приступио његов брат Хуго, Ранер је први пут посетио 1919. године, а ова посета на њега је оставила веома снажан утицај. Иако би то било најлогичније претпоставити, Ранер је негирао да је одлука његовог брата била пресудна за то да се прикључи језуитима, признајући ипак да му је због тога ипак било једноставније. (К. Rahner, „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 85-143,100) Пред крај живота, Ранер је заправо најчешће одговарао да и не зна зашто је постао Језуита, да је то питање слично као када бисмо питали човека након 60 година брака зашто је оженио баш ту девојку, а не неку другу. (Види нпр: К. Rahner, „Bekenntnisse“, 79). Рафелт и Фервејен чини се оправдано претпостављају да и високи интелектуални захтеви који се постављају пред чланове овог реда нису били без утицаја на Ранерову одлуку. (Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen, *Karl Rahner*, Verlag C. H. Beck, München, 1997, 14).

³⁰ Вероучитељ га је сматрао исувише асоцијалним и ђудљивим. Да његов утисак није баш потпуно погрешан види се и из тога што Ранер својим родитељима није казао ни речи о својој одлуци, о којој су сазнали управо од вероучитеља, који је дошао да о томе разговара са њима. (К. Rahner, „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, 94).

провинцијском месту Тисису,³¹ веома је напоран за младог човека. Дан је преиспуњен обавезама (молитвом, интелектуалним и физичким радом), а разговори су дозвољени искључиво на латинском језику. Млади Ранер успешно је издржао сва ова искушења без роптања. 12

Наредна станица у животу младих језуита представља трогодишњи студиј философије. Философију је Ранер студирао на високој школи у Пулаху,³² 1924-1927. Тежиште курикулума чинило је шест систематских дисциплина: теорија сазнања, онтологија, философија природе, психологија, учење о Богу и етика. Настава је одржавана на латинском језику, строго по традиционалном схоластичком методу.³³ Ранеру је философија ишла веома добро.³⁴ Његови претпостављени већ током студија философије одлучили су да га школују за професора историје философије управо у тој истој школи у Пулаху. Овај период значајан је за Ранера и због тога што се на последњој години студија по први пут сусрео са делом белгијског језуите Јозефа Марешала,³⁵ који је, као што ћемо видети, знатно утицао на формирање Ранерове мисли.

Тадашња језуитска пракса предвиђала је након студија философије двогодишњи пробни период, током којег је кандидат требало да своје теоријско знање употреби практично, те да током евентуалних криза које би се притом јављале докаже своју оданост реду. Овај период (1927-1929) Ранер

³¹ О коликој се провинцији ради сведочи чињеница да у њој није било могуће купити чак ни новине, те је куриозитет да ови, иначе необично образовани млади богослови, нису имали никаквог појма о надирућој идеји национал-социјализма. Paul Imhof, „Lebensentscheidung und Formung 1922-1937. Erste Wegstationen im Jesuitenorden“, у: P. Imhof/H. Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 14-17, 15.

³² Прецизније, прву годину студија провео је такође у Тисису јер још није била довршена изградња зграде у којој је требало да богослови у Пулаху станују.

³³ Овај метод подразумевао је да се сваки проблем обрађује на такав начин да студентима прво буде изложена теза са њеним главним појмовима, а потом и антитеза. Приступ је био дијалогски пошто је једна група студената имала задатак да, следећи логичка правила, најбоље заступају тезу, док је друга група морала заступати антитезу.

³⁴ По сведочењу А. Лајхера који је студирао заједно са њим, управо Ранер био је најбољи философ међу њима. Walter Kern, „Erste philosophische Studien 1924-1927“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 18-21, 18.

³⁵ Конкретно, ради се о његовом делу *Le point de départ de la métaphysique*, посебно о петом тому.

је провео у помињаном Тисису, држећи наставу младим искушеницима из немачког, грчког и латинског језика.

Кандидате који успешно прођу тај пробни период очекује четворогодишњи студиј теологије. Овај период Ранер је провео у холандском граду Фалкенбургу, 1929-1933. Током овог периода, по некима³⁶ у сврху борбе са носталгијом, почео је да се бави пчеларством. Током тих активности је пропушио, што му је касније донело мноштво здравствених проблема, међу којима је главни срчана исуфицијенција са којом се дуго борио и од које је на крају и умро. Хајнрих Бахт поетично тврди³⁷ и то да је Ранер отишао пчелама како би се од њих научио марљивости без које његов даљи педесетогодишњи рад не би био могућ. Током овог периода Ранер је веома много читао, посебно оце Цркве. Нарочиту пажњу обратио је на други век, али читао је и Оригена, Августина, Григорија Ниског, Јована Златоустог...³⁸ Ово интересовање за патристику свакако је било подстакнуто и примером који је добио од старијег брата Хуга. У опште присутној слици Ранера, у којој је он најчешће виђен као профилософски оријентисани систематичар, често се губи из вида чињеница да је он и те како добро познавао отачке изворе, те да је (и) из њих црпео инспирацију за своје сопствене идеје. Током студија теологије (1932) догодило се у Минхену и Ранерово рукоположење у чин свештеника.

После студија теологије следи последња провера пред пуно ступање у језуитски ред, такозвани терцијат (*schola affectus*, школа осећања), у трајању од десет месеци. Акценат током овог периода ставља се на продубљивање језуитске духовности. Овај период Ранер је провео у малом аустријском градићу Лаванталу.

Будући предвиђен за професора историје философије, Ранер је од стране надређених послат да докторира философију. Отишао је у Фрајбург који је тада био на посебно добром гласу због Едмунда Хусерла (Edmund

³⁶ Heinrich Bacht, „Theologie in Valkenburg“, у: P. Imhof/H. Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 22-3, 22.

³⁷ *Ibidem*, 23.

³⁸ Karl H. Neufeld, „Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner“ у: H. Vorgrimler (прир.), *Wagnis theologie*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1979, 341-354, 345.

Husserl) и Мартина Хајдегера (Martin Heidegger) који су тамо предавали. Иако је код Хајдегера слушао предавања и учествовао на семинарима, Ранер ипак за ментора није одабрао њега него Мартина Хонекера (Martin Honecker). Макс Милер (Max Müller) сматра да ова одлука нема везе са Хајдегеровом пронацистичком прошлошћу (што је разлог који је умео да наведе и сам Ранер),³⁹ већ пре са тиме што је Хајдегер у потпуности раскрстио са Римокатоличком црквом којој је првобитно припадао.⁴⁰ Хајдегер је, међутим, оставио изврстан утисак на Ранера и увелико утицао на њега, о чему ће касније бити више речи. Јоханес Баптист Лоц (Johannes Baptist Lotz) који је био на студијама заједно са Ранером, открива⁴¹ да им је првобитни план био да једну годину проведу у Фрајбургу, а потом пређу у Берлин како би студирали код Николаја Хартмана. Међутим, Хајдегер је на њих оставио толико јак утисак да су одустали од свог плана и све време остали у Фрајбургу. Тема докторске дисертације коју је Ранер одабрао, тичала се епистемологије Томе Аквинског. Његова теза, касније објављена под насловом *Дух у свету (Geist in Welt)* изазвала је многе контроверзе. Наиме, Ранерова жеља била је не само коректна интерпретација учења Аквинског, већ, уз помоћ њега, довођење традиционалне схоластичке мисли у коштац са модерним идејама и проблемима. Овакав приступ није се допао његовом ментору. Ранер му је дисертацију на читање предао маја 1936, а на одговор је чекао читавих 14 месеци. Писмо које је Хонекер упутио Ранеру није сачувано, па се о његовом тачном садржају може само нагађати. Корисне смернице у том правцу пружа нам сам Ранер, односно његово писмо упућено надлежном провинцијалу, 19.07.1937. године.⁴² У писму Ранер тврди да је Хонекер похвалио његову

³⁹ K. Rahner, „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 85-143, 103.

⁴⁰ О томе види у: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 35-36.

⁴¹ Johannes, B. Lotz, „Freiburger Studienjahre“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 26-27, 26.

⁴² Писмо је, у свом приређивачком уводу у дело *Дух у свету*, у оквиру едиције Ранерових сабраних дела објавио Алберт Рафелт. (A. Raffelt, „Editionsbericht“, у: *Sämtliche Werke*, Band 2, *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg, 1996, XIII-XXXVII, XXV-XXVI)

изузетну марљивост и владање изворима, описавши дисертацију као домишљату и интересантну. Међутим, у њој је, по Хонекеровом мишљењу, Томина мисао методолошки и садржински неадекватно третирана, пошто јој је у недопустиво великој мери приступљено са модерне тачке гледишта, те као таква не може бити прихваћена. Захтевао је да поједини делови рада буду супстанцијално измењени. Надаље, Хонекер је поручио да убудуће има намеру да прихвата само оне радове који су у складу са оним што је у методолошком смислу покушао да пренесе својим ученицима. Ово је Ранер разумео као захтев за једномислијем, те прокоментарисао да никада не би ни предавао тезу да је знао да се од њега то очекује. Најчешће (и најлогичније) тумачење смешта овакву Хонекерову одлуку у контекст његовог ривалитета са Хајдегером, чији утицај је у Ранеровој дисертацији био веома очигледан. Често се износе и негативне оцене Хонекерових способности, које би требало да створе утисак да је проблем био искључиво у томе да Ранер није имао ментора довољно способног да увиди и адекватно вреднује квалитет његовог рада. У претходним претпоставкама свакако има истине, али их не би требало узети без икакве резерве, односно, без покушаја да се разуме и друга страна. Макс Милер, који је био један од Ранерових колега на докторским студијама, слажући се да Хонекер није био неки велики философ у изворном смислу те речи, хвали његову ученост, сматрајући га правим научником који је сјајно владао филилошким и историјским методама.⁴³ Такође, Милер нам указује на још један веома интересантан и релевантан податак, када је у питању (не)прихватање Ранерове дисертације. Наиме, чак и упркос менторовим примедбама Ранеров рад је могао бити прихваћен да је свој пристанак дао други члан комисије - Мартин Хајдегер лично! Овај то, међутим, није урадио. Чак и без икаквог улажења у анализу Хајдегерових разлога,⁴⁴ чини се јасним да се мотив Хонекеровог одбијања Ранеровог рада

⁴³ Max Müller, „Zu Karl Rahners „Geist in Welt““, у: P. Imhof/H. Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 28-31, 28.

⁴⁴ Милер их нпр. види у томе што је Хајдегер у том периоду управо био усред заокрета у својој мисли, окретавши леђа оним аспектима који се у Ранеровом раду могу препознати као (рано)хајдегеријански: метафизику и трансценденталну мисао. Види о томе: *Ibidem*, 29-30 Ово међутим отвара ширу тему односа Ранера и Хајдегера, о којој ће више речи бити у даљем току рада.

не може исцрпети позивањем на претерану сличност са Хајдегером (јер то свакако не би сметало самом Хајдегеру). У сваком случају, Ранер никада није извршио тражене измене у раду, и практично је одустао од завршетка студија. Своју каријеру наставио је као професор теологије у Инсбруку, где је у рекордном року одбранио докторат из теологије.

Заблуда је, међутим, веровати да је Ранер прешао на теологију зато што није успео у философији. Пуки поглед на хронолошке факте може нам, по том питању, пружити кључне информације. Наиме, Ранер је јуна 1936. напустио Фрајбург и отпутовао у Инсбрук где је довршио своју докторску дисертацију из теологије, за коју је материјал сакупљао свакако већ током свог боравка у Фрајбургу. Читавим током својих докторских студија философије Ранер није губио свој интерес за теологију и мистику, што показује и завидан број објављених радова на такве теме у датом периоду.⁴⁵ Ово је за његове надређене свакако био сигнал да он може бити добар не само за философију него и за теологију. По свему судећи, они су „преусмерили“ планове за његову будућност, упутивши га у Инсбрук где је већ од раније професор био његов брат Хуго (који није био без утицаја на ову одлуку о судбини свога брата). Тако је Ранер успешно одбранио своју теолошку дисертацију⁴⁶ већ 19. 12. 1936, дакле неколико месеци пре него што је уопште и добио Хонекеров одговор.⁴⁷ На основу ранијих публикација

⁴⁵ Списак свих радова пружа нам Форгримлер: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 40.

⁴⁶ Дисертација носи наслов: *E lattere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh. 19,34 (E lattere Christi. Настанак Цркве као друге Еве из ребра Христа другог Адама. Истраживање типолошког смисла Јн 19,34)*. Дисертација је по први пут публикована у оквиру 3. тома Ранерових сабраних дела. (*Sämtliche Werke, Band 3, Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Benziger, Herder, Zürich, Düsseldorf, Freiburg, 1999, 1-84). У то време било је уобичајено за факултете којима су управљали језуити, да, с обзиром на велико оптерећење студената у току семестра, због бројних предавања и обимне литературе, дисертације буду израђиване у мањем обиму, тј. на мањем броју страна. (Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 41).

⁴⁷ Један од разлога за то зашто не намерава да заврши философски докторат (поред очигледног разочарења и недостатка жеље за наставком сарадње са Хонекером) који Ранер истиче у помињаном писму свом провинцијалу управо је тај да, како каже, не види како би имао времена да се припреми и за прописане усмене испите поред свих обавеза која га у наступајућој школској години очекују на предавањима.

призната му је хабилитација јула 1937, те је извесно било да ће почети да предаје теологију у Инсбруку. Према томе, јасно је да теологија за Ранера није била некаква утешна награда после доживљеног фијаска на студијама философије.

1.2.2 Академска каријера:

Академска каријера Карла Ранера почиње у зимском семестру академске 1937/38. године. Као „приватни доцент” (Privatdozent) отпочео је предавања из догматике на тему благодати на теолошком факултету у Инсбруку. Историјске околности на почетку каријере никако му нису ишле у прилог. Већ марта 1938. Аустрија је припојена нацистичкој Немачкој. Одмах је било јасно каква судбина чека Језуите, јер су нацисти имали изразито антиклерикални став. Јула 1938. одузета им је зграда факултета. Папа их је недуго затим декретом признао за црквену школу и део професора (међу њима и К. Ранер) радио је са студентима још одређено време у интернату *Canisianum*, док је други део студената и професора (међу којима и Х. Ранер) нашао уточиште у швајцарском кантону Валис. Убрзо су, међутим, све зграде у власништву Језуита одузете, а Ранер је пет година (1939-44) провео у Бечу. У овом периоду Ранер је држао предавања из систематске теологије великом броју језуитских студената који се тада задесио у Бечу. Његова академска каријера наставља се 1945. на привременом теолошком факултету који је основан у Пулаху. Овде је током 3 године држао предавања из различитих области (догматике, патристике, историје). 1947. и 48. године био је и декан ове школе, све док она није укинута. У међувремену, Хуго Ранер постављен је за декана факултета у Инсбруку октобра 1945, а потом се побринуо за повратак свог млађег брата, који се догодио 1948. Првобитно доцент, Карл Ранер постаје редовни професор догматике 1949. године, након повлачења Франца Мицке (Franz Mitzka) са тог места због озбиљне болести. У Инсбруку Ранер остаје као професор све до 1964. године. Материјални услови у Инсбруку нису били баш на највишем нивоу, али већи проблем за Ранера представљала је негативна духовна атмосфера којој је био изложен. Није био

баш обожаван међу својом сабраћом језуитима,⁴⁸ што је резултирало мноштвом негативних искустава.⁴⁹ Због тога је Ранер био рад да напусти Инсбрук. Већ 1962. и 1963. године имао је позиве да дође у Минстер, али за то није имао дозволу врха свог реда.⁵⁰ 1962. године са катедре за хришћански светоназор и религијску философију Филозофског факултета у Минхену повукао се Романо Гвардини, а јавила се идеја да његов наследник буде управо Ранер. Пошто је на идеју са симпатијама гледао и кардинал Депфнер (Dörfner) као и сам Гвардини, на послетку се, крајем 1963. сагласио и језуитски генерал. Ранер је са предавањима почео у летњем семестру 1964. на тему „Увод у појам хришћанства“. Своја предавања почињао је у најранијем допуштеном термину, у 07:15 часова, како би био сигуран да ће у публици бити само они студенти који су заиста заинтересовани за оно што он има да каже.⁵¹ Мимо очекивања, Ранер није наишао на нарочито позитиван пријем својих слушалаца. Највећи проблем, по свему судећи, састојао се у томе што је имао потпуно различит стил од свога претходника. Наиме, Гвардини је био опште познат као изузетан стилиста, надахнути говорник, који се у својим предавањима позивао на Достојевског, Паскала, Хелдерина, ауторе који су били привлачни и питки просечним студентима.⁵² Ранер је, са друге стране, познат по комплексном изразу, који је био веома прецизан и није био ружан, али ни изблиза није звучао тако надахнуто као Гвардини. Ово је резултирало осипањем публике, што је Ранеру тешко падало. Вероватно у највећој мери разочаран овим млаким пријемом, Ранер се одлучује да прихвати позив да

⁴⁸ Алфонс Клајн (Alfons Klein, „Was ein Provinzial alles erfährt“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 194-205, 202) сведочи о љубомори према Ранеру која је постојала међу осталим инсбрушким професорима јер је само Ранер био хваљен.

⁴⁹ Један карактеристичан пример наводи Дарлап (Adolf Darlap, „Keine spekulative Schreibtischtheologie“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 79-89, 83): Када је Ранер замолио да му се у просторију у којој је становао угради умиваоник, иако то није био никакав проблем јер су цеви већ биле спроведене, молба је одбијена уз образложење да се коси са језуитским идеалом скромности.

⁵⁰ H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 91, 96.

⁵¹ Albert Keller, „Er kannte nur die Theologie“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 186-193, 187.

⁵² A. Darlap, „Keine spekulative Schreibtischtheologie“, 101.

пређе у Минстер.⁵³ Од 1967. ради на минстерском теолошком факултету као редовни професор за догматику и историју догме. Главно место становања остао му је и даље Минхен. Поред осталих тема којима се на предавањима бавио, наставио је са Уводом у појам хришћанства, започетим у Минхену. Због погоршаног здравља изазваног срчаном инсуфицијенцијом, као и чињенице да је изабран за једног од делегата на сабору епархија западне Немачке (одржаног 1971-1975), што је изискивало пуно рада и времена, Ранер је био принуђен да се повуче из наставних процеса 1971. године. Тада се враћа у Минхен, где исте године бива проглашен за хонорарног професора високе философске школе (Hochschule für Philosophie) за област граничних питања теологије и философије.

1.2.3 Теолошки профил епохе:

Како бисмо јасније схватили богословски профил Карла Ранера, потребно је сместити га у шири теолошки контекст тога времена. Овде нам од велике користи може бити Форгримлер, који врло лепо објашњава тадашње стање римокатоличког богословља.⁵⁴ По њему, већ након првог светског рата ствара се својеврстан раскид са дотадашњим самозатвореним и крајње конзервативним приступом теологији. Јавља се интересовање за обнову литургије, нова уметност, спремност на дијалог... Међутим, ова прва генерација тако усмерених теолога, која је свој врхунац доживела између два светска рата (као представнике Форгримлер наводи нпр. Гвардинија и Ериха

⁵³ Као повод за одлазак Ранеру је послужило неслагање са минхенским теолошким факултетом. Наиме, Ранер је, иако професор на философском факултету, тражио допуштење да може водити студенте постдипломце и са теолошког факултета, што није била необична пракса на немачким универзитетима како тада тако ни сада. Међутим, његови „непријатељи“ успели су да му ово право оспоре, тј. да његово остварење максимално отежају постављањем бројних рестриктивних услова. О томе више у: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 96-97. Сам Ранер тврди да је одбијање ове његове „саморазумљиве“ молбе било повод за његов одлазак. (К. Rahner, „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 85-143, 122). По речима Хериберта Вестемана Ранер је већ јануара 1935. у разговору са минстерским патрологом Бернхардом Кетингом изразио начелну спремност да пређе на тај факултет. (Heribert Woestemann, „Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster 1968-1971“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 84-88, 84).

⁵⁴ Види: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 44-46.

Пшивару (Erich Przywara)), унела је овакав дух у Цркву тек на један „уопштени“ начин, без залажења у конкретне теолошке проблеме. Ови теолози имали су углавном изражен литерарни стил и бавили се општим темама које су могле привући ширу публику. Један од разлога за ово Форгримлер види и у томе што су они били истраумирани свиме што су унутар Цркве доживели у процесу њене борбе против модернизма, те су стога морали бити опрезни. Ранер лично био би припадник идуће, друге, генерације теолога који се више нису могли задовољити тиме да остану на поменутом уопштеном приступу, већ су желели да се ухвате у коштац са конкретним теолошким дилемама, сматрајући да је то једини начин да буду од користи савременим хришћанима. У ову групу мислилаца поред Ранера спадали би пре свега припадници тзв. нове теологије (*nouvelle theologie*). Свакако, порив ка осавремењивању теологије и покушају одговора на проблеме модерне теологије постојао је већ од раније и мимо граница Римокатоличке цркве. Код протестаната се нарочито истиче покрет тзв. либералне теологије, чији је главни циљ био тај да покуша да покаже да хришћанска вера може задржати свој кредибилитет и у светлу оновремених интелектуалних достигнућа. Постојали су слични покушаји и међу римокатолицима (још пре ове „прве“ генерације коју помиње Форгримлер), али су сви они (нпр. тзв. Тибингеншка школа) од стране Ватикана енергично спутавани.⁵⁵

1.2.4 Стил Ранеровог писања и рада:

Безбројна су сведочанства која говоре о Ранеровој неисцрпној енергији и спремности да ради готово даноноћно. Устајао је рано, већ око 4.30, служио мису, те отпочињао радни дан. Углавном се сматра да је његов стил више одговарао усменом него писаном изразу. Ово се углавном може објаснити тиме што, осим у раним годинама, Ранер, понајвише због мноштва разноврсних обавеза, и није писао своје радове, него их најчешће диктирао.

⁵⁵ Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen, *Karl Rahner*, 15.

Они који су његов диктат бележили, редовно су остајали фасцинирани нивоом концентрације који је Ранер успевао да одржи, диктирајући реченице које су биле тако јасно и прецизно формулисане, да су често без икакве прераде могле ићи у штампу.⁵⁶ Ранер на томе наравно није инсистирао, него је својим сарадницима и асистентима давао пуну слободу да врше накнадне „козметичке“ измене у тексту, које је он потом најчешће без примедби усвајао.⁵⁷ Његов језик опште је познат као врло захтеван, тежак. Овде се, међутим, одмах мора направити јасна дистинкција. Оваква оцена нипошто не може важити за сва Ранерова дела. Поред систематских текстова по којима је најпознатији, Ранер је објавио и многа друга, приступачнија дела која се баве духовним темама. Језик у овим последњепоменутиим нимало није тежак, напротив. Реченице су најчешће кратке и јасне, а ипак не баналне,⁵⁸ стилски такође веома лепе и надахнуте.⁵⁹ Тежине језика у неким од својих научних радова био је сасвим свестан и сам Ранер,⁶⁰ али је сматрао да је то неизбежно, тј. да тежина потиче од комплексности самих проблема којима се бави, те да иако свакако начелно подржава тежњу ка јасноћи израза, поједностављења понекад једноставно нису могућа.⁶¹ Односно, по његовом мишљењу,

⁵⁶ Elizabeth Cremer/Franz Johna, „Nur die kleine Schwester mit der man nichts Gescheites reden kann?“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 221-238, 225.

⁵⁷ Wolfgang Seibel, „Ein unheimliches Gespür für Sprache“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 71-78, 72-73.

⁵⁸ Чини се прикладним на овом месту поменути да је Мец умео да каже да су Ранерова питања „дечије тешка“ (с обзиром на њихов суштински карактер и значај, а не на стил којим су изражена), као и Моцартова музика. Ранеру је, по Мецовом сведочанству ова аналогија била позната и веома драга. Види. Johann Baptist Metz, „Intellektuelle Leidenschaft und spirituelle Courage“ у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 116-133, 122.

⁵⁹ Волфганг Зајбел, некада главни уредник угледног часописа *Stimmen der Zeit*, хвали Ранеров стил и изузетан осећај за језик. Wolfgang Seibel, „Ein unheimliches Gespür für Sprache“, 75.

⁶⁰ Упркос овој тежини Ранер је 1973. године награђен престижном наградом Сигмунд Фројд за научну прозу (Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa) Немачке академије за језик и књижевност (Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung).

⁶¹ Види нпр: K. Rahner, „ERMUTIGUNG ZUM CHRISTSEIN. Im Gespräch mit Schülerinnen des Gymnasiums am Anger in München, 1983“, у: *Sämtliche Werke*, Band 28, *Christentum in Gesellschaft. Schriften zur Pastoral, zur Jugend und zur christlichen Weltgestaltung*, Andreas R. Batlogg, Walter Schmolly (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2010, 462-472, 467.

једноставнији исказ био би просто последица једностраног, недовољно комплексног, сагледавања проблема. Слажући се, са једне стране, потпуно са оваквим Ранеровим ставом, чини се ипак да је било могуће порадити на поједностављењу његовог израза, ако не садржински, оно макар стилски. У његовом опусу често се сусрећемо са реченицама дугачким и по више од десет редова,⁶² а изрази које користи такође су понекад веома необични, тј. ради се о локализмима уско везаним за области у којима је живео. Чини се да су овакве појаве у његовим радовима могле бити избегнуте, а да то за собом не повлачи нужну симплификацију саме анализе коју Ранер врши. Још једна потешкоћа приликом читања Ранера тиче се тешкоће да се одреде извори његове мисли. Наиме, он није у типично академском маниру прецизно наводио референце које би упућивале на литаратуру и ауторе који су кључно утицали на формирање његове мисли. Он ово није чинио са жељом да сакрије своје изворе, нити може бити говора о томе да је било чију мисао плагирао, већ је сва његова брига била усмерена на покушај да што јасније и прецизније изрази суштину своје идеје, а не њене изворе. Стога је потребна натрпосечна пажња и образованост читаоца, како би у Ранеровим делима, најчешће између редова, тј. имплицитно, препознавао одакле он црпи импулсе за своју мисао, што је је често неопходно имати у виду да би се стекло адекватно разумевање. Ранер је свој однос према академском раду и писању најпрецизније изразио константно називајући себе (теолошким) дилетантом. Главни разлог за овакво мишљење тиче се помињаног преобиља нових информација које је било ком појединцу и било каквим методом потпуно немогуће савладати у складу са захтевима строгог

⁶² Једно од објашњења веома дугачких и комплексних Ранерових реченица је у томе што је износећи неку тврдњу Ранер одмах мислио и на све могуће контрааргументе и питања, те се трудио да на све њих унапред одговори. Још један од разлога због којих је Ранера све теже читати како време одмиче јесте тај што је он, хотећи да буде што разумљивији публици којој се примарно обраћао, своје идеје изражавао у категоријама тада владајуће неосхоластике, коју данас не познају баш најбоље ни млади римокатолички студенти теологије, а камоли остала читалачка публика. Више о Ранеровом језику и стилу види у: Karl Neumann, *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1980, поглавље 2, 24-39.

академског рада.⁶³ Када (је већ био уверен да) ствари тако стоје, Ранер се онда није претерано оптерећивао покушајима да свој рад обликује тако да би недвосмислено био препознат као строго академски (јер је то, по њему, недостижни идеал), већ му је битније било да оно што говори буде на корист људима. Говорио је да жели да буде дилетант који промишља о свом дилетантизму, дакле, такорећи освешћени дилетант.⁶⁴ (И) због оваквог става могли бисмо рећи да имамо посла са врло специфичним, јединственим „дилетантом“, чија ученост и домишљатост остају далеко изван домашаја многих формално врлих академских посленика.

1.2.5 Дела:

Ранерова библиографија заиста је импозантна. Најчешће се у литератури о њему наводи да она броји око 4000 наслова, али Батлог овај податак прецизира, истичући да су у тај број укључени и преводи и различита издања једног дела, те да је реалан број заправо (и даље импозантних) око 1800 различитих наслова.⁶⁵ Углавном се ради о чланцима, који су Ранеру били по форми блискији од обимнијих дела. Ранер је углавном био мотивисан неким конкретним актуелним проблемом, али је кроз све текстове на најразличитије теме, према Форгримлеру, успевао да провуче своја фундаментална теолошка убеђења, те и није толико велика штета што

⁶³ Као последица овога јавља се још једна не нарочито олакшавајућа околност при читању Ранерових дела - да он сам релативизује њихов домет и вредност, наглашавајући да се ради само о оквирним белешкама, стидљивој речи, скромном покушају итд. (а никако о коначном решењу проблема). Попис многих оваквих места види код: Josef Speck, *Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung*, Kösel-Verlag, München, 1967, 12. Овакав приступ уме да донекле фрустрира читаоца јер се прво сусрећемо са Ранеровом изузетно проницљивом формулацијом и објашњењем проблема, за нас веома заинтересују, да би одмах потом уследио „хладан туш“ који наглашава да (потпуно задовољавајући) одговор не можемо очекивати.

⁶⁴ K. Rahner, „GNAD ALS MITTE MENSCHLICHER EXISTENZ. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 3-32, 10-11.

⁶⁵ Сем тога, интересантна је чињеница да је Ранер *једини* римокатолички теолог са немачког говорног подручја који је доживео издање сабраних дела (у 32 тома, од којих су понеки томови у више књига. Још увек нису објављени сви томови.) A. Raffelt/H. Verweyen, *Karl Rahner*, 128.

није имао објављену неку обимну, заокружену систематску студију.⁶⁶ По врсти, Ранерова дела могу се угрубо поделити на систематска и „омилитичка“. Иако је по овим првим много познатији, постоје мишљења, којима се придружује и сам Ранер, да су му ова „омилитичка“ дела заправо значајнија. Најпопуларнија међу оваквим делима су му *Worte ins Schweigen* (*Речи у тишини*)⁶⁷ из 1938. и *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (*О неопходности и благослову молитве*)⁶⁸ из 1949. Међутим, у контексту овог рада, за нас су ипак релевантнија ова друга, систематска, дела. Међу њима, од обимнијих студија веома значајно место заузимају два рана примарно филозофска дела: већ помињана докторска дисертација из филозофије *Geist in Welt*,⁶⁹ објављена 1939. као и књига *Hörer des Wortes* (*Слушалац Речи*)⁷⁰ из 1941. О обе ове књиге више речи биће у оквиру говора о филозофским коренима Ранеровог трансценденталног пројекта. Наредна студија која мора бити споменута, као вероватно најзначајнија, а свакако најпознатија Ранерова књига јесте *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* (*Темељни течај вере: Увод у појам хришћанства*),⁷¹ по први пут објављена 1976. О њеној популарности говори податак да је већ 1979. године изашло једанаесто издање. Књига је настала на основу материјала (8 пуних

⁶⁶ Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 79. Истину за вољу, у ранијој фази своје каријере Ранер јесте имао идеју да напише једно заокружено систематско дело. Нацрт овог дела објављен је у првом тому *Теолошких списа*. Види: „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“, сада у: *Sämtliche Werke, Band 4, Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg, 1997, 404-448.

⁶⁷ Сада у: K. Rahner, *Sämtliche Werke, Band 7, Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens*, Andreas R. Batlogg (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2013, 3-38.

⁶⁸ Сада у: *Sämtliche Werke, Band 7*, 39-116.

⁶⁹ Сада у: *Sämtliche Werke, Band 2, Geist in Welt. Philosophische Schriften*, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg, 1996, 3-300.

⁷⁰ Сада у: *Sämtliche Werke, Band 4, Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg, 1997, 2-281.

⁷¹ Сада у: *Sämtliche Werke, Band 26, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Nikolaus Schwedter, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Zürich, Düsseldorf, Freiburg, 1999, 1-442. Постоји хрватски превод ове књиге: K. Rahner, *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, Ex Libris, Rijeka, 2007.

великих регистратора) који је Ранер сакупљао држећи предавања на тему увода у појам хришћанства у Минхену и Минстеру. Сам наслов књиге није дао Ранер, него издавачки завод. Пред издавање овог дела Ранер се, као и много пута иначе, налазио под великим притиском издавача који су, вођени материјалним интересом, знајући да ће се све што се појави под Ранеровим именом врло добро продавати, тражили од њега већу продуктивност.⁷² У овом случају, изнајмили су му собу у хотелу у Фрајбургу у близини издавачке куће и ставили му на располагање секретарицу којој ће диктирати. Ранер ипак није имао снаге да сам изврши преуређивање свог сакупљеног материјала и дотера књигу за издавање, те му је велику помоћ у томе пружио Алберт Рафелт.⁷³ Књига представља објашњење хришћанске вере „на првом ступњу рефлексије”, што би значило - не подразумевајући знање свега онога што нам данас наука чини доступним, а што због свог обиља ипак остаје недоступно било којој конкретној личности. *Темељни течај вере* најчешће је сматран круном Ранерове теологије. Оно, међутим, што свакако не би требало мислити, и против чега је био и сам Ранер, јесте то да ова књига представља резиме *целокупне* његове теологије.⁷⁴

Када је реч о мање обимним радовима, за које смо рекли да представљају већински део Ранеровог опуса, пре свега морамо споменути

⁷² Иако је овакав притисак Ранеру често сметао и умео да га доведе чак до суза (A. Klein, „Was ein Provinzial alles erfährt“, 196), понекад је изгледа био и користан, макар према сведочанству Ф. Јоне из издавачке куће Хердер, управо је ова наметнута организација омогућила Ранеру да доврши ово круцијално дело. (Albert Raffelt/Franz Johna, „Er hat auch Studenten ernst genommen“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggeführten erinnern sich*, 50-62, 53)

⁷³ Описујући сам своју улогу у настанку овог дела Рафелт каже: неке реченице, морале су бити скраћене, неки закључци формулисани другачије, и пре свега, подељени у под-одељке. Након тога Ранер је читао све још једампут. A. Raffelt/F. Johna, „Er hat auch Studenten ernst genommen“, 54.

⁷⁴ И по питању мотивације за настанак овог дела постоје различита мишљења, и то међу врло упућеним, Ранеру и лично блиским ауторима. Тако Рафелт сматра да је у питању Ранерова жеља да одговори на подстицај Vaticanum-а 2 да се осмисли један уводни курс у тајну Христову за будуће свештенике (Albert Raffelt, „„Grundkurs des Glaubens“ - ein einzigartiges Rahner-Werk“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 89-90, 89), док Форгримлер мисли да то није случај, пошто би дотични, од стране Vaticanum-а захтевани, течај требало да буде намењен студентима без икаквог предзнања, а *Темељни течај вере* је, према Форгримлеру, намењен образованим читаоцима, увежбаним у мишљењу (H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 113).

најзначајнију збирку у оквиру које су сабрани: *Schriften zur Theologie*. Ова вишетомна збирка излазила је пуних 30 година (1954-84).⁷⁵ Ранер је прво планирао само 3 тома, на крају их је изашло 16.⁷⁶ Сваки од томова имао је или неку конкретну тему, или је одређен хронолошки.⁷⁷ Од 7. тома надаље Ранер је имао помоћ својих асистената и сарадника у одабиру и груписању текстова. Они су такође неке од текстова, који су првобитно били изговорени усмено, допуњавали референцама на релевантну литературу. *Теолошки списи* у себи садрже отприлике једну трећину целокупног Ранеровог опуса.

Од 1956. почиње да излази серија *Quaestiones disputatae*, коју је Ранер покренуо заједно са библијским теологом Хајнрихом Шлиром (Heinrich Schlier). Циљ ове серије, према Форгримлеру, био је да прикаже и још више подстакне живост римокатоличке теологије, изнова анализирајући нека важна питања која су у оквирима школске (схоластичке) теологије одавно сматрана решеним.⁷⁸ Осим покретачког импулса, Ранер је *Quaestiones Disputatae* допринео и са 8 самосталних књига, те још 12 у којима је био коаутор.

Ваља поменути и Ранеров лексикографски рад.⁷⁹ Њему је било интересантно и изазовно да покуша да у складу са савременим интелектуалним контекстом концизно изложи суштину најважнијих аспеката хришћанске теологије. Желео је да на тај начин буде од користи будућим догматичарима, али и свештеницима у њиховом свакодневном пастирском раду. У лексикографском раду Ранер је видео и личну корист, јер

⁷⁵ Подстицај за објављивање *Теолошких списа* Форгримлер приписује цетишком студентском свештенику Рихарду Гуцвилеру (Richard Gutzwiller). (H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 79) Издавач Оскар Бетшарт, међутим, наводи да се идеја јавила њему. (Oscar Bettschart, „Schriften zur Theologie“ - Rückbessinnung des Verlegers“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 54-56, 54.

⁷⁶ Енглески превод састоји се од 23 тома.

⁷⁷ Тако нпр. томови 5 и 6 носе наслов „Новији списи“. 8. том специфичан је по томе што (једини) нема наслов.

⁷⁸ H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 80.

⁷⁹ Ова врста ранерових радова сабрана је у 17. тому његових сабраних дела: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Band 17 (17/1 и 17/2), *Enzyklopädische Theologie. Die lexikonische Beiträge der Jahre 1956-1973*, Herbert Vorgrimler (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2002.

је тако могао научити много тога новог, пошто је константно био упућен на ауторе из најразличитијих области. Веома значајан ангажман овог типа Ранер је имао на *Лексикону за теологију и Цркву (Lexikon für Theologie und Kirche)*, где је био главни уредник другог издања, а поред свих уређивачких дужности лексикону је допринео са 133 личне одреднице. Поред тога поменимо овде још и *Мали теолошки речник (Kleines theologisches Wörterbuch)*, који је издао заједно са Форгримлером 1961, као и теолошки лексикон намењен пракси (*Theologische Lexikon für die Praxis*), који је Ранер осмислио, незадовољан недовољним практичним утицајем који је остварио *Лексикон за теологију и Цркву*.⁸⁰ Овај нови лексикон уређивао је са Адолфом Дарлапом, као и 12 других приређивача из различитих земаља. Лексикон је изашао у 4 тома 1967-69, а познат је под насловом *Sacramentum mundi*. Ранер лично написао је 76 одредница од којих су 24 преузете из ранијих лексикона.

1.2.6 Ранер на Другом ватиканском концилу:

Поред у ужем смислу академског, професорског рада, Ранер је током живота био ангажован и у бројним другим аспектима црквеног живота. Важан допринос дао је и раду неких сабора, а овде ћемо се задржати на опису Ранерове улоге на најзначајнијем међу њима - Другом ватиканском сабору. Сам концил одржао се 1962-65. године, али је њему предстојало много припремног рада, у коме је удела имао и Ранер. Као, у то време, већ веома угледан теолог Ранер свакако није могао бити заобиђен у контексту овог великог сабора, док га је са друге стране пратио глас можда исувише слободоумног мислиоца, што му је донело неповерење одређених утицајних људи у Ватикану. Оваква двојака Ранерова позиција заслужна је за то што он јесте именован у рад пред-коцилских комисија, међутим не оне најважније, теолошке, већ комисије за дисциплину и сакраменте, основане 1960. године. Новембра исте године од њега је затражено стручно мишљење по питању

⁸⁰ Више о настанку овог лексикона види у Форгримлеровом уводнику у 17. тому Ранерових сабраних дела: *Sämtliche Werke*, Band 17/1, 13-74, 63-66.

поновног успостављања трајног Ђаконата.⁸¹ Марта 1961. он је на латинском упутио своје мишљење, и то је једини званични његов пред-концилски допринос. Његов положај додатно је отежан када му је генерал језуитског реда јуна 1962. саопштио да је из Рима наложена пред-цензура свега што Ранер напише. Конкретно, сваки његов спис морао је бити послат у Рим како би добио дозволу за објављивање. Никакав разлог ове одлуке није наведен, и она је наишла на значајне протесте. Преко 250 интелектуалаца из света науке и политике, укључујући и кардинале Кениха, Фрингса и Депфнера упутили су папи писмо у коме су тражили укидање овакве одлуке. И заиста, већ 24. септембра папа Јован XXIII прогласио је Ранера за једног од званичних теолога сабора (*peritus*), чиме је практично показано поверење у њега.⁸² Најзначајнија фигура за то што је Ранер имао значајну улогу на концилу јесте помињани кардинал Кених. Он је Ранера по први пут упознао лета 1937. године у Салцбургу, где је овај у оквиру летње школе држао предавања касније сабрана у књизи *Слушалац речи*, а Кених имао улогу координатора који је резимирао Ранерова излагања. Њихов однос тада је био тек површан, а додатно се продубио током година које је Ранер за време Другог светског рата провео у Бечу. Тадашњи млади свештеник (Kaplan) Кених, слушао је курсеве које је Ранер тада држао и стекао веома високо мишљење о њему.⁸³ Због тога га је (сада већ у улози кардинала) октобра 1961. позвао да као његов лични саветник прегледа и прокоментарише све документе које су припремне комисије доставиле будућим учесницима концила.⁸⁴ Кених сведочи о томе⁸⁵ да је заиста у то време постојао изванредан отклон према

⁸¹ H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 84.

⁸² Званично је генерал реда обавестио Ранера тек маја идуће године да његови текстови више не морају на контролу у Рим, тако да се може сматрати да је пред-цензура тада формално укинута.

⁸³ По његовим речима, посебно му се свидео Ранеров начин мишљења, смелост да делује нестандардно и проналази решења проблема. Franz König, „Der Konzilstheologe“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 60-64, 62.

⁸⁴ Ранерове анализе ових докумената објавио је Форгримлер у: Herbert Vorgrimler, *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil, Bilder, Texte*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1990, 95-165.

⁸⁵ Franz König, „Mein Konzils theologe“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 23-35, 27.

Ранеру у Риму, те да му је кардинал Отавијани (Ottaviani), који је био председавајући Светог официјума, претече данашње Конгрегације за исправност вере, на постављено питање „зашто сте против Карла Ранера?“ одговорио „Па, Ранер је модеран и увек уводи неиспитане идеје у теолошке дискусије.“ Стога је морао да лобира како би обезбедио Ранеру место у теолошкој комисији на концилу. Ипак, ово не значи да је Кених једини који је у том тренутку био свестан Ранерових квалитета и сматрао да он заслужује место на концилу. Напротив, Кених је сам признао да је имао бојазан да ће неко други, а не он, узети Ранера за саветника, јер су га, по његовим речима, желели сви чланови немачке бискупске конференције.⁸⁶ За време самог сабора, Ранер је био веома активан и запажен. Утисак о њему се међу римским званичницима изузетно поправио,⁸⁷ пошто их је он фасцинирао својим образовањем и домишљатошћу, поготово чињеницом да је у потпуности владао (нео)схоластичким предањем, те био у стању да нове идеје изрази на савршеном латинском језику, аргументишући уз помоћ ватиканским структурама блиских схоластичких категорија.⁸⁸ Побољшање утиска било је обострано, пошто је и Ранер био веома радостан због позитивне реакције на њега, те је касније у животу много мање зазирао и чак је напустио предубеђење да је Рим против њега. Ив Конгар, као један од учесника сабора, сведочи о изузетној учесталости и квалитету Ранерових излагања.⁸⁹ Сликвито, Конгар тврди да као да је један од 3 микрофона који су постојали у сали био резервисан само за Ранера. Његов нарочит утицај Конгар види у текстовима докумената *Gaudim et spes*, *Lumen gentium* и *Dei Verbum*. Форгримлер даје још детаљнију слику саборских докумената који су

⁸⁶ *Ibidem*, 30.

⁸⁷ Karl Lehman, „Er lässt sich nicht einfach kopieren“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 90-115, 106-107.

⁸⁸ Ранер наводи да му је Отавијани рекао како они заправо немају ништа против њега, те како је римска пред-цензура заправо привилегија, јер га они тако штите од погрешног разумевања. „Радо ћу се одрећи овакве привилегије“, одговорио је Ранер. K. Rahner, „Bekenntnisse“, 67.

⁸⁹ Yves Congar, „Erinnerungen an Karl Rahner auf dem Zweiten Vatikanum“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 65-68.

били под знатним Ранеровим утицајем, па тако помиње *Lumen gentium* (конкретно с обзиром на учење о покајању, бискупима, месту помесне Цркве, поновном увођењу ђаконата, те на уношење ставова о Богородици у овај, а неки посебан, мариолошки документ), *Dei Verbum* (с обзиром на учење о откровењу), те *Gaudium et spes* (с обзиром на декрете о редовничком животу, образовање свештеника и мисији).⁹⁰ Током сабора Ранер је узимао учешћа и на заседањима појединачних бискупских конференција, које су се за време сабора паралелно састајале, како би разматрале концилска збивања.⁹¹ Такође, Ранер је био у редовном контакту са некатоличким посматрачима концила, као и са новинарима, са којима је стрпљиво разговарао у многобројним интервјуима. Управо током трајања концила, као и непосредно после њега, Ранер је стекао светску славу и велику популарност. Сви су желели да га чују па су уследила многобројна путовања по Европи, али и Северној и Јужној Америци. У том периоду, почев од 1964, Ранер почиње да добија и многобројна формална признања за свој рад. Поменимо међу њима 15 доктората *honoris causa*, међу којима је први онај од стране Минстерског универзитета. Један интересантан пример његове изузетне популарности представља свечани зборник (*Festschrift*) објављен у част његовог 60. рођендана, 1964. У овом зборнику, објављеном у 2 изузетно обимна тома,⁹² своје прилоге дало је 14 кардинала, 2 патријарха, 24 надбискупа, 150 бискупа,⁹³ бројни теолози, међу њима и некатолички великани попут Барта, Бултмана, Ебелинга или Кулмана, као и више стотина нетеолога из најразличитијих области, међу њима нпр. Мартин Хајдегер, нобеловац писац

⁹⁰ Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 87.

⁹¹ Ранеров допринос може се, према Форгримлеру, не без оправдања тражити још у концилским исказима о свеопштој спасењској вољи Божијој, о значају антропологије, о херменеутичкој функцији Исуса Христа, историји као конститутивном месту откровења... *Ibidem*. Због свега овога, чини се веома оправданим израз којим су, по сведочанству Мајнхолда Крауса, кардинали на сабору звали Ранера "Holy Ghost Writer", иако се Ранер из скромности томе противио, и увек изнова релативизовао сопствени допринос раду концила. (К. Rahner, „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, 126)

⁹² Herbert Vorgrimler (прир.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Band I und II, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1964.

⁹³ Бројне вредности наведене према Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 94.

Хајнрих Бел (Heinrich Böll) итд. Од 1965. почиње да излази и чувени часопис *Concilium*, у духу концила. Часопис излази до дана данашњег, подељен је у 10 секција, а излази на 7 језика. Ранер је био један од уредника. Поменимо још само то да је Други ватикански концил, прецизније - недостатак његове истинске рецепције у животу римокатоличке Цркве, био извор дубоке и трајне фрустрације и великог разочарења у Ранеровим позним годинама.

1.2.7 Ранер као човек дијалога:

Као што смо већ напоменули, Ранер је од свог детињства био веома отворен човек, спреман на дијалог и прихватање различитости. На овом месту, поменућемо две институције у оквиру којих је Ранер практиковао ову своју отвореност. У питању су друштва Герес и Паулус (Görres Gesellschaft и Paulus Gesellschaft).⁹⁴ У оквиру њих Ранер се могао бавити својим двама омиљеним темама - односом теологије према (природној) науци и односом теологије и друштва. Друштво Герес основано је 1876, са циљем да омогући да хришћанство и у савременом свету остане присутно и кредибилно међу образованим светом. У оквиру овог друштва Ранер се најчешће бавио питањем односа природних наука⁹⁵ и теологије, односно горућим питањима попут еволуције. Такође, принципијелно је бранио право науке да буде методски атеистична, будући да Бог и није један од феномена у свету. Такође, спреман је да призна слабости односа Цркве према науци. Што се тиче друштва Паулус, овде се Ранер бавио проблемом односа Цркве и друштва. Нарочито бројни били су разговори са, тада веома актуелним, марксистима.⁹⁶ Генерално, Ранер је био веома заинтересован за дијалог са неверницима. 1965. папа Павле VI основао је „Секретаријат за невернике“ на чијем челу је

⁹⁴ Више детаља о Ранеровом ангажману у овим друштвима види у: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 101-105.

⁹⁵ „Ниједан теолог међународног ранга није се у нашем столећу тако свестан проблема, веродостојно, суочио са изазовом природних наука као Карл Ранер“. János Boór, „Die moderne Naturwissenschaft“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 82-84, 82.

⁹⁶ Шездесетак текстова (што нису сви!) које је Ранер написао у оквирима ова поменута два друштва, сабрани су у оквиру 15. тома његових сабраних дела.

био кардинал Кених, а који је, опет, за једног од сталних чланова поставио Ранера. У сврху што успешнијег дијалога основан је и часопис за међународни дијалог (*Internationale Dialog-Zeitschrift*), који су водили Ранер и Форгримлер. Овај часопис није био толико популаран, као бечки часопис са сличном тематиком *Neues Forum* (који је био приступачнији, будући на nižем академском нивоу) али је био веома квалитетан и успевао је да придобије прилоге врло угледних аутора.⁹⁷

Што се тиче екуменског дијалога, Ранер је и ту дао свој допринос иако му сам дијалог у практичном смислу није спадао у главна задужења. Конкретно, он се, сасвим природно, с обзиром на контекст у коме је живео, највише освртао на дијалог римокатолика са протестантима.⁹⁸ Поменимо овде нпр. веома чувену књигу која је изашла као стота у помињаној серији *Quaestiones Disputatae*, под насловом *Договор Цркава - реална могућност (Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit)*⁹⁹ из 1983, а чији је Ранер коаутор заједно са минхенским теологом Хајнрихом Фрисом (Heinrich Fries). Када је реч о другим хришћанским деноминацијама или другим религијама, Ранер није писао експлицитно о дијалогу са њима, али је из његове теологије, која потенцира универзалну спасењску вољу Божију, као и могућност да се истина (читај: Христос) сусретне и ван канонских граница Цркве,¹⁰⁰ недвосмислено указују на то да је његов начелни став у односу на (ма како широко схваћен) екуменски дијалог позитиван.

Што се тиче православних, наведимо овде једну интересантну анегдоту, релевантну у контексту теме о којој говоримо. 1943. године, веома конзервативни надбискуп Фрајбурга Гребер (Conrad Gröber) упутио је писмо немачком епископату, у 17 тачака, у коме се жали на „новитете“ у учењу о

⁹⁷ О овоме види више у: H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 105-106.

⁹⁸ Међу протестантима је био и остао поштован, те се и данас у њиховим редовима пишу радови о њему.

⁹⁹ Види у: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Band 27, *Einheit in Vielfalt, Schriften zur Ökumenischen Theologie*, Karl Lehman, Albert Raffelt (прир.), Freiburg, Basel, Wien, 2002, 286-397.

¹⁰⁰ Чувено је Ранерово учење о тзв. анонимним хришћанима, о којем ће више речи бити у даљем току рада.

вери и литургији који постају све присутнији.¹⁰¹ Највише му смета литургијска обнова, а за православне најинтересантнија је б. тачка његовог писма где се жали на „једнострано преферирање источне патристике са њеним јединственим мисаоним светом и начином изражавања”. Греберово писмо завршава се речима: „Можемо ли ми немачки бискупи, и може ли Рим и даље ћутати?”. По Форгримлеровој оцени, на први поглед је јасно да међу оне које је, у својим притужбама, Гребер имао у виду спада и Ранер заједно са другим инсбрушким и бечким теолозима.¹⁰² Бечки кардинал желео је зато да понуди контра-спис који ће детаљно одговорити на изнесене оптужбе. Заиста, веома обиман одговор познат као „Бечки меморандум“ (Wiener Memorandum)¹⁰³ појавио се, а Ранер је по свему судећи не једини, али главни његов аутор.¹⁰⁴ На овом месту интересује нас конкретно одговор на наведени део у коме се критикује претерани утицај источне патристике. По том питању, „Бечки меморандум“ каже: „Источна теологија увек ће имати шта да каже западној, као што је и једном Томи, Петавијусу и Шеебену давала нове идеје. Источна теологија васкрсења и преображења, култа, јединства аксезе и мистике, симбола, благодатног преображаја читавог космоса, и данас може нашој западној теологији пружати нове импулсе.“¹⁰⁵

1.2.8 (Још неке) кључне црте Ранерове личности:

¹⁰¹ Детаљнији садржај писма види у: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner: Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 56-57.

¹⁰² *Ibidem*, 57.

¹⁰³ Наслов овог меморандума гласио је „Теолошка и философска савремена питања на простору немачког католичанства“ („Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“). Текст меморандума може се наћи у 4. тому Ранерових сабраних дела: *Sämtliche Werke*, Band 4, 497-556. Више о настанку и ауторству види у Рафелтовом уводу (Editionbericht) у овај том, XXV-XXXI.

¹⁰⁴ Сам Ранер сведочи о свом ауторству у: К. Rahner, „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 110.

¹⁰⁵ Подсетимо се да је сјајну основу за могућност адекватног уважавања источног предања Ранеру пружало помињано одлично познавање предања раних (првенствено источних) отаца. К. Rahner, „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“, 520.

Поред изразите марљивости и спремности на готово непрекидни рад,¹⁰⁶ основна Ранерова карактеристика била је изразита побожност и оданост Цркви. Као што смо већ поменули, он је био под изузетним утицајем језуитске духовности.¹⁰⁷ Веома често узимао је учешћа у вишедневним тзв. духовним вежбама, које је осмислио Игнацио Лојола. Свакога дана служио је евхаристију. Поменули смо такође и да је значајан део његових списа посвећен духовним и пастирским темама. Не само у теорији, него и у пракси, Ранер је био веома посвећен пастирском раду.¹⁰⁸ Посебно интензивну пастирску активност имао је током година проведених у Бечу, за време Другог светског рата. Био је посвећен и духовном руковођењу верних, не сматрајући никада да је, као велики угледни теолог и професор он у неком смислу изнад таквих практичних задатака. Напротив, чак и када, због бројних обавеза, више није био у могућности да се довољно често лично сусреће са људима, слуша њихове исповести и саветује их, примао је велики број писама на која је прилежно одговарао.¹⁰⁹ Ипак, упркос потпуној посвећености Цркви, или пре - управо ради ње, Ранеров однос према Цркви никада није био однос слепо, некритичке послушности. Напротив, управо подстакнут љубављу и бригом за њену добробит, Ранер се никада није либио да упути, понекад и веома оштре, речи критике на рачун појава у Цркви које је сматрао лошим. Већ смо поменули да је био спреман да призна слабости Цркве у односу према науци. Наведимо овде још неколико карактеристичних примера. У свом стремљењу ка истини, Ранер није презао ни од највиших

¹⁰⁶ Сам Ранер није сматрао да је нешто посебно вредан, своју продуктивност и интензиван рад често је умео да „правда“ недостатком хобија (међу својим хобијима наводио је само читање, није ишао у позоришта или на концерте). У том смислу, његов предани рад био би просто последица тога што није имао шта друго да ради. Види нпр: K. Rahner, „Bekenntnisse“, 82.

¹⁰⁷ Управо због тога је, на питање зашто је на Ранеровој сахрани говорио баш он, поред толиких угледних теолога и припадника јерархије, предстојатељ језуитске заједнице Алфонс Клајн одговорио речима - зато што је он пре свега био Језуит. (A. Klein, „Was ein Provinzial alles erfährt“, 194).

¹⁰⁸ Занимљиво је и да у раније помињаном угледном часопису *Concilium* Ранер није уређивао догматску, већ управо пастирску секцију.

¹⁰⁹ Објављена је нпр. књига у којој је сакупљена његова кореспонденција са младим људима, под насловом *Мож проблем* (*Mein Problem*, сада у: *Sämtliche Werke*, Band 28, 378-452).

ауторитета. Тако се рецимо, након изласка енциклике *Humani vitae*, у којој је папа Павле VI рекао одлучно не свакој методи контроле рађања (изузев апстиненције и праћења плодних и неплодних дана жене), не наводећи притом ниједан разлог за такав став, сем чињенице да је такво предање (настало у периоду када нам уопште и није био познат начин функционисања наших тела), Ранер је јавно изразио своје неслагање.¹¹⁰ Када је његов ученик, а касније један од значајних критичара, Мец, требало да буде изабран за професора у Минхену, а избор пропао због противљења тадашњег локалног кардинала Рацингера и ресорног министра, Ранер је написао врло критичко писмо под насловом „Протестујем“.¹¹¹ Заједно са Ивом Конгаром и Едвардом Шилебексом (Edward Schillebeeckx)¹¹² саставио је проглас о неопходности и угрожености слободног истраживања и подучавања у Римокатоличкој цркви.¹¹³ У складу са тим, поменимо и случај када је, 1970. године, на свечаности минхенске католичке академије на којој му је додељена веома цењена награда која носи име Романа Гвардинија, Ранер одржао веома оштар говор на тему „Слобода и манипулација у друштву и Цркви“,¹¹⁴ у коме је отворено говорио о постојању манипулације у Цркви и жалио се на немачку бискупску конференцију, говорећи да је то тело непријатног, феудалног, патерналистичког менталитета.¹¹⁵ Ранер се није либио да одржи овакав говор иако је у присутној публици било и кардинала који су прешли дуг пут

¹¹⁰ Види више у: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 116.

¹¹¹ К. Rahner, „Ich protestiere: Offener Brief an Kultusminister Hans Maier und Kardinal Joseph Ratzinger – eine Wortmeldung zur Ablehnung von Johann Baptist Metz“, у: *Publik-Forum* 8, Nr. 23, 1979, 15-19. Сада у: *Sämtliche Werke*, Band 31, 464-475.

¹¹² Форгримлер наводи да је овај проглас потписало 1360 теолога. Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 117.

¹¹³ К. Rahner, „Über die Freiheit von theologischer Forschung und Lehre in der katholischen Kirche“, *Sämtliche Werke*, Band 22/2, *Dogmatik nach dem Konzil. Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2008, 407-417.

¹¹⁴ К. Rahner, „Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche“, у: *Sämtliche Werke*, Band 24/2, *Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zur Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche*, Albert Raffelt, Ulrich Ruh (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2011, 663-686.

¹¹⁵ *Ibidem*, 684.

само да би њему указали част.¹¹⁶ Па ипак, ако би некоме пало напамет да, видевши његову спремност на оштру критику, упита Ранера да ли би евентуално био спреман да иступи из Цркве, њега је то изузетно љутило.¹¹⁷ Оваква питања сматрао је изузетно глупим, аналогним оним која би га питала да ли размишља о томе да престане да дише или да не буде више човек. Толико је снажно Ранер Цркву доживљавао својом, или пре – себе њеним органским делом.

Ранерови студенти истичу да је, као професор, он био карактеристичан по храбрости да упловљава у непознато, да се упушта у коштац са тешким проблемама и темама где нема никакав, у предању већ утврђени, ослонац за који би се могао ухватити.¹¹⁸ На испитима су га држали за строгог, пошто је од студената тражио и конкретно познавање текстова из Светог Писма, или Денцингеровог зборника, а не само њихово мишљење на неку тему. Није, међутим, инсистирао на познавању својих сопствених теорија.¹¹⁹

Као човек Ранер је, судећи по бројним сведочанствима, био веома пријатан.¹²⁰ Био је интровертне природе, али не надмен.¹²¹ Многи су били изненађени чињеницом да је често био врло рад да поједе (њему врло омиљени) сладолед са неким од младих богослова и да притом уопште није сматрао за неопходно да води неке компликоване, уско-стручне теолошке дискусије, већ напротив, једноставне разговоре на свакодневне теме. Један од веома лепих и упечатљивих примера његове отворености и пријемчивости

¹¹⁶ Врло је могуће да је оваква спремност на критику разлог због којег Ранер никада није изабран за кардинала, за разлику од угледних представника *nouvelle theologie*, попут де Либакa, Конгара или фон Балтазара.

¹¹⁷ Види нпр: K. Rahner, „Bekenntnisse“, 77.

¹¹⁸ Упореди: Walter Strolz, „Wie ein Weckruf“, у: A. Batlogg/М. Е. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 321-328, 322.

¹¹⁹ Karl Lehman, „Er lässt sich nicht einfach kopieren“, 104-105.

¹²⁰ Постоје, међутим, сведочанства да је био донекле наиван и дечије отворен према људима (W. Seibel, „Ein unheimliches Gespür für Sprache“, 71) што је понекад резултирало импулсивним и преемотивним, недовољно промишљеним реакцијама (F. König, „Mein Konziltheologe“, 31).

¹²¹ Види нпр: Georg Sporschill, „Ein Meister von guten Fragen - ein bißchen wie Socrates“, у: A. Batlogg/М. Е. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 264-271, 269.

тиче се чињенице да би, сваки пут када би боравио у Бечу, Ранер одседао не са Језуитима, него у просторијама Каритаса у којима се одвијао програм рехабилитације и реинтеграције у друштво младих људи, преступника, који су отпуштени из затвора. Иако је, с обзиром на свој реноме, могао себи да бира било какво угледно друштво, Ранер је, не у малој мери наликујући Христу, преферирао друштво оних у невољи. Они га нису звали професором, већ именом – Карл, што му је веома пријало. Сви су били позвани на велику свечаност у Инсбруку поводом Ранеровог 80. рођендана и он је у свом обраћању отворено говорио о свом односу са њима. Није се тога стидео, нити их је осуђивао.¹²²

Још један знак његове ширине видимо у чињеници да је као једног од асистената одабрао жену, Херлинду Писарек-Худелист (Herlinde Pissarek-Hudelist) што ни дан данас (поготово у друштвима попут нашег), а камо ли тада, није (посебно међу теолозима) представљало уобичајену праксу. Ранер је свесрдно подржавао њену каријеру, убеђен да жене треба да играју значајну улогу у Цркви.¹²³

На крају, већу тежину од бројних позитивних сведочанстава о Ранеру која бисмо могли навести из уста његових пријатеља и поштовалаца, носе речи изговорене од стране његових теолошких опонената. Погледајмо са колико уважавања они говоре о њему. Ханс Кинг, веома разочаран тиме што га Ранер није подржавао у критици папске непогрешивости, пише љутити одговор који почиње следећим речима:

„Дао бих све да нисам морао да пишем овај одговор... Карла Ранера видим, иако никада нисам био његов студент, као једног од својих учитеља у теологији. Он је, као неуморни пионир, својом снажном руком отворио

¹²² О томе види: А. Klein, „Was ein Provinzial alles erfährt“, 202-3, као и разговор са Г. Шпоршилом, који је и водио овај програм рехабилитације: Georg Sporschill, „Ein Meister von guten Fragen - ein bißchen wie Socrates“, посебно 267.

¹²³ Hans Rotter, „Man kann nicht ständig Kniebeugen vor Karl Rahner machen“, у: А. Batlogg/М. Е. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 206-220, 217.

безбројна врата нашој генерацији. Бавио се питањима са којима ниједан католички теолог није смео да се суочи...“¹²⁴

Јозеф Рацингер, који је такође имао разна неслагања са Ранером и чак тврдио да су, теолошки гледано, њих двојица са две различите планете,¹²⁵ пишући нпр. своју рецензију Ранеровог *Темељног течаја вере* (са којим се такође умногоме није слагао) рекао је да је то „велика књига“ која ће остати извор инспирације и онда када већински део данашњег теолошког стваралаштва буде заборављен.¹²⁶ У једном интервјуу он такође тврди:

„Ранера морамо разумети у пуноћи његове воље и мисли и просто и једноставно препознати да његова воља није била да врши насиље над вером Цркве... Његова воља да остане унутар Црквене доктрине, да тумачи веру Цркве а не да је мења или изокреће, је неоспорна.“¹²⁷

Можда и најпознатији Ранеров противник, тј. теолог са којим је имао најотворенија неслагања, Ханс Урс фон Балтазар,¹²⁸ пише о Ранеру на следећи начин:

„Сам, иако свачији пријатељ и добар пратилац, чврст и тврдоглав, мада и благ (попустљив), где врлина подстиче памет; увек са својом мишљу на првој ватреној линији, без заштите, када дотле дође, увек на месту са којим други, због недостатка храбрости, не желе да се ухвате у коштац, али чим неко први иступи они радо следе: тако он, сада ево већ тридесет година, Цркви и свима нама демонстрира шта значи хришћански ангажман у овом времену. Уместо да, попут других, сагиње главу и из позадине, потајно, грди, Ранер се ћутећи, загрижено бацио на посао, као коњ, као во, и вукао онолико дуго док се, непојмљиво, целина, упркос свему, није покренула... Врло осетљива душа

¹²⁴ Hans Küng, „Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner“, у: *Stimmen der Zeit* 187 (1971) 43-64, 43. Са друге стране, ни Ранер се, упркос неслагањима није либио да младима препоручује да читају Кинга. Види: K. Rahner, *Mein Problem*, 414.

¹²⁵ Joseph Ratzinger, *MILESTONES. Memoirs 1927-1977*, Ignatius Press, San Francisco, 1998, 128.

¹²⁶ Joseph Ratzinger, „Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens“, у: *Theologische Revue* 74 (1978), 186.

¹²⁷ Интервју бечком црквеном радију из 2004. Види: <http://dspace.ub.uni-freiburg.de/handle/25/3983> (Приступ: 22.12.2014).

¹²⁸ Опширно о комплексном односу ова два теолога писао је Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Echter Verlag, Würzburg, 2009, поглавље: „Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar“, 147-258.

(каква би друго била љубав?), која је наизглед безболно примала све ударце и понижења (како је и нормално у ратној служби).¹²⁹

Овим речима нема се шта више додати. Карл Ранер, након наглог погоршања здравственог стања, умро је 30. марта 1984. године, док су му читали 23. псалм. У једном од бројних интервјуа које је давао поводом 80. рођендана (који је прославио непуних месец дана пред смрт), Ранер је, осврћући се на своју прошлост изјавио следеће:

„Ако сам икоме у животу успео да помогнем, макар мало, да пронађе храброст да се обрати Богу, да мисли о Богу, да верује у Бога, да се нада и воли, онда мислим да је вредело живети.“¹³⁰

Осврћући се на ове речи у својој беседи на Ранеровој сахрани, Алфонс Клајн је рекао:

„Вредело је труда, драги Карл Ранере, и сви захваљујемо Богу и теби од свег срца.“¹³¹

¹²⁹ *Neue Zürcher Nachrichten*, 29.02.1964. Beilage *Christliche Kultur* Nr. 8. (Наведено према: Н. Vorgrimler, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, 124) Интензиван сукоб и критике Ранера од стране фон Балтазара почињу, додуше, тек 2 године касније, али тешко да та чињеница може разводњити речено у наведеном одломку.

¹³⁰ K. Rahner, „Begegnung mit Karl Rahner: „Ich bin bemüht, der Versöhnung des Menschen mit Gott zu dienen“, у: *Sämtliche Werke*, Band 31, 438-441, 440.

¹³¹ A. Klein, „Was ein Provinzial alles erfährt“, 195.

1.3 ШТА НАМ ВАЉА ЧИНТИ? ПОЗИВ НА АНТРОПОЛОШКИ ОБРТ

Теологија је, тврди Ранер, истински киригматска само у оној мери у којој успева да пронађе тачку контакта са профаним, секуларним саморазумевањем које одликује човека одређене епохе и ступи у дијалог са њим допуштајући да буде обogaћена језиком и проблематиком која одликује једно такво конкретно саморазумевање.¹³² По његовом мишљењу, сви проблеми који данашњи човек има са разумевањем и прихватањем црквеног учења могу се свести на то да „теолошки искази нису формулисани на такав начин да човек може увидети на који начин је оно што је овим исказима мишљено повезано са његовим разумевањем самога себе, и посведочено у његовом личном искуству“.¹³³ Због тога је, за разлику од прошлих времена када је почетна тачка у којој је човек налазио потврду Божијег постајања био спољашњи свет са својом хармонијом, адекватан простор за овакву потрагу данас – управо људско искуство. И то не искуство изузетних појединаца, светитеља, на чије се животе и раније обраћала пажња, него управо искуство обичног, анонимног човека.¹³⁴ У складу са тим, у тексту који представља својеврсни програм његовог антрополошко-теолошког пројекта, „Теологија и антропологија“, Ранер инсистира на томе да „догматска теологија данас мора бити теолошка антропологија“,¹³⁵ да човек не сме, као до сада, бити само једна од тема и питања које се у теологији истражују, те да морамо бити

¹³² Упореди К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 14.

¹³³ К. Rahner, „Theology and Anthropology“, 9.

¹³⁴ Упореди: К. Rahner, „Gotteserfahrung heute“, у: *Sämtliche Werke*, Band 23, *Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug*, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2006, 138-149, 147.

¹³⁵ К. Rahner, „Theology and Anthropology“, 28. Веома важан „програмски“ текст у коме Ранер расправља о теолошким методама које сматра подобним данас је: К. Rahner, „Reflections on Methodology in Theology“, у: *Theological Investigations*, Vol. 11, 68-114. Теолошке методе које заступа, а међу којима је најважнија она трансцендентална, Ранер назива индикретним методама. Више о корисности ових метода у апологетске сврхе у савременом контексту види у: Nicholas M. Healy, „Indirect Methods in Theology: Karl Rahner as an Ad Hoc Appologist“, у: *Thomist*, 56, 4 (1992), 613-633.

свесни да је немогуће рећи ишта о човеку, а да истовремено не тврдимо нешто и о Богу и обрнуто.¹³⁶ На основу ове чињенице (да говор о човеку и говор о Богу представљају такорећи две стране исте медаље),¹³⁷ којој ћемо се подробније вратити нешто касније, избегава се на први поглед присутна опасност да теологија изгуби своју „теоцентричност“ и постане „антропоцентрична“ (у оном, негативном, смислу у коме је то, рецимо, просветитељство, против чега су се хришћани одлучно борили).¹³⁸

Надаље, Ранер појашњава на какву антропологију конкретно мисли, говорећи да под антропологијом треба да разумемо трансценденталну антропологију. Трансцендентално истраживање дефинише као оно које се бави испитивањем нужних услова који у субјекту морају постојати како би одређено знање, искуство, делатност били могући. Таква врста истраживања субјекат не посматра као неку ствар која се, попут других објеката по потреби може учинити објектом и о њој се нешто изрећи. Напротив, субјекат заузима посебан положај, који Ранер осликава следећим примером: Када кажем нешто о Аустралији, тиме, чак ни имплицитно, нисам рекао ништа о Јави. Међутим, тиме (имплицитно) ипак јесам рекао нешто о човеку као субјекту тог знања, утолико што извесни услови у човеку свакако морају бити испуњени како би овакав један исказ уопште био могућ.¹³⁹ Следствено томе, оно што нас као теологе примарно интересује, јесу услови који у човеку морају бити испуњени како би он уопште био способан за искуство/спознају

¹³⁶ Види: *Ibidem*.

¹³⁷ Ранер, штавише, експлицитно тврди: „Када Бог пожели да буде не-Бог, настаје човек“. К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 216. Подједнако снажан исказ је онај у коме Ранер тврди да је човек, управо због тесне повезаности свог постојања са Богом, по својој суштини тајна. Види: К. Rahner, „Zur Theologie der Menschenwerdung“, у: *Sämtliche Werke, Band 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Herbert Vorgrimler (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, 309-322, 311.

¹³⁸ О исправном схватању антропоцентричности види нпр. објашњење тог појма у: Karl Rahner, Н. Vorgmiller, *Kleines theologisches Wörterbuch*, у: *Sämtliche Werke, Band 17/1*, 461-873, 478.

¹³⁹ Види: К. Rahner, „Theology and Anthropology“, 29. Сличан пример Ранер даје у свом Темелном течају вере, тврдећи да нпр. брава представља априорни закон за то који кључ јој одговора, откривајући нам самим тим нешто о том кључу. (Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 25).

Бога, као и евентуално проналажење и указивање на адекватна искуства која би могла да послуже као сведочанство о постојању једне такве стварности коју називамо речју Бог. Не само чињеница Божијег постојања и могућности ступања у однос са њим, него и свака појединачна догма требало би, према Ранеру, да буде пропраћена испитивањем тога који услови унутар субјекта нужно морају бити задовољени како би разумевање и прихватање дате догме и њеног садржаја уопште били могући.¹⁴⁰ Када и ако се уверимо да су ови априорни услови испуњени, тада тиме пружамо додатно утемељење хришћанском учењу, указујући на то да је човекова структура таква да не само што омогућава примање тог учења, него га чак, као што ћемо видети, и очекује.

Постоји неколико карактеристичних априорних аспеката човековог бића које Ранер, сматрајући их најрелевантнијим за питање којим се бавимо, истиче у први план. Пре свега ту је човеково темељно искуство егзистенцијалне недовршености и незадовољства, тј. искуство потребе за само-превазилажењем и довршењем ван сопствених граница.¹⁴¹ Веома важна је и човекова упитаност, тј. чињеница да је он једини од створења који може поставити тзв. метафизичко питање, тј. питање о сопственом постојању.¹⁴² Ова својства могуће је, према Ранеру, објаснити једино чињеницом да човек већ одувек поседује искуство Тајне, апсолутне, бесконачне Трансценденције, пред којом, као пред хоризонтом, непрекидно стоји, која омогућава и човекову самотрансценденцију, а коју, уобичајено називамо речју Бог. Овакво „знање“ Бога, свкако није ни налик знању које иначе имамо о уобичајеним објектима. То је посебна врста атематског и анонимног знања¹⁴³ које можда можемо упоредити са стањем новорођенчета које има искуство родитељске

¹⁴⁰ Упореди: *Ibidem*.

¹⁴¹ Овакво виђење човека јесте идеја који се провлачи кроз читав Ранеров опус. За систематичан приказ видети рецимо прво поглавље „Слушалац поруке“ („Der Hörer der Botschaft“) у Ранеровом *Темељном течају вере (Grundkurs des Glaubens)*.

¹⁴² Не само да човек може поставити такво питање, већ, штавише он сам *јесте питање* (*Grundkurs des Glaubens*, 17), он „постоји као питање о бићу“ (К. Rahner, *Geist in Welt*, у: *Sämtliche Werke*, Band 2, 1-300, 54).

¹⁴³ Види нпр: К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 27.

љубави, иако ни на који начин није у стању да је адекватно изрази.¹⁴⁴ Управо из тог разлога, Ранер преферира да говори о трансценденталном искуству Бога, а не о знању.¹⁴⁵ Овај израз адекватније изражава чињеницу да се овде ради о нечему што се најчешће не артикулише на свесном нивоу, ономе што лежи у сфери „пре“ сваке антропологије, односно пре било какве рефлексије. Оно је, сматра Ранер, присутно и код људи који се интересују за све друго осим за Бога, који себе сматрају атеистима или нису чак ни свесни постојања речи Бог. Овакав нетематски карактер овог искуства није нешто што би то искуство требало да дискредитује. Напротив, Ранер истиче чињеницу да и искуство самих себе првенствено и већински стичемо на нетематским и нерелексивним нивоима, односно у самом чину живљења, а много мање знања о себи стичемо на основу научне, или ненаучне, приватне, рефлексије.¹⁴⁶

Оно што је веома важно јесте то да, ма колико ово искуство било нетематско и нерелектовано, оно, по Ранеру, остаје нужно, у тој мери да се „његова реалност имплицитно тврди [чак и] у самом акту којим га поричемо или доводимо у питање“.¹⁴⁷ Стога задатак нас теолога није да у саговорнику ово искуство створимо, већ треба само да покушамо да му укажемо на искуство које у њему већ постоји, помогнемо му да га освести и на најбољи начин разуме уз помоћ хришћанског учења. Иако овакво искуство представља неизрециви елемент присутан у сваком свакодневном чину у којем упражњавамо своје духовне способности, одређене „епизоде“ Ранер наводи као посебно прикладне, јер у њима човек донекле и освешћује и суочава се са питањима и проблемима које иначе у свакодневном животу избегава или их није свестан. Такав је, по његовом мишљењу, нпр. случај:

¹⁴⁴ Kevin Francis Cosgrove, *A Critical Examination of Karl Rahner's Mediating Theology*, A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the School of Arts, Histories and Cultures, 2008, 81.

¹⁴⁵ K. Rahner, „Selbsterfahrung und Gotteserfahrung“, у: *Sämtliche Werke*, Band 23, 179-187, 179-180.

¹⁴⁶ Види: *Ibidem*, 180.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

- када човек изненада постане *усамљен*, кад се све појединачно повуче у даљину и тишину и у њој се расплине, када је све „доведено у питање“ и када тишина звучи гласније од свакодневне уобичајене буке.
- када се изненада осетимо неизбежно суочени са својом слободом и *одговорношћу*, која обухвата цели живот, пред којом није могуће побећи или се ослободити осећаја кривице. Тако је у случајевима када више не можемо пронаћи никакво одобравање или подршку, тамо где се не можемо надати никаквом признању или захвалности; када се нађемо позваним да одговарамо за своја дела пред муклом, бескрајном реалношћу којом не можемо располагати, која постоји а није нам подрвргнута, која нам је истовремено најинтимнија и од нас најразличитија.
- када изненада доживимо *љубав*, осетимо да смо вољени апсолутно и безусловно, иако за такву љубав нека разлога, нема адекватног оправдања, или кад сами некога тако волимо.

Овако бисмо, сматра Ранер, могли (а и требало би) да наставимо да са још хиљадама различитих примера, говоримо о искуствима суочености са смрћу, радости, верности, чежњи која надилази сваку појединачну реалност, осећају лепог, страху пред неумољивошћу истине која је, чак и када је поричу или исмевају, и даље ту, о отворености за будућност и нади у њу...¹⁴⁸ Сва ова, и друга слична искуства представљају, према Ранеру, неизоставан елемент човековог самоискуства. А како ова искуства, рекли смо, није могуће објаснити мимо човековог стајања пред Тајном Бога, то је јасно зашто Ранер може тврдити и то да „без искуства Бога искуство сопства није могуће“.¹⁴⁹

Наредна важна ствар коју је неопходно напуменути, јесте чињеница да, упркос великом значају који јој придаје и свесрдном позиву да се њоме бавимо, Ранер нипошто не сматра да је трансцендентална антропологија/

¹⁴⁸ Ранер овакве животне тренутке помиње поткрепљујући своју теорију у бројним делима. Овде је дата сажета парафраза најчувенијег и најнадахнутијег места на којем се овом темом бави. Види више у: K. Rahner, „Gotteserfahrung heute“, 143-144.

¹⁴⁹ K. Rahner, „Selbsterfahrung und Gotteserfahrung“, 182.

теологија самодовољна. Напротив, он јасно тврди да се о условима могућности одређене реалности можемо питати тек онда када смо се са њом на категоријалном,¹⁵⁰ апостериорном нивоу већ сусрели. Из чињенице да Ранер сматра да све оне стварности релевантне за наше спасење треба изнова осветлити испитивањем трансценденталних структура нашег бића, не следи то да се ове стварности могу дедуковати из ових трансценденталних структура. Он просто жели да укаже на то да је и трансцендентални аспект такође веома важан, и да га не смемо игнорисати као што је то до сада био случај, јер нам он може бити веома користан, а данас, из већ разматраних разлога, штавише и неопходан. Своје становиште о односу трансценденталног и историјског аспекта стварности Ранер можда најбоље сликовито приказује следећим примером: иако се конкретна вољена особа, која је „објекат“ у којем се моја љубав реализује, не може дедуковати из априорне анализе човекових могућности, већ представља историјску датост, ипак се моја љубав може адекватно појмити тек уколико човека разумемо као биће коме је неопходно испуњење љубављу како би био у складу са оним за шта је створен, тј. у складу са сопственом природом.¹⁵¹

На могући приговор да би оваква трансцендентална антропологија, ако је заиста толико значајна, морала одувек бити део теологије (јер се квалитетна теологија свакако није појавила тек данас), Ранер одговара следеће. Прво, он прави разлику између теолошке рефлексije и прокламације. По његовом мишљењу, не само да није немогуће, већ је и извесно да су разни аспекти црквеног учења остали до дана данашњег на „пре-теолошком“ нивоу пуке прокламације. Квалитативна разлика између прокламације и теологије наступа тек онда када је, и у мери у којој је, присутно и трансцендентално истраживање. Овим Ранер међутим не жели да каже да је трансцендентално-антрополошки метод био у потпуности одсутан из теологије пре њега. Напротив, он је уверен да такав правац мисли постоји

¹⁵⁰ Израз „категоријалан“ Ранер користи да означи конкретан, историјски аспект људског постојања, који супротставља оном трансценденталном, априорном.

¹⁵¹ K. Rahner, „Theology and Anthropology“, 35.

у теологији, макар од Томе Аквинског, иако не у потпуно експлицитној форми, и иако људи тога још нису у потпуности свесни.¹⁵²

Закључујући ово поглавље није згорег (још једном) експлицитно истаћи од чега и ка чему Ранер конкретно позива теологе да начине обрт? Треба обратити пажњу на две сфере:

а) по питању садржаја – човек више не сме бити, као до сада, само једна од тема којим се бавимо, већ централна тема и референтно тело за читаву теологију.

б) по питању (формалног) метода – теологија мора посебну пажњу посветити трансценденталном правцу мисли, односно истраживању априорних аспеката теолошког субјекта.¹⁵³

¹⁵² K. Rahner, „Theology and Anthropology“, 38.

¹⁵³ Упореди: Anton Losinger, *The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, Fordham University Press, New York, 2000, xxx. Леп увод у проблематику антрополошког обрта код Ранера види и у: George Vass, *Understanding Karl Rahner, Volume 2, The Mystery of Man and the Foundations of a Theological System*, Sheed & Ward, London, 1985, прво поглавље: „The Mystery of Man“, 1-22. Види такође и: John R. Sachs, „Transcendental Method in Theology and the Normativity of Human Experience“, *Philosophy and Theology: Marquette University Journal*, 7/2 (1992), 213-25.

2. КОРЕНИ РАНЕРОВЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Како бисмо били у стању да адекватно појмимо Ранеров трансцендентални пројекат, корисно је, чак неопходно, стећи увид у оне факторе који су на њега кључно утицали при развијању ове идеје. Овај увид требало би да нам помогне да боље разумемо развој идеје о трансценденталној антропологији. Другим речима, покушаћу да пружим одговор на питање – како то да је Ранеру на ум пала баш оваква једна идеја, као и да, детаљније него што је то било могуће у скици датој у уводном поглављу, прецизирам шта је све он имао у виду под окриљем ове теорије, односно – шта је све још (често прећутно) подразумева(н)о. Међу коренима Ранеровог трансценденталног пројекта три се, по мом мишљењу, издвајају по свом значају и сваком од њих у овом поглављу биће посвећена дужна пажња. То су а) философски, б) проблем односа природе и благодати и в) утицај језуитске духовности, нарочито самог оснивача овог значајног реда - Игнатија Лојоле.

2.1 ФИЛОСОФСКИ КОРЕНИ

Излагање философских корена трансценденталне антропологије биће подељено у три главне целине. Прво, намера ми је да укратко што јасније представим Ранерову философску аргументацију која иде у прилог овакве теорије. Потом, покушаћу да експлицитно издвојим главне утицаје које су на Ранера извршили поједини философи, а који су (утицаји) приметни у његовој сопственој философској аргументацији. Коначно, осврнућу се и на Ранерове експлицитне исказе о односу философије и теологије, као и покушати да дам критичку процену успешности философског аспекта његове мисли.

2.1.1 Ранерова метафизичка антропологија

Већ раније је споменуто да су два главна Ранерова философска дела *Дух у свету* и *Слушалац речи*. У овом раду следићу углавном другопоменуто дело. Неколико је, чини ми се ваљаних, разлога за овакву одлуку. Пре свега, *Дух у свету* је веома обимно и „обесхрабљујуће тешко“¹⁵⁴ дело. У њему заиста јесу изнети темељи Ранерове философије, као и (по први пут) основни (на епистемологији засновани) аргументи који иду у прилог његовом трансценденталном пројекту, али би адекватно излагање читаве те аргументације изискивало исувише простора и превише нас скренуло са главне теме овог рада. Са друге стране, све централне идеје и закључке развијене у *Духу у Свету*,¹⁵⁵ Ранер понавља у *Слушаоцу речи*, те наставља да гради својеврсну метафизичку антропологију на темељима развијеним у свом првом делу. Како је тема овог рада примарно антрополошка, сматрам потребнијим и релевантнијим да читаоца што адекватније уведем у тематику и аргументацију изнесену управо у овој другој књизи. Дакле, иако би свакако најбоље било темељно проучити оба ова дела, уколико смо принуђени да бирамо (чини ми се да оквирима овога рада управо на то и јесам принуђен), а ипак желимо да се адекватно упознамо са Ранеровом философијом, избор мора пасти управо на *Слушаоца Речи*. Ова књига практично представља транскрипцију петнаест предавања која је Ранер одржао у летњој школи у Салцбургу 1937. године, а први пут је објављена 1941. Пре него што почнем са излагањем и анализом Ранерових идеја које се у њему налазе, навешћу неколико карактеристика овог дела које умногоме одређују (слободно бисмо могли рећи и – отежавају) његово читање и разумевање.

Као што рекосмо, књига је произашла из серије предавања. Ова чињеница објашњава (и оправдава) одређене карактеристике које би, иначе,

¹⁵⁴ Овим речима започиње говор о наведеном делу Карен Килби. Заправо, већ у првих десетак страница своје књиге она је *Дух у свету* „почастила“ са два слична придева називајући га округно и застрашујуће тешким (ferociously difficult и dauntingly difficult); Karen Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, Routledge, London, New York, 2004, 2, 13.

¹⁵⁵ Тамо где за адекватно разумевање одређене идеје буде неопходно осврнути се на детаљнију аргументацију изнесену у *Духу у свету*, то ћу наравно и чинити.

свакако морале бити узете као мана једног текста који претендује на академски карактер. На пример, књига не садржи библиографију. У самом тексту постоји само неколико референци на Ранерово претходно дело (поменути *Дух у свету*), као и неколико навода класичних места из опуса Томе Аквинског. Стога је ова књига сјајан пример карактеристике коју смо помињали у оквиру појашњења Ранеровог стила рада, тачније – чињенице да он изузетно ретко реферише на друге ауторе који су послужили као инспирација његовој мисли, што представља веома отежавајућу околност при читању. Још неке од потешкоћа изазваних пореклом дела тичу се његове структуре, односно чињенице да су свих 15 поглавља (који одговарају 15 одржаних предавања) практично исте дужине (иако су теме којима се баве различите сложености и значаја), да се у сваком поглављу покушавају на само неколико страница изложити главне идеје које се углавном тичу веома комплексних и широких тема, да се те идеје, дакле, просто *излажу*, а да притом углавном нема простора за изношење другачијих мишљења и суочавање са њима...¹⁵⁶

Надаље, такође већ помињани, проблем изузетне комплексности Ранеровог језика у контексту овог дела је још израженији него што је то иначе случај. Наиме, иако објављена у првим годинама Другог светског рата (што их је спречило да постигну још већу популарност, нарочито изван немачког говорног подручја), Ранерова филозофска дела ипак су била довољно популарна и довољно су се добро продавала да се јавила потреба за штампањем новог издања. Ранер је желео да за ово друго издање своје списе донекле преради, али, будући тада већ изузетно угледан теолог са бројним задужењима, за тако нешто једноставно није имао времена. Стога је тај задатак поверио једном од својих ученика које је највише ценио, Јохану Баптисту Мецу (Johann Baptist Metz), верујући да га овај довољно добро познаје, те да може имати поверења у то да ће адекватно пренети његову мисао. Мец се дао на посао и објавио друго издања *Духа у свету* 1957. и *Слушаоца речи* 1963. Проблем је у томе што су измене које је Мец извршио

¹⁵⁶ Свега овога Ранер је и сам свестан, те поменуте карактеристике свог дела помиње у предговору првом издању. Види К. Rahner, *Hörer des Wortes, y: Sämtliche Werke*, Band 4, 2.

заиста знатне.¹⁵⁷ Неке од њих сасвим су разумљиве и оправдане. Желећи да дело изгледа више као „нормална” књига него као зборник предавања, Мец је избацивао својеврсне резимее којима су се поглавља завршавала и наредна почињала. Међутим, он је вршио и суштинскије интервенције, тако што је бројне термине мењао другима¹⁵⁸ (тежећи да текст поједностави) и додавао бројна своја објашњења. Стога, читалац никада не може бити потпуно сигуран чита ли он то Меца или Ранера, а проблем добија на значају ако имамо у виду да се Мец касније развијао у другом правцу и постао велики критичар Ранера. Због свега тога, великом броју истраживача чини се значајним да имају увид управо у Ранеров изворни текст, па, спремни да прогледају кроз прсте понављањима и још понеким (углавном стилским) слабостима, углавном предност дају првом издању дела. И у овом раду по правилу ћемо се користити изворним Ранеровим текстом, свакако уз консултацију и текста Мецовог издања.

Коначно, и једна методолошка напомена: иако ћу се свакако трудити да пратим Ранеров след излагања, то се неће увек односити и на конкретну аргументацију. Наиме, често се догађа да значајну идеју коју изнесе, Ранер прво само делимично и непотпуно образложи (што уме да изазове незадовољство читаоца), док се у каснијим поглављима истој идеји враћа и износи додатне, боље и потпуније аргументе који јој иду у прилог. У свом излагању настојаћу да, када неку идеју први пут уведем, одмах изнесем и све најбоље аргументе које Ранер износи у њену корист, без обзира на то што их он открива тек постепено, кроз различита поглавља. На овај начин, сматрам

¹⁵⁷ У читавом делу, Мец је, тврди Талун, направио више од 1300 измена. (Andrew Taloon, „Editor’s Introduction“, у: K. Rahner, *Hearer of the Word*, Continuum, New York, 2004, x). Прво издање имало је само један коментар (фусноту), а друго их, захваљујући Мецу, има 122.

¹⁵⁸ Ово је нарочито проблематично истраживачима који се баве поменутиим утицајима на Ранера, јер ове утицаје „маскира”. Тако нпр. А. Талун примећује да типично хајдегервоски појам *Geworfenheit* који Ранер користи, Мец мења са *Zufälligkeit* (A. Taloon, „Editor’s Introduction“, xi), док Н. Кнепфлер (Nikolaus Knoepffler), истражујући појам трансценденталног код Ранера, и његово кантовско порекло такође истиче да је Мец у свом издању овај појам често мењао неким другим. Види нпр фусноту 16 у: Nikolaus Knoepffler, *Der Begriff Transzendental bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1993, 15.

да се барем донекле олакшава читање и разумевање ионако нимало једноставне Ранерове мисли.

A. Разјашњење тематике дела

Поред поменутог наслова, дело којим се бавимо носи и следећи поднаслов: *Ka utemeљењу једне философије религије (Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie)*. Читаво дело, дакле, требало би да се бави постављањем темеља за философију религије, али, поред тога, оно у контексту Ранеровог опуса има значајно место и када је реч о његовом разумевању метафизике, антропологије и епистемологије. Одговор на питање како и због чега је то тако пружа нам сам Ранер у оквиру разјашњења проблематике и задатака овог дела, којима се бави у прва два поглавља.

У најкраћем, како бисмо постављали темеље философији религије, морамо јасно одредити шта она јесте, а шта није. То се, по Ранеру, може најбоље учинити тако што ћемо ову дисциплину упоредити са њој најсроднијом – теологијом. Ово, међутим, није тако једноставно као што на први поглед може деловати. У најмању руку, било би неопходно да, како бисмо одредили однос између ове две дисциплине, тачно знамо шта која од њих представља. А то је, према Ранеру, немогуће уколико се не дотакнемо темељнијих питања која се тичу саме природе ових двају дисциплина и њихове основе. Свакако, сама чињеница да се неком дисциплином бавимо подразумева да донекле знамо, тј. имамо представу о томе шта она представља. Међутим, иза сваке науке стоје темељи који је омогућавају и чине релевантном за бављење одређеним објектом, а ових темеља свестан је само мали број оних који се одређеном науком и баве. Они нам могу у пракси показати како наука конкретно приступа своме објекту, који је њен метод, али не могу одговорити на питање зашто једна дисциплина датом објекту приступа баш на тај начин, са којим правом и мотивом то чини.¹⁵⁹ Оваква питања, логички ако не хронолошки, претходе практиковању науке. Та

¹⁵⁹ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 10.

питања каже Ранер, припадају епистемологији, тј. философији науке.¹⁶⁰ Она треба да пронађе темељ, основу свих наука, те се према томе на том задатку не може служити самим тим наукама које тек треба да буду утемељене. Међутим, према Ранеру, постоји само један философски темељ свих наука, што је, по њему, уочио још Аристотел у својој *Метафизици*. Само једна дисциплина приписује објекте појединачним наукама, одређује структуру објекта, начин на који ће му науке приступати... Та наука јесте прва наука, или метафизика. Стога, проблем односа неке две дисциплине јесте метафизички проблем, јер се тиче њиховог заједничког корена. Он је истовремено и антрополошки проблем, пошто, питајући се о сазнању не анализирамо неки апстрактни процес, већ конкретну људску активност, која је, следствено, одређена структуром људског бића. Наше разумевање човека увек одређује разумевање начина на који треба да егзистенцијално поступамо. Према томе, епистемолошка испитивања, као испитивања људског сазнања, укључују истовремено и испитивање саме структуре људске природе.¹⁶¹

Таман што је показао како се уопште одређује однос између две дисциплине, Ранер одмах додаје да је у нашем случају ситуација нешто компликованија. Наиме, под философијом религије (традиционално) подразумевамо знање о односу између Бога и човека, у мери у којој је оно доступно нашим моћима. Међутим, вели Ранер, за томистичку метафизику¹⁶² знање о Богу није тек нека посебна дисциплина, већ унутрашњи момент опште метафизике, тј. онтологије. Јер Бог је за (томистичку) метафизику апсолутни темељ свих бића, и нашег знања о бићу. Отуда, јавља се следећи проблем: са једне стране, рекли смо да је метафизика епистемолошки темељ философије религије; са друге стране, међутим, испоставља се да је

¹⁶⁰ У овом контексту он ове две дисциплине не разликује.

¹⁶¹ *Ibidem*, 12.

¹⁶² И када то експлицитно наводи, али и када то не чини, опаске које Ранер уопштено наводи о метафизици односе се заправо на томистичку традицију. Он чак јасно наводи да ће подразумевати неке ствари за чије детаљно развијање у овом делу нема места, јер је Аквински то већ разјаснио, а доступно је и свакоме од нас ко је спреман да проучи Томина дела. Види: *Ibidem*, 52.

дисциплина за коју у метафизици тражимо утемељење – заправо *сама метафизика*, тј. оно што је требало да послужи као темељ. Према томе, проблем утемељења философије религије постаје проблем утемељења саме метафизике!¹⁶³

Надаље, у свом изворном значењу, теологија није систем истинитих исказа развијених људским умом, већ тоталитет Божијег откривењског говора човеку. Тек у другој фази, дакле секундарно, ми оно што нам је Бог открио подвргавамо сопственом истраживању и покушавамо да га анализирамо и систематизујемо, градећи тако теологију као науку. Уколико ствари тако стоје, чини се да је немогуће априорно епистемолошко утемељење теологије као слушања Речи Божије, јер ово откровење подразумева Божију слободну иницијативу, која се самим тим не може априорно предвидети.¹⁶⁴

Такође, уколико прихватимо да је философија религије заправо онтологија која нам говори како треба да се односимо према Богу, не показује ли се онда теологија сувишном? Зар нам онда философија религије не говори већ унапред оно што је требало да чујемо од теологије на основу откровења? На тај начин, философија религије изгледа попут неке надвремене, трансисторијске дисциплине која је у стању да утемељи извесну религију независну од било ког историјског догађаја, доступну свакоме у сваком тренутку историје, религију за коју је „свака земља света и свако време пуноћа времена”.¹⁶⁵

Ранер не пружа одмах решења поменутих тешкоћа, јер ће се практично у читавом делу бавити одговарањем на њих, али већ на почетку пружа значајну (негативну) смерницу, наглашавајући на шта овај спис *не* претендује. Философијом религије, наиме, Ранер нема за циљ да успостави неку самосталну религију, чија ће откривена теологија касније бити само извесна допуна. Он жели да метафизиком укаже на Бога који је слободан и

¹⁶³ *Ibidem*, 14, 16.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 18.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 24.

непознат, као и на човека који је духовно и историјско биће, способно да чује евентуално Божије откровење. Метафизика неће тежити да *a priori* установи како ће се тај Бог понети према нама, хоће ли се, када и у ком виду открити. Ранер ће читавим делом покушати да пронађе одговор на питање – имамо ли право да тврдимо да је човек биће *дужно* да у историји трага за могућим Божијем откривењем. Уколико одговор буде потврдан – било би то, по њему, једино могуће пре-теолошко утемељење саме теологије.¹⁶⁶

Закључујући уводна разматрања, Ранер даје још једну корисну напомену. Наиме, без обзира на њен узвишени предмет, метафизика остаје људска делатност, те према томе и несавршена. Она увек остаје оптерећена несигурношћу и нејасноћом која је неизбежна последица наше људскости. Тако ће и све оно што ће он покушати да каже овим делом, заправо представљати исувише скучену посуду да прими све благо божанске вере. Па, ако се међу читаоцима нађе неко ко не може да се сложи са изнетим разматрањима, то ипак не значи да такав није у стању да чује и свим срцем прими божанско откровење. Они сва ова разматрања треба да доживе просто као покушај да се уз помоћ метафизичке рефлексije што експлицитније изрази оно што сви ми већ боље знамо, живећи га у оквирима „конкретне метафизике нашег постојања”.¹⁶⁷

Б. Биће као (са)знање

Поставити метафизичко питање, за Ранера увек истовремено значи – питати се о бићу. И то, о бићу бића (*nach dem Sein des Seinden*), о смислу бића, о темељу читаве стварности. Самим тим, свако метафизичко питање на неки начин обухвата целу метафизику.¹⁶⁸ Посебно интересантно је Ранерово тврђење да ово питање не можемо избећи. Макар га и негирали, одбацили као ирелевантно – самим тим смо на њега већ одговорили: биће је за нас онда

¹⁶⁶ *Ibidem*, 24, 26.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 48–50.

¹⁶⁸ *Ibidem*, 52.

оно нешто, што као ирелевантно, мрачно и бесмислено гледа у нас из сваког појединачног бивствујућег.¹⁶⁹ Такође, сваки пут када неку ствар, потребу, посао поставимо за центар онога што јесмо и свега око нас – ми заправо биће као такво замењујемо неким конкретним бивствујућем и одговарамо на питање шта мислимо, и желимо да мислимо под бићем. Према томе – у сваком случају морамо се бавити метафизиком, јер то све време заправо већ чинимо.¹⁷⁰

Следеће интересантно питање јесте: где је основ, темељ питања о бићу? Свако питање, према Ранеру, уколико претендује на одговор, имплицира да већ поседује извесну основу, с обзиром на коју може и мора да буде постављено, и из које и одговор мора произаћи. Свако питање има своје полазиште (*das Woher*). Ово полазиште не може и само бити само доведено у питање, јер оно мора представљати темељ на коме се заснива одговор. Али, како пронаћи полазиште питања о бићу? Како пронаћи неупитни темељ питања које, питајући о бићу као таквом, управо све доводи у питање? Ранеру се чини да је једини могући темељ овог питања – баш само то питање, као оно које човек *нужно* поставља.¹⁷¹ Управо анализа овог питања, по њему, може нам пружити одговор о бићу бића, нарочито о бићу оног бића које то питање *нужно* поставља. Дакле, за нас није важно само питање као такво, већ и онај који то питање поставља, и чињеница да га *нужно* поставља.¹⁷²

¹⁶⁹ Чини се да бисмо уобичајенијим појмовима ово Ранерово *нужно* питање о бићу могли превести као питање о смислу (обичном човеку најпознатије као питање о „смислу живота“)

¹⁷⁰ *Ibidem*, 52-4.

¹⁷¹ *Ibidem*, 54. Ранерово учење често се пореди са бројним философима, чији утицаји бивају препознати у Ранеровом делу. Притом се, по мом мишљењу неоправдано, готово по правилу у потпуности занемарује Декарт. Мали изузетак по том питању представља Килби која препознаје сличност у аргументацији, утолико што, као што Декарт свој *cogito* утемељује на сумњи у коју се не може сумњати, тако и овде – једино што се не може довести у питање јесте само питање. К. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, 34.

¹⁷² Према томе, свако истраживање бића као таквог истовремено је и истраживање бића оног бића које то питање поставља, те ће одговор на питање бића истовремено морати да буде како (општа) метафизика, тако и метафизичка антропологија. Због тога се не треба бојати да се окрећемо од самих себе онда када се бавимо најопштијим принципима метафизике. Уп. *Ibidem*, 56-8.

Наредна битна идеја коју Ранер уводи јесте следећа: из чињенице да се уопште можемо питати о бићу – следи да већ поседујемо извесно (пред)знање о њему. Немогуће је и бесмислено питати се о нечему што нам је потпуно страно и непознато, о чему немамо ама баш никакву представу. Све што радимо или говоримо односи се на бића. Свака наша изјава је изјава о неком бићу. Ово значи да већ поседујемо извесно *нетематско* знање о бићу. Можемо рећи и: биће нам је познато (*bekannt*), али га нисмо спознали (*erkannt*). Или, правећи дистинкцију између многих бића, тј. бивствујућих и бића као таквог, можемо рећи: ми познајемо бића, знамо за бића, у свакодневном смо контакту са њима, наше знање се тиче њих, али – не знамо шта је истинско биће ових бића. Према томе, питање о бићу није само реторичко, већ истинско питање на које немамо одговор.¹⁷³

Надаље, само питање о бићу, за Ранера, указује на фундаменталну спознатљивост бића. Свако биће у *принципу*¹⁷⁴ је схватљиво или спознатљиво. Биће које је по природи неспознатљиво, за њега је самопротивречно. Дакле, свако биће само по себи, *суштински* поседује унутрашње усмерење (*innere Hinordnung*) ка могућој спознаји, и ономе који спознаје. А, како би ово могао да буде априоран исказ који важи нужно, неопходно је да биће и знање заправо буду у изворном јединству.¹⁷⁵ Другим речима, јединство бића и

¹⁷³ *Ibidem*, 58.

¹⁷⁴ Наглашава се ова принципијелна спознатљивост која не имплицира да ће свако конкретно бивствујуће заиста и бити способно да спозна (свако друго) биће.

¹⁷⁵ Томас Шихан примећује да тврђење својеврсног идентитета бића и знања ни у ком случају не представља оригиналан Ранеров изум. По њему, исто тврде не само Русо и Марешал, него се иста идеја налази и код Хајдегера али и у самој крштеници западне мисли, код Парменида који тврди да су *νοεῖν* и *εἶναι* заправо то *αὐτό*, односно, да на неки начин припадају заједно. Упореди: Thomas Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, Ohio University Press, Athens, 1987, 161.

(са)знања представља *услов могућности*¹⁷⁶ суштинске принципијелне спознатљивости бића. У супротном, по Ранеровом мишљењу, отвореност бића ка спознаји би и даље фактички могла да постоји, али се не би тицала природе бића. Односно, веза између бића и сазнања била би у најбољу руку чињенична, случајна, а никако нужна.¹⁷⁷

Такође, оно на чему Ранер инсистира јесте то да из јединства бића и знања следи то да бићу првенствено припада оно знање које се тиче *њега самога*, односно, знање које припада природи бића јесте практично самоспознаја, тј, Ранеровим речима: постојање бића при себи/за себе (*das Beisichsein des Seins*). (Са)знање је, дакле, у свом изворном смислу самопоседовање (*Selbstbesitz*). Прва тврдња опште онтологије за Ранера, стога, гласи: *Суштина бића је знати и бити спознат, у изворном јединству које називамо (знајућим) самоприсутвом бића.*¹⁷⁸ Односно, речима модерне философије: Биће је по себи осветљеност (*Gelichtetheit*).¹⁷⁹

За све изнесене тврдње Ранер сматра да покриће има у Томиној онтологији и епистемологији.¹⁸⁰ На који начин и у којој мери оправдано се он служи томистичком традицијом, интересантно је питање којим ћемо се детаљније позабавити у идућем поглављу рада. Током излагања Ранерове аргументације на Тому ћемо непосредно реферисати само онда када се то

¹⁷⁶ Иако на овом месту не спомиње конкретно појам трансцендентално, јасно је да се овде ради о ономе што је Кант дефинисао као трансцендентално истраживање (трагање за априорним условима могућности неке стварности). Стога нпр. Кројцер читау Ранерову метафизику назива трансценденталном, пошто до кључне тезе о јединству бића и знања не долази по каузалном кључу већ испитивањем услова могућности. Упореди: Karsten Kreutzer, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese der Religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2002, 178.

¹⁷⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 60.

¹⁷⁸ „Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer ursprünglichen Einheit, die wir das (wissende) Beisichsein des Seins nennen.“ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 62.

¹⁷⁹ *Ibidem*. Без могућности да се на томе дуже задржавамо, треба напоменути да под модерном философијом Ранер овде првенствено у виду има (раног) Хајдегера. Како *Beisichsein*, тако и *Gelichtetheit* Хајдегерови су појмови.

¹⁸⁰ Упореди: *Ibidem*, 64–8.

чини неопходним за адекватно разумевање смисла онога што Ранер жели да нам поручи

Б.1 Биће као аналоган појам

Таман што је устврдио својеврстан идентитет бића и (са)знања, Ранер своју тврдњу донекле релативизује. Наиме, он је свестан да би се могло поставити питање евентуалног разликовања његовог мишљења од немачког идеализма, јер, управо идеалистичка идеја је, по њему, да су биће и знање идентични.¹⁸¹ Стога он жели да своје виђење јасније одреди и разграничи у односу на било какво пантеистичко или идеалистичко гледиште.¹⁸²

Кључна идеја и ограда коју уводи, како би овај задатак испунио јесте идеја бића као аналогног (analoger) појма,¹⁸³ променљиве (gleitende) функције,¹⁸⁴ осцилирајућег (oszillierender) концепта.¹⁸⁵ Наиме, ради се о следећем: интензитет, пуноћа бића није подједнака у сваком појединачном бивствујућем. Када би била, свако питање о бићу било би сувишно и бесмислено, јер би биће већ у потпуности било присутно (и познато) самом себи. Међутим, сама чињеница да се ми питамо о бићу, говори нам две ствари: а) да ја који се питам морам бити биће (иначе, у складу се већ досада реченим, не бих уопште имао основа да се питам о бићу), али истовремено б) да сам такође и не-биће, односно да нисам биће у пуном смислу, иначе не би било потребе да се о њему питам. Позивајући се на још један Томин одломак (*Summa contra gentiles* IV, 11) Ранер наводи да, тако, постоје бивствујућа код којих је интензитет бића исувише низак да би она била у стању да буду

¹⁸¹ Конлон сматра да се ова примедба односи примарно на Хегела у коме врхуни овакав начин размишљања. James J. Conlon, "Karl Rahner's Theory of Sensation", у: *Thomist*, 41/3, 1977, 400-417, 405.

¹⁸² Види: *Ibidem*, 72.

¹⁸³ *Ibidem*, 74.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 76.

присутна (при) себи и у сопственом поседу. Она своје биће заиста исказују, откривају шта јесу, али сама себи остају скривена. Тако су она не биће за себе, него биће за другога¹⁸⁶. Оваква су (чисто) материјална бића. Човек је прво биће способно да изврши овај „повратак ка самом себи”. У нашим мислима и делима ми показујемо шта јесмо и знамо за саме себе. Човек се(бе) перципира (*vernimmt*) и разуме (*versteht*). На крају, једино је биће у пуном смислу оно које себе поседује у потпуности, пуним интензитетом.¹⁸⁷

Ранер сматра да је на овај начин пружио сасвим довољно основа да разграничи свој став од идеалистичког. Биће јесте знање, али само у мери у којој конкретно биће (бивствујуће) јесте, односно поседује биће као такво. Наиме, не само да су замислива већ и реално постоје бића која нису унутрашњи момент знања апсолутне свести. Апсолутни идентитет бића и знања постоји само у чистом бићу, али у таквом бићу не преостаје више ниједно питање да буде постављено. Свако питање је унапред предупредено непитајућим, потпуним знањем које је (аристотеловско) мишљење мишљења.¹⁸⁸

На основу ових додатних појашњења, јасно је да претходно изнета прва тврдња Ранерове опште метафизике (да је суштина бића знати и бити спознат) мора бити допуњена на следећи начин: *степен* осветљености бића самог себи одговара интензитету бића односно *степену* у коме је биће присутно у неком конкретном бивствујућем.¹⁸⁹

Уз све ово, Ранер додаје и следеће:

„Биће је више него сазнање, биће је живот и активност, чин и одлука. Да, засигурно. Али, на такав начин да су сав живот и активност, сваки чин и смела одлука, у мери у којој јесу (а у мери у којој нису, они су – ништа) осветљени самима себи, себи присутни у знању, јер, иако су концептуално доиста различити од знања, они су ипак унутрашњи

¹⁸⁶ Упореди. Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*, Fordham University Press, New York, 2002, 7.

¹⁸⁷ Упореди: K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 76.

¹⁸⁸ Упореди, *Ibidem*, 78.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 74.

моменти самог Бића, које је само себи осветљено у свим правцима у којима се открива његова суштина”¹⁹⁰

В. Човек као дух

Пошто је изнео и образложио прву тврдњу опште метафизике, о суштинској спознатљивости, односно осветљености самог бића, која је неопходан услов за утврђивање могућности евентуалног Божијег открочења (те је као таква ова тврдња у функцији философије религије какву жели да успостави), Ранер почиње испитивање другог аспекта нужног за евентуално открочење – човекове пријемчивости за Божије јављање. Да би открочење било могуће, није довољно само да биће буде спознатљиво, већ и да човек ово знање може да прими. Стога је наредна тема којом се Ранер бави – проблем човекове рецептивности у знању.

Човек није просто део окружења, нити је са стварима у неком простом когнитивном контакту, попут животиња. Човек живи у свету бића која су његови објекти. Ствари чинимо својим објектима тако што их просуђујемо, и то не само износећи о њима вербалне судове, већ уопште својим активним одношењем према њима. Једна страна нашег спознајног односа према неком појединачном објекту јесте она коју смо већ назначили. Човек у овом спознајном чину спознаје сопствено биће, односно самога себе, на тај начин што изашавши из себе препознаје одређени објекат као нешто друго у односу на себе, као нешто што он није, насупрот чега стоји. На тај начин, у сваком суду о неком објекту познајемо себе као субјекат.¹⁹¹ Оно што нас, међутим, овде првенствено занима јесте друга страна медаље тог спознајног чина. Односно, интересује нас – како то човек успева да препозна, идентификује неки појединачни објекат. Како смо то у стању да нешто индивидуално подведемо под општи концепт.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 70.

¹⁹¹ Упореди: *Ibidem*, 82-4.

Овај проблем у томистичкој епистемологији познат је као проблем апстракције (*abstractio*). Апстраховати значи одвојити, раздвојити (*herauslösen*). Питање тада гласи: како то одвајамо суштину од конкретне ствари кроз коју нам је та суштина (чулно) представљена? Ранер експлицитно истиче да га интересује трансцендентални услов који омогућава¹⁹² спознајућем субјекту да спозна да је суштина неограничена, иако је он перципира као суштину једног конкретног објекта, услов дакле, који ће бити присутан у субјекту пре сваког знања и апстракције.¹⁹³

Шта нам, дакле, омогућава да појмимо да је суштина заправо неограничена, а да ограничење проиходи од индивидуалног објекта? Да бисмо нешто доживели као ограничење, по Ранеру, то нешто морамо доживети као препреку, која нам онемогућава да досегнемо нешто поврх ње. Из тога следи да је наша способност да разумемо да то што неку суштину чулно перципирамо као ограничену потиче од појединачног чулног објекта – могућа *ако и само ако* активност којом поимамо овај појединачни објект, заправо, пре поимања тог конкретног објекта тежи ка нечему вишем, нечему изнад њега. Ово пак „нешто више“ не може опет бити неки појединачни објект, јер би се и код њега поново поставило исто питање. Ово „више“ једино може, дакле мора, бити – апсолутни домет свих спознатљивих објектата. Ово стремљење ка нечему вишем (*auf mehr ausgreifenden Vorgang*) Ранер назива *Vorgriff*,¹⁹⁴ пред-поимање, антиципација. На тај начин, сваки спознајни акт сеже преко појединачних објектата. То и омогућава да ови

¹⁹² Претходно сам на једном месту већ поменуо да Ранер, додуше имплицитно, следи Кантов трансцендентални метод. Овде (и не само овде) је тај методолошки принцип експлицитан. Стога се *Слушалац речи* сматра и „најкантијанскијим“ Ранеровим делом. Упореди: K. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, 39. И поглед на саму учесталост јављања појма трансцендентално (и његових варијација) у *Духу у свету* и *Слушаоцу речи* потврђује ову чињеницу. Тачније, појам трансцендентално јавља се сличан број пута (24 у првом и 26 у другом делу), али се нпр. појам (само)трансценденција савља у првом делу само 10, а у другом 116 пута. У виду притом имамо прва издања поменутих дела. Види о томе: Nikolaus Knoepffler, *op. cit.*, 33.

¹⁹³ Упореди: *Ibidem*, 90.

¹⁹⁴ Ово је један од кључних термина Ранерове философије, а изузетно тежак за превођење. Он отприлике значи антиципирање, пред-поимање, али се већина преводиоца чак и на велике светске језике одлучује да овај појам не преводи него да га остави у оригиналу, што ћу и ја овде чинити у даљем тексту.

објекти буду појмљени не просто као изоловане јединке, већ да буду спознати у својој ограничености, у односу на тоталитет свих могућих објеката. *Vorgriff*, дакле, отвара *хоризонт* апсолутног идеала свег знања, пред којим се сваки појединачни објекат показује ограниченим, непотпуним.¹⁹⁵ Овај *Vorgriff*, по Ранеру, такође мора бити *свестан*, односно, ми морамо бити свесни хоризонта који нам он отвара, иначе би се показао ирелевантним за проблем којим се бавимо.¹⁹⁶

Надаље, иако представља само услов могућности сваког другог знања, ми, по Ранеру, не можемо а да не замишљамо и сам *Vorgriff* као неку врсту знања. У том смислу, *Vorgriff* даље можемо појаснити питајући се, који би то био „објект” овог „знања”? Другим речима, шта је то што путем *Vorgriff*-а антиципирамо? Шта је тај хоризонт, тоталитет свих могућих објеката сазнања?¹⁹⁷

По Ранеру, постоје у историји западне мисли три типична одговора на ово питање. 1) одговор „вечне философије” (*philosophia perennis*) од Платона до Хегела био би – домет *Vorgriff*-а је биће као такво, укључујући и Божије биће, 2) Кантов одговор би гласио: хоризонт у оквиру којег су нам објекти појмовно дати јесте хоризонт чулне интуиције, која не надилази простор и

¹⁹⁵ Упореди: K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 92.

¹⁹⁶ Иако и сам признаје да је потребно даље објашњење тога у ком смислу *Vorgriff* јесте присутан у свести, он нам све до краја расправе о овој теми то разјашњење ипак не пружа. Ради бољег разумевања, у виду би требало имати следеће: у Ранеровом опусу функционише двоструки смисао, односно два нивоа свести. Један је изворни ниво свесности (знања, искуства, или саме егзистенције), а други је тек онај на коме користимо речи и концепте уопште. Ова изворна свест увек остаје знатно богатија од било које врсте артикулације њеног садржаја. Као добар пример могу послужити наша осећања. Човек може бити нпр. депресиван, а да тога није експлицитно свестан, а чак ако на неки начин јесте свестан, може бити неспособан да своја осећања адекватно преточи било у речи, било просто у саме концепте. У нашој свести, дакле, заиста може бити присутно нешто што нисмо до краја тематизовали или га артикулисали. Управо на тај начин *Vorgriff* се налази на овом изворном нивоу свести. О овоме види више у: K. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, 20–1.

¹⁹⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 94.

време, и 3) Хајдегеров одговор био би: оно ка чему трансценденција, која је основ човековог бића, тежи јесте – ништавило.¹⁹⁸

Укратко се осврћући на поменуте одговоре, Ранер тврди следеће: људско биће тежи ономе што заиста постоји, нечему постојећем, а не непостојећем, те према томе – тежи једном *Да*. Стога, докле год смо у стању да на питање које смо поставили (а то је: како знамо за ограниченост непосредно датих објеката?) одговоримо на афирмативан начин, служећи се неким позитивним знањем, антиципацијом нечега што каже *Да*, што смера на биће, а не небиће, дужни смо да управо то и чинимо, а не да људску трансцендентност¹⁹⁹ тумачимо као ону која тежи ка ништавилу. А, по Ранеру, управо тако ствари и стоје: претпоставка да постоји *Vorgriff*, антиципација нечег више од појединачног објекта, довољна је да решимо проблем којим се бавимо. Пред-поимање нечег неограниченог у себи већ садржи порицање коначности, ограничености, те нам се у светлу овог пред-поимања појединачни објекти откривају као ограничени. Стога, није неопходно претпоставити трансценденцију ка ништавилу (што би, такође, по Ранеру био могућ покушај решења проблема), јер смо у стању да проблем решимо на позитиван, афирмативан начин.

Преостаје онда питање, да ли је овај тоталитет могућих објеката сазнања антиципиран *Vorgriff*-ом, само условно, релативно неограничен (као код Канта) или апсолутно неограничен? По Ранеру, Кантова позиција у себи садржи контрадикцију. Не у појмовном смислу, тако да би идеја ограничености, коначности и идеја тоталитета могућих предмета спознаје биле међусобно искључиве, него постоји контрадикција између *чина* којим се ова тврдња изриче, и *садржаја* тврдње. *Да је тоталитет објеката људске*

¹⁹⁸ Овде, нажалост, не можемо подробније улазити у проблем адекватности Ранеровог разумевања сваке од поменутих философија, нарочито Хајдегерове. Спорност (или, афирмативно речено: специфичност, тј. изразита оригиналност) оваквог поимања философије огледа се и у интересантној чињеници да је Мец, у другом издању *Слушаоца речи* оставио, наравно, ова три могућа одговора на постављено питање, али је, што је индикативно, избацио референце на изворе ових учења. Види: K. Rahner, *Hörer des Wortes*², у: *Sämtliche Werke*, Band 4, 95–7.

¹⁹⁹ Под трансцендентношћу се овде у виду има човеково својство да сам себе *трансцендира*, надилази.

спознаје коначан можемо знати само уколико смо у стању да завиримо с ону страну ове коначности. У супротном, тај тоталитет заиста може бити ограничен, али ми за ту ограниченост не бисмо могли знати. Према томе, једини одговор који остаје могућ и прихватљив јесте онај први, те је, дакле, тражени „објекат“ *Vorgriff*-а чисто биће, биће као такво (*Sein schlechthin*).²⁰⁰

Vorgriff, као услов могућности сваког појединачног људског знања, истовремено са-потврђује (*mitbejaht*) и Божије бесконачно биће.²⁰¹ На овом месту се ваља подсетити да *Vorgriff* није и не може бити (класичан) објекат спознаје, какви су појединачни чулни објекти (па према томе то не може бити ни Бог, који је, видимо, по Ранеру крајњи циљ – *Woraufhin* – коме *Vorgriff* тежи). Две најадекватније слике које нам омогућавају да јасније појмимо овај, у себи, крајње апстрактан концепт јесу 1) поменути (хајдегеровски) појам *хоризонта* (јер хоризонт никада не можемо до краја обухватити, он нам увек измиче, али је истовремено увек присутан као својеврсна позадина у перспективи које спознајемо појединачне објекте) и 2) појам *светлости* (светлост не видимо директно, она је оно уз помоћ чега спознајемо све друго). Према томе, изведени закључак да *Vorgriff*, као априорни нужно присутни услов сваке спознаје заправо представља својеврсну антиципацију Божијег бића као постојећег, не треба исхитрено доживети као још један покушај априорног доказа Божије егзистенције, попут Анселмовог²⁰²,

²⁰⁰ Упореди: K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 94–8. Чини се и да први Ранеров аргумент за *Vorgriff* проналазимо у раније изнесеној тврдњи да човек већ на неки начин зна биће, чим се о њему пита. Већ на том месту Ранер практично постулира извесну антиципацију бића, која је услов могућности сваког даљег питања и знања. Интересантно је да не само већина истраживача, него и сам Ранер као да не препознаје ту чињеницу, односно не даје јој нарочит значај, већ постојање *Vorgriff*-а утемељује изнова, детаљно развијајући (управо изнесену) аргументацију потпуно без осврта на овај свој примарни аргумент, који му такође иде у прилог.

²⁰¹ Додуше, ова истовременост антиципације бића као таквог и Божијег бића (=апсолутног бића) није код Ранера аутоматска, односно, биће (по себи) и апсолутно биће нису еквивалентни појмови. Међутим, пошто, по Ранеру *Vorgriff* сапотврђује као објективно могућ, све оно што је потенцијално у његовом домаћају, а апсолутно биће (тј. Бог) би без остатка (*restlos*) испунило опсег *Vorgriff*-а, због тога је оно, према Ранеру, *Vorgriff*-ом са-потврђено као постојеће (јер се овакво биће не може мислити као само могуће и јер *Vorgriff* тежи не само ка нечему могућем, већ стварном). Упореди, *Ibidem*, 98-100.

²⁰² Иако постоје различити примери априорних доказа Бога, пажњу нарочито привлачи сличност са Анселмом, јер, као што рекосмо (види претходну фусноту), Ранер типично анселмовски говори да се апсолутно биће не може мислити као само могуће.

рецимо. Јер, *Vorgriff* бива спознат и потврђен *искључиво a posteriori*, у оквиру сазнања неког конкретног бића. *Vorgriff* као светлост обасјава конкретан објекат спознаје, стављајући га у перспективу (хоризонта) бића као таквог, а са друге стране, тако спознати објекат чини да та светлост, тј. знање о бићу као таквом, уђе у људску свест. Дакле, наша антиципација Божијег бића јавља се искључиво заједно са спознајом конкретног појединачног објекта. Иако је она априорни услов могућности сваке спознаје – ми је постајемо свесни²⁰³ искључиво апостериорно.

Ову човекову карактеристику, да је он биће које увек (по)стоји у оквирима хоризонта одређеног пуноћом бића, Ранер назива духовношћу (*Geistigkeit*).²⁰⁴

„Човек је дух, то значи, он живи у непрестаном самопружању ка Апсолутном, у отворености за Бога. А та отвореност није нешто што нам се по жељи ту и тамо догоди, или ипак не, већ услов могућности онога што човек јесте и што треба да буде, чак и у најједноличнијој свакодневици.”²⁰⁵

Демонстриравши на овај начин човекову отвореност и усмереност ка бићу, уз претходно показану принципијелну спознатљивост бића, Ранер је, по сопственом мишљењу, довршио прво поглавље своје онтологије *potentia oboedientialis*, тј. онтологије која би требало да утврди нашу могућност да (по)слушамо евентуално откровење.²⁰⁶

Г. Могућност слободног откровења

Задовољство досад постигнутим могло би, чини се, ипак брзо бити помућено. Наиме, на основу до сада реченог изгледа да је темељно угрожена

²⁰³ Свесни – у смислу који сам поближе одредио у фусноти бр. 196.

²⁰⁴ *Ibidem*, 102.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*, 104. Интересантно је да Винфрид Вернер корене идеје о *potentia oboedientialis* лоцира већ код Оригена и Августина. Види: Winfried Werner, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen*, Francke Verlag, Tübingen, 2003, 75–9.

могућност откровења, нарочито као слободног. Потпуно легитимно можемо поставити следеће питање: Ако је биће по себи, већ самим тим јер је (и у мери у којој је) биће, спознатљиво, ако смо такође утврдили да биће у својој свеукупности може бити објекат човековог сазнања, где је онда место за откровење, и шта би оно уопште представљало? Ако је Бог већ, као апсолутно биће, апсолутно осветљен и спознатљив, шта онда још има да нам открива? Такође, зашто би нам била потребна икаква „натприродна“ помоћ, када смо показали да смо већ по својој природи отворени ка бесконачном хоризонту бића? Слободно самооткривање Божије, у том контексту, чини се као бесмислено, јер је Бог по својој природи већ светлост која светли свим људским бићима, а „откровење“ односно наше знање о Богу долазило би не од Бога Авраама, Исаака и Јакова, већ – од „Бога философа“. Налазимо се, дакле, пред важним проблемом: има ли, након почетних тврдњи које је Ранер успоставио што у онтологији што у метафизичкој антропологији, и даље места за некакво откровење, поврх свега још и слободно, о коме говори хришћанство?²⁰⁷

Овај проблем се, према Ранеру, наоко лако може решити подсећањем на поједине аспекте већ реченог. Прво, ваља се сетити да ми морамо да се питамо о бићу, што значи да сами нисмо пуно биће, већ смо ограничени. Неограничено биће антиципирамо само у *Vorgriff*-у, али, као што рекосмо, једино кроз спознају конкретних објеката. Неограниченост Божију, дакле, познајемо само утолико што се у конкретној спознаји пружамо с ону страну појединачних објеката, надилазећи, путем негације, њихову ограниченост. Ову неограниченост, према томе, практично познајемо управо као неограниченост, односно, као негацију онога што спознајемо у конкретним објектима. Позитивни аспекти ове неограничености, међутим, остају нам непознати, скривени, те ту можемо пронаћи простор за евентуални садржај откровења. Упркос томе што га антиципирамо, остају дакле елементи

²⁰⁷ Упореди: *Ibidem*, 106–10.

Божијег бића који су нам скривени, те који, као такви, могу бити (смислени) предмет евентуалног откровења.²⁰⁸

Овакво решење Ранер сматра тачним, али ипак не и задовољавајућим у потпуној мери. На овај начин, по њему, ми само утврђујемо да у свом тренутном стању, сами од себе не можемо досегнути позитивно знање о нечему изван домена коначног света, *de facto* скривеност бесконачног бића, али – хоће ли то увек бити тако? Шта ако неко потпуно легитимно претпостави могућност да ће доћи такав тренутак у развоју, када људима више неће бити неопходно посредништво чулних објеката како би спознали бесконачно биће? Онда би се наш проблем могућности откровења просто изместио из садашњег у неко будуће време, односно, када такав тренутак наступи – откровење би се испоставило немогућим и бесмисленим. Додуше, Ранер признаје да чисто филозофским аргументима није могуће нужно закључити ни то да ће се овај тренутак икада збити. Наиме, могуће је замислити да ова човекова тежња и отвореност ка бесконачном бићу никада неће бити заиста задовољена. Теоријски је могуће замислити да нам је *Vorgriff* дат да то и остане, тј. да ће човек заувек лутати кроз сферу коначног, а бесконачно „поздрављати“ увек само из далека. Али, ово је опет слаба „утеха“ јер – иако није могуће доказати да ће заиста доћи час у коме се откровење показује сувишним, такву могућност не можемо категорички ни одбацити.²⁰⁹

Оно што Ранеру такође смета јесте то да се (тренутна) непознатљивост Божија објашњава само из угла несавршености људи и њихових спознајних моћи. По њему, како бисмо заиста потврдили могућност откровења – потребно је да покажемо интринсичну непознатљивост Божију.²¹⁰

Како би свој циљ постигао, Ранер се још једном враћа анализи већ помињаног феномена. Он нас подсећа на то да је човек биће које се у свакој својој мисли или делу имплицитно пита о бићу. А питајући се о бићу, видели

²⁰⁸ Упореди: *Ibidem*, 112–4.

²⁰⁹ Упореди: *Ibidem*, 116–124.

²¹⁰ *Ibidem*, 124.

смо, он истовремено показује да му је биће већ у довољној мери познато, да би се о њему уопште могао питати. Примарни начин, на који се биће „открива“ (себи уопште, па тако и) човеку јесте кроз самоспознају, тј. утолико што, у сваком свом (спознајном) акту човек (нежно) стиче (тј. спознаје) самог себе. Човек себе увек поима као ограниченог, у својој контингентности, бачености (*Geworfenheit*).²¹¹ Ова чињеница послужиће Ранеру да изведе нове значајне метафизичке и антрополошке ставове, и то на следећи начин: самим тим што човек *нежно* у сваком свом акту потврђује своје постојање, а истовремено је свестан своје контингентности, он одређену ненужну стварност (самога себе, тј. своје постојање) потврђује на безуслован, апсолутни начин. Поставља се, стога, питање: како је могуће постулирати нешто контингентно на нужан начин? Овај проблем Ранер решава увођењем појма воље (*Wille*): по њему, безусловно, апсолутно постулирати нешто контингентно – значи то нешто *желети*.²¹² То не може бити само ствар интелекта, логичке дедукције. Јер контингенте ствари у себи суштински не садрже основ који би нам омогућио да их, чистим промишљањем, дедуковањем, безусловно (по)тврдимо. Темељ овог потврђивања не налази се, дакле, у самом објекту који се потврђује, већ у самом чину потврђивања.²¹³

²¹¹ *Ibidem*, 128.

²¹² *Ibidem*, 130.

²¹³ *Ibidem*.

А такав темељ, по Ранеру, зове се воља. Ово има своје реперкусије како по Божије, тако и по човеково биће, као што ће се видети из онога што следи.²¹⁴

Г.1 Скривени, слободни Бог

Човеково вољно апсолутно потврђивање свог контингентног постојања (уз истовремено сапотврђивање осветљености, спознатљивости бића), према Ранеру, *једино* је замисливо као следовање, подражавање (Nachvollzug)²¹⁵ слободног апсолутног постулирања нечег контингентног (einer freien Absolutsetzung des Nichtnotwendigen).²¹⁶ Овај чин постулирања мора бити слободан, јер, у супротном, ако би наше постојање било постулирано од стране неког темеља који не може а да нас не постулира –

²¹⁴ Размишљања која следе изузетно су тешко проходна. Стога ћу се задржати на покушају да што је могуће јасније изложим основне контуре Ранеровог тока мисли, без улажења у све детаље. Ово може звучати парадоксално, јер детаљи, тј. даља разрада основне идеје, углавном воде њеном бољем разумевању, али, након темељног ишчитавања како Ранеровог изворног текста, тако и најрелевантније секундарне литературе, чини ми се да овде то није случај. Наиме, општи је утисак да Ранер није успео да до краја појасни и утемељи своје идеје, на начин и уз помоћ аргумената који би читаоцу омогућили да их разуме „без остатка“. А, пошто ово важи како за главни ток мисли, тако и за све детаље којима се овај главни ток додатно разгранавана, то овај недокучиви „остатак“ постаје све богатији, и прети да коначно замагли поимање чак и најбазичније идејне нити. Одломак којим ћемо се овде бавити Еберхарт Симонс сматра „међу најзамршенијим у *Слушаоцу речи*“ (Eberhard Simons, *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1996, 20), док Ајхер тврди да је у овом случају Ранерове исказе још теже појмити, те да су утемељујуће везе још нејасније и штурије изражене него што је случај био у већ загонетним исказима о идентитету (са)знања и бића (P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1970, 181).

²¹⁵ Ово је још један важан термин, крајње незгодан за превођење. Он би се, рецимо, могао превести као следовање, подражавање, идење нечијим стопама. Важно је, међутим, имати у виду да се, поготово у ранеровском контексту, не мисли на чисто менталну радњу, односно, просто понављање нечијег мисаоног шаблона, већ се ради о активности која укључује активност целокупне личности, и „срце и ум“. О овом појму види више у: А. Taloon, *op. cit.*, xiii.

²¹⁶ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 130. Међутим, *зашто* је то тако, зашто би то био једини начин да разумемо дати феномен – Ранер нажалост не појашњава. На овом месту од користи могу бити појашњења која је у другом издању у текст унео Мец, макар утолико што нам омогућавају да наслутимо на који начин има уопште смисла говорити о том подражавању. Наиме, наведено место код Меца гласи: „Ово нужно вољно потврђивање (Bejahung) допушта да се оно на тај начин потврђено (пошто је са наше стране затечено и задато као страном/туђе – weil von uns als fremd vorgefunden und uns vorgegeben) у својој контингентности покаже као туђе-вољно постулирано, те се тако једино може појмити као подражавање слободног апсолутног постулирања нечег ненужног“. Упореди, K. Rahner, *Hörer des Wortes*², 131.

онда, или би наше постојање било нужно као и сам чин постулирања, или би узрок постулирања био такве врсте да би било каквим (логичким) путем било немогуће схватити везу између њега (узрока), чина постојања и оног постулираног. Обе ове хипотезе су неприхватљиве јер а) наше постојање врло јасно спознајемо као контингентно, а не нужно, због чега отпада прва хипотеза и б) друга хипотеза се коси са раније устврђеним темељом Ранерове опште метафизике – осветљеношћу, спознатљивошћу бића.²¹⁷

Одатле, по Ранеру, следи да је једини начин да разумемо нужно постулирање човековог контингентног постојања тај да га схватимо као постулираног актом слободне воље. А тај слободни акт може бити једино акт апсолутног бића, Бога. Према томе, у нужном чину самопотврђивања као контингентних бића ми себе потврђујемо као Божији слободно жељени учинак.²¹⁸

За тему којом се у овом поглављу примарно бавимо ово је битно из следећег разлога: Када тврдимо да у *Vorgriff*-у стојимо пред бићем као таквим, то не значи да стојимо пред њим као пред неким беживотним, непокретним идеалом који нам увек стоји на располагању и мора бити доступан нашем поимању. Ми стојимо пред Богом, који је крајњи циљ нашег *Vorgriff*-а, као пред субјектом који слободно располаже самим собом. Због тога је свако знање коначних бића (дакле наше) о Богу омогућено слободним постулирањем ових коначних бића и читаве коначне стварности, које (постулирање) је чин који обично називамо стварањем. Дакле, оно је већ увек одговор на слободну кретњу Божију ка нама. Такође, Ранер понавља у православном контексту добро познате и популарне ставове о томе да се сазнање личности разликује од сазнања некаквог „обичног“ предмета, по томе што је оно могуће само онда и у оној мери у којој личност сама жели да се открије. Надаље, из саме контингентности створене стварности следи да је она променљива, те да остаје објекат даљих могућих Божијих интервенција. Идеја откровења показује се онда као смислена могућност, јер је јасно да, и

²¹⁷ Упореди: К. Rahner, *Hörer des Wortes*, 132.

²¹⁸ *Ibidem*.

након стварања, преостаје још тога што Бог у односу према нама може да каже или уради, те према томе има још шта да нам открије, односно, садржај откровења није исцрпљен стварањем. Што се људи тиче, подсећамо да је хоризонт њиховог могућег знања практично бесконачан, те да се пружа поврх свега, тј. надилази све што није директно гледање лица Божијег. Дакле, докле год не достигнемо овакву непосредну визију Бога остајемо отворени за нова Божија дејства, тј. пријемчиви за откровење.²¹⁹

Наредна битна ствар коју у вези могућег слободног откровења морамо нагласити је следећа: оно се не може предвидети. Смер акције који ће у односу на своју творевину Бог преузети је слободан, те као такав непредвидив. Није могуће априорно закључити да нам се Бог мора открити, нити на који ће начин и у којој мери он то учинити. Додуше, по Ранеру, на извештан начин има смисла рећи да се откровење догађа нужно.²²⁰ Ово стога што, по њему, метафизички гледано, откровење просто значи било какву слободну Божију активност, јер се кроз сваку такву активност он пројављује. У сусрету двеју личности, свака од њих се нужно пројављује, било тако што ће желети да о себи нешто открије и ступи у комуникацију, или тако што ће одлучити да остане затворен и ћути. У том смислу – откровење јесте нужно, Бог се нужно открива било као онај који жели да нам нешто о себи каже, или као онај који ћути.

Још једно важно и тешко питање које Ранер покреће (и још тежи за разумевање одговор који даје) тиче се интелигибилности контингентних бића и чинова. Чини се да су контингента бића у основи неинтелигибилна. Јер интелигибилно је, за Ранера, оно што можемо појмити заједно са његовим темељем, и увидети на који начин оно из тог свог темеља нужно проистиче.²²¹ Код контингентних бића, изоловано посматраних, ово се чини немогућим, јер заиста не постоји било каква нужна веза између бића као таквог и контингентних бића. Зато се контингентно биће чини

²¹⁹ Упореди: *Ibidem*, 134.

²²⁰ Види: *Ibidem*, 138.

²²¹ *Ibidem*, 144.

интелигибилним само уколико се не посматра као изоловано, већ у вези са хоризонтом целокупног знања, бићем као таквим, односно Богом. На тај начин контингентно биће се посматра у вези са својим извором, као утемељено у апсолутном бићу, и то, као што смо видели, слободним вољним чином.²²² Међутим, проблем овим ипак није решен. Јер, питање се може само преместити на виши ниво, те, уместо да се питамо о интелигибилности конкретних контингентних бића, можемо се упитати о интелигибилности чина којим су ова бића постулирана, тј. о интелигибилности стварања. Стварање је, као слободни вољни акт такође контингентно, па се легитимно намеће питање – да ли је оно интелигибилно? И то, не само да ли је и у којој мери оно појмљиво нашем, ограниченом људском знању него и – је ли оно интелигибилно самоме Богу?²²³

Слободни акт, по Ранеру, изворно не значи толико постулирање нечег другог, нама спољашњег, већ првенствено испуњење сопствене природе, стицање поседа над самим собом, бивање при себи.²²⁴ А ово су, подсетимо се, све изрази којима је Ранер претходно описивао и изворно значење знања. Управо зато можемо рећи да је слободни акт спознатљив ономе који га извршава (мада, чини се, остаје непрозиран и недокучив сваком другом).²²⁵ Створена стварност дакле има извор у слободном, осветљеном, спознатљивом чину Бога. А овакав слободни, осветљени чин зове се, по Ранеру, љубав. Јер, *љубав је осветљена воља усмерена на личност (gelichtete Wille zur Person) у њеној несводивој јединствености.*²²⁶ А управо такву вољу Бог има, првенствено у чину којим потврђује самога себе, а онда и када слободно ствара свет и човека.

²²² Упореди: *Ibidem*, 146.

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Ibidem*, 148.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*, 150.

Г.2 Човек као слободни слушалац

Вратимо се сада човеку и последицама које увођење вољног елемента, као темеља (нежног) самопотврђивања има по схватање човекове природе. Ово самопотврђивање је, сетимо се, нужно у смислу да не може бити избегнуто.²²⁷ Човек не може да бира хоће ли или неће да потврди своје постојање. Овај феномен апсолутног потврђивања нечег контингентног, Ранер је, видели смо, објаснио увођењем воље,²²⁸ као нежног елемента којим се тако нешто омогућава. Ово важи како за човека тако и за Бога. Разлика је у томе (овде се враћамо на већ поменути веома битан појам *Nachvollzug*, који је кључан за схватање специфичности човекове ситуације) што је воља коју човек проналази у себи, и којом себе потврђује, по Ранеру, схватљива *једино* као следовање, подражавање оној вољи, тј. оном изворном вољном чину којим је створена стварност, укључујући и човека, створена.²²⁹ Ова идеја подражавања кључна је и да бисмо разумели на који је начин човек у стању да појми Божији чин стварања. Претходно смо видели да је слободан чин, као такав појмљив онеме који га извршава, а непознатљив свима другима. Поимање слободног чина, дакле, немогуће је у мери у којој се налазимо изван самог чина.²³⁰ Према томе, једини начин на који чин стварања може постати разумљив за човека јесте – у мери у којој он сам овај акт са-извршава (*mitvollzieht*), учествује у овоме акту, односно, у мери у којој га *воли*.²³¹ Да бисмо појмили Божији слободни чин, морамо се сјединити, штавише

²²⁷ Чак и у екстремним случајевима самоубиства, ми прво претпостављамо, и самим тим потврђујемо, сопствено постојање, које онда желимо да поништимо.

²²⁸ Ајхер, чини се не без основа, сматра да Ранер неконзистентно користи појам воље, односно да је могуће да чини грешку еквивокације јер вољу користи час као човеков психолошки феномен, час као нужни део човекове структуре, а час, опет, као творачки темељ ове структуре (*bald als Psychologisches Phänomen des Menschen, bald als Notwendige Struktur, bald als der schöpferische Grund dieser Struktur*). Види: P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, 181, фуснота 3.

²²⁹ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 150.

²³⁰ *Ibidem*, 148.

²³¹ *Ibidem*.

идентификовати са њим у својој љубави према њему. На тај начин, љубав се пројављује као светлост знања, односно по Ранеру: *само у логици љубави логика досеже разумевање слободног бића.*²³² Из овога следи нови снажан исказ: пошто човек нужно потврђује своје постојање, и то вољним чином, који је подражавање изворног Божијег вољног, штавише љубавног чина, то се онда љубав према Богу налази у срцу човековог бића, не као нешто што се може, а не мора догодити, већ као унутрашњи елеменат знања, његов услов и темељ!²³³

Ако је то све тако, последње, за нашу тему кључно, питање које нам се поставља у оквиру овог поглавља тиче се проблема човекове слободе. Божију слободу у односу на потенцијално откровење човеку Ранер (сматра да) је у довољној мери показао, али, има ли у односу на то потенцијално откровење и човек икакву слободу? Као онај који нужно потврђује своје постојање, као онај у центру чијег бића се неизбежно налази љубав према Богу, на први поглед се чини да је човек приморан да потенцијално откровење пригрли и прихвати, да је „програмиран” на то да на њега позитивно одреагује. Са овим се, међутим, Ранер не би сложио.

По њему, наше самопотврђивање јесте нужно у смислу да се оно *мора* догодити, али није нужно у *погледу начина* на који ће се догодити.²³⁴ Овде нам је опет од помоћи анализа поменутог вољног момента. Наиме, у спознаји коначних предмета, у сусрету са њима, ови предмети се јављају као наши објекти, а пошто се овај наш контакт нужно догађа у контексту вољног чина, онда ови предмети постају могући објекти, циљеви наше воље, наше афективне одлуке (*einer emotionalen Stellungnahme*), тј. Ранеровим речима, они постају *вредности* (*Werte*).²³⁵ С обзиром на овај стално присутни вољни моменат, можемо рећи и да биће уопште доживљавамо као вредност. Притом, крајњи циљ, хоризонт наших стремљења, тј. самога Бога, видимо као (једину)

²³² *Ibidem*, 150.

²³³ *Ibidem*, 152.

²³⁴ *Ibidem*, 154.

²³⁵ *Ibidem*.

апсолутну вредност, а све појединачне, ограничене вредности, у светлу ове неограничене, доживљавамо као коначне вредности.²³⁶ Стајање пред апсолутним бићем као апсолутном вредношћу, овде је, опет (као што је то случај био и код знања), услов могућности наше отворености за било коју другу, ограничену вредност. У том смислу ми, поново, немамо слободу, у смислу да, имплицитно, нужно потврђујемо исправни редослед вредности, на челу са Богом као највишом од њих. Међутим, оно где ипак имамо слободу, јесте ниво на којем појединачне вредности (укључујући ту и Бога као апсолутну вредност) чинимо нашим представама. Односно, слободни смо онда када о вредностима не говоримо као о *условима неке могућности*, већ када их, путем рефлексije, учинимо *предметима*, објектима свог знања (и деловања).²³⁷ Тако, својим животом и слободним активностима, ми одлучујемо да законе који су имплицитно већ присутни у нама и које несвесно прихватамо – сада на свесном нивоу или прихватимо, и испољимо их као начела сопственог деловања, или да их одбацимо и одлучимо да поступамо мимо њих. Исто важи и за љубав према Богу, која се, рекосмо, већ нужно налази у дубинама нашег бића. Можемо прихватити да се понашамо у складу са „исправним” поретком љубави који нам је имплицитно дат, или да успостављамо свој сопствени поредак љубави. У том контексту могуће је разумети како се неко одлучује за самоубиство или мрзи Бога. У сваком случају, шта год да одлучимо, има суштинске последице по наше биће. У сваком свом поступку ми пројављујемо начела којим се владамо. На тај начин, не само да чинимо добра или лоша дела, него *постајемо* добри или зли. Дакле, нужна љубав према Богу присутна у дубинама нашег бића, никада се у нашим делима не пројављује сама по себи, као чиста љубав, већ је комбинована са поретком љубави који слободно успостављамо, и који се са овом нужном љубављу слаже или јој противречи.²³⁸

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*, 156.

²³⁸ *Ibidem*, 156–8.

Кључна последица свега овога, која Ранера интересује у контексту питања о људској слободи, јесте да се испоставља да је нужни интринсични елемент наше трансценденције ка Богу – слободна одлука. Она не проистиче из неког знања о Богу (као да бисмо прво могли да неутрално спознамо Бога па тек онда одлучимо хоћемо ли га волети или мрзети; таква идеја за Ранера је „апстракција философа“²³⁹), већ, обрнуто, ова слободна одлука утиче на то знање Бога, формира га. Јер, по Ранеру, метафизичко знање никад не сусреће свој објекат у њему самом, већ га спознаје само у функцији субјективног динамизма ка објекту.²⁴⁰ Такво знање подразумева посвећеност целокупне особе у слободној одлуци. Тако, према Ранеру, сви ми имамо Бога који одговара овој нашој посвећености, те, ако нам је материја дража од духа, ми ћемо материју обожавати као апсолут, као Бога. Ако центар свог бића вежемо за животне пориве, павловски речено стомак ће бити наш Бог итд. Интересантно је да, стога, Ранер аскезу одређује као спремност да преиспитамо свој сопствени поредак љубави, и вреднујемо га у светлу остатка правога, изворног поретка који увек постоји у свакоме од нас.²⁴¹

Из свега реченог, међутим, по Ранеру, не следи да се, на пример, математичке истине (као својеврсни идеал и пример истина које се спознају јасно и разговетно) могу демонстрирати строжије и извесније од метафизичких истина о Богу. Чак се, по њему, може рећи да метафизичке истине демонстрирамо на још стриктнији начин, пошто су оне увек нужно сапотврђене од стране нашег најунутарњијег бића. Математичке истине су од свих потврђене зато што се оне просто тичу само наше површине, па се тако не могу сукобити са поретком љубави који смо усвојили и коме у животу следујемо. Стога, сматра Ранер, чињеница да се неком ниткову може јасно изложити математички доказ, али не и доказ Божијег постојања, не

²³⁹ *Ibidem*, 160.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*, 162.

демонстрира нити снагу првог, нити слабост другог доказа. Он само показује меру у којој је у сваком од случајева неопходна лична посвећеност.²⁴²

На крају овог одељка можемо експлицирати други став Ранерове опште метафизике, и метафизичке антропологије. Подсетимо се, по питању бића уопште, прво смо утврдили његову принципијелну спознатљивост, осветљеност. Ову тврдњу сада проширујемо другом, на следећи начин: чисто биће је слободно биће, зато што није од почетка и нужно откривено коначним бићима.²⁴³ Када је реч о метафизичкој антропологији, прво је показана човекова апсолутна отвореност за потенцијално откривење, односно чињеница да ниједна сфера, област бића није априорно искључена из скупа могућих објеката људске спознаје. Овај исказ сада допуњујемо следећим: ова људска отвореност, у својој сопственој структури, детерминисана је нашим слободним ставом.²⁴⁴

Д. Место потенцијалне (Божије) поруке

Последње важно питање којим се Ранер бави у оквиру ове књиге јесте питање места евентуалног Божијег откривења. Њега занима где то конкретно унутар људске егзистенције постоји место на којем треба да стојимо и чекамо, где можемо ослушкивати у нади да ћемо открити Божију поруку. Да ли је то у човековој унутрашњости, путем некакве екстазе, чисто духовно обраћање Духа духу, ослобођено сваке коначности овога света, или ипак негде другде? Како бисмо утврдили ово место, потребно је, по Ранеру, још једном прецизно одредити човека као биће и његову природу. Већ смо рекли да је човек дух отворен за могуће откривење, у односу на које се може одредити слободно, али, ваљало би овај исказ још више прецизирати и појаснити увидом у специфичност ове човекове отворености, његове

²⁴² Упореди: *Ibidem*, 160.

²⁴³ *Ibidem*, 140.

²⁴⁴ *Ibidem*, 162.

трансцендентности. Јер, изричит је Ранер, Бог може да открије само оно што човек може да чује, да прими.²⁴⁵

Пре него што крене са овом анализом Ранер даје једну важну прелиминарну напомену. Наиме, приликом одређивања места потенцијалног откровења, важно је водити рачуна о томе да не „наметнемо“ такво место за откровење, које ће, као такво, ограничити садржај овог откровења. Такво наметање се, по Ранеру, дешава нпр. у случају Шлајермахеровог²⁴⁶ говора о људском осећању крајње зависности или Отовог говора о *mysterium fascinandum et tremendum*. На овај начин, одређени садржај је, такорећи, априорно искључен из садржаја могућег откровења јер се не слаже са могућим садржајем који је такође априорно утврђен местом откровења које смо наметнули. Ово је, свакако, грешка која треба бити избегнута.²⁴⁷

Д.1 Човек као материјално биће

У покушају да још ближе одреди специфичност човековог бића, Ранер се још једном враћа анализи рецептивног знања. Подсетимо се, одређењем знања првенствено као самоспознаје, а самоспознаје као самопоседовања, кључни епистемолошки проблем за Ранера постаје – како је уопште могуће (са)знати неки објекат различит од спознајућег субјекта? Односно, како је могуће рецептивно знање. Опет, овај проблем је различите сложености код различитих бића. Тако, није претерано тешко објаснити одакле Богу рецептивно знање, јер, Бог прво спознаје самог себе, па онда, спознајући себе као творачки темељ коначних бића, и ова бића спознаје као своје учинке, дакле тек секундарно.²⁴⁸ Код анђела је ситуација слична, они такође поседују

²⁴⁵ Упореди: *Ibidem*, 164–72.

²⁴⁶ Детаљнију анализу начина на који се на искуство позивају Ранер и Шлајермахер види у: Allen G. Jorgenson, *The Appeal to Experience in the Christologies of Friedrich Schleiermacher and Karl Rahner*, Peter Lang, New York, Washington D.C./Baltimore, Bern, Frankfurt am Main, Berlin, Brussels, Viena, Oxford, 2007.

²⁴⁷ *Ibidem*, 168.

²⁴⁸ Упореди: *Ibidem*, 182.

сопствено биће, и немају потребе ради тога да излазе ван себе.²⁴⁹ Знање о другим објектима имају учествовањем у Божијем знању. Човекова ситуација је по овом питању најкомпликованија, јер је његово знање *искључиво* рецептивно. Човек, сам по себи, и од себе, нема ама баш никакво знање. Он нема никакве урођене идеје већ је *anima tabula rasa*. Како би стекао било какво знање, па чак и знање о самом себи, он мора да се окрене од себе, тј. да изађе изван себе (*Auskehr*), и тек потом да се врати самоме себи (*Einkehr*).²⁵⁰ Оваква, међутим, структура људског знања делује противречна раније успостављеној тврдњи да је знање примарно знање самога себе, тј. да сопствено биће мора бити први објекат спознаје.²⁵¹ Код човека изгледа да је ситуација потпуно супротна, тј. чини се да човек нужно прво спознаје другог, како би могао да спозна сопствено биће.

Једини начин на који је, по Ранеру, могуће решити овај проблем, односно, на који је могуће усагласити ова два захтева (да знање буде првенствено знање самог себе, а да опет, код човека, први предмет спознаје буде неко други), јесте следећи: човеково биће мора изворно, онтички (*seinsmäßig*) бити биће другог.²⁵² Схоластички речено, биће, стварност, актуалност, код човека не стоји само у себи (*nicht in sich selbst allein ständig*), него је увек са другим, код „другог“ (*bei einem „anderen“*). Тако, само ако је човеково биће изворно „биће другог“, онда је и његова самоспознаја –

²⁴⁹ *Ibidem*, 178.

²⁵⁰ Упореди: *Ibidem*, 178-80.

²⁵¹ *Ibidem*, 182.

²⁵² *Ibidem*, 184. Овде је поново врло јасно приметан принцип којим се Ранер служи читавим током дела, а који до сада нисмо јасно експлицирали. Ранер изводи онтолошке закључке (о материјалности човека) на основу епистемолошких претпоставки. Тога је и сам свестан, и ово не сматра за проблем. Напротив, чини му се да се исправни онтолошки концепти могу појмити и извести једино у комбинацији са одговарајућим епистемолошким ставовима, никако мимо њих. Онтолошки ставови су, за њега, превод епистемолошких на језик бића, и обрнуто.

изворно спознаја другог.²⁵³ Овакво формално решење проблема је, међутим, и по Ранеровом сопственом признању исувише апстрактно. Шта нам то конкретно говори о човековом бићу, о његовој природи? Ко је тај „други“ чије биће је човеково биће? Овај „други“, сматра Ранер, не може опет и сам бити биће, јер онда не би могао допринети решењу нашег проблема. Он, додуше, мора бити реално постојећи, али не и биће, већ само *могућност бића*.²⁵⁴ А таква празна, неодређена могућност бића назива се томистички – материја²⁵⁵ (*materia prima*). Људско биће је, тако, биће ове неодређене могућности бића, оно је – *форма* материје. Према Ранеру, рећи ово је ништа друго до поновити томистички принцип по коме је *душа форма тела*²⁵⁶ (*Anima humana est forma corporis*).²⁵⁷

Надаље, знање које није априорно поседовање, већ примање (рецепција) објекта (споља), знање материјалног објекта називамо *чулно* знање. Чулност је, по Ранеру, она врста знања коју имамо уколико, да бисмо као први предмет своје спознаје имали другога, морамо бити бића материје.²⁵⁸

²⁵³ Човек је за Ранера, тако, као биће које на известан начин у знању осцилира између бивања при себи (*Beisichsein*) и бивања код другог (*Weg-von-sich-beim-andern-Sein*) – лебдећа средина (*die schwebende Mitte*). О значају појма *Schwebe* за Ранерову мисао види више у: P. Burke, *op. cit*, 4.

²⁵⁴ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 184.

²⁵⁵ Ранер одмах јасно разграничава томистички појам материје од природно-научног, тј. физичког и хемијског. За ове науке материја је твар коју је на неки начин могуће опазити и испитивати, макар научницима. Томистичка материја то није. Она је заиста метафизички постулат, стварна компонента (материјалних) бића, али не може бити опажена и не треба се интерпретирати као нека ствар. Упореди: *Ibidem*, 186.

²⁵⁶ У *Духу у свету*, Ранер поближе објашњава томистичко разумевање односа душе и тела. По њему, Тома одбацује наивно схватање по коме би душа била неко спиритуално биће које се налази у телу као своје сасуду. Душа је једина реалност тела (*die einzige Wirklichkeit des Leibes selbst*). Човек се не састоји од душе и тела као од две независне компоненте, већ од *anima* и *materia prima* (а ово је већ чисто мета-физичко, а не физичко разликовање). О овоме види у: K. Rahner, *Geist in Welt*, 241–46. У истом духу Ајхер тврди да је за Ранера тело *онтолошки симбол* (на свет упућеног духа). P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, 414.

²⁵⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 186.

²⁵⁸ *Ibidem*, 188–90.

Веома важно за Ранера је то што му се чини, да је уз помоћ претходно изнетих разматрања успео да човекову материјалност и чулност успостави као нужне, суштинске елементе људскости. Ово због тога што их није просто априорно констатовао, као одређене човекове особине или могућности, већ их је, сматра, као нужне метафизички дедуковао анализом природе рецептивног знања.²⁵⁹

(Пажљивом) читаоцу може се учинити да Ранер увођењем човекове материјалности ипак није решио проблем од којег је кренуо. Наиме, питање је било: како то, ако је знање првенствено самоспознаја, човеково знање нужно полази од знања другог објекта. Притом, под другим објектом се овде мисли објекат заиста реално различит од нас самих. Са друге стране, „други“ којег је Ранер увео у игру (тј. материја) како би апорију разрешио, није потпуно одвојен и различит од нас, него је саставна компонента човековог бића. Ранер је и сам свестан да се може чинити да је проблем решио само на вербалном, а не и на суштинском нивоу. Но, он ипак сматра да то није случај, а како би то илустровао, служи се двама схоластичким аксиомима о кретању. Први аксиом тврди: *Motus est actus movendis* (покрет је акт покретача), а други: *motus est in moto* (покрет је у ономе покренутом). Покрет је, према томе, карактеристика како покретача (као извора активности, утицаја), тако и покренутог (као оног на кога се утиче, у коме покрет једино постоји). Слично је, према Ранеру, са нашим (рецептивним) знањем: утицај потиче од чулног објекта, али само знање постоји само у субјекту сазнања. Знање је тако истовремено карактеристика која детерминише како објекат (који пружа „материјал“ за знање, који се у знању открива, пројављује), тако и субјекат (у коме се само знање налази). Али, да би једна карактеристика могла истовремено бити детерминанта две различите реалности, и субјекта и објекта, према Ранеру, морамо претпоставити њихову материјалност. Јер, само уз помоћ материје као медијума, као неутралне зоне, карактеристика једног бића може истовремено одређивати и неко друго биће. Зато, по њему, Тома тврди да покрет у правом смислу постоји само код материјалних бића.

²⁵⁹ Упореди: *Ibidem*, 186-8.

Јер, само је ту могуће да покрет буде истовремено одлика и покретача и покренутог. Аналогно, рецептивно знање могуће је само у оквирима материје,²⁶⁰ јер само ту реалност која припада одређеном објекту, може истовремено бити и реалност субјекта, као оног покренутог од стране објеката, те тако, може бити спозната.²⁶¹

Из овога даље следи још један важан закључак: објекти сазнања човека као материјалног бића такође су материјални објекти. Чулно сазнање је материјално сазнање, његов изворни, примарни објекат може бити само материјално биће.²⁶² Ово, наравно, има значајне последице по тему којом се бавимо, о чему ће још бити речи.

На овом месту, (условно речено) закључујући тему човечије материјалности, можемо допунити раније изнете тврдње о човеку на следећи начин: човек је дух, али на такав начин да је, управо да би се остварио као дух, нужно упућен на излазак ван себе, на материјално, на свет. Човекова материјалност, телесност, није дакле само још једна његова карактеристика, поред духовности, већ је унутрашња одлика саме те духовности. Ово, свакако, не значи да човек има неку посебну, чулну духовност, него, да човек јесте дух, али на специфичан (чулни) начин; он је дух који свој задатак као духа (а то је, рекли смо: његова отвореност, пружање ка пуноћи бића, ка Богу) испуњава (једино) уз помоћ чулних, материјалних предмета.²⁶³

Д.2 Човек као биће историје

²⁶⁰ Парадоксално, чини се да је човек истовремено спутан и потпомогнут својом материјалношћу. Са једне стране, видимо, материја је та која му омогућава сазнање (укључујући самоспознају), са друге пак (сетимо се аналогности бића) – материја је управо та која га спутава да буде биће у пунијем смислу, потпуније присутан самоме себи.

²⁶¹ Упореди: *Ibidem*, 204–8. Остаје, међутим, утисак да је, упркос овом додатном разјашњењу Ранер остао дужан, у најмању руку, да појасни *зашто* је мимо материје немогуће да одлика једног бића буде одлика и другог.

²⁶² *Ibidem*, 190.

²⁶³ Упореди: *Ibidem*, 194.

Пошто је изнео основне тврдње о материји уопште и човековој материјалности, Ранер наставља да изводи последице човекове телесности на следећи начин: по њему, материја је темељ просторности и темпоралности бића у чијој се основи налази. Као што смо већ помињали, у спознајном акту усмереном на појединачне објекте, човек је у стању да разликује (неограничену) суштину од конкретног појединачног предмета у којем је ова суштина „оваплоћена“. Управо материја је ту неутрални „носилац“ (Träger) који омогућава да се суштина (конкретна форма) реализује.²⁶⁴ Као неограничена, суштина се у оквиру материје може реализовати онолико често колико то жели (beliebtig oft). Када се то заиста догоди, тј. кад се једна реалност више пута реализује у материји, могуће је ове различите репродукције једне суштине бројати. Тако, материја је принцип броја. А где је број, ту је, по Ранеру, и квантитет, те је, следствено, материја принцип, основ квантитета. И то не само када се ради о неколико међусобно различитих ствари, већ она по истом принципу мора функционисати и у оквиру једне појединачне ствари. Материја, дакле, једну појединачну ствар чини у себи квантитативном. А ово понављање истог у оквиру једне те исте ствари назива се просторност. Тако је свако материјално биће суштински просторно.²⁶⁵

Што се темпоралности тиче, њу Ранер уз помоћ материје објашњава на следећи начин: као неодређена могућност бића, материја је увек шира од конкретног бића које је у њој реализовано. Тако, конкретно биће никада не испуњава тоталитет могућности материје. По Ранеру, конкретно биће је увек у покрету, оно постоји на један начин, али је усмерено ка промени, даљем развоју, новим могућностима. Ове могућности углавном, макар делимично, искључују једна другу, односно не могу симултано постојати, те тако сав потенцијал материје ни у једном тренутку није потпуно реализован. Потпуна реализација могућности једног материјалног бића, могућа је и замислива само као сукцесија, смењивање различитих могућности унутар овог бића.

²⁶⁴ *Ibidem*, 192.

²⁶⁵ Упореди: *Ibidem*, 196.

Ово другим речима значи: (материјално) биће је темпорално, не у смислу некакве спољашње мере његовог трајања, него као унутрашње ширење (die innere Erstreckung) саме ствари у остварењу тоталитета њених могућности. Свака од ових могућности је, као материјална, пролазна и динамички усмерена на неку наредну могућност која ће је наследити. Материјално биће је према томе – интринсично временито.²⁶⁶

Када ова општа разматрања применимо конкретно на човека долазимо до следећих закључака. Прво, *бити човек значи бити један од многих*. *A priori* се може закључити да, самим тим што смо материјална бића, можемо по својој суштини, по својој природи, бити умножени, односно – може постојати више људских бића. Чак и кад би фактички постојао само један човек, тај би у себи носио усмерење ка могућем мноштву других људских бића. Што се тиче темпоралности, видели смо да једно материјално биће никада не може у потпуности истовремено остварити све своје могућности. Управо је због тога поменуто упућивање на друге јединке исте врсте, на (пре)остале припаднике људског рода од суштинске важности. Јер, човечанство једино у целини може актуелно пројавити све оне могућности које су, на нивоу могућности, дате сваком од нас појединачно (али нису у сваком појединцу и реализоване). Бити човек у истинском смислу за Ранера је стога могуће *једино у виду (целокупног) човечанства* (Der Mensch ist nur in einer Menschheit wirklich).²⁶⁷

Када спојимо поменута одређења човека рекавши да је он један од многих (припадника) своје врсте, са којима сапостоји у простору и времену, то по Ранеру, не значи ништа друго до рећи да је човек *исторично* биће. Појам историчан Ранер користи у двојаком смислу. Са једне стране, историчан је за њега сваки онај чин, сваки догађај који је слободан, јединствен контингентан. У природи такође постоје промене и покрет, али природа нема

²⁶⁶ Упореди: *Ibidem*, 196-8. По Клаусу Петеру Фишеру, оваква разматрања о човековој временитости под јасним су утицајем ранохајдегеровских расправа о временитости *Dasein*-а. Klaus Peter Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1974, 183, фуснота 133.

²⁶⁷ Упореди: *Ibidem*, 198-200.

историју, јер су ова догађања унутар ње условљена, регулисана законима. Историчност је, насупротив томе, ознака слободе. У том смислу, када смо говорили о могућем слободном Божијем открочењу човеку, можемо рећи да је оно исторично, исто као и слободан човеков став, тј. одговор на то могуће открочење. Са друге стране, за Ранера постоји и историчност у ужем, људском смислу. Људска историја постоји тек тамо где се слободна активност шири светом у заједници слободних личности (in einem Zusammen freier Personen), тамо где ова слободна дела изискују простор и време, да би могли да буду оно што јесу. Дакле, још један есенцијални елеменат у одређењу човековог бића јесте његова (специфична, људска) историчност.²⁶⁸

Ако се сада вратимо питању са почетка поглавља, питању места за евентуалну Божију поруку човеку, чини се да смо се, након претходних разматрања, одговору приближили, али га нисмо још до краја досегли. Наиме, одредивши човека као материјално биће, чији непосредни предмети спознаје могу бити само материјална бића, као биће које је нужно уроњено у простор и време, тј. у свет, као биће које је интринсично исторично, јасно је да нас порука Божија, у случају да је (или ће тек бити) уопште упућена, како би претендовала на то да је можемо чути, мора сусрести управо ту – у свету, у историји.²⁶⁹ Овај одговор, за Ранера, ипак још није у довољној мери прецизан.

Ђ. Људска реч као средство открочења

Пре него што нам укаже на људску реч као коначну одредницу Божије (евентуалне) поруке упућене човеку, Ранер жели да још једном поближе

²⁶⁸ Упореди: *Ibidem*, 200–202.

²⁶⁹ Неки истраживачи ипак нису задовољни начином на који је Ранер успео да покаже интринсичну историчност људског бића. Према Ајхеру, тако, стиче се утисак да није на прави начин показана историчност човека него да, у себи неисторична, сазнајна трансценденција човекова проналази пут ка Богу унутар историје, не зато што историчност припада самом човековом језгру, него јер је то неопходно због његове материјалности. Упореди, Р. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, 402. У сличном духу размишља и К. П. Фишер, за кога је историчност код Ранера дефицијентни модус духа (израз Кројцеров, *op. cit.*, 236), који историчност користи просто као (нежни!) моменат у враћању самом себи (*Rückkehr zu sich selbst*). По Фишеру, није јасно ни зашто је за Ранера овакав, посредан, начин (само)спознаје код човека заувек нужан. Упореди: К. Р. Fischer, *op. cit.*, 180–3.

одреди однос између две установљене људске карактеристике: његове *трансценденности*, са једне стране, и његове *историчности*, са друге. Иако су готово сви аспекти овог односа, што имплицитно што експлицитно, већ истакнути у ранијем току рада, није на одмет на овом месту поново скренути пажњу на кључне тачке:

- Човек је исторично биће. Ово није нека споредна, само једна од његових особина, поред тога што је дух, него је историчност иманентна одлика управо оне специфичне духовности коју називамо људском.²⁷⁰ Њу нисмо просто апостериорно констатовали, већ смо је дедуковали из специфично људског начина сазнања.
- Ова специфичност људског сазнања огледа се у томе што је оно *искључиво* рецептивно. Као такво, видели смо, оно је и чулно, а његови (једини могући) непосредни објекти су чулни, материјални објекти. Ранеровим речима једини објекат нашег сазнања су појаве (*Erscheinungen*).²⁷¹ Под појавама он не мисли само на спољашње објекте, већ и на нас саме, речју, на све оно што можемо назвати светом.
- Међутим, управо анализом конкретно људског сазнања првобитно смо дошли и до закључка који се тичао људске трансценденције, такође као не неке споредне, већ суштинске човекове одлике. Односно, једини начин на који смо могли објаснити *апстраховање* (неограничене суштине из ограниченог конкретног објекта), био је тај што смо као његов нужни услов претпоставили пред-поимање, антиципацију (*Vorgriff*) тоталитета могућих објеката спознаје, који се, даљом анализом показао као предокушај апсолутног бића, Бога.
- Једини начин на који се ове две човекове карактеристике (његова уроњеност у свет и његово пружање, у сваком спознајом акту, поврх конкретног предмета спознаје ка чистом бићу) могу помирити јесте тај да

²⁷⁰ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 212.

²⁷¹ Упореди: *Ibidem*, 214. Под појавама он не мисли на феномене у кантовском смислу (на супрот ноуменима), нити на нешто што се евентуално само пројављује као постојеће, а то заправо није, него, овим појмом он просто жели да укаже на то да знање о бићима примамо искључиво од самих тих бића. Она нам се морају показати.

морамо тврдити да се и овај *Vorgriff* дешава једино у појавама и кроз њих, тј. заједно са њима. Он нам никада није дат као непосредни објекат сазнања, него увек као (нужни!) хоризонт. То значи да конкретан чулни објекат увек посматрамо у перспективи (неограниченог) бића.

- Штавише, пошто предмет наше свести и сазнања могу бити само појаве, представе, онда када у спознаји конкретног чулног објекта постајемо свесни *Vorgriff*-а, и њега смо свесни управо на овај начин, уз помоћ чулне представе. Једноставно, не постоји други начин на који наш ум може функционисати.

С обзиром на речено, можемо, са Ранером, казати следеће: биће као такво открива нам се *једино у представама* и кроз њих, али, такође, и *целокупно биће* нам се пројављује кроз појаве. Остаје још само да видимо у којој мери нам се биће може открити кроз чулне представе. Односно, Ранер се пита да ли је чулно сазнање довољно да нам пружи само неку општу слику или се можемо надати и неким конкретнијим детаљима. Уз помоћ различитих анализа спроведених на страницама овог дела, Ранер је јасно утврдио неке од оштих карактеристика бића. Притом се мисли на одређења бића као само-присутности, само-осветљености, само-потврђивања, воље и вредности, која (одређења) Ранер назива још и трансценденталним карактеристикама бића (*die transzendentalen Bestimmungen des Seins*).²⁷² Оно што нас, међутим, занима јесте: може ли се рецептивним путем стећи неко конкретно знање о конкретном изван-светском бићу, дакле о бићу које се не јавља као (непосредни) објекат, појава. Једно конкретно такво биће, које нас наравно највише интересује јесте Бог. Можемо ли, дакле, о Богу и његовој природи сазнати нешто више од ових трансценденталних карактеристика које су, заправо, карактеристике *сваког* бића (наравно, у мери пуноће бића присутне у сваком конкретном бивствујућем)?

Одговор који Ранер на ово питање даје је позитиван. А начин на који се то може догодити, начин на који нам чулне представе могу помоћи да спознамо специфичне одлике Божије јесте путем *негације*. Под негацијом

²⁷² *Ibidem*.

Ранер, у најкраћем, подразумева следеће: у сусрету са појединачним чулним објектима, ми спознајемо та конкретна бића заједно са њиховим карактеристикама. Међутим, пошто смо биће одредили као аналогни појам који се у сваком конкретном бивствујућем (осим, наравно у чистом бићу, Богу) налази присутно само до одређене границе, ми смо у могућности да *негирамо* ово ограничење, да границу интензитета бића померамо навише, ка чистом бићу, дакле, ка њеном потпуном укидању. На такав начин, уз помоћ чулних представа, укидањем њихове ограничености имамо могућност да стекнемо слику о конкретним карактеристикама изван-светских, нематеријалних бића, па и самога Бога, тј. да их спознамо.²⁷³

Надаље, медијум, штавише једини, у коме се, по Ранеру, ова негација може успешно остварити јесте (људска) *реч*. Под речју Ранер овде подразумева појмовни, концептуални знак (*begriffliches Zeichen*), дакле посматра је шире од пуког фонетског звука.²⁷⁴ Реч, појам, која у себи садржи синтезу, јединство одређене чулне, материјалне представе и отворености духа ка бићу уопште (те као таква може бити знак практично било чега), омогућава нам да, преко негације, поред оних најопштијих, спознамо и неке специфичне карактеристике бића која по себи не могу бити директан објекат нашег сазнања.²⁷⁵ За Ранера је такође врло важно и то да реч, овако дефинисана, не поставља никакве априорне рестрикције могућем откривењу,

²⁷³ Упореди: *Ibidem*, 228. Интересантно је да, иако се веома често више или мање оправдано позива на Аквинског како би, утемељивши их у Томиним ставовима, оправдао сопствене идеје, Ранер то на овом месту не чини. Ипак, чини ми се да је немогуће превидети изузетну сличност, ако већ не идентичност, Ранерове идеје негације и Томиног *via negativa*, као једног од метода у спознаји Бога. Ова сличност нам може бити од помоћи за разумевање Ранера, јер је, у најмању руку, Томин језик и стил далеко пријемчивији од Ранеровог. Тома је, наиме, говорио управо о томе да ако творцу приписујемо својства његових учинака, то чинимо само уз негацију. Нпр. ако кажемо да је Бог добар, одмах додајемо да он није добар на начин на који је добар неки човек или било које друго створено биће, већ на неупоредиво узвишенији и савршенији начин. Негативни пут, негативна теологија, није у потпуности негативна, јер нам ипак омогућава да о Богу прво нешто позитивно устврдимо, што онда, путем негације, уздигемо на виши ниво. О Томином учењу о (негативној) спознаји Бога више види у: Rudi te Velde, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of Summa Theologiae*, Ashgate, Aldershot, Burlington, 2006, посебно стр: 65-77.

²⁷⁴ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 234.

²⁷⁵ Упореди: *Ibidem*, 238, 254.

по питању садржаја. Због тога, по њему, нема уопште нарочитог смисла питати се о томе да ли се Бог открива и мимо речи. Јер, као прво, видимо да нам управо речју може бити пренет било који садржај открочења, а као друго, сваки други вид открочења Божијег морао би бити преведен у људску реч, појам, да би човеку постао схватљив.²⁷⁶

Уз помоћ речи, по Ранеру, успешно се решава још један проблем који се тиче открочења и човекове временитости. Наиме, као слободан, јединствен чин Божије јављање догађа се у једној конкретној тачки (људске) историје. На први поглед изгледа онда проблематично, како ће стварност тог догађаја постати доступна људима који су живели, или ће живети у неком другом тренутку историје. Међутим, исти „проблем” постоји и код оних људи који су открочење доживели као догађај унутар своје сопствене, личне, историје. Јер, и за њих је овај догађај стварност само у тој једној конкретној тачки у којој се збива. Мимо те тачке, они садржај открочења чувају само освртањем на њега уз помоћ и у виду речи. А овакав начин реферисања на открочење доступан је – свим људима (дакле, чак и онима код којих дати догађај открочења не представља део личне историје). Никаква суштинска разлика није у томе да ли је потребно да се окренемо ка некој тачки у личној историји (у којој се открочење догодило), или ка тачки у широј историји, историји човечанства. У оба случаја, реч је способна да нам пружи адекватну представу о садржају догађаја који се збио.²⁷⁷

Коначно, пошто смо човека раније одредили као духа, отвореног за могуће открочење, те, утврдивши његову материјалност, односно интринсичну историчност (а самим тим одредивши историју као једино место у којем човек може очекивати евентуално открочење), разматрањима о негацији и потенцијалу људске речи, постало је јасно да људска историја, односно реч заиста имају капацитет да изразе садржај било каквог евентуалног открочења. Због тога човек заиста може ослушкивати знаке евентуалног Божијег јављања унутар своје историје, конкретније у речи, са

²⁷⁶ Упореди: *Ibidem*, 236.

²⁷⁷ Упореди: *Ibidem*, 240–42.

оправданом надом да је заиста могуће да га их ту и сусретне. И не само да човек ово може, него, по Ранеру, као специфични дух, који је с једне стране усмерен на чулне појаве, а са друге те појаве у сваком спознајном акту изнова трансцендира тежњом ка тоталитету могућих објеката, он *не може а да не буде заинтересован* за евентуално највећу и најпотпунију могућу појаву, односно на тоталитет свих могућих појава. А што су појаве бројније и разноврсније, на њима се, сматра Ранер, јасније пројављује оно што је заправо тежња човековог духа – биће уопште, које се простире и с ону страну света. Стога је, по Ранеру, човек оно биће које послушно ослушкује чекајући могуће Божије откровење унутар историје, у људској речи. Другим речима, само они који ослушкују на овај начин, и у мери у којој то чине су на аутентичан начин оно што и треба да буду: људи.²⁷⁸

2.1.2 Појединачни философски утицаји на Ранера

Пошто смо укратко представили Ранерову философску аргументацију чини ми се да је корисно (такође у кратким цртама) истаћи конкретне утицаје које је Ранер попримио од појединих философа у развоју своје мисли. Не постоји ниједан појединачни утицај који бисмо могли одредити као кључни за Ранеров развој. Он је своју инспирацију црпео са више извора. У том духу Килби тврди да „Ранер развија, под генералним утицајем Марешала и неколико појединачних позајмица од Хајдегера, читање Аквинског кроз лупу Канта и пост-кантоваца“.²⁷⁹ Слажући се са овом констатацијом, сматрам да је ипак неопходно поменути још неколико личности значајних за развој Ранерове мисли, пре свега Хегела, а такође и утицај још једног представника трансценденталног томизма (поред Марешала), Пјера Русоа. У свом излагању, с обзиром на ограничени расположиви простор, ограничићу се на утицаје који су неспорни и директни, иако постоје (ни у ком случају бесмислени) покушаји да се праве паралеле између Ранера и још неких других философа,

²⁷⁸ Упореди: *Ibidem*, 248.

²⁷⁹ К. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, 14.

нпр. Фихтеа, мада је Ранер експлицитно тврдио да никада није прочитао ни ред из Фихтеових дела.²⁸⁰

А. Имануел Кант

Иако, хронолошки посматрајући историју философије, Кант није први мислилац који је извршио значајан утицај на Ранера, чини ми се најлогичнијим да ово излагање започнем управо са њим. Ово из простог разлога што је прва асоцијација на било какву философску идеју или метод који носе придев трансцендентални, чак и без потребе за било каквим детаљнијим упућивањем у садржај те идеје – управо, и са пуним правом, Имануел Кант. Наравно да је сасвим неизводљиво на овом месту макар и у најкраћим цртама адекватно изложити Кантову философију, пре свега пројекат који је извео у својој првој критици. Циљ ми је да укажем само на неколико кључних елемената који би требало да послуже као готово самоочигледно сведочанство за сагледавање сличности и разлика између трансценденталних пројеката Ранера и Канта.

Пре свега, сам појам трансценденталног начина истраживања, којим се, видели смо, служи Ранер, дефинисао је Кант, одређујући трансцендентално сазнање (*transzendente Erkenntnis*) као оно које се не бави самим предметима, него нашим начином сазнања предмета, тј. априорним условима који ово сазнање омогућавају.²⁸¹ Сличност између Канта и Ранера можемо пронаћи и у мотивацији за спровођење оваквог типа

²⁸⁰ K. Rahner, „Zur Rezeption des Thomas von Aquin“, у: *Sämtliche Werke*, Band 30, *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Karsten Kreuzer, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2009, 772-790, 785. Из истих разлога нећемо се бавити ни поређењем Ранера и Мориса Блондела (Maurice Blondel), иако постоје аутори који међу њима двојицом увиђају сличности (о томе види више у: Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen, *Karl Rahner*, 17-20, 27, као и Peter Henrici, „Karl Rahners „Hörer des Wortes“ und Maurice Blondels „L' Action““, у: Herald Schöndorf (прир.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, 81-100), пошто је Ранер тврдио да не познаје добро његово дело, већ да је само посредно сазнао понешто о томе. (Алберт Рафелт, који је докторирао на Блонделу, тврди да му је Ранер ово лично посведочио. Види: Albert Raffelt/Franz Johna, „Er hat auch Studenten ernst genommen“, 51).

²⁸¹ Упореди: Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (у даљем тексту *KRV*), В 25.

истраживања. Наиме, видели смо да Ранер уводи трансцендентално истраживање као оно које му се чини најадекватнијим за пружање утемељења савременим теолошким (у овом контексту слободно можемо рећи и – метафизичким) исказима. Кант је такође, иако се, с обзиром на резултате остварене у *Критици чистог ума*, често назива „уништитељем метафизике“, на свој чувени „коперникански обрт“ у филозофији одлучује управо у покушају да преутемељи метафизику, пошто је, са једне стране, био веома незадовољан видом у коме се метафизика нуди, као и њеним резултатима, а са друге стране је јасно разумевао то да је метафизика такорећи насушна потреба, неизбежна преокупација људског ума.²⁸² Зато он предлаже следећи „заокрет“:

„Све до сада људи су претпостављали да наше знање мора бити усмерено ка објектима; али сви покушаји да се нешто о њима каже а ригорозно, преко појмова, уз помоћ којих би наше знање било проширено, нису довели ни до чега под овим претпоставкама. Према томе, људи би могли да испитају и виде да ли бисмо можда могли да узнатпредујемо даље у стварима метафизике, претпоставком да се објекти морају саобразити нашем знању...“²⁸³

Дакле, Кантово чувено скретање пажње са објекта на субјекат сазнања мотивисано је на изванредан начин управо „бригом“ за метафизику. По сопственом признању, Кант је уз помоћ Хјума пробуђен из догматског дремежа, када је овај потоњи показао да се ствари попут узрочности не могу адекватно спознати искључиво емпиријски, тј. на основу посматрања света. Кант се међутим није задовољио Хјумовим (скептичким) решењем, већ је покушао да утемељење оног знања које не може добити из опажаја пронађе у субјекту. Ово, међутим, не значи да је Кант негирао значај чулних датости у процесу сазнања. Напротив, по њему, све знање почиње са искуством, али то не значи аутоматски да оно потиче из искуства.²⁸⁴ Један од његових најзначајнијих ставова гласи: опажаји без појмова су слепи, а појмови без

²⁸² Види: *KRV*, A VII.

²⁸³ *KRV*, B XVI.

²⁸⁴ *KRV*, B 1.

опажаја празни.²⁸⁵ Дакле, чулно опажање (тј. њиме сазнати објекат) задржава важну улогу код Канта. Његова специфичност и оригиналност састоји се у открићу да подједнако важан и неопходан извор сазнања представља такође и субјекат. Са овим се Ранер, као што смо видели, потпуно слаже. Под Кантовим утицајем, са једне стране, субјекат је и код њега у центру пажње, а са друге – све човеково знање долази у чулној спознају и са њом, а никако мимо ње.

Детаљну аргументацију којом Кант долази до нужних, субјекту инхерентних услова сваког могућег сазнања: две чисте форме опажаја – простор и време и дванаест категорија разума (које одговарају дванаест могућих врста судова), не можемо овде излагати, али су нам за поређење са Ранером важна следећа два закључка која Кант сматра нужним последицама свог истраживања. Први се тиче тога да су предмети нашег сазнања искључиво феномени, односно ствари онакве какве се нама јављају кроз помињане априорне филтере. Ствар каква је сама по себи (*Ding an sich*) није и не може бити предмет нашег сазнања. Управо стога, Бог, иако Кант о њему понекад говори као о *noumenon*-у, тј. ствари по себи, не може бити предмет нашег сазнања јер не може бити предмет нашег (чулног) искуства, те отуда не може бити феномен. Управо овде долазимо до највеће разлике између Канта и Ранера. Поред многих примећених сличности, како у методу истраживања тако и у постигнутим закључцима, највећа разлика између ове двојице мислилаца огледала би се, у најкраћем, управо у томе што Бог за Канта не може бити предмет сазнања, док за Ранера не само да тако нешто јесте могуће, него је по њему знање Бога управо један од нужних (трансценденталних) услова (додуше, наравно, не директно сазнање, већ оно у виду помињаног *Vorgriff*-а) било ког другог објективног сазнања. Опет, ваља истаћи да су и по овом питању Ранер и Кант сличнији него што се чини, макар утолико што је и за Канта Бог једна од три трансценденталне идеје чистог ума (Кант је назива још и трансценденталним идеалом), која представља врховни „услов могућности свега што може бити мишљено“,

²⁸⁵ I. Kant, KRV, B 75.

односно „скуп свих могућих предиката“.²⁸⁶ Овакав опис очигледно изузетно подсећа на Ранерово примарно одређење *Vorgriff*-а. Суштинска разлика остаје, ипак, у томе да је за Канта ова идеја просто постулат чистог ума и не може бити предмет знања. По Ранеру, међутим, не важи неспознатљивост ствари по себи. Како је дошао до закључака супротних Кантовим, постаће јасније у даљем току овог поглавља, када се дотакнемо и других филозофа који су утицали на њега. На овом месту ваља још поменути разлику у значењу појма трансцендентално код Ранера и Канта. У најкраћем – Ранер овај појам користи у ширем значењу.²⁸⁷ И код једног и код другог он се користи како би описао са једне стране начин истраживања, а са друге стране априорне услове откривене унутар субјекта током тог истраживања. Међутим, Ранер користи појам трансценденталног и како би указао на знање/искуство онога што трансцендира/надилази чулни доживљај.²⁸⁸ Другим речима, трансцендентално знање и искуство за њега је некада управо знање Трансцендентног, тј. Бога. Чини се да понекад ни сам није свестан ових скокова у значењу које прави, али, како Килби примећује, то и не представља код њега нарочито велики проблем управо због „срећне“ околности да се код Ранера трансцендентални услов могућности сваког знања и знање трансцендентног заправо поклапају.²⁸⁹

Поред поређења Канта и Ранера по питању трансценденталног метода, које се само намеће и које истраживачи Ранера по правилу и врше, чини ми се да постоји још један интересантан основ за поређење њих двојице, који по правилу бива занемарен, наиме – антропологија.

²⁸⁶ Frederic Copleston, *History of Philosophy*, Volume VI, *Wolff to Kant*, Search Press, London, Paulist Press, New York, Toronto, 1977, 283, 294.

²⁸⁷ Николаус Кнепфлер каже да се појам трансценденталног код Канта односи на принципе сазнања, а код Ранера, осим на то и на принципе бића и деловања. Детаљнију анализу употребе овог појма код оба аутора са бројним текстуалним примерима види у Кнепфлеровом навођеном делу, посебно стр. 178–195.

²⁸⁸ У овом контексту, како би одредио наводно знање које надилази чулно искуство, Кант користи појам трансцендентног (знања), али то по правлу чини у пежоративном контексту, сматрајући да је такво знање немогуће.

²⁸⁹ К. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, 34.

Антропологија у прагматичком смислу (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht), последње је Кантово велико дело, проистекло из предавања из антропологије која је држао током пуних 24 године (1772-1796).²⁹⁰ Сличности на које желим да укажем не тичу се толико садржаја двају антропологија (Кантове и Ранерове). Напротив, поред тривијалне сличности да обе за свој главни предмет имају човека, оне се прилично разликују. Сличности, по мом мишљењу, произлазе више из саме чињенице да је (и) Кант имао потребу да се бави антропологијом као и разлога због којих је то чинио. На крају, чињеница да је поред веома компликованих за читање, строго философских, дела Кант имао и једну овакву књигу, чини га „структурално“ сличним мислиоцем са Ранером. Но, кренимо редом.

Кантова антропологија била је међу истраживачима занемаривана, неретко и ниподаштавана (Шлајермахер је, на пример, ову књигу у својој рецензији назвао „збирком тривијалности“).²⁹¹ Тек у XXI веку ситуација се осетније мења и схвата се значајна улога коју антропологија има у целини Кантовог корпуса, као место пресека бројних његових интересовања.²⁹² Важно је обратити пажњу на мотивацију која лежи иза Кантовог бављења антропологијом. Наиме, његов циљ био је да помогне студентима да све оно што су на универзитету учили из других предмета и наука – учине практично применљивим у животу. Ирлиц тврди да је Кант био свестан тога да се метафизика тиче само човековог мислећег бића, те да је поред трансценденталне методологије неопходна и једна на искуству заснована антропологија, која би обухватала практична знања о свету.²⁹³ Простије речено, могли бисмо рећи да је Канту било јасно да метафизика има исувише

²⁹⁰ У то време, Кант је са оваквим курсом представљао доста необичну појаву, јер философска антропологија још увек није постојала као развијена дисциплина под тим именом. Кант је и творац синтагме философска антропологија.

²⁹¹ О томе види: Alix Cohen, “Introduction”, у: *Kant's Lectures on Anthropology. A critical Guide*, Alix Cohen (прир.), Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 1-9, 2.

²⁹² *Ibidem*, 3. Коен нуди и списак најрелевантнијих рецентних радова који се тичу Кантове антропологије.

²⁹³ Gerd Irrlitz, *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2010, 440-441.

мало везе са „стварним животом“.²⁹⁴ У том смислу Кант разјашњава и значење „прагматичког смисла“ своје антропологије. Прагматичка антропологија тиче се питања шта човек, као „слободно делајуће биће од себе самог чини, или може и треба да чини“.²⁹⁵ У том смислу, антропологија у прагматичком смислу, као она која одговара на питање шта човек (треба да) чини, разликује се са једне стране од (његове) физичке географије која одговара на питање *шта*²⁹⁶ човек јесте, а са друге од физиолошке антропологије која одговара на питање *како* човек јесте.²⁹⁷ У веома сличном духу, чини ми се, и Ранер апострофира кључну улогу коју би темељна базична искуства сваког човека (дакле нешто сваком човеку блиско, макар имало код Ранера компликован предзнак – трансценденталног) требало да играју у теологији. Човек, сећамо се, мора по Ранеру бити не једна од, него главна тема теологије. Кант у сличном духу тврди да је сам човек главни предмет на коме треба да примењујемо своја знања и способности, јер човек је „сопствени крајњи циљ“.²⁹⁸

Коначно, ако погледамо структуру списа, како Канта тако и Ранера, и на том пољу можемо, по мом мишљењу, увидети сличност. Наиме, као што смо видели да је Ранер, поред веома комплексних философских и теолошких списа, писао и молитве, медитације, беседе, те бавио се конкретним пастирским проблемима у Цркви, тако и Кант – поред дела која представљају појам компликованости за разумевање, попут помињане *Критике чистог*

²⁹⁴ Овде већ, по мом, мишљењу, постоји значајна сличност са Ранером, јер, сетимо се, и он брине због чињенице да метафизички, теолошки искази имају исувише мало везе са стварним животом људи и њиховим саморазумевањем, те сматра да се теологија мора преусмерити – управо у смеру антропологије.

²⁹⁵ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, у: *Werkausgabe*, Band XII, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Wilhelm Weischedel (прир.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 395-690, 399.

²⁹⁶ „Кључна карактеристика физичке географије је та да она не изучава човека као слободно биће, већ пре као становника Земље попут биљака, животиња и минерала – она га сматра за једну од „ствари“ на Земљи.“ Alix Cohen, *Kant and the Social Sciences. Biology, Anthropology and History*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, New York, 2009, 63.

²⁹⁷ Alix Cohen, *Kant and the Social Sciences. Biology, Anthropology and History*, 64.

²⁹⁸ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 399.

ума, има ето и дело попут *Антропологије у прагматичком смислу*, једноставно за читање и намењено пракси.²⁹⁹ И не само да овакво дело постоји у Кантовом опусу, него оно заузима важно место, односно, као и код Ранера, показује се да су и веома компликовани теоријски списи заправо мотивисани жељом да се реше проблеми који имају практичног значаја за живот људи.³⁰⁰

Б. Тома Аквински и (трансцендентални) томизам

Већ смо напоменули да је Тома Аквински изузетан по томе што је практично једини извор на који се Ранер експлицитно, и то врло обилато, позива у својим списима. Стога не представља нарочито изазован задатак доказивати да постоји Томин утицај на Ранера. Ако се, међутим, упитамо у којој се мери адекватно, тј. оправдано Ранер позива на Аквинског, односно, на који начин се он служи томистичким предањем, ствари већ постају интересантније. Наравно, на овом месту није могуће да се исцрпно посветимо анализи свих места из Ранеровог опуса која су релевантна за постављено питање. Срећом, чини се да је и скретање пражње на неколико примера из раније изложене Ранерове аргументације сасвим довољно да се стекне адекватна слика у вези са поменутиим проблемом.

Поред примера сличности са Томом и позивања на њега која смо већ истакли приликом излагања Ранерове метафизичке антропологије, ваља истаћи и то да он верује да за све кључне тврдње које се тичу јединства бића и знања, као и принципијелне спознатљивости бића, има адекватно покриће у Томиној онтологији и епистемологији. У солидној мери он то оправдано

²⁹⁹ Доказ успешности Кантове антропологије састоји се и у томе што постоје сведочанства да су његова предавања слушали не само млади студенти него и угледни, образовани грађани Кенингсберга.

³⁰⁰ Везу између Кантове антропологије и других његових списа, истраживачи проналазе и по конкретним питањима. Тако нпр. Јанковиак и Воткинс сматрају да се у предавањима из антропологије налази допуна Кантовог учења о људском сазнању, односно да је у првој критици постављен темељ, скелет, док антропологија додаје месо на тај скелет. Tim Jankowiak/Eric Watkins, "Meat on the Bones: Kant's Account of Cognition in the Anthropology Lectures", у: Alix Cohen (прир.), *Kant's Lectures on Anthropology. A critical Guide*, 57-75.

чини. Прво, он истиче да и код Томе знање бића уопште (додуше свакако не хронолошки) претходи знању појединачних бића. Он такође наводи поједине Томине цитате који доиста звуче веома слично ономе што он тврди, нпр: *све што може постојати може и бити спознато*³⁰¹ или *интелект и његов објекат морају бити пропорционални и истог порекла*.³⁰²

Корене идеје о знању као самоприсуству бића Ранер такође проналази код Томе. Он наводи како Тома одбацује схватање по коме сазнање представља заправо „налетање на нешто“, тј. интенционално пружање ка споља (ein intentionales Sichausstrecken nach „außen“). У најмању руку, за Тому, доживљај знања као односа (интенционалности) једног спознаваоца према неком објекту различитом од њега, не може бити исправна полазна тачка за разумевање природе сазнајног акта. Стога Ранер тврди да је и за Тому знање заправо првенствено самоприсуство бића,³⁰³ само што је то самоприсуство Тома изразио својом чувеном синтагмом повратак субјекта самом себи (reditio subjecti in seipsum). Сазнање је, тако, акт у коме се субјект враћа самоме себи и који стога резултира у његовом (субјектовом) самопоседовању. Такође, када тврди да се *Vorgriff* може појмити само унутар, тј. заједно са спознајом конкретног чулног објекта, Ранер се налази у потпуности на линији мисли Томе Аквинског. Он сам наводи Томину чувену тврдњу, да душа ништа не спознаје без (чулних) слика (Nihil sine phantasmata intelligit anima), па ни самог Бога, што је, по Шихану, представљало револуцију у метафизици.³⁰⁴ Ове Томине теме Ранер се овде само овлаш дотиче,³⁰⁵ док је

³⁰¹ quidquid enim esse potest, intelligi potest. *Summa contra gentiles*, lib. 2 cap. 98. n. 9. IntRes: www.corpusthomicum.org, (преузето: 08.01.2014).

³⁰² „Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse, et unius generis...“ *Sententia libri Metaphysicae, prooemium*, IntRes: www.corpusthomicum.org, (преузето: 08.01.2014).

³⁰³ С обзиром на то, за Ранера, проблем томистичке епистемологије није у томе како премостити јаз између субјекта и објекта, већ – како овај јаз уопште може да постоји! Односно, како је могуће спознати било шта различито од себе, ако је сазнање заправо првенствено долажење (к) себи (Zusichselberkommen)? Упореди, K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 68.

³⁰⁴ Упореди: T. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 191.

³⁰⁵ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 222.

Дух у свету практично дело у целини посвећено управо анализи овог проблема код Томе Аквинског. У сличном духу Тома је тврдио да Бог не може бити непосредни објекат санања, да он не може бити тема (subjectum) онтологије, али је основ, темељ те теме (principium subiecti).³⁰⁶

Упркос свим поменутиим сличностима, местимично се стиче снажан утисак да су Ранерове тврдње (нпр. она о својеврсном идентитету бића и знања) ипак нешто више него што се заиста може пронаћи код Томе. Ово открива Ранеров доста слободан однос према филозофској традицији којом се служи, који се огледа у томе да он нема намеру да се задржи на пуком понављању већ изреченог него да мисао одређеног аутора даље развије, не би ли је учинио прикладном за решавање тренутно актуелних проблема. Овакав приступ Ранер је сматрао својом врлином, јер у супротном, чинило му се, бављење Томом данас не би имало смисла.³⁰⁷ Овим не желим рећи да се Ранерове идеје никако не могу извести из Томиних, већ просто да њихова међусобна зависност није самоочигледна, те да је у дати процес и те како укључен Ранеров сопствени гениј. Овај Ранеров креативни уплив често није одушевљавао истраживаче, те су га они (сетимо се Ранеровог ментора Хонекера), посматрајући га у контексту покушаја интерпретације Томине мисли, неретко оцењивали негативно. Међутим, чини ми се да слободно можемо рећи да би за нас данас било потпуно промашено да о Ранеровој филозофији судимо на основу тога колико је она истински у складу са Томином мишљу. Сасвим је јасно да је покушај показивања кохерентности сопствених идеја са Томиним заправо била Ранерова (мудра) стратешка замисао којом је, у средини у којој је Тома Аквински још увек био апсолутни ауторитет, желео да свом учењу обезбеди већу тежину. Ситуација се, међутим, од тада знатно изменила, те се ни у римокатоличком контексту чињеница да

³⁰⁶ Види: *Ibidem*, 224.

³⁰⁷ Ово је Ранер јасно истакао у предговору свом првом делу *Дух у свету*: „Wenn in diesem Sinn der Leser den Eindruck erhält, daß hier eine Thomasinterpretation am Werk ist, die von moderner Philosophie herkommt, so betrachtet der Verfasser eine solche Feststellung nicht als einen Mangel, sondern als einen Vorzug des Buches. Schon deshalb, weil er nicht wüßte, aus welchem Grund er sich mit Thomas beschäftigen könnte als der Fragen wegen, die seine und seiner Zeit Philosophie bewegen.“ K. Rahner, *Geist in Welt*, 14.

се неки аргумент заснива на Томиној мисли више не узима као кључни аргумент у његову корист, а камо ли у неким другим срединама, попут православне. Такође, ваља се подсетити и тога да Ранер свакако није јединствен по томе што има једно специфично читање Аквинског. Напротив, ово је редовна појава у историји философије. Као што су нпр. платоничари веровали да заправо не говоре ништа суштински различито од онога што је говорио Платон (а ми данас ипак са правом говоримо нпр. о средњем или новом платонизму), тако су и бројни мислиоци које сврставамо под назив „схоластичари“ често мислили да не говоре ништа ново, већ само верно следују Томи, разликујући се притом, како међусобно, тако и у односу на свог великог учитеља. У том духу се нпр. Денис Бредли, посматрајући Ранерову философску аргументацију, пита није ли овај можда био под утицајем разумевања бића Франциска Суареза, пре него Томе Аквинског, наводећи у прилог овој теорији и чињеницу да Ранер у каснијим интервјуима више није помињао да је у *Духу у свету* изложио *томистичку*, већ *схоластичку* антропологију.³⁰⁸ Ако се осврнемо и на нама најближу епоху, МекКул показује како у XX веку можемо разликовати три врсте томизма: традиционални (представник је нпр. Жак Маритен), историјски (Етјен Жилсон) и трансцендентални (Јозеф Марешал). Представници сва три правца сматрали су да не чине ништа друго до адекватно тумаче Аквинског, а опет су се међусобно сви разликовали.³⁰⁹ Сам Ранер недвосмислено је био под утицајем овог последњепоменутог, трансценденталног, типа томизма и посебно његовог главног представника Марешала, те ћемо о томе рећи нешто више.

Јозеф Марешал (1878–1944) је белгијски језуита, који је, као што смо већ поменули, извршио велики утицај на Ранера, преко свог чувеног дела *Le point de départ de la métaphysique* (*Почетна тачка метафизике*), чијих су 4 од 5 томова објављени двадесетих година XX века, док је 4. том објављен након

³⁰⁸ Denis J. M. Bradley, "Rahner's "Spirit in the World": Aquinas or Hegel?", у: *Thomist*, 41/2, 1977, 167-199, 180-183.

³⁰⁹ МекКул конкретно говори о неслагању по питању улоге става у Томиној епистемологији. Gerald A. Mc Cool, "Twentieth Century Scholasticism", у: *The Journal of Religion*, Vol. 58, 1978, 198-221, 215.

Марешалове смрти. Дело носи поднаслов *О историјском и теоријском развоју проблема сазнања*, а за Ранера је посебно важан чувени 5. том (*Cahier 5*) који се бави поређењем томизма и критичке философије (читај: Канта). Немамо, нажалост, простора за излагање аргументације којом Марешал стиже до закључака које, под његовим утицајем, касније проналазимо и код Ранера. Пошто се, међутим, Марешалом и бавимо само у контексту констатовања утицаја и темеља који су обликовали Ранерову философију, немогућност детаљног упознавања са Марешаловом аргументацијом не представља нарочит проблем, поготово јер, како то, чини се тачно, примећује Шихан, Марешал и Ранер до готово истоветних закључака долазе различитим путевима. Стога чак нећемо помињати ни све сличности³¹⁰ које постоје између Ранера и Марешала, већ ћемо се концентрисати на једну кључну тачку која се у контексту овог рада чини најзначајнијом. Наиме, ради се о Марешаловој критици Канта, тј. њиховом међусобном неслагању. У 5. тому свог дела Марешал је покушао да томизам помири са модерном философијом уз помоћ Кантовог трансценденталног метода истраживања. Он се са Кантом слаже у томе да је потребно истражити и утврдити који су то априорни услови који омогућавају наше знање. Њихово разилажење, као што је случај био и са Ранером, дешава се у сфери закључака који проистичу из ове трансценденталне анализе. Марешал сматра да Кант није довољно адекватно следио сопствени метод, јер би у супротном морао доћи до другачијих закључака. Вођен томистичком идејом о антиципацији бића као основном импулсу за сазнање, Марешал покушава да покаже да је Кант потценио динамизам спознавајућег субјекта, доживљавајући откривене априорне категорије исувише статично, те да је требало да дође до закључка да субјекат ипак трансцендира ниво феномена и долази до саме ствари, до бића. По њему, афирмација бића и то апсолутног бића, предуслов је сваког другог објективног сазнања. Интересантно је да своју поенту Марешал

³¹⁰ За много детаљнији приказ Марешалове аргументације види T. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 74-102, као и Otto Muck, „Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode“, у: Herald Schöndorf (прир.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, 31-56, посебно 35-47.

покушава да докаже „кантовски“, анализирајући један од основних логичких принципа „А је идентично са А“. По њему, овде се не ради, како је Кант мислио, о аналитичком исказу који важи у сфери мисли и судова (а не знамо да ли се односи и на ствари по себи) него је заправо имплицитно значење датог исказа у ствари „А је *нужно* идентично са А“, те он није (само) аналитички, него (и) синтетички.³¹¹ Једини начин на који је, по Марешалу, могуће да овај принцип важи *нужно* јесте у случају да се он протеже изван сфере мисли, на реалност, на биће.³¹² Тако свака тврдња подразумева са-потврђивање бића.³¹³ Не улазећи у анализу ваљаности Марешалове аргументације, за коју нема простора, важно је на крају само још једанпут подвући (на основу свега реченог чини ми се врло очигледну) паралелу која постоји између Марешала и Ранера по питању разлика у односу на Канта, односно несумњив утицај који је читање Марешала имало на формирање Ранерове сопствене мисли. Овај утицај састоји се, дакле, у чињеници да Ранер, као и Марешал, изводећи трансцендентално испитивање услова могућности знања, тврди а) да знање није ограничено само на феномене, него допире до ствари по себи и б) да је својеврсно знање бића, штавише апсолутног бића, не само могуће, него и предуслов за свако друго знање.

Још један утицај вредан помена, који, мимо обичаја, наглашава и сам Ранер,³¹⁴ потиче од такође трансценденталног томисте Пјера Руселоа (1878-1915). Овај Марешалов вршњак своју каријеру завршио је прерано, погибијом у рову током Првог светског рата. На Ранера је оставио двоструки утицај: са једне стране, он је поставио темеље на којима је Марешал даље

³¹¹ Упореди: J. Marechal, *Cahier 5*, 2 издање из 1949, 431 (Наведено према: T. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 83).

³¹² Детаљније види у: Winfried Corduan, *Elements of the Philosophy of G. W. F. Hegel in the Transcendental Method of Karl Rahner* (докторска дисертација), Rice University, Houston, 1977, 35-39.

³¹³ „Неопходност потврђивања бића идентична је са самом нужности мисли“. J. Marechal, *Cahier 5*, 97. (Наведено према енглеском преводу у: T. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 84).

³¹⁴ У уводним напоменама у *Духу у Свету*, Ранер тврди да, ако се у том делу Русело и Марешал наводе више од осталих, то просто треба да значи да је његова интерпретација у великој мери зависна од рада ове двојице. Види: K. Rahner, *Geist in Welt*, 5.

градио.³¹⁵ Шихановим сликовитим речима, Русело је пионер који открива нову територију, док је Марешал колонизатор који је настањује. Русело наликује уметнику који, радећи под притиском избацује своје увиде попут варница, док је Марешал вредни систематичар који у детаље разрађује те идеје, тестирајући их у контексту целокупне Томине теорије сазнања.³¹⁶ Други аспект у коме је Русело утицао на Ранера јесте „егзистенцијалистички“. Поред Хајдегера, који је, у овом смислу, најснажније и најочигледније усмерио Ранеров начин размишљања, већ код Руселоа проналази се став да су филозофски проблеми човеку наметнути самом његовом природом, те да зависе од шире, конкретније проблематике људске егзистенције.³¹⁷

В. Мартин Хајдегер

Постојање утицаја Хајдегера на Ранера свакако није нешто што нам долази као изненађење, с обзиром на то да смо поменули да је Хајдегер био Ранеров професор, штавише омиљени.³¹⁸ Такође, већ смо поменули, а није на одмет поновити – да је Хајдегер који је утицао на Ранера, заправо рани Хајдегер. Врхунац ове ранохајдегеровске фазе представља чувена књига *Sein und Zeit*. Комплексност овог дела и језика којим је писано опште је позната чињеница, те се подразумева да се у овом одељку можемо ограничити само на грубу скицу оних идеја које налазе најприметнији одјек у изложеној Ранеровој аргументацији.

³¹⁵ Наведимо као пример само једну Руселоову мисао: „Жудња за Богом је активни и динамични елемент сазнања: човек разумева ствари само у мери у којој жуди за Богом.“ Р. Roussetot, “Amour spirituel”, 229 (Наведено према енглеском преводу у: Т. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 56).

³¹⁶ Т. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 57.

³¹⁷ Р. Roussetot, “L’Esprit de Saint Thomas”, 623. (Наведено према енглеском преводу у: Т. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 57). За знатно детаљнији увид у Руселоово учење види: Т. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 55-73.

³¹⁸ Ранер је јасно тврдио да је Хајдегер *једини* појединац кога са пуним правом може назвати својим учитељем.

Тако, већ на самом почетку свог капиталног дела, Хајдегер износи уверење да је специфичност Dasein (за наше потребе овај термин слободно можемо читати и као – човек) у томе да истовремено поседује разумевање бића, али, упркос томе – наставља и да се пита о њему. Dasein је оно бивствујуће које је специфично по томе што (своје сопствено) биће доживљава као проблем, као питање. Због тога он човека сматра онтолошким бивствујућим.³¹⁹ Такође, пошто човек и поред ове упитаности већ поседује извесно разумевање бића,³²⁰ онда се управо он намеће као логично место одакле ваља започети истраживање које за коначан циљ треба да има одговор на то питање свих питања, питање о бићу као таквом.³²¹ Тако, Хајдегер у својој анализи Dasein користи као својеврсну лествицу,³²² помоћно средство које треба да га доведе до разумевања самог бића.³²³ Овде већ можемо уочити значајне паралеле са Ранером. Прво, обојица аутора човекову специфичност виде у томе што он има извесно разумевање бића, које (разумевање) међутим није исцрпно, већ таман толико да омогући констатовање тајновитости бића, те изазове трајни, неизбежни напор на његовом „одгонетању“. Друго, и један и други сматрају да је ова карактеристика адекватно оправдање за то да се одгонетање централног метафизичког питања у најмању руку започне од човека.

³¹⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, 12.

³²⁰ Хајдегер читавим током овог дела разликује тематски и нетематски начин знања, разумевања, постављања питања. Ове изразе, видели смо, често користи и Ранер, а сада је јасно и од кога их преузима.

³²¹ Ови коначни закључци и одговори били су планирани за други део *Sein und Zeit*, који никада није угледао светлост дана, као ни, узгред буди речено, планирана завршна, трећа, целина првог дела. Види: T. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 122.

³²² Ову слику користи професор Лоренс Кахун (Lawrence Cahoon), у оквиру предавања на тему Хајдегеровог *Бића и времена* одржаног у саставу курса који се бави модерном интелектуалном традицијом од Декарта до Дериде (*The Modern Intellectual Tradition: From Descartes to Derrida*), под окриљем The Teaching Company.

³²³ Чини ми се да макар део своје изузетне популарности (упркос свој комплексности) Хајдегер дугује управо томе што је покушао да том великом питању, питању бића, приступи, такорећи, из угла човека, односно на начин који људима може деловати приступачније, релевантније, очигледније повезан са њиховом егзистенцијом. Овакав тип мотивације пак чини се истоветним са оним који је, како смо раније показали, мотивисао Ранерово (и Кантово) антрополошко усмерење.

Надаље, оно до чега Хајдегер долази феноменолошким³²⁴ истраживањем човека, такође умногоме наликује Ранеру. Наиме, једно од чувених одређења човека које Хајдегер даје јесте тзв. постојање унутар света (*in-der-Welt-sein*). Темељни конституенти овог човековог, не накнадног и опционог, већ нужног и сталног постојања унутар света јесу и његова везаност за простор и (нарочито) време. Човекова временитост показује се, код Хајдегера, као кључни концепт, који обједињује све аспекте човековог начина постојања.³²⁵ Све ово, опет, веома подсећа на Ранерово одређење човека као материјалног духа, чија кључна одлика јесте историчност.

Још неке карактеристике човековог постојања на које указује Хајдегер укључују бригу (*Sorge*), стрепњу (*Angst*), као и чињеницу да је човек једино биће свесно своје смртности (чувено је његово одређење *Dasein* као *Sein-zum-Tode*, биће-ка-смрти). Тако је већ на први поглед јасна паралела која постоји са темељним човековим искуствима (одговорности, страха пред смрћу...) веома значајним за Ранера, о којима смо говорили у уводном поглављу.³²⁶

За утицај Хајдегера на Ранера, свакако, није релевантно само оно што је Хајдегер заиста мислио, него, можда још и више – начин на који га је Ранер

³²⁴ Хајдегер је био Хусерлов ученик, и свакако да се Хусерлу могу приписати заслуге за Хајдегерово уочавање значаја феноменологије, али се не може тврдити да је Хајдегер просто Хусерлов следбеник. Он, напротив, за себе сматра да је развио изворнији смисао те речи и свој приступ разумева управо као критику Хусерла (иако је овога изузетно ценио и њему „у знак поштовања и пријатељства“ и посветио дело *Sein und Zeit*). У најкраћем, њему смета то што Хусерлова феноменолошка редуција подразумева суспендовање тзв. „природног става“, док он сматра да је тако нешто немогуће, да се ту заправо не ради ни о каквом ставу (који можемо имати или немати), већ да је то, као што ћемо видети, заправо начин на који човек већ одувек (неизбежно) постоји. Види нпр. М. Heidegger, *Sein und Zeit*, 67. У сличном маниру Хајдегер одбацује и декартовску позицију, сматрајући да претпоставка некаквог унапред датог ега онемогућава да се узме у обзир и адекватно вреднује феноменолошки садржај (*Bestand*) *Dasein*-а (*Sein und Zeit*, 46).

³²⁵ Доста језгровито, а опет јасно и, чини се, доста убедљиво објашњење да је то заиста тако, даје у свом поменутом предавању професор Кахун. Види фусноту бр. 322.

³²⁶ Наравно, иако Ранер и Хајдегер констатују исте карактеристике човека, они се не слажу око њиховог објашњења. Код Ранера су, видели смо, ова искуства оно у чему најочигледније можемо препознати својеврсно знање/искуство Бога, као услов могућности који најадекватније разјашњава зашто их уопште имамо. Хајдегер не долази до оваквог закључка.

читао и разумео.³²⁷ А ово Ранерово читање је такво, да се може претпоставити да је он (макар у раној фази) сматрао да још верније следи (намере) свог учитеља Хајдегера, него што је то можда заправо био случај. Тако, поред осталог, Ранер пише да је Хајдегеров циљ да се бави метафизиком, и ништа друго.³²⁸ Наредна важна Хајдегеров одлика коју Ранер примећује (и следи) јесте примена *трансценденталног метода*, односно интересовање за услове могућности постављања питања о бићу.³²⁹ У овом истраживању, Ранеров Хајдегер долази до закључка да је човек биће које трансцендира себе у усмерености је ка бићу у целини.³³⁰ Овде долазимо и до кључне разлике између Ранера и Хајдегера, онако како је види сам Ранер. По његовом мишљењу, иако се експлицитан Хајдегеров одговор о томе шта јесте биће као такво у том тренутку тек ишчекивао у најављиваном другом тому *Sein und Zeit*, логично је закључити да је за Хајдегера биће као такво, тј. оно ка чему је усмерена човекова трансценденција – заправо ништа, ништавило. Он тврди да је за Хајдегера човек одређен *Vorgriff*-ом

³²⁷ Како је Ранер разумео Хајдегера, за наше потребе у сасвим довољној мери, разјашњава нам његов есеј под насловом „Увод у појам егзистенцијалне философије код Мартина Хајдегера“, првобитно објављен на француском језику (“Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger”, у: *Recherches de science religieuse*, 30, 1940, 152-171), сада доступан у другом тому Ранерових сабраних дела (стр.317-346), паралелно са немачким преводом Алберта Рафелта (немачки наслов: „Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“).

³²⁸ К. Rahner, „Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“, 324. Детаљнији анализу тога колико је Ранер био у праву по овом питању, види код Шихана. У најкраћем, одговор је „и да и не“. Он опширно објашњава у којој мери верује да Ранер јесте, а у којој није разумео Хајдегера (или можда јесте разумео, а свесно му намеће своја сопствена питања, незадовољан исходима Хајдегерове изворне мисли). Т. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 112 -115.

³²⁹ К. Rahner, „Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“, 325-6. Заправо, ово није оригинална Хајдегеров карактеристика, нити је он то сматрао. Ранер тврди да је посебност Хајдегера не у начину постављања питања, него у „материјалу“ из којег се црпи одговор на њега. Наиме, сви философи од Аристотела до Хегела одговор на питање о бићу проналазили су на овај или онај начин у његовој логосности. Хајдегер се, са друге стране, запитао мора ли свака метафизика завршити у (причи о) логосности, те одлучио да на питање о бићу покуша одговорити не на тај начин, већ егзистенцијалном анализом конкретног човека. Другим речима, Хајдегер је желео да *онтологију* замени *онтологијом*. Упореди: *ibidem*, 329-30.

³³⁰ К. Rahner, „Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“, 331.

ништавила.³³¹ Насупрот томе, сетимо се, „покретач“ човекове трансценденције, по Ранеру, јесте управо предокушај, антиципација самога Бога.

Надаље, сличност између Хајдегера и Ранера можемо тражити и у методологији, тј. начину на који се служе философским наслеђем. Хајдегер нпр. у свом делу *Кант и проблем метафизике* (из 1929), веома слободно интерпретира Кантову мисао, стављајући је у оквире проблематике коју он сам сматра важном у сопственом контексту. Ово он не ради несвесно, већ намерно. Тако је већ из предговора овог дела јасно да Хајдегеру није циљ да се бави пуком историјском филологијом, већ да изазове плодан дијалог међу мислиоцима.³³² Ово је изузетно слично начину на који Ранер користи нпр. томистичко (али, слободно можемо рећи и хајдегеровско) наслеђе, немајући намеру да се задовољи пуким излагањем мисли великана из прошлости, већ свесно желећи да се њиховим идејама послужи креативно, како би их учинио релевантним у савременом контексту.

У каснијим годинама и сам Ранер је Хајдегеров допринос сопственој мисли разумевао првенствено у овом, методолошком, смислу, сматрајући да се неретко претерује са наглашавањем конкретног садржинског утицаја који је Хајдегер извршио на њега. У том духу он тврди:

„У мом начину мишљења, у храбрости да поново доведем у питање много тога што се у предању сматра самоочигледним, у мојој борби да инкорпорирам модерну теологију у данашњу

³³¹ *Ibidem*, 340. Овде, по Шихану, Ранер прави огромну грешку, јер Хајдегерово „ништа“ нипошто није пуко, празно ништавило (Т. Sheehan, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, 114). Истине ради, пошто смо у неколико наврата поменули Шиханове примедбе на Ранерову интерпретацију Хајдегера, треба истаћи и то да он донекле правда Ранера подсећајући да није могуће критиковати Ранера за изостанак разумевања одређених аспеката Хајдегерове мисли које (разумевање) су могле донети тек будуће године (*ibidem*, 111). Такође, Шихан тврди да је, имајући у виду тежину Хајдегерове мисли, овај кратки Ранеров есеј „готово драгуљ луцидности и доброг осећаја“ (*ibidem*, 105).

³³² Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, у: *GESAMTAUSGABE. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976)*, Band 3,, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, xvii.

хришћанску философију, у свему томе сигурно има нечега што сам научио од Хајдегера, и зато ћу му увек бити захвалан.“³³³

Г. Георг Вилхелм Фридрих Хегел

Утицај Хегела на теологију XX века тешко је могуће пренагласити, а овај утицај најчешће се препознаје у сфери тријадологије. Паненберг нпр. сматра³³⁴ да је Хегел заслужан за обнављање интересовања за тријадологију, а свакако да је, својим сопственим идејама,³³⁵ и садржински утицао на каснија значајна тријадолошка учења. Међу онима на које је извршио очигледан утицај свакако спада и Ранер. Међутим, постоје аутори који сматрају да постоји јасан утицај Хегела на Ранера и по питању његовог трансценденталног метода.³³⁶ Истине ради, Кордуан јасно наглашава да му није циљ да докаже некакав утицај Хегела на Ранера (иако ми се чини неоспорним да је такав утицај постојао), већ да жели да укаже на извесне аналогije и сличност која постоји првенствено међу проблемима који их заокупљају, као и закључцима до којих долазе. Начин на који се до закључака долази потпуно је различит, те стога и није неопходно на овом месту детаљно улазити у изузетно комплексну Хегелову аргументацију, већ ћемо се задовољити навођењем оних резултата промишљања ове двојице аутора, између којих постоје (мање или више очигледне) аналогije.

Прва сличност коју можемо уочити јесте она методолошка. И Хегел се, према Кордуану, служи управо трансценденталним методом, покушавајући да, у својој *Феноменологији духа*, испита не само услове могућности сазнања,

³³³ K. Rahner, „Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 85-143, 106.

³³⁴ Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1996, p. 290

³³⁵ Кратак и јасан приказ Хегелове тријадологије види у: Владан Перишић, „Хегелова тријадологија“, у: *Српска теологија у двадестом веку - истраживачки проблеми и резултати*, свеска 15, 2014, 71-86.

³³⁶ Winfried Corduan, *Elements of the Philosophy of G.W. F Hegel in the Transcendental Method of Karl Rahner* (докторска дисертација), Rice University, Houston, 1977.

него и да (као и Ранер) утврди некакав сигурни темељ знања. Трансцендетално истраживање обојицу води до сличних резултата. Прво, и Хегел и Ранер одбацују такозвани „наивни реализам“, будући да им је јасно да непосредне чулне датости нису довољне за знање. За поседовање знања неопходна је и улога субјекта. Ова пак улога не своди се на улогу „камере“ којом би субјекат просто „снимао“, констатовао, односно апстраховао оно опште из перципираног објекта. У том случају, објекат би се просто одсликавао у субјекту. Међутим, Хегел и Ранер инсистирају на супстанцијалнијој улози субјекта у процесу сазнања, улози која подразумева његово активно „конституисање“ објекта аплицирањем априорних категорија на чулно примљене датости.³³⁷ Иако ми изгледа да сагласност двојице аутора по овом питању није спорна, чини се, такође, да не постоји ништа типично хегеловско у досад изнесеним ставовима, тј. да би се са свим реченим без задршке сложио и Кант.

Конкретнија сличност између Ранерових и (у ужем смислу) Хегелових ставова јавља се нпр. по питању граница сазнања. Овде, управо насупрот Канту, и Хегел и Ранер заступају могућност сазнања ствари по себи, као и

³³⁷ Прва 3 поглавља *Феноменологије Духа*, Хегел користи да покаже како знање, иако почиње чулном извесношћу нужно води ка самосвести.

могућност метафизичког знања.³³⁸ Кордуан с правом инсистира³³⁹ и на томе да ова чињеница, наравно, не значи да ова двојица зауступају некакво свезнање сваког појединца. Напротив, обојица су свесни ограниченог знања које поседују конкретни субјекти, али се ово ограничење не приписује (по себи) ограниченој спознатљивости објекта, већ је проблем у несавршености субјекта.³⁴⁰

Наредна сличност између Ранера и Хегела тиче се кључне функције коју „други“ има у конституцији (човековог) субјекта. Видели смо да је за Ранера човеково биће заправо „биће другога“, да самоспознаја почиње спознајом другога, након које следи повратак субјекта самоме себи. Код Хегела је ситуација слична, утолико што његова чувена дијалектика подразумева кључни допринос „негативног“, нечег другог, страног, уз чију помоћ субјекат једино може напредовати и усавршавати се.

Такође, Кордуан Ранера и Хегела пореди и по питању тога што ни један од њих не прихвата да темељ знања види у коначном субјекту. Код Ранера је

³³⁸ Већ на самом почетку увода у *Феноменологију духа* (види: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hans Friedrich Wessels, Heinrich Clairmont (прип.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2011, 57-68), Хегел се (иако не поименце) по свему судећи супротставља управо Кантовом приступу питању сазнања, критикујући доживљај знања као својеврсног инструмента који треба да нас доведе у посед апсолутне стварности, јер сама слика инструмента сугерише да његова примена на стварност ову не оставља онаквом каква је била пре овог сусрета. Хегелу, дакле, смета разумевање знања по коме би нам оно доносило искривљену слику стварности. Његова аргументација којом критикује Канта очито је различита од Ранерове. Кордуан, међутим, на једном месту, додуше донекле поједностављено, тврди да Хегел одбацује идеју ограничене истине (читај: знања), као недоследну, јер – морамо у извесној мери већ знати шта је то апсолутно знање, како бисмо знали да је наше знање ограничено. (W. Corduan, *Elements of the Philosophy of G.W. F Hegel in the Transcendental Method of Karl Rahner*, 99). Уколико се сагласимо са овим Кордуановим виђењем (што је, чини се, могуће, иако није јасно како се овакав Хегелов став може ишчитати из места која Кордуан наводи у његову корист), онда коначно наилазимо на сличност између Хегела и Ранера не само по питању коначног резултата промишљања, већ и по питању конкретне аргументације. Ово због тога што, сетимо се, Ранер идентичном аргументацијом као контрадикторну одбацује Кантову аргументацију, тврдећи да не можемо говорити о граници сазнања (не бисмо је ни били свесни), ако већ нисмо били у прилици да завиримо иза те границе. (Види поглавље 2.1.В овог рада).

³³⁹ W. Corduan, *Elements of the Philosophy of G.W. F Hegel in the Transcendental Method of Karl Rahner*, 138.

³⁴⁰ Овде, међутим, опет морамо подсетити да и Кант, који заиста пориче могућност познања ствари по себи као и метафизичких ентитета, ово знање такође одриче управо несавршеном људском субјекту (који не поседује интелектуалну интуицију), а не говори о некаквој непознатљивости по себи.

ситуација јасна: показали смо да је за њега (трансцендентални) предуслов сваког другог сазнања предокушај, антиципација апсолутног бића. У Хегеловом случају, међутим, ствари нису тако очигледне. Кордуан тврди да и за Хегела важи то да се апсолут показује као једини могући (трансцендентални) услов извесности сваког знања. Проблем је, међутим, у томе што се не чини да Хегелови текстови на које се Кордуан позива нужно тврде баш то.³⁴¹ Тачније, чини се јасним да таквог или сличног *експлицитног* исказа код Хегела нема. Овога изгледа да је свестан и сам Кордуан, истичући (поштено) да је *његово* читање такво да и саму кулминацију Хегеловог система, ниво апсолутног духа он разумева као „категорију“, управо у поменутом смислу да је Апсолут онај којим су условљени и у којем су утемељени све знање и наука. Иако делује да овакво читање није нужно, оно ипак није ни очигледно погрешно, односно, чини се могућим (одбрањивим), те је стога вредно помена. Његова релевантност додатно расте ако у виду имамо а) чињеницу да је завршни део *Феноменологије* у коме се говори управо о апсолутном Духу, веома тежак и нејасан,³⁴² те стога оставља више простора за „слободнија“ тумачења (будући да не знамо засигурно шта је Хегел тачно желео да каже), као и б) чињеницу да имамо забележене Ранерове речи, које као да иду у прилог оваквом једном тумачењу. Наиме, у тексту који носи наслов „Истина код Томе Аквинског“, а који се бави Томином епистемологијом (за коју је Ранер, сетимо се, сматрао да је и сам у суштини следи), Ранер наводи да ће његова разматрања бити подељена у три дела: „1.

³⁴¹ Види: W. Corduan, *Elements of the Philosophy of G.W. F Hegel in the Transcendental Method of Karl Rahner*, 110-112, 134. Кордуан истиче и то да, строго говорећи ми никада не поседујемо (знање) Апсолут(а) у потпуности, никад га не видимо „по себи, него увек у покрету, онако како се пројављује кроз своје садржаје“ (*ibidem*, 112). Овде опет видимо значајну сличност са Ранером, чије знање „Апсолута“ никада није исто као знање других објеката, већ је само *Vorgriff*, увек хоризонт, кога постајемо свесни тек у оквиру спознаје конкретних појединачних објеката.

³⁴² Том Рокмор ово поглавље назива криптичним и тврди да оно са собом носи вео мистерије већ више од два века. На први поглед изненађујућу краткоћу (ово поглавље једва да је дуже од уводног) Рокмор објашњава практично, временским роком којим је Хегел био обавезан од стране издавача. Он притом жали што се Хегел никада касније у својим делима није вратио на ову необично важну тему и додатно појаснио своје ставове. Види: Tom Rockmore, *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1997, 180.

суд, 2. светлост активног ума [der tätige Verstand, тј. латински/томистички agens intellect], 3. Бог, чисто биће и чисто мишљење. Хегеловским речником дало би се, у складу с његовом *Феноменологијом Духа*, рећи и: 1. свест, 2. самосвест и 3. апсолутни Дух.³⁴³ У овим речима чини се очигледним да Ранер примећује аналогију између улоге коју Бог игра у Томиној (читај: Ранеровој) и улоге коју апсолутни Дух игра у Хегеловој епистемологији. Такође, како се аналогија не тиче само ове треће тачке, већ и остале две, чини се да Кордуан у овим Ранеровим речима може пронаћи својеврсну „подршку“ за пројекат тражења аналогија између Хегела и Ранера на пољу (трансценденталне) епистемологије, који је извео.³⁴⁴

Последња Кордуанова аналогија између Хегела и Ранера коју у контексту овог рада вања поменути, тиче се антрополошког аспекта, односно положаја који човек као биће заузима у свету. За Ранера човек је, као што смо видели, својеврсна средина између материје и духа, а исто, тврди Кордуан, важи и за Хегела. По њему, Хегел се прво у *Logici* бавио представом Бога, онаквим какав он јесте у својој вечној суштини, потом се окренуо материјалној сфери у философији природе, да би у трећем кораку у философији духа тражио „помирење“ прва два дела свог философског система, а заједнички садржалац, односно везивно ткиво међу њима Хегел види управо у човеку.³⁴⁵

Утицај Хегела на Ранера, додуше као мање експлицитан, примећује и Ен Кар, наводећи, слично Кордуану, као главне доказе присуства Хегела у Ранеровој мисли употребу трансценденталног метода у сврху утемељења контингентног искуства у Апсолуту и критику Канта (због неувиђања способности људског ума не само да уочи, већ самим тим истовремено и да

³⁴³ K. Rahner, „Wahrheit bei Thomas Aquinas“, у: *Sämtliche Werke*, Band 2, 301-316, 305. Наравно, 3. део *Феноменологије Духа* не носи наслов апсолутни Дух, него ум (Vernunft), али то ништа не мења на ствари јер ум врхуни управо у апсолутном Духу.

³⁴⁴ На још једном месту у поменутом тексту се, узгред буди речено, објашњавајући Тому Ранер експлицитно позива на Хегела и његов појам жеље, чежње (Begierde). Види: *ibidem*, 311.

³⁴⁵ Упореди: W. Corduan, „Hegel in Rahner: A Study in Philosophical Hermeneutics“, *Harvard Theological Review*, Vol. 71, No. 3/4, 1978, 285-298, 293.

превазиђе своје границе). Осим ових, Кар утицај Хегела на Ранера види и у заступању „дијалектичког јединства бића и знања“ али и у окретању историји као „оквиру у коме се реализује трансцендентни дух“.³⁴⁶

2.1.3 Критичка процена Ранерове философске аргументације

Када је у питању критички осврт на Ранерово философско постигнуће, одмах морам нагласити да он овде, с обзиром на главну тему рада, не може бити изведен у појединостима. Током излагања његове аргументације местимично сам, у виду напомена, скретао пажњу на неке њене проблематичне елементе, било да се ради о томе да није сасвим јасно шта тачно аутор жели да каже, или да се аргументација коју је понудио чини недовољно убедљивом, било мени лично, било искуснијим и релевантнијим истраживачима и познаваоцима Ранерове мисли. Та проблематична места практично су само поменута, овлаш дотакнута, из простог разлога што би детаљна анализа сваког од њих, без претеривања, захтевала стотине страница. Стога „подухват“ који намеравам да предузнем у оквиру закључних разматрања одмах скрећем у другом правцу. Наиме, није ми циљ да покушам да проценим да ли је и у којој мери сваки од (макар најважнијих) Ранерових аргумената исправан, и ако није, зашто тачно није, да ли се ради о формално неисправном закључивању, или недовољно доследном тумачењу мисли философа на које се позива, или је можда ствар у томе што имплицитно преузима ставове одређених философа на које се не позива, али које је (ставове и философе) неопходно имати на уму како би понуђена аргументација била (иоле) разумљива. Свега овога код Ранера, у различитој мери и на различитим местима, свакако има. Оно на шта ћу се, међутим, у оквирима овог рада ограничити, јесте покушај скретања пажње на неколико општих проблема који се провлаче кроз (готово) сваку од појединачних потешкоћа, и, што је још важније – покушају да укажем на разлог због којег се ти проблеми јављају.

³⁴⁶ Ann Carr, *The Theological Method of Karl Rahner*, Scholars Press, American Academy of Religion, Missoula, Montana, 1977, 11.

Кренимо редом. Уколико покушамо да, колико је то могуће, формализујемо аргументацију којом се Ранер у оквирима *Слушаоца Речи* служи, приметимо да је по форми најчешћи и најважнији тип аргумента – тзв. трансцендентални аргумент. Ради се о аргументу следећег типа: да би постојала реалност А, нужно мора постојати и реалност Б као услов могућности А. Односно, А је тачно једино у случају да Б.³⁴⁷ Међутим, можемо поставити следеће питање: како знамо да је Б једини могући услов за А? Чини се логичним да смо то закључили тек онда ако смо искључили све друге опције, тј. ако смо увидели да је у сваком другом случају А немогуће, осим у случају Б. Ранер, међутим, не само да пропушта да наведе *све* друге могућности и покаже њихову немогућност, него најчешће не наводи нити једну једину. На тај начин он као да читаочевој машти упућује следећи изазов „хајде, чик смисли неки други случај у којем би А било могуће!“ Ово ни у ком случају није довољно добар и убедљив аргумент. Јер, чак и ако се испостави да је то тачно, тј. да заиста нисмо у стању да замислимо неки други случај, то, како исправно примећује Килби, поново није довољно, пошто границе *замисливог* и границе *могућег* нису једно те исто. Наша имагинација условљена је искуством. А ствар се додатно компликује тиме што оно о чему Ранер пише нису некакве једноставне, свакодневне теме, већ у тој мери комплексне и апстрактне идеје да нимало чудно не звучи могућност да ми просто нисмо у стању да замислимо неки реално могућ случај.³⁴⁸

Ову критику можемо, по мом мишљењу, чак додатно појачати на следећи начин: није проблем (само) у томе што Ранер није довољно јасно показао да је А могуће ако и само ако Б, него, он уопште није показао ни то да

³⁴⁷ Нпр: апстракција је могућа ако и само ако постоји *Vorgriff*, човеково рецептивно знање је могуће ако и само ако је он материјалан итд.

³⁴⁸ Више о проблематици трансценденталних аргумената видети код Килби (op. cit, 40–48, нарочито 43–8). Интересантно је да она примећује и да је примедба коју смо изнели против облика Ранерове аргументације подложна истој тој критици! Наиме, Ранеру смо замерили да постулира Б као услов могућности А, а да није претходно искључио остале могућности. Замерајући му то ми заправо упадамо у исту замку јер формално тврдимо: услов могућности неке стварности (А) могуће је утврдити ако и само ако искључимо све друге могућности (Б). Тврдећи то ми, међутим, ни сами нисмо искључили друге могуће начине за долазак до А, него смо само утврдили да је једини начин за то – Б.

мора бити А. На пример: када је поставио само питање о бићу, као оно које се нужно поставља, за својеврсну архимедовску тачку читаве метафизике Ранер каже: када не бисмо имали право да претпоставимо да се ово питање поставља, и то нужно, од стране сваког људског бића, онда би било немогуће успоставити темељ питања о бићу, при чему би и сваки одговор на ово питање био обесмишљен.³⁴⁹ Чини се да му, с обзиром на изнесу аргументацију, легитимно можемо поставити следеће питање: Па шта онда? Односно, ко каже да питање о бићу мора имати некакав темељ и одговор? Ако претендујемо на неутралност у истраживању, на његов чисто филозофски карактер, онда једноставно морамо себи признати да је могуће да резултат истраживања испадне онакав какав ми не бисмо желели и какав нисмо очекивали. Ранерова аргументација је проблематична јер из ње као да се назире следећа структура: не доводи се у питање да неко А мора бити тачно, јер кад не би било тачно, то би представљало проблем, пошто онда не би било тачно оно што је мени битно, у шта верујем и желим да буде тачно. Са чисто филозофске тачке гледишта, такав начин резоновања је неприхватљив. Како бисмо боље разумели зашто је и како могуће да се Ранеру као несумњиво изванредно интелектуално обдареном и образованом човеку дешавају овакви превиди, чини ми се да од користи може бити паралела са још једним не мање великим духом – Ренеом Декартом. Наиме, као што је добро познато, Декарт се прославио својом методском сумњом. Ова сумња за разлику од скептичке није била „сумња ради сумње“, већ сумња као средство за долажење до извесности, у коју Декарт никада није заиста сумњао. Ова чињеница, да сумња код њега никада није била права, допринела је и томе да филозофски подухват који је предузео не буде у тој мери радикалан, у којој је он то планирао, па и веровао да је учинио. Тако се истраживачи углавном слажу око тога да *ergo* у његовом чувеном *cogito* није логичко, силогистичко *ergo*, већ просто интуитивно. Другим речима, из *cogito* (или: *dubito*) чисто логички гледано не следи *sum*. Такође, кад је реч и његовим доказима за Божије постојање, и ту је био критикован за тзв. „доказивање у кругу“,

³⁴⁹ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 54.

односно, спочитавано му је да претпоставља стварност коју тек треба да докаже.³⁵⁰ И ово је, практично, последица тога што Декарт заиста и није сумњао у постојање Божије, те очито, није успео да у довољној мери ту своју увереност апстрахује, тј. стави у заграде.

Вратимо се сада Ранеру. Он је првенствено хришћанин, свештеник и теолог. Његово философирање увек је суштински одређено и у функцији је ове чињенице. По аналогији са Декартом могли бисмо, чини ми се, рећи – Ранерова философија је „методска“, тј. не философија ради философије, него философија ради теологије. Иако покушава да истраживања спроведена у овом делу задржи на чисто философском нивоу, он заправо ниједног тренутка не сумња у њихов исход. Потпуно је уверен да ће доћи до оног закључка до ког и жели да дође. А ово, мислим, има сличне последице као и код Декарта – иако жели да буде потпуно неутралан и објективан, он то не успева. Односно, мимо воље, његове предрасуде и уверења остају неодвојив део његове философске аргументације, који ову аргументацију обликују и усмеравају. Ту би се, по мом мишљењу, могао пронаћи одговор на многе слабости његове аргументације. Другим речима, одговор на питања типа: зашто би то морало да буде баш тако како Ранер тврди, одакле му сад баш ова претпоставка итд, био би – зато што је то садржај хришћанског откровења у које он апсолутно верује, и које није у стању да у довољној мери апстрахује, те које је, стога, нужна претпоставка за разумевање његових аргумената.³⁵¹

На крају, можемо се запитати и колико је ова хришћанска обојеност и условљеност Ранерове философије заиста велики проблем? Уколико бисмо изоловано судили о *Слушаоцу Речи*, проблем је велики. Односно, ако бисмо желели да оценимо успешност овог дела са чисто философског становишта –

³⁵⁰ Упореди: Hans Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München, Zürich, 2010, 55–6.

³⁵¹ Уравно у овом правцу, чини ми се, размишља и Ен Кар када тврди да *Дух у свету* и *Слушалац Речи* заправо само изгледају као философска, а да су по својој природи ипак теолошка дела. Ann Carr, *The Theologica Method of Karl Rahner*, 4.

оцена би морала бити негативна.³⁵² Око овога се истраживачи, додуше уз различита образложења, слажу без изузетка. Ранер, строго (философски) гледано, није успео да понуди довољно убедљиву, необориву аргументацију за тезу коју је изнео. За Ранера лично ово, међутим, и није нарочито велики проблем. Он себе никада није сматрао великим философом, чак ни философом уопште. Сматрао се теологом, и то је једино на шта је претендовао.³⁵³ У каснијим годинама није се либио да призна слабости својих раних, философских дела, и инсистирао је на томе да не жели да му се суди само на основу њих.³⁵⁴ После свега остаје да се одговори још ина питање – колики проблем неуспех пројекта изведеног у овом делу представља за целокупну Ранерову мисао. Могли бисмо слободно закључити да би проблем био велики, уколико бисмо прихватили фундаменталистичко становиште, по коме је Ранерова философија темељ из ког извире сва његова даља (теолошка) мисао. Али то не мора бити, а, на основу убедљиве аргументације коју је Килби изнела,³⁵⁵ усуђујем се рећи да то и није тако. Ранера је могуће и пожељно читати на нефундационалистички начин. Ово не значи да се његова философија може занемарити и одбацити као небитна. Напротив, сви

³⁵² Мада, истине ради, не смемо превидети да је Ранер имао врло скромна очекивања од овог дела. Он га је сматрао просто најосновнијим обрисима философије религије, и био је потпуно свестан да је пуно тога остало до краја неразјашњено, те да се много тога и подразумевало, поготово познавање томистичке метафизике. Упореди: K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 188. Штета је само што смо, као читаоци, остали ускраћени даље разраде ових идеја, те је, хтели ми то или не, *Слушалац Речи* остао објективно једини материјал који нам је доступан када хоћемо да судимо о Ранеровим идејама на ову тему.

³⁵³ Види Ранерово писмо Ајхеру: K. Rahner, „Einfache Klarstellungen zum eigenen Werk“, у: *Sämtliche Werke*, Band 22/2, 815-819, 815.

³⁵⁴ Упореди: K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, 220.

³⁵⁵ У разматрањима унутар два поглавља која се баве нефундационалистичким читањем Ранера (*op. cit.*, 70–115) Килби износи своје уверење да ниједан од кључних Ранерових концепата и аргумената не потребује утемељење у његовој философији. Сви они могу се сасвим успешно бранити (и извести) теолошким аргументима. У даљем току рада поново ћемо се осврнути на ову поенту, када се директно сусретнемо са неким од поменутих аргумената, како би изречена поента била јаснија. Треба истаћи такође и то да Килби не претендује на то да је читање Ранера које она нуди једино могуће и једино исправно. Она отворено признаје да је и једно (полу)фундационалистичко читање потпуно легитимно, али да је њено читање боље, управо због тога што је такође могуће (тј. легитимно) – а притом нам Ранера представља у најбољем могућем светлу (тј. ослобађа његов мисаони систем ненужних унутрашњих тензија и неконзистентности).

истраживачи сагласни су да је она изузетно значајна, да су неке од идеја ту изнесених обележиле читаву његову каријеру и одредиле даља интересовања. Ради се само о томе да се не мора тврдити да Ранерова теологија логички зависи од његове философије, јер би у том случају крах његове философије значио и крах теологије. Ако то, међутим, није случај, тј. ако Ранерова теологија нема као нужни услов своје могућности исправност његове философије, онда можемо бити потпуно задовољни тиме што је, ако и није у потпуности успео у ономе што је смерао, Ранер овим делом успео да већ у раним годинама демонстрира изузетну виспреност и величину свога духа, што, иако нам није оставио неко готово, „упаковано“ решење, он нам ипак јесте оставио веома интересантне и инспиративне идеје које могу (и морају) представљати подстицај за хришћански живот и даљи (теолошки) рад.

Да је управо овакву намеру Ранер и имао, можемо наслутити из речи којима у *Слушаоцу Речи* он говори о односу философије и теологије. Хришћанска философија, по њему, јесте она која себе доводи у стање могућности да буде крштена, тј. у стање потенцијалног превазилажења (*Aufhebung*),³⁵⁶ у троструком смислу ове речи који проналазимо и код Хегела, у теологији коју Бог може установити. Три смисла превазилажења су следећа: 1) философија се превазилази, заправо *довршава се* (*schafft sich selber ab*), исцрпевши се у испуњеном задатку – да пружи адекватну основу човековом слушању откровења. Затим, 2) философија се превазилази у смислу *уздицања на виши ниво* (*hebt sich auf eine höhere Ebene*) утолико што, као услов могућности нашег слушања откровења налази своје испуњење на вишем нивоу откровења које се заиста и догодило, и 3) философија бива *сачувана* (*bewahrt*), пошто, и у стварном слушању откровења које се догађа у теологији, философија као услов могућности тог слушања бива очувана и

³⁵⁶ Овај појам (*Aufhebung*) у стручној литератури често се преводи и као *укидање*, иако, без даљег улажења у анализу и расправу о овом појму, морамо констатовати да се баш и не ради о најсрећнијем преводу, односно, да се чини да је овај појам, нарочито у хегеловском смислу, *немогуће* адекватно превести, макар не једном речју.

увек поново актуализована.³⁵⁷ Иако Ранер овде говори о хришћанској философији, јасно је да сматра да је то пут којим треба да иде свака философија (самим тим и његова сопствена), јер, уколико би философија одбила да прими задатак упућивања на теологију, она би, према Ранеру, постала једно високо академско, али егзистенцијално крајње ирелевантно занимање.³⁵⁸ И у другим својим делима, када се експлицитно дотиче односа философије и теологије, Ранер то чини у истом овом духу. Тако, он о философији говори као о „унутрашњем моменту“³⁵⁹ теологије, а теологију назива „највишом ентелехијом“³⁶⁰ и нормом философског знања. Могли бисмо рећи да је за њега философија³⁶¹ попут некакве подлоге, темеља који треба да буде надограђен у теологију. Међутим, иако голи темељи још увек не представљају готову грађевину, они су ипак нужна подлога, без које не би била могућа било каква надоградња. У том смислу, философија и теологија су за Ранера међусобно зависне. Како би њихов однос додатно појаснио, Ранер проблем односа философије и теологије ставља у контекст проблематике односа природе и благодати (при чему би философија одговарала природи, а теологија благодати).³⁶² Управо је овај однос наредна тема којом ћемо се детаљније позабавити.

³⁵⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, 40–42.

³⁵⁸ *Ibidem*, 42.

³⁵⁹ K. Rahner. „Philosophie und Theologie“, у: *Sämtliche Werke*, Band 12, 216-225, 217.

³⁶⁰ *Ibidem*, 218.

³⁶¹ Не мисли се, наравно, на било коју конкретну философију или аргументацију, без које теологија не би била могућа (јер то би директно оповргло могућност нефундационалистичког читања Ранера које смо претходно предложили). У оквиру ове расправе (њеног односа спрам теологије) Ранер философију разумева доста широко, називајући је „трансценденталним, као и историјским саморазумевањем човека“ (*ibidem*). Да овакво одређење може деловати проблематично, тј. прешироко и недовољно прецизно јасно је и самом Ранеру који упркос томе тврди: „Може ли се или не ово саморазумевање већ звати философијом у техничком смислу, у крајњој анализи потпуно је небитно, ако признамо да ни у свом најстрожем смислу философија не може бити ништа друго до *методолошки исправан, промишљен и најцелисходније контролисан приказ и артикулација овог изворног и никад у потпуности достигнутог саморазумевања*“ (*ibidem*).

³⁶² *Ibidem*, 217.

2.2 ПРОБЛЕМ ОДНОСА ПРИРОДЕ И БЛАГОДАТИ

Однос природе и благодати по себи је веома интересантан и важан теолошки проблем. Није, међутим, на први поглед очигледно на који начин би требало да он буде релевантан за централну тематику овог рада. Ипак, покушаћу да у овом поглављу објасним како Ранерово разумевање овог проблема не само може, него и мора бити узето у обзир при сваком озбиљнијем проучавању његовог трансценденталног пројекта. Конкретније, потрудићу се да објасним двоструку релевантност Ранерових размишљања по овом питању, с обзиром да а) она укључују трансценденталну методологију (дакле значајна су формално) и б) закључци до којих се долази и „материјално“, садржински доприносе бољем разумевању Ранерове мотивације за развој и пропагирање теологије у форми трансценденталне антропологије.

2.2.1 Контекст настанка Ранеровог учења о односу природе и благодати

Однос природе и благодати, сматран је, према Ранеровим речима,³⁶³ још у 19. столећу за окончану тему и решен проблем, односно, владао је општи утисак да неосхоластичко богословље поседује одговоре на сва битна питања у вези са овом проблематиком. Ситуација се, на Ранерову радост, у 20. веку променила, и избиле су нове, бројне и страствене, дебате по овом питању. У таквој атмосфери, он жели да понуди своје решење проблема. Један од два главна фактора у односу на које је Ранер обликовао своје ставове, јесте управо неосхоластичко предање из кога је потекао, тј. критички осврт према том предању. При томе, ваља истаћи (као што он то и сам више пута јасно чини)³⁶⁴ да у полемици са неосхоластичким ставовима Ранер има у виду

³⁶³ К. Rahner, „Natur und Gnade“, у: *Schriften zur Theologie, Band 4, Neuere Schriften*, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1960, 209-236, 209.

³⁶⁴ Види нпр: *Ibidem*.

првенствено тзв. уџбеничку теологију. Другим речима, он полемише са ставовима који су се, будући садржај (не нарочито квалитетних) теолошких уџбеника, уврежили као уобичајени, и као такви представљали владајући ток мисли. Наравно да постоје и изузеци од овог правила, односно аутори према којима би била извршена својеврсна неправда³⁶⁵ када бисмо им приписали одређене ставове које Ранер, као општеприхваћене, критикује и преиспитује. Не превиђајући ову чињеницу, Ранер ипак свесно одлучује да се у својим списима углавном бави не овим (светлим) изузецима, него управо претходно поменутиим „уџбеничким“ ставовима с обзиром на далекосежнији утицај и последице који су произвели.

Проблематичност појединих неосхоластичких учења и њихове негативне последице, свакако није уочавао само Ранер. У вези са проблемом којим се у овом раду бавимо, најоштрију критику уврежених (неосхоластичких) ставова пружили су припадници покрета тзв. „*нове теологије*“ („*la nouvelle Théologie*“), на челу са Анри де Либаком (Henry de Lubac), и управо њихова критика представља други кључни фактор у односу на који је Ранер формирао своје учење о односу природе и благодати. Замерке које богослови овог правца износе на рачун уобичајених новосхоластичких решења Ранер углавном прихвата, али с обзиром на решење које они у замену нуде, ипак има одређена неслагања, са којима ћемо се у даљем тексту поближе упознати. За сада, чини се да са правом можемо Ранерово разумевање односа између природе и благодати окарактерисати као својеврстан *via media* између полова које представљају са једне стране неосхоластика, а са друге припадници нове теологије.

Коначно, пре него што се упустимо у детаљнију анализу Ранеровог учења, корисно је на самом почетку отклонити једну евентуалну терминолошку забуну. Наиме, говорећи о односу природе и благодати, појам *природе* не разумевамо у оном контексту у којем га у православном

³⁶⁵ Овде се првенствено мисли на Тому Аквинског. ДиНоиа показује да Ранерово учење о благодати није у нескладу са Томиним. Joseph A. DiNoia, "Nature, Grace and Experience: Karl Rahner's Theology of Human Transformation", у: *Philosophy and Theology* 7 (1992), 115-126.

богословљу понајчешће употребљавамо, односно као један од два кључна аспекта човековог постојања, поред (и често насупрот) *личности*. Говорећи о природи у контексту, и насупрот, *благодати* – имамо у виду онај аспект човековог постојања који се тиче просто његове створености, постојања мимо односа са Богом, и мимо узвишеног циља за који је створен. Другим речима, говоримо о постојању човека, *као створења*, и, у том смислу – *самог за себе*, али притом не мислимо на неку безличну људску суштину, без конкретизације у одређеној личности. Можда би нам овде од користи могла бити чувена и блиска нам синтагма митрополита Зизјуласа – *биолошка ипостас*. Дакле, у сваком случају то је један *нижи* облик постојања, а не онај на који смо призвани (заједница са Богом која твори еклисиолошку ипостас), али такође то није ни нешто у потпуности безлично.

2.2.2 „Створена“ и „нестворена“ благодат

Први аспект проблема благодати којег се Ранер озбиљније дотиче (по први пут у тексту под насловом *Неке импликације схоластичког концепта нестворене благодати*,³⁶⁶ првобитно објављеном још 1939. године), тиче се покушаја додатног појашњења, штавише исправке схоластичког учења о односу две врсте благодати. Наиме, у учењу о благодати богослова схоластичке традиције, постојала је важна дистинкција, односно подела на тзв. „створену“ и „нестворену“ благодат. Под *створеном* благодаћу подразумеван је резултат унутрашње трансформације (оправданог) човека, те у складу са тим и унутрашњи квалитети које такав човек поседује, а које је стекао Божијом помоћу. Одређена је као *акцидентално* својство, јер не припада човековој природи (есенцији), а атрибут „створена“ јер не представља неку *ствар*. Она је *квалитет*, који међутим постоји унутар *створења*, тј. човека (отуд – „створена“), а чији се узрок не налази у човеку, већ – у Богу. Под *нествореном* благодаћу, са друге стране, подразумева се само-саопштење Божије човеку, становање Духа у нама, односно, једноставно речено, како то сам Ранер често воли да истакне, она је не нека ствар,

³⁶⁶ „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“, у: *Schriften zur Theologie*, Band 1, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1960, 347-375.

квалитет, информација коју сазнајемо, већ – *сами Бог*. Проблем односа између „створене“ и „нестворене“ благодати представља, дакле, први аспект у вези са којим Ранер показује неслагање са уобичајеним мишљењима присутним у схоластичкој традицији.

Према схоластичарима, тврди Ранер, створена благодат представља *темељ* и услов могућности за ону стварност у односу Бога и човека коју смо одредили као нестворену благодат. Односно, Божије само-саопштење човеку, и „становање“ у њему, могуће је тек након, и на темељу оних промена унутар човека које називамо створеном благодаћу. Са друге стране, Ранер се, у покушају да разуме овај однос враћа много даље у прошлост, до самих извора хришћанства, односно Светог Писма, конкретније павловских и јовановских списа. Наводећи бројне цитате³⁶⁷ у прилог своје тезе, Ранер на овај начин долази до дијаметрално супротног закључка од оног који су извели схоластичари. Укратко, ови цитати јасно указују на то да апостоли Павле и Јован човеково оправдање и обновљење првенствено виде у контексту наше испуњености Духом Светим, који нам је дарован и у нама обитава као у храму (дакле у контексту *нестворене* благодати). Они притом наравно не занемарују „створене“ ефекте овог Божијег даривања самог себе човеку, и обитавања у њему, које свакако доводи и до унутрашње промене и преображаја нашег бића. Међутим, и ту је кључна разлика у односу на схоластичко схватање, ова „створена“ благодат више није темељ на коме „нестворена“ настаје, већ обрнуто, она је њена *последица*.

Јасно увиђајући ову разлику, Ранер отворено признаје да је за схоластичко виђење у тада владајућој форми тешко пронаћи одговарајуће светописамско утемељење, и себи даје задатак да покуша да у оквирима појмовног апарата већ постојећег у схоластичкој теологији покуша да пружи прикладније одређење нестворене благодати. Темељан приказ решења које Ранер предлаже изискивао би знатно више простора од оног који му у овом раду можемо посветити, те ћемо се задржати само на скици оних његових аспеката који ће нам у даљем тексту бити од користи.

³⁶⁷ K. Rahner, „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“, 348-350.

У покушају да на адекватан начин опише ону врсту односа човека и Бога на коју мислимо када говоримо о нествореној благодати, Ранер прибегава схоластичарима блиској аристотеловској терминологији, тј. посеже за Аристотеловим појмом *формалног узрока*. Овај тип узрочности, интерпретира Ранер, подразумева да неко одређено биће, или аспект бића, представља конститутивни елемент унутар неког другог субјекта, тако што му пружа *само себе*, а не тако што ствара нешто друго у односу на себе.³⁶⁸ Тако бисмо, служећи се овим Аристотеловим разликовањем различитих врста узрока, могли рећи да нам се Бог самим чином стварања даје као *ефицијентни* (делатни) узрок, док се (нествореном) благодаћу дарује човеку као *формални* узрок. Ранер се, међутим, не задржава на овоме, већ врши извесну модификацију Аристотеловог учења, не би ли га учинио прикладнијим за изражавање истина хришћанске вере. Наиме, желећи да са једне стране сачува оне импликације употребе појма формалне узрочности у контексту односа Бога и човека, које би Бога учиниле човековим инхерентним конституентом, а са друге стране истакне сачува и *Божију трансценденталност*, Ранер уводи концепт тзв. *квази-формалне узрочности*.³⁶⁹ Додавањем префикса *квази*, Ранер ни у ком случају не жели да релативизује овај формални аспект Божије узрочности (у смислу да то само изгледа као да је Бог формални узрок у човеку, а заправо није), већ просто да укаже на чињеницу да, ма колико нам се у својој љубави приближио и открио, Бог за нас вечно остаје такође и *тајна*.³⁷⁰

Постављањем нестворене благодати у контекст (квази)формалне узрочности, Ранер сматра да је остварио циљ, тј. онемогућио схватање по коме створена благодат претходи нествореној. Међутим, с друге стране он не жели да оспори важност створене благодати, којој је придаван изузетан значај од сабора у Тренту наовамо. Идући још даље у усвајању Аристотеловог

³⁶⁸ Упореди К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 121.

³⁶⁹ К. Rahner, „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“, 358-359.

³⁷⁰ Једини случај у коме је префикс „квази“ непотребан, јесте случај ипостасног јединства оствареног у Христу, у коме заиста можемо говорити о (пуној) Божијој формалној узрочности, без икакве задршке.

учења о узроцима, он створену благодат изједначава са *материјалним* узроком. На тај начин он однос између створене и нестворене благодати коначно одређује као однос „реципрочног приоритета“,³⁷¹ тако да је „створена благодат *претпоставка* формалног узрока у смислу да она сама може постојати једино на начин актуелне реализације ове формалне узрочности“³⁷². Формални узрок, дакле, *производи* материјални, али је материјални узрок истовремено његова претпоставка (у логичком, а не у временском смислу), јер се формални узрок остварује само у материјалном, без којег би остао неактуализован.

2.2.3 Однос између природе и благодати: Ранер између схоластике и „нове теологије“

Пре него што се упустимо у детаљнији приказ Ранеровог учења о односу између природе и благодати, корисно је унапред дати извесна објашњења. Прво, говорећи о благодати у контексту односа са природом, Ранер је посматра као јединствен феномен, не правећи притом поделу о којој смо говорили у претходном потпоглављу. Уколико бисмо ипак хтели да овај Ранеров говор о благодати доведемо у ближу везу са том поделом, могли бисмо, чини се, рећи да, иако Ранер заиста говори о благодати као јединственом феномену, централно место у њему ипак придаје оној стварности коју смо претходно означили као *нестворену* благодат, и то чини насупрот до тада владајућим теолошким токовима, који, говорећи о благодати, првенствено имају у виду онај други њен аспект, тј. *створену* благодат. Неретко Ранер инсистира на томе да о благодати не би требало да мислимо као о некој дарованој нам ствари, створеном стању, него да првенствено имамо у виду да нам благодаћу Бог заправо дарује самога себе. Друго, што се тиче ближег одређења појма природе у контексту у којем га Ранер употребљава, о томе бисмо, уз оно што је већ речено могли навести,

³⁷¹ K. Rahner, „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“, 369.

³⁷² *Ibidem*, 369-370.

управо из текста који носи наслов „Природа и благодат“, још и ово његово одређење природе: „оно што знамо о себи без вербалног открочења“.³⁷³

А. Ранеров став према схоластичком учењу о односу природе и благодати

Према доминатном схоластичком схватању, благодат представља нешто у потпуности ван домашаја човекове свести. Она је стварност о којој ми сазнајемо из открочења, али која нам је по себи апсолутно недоступна, и човек у свом свесном, личном животу нема никакве знаке њеног присуства. Када о њеном постојању буде научен из открочења, човек свакако тежи томе да благодат стекне, и стара се да је очува као „обожење свога бића, и залог и претпоставку вечног живота“, али, „простор“ у коме сада живимо, када је реч о подацима присутним у нашој свести, остаје лишен благодати. *Онтолошки* говорећи, признајемо да присуство благодати уздиже наше постојање на раван натпритодног, али смо о томе просто способни да, на овом онтолошком плану, *говоримо*, а не да то и *егзистенцијално* доживимо. У сфери у којој смо ми свесни самих себе, као духовно и морално активних бића, налазимо се *искључиво* у оквирима онога што смо дефинисали као *природу*. Природа и благодат, додуше, нису ни за схоластичаре међусобно искључиве и некомпатибилне. Природа јесте усмерена ка благодати, у којој доживљава своје испуњење, али је начин на који схоластичари изражавају ову усмереност за Ранера недовољно снажан и убедљив. Наиме, они то чине, на, по Ранеровим речима, чисто негативан начин, одређењем природе као *potentia oboedientialis*, односно послушне способности примања. Човек је, дакле, створен као такво биће да је *способан* да прими Божије самооткрочење, а та способност је *послушна* у смислу да Бог није ни на који начин био дужан да нам се открије; наше је да послушно ишчекујемо, а ако Бог слободно одлучи да се открије – способни смо да то открочење примимо. Све што се, међутим, по Ранеровом мишљењу на овај начин тврди јесте

³⁷³ K. Rahner, „Natur und Gnade“, 211.

одсуство противречности и међусобне одбојности између природе и благодати, а то – није довољно добро.³⁷⁴

Овакво схоластичко схватање односа природе и благодати, како смо га укратко приказали, за Ранера је крајње незадовољавајуће и неприхватљиво, из више разлога. Пре свега, тврдећи да је све оно што доживљавамо само „природа“, ми заправо подразумевамо да врло прецизно разумемо садржај овог појма и познајемо његове границе.³⁷⁵ Али, пита се Ранер, ко смо ми да тврдимо да је све оно са чим се у свом егзистенцијалном доживљају самих себе сусрећемо (нпр. изворна чежња, осећај унутрашње раздвојености, доживљај људске трагедије смрти) само чиста природа, и да би све то постојало, и то баш у том облику, да није призива на натприродно заједничарење са Богом? Како знамо да, већ у самом чину постављања питања о људском постојању, не постоји извештан натприродни елемент присутан у ономе који се пита, а који никада и никако не можемо апстраховати?³⁷⁶

Ранерова намера није просто у томе да нас овим питањима „продрма“ и једноставно укаже на то да *можда* и није све баш тако како се (схоластичарима) чинило. Незадовољан простим довођењем у питање веровања својих претходника, он иде и корак даље и покушава да нас убеди управо у супротно, и то изводећи своје аргументе баш из хришћанске вере и знања о Богу које имамо на основу откровења. Наиме, пита се Ранер, нисмо ли управо као хришћани дужни да верујемо да је Божији призив на заједништво човеку нешто више од пуне јуримичке заповести која нам је споља наметнута? Није ли оно што човек *јесте* већ самом чињеницом да је од Бога створен као биће које свој довршетак треба да има у натприродном заједничарењу са својим Творцем, изнутра већ другачије структурисано него

³⁷⁴ Упореди *Ibidem*, 209-212.

³⁷⁵ Упореди К. Rahner, „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, у: *Schriften zur Theologie*, Band 1, 323-345, 324-325.

³⁷⁶ *Ibidem*, 326-327.

што би то био случај да није овог божанског призива?³⁷⁷ Ранеров одговор на ово питање свакако је позитиван, уз наглашавање да ова „посебност“ важи за свакога човека, и то *од самог почетка*, дакле не тек након што је неко свесно поверовао, и врлинским животом стекао квалитете којима би онда „заслужио“ благодат. Самим циљем због кога је створен, човек (верник, неверник, добар, лош – свеједно) је, дакле, већ издвојен као биће, и усађена му је чежња ка самоостварењу у испуњењу задатога. Такође, наш Бог не би био оно што ми верујемо да јесте, када човека, сем овим натприродним призивом, не би обдарио и средством којим је до испуњења овог узвишеног циља могуће стићи. Према томе, закључује Ранер, не постоји ниједан тренутак у коме се Бог на овај или онај начин није даривао човеку, и био му на располагању. Ток историје спасења се у потуности преклапа са историјом људскога рода. Из свега реченог следи, чини се сасвим јасно и доследно, закључак потпуно супротан ономе до ког су дошли схоластички богослови. Не само да све оно што у своме постојању искушавамо није увек и само „чиста природа“, него штавише – чиста природа у стварности заправо *никада* и не постоји.

Сем оваквих, рецимо теоријских, проблема, Ранер увиђа и извесне практичне, у црквеном контексту рекли бисмо – пастирске – потешкоће које настају као последица става да је немогуће имати икакво свесно искуство благодати. Уколико је тачно да се човеков свесни духовни живот одвија у сфери која искључује благодат, онда логично следи и губитак интересовања за овај натприродни елемент. Ако је целокупност нашег доживљаја самих себе затворена у оквиру природе, лако ћемо подлећи искушењу да се и задовољимо остајањем у тим оквирима. Божији призив и благодат онда представљају (ма колико узвишену) просто извесну „сметњу“, и намет споља, а не „природни“ довршетак нашег бића. А, ако већ у томе никако не можемо да свесно учествујемо, и, са друге стране, не осећамо се ни на који начин неиспуњено и недовршено без овог натприродног „дodatка“ нашем

³⁷⁷ *Ibidem*, 328-329.

постојању, онда – зашто да се уопште трудимо око тога?³⁷⁸ И заиста, управо овакав вековни развој учења о односу природе и благодати Ранер препознаје као главни разлог очитог губитка интересовања савременог човека за оно натприродно. Срећом, истина је, по њему, у ствари управо супротна. Искуство натприродног, искуство благодати, могуће је и реално присутно, и то опет – не само у случају верника, неких духовно узнапредовалих хришћана, него – код свих људи.

Примере искустава овог типа, који укључују осећај усамљености, несигурности, апсолутне одговорности, безусловне љубави итд. већ смо наводили у уводном поглављу. Нагласимо овде још једну корисну дистинкцију коју Ранер прави. По његовом мишљењу, *могућност доживљаја благодати, и могућност доживљаја благодати као благодати нису иста ствар*.³⁷⁹ Наиме, тренуци искуства благодати, онакви каквим их Ранер препознаје, нису сами по себи кристално јасни и једнозначни, односно, не мора да значи да, доживљавајући нешто натприродно, истовремено и разумемо шта нам се дешава. Ипак, то што не разумемо оно што окушамо, тј. чињеница да га понекад доживљавамо на потпуно анониман и неизразив начин, не посвећујемо му довољно дужне пажње, или можда просто само пожелимо да од тога брзо побегнемо и вратимо се у познату свакодневицу – не мења природу онога са чим смо се сусрели.

С обзиром на речено, логично се намеће питање смисла и улоге вербалног открочења датог нам у Старом и Новом Завету. Не губи ли оно на свом значају, ако већ одувек и свуда постоји једно опште и универзално Божије откривање човеку, ако искуство Бога имамо не само пре примања вербалног открочења, већ, у складу са целокупном Ранеровом мишљу могли бисмо рећи – и пре сваког другог искуства? Одговор је потпуно јасан – *не!* Вербално открочење има своју врло битну улогу, јер нам оно помаже да осветимо и да боље разумемо искуство благодати које смо већ и претходно,

³⁷⁸ *Ibidem*, 326.

³⁷⁹ *Ibidem*. Курзив М.В.

додуше не јасно изразиво, имали. Ранер својим идејама дакле не угрожава значај Светог Писма, и проповеди Цркве; он просто указује на чињеницу да, када слушамо *поруку* Цркве, то заправо није први пут да се сусрећемо са *стварношћу* која нам се овим путем проповеда. Човек дакле, по његовом мишљењу, увек (чак и када то не зна) живи *свесно* у присуству троједног Бога,³⁸⁰ и то, да нагласимо поново, тако живи *сваки* човек „јер благодат га увек окружује, чак и грешника и неверника, као неизбежно окружење његове егзистенције“³⁸¹. Овакве ставове Ранер износи јасно и смело, сматрајући да је „теологија исувише дуго и исувише често бивала у заблуди проузрокованој неизреченом претпоставком да Божија благодат више неће бити (благодатни) дар, ако буде исувише великодушно дељена од стране љубави Божије“.³⁸²

Ако пак место и значај вербалног открочења нису угрожени Ранеровим ставовима, како онда ствар стоји са самим појмом (*чисте*) *природе*? Ако је из његовог учења потпуно јасно да „историјска“ природа човека, онаква какву је срећемо откад га је Бог створио па до данас никада није била просто „чиста“ природа, тј. *само* природа, него се, као што смо видели, одувек налазила у окружењу Божије спасењске воље (тј. благодати), има ли уопште више смисла говорити о чистој природи? Служи ли нам тај појам и даље, или га треба просто одбацити? Управо по овом питању Ранер је имао несугласице са припадницима покрета „нове теологије“.

Б. Ранеров став о учењу о односу природе и благодати припадника покрета „нове теологије“

³⁸⁰ K. Rahner, „Natur und Gnade“, 228.

³⁸¹ *Ibidem*, 229.

³⁸² *Ibidem*, 227-228.

Пре свега, ваљало би да утврдимо кога Ранер има у виду када полемише са припадницима покрета „нове теологије“. Као што смо већ поменули, као најзначајнијег представника овог покрета, макар када је у питању тема којом се овде бавимо, Ранер препознаје Анри де Либака. И заиста, његово дело *Surnaturel* (*Натприродно*) из 1946. године, оставило је великог трага и изазвало бурне расправе. Што се других значајних представника тиче, од оних са којима Ранер по извесним питањима поименце полемише ваља поменути Ханс Урс фон Балтазара. Међутим, оно што је карактеристично и за ову Ранерову полемику, као што је случај био и у односу са (нео)схоластичарима, Ранер првенствено критикује *ставове*, који му се чине погрешним и неприкладним за изражавање вере у хришћанског Бога, а који су оставили извесног трага и утицаја, без обзира на то ко је конкретно ове ставове заступао, и да ли је оно што се приписује појединим богословима заиста исправна интерпретација њихове мисли. Тако је нпр. де Либак три године након издавања поменутог чувеног дела издао и нови чланак *Le mystere de surnaturel* (*Тајна натприродног*) у коме великим делом одговара на замерке и критике које је добио (не само од Ранера!) као реакцију на *Surnaturel*, инсистирајући притом на томе да је по одређеним питањима погрешно схваћен.³⁸³ Сам Ранер је овакве могућности потпуно свестан, те тако нпр, полемишући са ставовима непознатог аутора, потписаног просто са Д. а изнесеним у тексту „Пут ка одређењу односа између природе и благодати“,³⁸⁴ он каже да нема намеру да истражује у којој мери овај чланак верно изражава де Либакову мисао (као што је то желео Д.), као и да је управо тај чланак изабрао за релевантан да са њим полемише, јер је Д. припадао покрету „нове теологије“, а ставови изнесени у поменутом тексту су најјаснији, као и најекстремнији израз оног погледа на ствари који

³⁸³ Знатно проширенију верзију овог чланка, де Либак објављује под истим насловом као књигу 1956. године. О свему томе види више у докторској дисертацији Томаса Кнебела, посвећеној управо теми благодати у богословљу Карла Ранера, а одбрањеној на универзитету Фордам, 1980. године. Thomas Louis Knoebel, *Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation*, Fordham University, 1980.

³⁸⁴ „Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade“, у: *Orientierung* XIV (1950), 138-141.

Ранер одбацује.³⁸⁵ У својој анализи следићу овај Ранеров пример, односно, оно што буде наведено као ставови богослова „нове теологије“ заправо су ставови које Ранер препознаје као њихове, и са којима полемише, а које лично нисам у тој мери темељно проучио да бих оценио у којој мери он то оправдано чини. Као што Ранеру није било суштински битно јесу ли или нису ставови против којих пише изворно припадали де Либаку или неком другом, тако је и овде кључно да се што јасније прикаже *Ранерово* учење о односу природе и благодати, као и учења у односу на која је његово формирано, а мање је значајно јесу ли то учења баш оних теолога којима их Ранер приписује.

У чему су, онда, сличности и разлике између Ранера и представника „нове теологије“, условно узето – рецимо де Либак? Као и Ранер, де Либак је спознао значај проблематике односа између природе и благодати. За њега то није некаква замршена теоретска расправа релевантна једино за стручњаке, него изузетно битно питање са значајним последицама по живот Цркве, од чијег решења зависи хоће ли теологија остати на периферији данашње културе и цивилизације или имати неку значајнију улогу унутар њих.³⁸⁶ Де Либак је, наиме, попут Ранера препознао негативне последице које произлазе из до тада владајућег схоластичког схватања (могућности) доживљаја благодати и њеног односа према природи, и овај његов опис последица и потешкоћа Ранер прихвата као, додуше можда мало превише суморан, али ипак доста реалан приказ стварног стања ствари.³⁸⁷ Када се, дакле, ради о дијагностификовању стања у коме се ондашња теологија налазила – њих двојица су истомишљеници.

Проблем настаје у тренутку у ком долазимо до предлога начина за решење проблема. Де Либак је, наиме, верујући (ово још заједно са Ранером)

³⁸⁵ Види: K. Rahner, „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, фусноте бр. 2 на странама 329 и 330.

³⁸⁶ Упореди Stephen J. Duffy, „The experience of grace“, *Cambridge Companion to Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hinnes eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 43-62, 54.

³⁸⁷ Види: K. Rahner, „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, 326.

да је природа створена за благодат, за јединство са Богом, и да никада актуелно не постоји у свом „чистом“ стању, спреман да се у потпуности одрекне и самог појма чисте природе, као бескорисног, и чак опасног, јер нас може увести у заблуду. Био је незадовољан тиме што се заправо више бојимо тога да одређене стварности не помешамо, него што се бојимо опасности да их недовољно блиско повежемо, што је довело до стварања некакве „траљаве теологије која је натприродно одржавала натприродним чинећи га некаквим акциденталним додатком иначе по себи интегралној људској природи“³⁸⁸. Пошто је сматрао да је овакав систем изграђен управо око појма чисте природе, он једноставно предлаже да се тог појма решимо. За Ранера је ово, међутим, неприхватљиво, и то зато што сматра да се одбацавањем концепта чисте природе у опасност доводи слободни, благодатни карактер Божијег дара човеку. Наиме, уколико би човек, као што то сматра де Либак, био створен као биће у чијој *природи* би већ од самог старта био усађен Божији призив и усмерење ка довршетку у Богу, да ли би се онда дар Божије љубави, његовог самосаопштења којим нам дарује самога себе, и којим нам омогућава да до циља за који смо створени једном и стигнемо, могао и даље сматрати потпуно драговољним и слободним?³⁸⁹ Ранеру се чини да то није случај. Уколико Бог већ створи једно биће коме је у *саму природу* усадио тежњу ка довршетку у натприродном, онда је он истовремено и *дужан* да том истом створењу подари и средство да тај циљ оствари, у супротном – човек би био један просто бесмислени створ. Ово су, према Ранеру, са хришћанске тачке гледишта, веома проблематичне импликације, јер хришћани управо инсистирају на *апсолутној* слободи, незаслужености, бесплатности *сваког* Божијег акта према човеку и остатку творевине, а са друге стране, они не верују ни у Бога који ствара из чистог хира, нека бесмислена створења. Поготово би ово последње било проблематично када би било показано на примеру самога цара и врхунца целокупне творевине – човека. Слобода и бесплатност благодати, додуше, не би ни у ком случају били угрожени из

³⁸⁸ S. J. Duffy, „The experience of grace“, 49.

³⁸⁹ K. Rahner, „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, 330 и даље.

људске перспективе,³⁹⁰ односно, човек би, по Ранеру, као прималац дара и у том случају задржао своју слободу да дар прихвати или одбије, тј. чак и да му је усмерење ка Богу усађено у саму природу – човек је у стању да му окрене леђа, и (као што смо сведоци у бројним случајевима) једноставно поступа против своје природе.³⁹¹ Још је опасније то што на овај начин бива угрожена слобода самога Бога. Због тога се Ранер залаже да у употреби задржимо концепт чисте природе, и да под њиме подразумевамо нешто што само по себи има смисла, што би реално могло да постоји, а да не буде бесмислено. Наиме, он на овај начин жели да каже да је Бог могао да створи човека, и остави га тако, потпуно у сфери створеног, не позивајући га на искорак изван природе и заједницу са собом. Човек би, у том случају, морао бити у стању да постоји у оквирима своје природе, као што то уосталом чине друга створења, и да се притом не осећа неиспуњено, нити да сматра да му Бог дугује нешто више. Концептом чисте природе, дакле, чува се ова бесплатност, слобода Божијег дара, јер, заиста, само у односу на оно биће које је довршено и смислено унутар оквира сопствене природе – Божији дар самосаопштења је уистину апсолутно бесплатан, благодатни дар љубави.

На овом месту немамо намеру да понудимо дефинитиван одговор на питање ко је у овој полемици у праву, и чији су аргументи снажнији. Оно, међутим, што смо дужни да прикажемо јесте Ранеров одговор на то како је могуће да, са једне стране чиста природа никада актуелно не постоји, те да је човек од самог почетка призван на заједништво са Богом, и усмерен ка њему, а да, истовремено, овај призив и усмерење нису део човекове природе. Другим речима, ако су (Божији призив и усмерење ка њему) увек са нама, а нису део наше природе, *где су и шта су онда?*

³⁹⁰ На другом месту пак Ранер као да је потпуно супротног мишљења, односно, чини се да је увидео да би укључивање благодати у нашу природу ипак било проблематично и из људске перспективе, тј. да би угрожавало и човекову слободу. Наиме у тексту *Питања контроверзне теологије оправдања*, Ранер изражава јасан став да човек у чију природу би била укључена нестворена благодат не би имао праву могућност да не верује, већ да би она била само привидна и безопасна, односно без реалних последица. K. Rahner, „Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung“, *Schriften zur Theologie*, Band 4, *Neuere Schriften*, 237-271, 268.

³⁹¹ K. Rahner, „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, 340.

Б.1 Натприродни егзистенцијал

Како би на задовољавајући начин описао и објаснио појаву да је Божији призив и усмерење ка натприродном довршетку појава која нас увек и без изузетка прати, а такође из поменутих разлога ипак не представља саставни елемент наше природе, Ранер је сковао израз који је у великој мери обележио његово богословско учење – *натприродни егзистенцијал*.³⁹² Појам егзистенцијала, како термилошки, тако и садржински убраја се у наслеђе које је Ранер примио од Хајдегера. Овај појам Хајдегер у *Бићу и времену* користи како би одредио фундаменталну структуру човека као ту-бића. Помињане суштинске карактеристике Dasein-а, које укључују, поред осталих, биће-у-свету (in-der-Welt-sein) и биће-ка-смрти (Sein-zum-Tode), управо су његови *егзистенцијали*. Оно што је за нас овде најзначајније, јесте да је за Хајдегера егзистенцијал представљао извесно стање које карактерише човеково постојање увек и свуда, којег је човек свестан, и у односу на које стиче разумевање самога себе. Сам Ранер, желећи да у свом *Малом теолошком речнику* поближе објасни шта подразумева под појмом натприродног егзистенцијала, тврди да се у темељу овог појма налази чињеница да „*joш пре* оправдања сакраментално или извансакраментално примљеном благодаћу, стоји човек *већ увек* под општом спасењском вољом Божијом“³⁹³ И надаље:

„Та „ситуација“ која је свеобухватно и неизбежно унапред дата човековом слободном деловању и одређује га, не постоји само у мислима и намерама Божијим, него је реално одређење човеково, које додуше милостиво приступа његовој природи (зато: натприродни), али у стварном стању ствари никад не мања.“³⁹⁴

³⁹² Овај појам Ранер по први пут помиње у тексту „Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz“, објављеном 1941. Сада види у: *Sämtliche Werke*, Band 8, *Der Mensch in der Schöpfung*, Karl-Heinz Neufeld (прир.), Benziger, Herder, Düsseldorf, Zürich, Freiburg, 1998, 3-32.

³⁹³ К. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, ; *Sämtliche Werke*, Band 17/1, 461-873, 565. Курзив М. В.

³⁹⁴ *Ibidem*.

Божије усмерење и призив човеку представљају дакле реално одређење сваког човека, које он никада и ни на који начин не може избећи. Они су увек ту, као могућност, као понуда, још пре било каквог човековог свесног и вољног одређења „за“ или „против“ њих. Такође, они остају *натприродни*, јер нису део човекове природе, већ јој „милостиво приступају“, и призивају је ка *натприродном довршетку*. Ово је за Ранера, видели смо, важно, јер сматра да се на тај начин чува драговољни, благодатни и слободни карактер овог великог Божијег дара.

Из реченог, међутим, не следи да је човек у свом доживљају самога себе јасно у стању да разликује природни од *натприродног* елемента. *Натприродни* егзистенцијал је, као што смо видели, нешто што увек и у потпуности прати сваког од нас, те га ми зато и доживљавамо као неутуђиви део нас самих. Чиста природа остаје само својеврстан *остатак* (Restbegriff), оно што добијамо апстраховањем *натприродног* егзистенцијала, замишљањем какви бисмо били да је Бог којим случајем зажелио да нас лиши тог дара. То никада не можемо сасвим прецизно знати, о томе можемо само промишљати. Од круцијалног значаја и помоћи при томе нам је откривење (у класичном смислу те речи), које нам помаже да овај *натприродни* егзистенцијал разумемо *као* *натприродни*, али, *никада* никаква јасна и дефинитивна граница не може бити повучена између онога што је у нама чиста природа, и онога што је последица Божије спаситељне воље и његовог поступања у складу са њом.³⁹⁵

Важно је констатовати и чињеницу да Ранер под *натприродним* егзистенцијалом као да не подразумева увек исту ствар. Чини се да можемо разликовати (макар) два значења овог концепта. Са једне стране он означава, као што смо видели, Божије усмерење и призив човеку. Са друге пак стране, у *Темељном течају вере*³⁹⁶ проналазимо најразвијенији облик учења о

³⁹⁵ Упореди: K. Rahner, „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, 340-341.

³⁹⁶ Види нарочито 3. поглавље 4. дела *Темељног течаја вере* под наслов „Понуда самосаопштења као „*натприродни егзистенцијал*““ (Das Angebot der Selbstmitteilung als „übernatürliches Existential“): K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 126-132.

натприродном егзистенцијалу као о Божијем самодаривању човеку, тј. као о ономе што смо одредили као основни смисао појма (нестворене) благодати. Дакле, по првом схватању, натприродни егзистенцијал није благодат сама, Ранер чак јасно истиче разлику међу њима,³⁹⁷ док се у другом случају натприродни егзистенцијал управо изједначава са благодаћу. Додуше, и у овом случају Ранер одржава извесну дистинкцију, називајући Божије самодаривање понудом, која се онда може прихватити или одбити (при чему, наравно, тек њено прихватање омогућава присуство и пуни ефекат благодати у човековом животу). Килби, чини се с правом, сматра да се овде не може радити о природној еволуцији првог (ранијег) схватања у друго (касније), поготово што се примери овог „другог“ схватања могу пронаћи и у текстовима написаним пре онога у коме је развијено „прво“.³⁹⁸ Чини се да бисмо се оправдано могли сложити са њеним објашњењем,³⁹⁹ по коме је „прва“ верзија натприродног егзистенцијала (схваћеног као Божији призив и усмерење) последица конкретног контекста у коме је настала, а то је дебата са припадницима „нове теологије“ која се директно тичала управо жудње и усмерења ка натприродном. Због тога је, према Килби, Ранер у овом раду практично изнео слабије тврдње него што је могао, и што је иначе чинио, јер

³⁹⁷ Тако, на крају текста у коме своје виђење супротставља „ново-теолошком“, Ранер међу питањима која би требало додатно расветлити помиње и то „како се натприродни егзистенцијал односи према самој благодати, а у ком смислу је различит од ње“ (K. Rahner, „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, 343).

³⁹⁸ Килби (K. Kilby, *Karl Rahner. Philosophy and Theology*, 58) наводи примере из текста „Свештеничка егзистенција“ („Priesterliche Existenz“), објављеног по први пут 1942 (сада види у: *Sämtliche Werke*, Band 20, *Priesterliche Existenz. Beiträge zum Amt in der Kirche*, Andreas R. Batlogg, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2010, 155-171), дакле пре текста у коме је у контексту дебате са „новом теологијом“ изнесено помињано „прво“ одређење натприродног егзистенцијала као призива и усмерења (који је први пут објављен 1950). Чини ми се да и Ранеров предлог тумачења натприродне благодати као квази-формалне узрочности такође можемо видети као пример размишљања који би био у складу са овим „другим“ одређењем натприродног егзистенцијала (као саме нестворене благодати), а овај предлог изнесен је у тексту који је, рекосмо, први пут објављен још раније (1939).

³⁹⁹ K. Kilby, *Karl Rahner. Philosophy and Theology*, 58.

му циљ није био детаљно развијање сопственог учења о благодати, већ покушај одговора на конкретну дилему.⁴⁰⁰

На крају, сматрам корисним да поменем једну битну *последицу* Ранеровог учења о благодати, онаквог каквог смо га овде представили. Наиме, у више наврата и на више начина видели смо да он инсистира на свеопштој Божијој спасењској вољи, на призиву Божијем упућеном увек, свугде и *сваком човеку*. У покушају да усагласи веровање да Бог жели, и пружа могућност за спасење свих људи са веровањем да је хришћанство једина права религија – Ранер је сковао још један оригиналан појам – *анонимно хришћанство*. На овај начин он је желео да истакне да људи могу имати однос са Богом, и постићи обожење и мимо формалног припадништва хришћанској Цркви.

„Несвесно често живимо у себичној ускогрудости оних који сматрају да је њихово знање вредније и благословеније уколико га поседује само неколицина; прилично глупо мислимо да Бог утиче на људе својом истином само онда када смо ми већ утицали на њих нашом тематском и социолошко-официјелном и експлицитном формом ове истине.“⁴⁰¹

Они, дакле, људи који *не својом кривицом* (тј. они који нису свесно одбацили Божију понуду изнесену у хришћанству, претходно је јасно и исправно разумевши), из различитих социолошких, културолошких или других разлога нису експлицитни хришћани, нити ће то икад бити, имају могућност општења са благодаћу кроз оне културе и религије којима припадају (па чак и ако се некад сматрају атеистима). На овај начин Ранер не жели да уведе некакав релативизам или изједначи као равноправне све религије. Напротив, оно што омогућава спасење јесте управо тајна Христова, са свиме што она подразумева, али она није реалност доступна само Христовим експлицитним следбеницима, већ и свима онима који, ма колико

⁴⁰⁰ Из овога, мислим, такође следи да, иако Килби инсистира на томе да су код Ранера присутна два различита схватања натприродног егзистенцијала и буни се против покушаја да се ова разлика негира, она ипак не мисли да се ради о два неускладива, потуно различита концепта. Она јасно признаје да је Ранер *могао* да изнесе и јаче тврђење (које би натприродни егзистенцијал изједначило са нествореном благодаћу) тамо где га не износи, што даље значи да би се и то друго значење природно уклопило у контекст првог, те да, дакле, мада нису идентична - она нису ни међусобно искључива. Напротив.

⁴⁰¹ K. Rahner, „Philosophie und Theologie“, 223.

неосвешћено и имплицитно, позитивно одговоре на благодатни призив Божији и својим животом практично сведоче оно на шта смо ми као хришћани позвани. Управо ти људи су – анонимни хришћани.

Ова Ранерова идеја наишла је на бројна негодовања како од стране нехришћана, који су сматрали овакав један термин наметљивим (јер претендује на то да све (вредно) прогласи хришћанским),⁴⁰² тако и од стране хришћана (поред осталих, Балтазара и де Либак) који су сматрали да Ранер на овај начин доводи до извесне релативизације и обесмишљења самог хришћанства. Критике које су упућене Ранеру по овом питању (око тога су мишљења истраживача поприлично једногласна) немају неку велику тежину и значај. Стиче се утисак да су оне настале углавном *ad hoc* разматрањем саме синтагме „анонимно хришћанство“, а не дубљом анализом *суштине* онога што је Ранер под тим подразумевао, а што, чини се, објективно заиста не подлеже изнесеним критикама. И сам Ранер је сматрао да „стварни садржај тог учења износе и они који протестују против самог назива (нпр. де Либак, Х. У. ф. Балтазар⁴⁰³ итд).“⁴⁰⁴

2.2.4 Осврт на ово Ранерово учење из угла православне теологије

Дати било какву коначну оцену Ранеровог учења о односу природе и благодати из угла православне теологије није нимало лако, и то из више разлога. Прво, чини се да се о овој проблематици на Истоку у таквој форми, уз коришћење читаве терминологије присутне код Ранера и осталих његових саговорника до сада није расправљало. То наравно не имплицира да су православни богослови остали у потпуности несвесни значаја и важности

⁴⁰² Ово Ранер чини у истом духу у ком је то некада чинио Јустин Мученик и Философ, говорећи о хришћанима пре Христа.

⁴⁰³ Балтазарове критике Ранеровог учења расуте су у више дела, од којих је најзначајније: Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966. Анализу Балтазарове критике Ранерове идеје о анонимном хришћанству пружа нам: Eamon Conway, *The anonymous Christian – a relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1993. Темељну анализу корена и структуре Ранерове теорије о анонимном хришћанству види код: Nikolaus Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1982.

⁴⁰⁴ K. Rahner/H. Vorgrimler, *Teološki rječnik*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1992, 23.

ове проблематике. Потпуно је сигурно да је у њиховим списима могуће пронаћи имплицитне одговоре на барем нека од питања која су се јавила унутар дијалога вођеног на Западу. Ипак, могућност да прецизно и свеобухватно прикажемо како би неки од тих одговора изгледао на примеру макар једног еминентног богослова источне традиције (а камоли читаве те традиције) превазилази оквире овог рада. Стога ћемо се овде задржати само на одређеним назнакама за које сматрам да ипак могу бити индикативне и пружити ваљане смернице за даље размишљање и истраживање.

Као што смо већ истакли у оквирима његове интелектуалне биографије, када је у питању (источно) отачко предање, начин на који му Ранер генерално приступа такав је, да на њега никако није применљива критика коју често и са правом упућујемо појединим, посебно у схоластици одгајаним, западним богословима – тј. критика да се ово предање у великој мери занемарује. Ранер се у својим списима експлицитно, и прилично често осврће управо на ране источне оце, и то чак из прва три века, тражећи од њих одговоре на разна питања, и покушавајући да своје, и туђе данас доминантне идеје процењује управо у односу на светописамску и рану отачку традицију. Када је у питању тематика којом се у овом раду бавимо, чини се да постоје реалне основе на којима бисмо могли говорити о комплементарности и сагласности Ранеровог и отачког учења. На пример, већ смо поменули да се Ранерово учење о анонимном хришћанству донекле заснива на Јустиновом схватању да постоје „хришћани пре Христа“. Када је у питању сам однос природе и благодати, чини се да можемо говорити о комплементарности са учењем још једног оца који је од изузетног значаја за теологију Истока – св. Максима Исповедника. Овде се не можемо позвати на сопствену анализу учења овог великог оца, већ се ослањамо на закључке оних који су се св. Максимом знатно дуже и озбиљније бавили, те сматрамо интересантним да наведемо нпр. следећи став Поликарпа Шервуда:

„Говорити ... о благодати као о нечему што је, пре свега, придодато природи, за Максима није, и не може бити, нормални идиом.“⁴⁰⁵

Такође, интересантне су и паралеле и сличности које Гери Русо⁴⁰⁶ проналази између учења о благодати код Ранера и још једног великана источне патристике – св. Григорија Паламе. По његовом мишљењу, постоји, иако су терминолошки различито изражена, суштинска и структурална сличност између учења ове двојице богослова. Са једне стране, Паламино учење о нествореним енергијама, а са друге, раније помињано Ранерово учење о квази-формалној узрочности, Русо види као веома значајне концепте који би могли да допринесу зближавању учења Истока и Запада. Наиме, и Ранер и Палама имају за циљ да, у различитим околностима у којима су се задесили, одбране исту стварност – веру у Бога који је истовремено апсолутно трансцендентан природом, а опет у потпуности иманентан, својим слободним избором, који је изван домашаја нашег разума, али не и изван домашаја нашег искуства. До сада, у дијалогу Истока и Запада су постојали одређени проблеми који су многима деловали непремостиво. Са једне стране, сходно схоластичкој традицији – на Западу су уобичајено исповедали да ће у есхатону човек саучествовати, поред осталог и у Божијој суштини, док је такав став за православне потпуно неприхватљив. Са друге стране, Палама нпр. је (чувајући се управо од поменутог неприхватљивог закључка) исповедао постојање *реалне* разлике у Богу, између нестворених енергија и Божије суштине. За католике је ово неприхватљиво јер они традиционално сматрају да у Богу не могу постојати никакве реалне, већ само *номиналне* разлике. Учења о квази-формалној узрочности и нествореним енергијама, према Русоу, могу помоћи да ове разлике између источних и западних

⁴⁰⁵ Поликарп Шервуд, „Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, у: Богољуб Шијаковић, Микоња Кнежевић (прир.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ Аспекти филозофске и теолошке мисли Максима Исповједника*, Луча, Никшић, 2006, 449-469, 466.

⁴⁰⁶ Gerry Russo, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 32, no. 2, 1988, 157-180. Још један покушај кориштења Ранерове теологије у сврхе екуменског дијалога срећемо код Данијела Мунтеану, који заступа идеју развоја једне екуменистичке антропологије на темељима теологија Ранера, Зизјуласа и Паненберга: Daniel Munteanu, *Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2010.

теолога више не делују непремостиво. Као што смо видели, увођењем префикса *квази* у концепт формалне узрочности, Ранер истиче управо оно до чега је православнима нарочито стало: упркос реалном постојању благодатног искуства Бога, увек постоји *нешто* што нам и даље остаје недоступно, нешто што заувек остаје тајна. Ово *нешто* наравно није нека посебна, конкретна ствар, али, ипак реално постоји. Да ли би католички богослов, пита се Русо, ово назвао реалном дистинкцијом у Богу? Не, али православни би то могао учинити. Са друге стране, „у оној мери у којој су енергије део божанске природе, и доносе обожење човечанству, на неки начин оне нам морају предавати и „шта год то било“ што чини да Бог буде Бог“⁴⁰⁷. Православни то не би назвали „божанском суштином“, али католици можда би.

Што се савремених православних богослова тиче, могли бисмо указати на ставове двојице можда и најутицајнијих у XX веку, макар на нашим просторима, Флоровског и Зизјуласа, о границама Цркве. Постављајући, управо у екуменском контексту, питање поклапају ли се харизматске границе Цркве са њеним канонским границама, Флоровски је, јасно и храбро одговорио са – не!⁴⁰⁸ По овом питању он је, по сопственом признању, на тај начин заузео став супротан Кипријану Картагинском, а сагласан, рецимо Августину. Из наше тачке гледишта додали бисмо – сагласан и Карлу Ранеру. Са друге стране, његов знаменити следбеник Зизјулас, много опрезније приступа овом питању, и није му лако да се сагласи са Флоровским. Како сам тврди:

„Ови погледи Флоровског били су толико авангардни, да је мени лично било веома компликовано да се сагласим са њима у време када сам писао своју докторску дисертацију, *не зато што су ми се чинили неприхватљивим*, него зато што су изискивали огромне напоре у објашњавању и истраживању

⁴⁰⁷ Gerry Russo, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace“, 178.

⁴⁰⁸ Види Георгије Флоровски, „О границама Цркве“, у: Александар Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, Хришћански културни центар, Београд, 2005, 89-101.

темељног и до сада неразјашњеног проблема односа између „канонског“ и „харизматског“ у Цркви.“⁴⁰⁹

Када је у питању српска богословска сцена, једини аутор код кога проналазимо јасне обресе бављења проблемом природе и благодати јесте Атанасије Јевтић. У оквиру предавања о аскетици одржаним на париском „Светом Сергију“, Јевтић ће нам на неколико места дати назнаке свог виђења овог проблема. Тако он истиче да човек „није замислив само као „чиста природа“, којој би затим била одозго додата „натприродна благодат“, напротив у самој природи човека налази се благодат, и његова боголика природа претпоставља благодат“.⁴¹⁰ С обзиром на коришћену терминологију, изгледа сасвим јасно да је владика Атанасије био упућен у тада актуелну проблематику, и да је своје ставове формулисао насупрот (нео)схоластичким. На другом месту то је врло експлицитно наглашено:

„Божанска благодат није за њу нека врста сувишка („donum supernaturalis“ схоластичара), с којим она може живети, али без које би такође могла да живи од своје „чисте природе“ („natura pura“). Напротив, за православну антропологију, Божанска благодат је управо прави живот човекове душе и читаве његове природе...“⁴¹¹

Дакле, јасно је да он православно становиште види као супротстављено схоластичком. Такође, на основу израза које користи (благодат у природи...), као и чињенице да се у том тренутку налазио управо у Француској, и да добро познаје француски језик – врло је вероватно претпоставити да је он био упознат са де Либаксовим схватањима по овом питању, јер са њима делује сагласан. Када је у питању Карл Ранер, чини се да немамо довољно података да бисмо судили о томе какво би становиште владике Атанасија било о његовим ставовима. У претходном наводу он

⁴⁰⁹ Јован Зизјулас, „Самопоимање православних и њихово учешће у екуменском покрету“, у: Александар Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, Хришћански културни центар, Београд, 2005, 233-245, 235-6 Курзив М.В.

⁴¹⁰ Атанасије Јевтић, *Аскетика*, Хришћанска мисао, Београд-Србиње-Ваљево, 2002, 31. Курзив М.В.

⁴¹¹ *Ibidem*, 45.

додуше одбија могућност да би човек могао да постоји и без благодати, као чиста природа, што на први поглед делује супротно Ранеру. Без обзира на то, ипак сматрам да су наведена места на којима се Јевтић дотиче проблема природе и благодати исувише штуром како бисмо изнели било какав поуздани закључак о томе да ли је он уопште био упознат са Ранеровим делом, и какав би став о њему имао. Све у свему, саму чињеницу да се владика интересовао за актуелну богословску проблематику у средини у којој је боравио, иако она није у том тренутку била у центру пажње Православне цркве сматрам за изузетно значајну и веома похвалну. То је пример који бисмо, мислим, сви требало да следимо. Остаје жал што своје виђење овог веома значајног проблема Јевтић (колико ми је познато) није елаборирао у нешто већој мери.⁴¹²

2.2.5 Закључна разматрања и критички осврт на Ранерово учење о благодати

Пре него што критички размотримо Ранерово учење о благодати и њеном односу наспрам природе, није на одмет укратко резимирати његове ставове.

- 1) Мотивација са којом Ранер почиње да се бави овом проблематиком није чисто спекулативне (иако је у принципу реч о, по себи,
- 2) интелектуално врло изазовној и занимљивој теми), већ првенствено практичне, пастирске природе. Ранер полази од стања са којим се реално суочава, а то је пред-концилско стање значајног отуђења и мањка интересовања за живот Цркве међу римокатолицима у првој половини XX века. Стога он и своје решење обликује у односу на тада постојећа учења за која је сматрао да су у највећој мери допринела оваквом стању, или да

⁴¹² Тачније, штета је што то није учинио макар на неком другом месту, пошто је сасвим разумљиво да се у оквиру ових предавања на сасвим другу тему задржао само на овим спорадичним назнакама.

тек могу изазвати одређене негативне последице. Конкретно, ради се о схоластичкој традицији, и припадницима покрета „нове теологије“.

- 3) Прва „интервенција“ коју Ранер врши у односу на предање из којег је и сам проистекао јесте редефинисање односа између створене и нестворене благодати у корист ове последње, односно, другим речима, стављање акцента на разумевање благодати првенствено као Божијег присуства, а не одређеног својства које карактерише нечији начин постојања. Однос створене и нестворене благодати он смешта у контекст тзв. квази-формалне узрочности, која, видели смо, може послужити и као корисна основа за покушај превазилажења одређених недоумица између православних и римокатолика.
- 4) Друга круцијална измена у односу на схоластичко учење тиче се могућности свесног доживљаја благодати у свакодневном животу. За разлику од схоластичара, који су одрицали било какву могућност свесног искуства благодати, и сматрали да у доживљају самога себе човек свесно остаје искључиво на нивоу природе, Ранер истиче управо супротно и инсистира не само на могућности, већ и својеврсној нужности искуства благодати у животу свакога човека. Он затим пружа и примере оних искустава и ситуација за које сматра да су нам свима блиске и заједничке, које по њему управо представљају искуство натприродног.
- 5) Сложивши се са припадницима покрета „нове теологије“ око тога да човек никада не постоји као чиста природа, да је увек и свуда изложен Божијој спасењској вољи и на неки начин живи у његовом присуству, Ранер се са њима не слаже око сврховитости употребе самог *појма* чисте природе, као и *места* у ком је „смештан“ Божији призив и усмерење човека. Док де Либак сматра концепт чисте природе, с обзиром на то да никад не постоји као реално актуелизован, за непотребан и чак опасан, Ранер га сматра веома битним за могућност очувања драговољности и неизнуђености Божијег дара човеку. Он такође уводи појам натприродног егзистенцијала, којим жели да укаже управо на стварност да је благодат

реалност која нас увек и свуда прати, која је реално део нас самих – али ипак није део наше природе. Када бисмо замислили да Бог није пожелело да нам се открије и призове нас на натприродну заједницу са њиме, оно што остане, без тог призива, без натприродног егзистенцијала, тј. чисте природа, мора бити смислена и довршена целина. У супротном, Бог би човеку био дужан самога себе, или би човек био просто бесмислено биће.

Да ли бисмо сада, изложивши Ранеров предлог за решење проблема односа природе и благодати могли да кажемо да смо потпуно задовољни, да су успешно избегнути проблеми који проистичу како из схоластичких, тако и из ставова припадника „нове теологије“, те да стога имамо ако не последњу реч, а оно макар стабилну основу за даљи говор на ову тему? Чини ми се да не, или, макар – не у потпуности. Тадашњи Ранерови саговорници, првенствено де Либак и Балтазар, нису били задовољни овим предлогом, тј. постулирањем некаквог натприродног егзистенцијала.⁴¹³ У најкраћем (као што смо уосталом већ поменули), можемо рећи да су они били сложни по питању тога да нема претераног смисла расправљати о томе шта би било да Бог није створио свет и човека онаквим каквим их је створио, те због тога нису сматрали потребним да расправљају о некаквој чистој природи за коју се сви (укључујући и Ранера) слажу да не постоји, никада није постојала, нити ће. Што се самог натприродног егзистенцијала тиче, де Либак је сматрао да он не доприноси разјашњењу проблема односа две стварности којима се бавимо. Као што смо рекли, сматрао је да по многим питањима његов став о овом проблему није био добро схваћен, те да се све оно до чега је Ранеру стало може успешно постићи и очувати и у оквирима решења које је он понудио. Другим речима, ако нам је већ довољно компликовано да разумемо однос природе и благодати, каква је тек корист од увођења неке треће, нове и мистичне реалности, натприродног егзистенцијала? У овом раду не можемо улазити у то у којој мери је де Лобаков „систем“ заиста одговарајуће решење проблема којим се бавимо. Оно што ипак можемо рећи је, а то није безначајно, да он није био усамљен при ставу да није добро схваћен, и да су

⁴¹³ О овоме види опширније у наведеном докторату Томаса Кнебела, нарочито стр. 26-50.

отада па надаље постојали бројни богослови који су покушавали да покажу де Лобакову мисао у другачијем светлу од оне у којој ју је видео Ранер. Такође, оно што *морамо* рећи је да нам протест против увођења натприродног егзистенцијала као неке треће реалности у односу природе и благодати делује у солидној мери оправдан зато што се чини јасним да Ранер у свом целокупном делу није успео да довољно јасно и прецизно одреди његов метафизички статус, односно, једноставније речено, да пружи јасан и једнозначан одговор на то – шта тачно представља натприродни егзистенцијал. Након што нам, и то прилично убедљиво, покаже *зашто* му је овакав један појам потребан у контексту расправе у којој учествује, он као да се исувише лако задовољава самим постулирањем натприродног егзистенцијала – и ту стаје. Међутим, није толико једноставно прихватити одређени концепт као нешто реално постојеће, само због тога што нам се чини потребним,⁴¹⁴ поготово кад се ради о нечему толико значајном као што је питање самога човека. Другим речима, стиче се утисак да Ранер једноставно није довољно објаснио *како* то нешто може да постоји, као неотуђиви део нас самих, као нешто што увек и неизоставно имамо у свести и према чему смо дужни да се вољно одредимо – а да то истовремено није део наше природе?⁴¹⁵ *Шта* је, дакле, тачно натприродни егзистенцијал – остаје код Ранера недовољно објашњено, поготово када се има у виду да је то појам који има значајну улогу у његовој целокупној теологији, невезано само за расправу о природи и благодати, те се тако неретко стиче утисак да се један те исти концепт, натприродни егзистенцијал, у разним контекстима може, па и мора различито доживети и тумачити. На овоме се ипак не можемо детаљније задржавати. Могли бисмо, међутим, навести још једно

⁴¹⁴ Овде примећујемо исти проблем који смо констатовали већ у критичком осврту на Ранеров филозофски пројекат.

⁴¹⁵ Оваква једна идеја не делује лако уклопљива ни у један од тада доминантних филозофских система. Ако узмемо за пример схоластичку традицију из које Ранер потиче, са једне стране, пошто не припада људској природи као таквој, изгледа да би било логично натприродни егзистенцијал одредити као својеврсну акциденцију која постоји, рецимо у човековој души. Али, није тако лако разумљиво, и изискује даљу разраду и објашњење *како* то да нешто за шта тврдимо да представља својсто које је на исти начин увек и свуда *нужно* присутно у сваком човеку – и даље можемо сматрати *акциденталним*?

интересантно критичко запажање Томаса Кнебела упућено Ранеру. Он наиме, слажући се у принципу са де Лобаком и Балтазаром по питању (не)постојања потребе и смислености одбране Божије слободе с обзиром не само на реално, него и на потенцијална стања ствари, као да сматра и да Ранер, борећи се за одбрану Божије слободе, меша појам слободе (избора) и драговољности, неизнуђености.

„Драговољност не треба мешати са слободом. Јер, Бог није „слободан“ да не воли, да се не открива. Његово биће је љубав. Слично, неће постојати никаква слобода на небу која би омогућила спашенима да не прихвате Божију благодатну љубав и самосаопштење. Ипак, овим се не уништава драговољност.“⁴¹⁶

Другим речима, истинска слобода није слобода избора, него потврђивање добра, па ако Бог и нема „избора“ да поступи другачије – ово не угрожава суштинску неизнуђеност, драговољност, односно истински благодатни карактер његовог дара човеку.

Све наведене потешкоће везане за концепт натприродног егзистенцијала немају, наравно, за циљ поруку да се овај концепт може и треба олако отписати. Напротив, ради се о врло сложенем и крајње интересантном концепту који има своје место не само унутар проблематике којом смо се овде бавили, већ и у целини Ранеровог надасве интересантног теолошког пројекта, које свакако завређује нашу пажњу. Ипак, ни овде се, као ни у његовом философском пројекту, не ради о неком потпуно довршеном и обликованом решењу које ми просто можемо само преузети и применити, већ пре о врло вредном наслеђу на коме морамо даље градити.

„Као и читаво његово богословље, Ранерова теологија благодати остаје недовршена. Тако и мора бити, јер Ранер зна да, са друге стране свог замуцкујућег говора о Богу, теологија мора завршити у задивљеној тишини пред благодатним хоризонтом који је изнад сваког говора. Ранерова теологија рођена је из усрдности, али очеличена расуђивањем. Тешкоће које

⁴¹⁶ Thomas Louis Knoebel, *Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation*, 46.

она изазива никако не могу умањити њена достигнућа која су у великој мери отворили и обогатили хришћански живот и мисао.⁴¹⁷

У контексту ове дисертације и њене главне тематике, ваља истаћи пре свега трансцендентални аспект Ранеровог учења о благодати. Наиме, метод којим Ранер долази до идеје натприродног егзистенцијала, управо је помињани, трансцендентални, метод. Овога пута кренувши од теолошких основа, тј. од веровања у универзалну и вечну спасењску вољу Божију, Ранер се изнова пита о условима могућности, тј. ономе што мора бити испуњено како би било могуће и оправдано заступање једног оваквог веровања. На линији тог размишљања, чини му се да је управо натприродни егзистенцијал оно што је неопходно заступати како би били очувани сви аспекти хришћанског веровања до којих нам је нарочито стало (вечност, универзалност и, надасве, драгоровољност, слобода, бесплатност и незаслуженост Божијег дара човеку). Дакле, Ранерово учење о благодати вишеструко је релевантно за његов трансцендентални пројекат. Пре свега, оно формално укључује примену трансценденталног метода. Са друге стране, оно до чега се трансценденталним методом долази, оно што се открива као стварност која увек и свуда карактерише човеково постојање – јесте (трансцендентално) искуство благодати. С обзиром на то, јасније нам је како је Ранеру уопште могло пасти на памет да заступа идеју по којој је потребан развој теологије у виду трансценденталне антропологије, инсистирајући посебно на тумачењу извесних искустава, доступних сваком човеку, која у крајњој линији представљају искуство Бога. У најкраћем – било му је могуће да развије овакву идеју управо стога што је (из горе наведених разлога) био потпуно уверен да човек никада није „само човек“, већ да увек и неизоставно стоји у присуству Тајне, макар у виду понуде у односу на коју се мора определити.

Надаље, изневши у главним цртама Ранерово учење о благодати као значајан аспект његовог теолошког учења, од користи може бити и то да се

⁴¹⁷ Stephen J. Duffy, „The experience of grace“, *Cambridge Companion to Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hynes eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 43-62, 59.

запитамо у којој мери је оно у складу са његовом претходно изнесеном философском антропологијом. Пре свега, чини се да постоји врло јасна сличност, штавише истоветност у *намери* коју је Ранер желео да постигне како у својој философској антропологији, тако и у учењу о благодати. Намера *Слушаоца Речи* била је, сетимо се, та да се покаже да откровење за човека није и не може бити нешто што као попутно изненађење, неочекивано, „пада са неба“, већ да је човек такво биће, дух, који је не само *отворен* и способан да откровење прими, него и *дужан* да у историји ослушкује неће ли се Бог огласити, те да једино на тај начин, ослушкујући и ишчекујући потенцијално откровење човек бива заиста у пуном смислу човек. Ранерово учење о благодати, са друге стране, као што смо видели, такође за циљ има покушај да се оповргне разумевање Божије благодати као некаквог спољашњег „намета“ нашој егзистенцији, који није нарочито релевантан за наше свакодневно постојање (тј. није га могуће свесно доживети). Ипак, овде већ наилазимо и на, чини се, прву очигледну разлику у концепцији *Слушаоца Речи* и учења о благодати. Наиме, концепт откровења са којим оперише *Слушалац Речи* јесте онај који бисмо могли одредити као категорично, вербално откровење, које човеку (додуше не неочекивано) ипак долази споља. У *Слушаоцу Речи* изгледа да није присутан концепт трансценденталног откровења, који би подразумевала идеја натприродног егзистенцијала, тј. нема говора о неком аспекту откровења које би представљало сталну, фундаменталну, *унутрашњу*, одлику, тј. егзистенцијал, људског постојања.⁴¹⁸ Ову тензију можемо констатовати и из другог угла. Наиме, читав пројекат који *Слушалац Речи* планира да изведе, тј. једна чисто философска анализа човекове (опет – чисте) природе, показује се из угла учења о односу природе и благодати као бесмислен. Наиме, ово Ранерово учење јасно нам ставља до знања са једне стране то да човек никада не постоји као чиста природа, а са друге – чињеницу да не постоји начин на који

⁴¹⁸ Ово примећују како Килби (K. Kilby, *Karl Rahner. Philosophy and Theology*, 60-62), тако и Патрик Бурк (Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*, 47), који истиче да је Ранерово учење о природи и благодати већ промена у односу на његову ранију, философску, мисао у којој се благодат доживљава као нешто што долази споља и разматрају се услови могућности да се она чује, док се сада благодат доживљава као нешто што је већ одувек „унутра“.

бисмо дошли до потпуно поузданих и прецизних закључака о томе који тачно део нашег постојања представља „чисту природу“, а који је пак последица контакта са оностраним и усмерења ка њему. Према томе, на основу Ранеровог разумевања проблема односа природе и благодати, оно што је желео да постигне у *Слушаоцу Речи* испоставља се као немогуће. У том светлу јасније су нам и бројне слабости овог пројекта, о којима смо говорили.

Постојање тензија између извесних Ранерових схватања у његовој философској антропологији и оних у учењу о природи и благодати, иако по себи не мора бити нарочито велики проблем (тј. нормално је и природно да се теолог развија током своје каријере, те да проширује и донекле модификује своје разумевање одређених концепата), ипак додатно говори у прилог раније помињаном нефундационалистичком читању Ранера. Ово читање постаће још привлачније када покажемо како Килби сматра да је за фундаменталне концепте Ранерове философије (нпр. за *Vorgriff*) могуће пронаћи теолошке аргументе, боље од философских и самодовољне. Килби, наиме, верује⁴¹⁹ да би се могло показати да је постулирање *Vorgriff*-а нужан услов могућности за оно што Ранер жели да каже и постигне увођењем натприродног егзистенцијала. Целокупан аргумент могао би гласити отприлике овако: Пошто Бог жели спасење свих људи, његова благодат мора бити универзално присутна, макар у форми понуде (овај аспект аргумента тиче се, очигледно, натприродног егзистенцијала). Надаље, вера у Христа је неопходан услов спасења, те испуљујућа благодат Божија мора садржати и когнитивни елемент. Опет, пошто експлицитна вера свих људи у Христа и црквено учење практично није изводљива, мора постојати неки други, имплицитни, нетематски ниво, на коме би когнитивно било могуће прихватити Бога и његов спаситељни план.⁴²⁰ А како благодат не би у човекову свест уносила нешто потпуно ново и страно, што нема никакве везе са људском природом (до чега је, видели смо, Ранеру такође веома стало),

⁴¹⁹ K. Kilby, *Karl Rahner: Philosophy and Theology*, 77-78.

⁴²⁰ На више места у Ранеровом опусу могуће је пронаћи овакве аргументе. Види нпр. K. Rahner, „Die anonymen Christen“, у: *Sämtliche Werke*, Band 22/2, 284-291, 285-286.

потребно је веровати да човек *по природи* већ стоји у некој врсти сазнајног, додуше нетематског, односа према Богу. Другим речима, да би постојала имплицитна, нетематска вера (неопходна за спасење), потребно је и одговарајуће, такође имплицитно и нетематско природно усмерење ка и својеврсно знање Бога, односно – потребан је *Vorgriff*. Дакле, јасно је да потребу за некаквим природним предокушајем, антиципацијом Бога можемо правдати теолошки. Међутим, да ли је могуће приписати овом предокушају тако кључну улогу у целокупном процесу сазнања, како је то учињено у Ранеровој философији? Да ли можемо (и) из теолошких разлога тврдити да је *Vorgriff* услов могућности сваког чулног сазнања? Према Килби, одговор на ово питање је потврдан и то из следећег разлога: Ако се запитамо на који начин се остварује ова нетематска антиципација Бога, која се, као што смо управо видели, за Ранера показује неопходном, доћи ћемо до следећег закључка – она се не може остварити ни директно (тј. директном интуицијом Бога, јер је овакво становиште осуђено у XIX веку као онтологизам), нити пак извођењем (тј. закључивањем) на основу посматрања света (јер не може постојати изведено, а нетематско, још прецизније – пре-тематско знање). Стога, ако овај предокушај Бога не може бити нити независан од познања света, нити накнадно следити из њега – следи једина преостала опција по којој смо ми Бога свесни у *самом чину* сазнања неког конкретног објекта у свету (и то га свесни као услова могућности тог конкретног сазнања). На овај начин Килби, чини се успешно, поставља теолошки темељ за један од кључних концепата Ранерове философије, показујући да га можемо легитимно бранити на основу захтева наше хришћанске вера и чинећи га на тај начин независним од философске аргументације. Она, додуше, признаје⁴²¹ да аргументација коју је понудила остаје подложна истом приговору као и Ранерова философска трансцендентална аргументација, односно, да ексклузивизам понуђеног решења није доказан. Не види се јасно да не постоји ниједно друго решење сем Ранеровог (*Vorgriff*-а) које би адекватно решило и ускладило темељне хришћанске поставке, Божију универзалну

⁴²¹ K. Kilby, *Karl Rahner. Philosophy and Theology*, 78.

спасењску вољу и неопходност вере за спасење, са чињеницом да је експлицитна вера свих у Христа и учење Цркве практично неостварива. Није, међутим, ни неопходно инсистирати на томе да је Ранерово решење *једино* могуће. Оно што је за нас кључно јесте да то решење функционише, тј. да, чини се, успешно решава један важан теолошки проблем, а његов кредибилитет додатно расте уколико успемо да покажемо како оно може бити од користи при решавању још неких важних проблема. Уколико би се појавио друг(ачиј)и теолошки модел решења датог проблема, то не би значило аутоматску дискредитацију Ранеровог. Наиме, уколико се сучељавањем аргументације један не покаже суперирорним у односу на други, различити модели могу постојати паралелно, као подједнако валидни покушаји одговора на одређени проблем. Ексклузивитет, дакле, није нужни услов валидности теолошког аргумента. Битно је да се суд о успешности Ранерове аргументације о *Vorgriff*-у пребацује с философског на богословски план, те, јасно, више не можемо тврдити да она стоји или пада са успешношћу философске аргументације понуђене у прилог њој.⁴²²

Коначно, на самом крају овог поглавља ваља се осврнути на оно речено на концу претходног, тј. на чињеницу да Ранер однос философије и теологије објашњава у контексту односа природе и благодати. Ова веза би, после изложења Ранерових схватања о благодати, требало да буде доста јаснија. Наиме, Божије самооткривање човеку у теологији мора бити схваћено као дар који Бог није био дужан да нам пружи. А да би оно заиста и било дар, било је потребно да Бог створи некога од кога је откровење могао и да сакрије, као тајну – „философа који, управо зато што је лично искусио Бога као онога који себе прећуткује, може да прими откровење као благодатни дар“.⁴²³ Откровење стога није нешто што је претпостављено самим појмом словесне природе, већ напротив, појам откровења претпоставља словесну природу (као ону којој ће се обратити) као нужни услов могућности сопственог постојања. Још јасније, Ранер исту ствар тврди на следећи начин:

⁴²² Упореди: *Ibidem*, 79.

⁴²³ K. Rahner, „Philosophie und Theologie“, 220.

„Пошто се само-откривање Божије у личном откровењу, и као дар слободне љубави, може догодити само ономе који разуме самога себе и ко на тај начин аутономно влада собом, откровење претпоставља јасно издвојену, слободну философију као простор своје сопствене могућности.“⁴²⁴

Надаље, као што, упркос инсистирању на смислености и очувању појма (чисте) природе, Ранер не верује у то да у било ком тренутку у историји човек заиста и постоји искључиво као природа, тако и саморазјешњење човекове егзистенције које називамо философијом, може бити „чиста“ философија у извесном смислу, наиме у смислу да ништа од свог материјалног садржаја и норми она не узима од „званичног, социјално конституисаног и стога црквеног, посебног и тематизованог откровења“.⁴²⁵ Међутим, она није „чиста“ философија у смислу да „нетематско просветљење људске егзистенције, из којег она црпи живот и које никада не може адекватно достићи или заменити, садржи једино елементе који проистичу из природног човековог бића“.⁴²⁶ Другим речима:

„Дубина људског амбиса на хиљаду начина јесте главна тема философије, али то је амбис који је већ отворен Божијом благодаћу, и простире се у дубине самога Бога.“⁴²⁷

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ *Ibidem*, 222.

⁴²⁶ *Ibidem*. У овом контексту, међутим, није јасно како је овакав став могуће ускладити са оним из једног од претходно наведених Ранерових цитата, по коме је философ онај који је искусио Бога као „онога који себе прећуткује“. Чини се да је у контексту тврдње да философија никада заиста није чиста философија, оно највише што се може тврдити да се философима понекад чини као да се Бог скрива, али то никада заиста није случај.

⁴²⁷ *Ibidem*.

2.3 ЈЕЗУИТСКИ КОРЕНИ РАНЕРОВОГ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНОГ ПРОЈЕКТА

У овом поглављу настојаћу да покажем да је на формирање Ранерове мисли изузетан значај извршила чињеница да је више од шест деценија свог живота провео као члан Друштва Исусовог, односно језуитског реда. Језуитска духовност, а посебно утицај оснивача реда, Игнатија Лојоле, кључно су допринели Ранеровом веровању да је у свакодневним искуствима могуће и пожељно тражити искуство Бога и сусрет са њим. Најпре сматрам потребним да изнесем неколико основних напомена о самом Игнатију, његовом реду и чувеном делу *Духовне вежбе*, како бисмо могли приступити анализи начина на који се Ранер служи овим наслеђем.

2.3.1. Игнатије Лојола и Друштво Исусово

Ињиго Лопез де Лојола (Iñigo López de Loyola) рођен је 1491. у северној шпанској покрајини Баскији. Образован је за каријеру дворског службеника и војника. По сопственом признању, у младости је био одан таштинама овога света,⁴²⁸ вођен снажно сујетом и жељом за личном славом. Пресудни тренутак⁴²⁹ у Лојолином животу, након којег доживљава велики преображај везан је за рањавање које је доживео током битке у Памплони 1521. године, када је тешко рањен у ногу, што је резултирало бројним операцијама (јер се млади, сујетни Ињиго није задовољавао било каквим прездрављењем, већ само оним естетски прихватљивим). Током рехабилитације имао је доста

⁴²⁸ Мартин помиње да је Игнатије можда једини светитељ који има званични полицијски досије, због „учествовања у ноћним нередима, са жељом да се изазове озбиљна штета“. James Martin, *The Jesuit Guide to (Almost) Everything. A Spirituality for Real Life*, HarperCollins e-books, електронско издање, 2010, 1. поглавље “A Way of Proceeding”.

⁴²⁹ Све релевантне податке о Игнатијевом преображају добијамо из првог поглавља његове аутобиографије, интересантне (и) по томе што Игнатије не пише у првом лицу, већ о себи говори као о „њему“ (дакле, у трећем лицу) или као о ходочаснику. Види: *The Autobiography of St. Ignatius Loyola with related documents*, Joseph F. O’Callaghan (прев.), John C. Olin (прир.), Fordham University Press, New York, 1998, 21-28.

времена за читање, а није му, на његову жалост, било доступно штиво какво је иначе радо читао, романи о подвизима витезова, који импресионирају отмене даме. Стога је такорећи био приморан да чита оно што му се нашло под руком – књиге о животу Христа и светитеља. Амбициозног младића прилично су импресионирали подвизи светитеља и у њему се јавила мисао **типа** „хоћу/могу и ја овако нешто“. Тако је, парадоксално, гордост као, по хришћанима, изворни и најосуђиванији грех, у Ињиговом случају послужио као окидач који га је по први пут окренуо ка Богу. Током наредних месеци све више се носио мишљу о служењу Богу, приметивши необичну правилност, да га размишљање у том правцу испуњава духовним спокојем, док, са друге стране, размишљање о импресионирању „извесне младе даме“, за чим је такође осећао јаку жељу, у његов дух уноси немир и напетост.⁴³⁰ Ово је коначно довело до тога да се, на незадовољство својих родитеља, по опоравку одлучује за напуштање војничке службе и потпуно посвећивање Богу. Прво време обитавао је у малом градићу Манреси, где је пустио косу и нокте, одустајући на тај начин и симболично од телесне, светске лепоте којој је дотад тежио.⁴³¹ Шетајући једног дана поред оближње реке доживео је мистично искуство које је снажно утицало на њега и умногоне одредило његов даљи живот. Ово није било типично искуство које замишљамо када чујемо придев мистично, утолико што није укључивало некакву визију, или било коју другу спољашњу, опипљиву врсту необичности.⁴³² Недостатак

⁴³⁰ Управо у овом чину испитивања ефеката које по наш дух имају различите наше намере препознајемо корене праксе касније разрађене у његовим *Духовним вежбама*, о којима ће још бити речи.

⁴³¹ *The Autobiography of St. Ignatius Loyola with related documents*, 33.

⁴³² Послушајмо његово лично сведочанство о томе: „Док је седео тамо, очи његовог ума почеле су да се отварају; иако није имао никакве визије, разумео је и знао многе ствари, како духовне, тако и ствари вере и учења и то са таквим просветљењем да му је све изгледало ново. О детаљима које је тада разумео, мада их је било много, он не може ништа рећи, сем да је осетио изузетну јасноћу у разумевању. То је било тако да, када би сакупио све бројне помоћи које је добио од Бога читавим током живота, за 62 године, и све мале ствари које је знао и сабрао их заједно, не мисли да би се то могло мерити са оним што је примио тог једног пута.“ *Ibidem*, 39.

оваквих карактеристика, међутим, као што ћемо видети, по Игнатију⁴³³ уопште не унижава одређено искуство, тј. не девалвира његов мистички карактер.

Након извесних трагања и несигурности, који су укључивали и ходочашће у Свету Земљу, Игнатије доноси одлуку да је њему прикладан начин служења Богу онај који укључује образовање и свештеничку службу. Стога је изнова отпочео своје образовање на два шпанска универзитета, смирено похађајући наставу са много млађима од себе. Посебно је значајан његов боравак и студије на Универзитету у Паризу, на који је потом доспео, бивајући притом приморан да проси како би се издржавао. Овај период посебно је значајан због нових блиских пријатеља које је стекао, а који ће заједно са њиме сачињавати изворну дружину Исусову. 1534. године, Игнатије се са 6 других пријатеља (међу којима су му можда најближи били каснији чувени мисионар Франциско Ксавијер (Franciscus Xavier) и Петар Фавер (Petrus Faver)) међусобно обавезује заветима сиромаштва и целибата. Они су од папе затражили благослов за оснивање новог реда, Друштва Исусовог (Compañía de Jesús), али им то баш и није ишло глатко.⁴³⁴ Поједине, надасве практичне, карактеристике језуитске духовности наишле су на подозрење у Ватикану. Само име реда неким је такође звучало надмено и саблажњиво, а назив језуити првобитно је настао као погрдни појам којим су им се други ругали. Игнатије је, заједно са неколико пратилаца рукоположен 1537. године, а званична потврда Друштва Исусовог стигла је тек 1540. године, од стране папе Павла III. Игнатије је остатак живота највећим делом провео у Риму, одакле је управљао редом, саставио Конституције (својеврсни језуитски устав), али уједно узимајући активног удела у друштвеном животу оснивајући школе, сиротишта, уточишта за проститутке итд. Од тада па до данас, Друштво Исусово је један од најутицајнијих и најугледнијих редова

⁴³³ Одлука о коренитој Ињиговој промени и окретању Богу укључивала је и промену имена. Он почиње себе називати Игнатијем, погрешно верујући да је његово дотадашње име заправо модификација латинског имена Ignatius. Упореди: J. Martin, *The Jesuit Guide to (Almost) Everything. A Spirituality for Real Life*, 1. поглавље "A Way of Proceeding".

⁴³⁴ Више о утемељењу реда види нпр. у: John W. O' Malley, *The Jesuits. A History from Ignatius to the Present*, Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Toronto, London, 2014, поглавље *Foundations*, 1-26.

унутар Римокатоличке цркве, са традицијом дугом готово 5 векова, која међутим није била нетурбулентна. Још пре оснивања друштва, „новотарско“ схватање молитве довело је Игнатија у инквизициони затвор. На неразумевања су, као што рекосмо, наилазили и први језуити, а сличне епизоде понављале су се и касније кроз историју, са врхунцем у догађају из 1773. када је папа Климент XIV распустио језуитски ред. Друштво је званично поновно успостављено 1814.

Погледајмо за тренутак у чему се састоји та контроверзна језуитска духовност? Као кључна могли бисмо издвојити 2 принципа: 1) проналажење Бога у свим стварима и 2) бити контемплативан у акцији. У најкраћем, први принцип могли бисмо објаснити на следећи начин: Језуити желе да истакну да је сваки аспект наших живота важан и да представља место потенцијалног сусрета са Богом. То свакако укључује ствари о којима смо најчешће научили да слушамо у контексту говора о духовном животу, као што су чињење добротинастава, молитва, читање Писма, али такође и посао, породицу, љубавне односе, радост, тугу... Из првог принципа као да проистиче други. Игнатију је још у то време било јасно да је некакав молитвени идеал, који би подразумевао повлачење у манастир, одвајање од света и посвећивање велике количине времена молитви – практично недостижан за већину људи. Ово посебно добро разуме савремени човек растрзан између многобројних обавеза и електронских уређаја најразличитијих намена. Ипак, овакво стање ствари по Игнатију није безнадежно. Управо чињеница да се наш Бог може пронаћи „у свим стварима“ чини могућим људима да у гротлу свакодневне акције задрже извесну дистанцу и формирају такав однос према свету и његовим чиниоцима, који их неће одвајати од Бога, већ им управо омогућавати да контемплирају о Богу и моле му се усред те светске вреве. Језуити су попут монаха који се не затварају иза дебелих манастирских зидина, већ чији је манастир - сами свет. Овакав приступ звучао је превише авангардно и парао уши многим, нарочито у раној фази постојања реда, али то није поколебало Игнатија. Мартин у свом поменутом делу⁴³⁵ наводи још 2

⁴³⁵ Види 1. поглавље.

принципа формативна за језуитску духовност: 3) инкарнаторна духовност и 4) слобода и одвојеност. Принцип 3) заправо подупире првопоменута два. Он се, на име, фокусира на чињеницу да је хришћанство вера у оваплоћеног Бога, Бога који је дошао у свет и постао његов део. Зато наш Бог није само „са оне стране“, већ и овде међу нама, и ту га је такође могуће срести. Четврти принцип заснива се на појму непристрасности (*indifferentia*), који је један од темеља Игнатијевих чувених Духовних вежби, о којима ће више речи бити ускоро. Пре тога, није на одмет подсетити на чувену крилатицу исусоваца: „за све већу славу Божију“ (*ad maiorem Dei gloriam* - AMDG). Ово је основна мотивација коју је имао сам Игнатије и коју је прописивао својој сабраћи. Све у нашем животу треба да служи и води све већој слави нашега Господа. Ово пак значи да свака ствар, ма како добра по себи била, мора бити подређена овом вишем циљу и чак напуштена, уколико га спутава. Чувена је анегдота у којој се се могу сагледати разлике између двојице знаменитих римокатоличких светитеља пројављене у истим околностима: Свети Франциско из Асизија и Игнатије Лојола обојица су имали од Бога дар суза, које су се обилато изливале током њихове молитве. Количина суза је била толика да су од стране лекара упозорени да би им због тога вид могао бити угрожен и трајно оштећен, те саветовани да овај дар покушају некако да контролишу и ублаже. Свети Франциско је савете лекара са гнушањем одбио, док је, сасвим супротно, схвативши да би му губитак вида умногоме отежао службу реду и Цркви, Игнатије, неки би рекли рационално, одлучио да одустане од овог дара.⁴³⁶ Иако је, дакле, био уверен да се ради о доброј ствари, штавише дару Божијем који му је свакако пружао духовну радост, Игнатије је био спреман да је жртвује ради вишег, тачније највишег, циља – служења Богу и све снажније пројаве његове славе у свету. У контексту ове анегдоте, можемо, чини ми се, разумети и Игнатијев позив и савет својој сабраћи да се уздрже од високих звања у црквеној јерархији, с обзиром да она са собом носе велика искушења која би њихове носиоце такође могла онеспособити да се адекватно посвете овом узвишеном циљу. Овај савет је,

⁴³⁶ Сам Ранер на више места помиње ову анегдоту. Види нпр: K. Rahner, „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit“, у: *Sämtliche Werke*, Band 7, 279-293, 291.

чини се, макар формално, прилично услишен, имајући у виду нпр. чињеницу да је садашњи папа Франциско први у историји из редова Друштва Исусовог.

2.3.2 Духовне вежбе

Поред поменутих *Конституција* и аутобиграфије, *Духовне вежбе*⁴³⁷ представљају најпознатије Игнатијево дело. Могли бисмо, чини се, с пуним правом рећи да су оне и најзначајније, тј. да представљају најважнији споменик специфично језуитске духовности, до дана данашњег веома цењен и популаран. Латински текст *Духовних вежби* први пут је објављен 1548, док шпанска верзија потиче из 1544, а први пут је објављена 1617. Ово дело заправо представља скуп инструкција за практичну примену, тј. вршење духовних вежби. У својој пуној форми, духовне вежбе трају четири седмице, и одвијају се уз асистенцију духовног руководиоца (који не мора бити свештено лице, па чак ни мушког пола). Међутим, од најранијег периода постојале су многе варијације, скраћене и модификоване форме вежби, за оне којима није било могуће да се на читавих месец дана практично повуку из света. Четири секције вежби, односно четири недеље, имају свака своју тему. Специфичност вежби огледа се у централној улози која се даје човековој имагинацији, као једном од дарова који смо примили од Бога. Имагинација, односно машта, користи се тако што покушавамо да замислимо себе унутар одређених кључних ситуација из Христовог живота, у зависности од конкретних тема сваке од недеља. Прва недеља за тему има размишљања о бројним Божијим даровима у нашем животу, те на супрот томе о нашој сопственој грешности и недостојности. Друга недеља представља сплет медитација на новозаветне теме које се тичу Христовог рођења, младости и (почетка) учења. Трећа недеља за тему има Христово страдање, а четврта васкрсење. Само ове речи свакако не могу до краја појаснити шта заиста

⁴³⁷ Мартин наводи да пун, изворни, назив дела гласи *Духовне вежбе за превазилажење себе и управљање сопственог живота, без доношења одлука путем извитоперених жеља (Spiritual Exercises to Overcome Oneself, and to Order One's Life, Without Reaching a Decision Through Some Disordered Affection)*. Наслов дајем на енглеском, на ком пише Мартин, јер у другој доступној ми литератури нисам наишао на податак о овом пуном називу.

представљају Игнатијеве вежбе. Ситуација се, међутим, не мења значајно ни пажљивим ишчитавањем њиховог целокупног текста. Једноставно, ради се о практичној активности, за чије пуно разумевање је неопходно да је лично искусимо. Језуити са богатим личним искуством у духовним вежбама (како у улози духовног руководиоца, тако и на страни „обичног“ учесника) без устезања признају да читање *Духовних вежби* није нарочито интересантно, те да наликује читању некаквог упутства за употребу. А као што не можемо до краја савладати вожњу бицикла или плес само уз помоћ читања макар и најсавршенијих инструкција – тако не можемо без остатка појмити духовне вежбе пуким слушањем или читањем о њима. Две ствари су, међутим, у довољној мери јасне и значајне да их овде споменемо, како саме по себи, тако и у контексту Ранеровог доживљаја игнатијевске духовности. Прво, главни циљ који пред себе постављају духовне вежбе, тј. контекст у коме би требало да човеку буду од помоћи - јесте ситуација у којој се суочавамо са потребом да донесемо неку (важну) одлуку. По Игнатију, постоји три врсте ситуација, његовим језиком: временâ, у којима човек доноси одлуке.⁴³⁸ Прва врста ситуације је најједноставнија, утолико што подразумева случај у коме практично и не постоји дилема, него нам Бог даје недвосмислено јасне индикације која од опција које се пред нас стављају јесте исправна, она која је по његовој вољи. Невоља са оваквим ситуацијама је у томе што су прилично ретке. Много чешће ситуација није тако једнозначна, и не можемо без дилеме, „на прву лопту“, проценити шта је тачно по вољи Божијој. Ово је проузроковано (и) тиме што се већина наших (тешких и значајних) избора не може редуковати на једноставну дилему између добра и зла (попут нпр. избора - да ли да сиромашу на улици уделим милостињу или га извређам и пребијем). Избори о којима Игнатије говори и при чијем доношењу жели да нам буде од помоћи увек се тичу суптилнијих дистинкција, тј. увек су избори између два „добра“. Другу ситуацију, тј. време доношења одлука он тако

⁴³⁸ Види: Игнатије Лојола, *Духовне вежбе*, бр. 175-178. Навођење цитата из Игнатијевих *Духовних вежби* врши се униформисано, не по броју страница различитих издања, већ по броју тачке, тј. упутства унутар самог текста, те ћу то тако и ја овде чинити. Издање које сам, узгред буди речено, у раду користио је: Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Peter Knauer (прев. са изворног шпанског текста), Echter Verlag, Würzburg, 1999.

везује за павловско разликовање духова.⁴³⁹ Она подразумева случај у коме осећамо супротстављене силе које нас привлаче ка доношењу неке одлуке или нас одбијају од ње. У том случају, позвани смо, према Игнатију, да Божију вољу по конкретном питању испитамо слушајући његов глас у нашем срцу, глас који ће се испољити било кроз духовну утеху, било кроз немир и напетост које ћемо осетити размишљајући о последицама опредељења за сваку од алтернатива пред којима се налазимо. „Утеха“ подразумева, тј. у себе укључује мир, радост, осећај исправности, док њена супротност подразумева безнадежност, незаинтересованост, млакост, незадовољство. На овај начин, када „директно“ промишљање одређених опција не даје довољно јасне резултате, контемплирање о њиховим последицама ослушкивањем унутрашњег (божанског) гласа, наравно подупрто молитвом, постепено нам пружа јаснију слику и омогућава доношење исправног избора. Треће време, тј. врста избора, јесте заправо и „најприземнија“, односно, у најмањој мери укључује некакав „директан“ Божији уплив. Постоје, свестан је Игнатије, тренуци у којима неће бити могуће спровести ову методу „разликовања духова“ јер промишљање ни о једној од опција неће у нама произвести нити јасан осећај утехе, нити немира и незадовољства, који би (осећаји) нам помогли да препознамо вољу Божију. За овакве прилике, Игнатије предлаже мноштво техника које би могле да нам помогну при доношењу одлука, које овде не морамо детаљно наводити, а које садрже и поступке свима нам добро познате, попут састављања листе са разлозима за и против одређене одлуке. Говорећи о Игнатијевом учењу о доношењу одлука, неопходно је поменути још један појам који је од изузетне важности у овом контексту - *indifferentia*.⁴⁴⁰ С обзиром на значење које овом појму Игнатије придаје, чини ми се да би га најбоље било на српски превести као непристрасност (а не нпр. индиферентност, незаинтересованост, који имају извештан негативни призив). Игнатијева *indifferentia*, наиме, ни у ком случају не подразумева

⁴³⁹ Конкретније савете за успешно разликовање духова види у: Игнатије Лојола, *Духовне вежбе*, бр. 313-336.

⁴⁴⁰ Истини за вољу, у форми именице овај појам се не налази у Духовним вежбама. Игнатије га користи у форми придева, позивајући нас да будемо „индиферентни“ према свим земаљским стварима. Види: Игнатије Лојола, *Духовне вежбе*, бр. 23.

некакву незаинтересованост, која би требало да значи да нам уопште није стало до ствари о којима треба да донесемо одлуке. Како би то уопште и било могуће, кад се, рекосмо, Игнатије управо и интересује првенствено за доношење важних животних одлука. Пре него незаинтересованост, игнатијевска *indifferentia* заправо означава непристрасност, „објективност“. Потребно је, дакле, потрудити се да избегнемо да наш дух већ унапред тежи некој од опција, с обзиром на различите предрасуде које имамо, а пре него што смо могућности пред које смо постављени адекватно испитали путем неког од метода предложених у оквиру Игнатијевих трију временâ. Рекли бисмо сасвим логично – како бисмо били у стању да чујемо глас Божији и препознамо вољу његову, потребно је постарати се за то да наша сопствена воља не „навија“ унапред ни за једно од могућих решења, јер наша пристрасност може замрачити Божије знаке и заглушити његов глас.

Веома важно за Игнатија, свакако и у контексту доношења одлука (као средство за боље упознавање самога себе, а тиме и сопствених тежњи и предрасуда), јесте и такозвано испитивање савести (латински: *examen*), коме Игнатије посвећује доста простора (и) у *Духовним вежбама* (конкретније: на њиховом самом почетку) и препоручује га као корисну, штавише неопходну праксу у духовном животу сваког појединца. Испитивање има неколико корака, тј. фаза: захваљивање Богу за сва добра која смо примили, тражење његове помоћи да сагледамо себе и своја дела, (детаљно) само-преиспитивање и препознавање грешака, кајање и мољење за опроштај и коначно – исцање Божије благодати како бисмо били у стању да своје грешке и слабости исправимо и не понављамо.

2.3.3 Ранер и игнатијевска духовност

На више места у својим списима Ранер је инсистирао на томе да је Игнатије врховни узор и најважнији извор његове теологије.⁴⁴¹ Притом, мислио је буквално на самог Игнатија, јер није био одушевљен начином на који је његова духовност практично примењивана и преношена унутар језуитског реда.⁴⁴² Интересантно је, међутим, запазити, као што то чини Ендин, да на овом изузетном утицају који је претрпео од стране Игнатија Ранер инсистира тек у последњих петнаестак година живота. Ендин нуди три, чини се сасвим легитимна могућа објашњења ове чињенице. Прво, могуће је да је тек као пензионер Ранер имао простора да се осврне на своје читаво стваралаштво и у том процесу тек тада препозна колико велики значај је за њега имао Игнатије. Друго, врло је могуће да је ово окретање (сопственим) коренима подстакнуто духом Другог ватиканског концила, који је позивао на обнову вере повратком на њене изворе и корене. Трећи разлог је, чини ми се, веома луцидно уочен и значајан, а тиче се Ранерове ауторефлексије у контексту онога што су о њему говорили други. Последњих година живота, као што смо већ рекли, Ранер је био изузетно цењен и познат у међународним оквирима, што је резултирало и мноштвом „секундарне“ литературе о њему, која је, поред осталог, анализирала и корене његове мисли. У поменутој литератури посебно бих истакао (у овом раду већ навођену) књигу Клауса Фишера *Човек као тајна. Антропологија Карла Ранера (Der Mensch als Geheimnis. Anthropologie Karl Rahners)*, која је објављена 1974. и посвећена управо Ранеру, за седамдесети рођендан. Књига је штампана са писмом Ранера Фишеру, тако да не постоји никаква сумња да ју

⁴⁴¹ Тако он нпр. тврди следеће: „Духовност самог Игнатија, коју смо прихватили путем молитвене праксе и религијског образовања вероватно је била важнија за мене од било које научене философије и теологије, било унутар реда, било ван њега.“ Види: K. Rahner, „Living into Mystery: Karl Rahner’s Reflections at 75. A conversation with Leo J. O’Donovan“, у: *Sämtliche Werke*, Band 31, 176-193, 180.

⁴⁴² И о овом разочарењу имамо више сведочанстава, од којих овде можемо навести нпр. ово, које јасно и адекватно сажима проблем који Ранер увиђа: „Чак доста нескромно мислим да у овој или оној тачки стојим ближе Игнатију од велике језуитске теологије барока, која, не увек, али у неким значајним тачкама, није довољно уважила легитиман Игнатијев егзистенцијализам (ако се то може тако назвати)“. K. Rahner, „Erfahrungen eines katholischen Theologen“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 47-57, 53.

је Ранер прочитао, а у њој се јасно заступа идеја о круцијалном игнатијевском утицају на њега.

Мада је тек знатно касније говорио о Игнатијевом утицају на сопствену теологију, тема игнатијевске и уопште језуитске духовности провлачила се, што експлицитно што имплицитно, кроз Ранерове списе од самих почетака.⁴⁴³ Најпознатији рад са оваквом тематиком, који је уједно називао својим духовним тестаментом, јесте необичан текст у коме се Ранер у име Игнатија Лојоле обраћа савременим језуитима под насловом *Говор Игнатије Лојоле данашњем језуиту (Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute)* из 1978.⁴⁴⁴ Свој приказ Ранеровог доживљаја игнатијевске духовности и ја ћу, стога, започети ослањајући се на овај рад, осврћући се, потом, свакако и на релевантне мисли из других текстова.

У периоду у коме се Карл Ранер формирао као мислилац дошло је до промене разумевања и начина гледања на Игнатија Лојолу и његово дело. У томе је не малу заслугу имао сам Ранер, а још важнију његов брат Хуго. Од осталих истраживача који су допринели овој промени, Фишер истиче Ериха Пшивару, Анри Бремона (Henri Bremond) и Ота Карера (Otto Karrer).⁴⁴⁵ Промена која се десила за последицу је, према Ендину, имала одбацивање слике Игнатија као милитантне и ауторитативне фигуре и присвајање нове парадигме, Игнатија као мистика.⁴⁴⁶ У сличном духу Фишер тврди да је заслуга ових мислилаца у томе што је својеврсно „духовно“ тумачење *Духовних вежби* превладало оно дотад владајуће, које је било примарно аскетско.⁴⁴⁷ Браћа Ранер допринели су развоју и обликовању језуитске

⁴⁴³ Међу најранијим објављеним делима му је школски есеј о језуитском искушеништву „Im Jesuitennoviziat des Jahres 1919: Ein Tag im Exerzitenhaus Feldkirch“, у: *Geist und Leben*, бр. 58, 1985, 81-82.

⁴⁴⁴ Види у: K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Band 25, 299-329. Овај текст Ранер је називао не само својим духовним тестаментом него и сажетком читаве своје теологије. Чини ми се да с правом можемо рећи да је таква тврдња значајно преувеличавање.

⁴⁴⁵ Klaus P. Fischer, „Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen“, у: *Zeitschrift für katholische Theologie* 113 (1991), 1-23, 2.

⁴⁴⁶ Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 65.

⁴⁴⁷ K. P. Fischer, „Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen“, 2.

духовности, онакве како она данас изгледа, поред осталог и скретањем пажње на још једну значајну личност, Игнатијевог савременика и садруга - Херонима Надала (Jerónimo Nadal). Без улажења у детаље,⁴⁴⁸ Надалов значај можемо адекватно представити на једном примеру: крилатица „контемплативни у акцији“, за коју смо напоменули да је једна од кључних одлика језуитске духовности, изворно не припада Игнатију (не може се пронаћи у његовим списима), већ управо Надалу. Надалово дело дуго је било заборављено, а поново је постало доступно тек почетком XX века. До половине века, поменути крилатица већ је заузела своје круцијално место у језуитској духовности. Међутим, и у Надаловим списима она се среће само једанпут, и не следи јој никаква детаљнија разрада и тумачење. Ово само указује на креативан допринос тумача, у овом случају браће Ранер која су, што својим преводима (који су по правилу увек више егзегеза него пуки превод), што тумачењима заправо супстанцијално допринели да се како ова крилатица, тако и други аспекти Надалове мисли, „скрену на њихову воденицу“, тј. да преовлада оно разумевање које су они сматрали аутентичним (иако за то немамо недвосмислене доказе у самом изворном тексту).

Аспекте Игнатијеве духовности које Ранер сматра најважнијим и најрелевантнијим у данашњем контексту, најбоље од свега ће нам открити сам Ранеров Игнатије, у поменутом чувеном и необичном тексту/говору савременом језуити. Кратак и јасан одговор Ранер нам пружа већ на самом почетку овог говора, чији први поднаслов гласи - *Непосредно искуство Бога (Unmittelbare Gotteserfahrung)*. Управо то, непосредно искуство Бога - односно инсистирање на могућности његовог остварења, представља за Ранера кључ и најважнији аспект Игнатијеве мисли, уједно најпотребнији данашњем човеку. Ранеров Игнатије нам (макар на први поглед) кристално јасно изруче своја темељна убеђења: намера му је била да све оно старо што се у Цркви одувек говорило каже на нов начин, зато што је уверен да је непосредно сусрео Бога и жели да то искуство, колико је могуће, пренесе и другима.

⁴⁴⁸ Види више у 4. поглављу под насловом *Браћа Ранер: Откривање Херонима Надала (The Rahner Brothers and the Discovery of Jerónimo Nadal)* Ендинове навођене књиге (стр 68-98).

„Не говорим о сликовитим визијама, симболима, слушању гласова [Auditionen], нити о дару суза и сличним стварима. Кажем само: искусио сам Бога, безименог и неиспитивог, ћутећег, а опет блиског, у трострукости његовог даривања мени. Искусио сам Бога пре свега са оне стране било какве визуелне имагинације. Њега који, када нам тако из себе у благодати долази, никако не можемо помешати са било чим другим.“⁴⁴⁹

Нешто касније, овај снажан исказ допуњује се на следећи начин:

„Бога самог. Бога самог сам доживео, а не људске речи о њему. Њега и непојмљиву слободу која му је својствена и која може бити спозната само ако потиче од њега, а не као место укрштања коначних стварности и процена о томе.“⁴⁵⁰

Интересантно је да Ендин, чини се са правом, примећује да је по питању непосредног искуства Бога и његове ексклузивности дошло до промене код зрелог Ранера у односу на оног младог. Пишући, наиме, о мистичким искуствима код отаца (нпр. о деловању духовних чула код Бонавентуре), првобитно Ранерово тумачење иде у правцу извесног елитизма, тј. потребе да се достигне извештан степен савршенства како би нам оваква искуства била доступна. Зрелији Ранер, међутим, пишући о Игнатију и тумачећи га, напушта ово становиште у корист оног по коме је мистичко, тј. непосредно искуство Бога доступно свакоме.⁴⁵¹

Централна Ранерова порука сагласна је са раније спомињаним језуитским принципом који пропагира „тражење Бога у свим стварима“. У тексту провокативног наслова *Игнатијевска мистика [унутар]светске радости (Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit)* Ранер говори о уобичајеном доживљају мистике, који подразумева напуштање овог света ради сусрета са Богом, што он принципијелно не доводи у питање, али ово становиште „игнатијевски“ допуњује следећим речима:

⁴⁴⁹ К. Rahner, „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, 300.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, 301.

⁴⁵¹ Види нпр: Р. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 46. Осим Бонавентуре, коме придаје нарочиту важност (види више у: *ibidem*, 24-29), као значајно надахнуће за Ранерово веровање у могућност непосредног искуства Бога Ендин наводи и одломке из Григорија Ниског и Евагрија (Види: *ibidem*, 22-24).

„Игнатију је стало само до Бога који је са оне стране читавог света. Али он зна, да се овај Бог, управо зато што је заиста са оне стране света, а не просто његова дијалектичка антитеза, може пронаћи и у свету, када нам његова суверена воља наложи пут у свет“.⁴⁵²

Дакле, напуштање света није за свакога. Оно може донети сусрет с Богом, али ни останак (по Божијој вољи) у свету, не лишава нас могућности заједничарења са њим. Иако је, као припадник језуитског реда (језиком наше традиције могли бисмо рећи – као монах) Ранер сам припадао онима који јесу напустили свет, код њега нема ни трага елитизма и тријумфализма по том питању. Напротив, он врло јасно тврди:

„Ко год је девствен Бога ради, мора признати да је брак света тајна; ко живи *vita contemplativa* бекства од света, чини то на хришћански начин једино уколико је живо свестан да је Бог такође благословио и *vita activa* рада у свету, уздигавши га на ниво божанског живота.“⁴⁵³

Поред упечатљиве поруке о Божијој непосредној, унутарсветској доступности, не мањи значај за Ранера има и поменути начин њеног преношења, односно потреба да се ова порука изрекне на нов начин, имајући у виду контекст савременог човека. Још у уводном поглављу истакли смо овај Ранеров увид, када је у питању могућност разумевања хришћанског учења у ужем смислу, тј. догми. Исти став он је гајио и по питању поимања мистике. Тако у кратком тексту посвећеном Терези Авилској, Ранер тврди да се ранији мистички „класици“ данас „морају читати другим очима у односу на оне побожног контемплативца ранијих времена, за кога једва да је постојало искушење атеизма. Наравно да би се психологија ових класика, заједно са њеном терминологијом, перспективама и претпостављеним „саморазумљивостима“ морала превести у једну данашњу психологију, а поред тога и у данашњу егзистенцијалну онтологију и теолошку антропологију.“⁴⁵⁴ Од посебног значаја и користи у том процесу објављивања

⁴⁵² K. Rahner, „Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit“, у: *Sämtliche Werke*, 291.

⁴⁵³ *Ibidem*, 290.

⁴⁵⁴ K. Rahner, „Lehrerin der Kirche: Teresa von Ávila“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 419-422, 421.

савременом човеку могућности непосредног сусрета са Богом, могу, према Ранеру, бити Игнатијеве *Духовне вежбе*,⁴⁵⁵ те им се он стога у својим делима више пута враћа. У тексту *Модерна побожност и искуство [духовних] вежби* (*Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung*) Ранер управо истиче Игнатијеве вежбе као погодно средство да се адекватно уважи дух новог времена, конкретније – да се укаже дужно поштовање јединствености сваког појединачног субјекта, испитивањем јединствене воље Божије за свакога од нас.⁴⁵⁶ Зато је Ранер био незадовољан чињеницом да значај духовних вежби у овом контексту не само да није широко препознат, него ни сами језуити нису у довољној мери развили њихове теолошке консеквенце.⁴⁵⁷

Пошто је велики значај придавао испитивању воље Божије за сваког конкретног појединца, Ранеру су, логично, врло интересантна била Игнатијева упутства и описи у вези са три врсте временâ, односно са помињана три различита контекста у којима доносимо (важне) одлуке. Највише простора овој проблематици посветио је у тексту „Логика егзистенцијалног сазнања код Игнатија Лојоле“. Из текста је потпуно јасно да за најзначајнији, тј. за хришћане нормативни начин вршења избора Ранер сматра тзв. „друго време“, тј. оно које, рекосмо, наликује Павловом

⁴⁵⁵ Управо у *Духовним вежбама*, у тачки 15, проналазимо корен појма централног за читаво Ранерово дело – самосаопштења (*Selbstmitteilung*) Божијег човеку. На овом месту Игнатије говори о томе како Бог самог себе „саопштава“ души, као и о непосредном дејству Творца на његову творевину и обрнуто. Ендин, занимљиво, уочава и „стилску“ сличност између Игнатијевих *Духовних вежби* и нпр Ранеровог *Темељног течаја вере*. Оба дела су по њему „отвореног краја“, на изврстан начин не сасвим довршена, тј. – неке од најважнијих ствари нису директно изречене и до краја објашњене, јер је дубоко уверење ових аутора било да је то немогуће. И Игнатије и Ранер су своја дела доживљавали не као последњу реч, као крај, већ као почетак, као увод у тајну, односно увод у однос са Тајном (=Богом). Упореди: P. Deenan, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 244.

⁴⁵⁶ Упореди нпр: K. Rahner, „Moderne Frömmigkeit und Exerzitienerfahrung“, у: *Sämtliche Werke*, Band 25, 213-231, 218-219. Највише практичних савета и размишљања на тему Духовних вежби код Ранера видети у делу које је посветио својој мајци за деведесети рођендан: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, у: *Sämtliche Werke*, Band 13, Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers, Andreas R. Batlogg, Johannes Herzgsell, Stefan Kiechle (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2006, 35-265. Више о Ранеровом односу према Игнатијевим духовним вежбама види у: Andreas R. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 2001, 15-121.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, 219. На другом месту Ранер такође тврди да тек предстоји адекватна теолошка разрада духовних вежби. (Види: K. Rahner, „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“, у: *Sämtliche Werke*, Band 10, 368-420, 368-369).

разликовању духова, односно покушава да открије извор од којег потиче тежња коју осећамо ка неком поступку.⁴⁵⁸ „Прво време“ Ранер описује на различите начине, чак и у оквирима једног те истог текста. На одређеним местима чини се да га сматра својеврсним Божијим чудом (непосредним откровењем),⁴⁵⁹ док га на другим практично описује не као суштински различито од „другог времена“, већ као његов највиши могући облик, односно идеални, гранични случај.⁴⁶⁰ „Треће време“ за Ранера је дефицијентни модус другог, и легитимно га је користити, не просто по сопственом нахођењу, већ искључиво у ситуацији када се догоди да Бог (одлучи да) ћути, под условом да смо се претходно потрудили да му дамо прилику и саслушамо његов глас.⁴⁶¹ На више места у тексту Ранер, могли бисмо рећи љутито, као потпуно неразумевање Игнатија одбацује (очигледно постојећа) тумачења по којима за нас заправо и није неопходно да (пре)испитујемо изворе импулса које у себи осећамо ка одређеном чину, већ да је довољно анализирати тај конкретан чин по себи, да ли је он добар или лош, и на основу тога донети одлуку. Према Ранеру, чак и ствари које су по некој општој етици допуштене, штавише добре, нису самим тим аутоматски и исправан избор у свакој ситуацији и за сваког појединца.⁴⁶² Подстицаји на чин који по себи уопште није рђав могу долазити не од Бога, него од наше

⁴⁵⁸ Ово је очигледно како због тога што је „другом времену“ посвећено далеко највише простора, тако и из експлицитних исказа попут оног где Ранер тврди да су Игнатијеве духовне вежбе пре свега метода за разликовање духова (K. Rahner, „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“, 387) Ендин на ово има интересантан коментар инсистирајући на томе да, иако се можда може правити хијерархија трију временâ по питању (пожељности) њихове употребе, не постоји хијерархија по питању резултата који се постижу. Другим речима, не ради се о томе да ће нас први метод чешће и вероватније довести до сазнања воље Божије него други и посебно трећи, већ сваки од метода доводи до подједнако успешник резултата. Упореди: P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 177.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 413.

⁴⁶⁰ Види нпр: *ibidem*, 381.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Овакво становиште чини се врло сличним такозваној ситуационој етици. Ранер додуше признаје да и општа етичка правила могу бити и у принципу и јесу продукти „доброг духа“, али сматра да је за хришћане карактеристично то да они нису беспоговорно везани за било каква општа правила, већ да јединствена Божија воља за свакога од нас може у одређеним контекстима потраживати и поступање мимо уопштених норми. Упореди нпр: *ibidem*, 384.

сопствене воље или, у најгорем случају, од самог ђавола, те, самим тим, они не могу бити исправни.⁴⁶³

Наредно важно питање које Ранер поставља у контексту проблематике разликовања духова јесте то – може ли се, и на који начин, успоставити неки јасан критеријум за ово разликовање. У том контексту, он уводи појам „безобјектног“, директног, (пра)искуства Бога (Urerlebniss), које је толико јасно и недвосмислено, да се не може помешати ни са чим другим.⁴⁶⁴ Говорећи о овом искуству Ранер сматра да не говори ништа друго него Игнатије у Духовним вежбама, када помиње „утеху без претходног узрока“. Ово „без претходног узрока“, по Игнатију, значи да не постоји доживљај ниједног конкретног предмета преко кога бисмо, посредством интелекта или воље „примили“ ту утеху, већ она долази директно од Бога.⁴⁶⁵ Врло слично Ранеру, Игнатије даље тврди: „Када је утеха без претходног узрока, у њој нема никаквог заваривања јер, као што рекосмо, потиче од самога Бога“.⁴⁶⁶ Осврћући се на ово место код Игнатија, Ранер га еуфемистички

⁴⁶³ Упореди нпр. *ibidem*, 389 и 416. Наравно, Ранер у виду има само неке врло битне, кључне животне изборе, односно – потпуно је свестан да постоје и они мање битни код којих ниједна од алтернатива није (посебно) лоша или добра, који према томе неће значајно утицати на наше спасење било позитивно или негативно (*ibidem*, 417). Корисно контекстуално објашњење Ранеровог нарочитог интересовања за тематику разликовања духова, тј. испитивања порекла наших тежњи пружа нам Ендин, указујући на тада утицајне ставове са којима се Ранер сусрео током студија теологије у Фалкенбургу. Тадашњи професор моралног богословља Франц Хирт (Franz Hürth) заступао је став (који изворно потиче од Лахитона (Joseph Lahitton)) по коме нпр. позив од стране Цркве неком појединцу да постане свештеник уопште не мора да подразумева постојање било каквог унутрашњег призива у том самом појединцу, већ би чињеница да је позван од стране Цркве већ требало да представља довољан доказ да се ради о вољи Божијој. Овакав приступ Ранеру се уопште није свидео и сматрао га је погрешним. Упореди: P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 103-106. У сличном духу Ранеров Игнатије нам поручује: „Било би будаласто просто рећи да свака стварност, просто зато што је стварна и као таква потиче од Бога, сваком појединцу омогућава подједнако адекватан приступ Богу, јер би на тај начин све наше слободне одлуке, чак и оне неизбежне, изгубиле значај.“ (K. Rahner, „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, 306).

⁴⁶⁴ Види више у: K. Rahner, „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“, 396-403.

⁴⁶⁵ Игнатије Лојола, *Духовне вежбе*, бр. 330.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, 336.

назива „мајстором краткоће, али не и јасноће“,⁴⁶⁷ те покушава да додатно појасни шта је тачно Игнатије хтео да каже.

Осврћући се на овај Ранеров покушај Ендин тврди: „Ранерова интерпретација јесте мање кратка, али тешко да је ишта јаснија“.⁴⁶⁸ Ендин је, додуше, константно незадовољан Ранеровом интерпретацијом Игнатија, њеном непрецизношћу и честим недостатком прецизних референци. Утисак је, међутим, да Ендинова аргументација делује оправдано, при чему би се лепо уклопила и у ширу слику начина на који се Ранер служи мишљу претходника, како на пољу философије, тако и теологије. Као што смо видели, ради се о слободном и креативном приступу, чији циљ није акривична егзегеза нечије мисли, већ њено коришћење као темеља и подстицаја за формулисање одговора који су релевантни у савременом контексту. Оно што, међутим, у контексту овог рада никако не би требало прескочити, јесте покушај сагледавања тога у којој се мери успешно овакви Ранерови ставови могу уклопити у целину његовог учења. Није, дакле, нарочито важно да ли Ранерове речи недвосмислено следе из Игнатијевих или не, него – да ли се и како то може уклопити са осталим ставовима које сам Ранер заступа. У том смислу, долазимо до следећег, на први поглед позамашног, проблема: Како је могуће да Ранер у овом тексту тако експлицитно заступа ставове о могућности Божијег непосредног деловања на човека, када смо, сагледавајући његову философију видели да снажно инсистира, следејући Томи Аквинском, на томе да се спознаја Бога (у виду *Vorgriff*-а) догађа искључиво у и кроз спознају конкретних чулних објеката? Ствари постају још компликованије када увидимо да овај конкретан текст није некакав необични изузетак (који бисмо онда некако могли скрајнути или отписати), већ се обриси оваквог размишљања проналазе и у његовом поменутом духовном тестаменту, где, као што смо видели, Ранер такође инсистира на могућности спознаје Божијег сопства, а не речи о њему, штавише – чак мимо њих.

⁴⁶⁷ K. Rahner, „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“, 397.

⁴⁶⁸ P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 131.

Могу ли се, дакле, ова два становишта некако ускладити? По овом питању, чини ми се да нам Ендин пружа корисну и успелу анализу. У најкраћем, његов одговор би гласио: Не! Оваква два становишта никако се не могу ускладити, односно, сваки покушај оставља нас ипак са неким неразрешивим тешкоћама. Ендин сматра ставове изнете у овом тексту неусагласивим са другим Ранеровим радовима. Чак и без осврта на те друге радове, индикативно је то да и унутар самог овог чланка постоје места на којима Ранер изгледа да износи супротне ставове овим централним (о непосредном искуству Бога), или те централне ставове макар ублажава остављајући извесна питања отвореним. Тако он на једном месту тврди: „Истинска утеха из [Игнатијевих вежби] бр. 330 већ је синтетисана са поимањем једног истински могућег предмета избора, који је доступан рационалном, предметном схватању.“⁴⁶⁹ Нешто касније, он јасно оставља отвореним питање да ли је за то помињано кључно (пра)искуство баш неопходно да сваки објект(ив)ни садржај свести нестане, или је могуће допустити да унутар ове предметне свести постајемо свеснији тј. тематизујемо и своју над-природну трансцендентност (тј. усмереност ка натприродном). Простије речено, отворено остаје питање „морамо ли једно такво чисто, беспредметно искуство трансценденције без слика нужно посматрати као чудесно или не“.⁴⁷⁰

На питања која код Ранера остају без одговора Ендин нуди свој одговор, који је вредан пажње јер мислим да у датој ситуацији нуди најбоље, тј. најафирмативније могуће читање у контексту целокупне Ранерове мисли. Једино решење, према Ендину, да у тумачењу Ранерове мисли не западнемо у неразрешиве потешкоће (које би, пред осталог, укључивале апсолутну неусагласивост различитих ставова унутар ње саме) јесте тај да се определимо за једно скромније читање⁴⁷¹ поменутих изузетно снажних и провокативних исказа о непосредном, безобјектном, и такорећи мимо-

⁴⁶⁹ K. Rahner, „Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“, 380, фуснота 30.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, 406.

⁴⁷¹ P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 133.

језичком искуству Бога. Нарочит проблем Ендин има са Ранеровим схватањем језика. Изгледа да он Ранеру замера исувише уско разумевање језика и језичког, по коме као да је све оно што не можемо прецизним појмовима јасно описати - самим тим и нејезичко. Ендин, међутим, инсистира на томе да свако наше искуство укључује језик. Оно може бити несистематизовано, нетематизовано, али не може бити нелингвистичко.⁴⁷² Он, чини се с пуним правом, примећује да то што се неко искуство не може до краја адекватно изразити речима, и даље не значи да се оно никако и ни у којој мери не може изразити.⁴⁷³ Адекватан пример може нам пружити помињани извештај Игнатија Лојоле, о кључном мистичком искуству које је доживео. На основу његових речи ми свакако не можемо до краја прецизно појмити искуство које је доживео, али неку слику о њему свакако можемо стећи. Позивајући се на Витгенштајна Ендин Ранера критикује и тврдећи да остензивна дефиниција није једини могући начин одношења језика и стварности.⁴⁷⁴

Скромније читање Ранера би, према томе, ишло у правцу тога да се сви снажни искази који инсистирају не безобјектном, нејезичком, итд. искуству Бога доживе као недовољно прецизан, могли бисмо слободно рећи и неопрезан, начин, којим је Ранер заправо желео да нагласи оно до чега му је веома стало – чињеницу да се ту заправо ради о аутентичном искуству, догађају у коме се Бог *заиста* обраћа човеку и заједничари са њиме.⁴⁷⁵ Овакво читање добија на атрактивности онда када схватимо да су, и у таквој „скромнијој“ форми, и даље присутни сви елементи који су Ранеру неопходни у ширем контексту његовог трансценденталног пројекта. Суштина онога што Ранер жели да поручи (савременом) човеку управо је то да је могуће да у свом свакодневном животу и искуствима доживимо стварни сусрет са својим

⁴⁷² *Ibidem*, 171.

⁴⁷³ Види: *ibidem*, 165-167.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, 168.

⁴⁷⁵ Упореди: *ibidem*, 164.

Творцем. Уопште није неопходно да такав сусрет буде апсолутно директан. „Посредна“ комуникација и даље је стварна.

Још једно интересно и важно питање које се намеће у контексту језуитске духовности уопште, и њене апропријације код Ранера тиче се простора који она оставља за ексклузивни значај који хришћанство недвосмислено приписује Христу и његовој Цркви. Ако је, наиме, Бога могуће срести „у свим стварима“, а да он притом остаје бесконачно већи од сваке појединачне ствари, како је онда могуће тврдити да је Црква ексклузивно место спасења, или једној појединачној „ствари“, тј. Христу приписивати такав значај и достојанство? Овог питања је очигледно био свестан и сам Ранер, те га адресује кроз уста свог Игнатија, сликовито, али, морамо признати, недовољно разрађено и јасно користећи се сликом система за наводњавање. Како би тле срца живело и било плодно, а не осушило се као нека пустиња, потребно је наводњавање, а нама су доступна два различита система са том сврхом: спољашњи систем, односно Црква, која тле срца својим учењем и светим тајнама наводњава споља, али и унутрашњи систем, „дубинска бушотина“ у срцу самом преко које Дух (=Бог) сам наводњава наше срце. Ова два система нису у супротности и оба су нам потребна.⁴⁷⁶

Поменуто питање исувише је комплексно и важно да бисмо се могли задовољити једном оваквом, макар и веома симпатичном, метафором. Стога ћемо му се изнова вратити и посветити у идућем поглављу у коме ћемо анализирати Ранерову (трансценденталну) христологију.

Пре тога, на самом крају овог поглавља ваља још једном подвући (надам се сада већ сасвим јасан) утицај који је игнаитијевска/језуитска духовност извршила на Ранера. Идеја да се о Богу треба говорити из угла човека и његових свакодневних искустава, те уверење да је тако нешто могуће делују много мање необично уколико се макар елементарно упознамо са непосредним контекстом (= Друштвом Исусовим) у коме је Ранер посвећено провео готово читав свој живот. Посебно очигледним изгледа ми

⁴⁷⁶ K. Rahner, „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, 304. Парафразирајући Кантову чувену мисао, Ендин у овом контексту каже: „[црквено] учење без искуства је празно; искуство без учења је слепо“. P. Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, 248.

то да је инспирацију за формулисање више пута помињане важне идеје о трансценденталним искуствима сваког човека Ранер црпео из Игнатијеве мисли, тј. *Духовних вежби*, а пре свега из тамо помињаних искустава божанске утехе (мира, радости), односно њене супротности (неспокоја, безнадежности...)

3. ПРИМЕНА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНО-АНТРОПОЛОШКОГ МЕТОДА НА КОНКРЕТНА ХРИШЋАНСКА УЧЕЊА

Сва досадашња прича о Ранеровој трансценденталној антропологији, односно антрополошком обрту који предлаже, остаје исувише апстрактна, тј. недовољно јасна и конкретна уколико на примеру не покажемо како би то све практично требало да изгледа. Управо таквој, практичној, презентацији трансцендентално-антрополошког приступа теологији посветићу ово поглавље рада. Притом, централни фокус биће стављен на само језгро хришћанске вере, њену тајну над тајнама, тј. – христологију.

3.1 РАНЕРОВ(СКИ) ПРИСТУП ТАЈНИ ХРИСТОВОЈ

На више места у својим радовима Ранер истиче централно место и значај како саме личности Исуса Христа, тако и њеног адекватног разумевања и исправног тумачења.⁴⁷⁷ Ово нас свакако не изненађује, нити Ранера чини посебним у односу на остале хришћанске богослове. Унутар саме теме христологије, нарочит значај, према Ранеру, поседује халкидонска догма о ипостасном јединству оствареном у Исусовој личности. Као што смо већ нагласили, учење о ипостасном јединству за Ранера, са једне стране, садржи саму срж хришћанске поруке, док са друге, парадоксално, оно остаје неприступачно за разумевање савременом човеку (укључујући ту и велику већину самих хришћана), с обзиром на начин на који је изречено. Стога се чини да је управо христологија најнеадекватнији „терен“ за презентацију онога што Ранер има у виду позивајући на антрополошки обрт, а, самим тим, и за проверу учинковитости оваквог приступа. С обзиром на значај теме, не изненађује чињеница да је христологија изузетно комплексна дисциплина унутар које препознајемо мноштво различитих приступа теми Богочовека.

⁴⁷⁷ Преглед Ранерове биографије указује нам на то да је он овој централној теми значајнији простор посветио педесетих и шездесетих година прошлог века, када се већ налазио у познијој фази свог рада.

Ранер са правом примећује да већ у Новом Завету можемо, условно речено, говорити о различитим „христологијама“ (што свакако не значи да су оне међусобно супротстављене, тј. искључиве). Ситуација је слична и унутар његовог личног опуса. Не постоји неки јединствен приступ који Ранер сматра примереним тајни Христовој, већ он овој проблематици прилази из више различитих углова. Овде немам за циљ да детаљно представим целокупну Ранерову христологију, већ првенствено онај њен део који је најкарактеристичнији за Ранера и тиче се (трансценденталног) приступа Исусу из угла човека. Грубо речено, користећи се општеприхваћеним категоријама, и Ранерову христологију могли бисмо поделити на „христологију одозго“ (односно - говор о Христу који полази од Бога) и „христологију одоздо“ (која подразумева покушај да се истински садржај онога што се у Исусовом животу збило од зачећа до крсне смрти и васкрсења докучи полазећи од човека). Овде ћемо се базирати првенствено на овој потоњој, христологији одоздо, јер је, како исправно примећује Ранер, сва христологија поникла управо на овај начин, тј. свој корен и темељ има у конкретном сусрету са историјским Исусом Христом, те су догматски појмови заправо крај, а не почетак христолошких разматрања.⁴⁷⁸ Иако нас првенствено интересује христологија одоздо, то не значи да можемо потпуно занемарити христологију одозго, јер су њих две, по Ранеровим речима „испреплетане“.⁴⁷⁹ Када је реч о изворима на основу којих ћу излагати Ранерово становиште, упркос поменутом мноштву радова који задиру у христолошку проблематику, чини ми се пригодним и у контексту овог рада оправданим да се задржимо на поглављу под насловом *Исус Христос у Темељном течају вере*. С обзиром на проминентно место које ово дело заузима у његовом опусу (рекосмо да се оправдано може сматрати рекапитулацијом трансценденталног аспекта Ранерове мисли), као и на чињеницу да ово једно поглавље (шесто, од укупно девет) заузима отприлике трећину овог позамашног дела, можемо бити уверени да не постоји ниједан

⁴⁷⁸ К. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 173.

⁴⁷⁹ Упореди нпр: *ibidem*, 205-206.

релевантан аспект ове теме који у датом делу није адекватно заступљен. На први поглед парадоксално, излагање ћемо започети управо аспектом који смо (у контексту овог рада) прогласили секундарним, тј. – христологијом одозго, редоследом супротним ономе који предузима сам Ранер, и то из разлога који следе.

3.1.1 У шта смо позвани да верујемо?

Трансцендентално-антрополошки приступ теологији, као што смо рекли, бави се трагањем за априорним условима унутар човека, који му омогућавају да чује (и разуме) поруку божанског откровења. Међутим, како бисмо могли да кренемо у истраживање тога да ли су и у којој мери ови услови заиста присутни, потребно је, мислим, што је прецизније могуће, одредити за каквим то условима уопште трагамо. Другим речима, потребно је разумети шта је то у шта нас Црква позива да верујемо. Казати да се Бог (Логос) оваплотио, постао плот, да је Исус Богочовек у коме је остварено ипостасно јединство двају природа спаситељ света и то својом крсном смрћу и васкрсењем, ма колико сваки од ових исказа био по себи догматски исправан, једноставно није довољно уколико дати искази нису праћени адекватним поимањем реалности коју изражавају. Ранерова више пута изражена бојазан тиче се управо опасности (која није само нека апстрактна могућност, већ, нажалост, вишеструко реализована) да традиционалне (могли бисмо рећи и – отачке) формулације нису у стању да савременом човеку адекватно пренесу круцијалне истине хришћанске вере. Конкретно, опасност која прети јесте та да Христа и његову улогу доживимо митолошки,⁴⁸⁰ што за последицу често има отклон и неповерење савременог човека. У даљој анализи стиче се утисак да корен овог митолошког разумевања Ранер види у недовољно озбиљном рачунању са Христовим

⁴⁸⁰ Сетимо се чувене изреке где Ранер каже да говор о Христу као Богочовеку, савременом човеку звучи подједнако „лудо“, као што нама звучи говор о кентауру или тврдња да је Далај Лама инкарнација Буде. Темелјну анализу проблема са којима се суочава данашња христологија Ранер пружа у тексту „Probleme der Christologie von heute“, у: *Sämtliche Werke*, Band 12, 261-301.

човештвом, тј. његовом људском природом. Митолошко разумевање, тако, Христа заправо види искључиво као Бога који на некакав, готово магијски, или, могли бисмо рећи и „суперхеројски“, начин силази на Земљу, „облачи се“ у човека док не доврши свој задатак и потом одлази. У оваквом приступу Христово божанство је очигледно апсолутно доминантно, док се човештво посматра искључиво као средство којим се Бог послужио, а не као нешто што Бог заиста јесте. Интересантно је да поменута опасност митолошког (не)разумевања не вреба само нехришћане, који су због тога практично приморани да такво једно објашњење одбаце као неускладиво са осталим знањима и веровањима која поседују, већ су од њега у опасности и сами хришћани. Чак и они који номинално исповедају веру у црквено учење о Христу, који су, дакле, формално сагласни са традиционалним христолошким формулацијама, заправо често верују у погрешну ствар, такође захваљујући неадекватном, тј. неизбалансираном разумевању присуства божанског и људског у Исусу, опет у корист овог првог. Мотивисан овим главним проблемом, Ранер осећа потребу да појасни каква вера се заправо крије иза чувених традиционалних формулација.

А. Реч Божија постала је плот (= човек)

Ово је, могли бисмо рећи, најосновнији исказ којим практично почиње христологија „одозго“. Међутим, већ на том првом нивоу може доћи до озбиљног неразумевања, што и није нарочито изненађујуће када се у виду има комплексност сваког од појмова коришћених у овом исказу. Ранер у разјашњене креће од предиката, *човека*, наглашавајући да нам се на први поглед може учинити да је ово најједноставнији и најјаснији део исказа јер, човек – то смо заправо ми сами (а то ваљда знамо шта је). Овде се, међутим, ваља подсетити начина на који Ранер доживљава и описује човека. Човек је, по њему, биће чија је темељна карактеристика то да трансцендира, надилази самога себе и да је усмерен ка нечему вишем, заправо самом Богу. Човек је и биће које се увек налази у присуству „натприродног“, макар у виду Божијег призива на заједничарење. Стога је, видели смо, Ранер инсистирао на томе да

је врло тешко (могли бисмо слободно рећи и немогуће) повући јасну границу између тога шта у човеку припада његовој природи, а шта натприродном, које такође сачињава неотклоњиви део човековог постојања. Зато Ранер упозорава да се не треба наивно залетати у некакве дефиниције човека, тј. да од тих дефиниција не треба имати превелика очекивања.⁴⁸¹ Човеково и Божије постојање повезани су на тај начин да се оба показују као тајна, и то не у смислу нечега што само тренутно још не знамо (а очекујемо да можемо сазнати у будућности), већ трајна, недокучива тајна, тј. „хоризонт који не може бити савладан, већ који савладава све наше разумевање“.⁴⁸² Зато Ранер може тврдити: „Када смо рекли све предвидљиво и описиво што се о нама може изрећи, тада још увек нисмо рекли ништа, осим ако смо у речено укључили и то да смо усмерени на непојмљивог Бога“.⁴⁸³ Имајући у виду овакво разумевање, можемо се сада запитати шта конкретно, из угла (тог и таквог) човека значи исказ - Бог је постао човек. По Ранеру, ово просто значи да је човек у догађају оваплоћења доживео врхунац, тј. у потпуности испунио циљ ка коме заправо одувек тежи. *Суштинско*, а не тек неко споредно, акцидентално одређење човека јесте то да тежи да надиђе себе и стреми га Богу. Догађај у коме човек у најрадикалнијем и најстрожем смислу предаје себе Тајни, јесте догађај Христа. Човек је, штавише, за Ранера управо у оној мери човек, у којој успева да дарује, тј. препусти (*weg gibt*) самога себе Богу.⁴⁸⁴ У том смислу, чини се оправданим исказ који Вас, позивајући се на Каспера, користи када тврди да Ранер жели да његова христологија буде радикализована антропологија.⁴⁸⁵

⁴⁸¹ Он нас нпр. подсећа на одређење човека као *animal rationale*, тј. *zoon logikon*, и истиче да је за правилно разумевање овог одређења неопходно упитати се шта ово *logikon* заправо значи, а на тај начин се упуштамо у нешто буквално неограничено. *Ibidem*, 208.

⁴⁸² *Ibidem*, 209.

⁴⁸³ *Ibidem*, 208. У том смислу Ранер човека назива „шифром Бога“ (*Chiffre Gottes*). *Ibidem*, 215.

⁴⁸⁴ Упореди: *ibidem*, 209-210.

⁴⁸⁵ George Vass, *Understanding Karl Rahner*, Volume 3: *A Pattern of Doctrines 1. God and Christ*, Sheed&Ward, London, 1996, 83. Ову тежњу за изражавањем христологије у виду радикализоване антропологије треба разумети у контексту помињане Ранерове бригае да се недовољно уважава и разуме значај Христове људскости.

Наредни део исказа о оваплоћењу који би требало додатно појаснити јесте онај који тврди да је Логос нешто *постао*. Може ли и како вечни, непроменљиви Бог нешто постати? Овде се, по Ранеру, хришћански теолози налазе у незгодној ситуацији, јер је потребно овај исказ ускладити са осталим исказима који Бога описују као савршеног, потпуног, непроменљивог. Како онда такав неко може да се мења и постаје нешто (радикално) другачије? Традиционални излаз из проблема према Ранеру није по себи погрешан, али може бити веома опасан ако се схвати једнострано. Најчешћи одговор на овај проблем теолози су, наиме, проналазили у тврдњама да се чак ни у тајни оваплоћења Бог (по природи) не мења, већ да се све настајање и промена који се догађају тичу друге стране богочовечанске „једначине“, тј. догађају се не на страни Бога, већ на страни човека. Ово, по Ранеру, није нетачно, промена и настајање заиста се догађају на страни Исуса из Назарета. Није нетачно и непотребно ни инсистирање на Божијем савршенству и непроменљивости.⁴⁸⁶ Погрешно је само ако се досад реченим задовољимо, ако тврдимо само то и ништа више. У том случају, сматра Ранер, занемарујемо, чињеницу да је, упркос истинитости свега досад реченог Бог *заиста постао* човек, да је заиста он страдао и васкрсао. Губимо из вида (или можда (не)свесно потискујемо, с обзиром на то да ју је јако тешко разумети) истину да је Исусова историја - Божија лична историја. Управо то и ништа мање јесте тајна коју нам Црква проповеда и у коју се очекује да (по)верујемо. А, пита се с правом Ранер, ако останемо само на овим првобитним исказима – да је Бог непроменљив, а све измене се догађају искључиво на страни човека – шта је ту необично и у чему би се уопште састојала тајна? Овде Ранер износи важно упозорење теолозима. Не сме се идеја о Божијој „променљивости“ напустити просто зато што се чини да није ускладива са појединим онтолошким ставовима које заступамо, попут оног о Божијој непроменљивости. Наша је

⁴⁸⁶ Овакви атрибути, по Ранеровом мишљењу, нису само наслеђе одређене философије, већ су и догма вере. По њему, само у односу на Бога који поседује савршену пуноћу може се смислено говорити о настајању, тј. само у том случају настајање не би било неко бесмислено пресипање из шупљег у празно. Ранеровим речима: „Само зато што је он неизмерна пуноћа, постајање духа и природе може бити више од бесмисленог доласка к себи апсолутне шупљине (Hohlheit) у њеној сопственој празнини.“ *Ibidem*, 211.

дужност да будемо креативни и потрудимо се да развијемо онтологију која ће бити у складу са поруком вере, а не да било коју онтологију прихватамо као учитељицу која коригује и подучава веру. Ако тако урадимо онда је, према Ранеру, могуће пронаћи одговарајуће решење. Тако, иако можемо тврдити да Бог није по себи (тј. по природи) подложен промени, он ипак јесте подложен промени по, тј. у нечему (илити некоме) другом. Бог има ту способност да прихвати друг(ачиј)у стварност на тако радикалан начин да је учини својом сопственом. Ово не значи да је он слаб и несавршен, те да му је неопходно довршење и испуњење у нечему другоме. Ово је управо доказ његовог савршенства, јер би Бог био мање моћан када не би могао да (слободно) постане и мање од онога што (по природи) одувек јесте и заувек остаје. Кенозом, самоиспражњењем, Бог има могућност да другу стварност учини својом сопственом тако што предаје, и одриче се, самог себе. Управо чињеница да Бог поседује ову „примарну и слободну“ могућност заслужна је за то што га у Светом Писму називамо љубављу.⁴⁸⁷ Дакле, јасно је да је Ранер и у тумачењу смисла Божијег „постајања“ такође вођен бригом да обезбеди адекватно разумевање и поштовање Христове људскости.

Значај за разумевање исказа о Божијем оваплоћењу свакако има и субјекат датог исказа, тј. Логос Божији. За Ранера је важно питање шта се тачно жели рећи тиме да се оваплотио баш Логос, тј. Реч Божија. Односно, да ли то значи просто да се оваплотио један од Свете Тројице (а могао је и било ко од друге двојице), или је управо Логос тај који је потребно да се оваплоти. Ранерово уверење је то да је Августин први утемељио традицију која би заступала ово прво значење, по коме нема никаквог нарочитог значаја чињеница да је баш Логос тај који се оваплотио. Ранеру лично ближе је друго схватање за које сматра да је доминирало отачком мишљу пре Августина, а које нарочит акценат ставља на оваплоћење Божије Речи. Уколико су они у праву, онда нам је за исправно разумевање исказа о оваплоћењу потребно да тачно разумемо шта то значи Божија Реч.⁴⁸⁸ Исцрпна анализа овог питања

⁴⁸⁷ *Ibidem*, 214.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, 206-207.

захтевала би темељно задирање у Ранерову тријадологију, што је једна од тема коју због ограничених оквира овог рада имам намеру да, колико је то могуће, оставим по страни. Стога се овде морамо задовољити само основним знацима, неопходним за разумевање тајне Христове у контексту теме којом се примарно бавимо. Тако, можемо рећи да Ранер сматра да Бог поред поменуте могућности изласка ван себе, има (изворну) могућност да се изрази и унутар божанских граница. Ову могућност он и актуализује и на тај начин успоставља изворно унутарбожанско разликовање (лицâ Свете Тројице). Овај унутарбожански Божији „израз“ управо је његов превечни Логос, његова Реч. А ако Бог пожели да се изрази и ван себе, како би тај израз био адекватан и веродостојан, он мора бити управо израз ове, једне те исте, превечне, иманентне, Речи.⁴⁸⁹ Штавише, поново инсистира Ранер, ова Реч се изражава не просто уз помоћ човека, него човек (Исус), управо као човек, јесте само-израз (испражњеног) Бога, јесте Логос Божији. Овде долазимо до још једне поенте коју Ранер сматра веома значајном, наиме – не смемо разумети да нам Исус говори о Богу (само) оним што он чини и говори. То би онда значило да је на Исусовом месту могао бити и неки други човек, пророк (каких је много и било), од којих ћемо слушати о Богу. Исусова специфичност, међутим, у томе је што он не само да говори речи о Богу, него он јесте Реч Божија, односно – само његово постојање представља јединствен и ненадмашив израз Божији.⁴⁹⁰

Б. Ипостасно јединство у Спаситељу свих

Халкидонски догмат о (несливеном и нераздељивом) ипостасном јединству је, као што је добро познато, често сматран врхунским изразом црквеног разумевања тајне остварене у Исусу Христу. Ову догму Ранер наравно у потпуности прихвата, али поново увиђа велику опасност која вреба од тога да (савремени) човек уопште не уме да појми шта се на овај

⁴⁸⁹ *Ibidem*, 214.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, 215.

начин жели рећи, или од тога да то схвати потпуно погрешно. Нејасноће, наимае, настају већ по питању субјекта у коме је ово јединство остварено. Уколико кажемо да је оно остварено у *ипостаси* Логоса – централни проблем је у томе што је појам ипостаси данас потпуно непознат. Ако покушамо да појаснимо шта се тиме жели рећи - а Ранер то чини устврдивши да се под тиме мисли да је Логос „носилац“ (што би требало да представља превод појма ипостас) божије и људске реалности у једном конкретном бићу Бого-човека⁴⁹¹ – исказ и даље остаје сувише апстрактан. Ако појам ипостас заменимо речју личност (што је у време доношења ове догме била устаљена пракса), имамо посла са много познатијим термином, али то може бити мач са две оштрице, јер начин на који у свакодневном говору користимо појам личности није идентичан начину на који су га оци употребљавили у тријадолошком дискурсу.⁴⁹² Конкретно, Ранер види опасност од појаве својеврсних крипто-јереси, прецизније – монофизитизма и монотелитизма пошто нас модеран доживљај појма личности наводи да схватимо да у Христу постоји само један „центар активности“ – онај божански.⁴⁹³ Ово поново доводи до тога да занемаримо и заборавимо Христову људску „субјективност“. Ранеровим речима, неопходно је чувати и увек се изнова борити за увид да је „Исусова људска природа створена, свесна, слободна стварност којој се (макар у смислу створене воље, створене *energeia*) приписује створена субјективност, која је различита од од субјективности Логоса и која слободно (послушно, молитвено, немајући свезнање), на

⁴⁹¹ *Ibidem*, 278.

⁴⁹² Иако се овде принципијелно у потпуности можемо сложити са Ранером, морамо признати да остаје не до краја сасвим јасно какву алтернативу Ранер нуди, тј. ова алтернатива не делује до краја разрађена. Управо када је реч о схватању појма личности, Бурк види највећу слабост Ранерове христологије, коју иначе назива „бриљантном“ и „једним од најсвеобухватнијих система католичке теологије XX века“. Недовољно развијен концепт личности, према Бурку, у крајњој анализи проузрокује бројне опасности, попут оне да делује као да се Ранер налази исувише близу томе да заступа постојање два независна субјекта у Христу, или оне да, у Ранеровом систему, није до краја јасно на који начин Христов спаситељни чин представља уједно чин Логоса и слободни чин човека Исуса. О овоме више у: P. Burke, *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*, 153-158, 273-276).

⁴⁹³ *Ibidem*.

створењској (kreatürlich) раздаљини стоји наспрам Бога.⁴⁹⁴ Ранер, дакле, тражи од нас да не заборављамо људске „активности“ Христове, тј. чињеницу да се он моли, бива послушан, (историјски) настаје, доноси слободне одлуке и стиче нова искуства која га изненађују.⁴⁹⁵ Ранеру је до христове човечности максимално стало не просто реда, тј. некакве апстрактне истине ради, већ из врло конкретне бриге за наше спасење. Једноставно речено - Христос који није (потпуни) човек, баш као што смо то ми, не може претендовати на то да буде спаситељ свих.⁴⁹⁶ Ово може бити и право место да се запитамо на шта конкретно мислимо тврдећи да је Христос спаситељ свих? Ранер мисли да је оно што обједињује све различите цркве и заједнице које себе сматрају хришћанским, њихов најмањи заједнички садржалац око којег би се сви сложили, управо уверење у то да је Христос апсолутни, коначни спаситељ.⁴⁹⁷ Шта је то ново, јединствено и специфично што се догодило у њему? Христос је посебан по томе што је у њему Тајна коју називамо Богом присутна и нама на располагању на коначан и неповратан начин.⁴⁹⁸ Он није попут других пророка, који, без обзира на сву своју изузетну величину и значај, могу евентуално представљати *тренутни* врхунац Божијег откровења, у датом тренутку најадекватније речи које Бог има да нам поручи, али никада не могу претендовати (нити су, истини за вољу, то и покушавали) да себе прогласе коначним крајем и испуњењем Божијег откровења и односа са човеком.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, 274.

⁴⁹⁵ Иако не наводи конкретан пример, Ранер тврди да је ово „потпуно очигледно из Новог Завета.“ Чини се да бисмо се морали сложити са овом констатацијом, а навешћемо и један пример Исусове изненађености (која не може бити оспорена, осим ако, по сваку цену чувајући Христово „свезнање“ не устврдимо да је ово (и свако) друго изненађење Исус заправо само глумио). У Лк 7 Исус чувши речи римског војника (Лк 7, 7-8) реагује на следећи начин: „А кад то чу Исус зачуди му се, и окренувши се народу који иђаше за њим рече: Кажем вам: ни у Израилу толике вере не нађох“ (Лк 7, 9).

⁴⁹⁶ Пригодно је овде подсетити се антиаполинаријевске тврдње Светог Григорија Богослова да оно што Христос није узео на себе – то није ни спасено.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, 198. Ово заједничко уверење, наравно, не негира могућност да одређене хришћанске заједнице неадекватно тумаче Христову спаситељску улогу, чак до те мере да, у доследној примени њиховог тумачења, он заправо испада неспособан да заиста и оствари то спасење.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

Христа зовео спаситељем, па још коначним апсолутним, управо због тога што је оно што се у њему догодило коначно и дефинитивно⁴⁹⁹ испуњење Божијег обећања човеку, као и дефинитивно прихватање овог обећања од стране човека. После њега, са једне стране више „нема назад“,⁵⁰⁰ а са друге – нема ничег бољег и узвишенијег чему бисмо се могли надати. Исус Христос је историјско сведочанство⁵⁰¹ тога да је човек рекао коначно „да“ на Божију понуду, а да је Бог овај позитиван одговор (дефинитивно) прихватио. Логично се намеће питање откуд то знамо, тј. како можемо бити сигурни да је Бог прихватио и препознао Исуса као месију. У чему проналазимо потврду да је Бог потврдио претензије које је Христос својим животом изнео? Ова питања доводе нас до наредне теме за чијим појашњењем Ранер увиђа потребу.

В. Смрт и васкрсење Христово

„Доказе“, односно разлоге који нас мотивишу да поверујемо у истинитост Христове поруке везујемо за његова чуда. Међу бројним чудима која је Исус током свог живота учинио једно се у апсолутном смислу издваја по своме значају и њему ћемо посветити највише пажње. Реч је, свакако, о његовом васкрсењу из мртвих. Но, није на одмет пружити и неколико

⁴⁹⁹ Односно, оно што се догодило у Христу очигледно још увек није реалност за све нас, али представља поуздани залог свега чему се надамо. Како и зашто имамо право да се уздамо у то да догађаји из живота једног човека могу бити спасоносни и за нас остале важно је и занимљиво питање о којем ћемо се вратити нешто касније.

⁵⁰⁰ Ова евентуална колебљивост, тј. потенцијално потоње предомишљање које више не постоји као опција, наравно није ни претило са Божије стране. Односно, ни пре Христа није постојао основ за човекову бојазан да ће се Бог можда предомислити и повући своју понуду. Колебљивост је увек долазила са људске стране.

⁵⁰¹ Ваља још једном нагласити – Исус сведочи не просто својим (по себи, наравно, предивним и премудрим) речима него својим постојањем, оним што јесте. С обзиром на Ранерово упорно инсистирање на овоме, Петерсон га у свом докторату оправдано сврстава међу представнике тзв. „репрезентативне христологије“, у које, позивајући се на Брајана Дејлија (Brian Daley) убраја и бројне знамените оце попут Иринеја Лионског, Оригена, Атанасија, Августина, Григорија Ниског, Кирила Александријског... Види: Brandon Reed Peterson, *“Being Salvation”: A Reinterpretation of Rahner’s Christ as Savior*, A Dissertation submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame, Indiana, 2014, 63-64.

основних смерница по питању тога како Ранер размишља о чудима уопште. У најкраћем, могли бисмо рећи да он донекле релативизује значај осталих (= осим васкрсења) чуда, и то из следећих разлога: улогу чуда Ранер везује уз појам знака (грчки: *semeion*), и то знака који је суштински зависан од природе, тј. садржаја онога што конкретним чудом треба да буде откривено. Постоје, према томе, различите врсте чуда. Не може свако чудо послужити као потврда за било коју истину вере. Чуда као знаци такође су увек намењена конкретном адресату, она нису *facta bruta*, него обраћање конкретном субјекту у тачно одређеном (историјском, животном) контексту.⁵⁰²

Ранер се дотиче и односа чуда и закона природе. Тумачење чуда као повременог суспендовања природних закона од стране Бога њему из више разлога делује веома проблематично. Пре свега, он је свестан опасности да би савремени човек врло тешко био у стању да прихвати овакво тумачење чуда. Примарни проблем свакако представља митолошки призив који нам звучи све више и више страно. Међутим, и мимо овог очекиваног, митолошког, аспекта проблема, Ранер у игру уводи још нека питања која би се легитимно могла поставити: Какав би то био бог коме је неопходно да се служи чудима да би спасао човека? Како би савремени човек требало себи да објасни чињеницу да је раније било много више чуда него што су данашњи људи у стању да увиде у оквирима свог искуства?⁵⁰³ Такође, гледано из теолошке перспективе, закони природе, према Ранеру, представљају „унутар-благодатни“ моменат, тј. они су део историје Божијег само-саопштавања човеку. У том смислу, може се поставити питање - зашто би ти закони морали да буду укинута како би се чуда могла догодити?⁵⁰⁴

Ранер предлаже интересантно решење које је, по његовом сопственом признању, хегеловске природе. Он тврди да је за модерног човека сасвим природно разумевање по коме је сваки елеменат, свака димензија стварности

⁵⁰² Упореди: *ibidem*, 247.

⁵⁰³ *Ibidem*, 246.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, 250.

изграђена на такав начин да се креће од нижег, празнијег и неодређенијег нивоа и напредује ка вишем, (пот)пунијем и комплекснијем. Притом, нижа димензија увек је отворена за вишу, а виша не поништава нижу, већ је у смислу Хегеловог *Aufhebung* истовремено чува и надилази. На тај начин, нижи, природни, закони не бивају поништени, већ само узведени на виши ниво, ниво слободе и духа, на коме се чуда догађају.⁵⁰⁵

Са друге стране, како смо рекли да је чудо знак, штавише призив⁵⁰⁶ конкретном субјекту, потпуно је замисливо, тј. сасвим нормално да нешто што један човек у свом конкретном животном контексту препознаје као знак и призив, за другог човека ван тог контекста уопште не изгледа „чудесно“ и не значи му ништа.⁵⁰⁷ Чудо је, другим речима, субјективна категорија, односно моменат унутар конкретног односа (Бога и некога од нас), те самим тим не изискује било какав објективно изванредан моменат, па ни укидање природних закона. Оно, међутим, што чудо као призив дефинитивно изискује, јесте (слободна) отвореност, спремност да се Божији глас чује. Стога његово препознавање увек остаје условљено вером, управо као изразом слободе.

Христову смрт и васкрсење, специфичне међу чудима Христовим по томе што нису намењени само (по)некоме, већ претендују на то да представљају знак и поруку свим људима, и то не било какву, већ поруку спасења, залог будућега века и нашег сопственог васкрсења, Ранер види као двоједну реалност. Користећи се опет хегеловским дискурсом он тврди да се Христова смрт укида, тј. превазилази у његовом васкрсењу. Она је заправо „смрт у васкрсење“.⁵⁰⁸ Важно је, међутим, разумети шта тачно значи васкрсење Христово, како бисмо могли разумети зашто смо позвани да у њега верујемо, тј. зашто је оно (и) за нас спасоносно. Васкрсење, за Ранера,

⁵⁰⁵ Види: *ibidem*, 248-249.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, 250.

⁵⁰⁷ Упореди: *ibidem*, 251.

⁵⁰⁸ „Der Tod Jesu ist ein solcher, der von seinem eigensten Wesen aus in die Auferstehung sich aufhebt, in *diese* hineinstirbt.“ *Ibidem*, 254.

представља много више од пуког физичког преживљавања. Ово „много више“ условљено је његовим разумевањем (човекове) смрти уопште, које је и важно и интересантно, те ћемо му посветити извесну пажњу.

Специфичност, на први поглед крајње изненађујућа, Ранеровог поимања смрти састоји се у томе што он настоји да јој припише (и) позитивно значење. Ово свакако не значи да је Ранер несвестан трагичне димензије смрти. У својим делима посвећеним овој теми, Ранер без оклевања истиче негативну страну смрти, називајући је једним од најпотреснијих апсеката човековог живота и, још снажније, „апсурдном архи-контрадикцијом нашега живота“⁵⁰⁹ Ранер, дакле, нипошто не игнорише трагичност смрти. Могло би се рећи да он сматра да смо као теолози дужни да се са смрћу не сусрећемо искључиво пасивно, са резигнацијом, већ и да учинимо активан напор да се са овим проблемом храбро суочимо и понудимо одговарајућу „теологију смрти“.⁵¹⁰ У најкраћем, он позитивну страну смрти види у томе што она представља догађај у коме наша, током земаљског живота слободно доношена одлука за или против Бога, постаје коначна.⁵¹¹ Ранер, дакле, смрт не посматра само негативно, као плату за грех и престанак физичке егзистенције, већ и (неопходни) довршетак, врхунац наше егзистенције. Наш живот није такве природе да бисмо могли пожелети да се, такав какав је, просто настави у бесконачност. „Време постаје лудило ако не може да се испуни [доврши]. Могућност вечног настављања (ewiges Weitermachenkönnen) била би пакао празне бесмислености.“⁵¹² У том смислу, Ранер тврди да би и Адам, као први човек, чак и мимо греха морао да у неком

⁵⁰⁹ „absurde Urkontradiktion unseres Lebens“ Karl Rahner, „Zu einer Theologie des Todes“, у: *Sämtliche Werke*, Band 22/2, 230-244, 239.

⁵¹⁰ Упореди: K. Rahner, „Zur Theologie des Todes“, у: *Sämtliche Werke*, Band 9, *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, Regina Pacis Meyer (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2004, 395-417, 397.

⁵¹¹ *Ibidem*, 410.

⁵¹² K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 259.

тренутку доживи „смрт“ у овом значењу, као испуњење и довршење, мада би то била „смрт без смрти“.⁵¹³

Ако се, у светлу свега реченог, сада осврнемо на Христово васкрсење, јасно је због чега Ранер сматра да пропуштамо његово право значење уколико васкрсење разумемо просто као физички повратак из мртвих.⁵¹⁴ Васкрсење Христово не значи само то да га је Бог оживео, те се ни наша вера не може тицати искључиво тог аспекта - прихватања или неприхватања тврдње да је, након смрти, Исус чудесно ипак наставио да постоји. Исправно, тј. потпуно разумевање васкрсења, према Ранеру, подразумева уверење да је у том чину извршено коначно спасење конкретне личности, односно дефинитивно потврђивање њеног постојања од стране Бога.⁵¹⁵ Међутим, у случају Исуса Христа, његово васкрсење не представља само потврду једне конкретне личности, већ и Божију потврду претензија коју је ова личност током живота пројавила. У Христовом васкрсењу, дакле, потпуну афирмацију доживело је његово саморазумевање као онога који својим посебно блиским односом са Оцем пружа људима могућност новог, савршенијег односа са Творцем, који им нуди спасење.⁵¹⁶

Јасно је због чега онда Ранер одлучно тврди да празан гроб не може ни у ком случају представљати адекватну потврду, тј. доказ за васкрсење Христово у овом смислу, који је за њега примаран.⁵¹⁷ Другим речима, могли бисмо рећи да, чак и када би се сви људи сложили око Христовог васкрсења у пуко физичком смислу, то за Ранера ипак не би било довољно. Сама чињеница нечијег повратка из мртвих, која би била повратак у исто (у

⁵¹³ Karl Rahner, „Zur Theologie des Todes“, у: *Sämtliche Werke*, Band 9, 348-392, 363.

⁵¹⁴ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 255.

⁵¹⁵ Упореди: *ibidem*, 256.

⁵¹⁶ Упореди: *ibidem*.

⁵¹⁷ *Ibidem*, 255.

временско-просторну егзистенцију)⁵¹⁸ не поседује капацитет да буде проглашена спасоносном за људски род. Хришћански доживљај васкрсења, као што рекосмо, потребује увереност у то да је тим чином успостављена коначна Божија потврда и прихватање Христове целокупне егзистенције, а пуки сусрет са васкрслим не би могао да нам пружи довољне разлоге за стицање овог уверења. Из тог разлога, инсистира Ранер, потпуно је исправно, чак и нужно, рећи да је „Исус васкрсао у вери својих ученика“. Та вера није (пука) вера у само васкрсење, него вера „која себе познаје као од стране Бога издејствовано ослобођење од свих сила коначности, од кривице и смрти, која зна да је за то оспособљена, тиме што се ово ослобођење догодило у Христу и постало нам очигледним [у њему]“.⁵¹⁹ Пошто, дакле, разумевање васкрсења изискује веру, Ранеру је сасвим јасно да и након свих објашњења и аргумената остаје могућност да неко одбије да поверује у сведочанства о Исусовом васкрсењу, и да ову могућност никада нећемо моћи укинути. Оно, међутим, око чега се можемо потрудити јесте да избегнемо да људи одбију да поверују због погрешне представе и неразумевања онога што васкрсење уопште јесте.

Г. Значај и ограничења традиционалних теолошких формула

Иако би се, с обзиром на све поменуте тешкоће и опасности, можда могло очекивати да Ранер предлаже потпуно напуштање традиционалних теолошких израза вере, он то не чини. Напротив, он истиче своје уверење у исправност ових формула, уколико су исправно схваћене. Оно, међутим, што

⁵¹⁸ Исус није једини васкрсли из мртвих. Он сам је током живота у неколико наврата враћао умрле назад, тј. у старе оквире временско-просторног постојања. Међутим, ниједном од ових васкрсења није придаван онакав значај као Христовом. Једино Христово васкрсење представља коначно испуњење и потврду његове егзистенције (сви остали васкрсли поново су умрли), али одатле, према Ранеру, произлази и последица да искуство Христових ученика о његовом васкрсењу није могло бити свакодневно, чулно, искуство. Чак иако им се Христос слободно приказивао, то, по Ранеру, није могло бити на чулни начин јер би иначе читав догађај морао припадати сфери обичног, уобичајеног, свакодневног чулног искуства. Библијски извештаји по његовом мишљењу сведоче о томе да су апостоли били свесни да је искуство Васкрслога специфично, необично, стриктно *sui generis*. Упореди: *ibidem*, 264.

⁵¹⁹ *Ibidem*, 256.

Ранер, имајући у виду све речено ипак чини – јесте својеврстан подстицај да се истине вере покушају изразити и на неки други начин. Традиционалне формуле су добре и исправне, али оне су само један (а никако једини) могући начин да се изразе теолошка уверења, и то начин који, видели смо, у оквирима хоризонта разумевања савременог човека, прети да доведе до озбиљних заблуда. Стога, тврди Ранер, сваки онај који мисли да је у стању да изрази истине класичне христологије на нов начин – слободан је да то и учини, све док изворну веру Цркве изражену традиционалним формулама држи за нужну, незаменљиву норму.⁵²⁰ У том случају не упадамо ни у какву контрадикторност са уверењем да је црквено учење апсолутно обавезујуће (јер оно то остаје и у случају да констатујемо да његова традиционална формулација има своја ограничења, као и у случају да исто то учење изразимо на други начин). Сви досад наведени Ранерови покушаји разјашњења садржаја теолошких исказа, које смо призвани да прихватимо у вери, учињени су у оквирима христологије одозго. Крећући од унапред постојећих исказа о Речи Божијој која силази у свет и постаје човек, Ранер је покушао да на данас пријемчивији начин интерпретира њихово значење. Међутим, сав тај труд не би био довољан, када би се овде стало. Ово због тога што, по Ранеру, није довољно Тајну Христову посматрати искључиво одозго, као нешто што силази к нама, већ је потребно испитати и можемо ли, посматрано одоздо, тј. из угла човека, показати да имамо разлога да верујемо да наша егзистенција води ка Христу. Ако и све док то не учинимо, константно остајемо у опасности да теолошке исказе доживимо митолошки.⁵²¹ Управо у овоме Ранер проналази мотивацију да поред претумачења традиционалних исказа покуша да развије и одговарајућу христологију одоздо, тј. узлазну христологију.

3.1.2 Христологија одоздо

⁵²⁰ *Ibidem*, 275.

⁵²¹ *Ibidem*, 276.

Како би човек био у стању да Христа прихвати и преда му се у оној мери у којој Црква то од њега очекује, није довољно да аргументе за исправност своје вере црпи искључиво „споља“. Да бисмо заиста били у стању да без задршке живимо своје опредељење (за Христа), неопходно је да стекнемо адекватно оправдање за своју егзистенцијану одлуку и „изнутра“. Ранеровим речима - суочићемо се са потребом да своју веру одбранимо пред својом савешћу и „интелектуалним поштењем“.⁵²² Зато је, по његовом мишљењу, потребно развити одговарајућу узлазну христологију, која би за циљ имала да покаже да је човек биће које поседује природну⁵²³ тежњу ка заједничарењу са Богом.⁵²⁴ Тако би се предупредила могућност митолошког доживљаја јеванђелске поруке, јер би се стекли услови да ову поруку доживимо не просто као нешто страно и непознато, што нам се намеће споља, већ као испуњење тежњи које препознајемо као своје сопствене. Централну улогу у оквиру ове христологије одоздо требало би да игра управо трансцендентална христологија.

А. Трансцендентална христологија

Данашње време (под којим се мисли оно које је започело мишљу Декарта и посебно Канта) карактерише нарочито интересовање за човеков субјекат и његове априорне структуре. Због тога, по Ранеровом мишљењу, ако једна чисто епиријска, апостериорна антропологија више није довољна, већ се нужно допуњује трансценденталном антропологијом, нужно је да постоји и одговарајућа трансцендентална христологија. Ова дисциплина требало би да анализира априорне структуре човековог бића и у њима препозна отвореност и способност да се јеванђеоска порука чује и адекватно разуме. Недостатак овог трансценденталног правца у традиционалној

⁵²² *Ibidem*, 199.

⁵²³ У овом контексту, Ранеру је ирелевантна раније помињана суптилна дистинкција којом инсистира да тежња ка Богу није део човекове природе у строгом смислу, већ је везана за натприродни егзистенцијал.

⁵²⁴ Упореди: *ibidem*, 284.

христологији оставља нас, према Ранеру, без адекватних критеријума уз помоћ којих би требало да проценимо шта у исказима традиционалне христологије представља аутентичну стварност вере, а шта просто интерпретацију ове реалности која данас више није адекватна.⁵²⁵

Трансценденталну христологију Ранер заснива на тумачењу искустава која (по његовом мишљењу) човек увек и неизбежно има.⁵²⁶ Он стога подразумева извесну слику човека као „бића трансценденталне нужности, које у сваком категоријалном чину сазнања и слободе увек надилази себе и категоријални објекат ... у правцу необухватљиве Тајне којом су и чин и предмет отворени и ношени и коју зовемо Богом“.⁵²⁷ Са теолошке тачке гледишта, могло би се рећи да трансцендентална христологија има задатак да човеку, за кога из (категоријалног) откровења већ зна да је биће од стране самога Бога усмерено ка заједничарењу са њим, скрене пажњу на одређене аспекте његовог биће и упита га није ли спреман да, с обзиром на то што је чуо, поменуто усмерење слободно прихвати и протумачи као своје, као (макар само нетематски) уткано у структуру сопственог бића.⁵²⁸ Уколико би се неком учинило да је ово исувише специфична антропологија, тј. слика човека са којом би се мало ко сложио, вреди споменути одговор који је Ранер на сличну примедбу дао, додуше у нешто специфичнијем контексту расправе о васкрсењу. Ранеров одговор онима који сматрају да је његова антропологија исувише специфична састоји се у тврдњи да ствари заправо стоје сасвим супротно: Ранер је уверен да је његова слика потпуно „нефилософска“, могли бисмо рећи животна, јер се базира на искуствима за која је сигуран да припадају сваком човеку, а по страни остављају разна питања која филозофима могу бити интересантна и по питању којих постоје спорења,

⁵²⁵ *Ibidem*, 200-201.

⁵²⁶ Овде се мисли на више пута помињана, у уводном делу разјашњена, трансцендентална искуства.

⁵²⁷ *Ibidem*, 202.

⁵²⁸ Упореди: *ibidem*, 201.

какво је нпр. питање о „саставним деловима“ човека, тј. расправа о телу, души (и духу?), њиховом међусобном односу, улогама итд.⁵²⁹

Имајући у виду овакву слику човека, могли бисмо (прелиминарно) рећи да Ранерова трансцендентална христологија почива на следећим претпоставкама:

а) Човек је биће које увек тежи да надиђе сопствене границе, и то не просто било како, не само да би изашао изван себе, већ стреми ка самом тоталитету бића, тј. самоме Богу. А то зато што се ничим мањим не може задовољити.

б) Човек ову своју тежњу не доживљава као (несрећни) порив који никада не може бити испуњен, као циљ коме ће се можда (асимптотски) све више и више приближавати, али га никада неће моћи у потпуности достићи. Напротив, човек је биће које има смелости да се нада испуњењу своје чежње, и који, као што ћемо видети, ту своју наду радикално пројављује.

в) На основу претходно реченог, може се закључити да је човек биће које тежи своме спасењу (јер шта би друго и било спасење него коначно и неповратно испуњење најдубљих тежњи нашег бића).

Под претпоставком да је из досад реченог у овом раду јасно да за Ранера важи теза а), погледаћемо нешто детаљније на чему он заснива тезе б) и в). Постоји три главна елемента које Ранер види као сведочанство чињенице да човек својим животом пројављује наду у испуњење својих исконских тежњи:

1. Љубав према ближњем

У љубави коју доживљавамо у међуљудском односу, било да смо „објекат“ љубави, тј. да смо вољени, или да сами некога волимо, Ранер тражи егзистенцијалну потврду човекове наде у спасење (тј. Спаситеља – Христа, што се, као што ћемо видети код Ранера практично своди на исто, тј. представља две стране исте медаље). Наравно, мисли се на најузвишенији, најчистији и најлепши „тип“, тј. облик љубави, који најчешће зовемо

⁵²⁹ *Ibidem*, 257.

апсолутном, односно безусловном љубављу. У питању је љубав која „не тражи своје“ и није условљена никаквим квалитетима вољене особе или евентуалним интересима који би из односа са њом могли проистећи. Ранеровим речима, „апсолутна љубав, која се радикално и безрезервно предаје другом човеку, имплицитно, верујући и љубећи, потврђује Христа“.⁵³⁰ Ово из простог разлога што, гледано из чисто људске перспективе, није могуће пронаћи како мотивацију, тако ни снагу за овакву врсту (пожртвованог) предавања другоме.

„Јер просто коначан и увек непоуздани човек није у стању да, сам од себе, пружену му апсолутну љубав, у којој се личност до краја „ангажује“ и ризикује ради другог, оправда као смислену; сам по себи, он би могао да буде вољен само са задршком, „љубављу“ у којој је онај који воли уздржан, или ризикује самога себе пред могућим бесмислом.“⁵³¹

Из реченог се јасно наслућује поента да је искуство безусловне апсолутне љубави могуће искључиво у ситуацији у којој (ма колико имплицитно, тј. неосвешћено или, Ранеровим речима, нетематски) имамо у виду Божије постојање, тј. рачунамо са њим. Ранер се, међутим, овим не задовољава већ жели да изнесе још јачу тврдњу. Овакво позивање на Бога као на трансцендентну потврду могућности безусловне љубави, било би можда довољно у неком апстрактном, спекулативном контексту у коме би се расправљало о појму апсолутне љубави. На практичном нивоу, на ком се ова љубав заиста искушава, Ранер, међутим, тврди да ова љубав тежи ка нечему још вишем – да жели јединство љубави према Богу и љубави према ближњем. Другим речима, по Ранеру, ми у својим међусобним односима трагамо за неким ко, као човек, може бити вољен апсолутношћу љубави према Богу.⁵³² Прецизније речено – трагамо за Бого-човеком. И то, не тражимо га као

⁵³⁰ *Ibidem*, 281.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² Више о јединству љубави према и ближњем и љубави према Богу код Ранера види у: Andrea Tafferner, *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1992, 200-229, као и: Ralf Miggelbrink, *Extatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos Verlag, Altenberge, 1989, 185-201.

некакав идеал, јер идеали не могу бити вољени, већ као конкретну стварност.⁵³³

2. Спремност на смрт

Смрт у животу човека није тек неки будући догађај, који нас додуше све чека, али који, макар док се опасно не приближи, није нарочито релевантан за наше свакодневно постојање. Ранерово уверење по овом питању је следеће:

„Човек иде у сусрет својој смрти, и он то зна. Ово знање, за разлику од скончања животиње, и само је један део његовог умирања и смрти, јер управо то чини разлику између смрти човека и скончања животиње, пошто је човек једини који неизбежно постоји суочен са својим крајем, са целином сопствене егзистенције и њеним временским свршетком, имајући своју егзистенцију ка њеном крају (*seine Existenz in dieses Ende hinein hat*).“⁵³⁴

Ранеру се интересантним чини феномен да је човек у стању да слободно прихвати ову радикалну немоћ и себе ставља у стање апсолутне расположивости (*absolute Verfügtheit*) које доживљавамо у смрти. Како ово прихватање не би било схваћено просто као некакво мирење са неизбежним, тј. прихватањем апсурда који би са подједнаким правом могли да негодујући одбацимо, потребно је понудити позитивно тумачење ове појаве. Ранер мисли да се човеково слободно, позитивно прихватање смрти једино може протумачити као знак наде и трагања за смрћу (која је или већ присутна, тј. већ се догодила, или ће се тек догодити у будућности) која је по природи таква да не представља трагичан крај, већ испуњење, тј. разрешење у нама стално присутне дијалектике између чињења и немоћног трпљења.⁵³⁵ Иако то на овом месту (још) не наглашава експлицитно, сасвим је, наравно, јасно

⁵³³ Упореди: *ibidem*, 281-282.

⁵³⁴ *Ibidem*, 258. У овом размишљању очигледно је присутан снажан утицај Мартина Хајдегера и његовог доживљаја човека као *Sein-zum-Tode*.

⁵³⁵ Упореди: *ibidem*, 282-283.

да Ранер има у плану да управо Христову смрт предложи, тј. протумачи као испуњење ове (трансцендентално присутне) наде.

3. Нада у будућност

Трећи аспект човековог постојања на који Ранер указује као на сведочанство имплицитног трагања за Христом делује, додуше, најмање убедљиво, али је ипак вредан помена. Чињеницу да је човек биће које се нада, тј. сусреће се са будућношћу и препушта се непредвидивом, Ранер тумачи као последицу, тачније израз наше константне тежње да превазиђемо само-отуђење које препознајемо у себи, тј. да смањимо раздаљину између онога што јесмо и онога што (осећамо да) треба да и желимо да будемо. Ова наша тежња за Ранера је или недоступан циљ коме се можемо само асимптотски приближавати, или ипак доступан циљ који представља апсолутну будућност, која не мора да подразумева укидање и „гутање“ коначног од стране бесконачног Бога. Такође, уколико је наш циљ достижан – једна могућност јесте та да он остаје доступан тек негде у будућности, тј. да још није остварен, а друга је да је он већ присутан у историји, тако што историја „у себи носи неповратно обећање [испуњења] овог циља“. Ранер је уверен да човек који се заиста нада (а, подсетимо, за њега се, сходно овом аргументу, нада сваки човек, самим тим што се бави будућношћу) у свакој од поменуте две алтернативе мора оптирати, тј. тежити ка другој понуђеној опцији.⁵³⁶

Квалитет овог аргумента састоји се у томе што заиста звучи логично да је чињеница да се човек нада и има очекивања од будућности последица тога што, макар имплицитно и нетематски, зна (или боље: осећа) да има разлога, тј. права на ову наду. Ранерова интерпретација ове чињенице, међутим, исувише је штурa и „навијачки“ обојена. Другим речима, наведене алтернативе које нуди као могућа тумачења, тј. исходе ове човекове наде у будућност остављене су без икаквих додатних појашњења (лишени смо, на пример, анализе која би требало да покаже да су баш те алтернативе једине

⁵³⁶ Упореди: *ibidem*, 283.

могуће) и формулисане су исувише блиско хришћанству, тј. под исувише⁵³⁷ снажним утицајем истина вере на које би наводно требало да указују. Због тога ми се овај Ранеров аргумент чини најслабијим од понуђених (мада не и сасвим бескорисним).⁵³⁸

Сродно аргументима изнетим под тачкама 2. и 3. јесте и Ранерово уверење да сваки човек поседује трансценденталну наду у васкрсење. Он експлицитно тврди да се сваки човек „нада, са трансценденталном нужношћу, било у виду слободног прихватања или слободног одбијања, у своје сопствено васкрсење“.⁵³⁹ Овај исказ он подупире уверењем да сваки човек жели да своје постојање потврди на дефинитиван начин, те да ову тежњу практично искушава у својим слободним актима, било да је у стању да је препозна и артикулише или не. И по питању трансценденталне наде у васкрсење Ранер тврди да, онда када није потиснута, она тражи своју потврду у (историјској) реалности, као и да остаје легитимно питање да ли ова нада тек треба да буде остварена, или се можда већ одиграо догађај у коме је она испуњена.⁵⁴⁰

Б. Јединство идеје о коначном спасењу и апсолутном спаситељу

На основу претходно реченог, читаоцу се може учинити да Ранер, говорећи о човековој трансценденталној нади у спасење, као да наизменично користи, тј. меша, две различите слике онога што човек у нади антиципира. Са једне стране говори се о нашем спасењу, као коначном и потпуном

⁵³⁷ Кажем да је дати утицај исувише снажан због прости чињенице да се налазимо на терену узлазне христологије, која би требало да се труди да не подразумева истине које су нам познате „одозго“.

⁵³⁸ Истине за вољу, могуће је да би се сличне примедбе, додуше у знатно мањој мери, могле упутити и у вези са претходна два аргумента. Међутим, због тога што су феномени на које се претходни аргументи односе (безусловна љубав и спремност на смрт) много специфичнији и радикалнији случајеви који, чини се, остављају више простора за исто тако радикално тумачење, онда је и Ранерово евентуално „претеривање“ у доношењу закључака мање и лакше га је оправдати.

⁵³⁹ *Ibidem*, 256.

⁵⁴⁰ Упореди: *ibidem*, 257.

испуњењу најдубљих тежњи нашег бића, а са друге – о антиципацији и трагању за (некаквим) Богочовеком, тј. спаситељем. Овај утисак је (фактички) исправан, с тим што се не ради о нехотичном мешању или недоследности у мисли, већ о Ранеровом дубоком уверењу у то да човеково коначно спасење и идеја о спаситељу свих представљају заправо две стране исте медаље. Ово уверење могли бисмо унајкраћем скицирати на следећи начин: Човекова најдубља (трансцендентална) тежња јесте да превазиђе самога себе, и то, као што рекосмо, не на било који начин, већ тежећи ка конкретном циљу – сједињењу са самим Богом. Овој својој потреби човек тежи да пронађе конкретно испуњење у историји. Конкретније, пошто се ради о човеку, за очекивати је да се његово спасење, тј. довршење догоди (па самим тим и тражи) управо у човеку. Овај човек, спаситељ, требало би да буде значајан не просто због онога што говори, него због онога што јесте. „Обичан“ пророк или неки изузетно надарен богослов не би био у стању да испуни ову улогу. Божија (спаситељна) дела према човеку су слободна и неограничених могућности, а самим тим и непредвидива. У том смислу, ниједан пророк или богослов не би могао с правом да претендује на то да је његова порука о односу између Бога и човека врхунац откровења, нешто изнад и после чега „нема даље“. Човек кога тражимо, тј. спаситељ, мора сам бити онај у коме је Бог човеку обећао спасење на дефинитиван, неповратан начин. Једини начин, према Ранеру, да ово обећање заиста доживимо као коначно и неповратно јесте тај да догађај његовог давања (односно „догађај“ човека у коме је оно дато) истовремено доживимо као део Божије личне историје, који самим тим што је његов не може више бити поништен или превазиђен. Наравно, овај слободни лични чин и саставни део Божијег живота постоје, такође слободно, у нама, тј. у дотичном, антиципираном спаситељу, који је ову Божију понуду, тј. обећање слободно прихватио. А та понуда није ништа друго до управо најтешње могуће јединство и заједничарење човека са Богом. Дакле, дедуктивном разрадом човекове трансценденталне наде у спасење, долазимо до тога да је конкретан вид, тј.

садржај овог спасења заправо нада у човека (апсолутног)⁵⁴¹ спаситеља, у коме је, на коначан и неповратан начин, испуњено Божије обећање дато човеку. А, управо ово је и оно на шта нас Црква, својим учењем о оваплоћењу Логоса и Бого-човеку, тј. својом христологијом одоздо⁵⁴² позива да верујемо.⁵⁴³ Зато Ранер може тврдити да сваки човек који доживљава безусловну љубав, спремност на смрт и наду у будућност заправо у свом животу, макар и не знајући, већ практикује тзв. „трагајућу христологију“ (suchende Christologie).⁵⁴⁴

Иако је на овај начин показана веза између истина вере које нас Црква позива да прихватимо и човековог егзистенцијалног искуства, тј. показано је да се ово друго може легитимно тумачити у складу са првим, посао тиме још увек није довршен. Остало је још неколико важних и интересантних питања, којих је потребно дотаћи се, како би христологија одоздо била још јаснија и успешнија. Ова питања тичу се одређења односа трансценденталног и категоријалног откровења, као и места трагања за апсолутним спаситељем. Није довољно само показати да човек већ одувек има у себи инхерентну имплицитну тежњу ка Богочовеку, већ и испитати где то треба трагати за њиме, односно, са хришћанске тачке гледишта треба посебно истражити имамо ли, и са каквим аргументима, права да овог траженог спаситеља препознамо баш у Исусу из Назарета.

В. Трансцендентално и категоријално откровење

⁵⁴¹ Ранер под речју апсолутни подразумева просто то да је Христос спаситељ свих. Он јасно упозорава да овај појам не треба разумети као да се њиме жели рећи да је спасење коначно довршено, тј. да су сви људи већ достигли најтешње заједништво са Богом и уживају у блаженој визији његове силе и славе. То би онда значило да је историја већ довршена, што наравно није случај. Спаситељ је коначан и дефинитиван утолико што је у њему дато неповратно обећање, те је он, тако, залог нашег будућег спасења.

⁵⁴² Ваљало би додати да Ранер, наравно, у виду има силазну христологију онако како ју је он реинтерпретирао (могли бисмо рећи и „демитологизовао“), а што смо изложили у првом делу овог поглавља.

⁵⁴³ Упореди: *ibidem*, 284-286.

⁵⁴⁴ Упореди: *ibidem*, 281.

Упркос константном снажном инсистирању на неопходности развоја трансценденталног аспекта теологије у савременом свету, Ранер (као што смо истакли већ у уводу овог рада) никада није заступао било који вид независности или самодовољности оваквог начина богословствовања. Напротив, иако је уверен да је трансцендентална христологија неопходно помоћно средство које савременом човеку треба да помогне да „изнутра“ боље схвати шта би требало да значе изрази Бого-човек, оваплоћени Логос, апсолутни спаситељ, Ранер експлицитно тврди да трансцендентална христологија не само што временски следи после традиционалне, категоријалне христологије, него, још снажније – она је уопште могућа једино зато што хришћанство као вера у историји већ постоји.⁵⁴⁵ Другим речима, могли бисмо рећи да, иако су трансценденталне структуре човековог бића (од)увек ту, не би нам уопште никада ни пало на памет да трагамо у себи за условима могућности вере у Бого-човека, да нисмо већ експлицитно чули поруку о њему. Међутим, не би било довољно рећи (само) да је трансцендентална христологија условљена категоријалном, јер заправо важи и обрнуто. Историјска вера у Христа могла је да се појави управо зато што су у нама присутни, тј. испуњени трансцендентални услови који ову веру човеку чине пријемчивом. Овим постаје јасно је зашто Ранер однос трансценденталног и категоријалног у теологији одређује као однос међусобне зависности.⁵⁴⁶

Управо због тога што за његову трансценденталну христологију није неопходно да изникне такорећи *ex nihilo*, тј. без икаквог додира са историјским хришћанством, Ранер тврди да је у испитивању исправности вере у Исуса као спаситеља, сасвим легитимно поћи од вере коју већ поседујемо. Хришћанин је дужан да понуди разлоге како себи, тако и другима, због чега своју веру сматра оправданом, али то не значи да мора да се прави као да није верник, као да нема никакве везе са Христом, него тек очекује да веза буде успостављена захваљујући аргументима које ће

⁵⁴⁵ Упореди нпр: *ibidem*, 220.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, 201.

понудити. С друге стране, у својим размишљањима не треба ни да просто унапред претпоставимо њихов коначан резултат (који би нам ишао у прилог), али нисмо дужни ни да се правимо да немамо никаква предубеђења. Вера, према Ранеру, претходи теологији.⁵⁴⁷ Ово је, по њему, заправо генерална (и неизбежна) одлика људског бића које увек прво формулише претпоставке како би могао да их тестира. Тако он сматра да питање „зашто могу да верујем у Исуса Христа?“ у себи већ садржи претпоставку да верујем.⁵⁴⁸

Одавде, међутим, не би требало извући закључак да су разматрања која следе бескорисна за оне код којих ова претпоставка није испуњена, тј. код људи који (још увек) немају експлицитну веру у Христа. Није тачно да христологија коју Ранер предлаже може служити као потврда исправности вере искључиво самим верницима, тј. *ad intra*, већ је могуће своју веру оправдати и пред људима који нису експлицитни хришћани. Ова *demonstratio christiana ad extra*, међутим, подразумева отвореност „неверника“ да чује оно што имамо да кажемо, тј. добру вољу. У том смислу, Ранер тврди да могућност оправдања хришћанске вере пред нехришћанином, претпоставља да је овај потоњи већ изговорио унутрашње, нерелектовано „да“ Христу.⁵⁴⁹

Уколико је овај предуслов испуњен, онда практично не постоји суштинска разлика у приступу и валидности аргумената усмерених према хришћанима и онима који то нису на експлицитан начин. Ранер ово објашњава на интересантан начин: за њега, да ли је неко хришћанин или не не може се посматрати исувише круто и одговорити просто са „да“ или „не“. Постоје ту многи различити „међустепени“. Неко је, на пример, само формално крштен као дете, а није касније наставио да живи црквеним животом. Неко, опет, можда и јесте наставио да одлази у Цркву, али то чини на неком више ритуалном, обичајном нивоу, а имао би још много простора да узнатредује у разумевању суштине онога што његова вера (треба да)

⁵⁴⁷ Упреди: *ibidem*, 196-197.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, 221.

⁵⁴⁹ *Ibidem*, 280. На овом месту прикладно је сетити се Ранерове идеје о анонимним хришћанима.

представља. Ово важи и за људе који живе активним евхаристијским животом и притом поседују сасвим одговарајуће богословско образовање и разумевање. И код њих увек остаје простора за напредак. Ову поенту Ранер лепо сажима на следећи начин: „Човек је увек хришћанин, да би то [тек] постао, и то исто важи и за оно што зовемо односом са Исусом Христом у вери, нади и љубави. То није нешто што је просто присутно или га нема...”⁵⁵⁰

Г. Исус из Назарета као Спаситељ човека

Наредно интересантно питање коме Ранер посвећује пажњу јесте то имамо ли довољно убедљиве разлоге (и ако их имамо који су то) да верујемо да је баш Исус из Назарета спаситељ коме се надамо. Ово питање део је још ширег проблема: како је уопште могуће да једном конкретном историјском догађају приписујемо универзални значај. Наиме, хришћанство од нас очекује да прихватимо да догађаји који су се догодили у далекој прошлости за нас и даље имају егзистенцијални значај, при чему су, чисто историјски гледано, ови догађаји ипак обавијени извесним велом неизвесности, тј. несигурности. У ранијим временима ово није био проблем јер се предање једноставно уопште није доводило у питање. Међутим, од просветитељства наовамо постаје значајно и важно поменуто питање о могућности универзалног важења појединачног историјског догађаја. Ово питање постаје још значајније када се, у светлу све већег интересовања за историју суочимо са чињеницом да је све историјско знање које поседујемо заправо само релативно извесно и проверљиво. Другим речима, проблем бисмо „егзистенцијално“ могли изразити и на следећи начин: са којим правом човек може да се као апсолутно значајном (у вери) безрезервно преда неком историјском догађају, у вези којег, притом, нема потпуну извесност ни по питању тога да ли се заиста догодио, ни шта је заправо представљао?⁵⁵¹

⁵⁵⁰ Упореди: *ibidem*, 291.

⁵⁵¹ Упореди: *ibidem*, 224-224.

У вези са овим питањем Ранер не развија некакав комплексан спекулативни одговор, већ тврди да се овде ради о општељудском феномену који је неизбежан, а не о неком проблему у који западамо искључиво у контексту вере. По њему, човек је такво биће да се у животу редовно сусреће са ситуацијама у којима је приморан да доноси важне и неповратне одлуке, у вези са (историјским) чињеницама у односу на које не поседује никакву апсолутну извесност. Ово је, сматра Ранер, последица тога што је човек слободно биће, јер слобода по својој природи доноси дефинитивне одлуке. Чак и уздржавање од доношења одлуке такође је (коначна) одлука. Ако већ ствари у човековом животу тако стоје, онда, према Ранеру, нема никакве потребе да нарочито проблематизујемо чињеницу да се и у случају Исуса из Назарета морамо дефинитивно одредити, упркос томе што је историјско знање које о њему поседујемо оптерећено разним недоумицама и неизвесностима. Одлука се мора донети, и од тога не можемо побећи. Јер, као што рекосмо, чак и опрезно уздржавање од доношења одлуке заправо представља одговор „не“ Исусу.⁵⁵²

Ранер се, потом, конкретније осврће на доступна нам историјска сведочанства о Исусу. Притом, он истиче да се морамо интересовати и за пред-васкрслог Исуса, а не искључиво за васкрсење и сведочанства о њему, јер би то нашу веру учинило митолошким. Другим речима, потребно је видети да ли се догађај васкрсења слаже са оним што је Исус чинио и (о себи) говорио током живота. Овде већ долазимо до потешкоће, пошто немамо неке неутралне биографске податке о Исусу из Назарета. Новозаветни списи на које се првенствено осврћемо, као што је добро познато, нису биографија, него израз вере првих хришћанских заједница. Једино до чега бисмо могли доћи неким неутралним путем било би сазнање да је постојао некакав Исус који је из не баш сасвим јасних разлога дошао у сукоб са религијским и државним званичницима свога времена и на крају скончао на крсту. Све преко овога представља садржај вере за који не може бити понуђен некакав

⁵⁵² Упореди: *ibidem*, 224-226.

објективни доказ. Наше знање о Исусу и наша вера у њега, стога, зависни су од сведочанства његових ученика.⁵⁵³

У чињеници да је све оно што се о Исусу има знати, а да је релевантно за наше спасење, недоступно ван контекста вере, Ранер, опет, не види нарочити проблем. По њему, ово је последица природе знања о коме је реч. Пошто се овде ради о спасењу, а оно изискује потпуну преданост и посвећеност целокупног човека, онда и одговарајуће, спасењско, знање није могуће, тј. није нам на располагању уколико нисмо спремни да му посветимо целе себе, укључујући ту и веру, односно, у крајњој линији - слободни пристанак и отвореност за примање овог знања.⁵⁵⁴

Када је у питању Исусов живот и његово саморазумевање, Ранер сматра да није све што о њему у Новом Завету пише од подједнаке важности за нашу веру. Важно је доказати историјску кредибилност само две кључне тезе:

- а) Потребно је показати да Исус није себе видео као просто једног од пророка, већ пре као коначног, есхатолошког пророка и спаситеља.
- б) Потребно је у вери трагати за догађајем у коме су ове Исусове пртензије потврђене.⁵⁵⁵

Када је реч о првој тези, Ранер узима здраво за готово резултате научне егзегезе, сматрајући да нам они пружају довољну потврду онога за чим трагамо. По њему, научна егзегеза види Исуса као радикалног реформатора религије, који је себе доживљавао као на посебан, радикалан, начин блиског Богу. У току своје мисије све јасније је увиђао да га то што чини води ка смроносном конфликту са властима, али се ипак смело суочио са смрћу и прихватио је као неизбежну последицу верности својој мисији.⁵⁵⁶ Ово слободно прихватање сопствене смрти Ранер даље тумачи као Исусово предавање непредвидивом, задржавајући у смрти своју пртензију на то да је

⁵⁵³ *Ibidem*, 227-228.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, 232-233.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, 236.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, 237-238.

он апсолутни спаситељ, тј. инсистирајући на томе да је порука коју је проповедао неодвојива од његове личности.⁵⁵⁷

Што се тиче друге тезе, догађај који нам се у вери нуди као потврда ових Исусових претензија јесте управо догађај његовог васкрсења. По питању сведочанстава која би нам послужила као потврда истинитости догађаја васкрсења, ствари стоје исто као и са осталим новозаветним извештајима – потпуно смо зависни од искуства које нам преносе апостоли и други непосредни сведоци овог догађаја. Овде се ваља подсетити да Ранер суштину догађаја васкрсења не види у простом физичком повратку у свет након смрти. То је по њему чак и немогуће. Суштина васкрсења јесте потврда од стране Бога, спасење и коначно испуњење Исуса из Назарета. Овакав, спасени, Исус не би ни могао да се у свет врати на исти начин на који је у њему и пре смрти боравио, јер би то значило да је његова егзистенција иста као што је и била, што, уверен је Ранер, не може бити случај. Зато он новозаветне извештаје у коме ученици „виде“ Исуса никада не разумева дословно. Њему се чини да су ови извештаји просто начин да се изрази уверење ученика да је „Исус жив“, тј. спасен, потврђен и дефинитивно прихваћен од стране Бога. Васкрсни извештаји су међусобно различити и тајновити, али је из њих потпуно јасно да су се у догађају васкрсења ученици сусрели са нечим потпуно новим и јединственим. Стога, по Ранеровом мишљењу, човек може одбити да поверује извештају сведока васкрсења, али он то не може учинити правећи се да боље од њих разуме шта су то они искусили, или сматрајући да су апостоли неадекватно протумачили неки и иначе познат религијски феномен.⁵⁵⁸ Такође, сваки онај који одбацује

⁵⁵⁷ *Ibidem*, 244. На другом месту, Ранер прецизира ово своје становиште тврдећи да је хришћанска егзегеза сагласна око тога да је пред-васкрсни Исус био уверен у нераздвојност своје поруке од његове личности, док нехришћанска егзегеза то негира или тумачи као грешку земаљског Исуса. По Ранеру, међутим, још је теже објаснити зашто би хришћанска заједница тек након васкрсења почела да инсистира на нераздвојивости Исуса и његове поруке. Зашто бисмо неке само због чињенице да је и даље жив (после смрти) приписивали нешто што он о себи никада није тврдио? Логично би било управо супротно, да у чињеници васкрсења видимо потврду онога што је Исус о себи увек говорио. Такође, ако Исусова порука не би била неодвојива од његове личности, немогуће би било објаснити зашто је баш тај од свих пророка победио смрт. Упореди: *ibidem*, 242.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, 264-265.

извештај о васкрсењу као грешку (осим у случају да већ унапред има погрешну представу о томе на шта се под васкрсењем првенствено мисли) дужан је да (макар себи) одговори на следеће питање: Зашто се ова грешка не понавља чешће?⁵⁵⁹

Све аргументе у прилог могућности прихватања Исуса из Назарета за траженог спаситеља, не треба никако схватити као Ранеров покушај некаквог објективног доказа, који би, по нужности, требало да некога убеди у Исусов идентитет. Као што смо видели, он се задовољава тиме да покаже да је идеја о Исусу као Христу кредибилна, тј. можда и нешто више од тога – да је Исус адекватан (и једини) могући кандидат за ову улогу са којим смо се кроз историју досад срели. Слобода и преданост у вери, и поред тога, у сваком случају остају предуслови да Исус буде препознат на овај начин. Али, и онима који верују потребно је да (макар) пред собом и сопственом савешћу (Ранер би рекао и – интелектуалним поштењем) потврде да постоје здрави основи за њихову веру. Ништа више од овога, у смислу некаквог објективно обавезујућег доказа, и није могуће.

Почињући своје излагање о трансценденталној христологији у *Темељном течају вере* Ранер (у свом устаљеном маниру антиципирања потенцијалних замерки саговорника) унапред одговара на три могућа приговора који би се против овакве христологије могли изнети. Сматрао сам да је боље ове приговоре навести на крају излагања о трансценденталној христологији, у нади да ће се у светлу реченог јасније видети да је Ранер у праву по питању њихове неоснованости.

Трансцендентална христологија, тврди Ранер, није дискредитована тиме што не може да успостави нужну везу конкретно са Исусом из Назарета. То јој, као што смо видели, уопште и није циљ. Њен циљ је да легитимише само трагање за спаситељем, а не било који конкретан „проналазак“.

Надаље, мана трансценденталне христологије није ни то што је, мада говори о стварима које претходе историјском хришћанству, практично (у временском смислу) развијена тек након традиционалне, категоријалне

⁵⁵⁹ *Ibidem*, 262.

христологије и, штавише, што без ове потоње није ни замислива. И као таква, накнадна, она представља врло корисно (Ранер би рекао – чак и неопходно) средство, нарочито у данашње време.

Коначно, трансцендентална христологија није обесмишљена ни тиме што Тајна Христова, која врхуни у његовој крсној смрти и васкрсењу представља чудесни, благодатни дар Божији, који се ни на који начин не може унапред дедуковати, тј. предвидети. И највеће могуће чудо, инсистира Ранер, мора бити у стању да нас дотакне (тј, са друге стране – ми морамо бити у стању да то чудо примимо), те стога трагање за условима могућности овог сусрета никако не може бити случајно и бесмислено.⁵⁶⁰

Д. Еволутивна христологија

На самом крају излагања о Ранеровој христологији, чини ми се да може бити интересантно и корисно поменути и укратко изложити још један специфични аспект његове христологије „одоздо“. Реч је покушају смештања христологије у контекст научне парадигме која се већ у његово време наметала као доминантна, прецизније – парадигме теорије еволуције. За циљ својих размишљања Ранер не жели да постави ни нешто исувише амбициозно, али ни нешто тривијално. Преамбициозно би било покушавати да докажемо да из процеса еволуције нужно следи Христос. Ово не само да би било преамбициозно, већ, по Ранеровом мишљењу, не би било ни пожељно јер би подразумевало некакву рационализацију теологије и њено претварање у философију. Са друге стране, задатак не би смео да буде ни прескроман, да се покаже проста непротивречност између теорије еволуције и хришћанске вере. Јер, у том случају би и даље би постојала опасност од доживљавања христологије као нечег нама страног и споља наметнутог. Пуко формално одсуство контрадикције између ове две идеје није нам, у том смислу, од велике користи. Ранерова жеља је да покаже интринсични

⁵⁶⁰ Упореди: *ibidem*, 199-200.

афинитет и могућу међусобну корелацију ове две идеје.⁵⁶¹ Тај задатак, међутим, није нимало лак. По Ранеровом мишљењу он је парадигматичан за генералну проблематику односа хришћанске вере и савременог света, тј. савремене мисли.⁵⁶² Првенствени мотив са којим се Ранер упушта у разматрање датог проблема није некакво „додворавање“ наукама, тј. „свету“, већ потреба коју он увиђа код самих верника, јер данашњи хришћани постављају себи питање да ли је њихова вера компатибилна са владајућим светоназорима.⁵⁶³ Ранер се, наравно, одмах ограђује и од могућности да детаљно изложи било христологију било теорију еволуције. Метод који ће користити сматра исувише апстрактним за укус природних научника, који би можда очекивали неке егзактније податке, али овакав приступ он сматра неопходним јер би у супротном био приморан да претендује на научно знање које је теологу доступно само посредно, а био би и додатно оптерећен проблемом интерпретације резултата научних истраживања, који, свестан је Ранер, никако нису неоспорни.⁵⁶⁴

Д.1 Јединство створеног, однос материје и духа

Чињеница да, по хришћанском веровању, све створено, тј. како материјална тако и духовна стварност имају јединствени извор – Бога, указује на сличност и сродност створених ствари. Када је реч о, на први поглед, сасвим различитим и, могли бисмо рећи, чак међусобно супротстављеним стварностима материје и духа, Ранер, управо имајући у виду поменути чињеницу да обе реалности имају заједничког творца, сматра да је дужност хришћанске теологије да заступа да су материја и дух ипак

⁵⁶¹ *Ibidem*, 174-175.

⁵⁶² *Ibidem*, 175.

⁵⁶³ *Ibidem*, 174.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, 176.

више слични него што су различити.⁵⁶⁵ Дух и материја нису исто, напротив, важно је да очувамо свест о њиховој разлици, али нису ни супротстављени. Ово се, по Ранеру, најбоље види на примеру човека. Као биће које је истовремено и материјално и духовно човек сведочи о јединству ова два своја аспекта, које претходи свим разликама међу њима. Са друге стране, управо зато што су у човеку материја и дух аспекти једне личности, само-разумевање ове личности је, по Ранеровом мишљењу, једини начин да адекватно разумемо шта дух и материја заиста јесу.⁵⁶⁶

Надаље, Ранер инсистира на томе да однос материје и духа није започео овим јединством које увиђамо у човеку, већ има своју сопствену историју. Овај однос Ранер интерпретира у светлу разумевања идеје постајања. Постајање, подсећа Ранер, није само искуствена чињеница, већ и (важан) елемент хришћанске вере.⁵⁶⁷ По његовом мишљењу, једино исправно разумевање појма постајања, је да га схватимо не просто у смислу да нека реалност постаје другачија, него да постаје нешто више од онога што је била. Такђе, ово више се не сме разумети тако као да се неки нови елемент (споља) напросто придодаје старој реалности, већ се треба разумети као унутрашњи раст, преображај старе реалности у нову, вишу. Ранер овај процес назива и само-трансценденцијом. Он је убеђен да управо у овом контексту треба посматрати историју односа материје и духа. Материја надилази себе и развија се (слободно можемо рећи и: еволуира) ка духу. Овај динамизам ниже стварности ка вишој мора бити вођен неком силом, тј. мора имати неки узрок. Бесмислено је и помислити да би ништавило могло бити извор и узрок бића или празнина узрок пуноће. Напротив, сила која ниже стварности води

⁵⁶⁵ *Ibidem*, 177.

⁵⁶⁶ Упореди: *ibidem*, 177-178. О томе у ком смислу је човек дух, а у ком материја, детаљно смо говорили у поглављу које је разматрало Ранерову философску антропологију.

⁵⁶⁷ На овом месту, без икаквих даљих разјашњења Ранер истиче да би без идеје постајања било немогуће заступати тезу о испуњењу човека уз помоћ његових слободних одлука и одговорних дела. Мислим да је овим желео рећи да би слобода и одговорност били обесмишљени, тј. остали би јалови уколико човек не би могао да, с обзиром на донесене одлуке и учињена дела, постаје нешто ново (бољи, савршенији...) *Ibidem*, 180.

ка самопревазилажењу и употпуњавању, усавршавању може једино бити сама пуноћа бића (односно – сами Бог).⁵⁶⁸

Д.2 Човекова „улога“ у космосу и Богочовек као коначни циљ еволуције

Човек је дакле, не само биће у коме постоји јединство материје и духа, већ и догађај у коме је материја надишла саму себе и еволуирала у вишу стварност, дух.⁵⁶⁹ Ранер човеку приписује једну врло важну улогу у космосу. По њему, човек је биће у коме природа постаје свесна саме себе, и у коме она наставља да живи своју историју. Сувише често, сматра Ранер, човека посматрамо (несвесно верујући да је овакво убеђење у складу са достигнућима природних наука) као неко јадно, мало, немоћно биће које некако стоји насупрот (огромне) природе која је индиферентна према њему и батрга се све док коначно не буде поново прогутан од ове следеће силе. Овакво гледиште не само да је потпуно супротно и неускладиво са хришћанским становиштем по коме је човек биће уникатног достојанства и значаја, већ је, према Ранеру, неспојиво и са природним наукама. Ако човек постоји као „производ природе“, и то се не јавља у било којој, произвољној тачки, већ у тачно одређеној тачки развоја, ако је он биће које макар донекле усмерава овај процес развоја тиме што је у стању да објектификује, тј. стане насупрот ономе што га је произвело,⁵⁷⁰ онда, мисли Ранер – и са становишта природних наука можемо рећи да је човек биће у коме природа постаје свесна саме себе, и не само саме себе, него и свог темеља:

⁵⁶⁸ *Ibidem.*

⁵⁶⁹ Упореди: *ibidem*, 182.

⁵⁷⁰ *Ibidem*, 183.

„ ... успостављени свет у човеку проналази самога себе, себе чини својим објектом и однос према своме темељу нема више само као према својој претпоставци, иза себе, већ и као задату тему пред собом.“⁵⁷¹

Уколико бисмо одбили да на ствари гледамо на овај начин били бисмо, убеђен је Ранер, осуђени на повратак на платоновски дуализам у складу са којим би се човек, као дух, константно осећао као странац на Земљи. Уколико дух не сматрамо за циљ (развоја) природе, онда се човек може разумети једино као неравноправни супарник природе.⁵⁷² Човекова „културна“ историја, према томе, за Ранера није некаква посебна историја „духа“ насупрот историји природе (тј. материје) која паралелно тече, него је управо уједно и наставак историје природе у човеку, историја материје која је еволуирала на ниво духа.

Надаље Ранер тврди да, ако претпоставимо да еволуција (као процес у коме космос постаје свестан себе у човеку) има неки коначан циљ и тачно одређен правац у коме се креће, онда овај процес мора имати неки свој коначни резултат.⁵⁷³ Пошто смо рекли да силу која подстиче еволуцију Ранер поистовећује са пуноћом бића, тј. са самим Богом, онда и циљ еволуције Ранер види у достизању јединства са њеним извором и узроком, тј. Богом. Конкретно, овај циљ се остварује у Исусу Христу, као апсолутном спаситељу. О томе како Ранер тумачи Исусов лик и дело, на који начин разумева идеје спаситеља и ипостасног јединства, те колики значај у овом објашњењу

⁵⁷¹ *Ibidem*, 184. Хегеловски призивак у целокупној Ранеровој еволутивној христологији, а у овој мисли поготово, сасвим је очигледан. Ранер је само један од многих модерних теолога који је Хегелову мисао препознао као потенцијално врло корисно средство за усклађивање израза хришћанске вере са захтевима савремене мисли. Интересантно је да врло сличан покушај, баш у контексту теорије еволуције, изводи Ханс Кинг у своме делу *Оваплоћење Божије: увод у Хегелову теолошку мисао као пролегомена за једну будућу христологију (Menschwerdung Gottes: eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie)* из 1970.

⁵⁷² Упореди: *ibidem*, 183. Веома интересантно је и Ранерово становиште по коме је то што је данашњи свет више материјалистички настројен него што је то некада давно (тј. у доба античке Грчке) био случај – последица управо хришћанских корена савременог света. Код Грка је коначна реалност која постоји у простору и времену сматрана препреком у нашем односу са Богом, док хришћанство, по Ранеру, заступа становиште да материјална стварност не мора бити препрека, већ посредник у достизању Божије близине. *Ibidem*, 190.

⁵⁷³ *Ibidem*, 185.

(циљано) даје Исусовој људскости, довољно је речено у претходном делу овог поглавља, те нема потребе да то овде понављамо. Ваља истаћи још и то да Ранер еволуцију (схваћену на овде описани начин, као узрастање материје ка човеку и коначно Христу) афирмише као пожељно становиште управо са хришћанске тачке гледишта. Јер, како бисмо лакше били у стању да прихватимо благовест о Христу, веома је пожељно да се не задовољимо простим тврђењем да је Исус Христос заиста Богочовек, тј. да су творевина и њен Творац у њему заиста остварили јединство. Важно је постарати се и да ово јединство буде протумачено тако да делује што „природније“. Еволуција је хришћанима добродошла и корисна јер нам омогућава да ово остварено јединство не доживимо као нешто што је, сасвим неочекивано, дошло „споља“ (иако овај идиом не припада академском дискурсу, чини ми се да би у овом контексту било сасвим пригодно рећи и „пало с Марса“), већ као „унутрашњи“ резултат и врхунац једног процеса (са једне стране узрастања света ка Богу, а са друге само-даривања Бога свету).⁵⁷⁴

На крају треба приметити да Ранерова еволутивна христологија није некакав довршени систем. Многи њени аспекти, од којих сам овде навео само оне које сам сматрао најупечатљивијим, потребују даљу разраду и разјашњење. Она пре свега може послужити као још један израз ширине Ранеровог духа, његове потребе и смелости да се суочи са свим актуелним темама, и то не да би било кога фасцинирао својом ерудицијом, или (скрушено) правдао хришћанско учење пред, у датом тренутку, утицајним научним теоријама, већ првенствено желећи да (вођен пастирском бригом) помогне самим хришћанима. Таквим приступом, он нам је свакако оставио пример етоса на који се можемо угледати. Међутим, његова еволутивна христологија и у „материјалном“ смислу представља вредно наслеђе, јер нам на располагање ставља заиста луцидна промишљања која, макар и недовршена, могу представљати одскочну даску и инспирацију за наша промишљања о овој теми данас.

⁵⁷⁴ Упореди: *ibidem*, 193.

4. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Изложивши мотиве и разлоге због којих је Ранер теологе позивао на антрополошки обрт, остаје још да изнесемо општи утисак у вези са успешношћу, конкретније, корисношћу односно евентуалном применљивошћу предложеног приступа теологији у контекстима који нису подударни или уско повезани са Ранеровим. Притом свакако немам намеру да детаљно набрајам све критике Ранерове мисли које су икад изнесене, још мање све ауторе ових критика.⁵⁷⁵ Желим да се осврнем само на (контра)аргументе које сматрам централним и најрелевантнијим за нас данас, а потом покажем зашто сматрам да упркос овим критикама, чак и у случају када нису (сасвим) неоправдане, Ранеров приступ данас и те како може бити од користи.⁵⁷⁶

Први проблем у вези са Ранеровим теолошким становиштем вредан помена, тиче се потенцијалне превазиђености његове мисли, с обзиром на промене културно-историјских околности које су се у међувремену догодиле. Ранеров пројекат, наиме, настаје, као што смо видели, као одговор на проблеме *модерног* човека (како нехришћанина, тако и хришћанина) да исказе хришћанске вере адекватно разуме и повеже са сопственим саморазумевањем и остатком знања која поседује. Уколико је Ранерова теологија средство прилагођено и понуђено модерном човеку средином двадесетог века, поставља се питање да ли је она и даље релевантна данас,

⁵⁷⁵ Критику различитих аспеката Ранерове мисли обрађиваних у овом раду види, поред већ спомињаних, нпр. и у следећим радовима: Bert van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973, Paul Wess, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1970, Guy Mansini, „Quasi-Formal Causality and "Change in the Other": A Note on Karl Rahner's Christology“, у: *Thomist* 52,2 (1988), 293-306, William Hill, „Uncreated Grace - A Critique of Karl Rahner“, у: *Thomist*, 27 (1963), 333-356, Paul D. Molnar, „Can We Know God Directly? Rahner's Solution from Experience“, у: *Theological Studies* 45 (1985), 228-261.

⁵⁷⁶ Афирмативну оцену Ранеровог покушаја повезивања људског искуства и хришћанске вере, упркос свим његовим ограничењима пружа нпр. и: Mary V. Maher, „Rahner on the Human Experience of God: Idealist Tautology or Christian Theology?“, у: *Philosophy and Theology* 7 (1992), 127-164.

када се свет увелико налази у наредној фази коју називамо пост-модерном.⁵⁷⁷ Покушаји да се целокупна Ранерова мисао олако отпише као превазиђена само на основу (по себи неоспорне) чињенице да више не живимо у модерном, него пост-модерном друштву, сматрам пренагљеним и површним. Пре свега, не би се могло рећи да се модерно и пост-модерно друштво разликују у апсолутном смислу. Ово поготово важи за не баш најразвијеније средине, попут наше, за које не можемо тврдити да, упркос свим процесима глобализације, у стопу прате најновије светске тенденције. Надаље, Ранеров циљ и није био чисто „ларпурлартистичке“ природе. Његов пројекат није био (само) покушај доказивања да је теологија у стању да се ухвати у коштац са тада владајућом проблематиком преводећи своје традиционалне исказе актуелним, популарним дискурсом. Ранер, вођен пастирском бригом, адресује конкретан проблем, а тај проблем (поменута неспособност савременог човека да појми поруку Цркве), подједнако је, по мом мишљењу, актуелан у пост-модерни, као и у модерни. Штавише, с обзиром на његов начин бављења теологијом, Ендин чак тврди да је Ранер пре пост-модерна него модерна фигура.⁵⁷⁸

У овом раду углавном сам на крају сваког поглавља покушао да понудим критички осврт на конкретне аспекте Ранеровог учења који су у датим поглављима обрађивани. Од овог правила одступио сам само у претходом поглављу у коме сам се бавио Ранеровом христологијом, зато што ми се чини да су критике које се износе на рачун његове христологије практично аналогне онима које би се могле упутити читавом трансценденталном пројекту који је осмислио и спровео, те сам сматрао да је прикладно на њих

⁵⁷⁷ Види нпр: Philip Endean, "Has Rahnerian theology a future?", у: *Cambridge Companion to Karl Rahner*, 281-296, 281, Eamonn Conway, "Rahner's 'Tough Love' for the Church: Structural Change as Task and Opportunity", у: *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-First Century*, Pádraic Conway, Fáinche Ryan (прир.), Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, 2010, 141-162, 142, као и Paul G. Crowley, „Encountering the religious Other, Challenges to Rahner's Transcendental Project“, у: *Theological Studies* 71 (2010), 567-585, посебно: 579-583.

⁵⁷⁸ Philip Endean, "Has Rahnerian theology a future?", 282. Огден такође показује корисност Ранеровог приступа у покушају развитка једне нове христологије која би била адекватна у постмодерном контексту. Steven G. Ogden, *The Presence of God in the World, A Contribution to Postmodern Christology Based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Rahner*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2007.

се осврнути у закључном поглављу читавог рада. Тада сам укратко напоменуо да постоје критике на рачун у Ранеровој теологији недовољно развијеног концепта личности, тј. да постоје мишљења по којима се Ранер опасно приближава заступању идеје о два независна субјекта (Логоса Божијег и човека Исуса) у Христу. Могли бисмо рећи да се ова опасност перципира као последица претераног наглашавања Исусове човечности. Управо ово претерано наглашавање једне реалности на рачун других је и најчешћи тип приговора који се упућује читавом Ранеровом пројекту. Најзначајнији и најозбиљнији вид овог приговора био би онај по коме Ранерово инсистирање на трансценденталном методу и скретање пажње на свима заједничка искуства релативизују значај историје, спасењских догађаја и умањују значај хришћанства као оног које човеку једино проповеда и доноси спасење. Интересантан пример по том питању представља Јозеф Рацингер (потоњи папа Бенедикт XVI), који у својој рецензији Ранеровог *Темељног течаја вере* тврди:

„Али остаје питање, не бива ли у овом уопштавању оно хришћанско (das Christliche) учињено беспредметним, и не бива ли, тиме што је учињено логички и антрополошки убедљивим, истовремено укинато и учињено неинтересантним?“⁵⁷⁹

Релативизацију и умањење значаја историје Ранер је, видели смо, одбацивао и избегавао тако што је инсистирао на недовољности трансценденталног метода, као и на немогућности дедуковања конкретних стварности из априорних структура. Ово његово уверење показано је, по мом мишљењу сасвим уверљиво, и у пракси, као што смо видели на примеру његове христологије, чији трансцендентални аспект представља само један део целине, у оквиру које једино и има смисла. Што се тиче потенцијалне релативизације значаја хришћанства и његове поруке, Ранер је сматрао да је управо предност нас хришћана у томе што људима којима смо прво показали да имају одређена, заједничка трансцендентална искуства, баш ми (хришћани) уз помоћ свог учења та искуства можемо на најбољи могући

⁵⁷⁹ Joseph Ratzinger, „Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens“, у: *Theologische Revue* 74 (1978), 177-186, 183.

начин и протумачити, убедивши их да је блага вест Христова само испуњење свих чежњи које одувек имају.⁵⁸⁰ Интересантна је, међутим, чињеница да поједини аутори, добро познајући Ранерову мисао, а самим тим и његове покушаје да избегне поменуте критике, ипак ове критике упућују. Рацингер, рекосмо, пише управо о *Темељном течају вере*, који је својеврсна синтеза Ранеровог трансценденталног пројекта, и упркос свим Ранеровим напорима да развије избалансирану христологију, у којој ниједан аспект неће одударати од других, тврди да је (у овом делу) „трансцендетална христологија критеријум у односу на који се процењује црквена христологија“.⁵⁸¹

Свакако, пука чињеница да је Ранер давао одговоре на (како потенцијалне, будуће, тако и већ изречене) критике не представља аутоматски доказ да су те критике неосноване. Такође, чињеница да Ранер није имао намеру да својим учењем нешто постигне, не значи да то ипак није постигао. Упркос свим Ранеровим добрим и исправним намерама, дакле, морамо макар констатовати чињеницу да постоје истраживачи који његов покушај не сматрају у потпуности успелим. При доношењу суда, међутим, морамо бити свесни чињенице да фактори који утичу на формирање нечијег утиска не морају бити (нити су) искључиво теоријске природе. Нимало није небитна позиција са које се нечије учење процењује. Као кардинал на челу Конгрегације за учење вере Рацингер, природно, увек има на уму потребу да брани црквени ауторитет, те је, зато, његов богословски „њух“ истрениран тако да тражи и препознаје потенцијалне опасности, чак и тамо где се оне свODE на то да би читалац (било сада, било у будућности) *евентуално* могао стећи погрешан утисак и поред јасне намере и оградe аутора. У овом смислу свакако није ирелевантно поменути и чињеницу да Ранер припада цркви

⁵⁸⁰ Види: K. Rahner, „Gotteserfahrung heute“, у: *Sämtliche Werke*, Band 23, 138-149, 148.

⁵⁸¹ Joseph Ratzinger, „Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens“, 185. Рацингер такође сматра да нису сви аспекти Ранеровог пројекта подједнако успели (*Ibidem*).

трајно обележеној контра-реформистичким ставом.⁵⁸² У таквом контексту свако позивање на неки други извор знања о Богу, мимо официјелног црквеног, може звучати превише либерално, или чак као аргумент који иде у прилог протестантима.

Позиција из које у овом раду судим о Ранеровом делу свакако је знатно другачија од Рацингерове. У том смислу, чини ми се да би се могло рећи да – чак и да Ранер јесте претеривао, тј. пренаглашавао одређене аспекте у својој теологији – то само по себи уопште не мора бити лоше и не представља неку нарочиту ману његове мисли. Проблем би постојао једино у случају да се о Ранеровој теологији мора судити као о систему који се мора или у потпуности одбацити или безрезервно пригрлити као коначно, савршено решење свих проблема које је Ранер адресовао. То међутим уопште није случај. Самом Ранеру, видели смо, ни на крај памети није било то да апсолутизује значај било ког аспекта своје мисли, или га прогласи за потпуно довршен. Ако је то тако, ако Ранеров систем посматрамо као један од алата (а никако једини) којим се можемо служити унутар својих сопствених богословских напора (којих нас не може поштедети нико, па ни Ранер) пред изазовима данашњег света, онда нам чак и његово евентуално „претеривање“ може бити веома корисно, и то као против-тежа другим, општеприсутним, „претеривањима“ на која је Ранер и реаговао. Ако бисмо се и сложили да је, мимо воље, он ипак дао примат трансценденталном над категоријалним аспектом своје мисли, нама је то и те како корисно јер нам скреће пажњу на овај, веома интересантан и значајан, трансцендентални аспект, који је, иначе, потпуно занемарен. Слично, ако бисмо се и сложили да у христолошким расправама Ранер помало претеже на страну Христове људскости, то је опет изузетно корисно јер нам скреће пажњу на круцијални значај афирмације Христовог потпуног човештва у атмосфери у којој генерално доминира (макар и несвесно) пренаглашавање његове божанске

⁵⁸² Види Philip Endean, „Has Rahnerian Theology a Future?“, 284. У времену након реформације Римокатоличка црква је заузела дефанзиван став, грчевито се борећи да одбрани своје ставове, и то најчешће уопште се не трудећи да адекватно појми суштинину протестантских аргумената. Овакав „дефанзивни“ дух задржала је и у наредним вековима, и након што је контра-реформација као покрет утихнула.

природе. Ово је, чини ми се, поготово тачно за православно контекст. Ранер је, видели смо, упозоравао на опасност од крипто-монофизитског и крипто-монотелитског разумевања тајна Христове, иако је контекст у коме је он живео и стварао био мање подложен овој опасности од нашег. У Ранерово време већ је и те како била развијена модерна библистика (тада још претежно протестантска), у оквирима које је доминирала историјско-критичка метода, која за циљ, поред осталог, има потрагу за „земаљским Исусом“ или човеком Исусом (за разлику од „Христа вере“). Развијајући своју христологију Ранер (чешће имплицитно него експлицитно) увек у виду има ове нове тенденције, које су му и помогле да препозна потенцијалне опасности у традиционално израженој христологији. На Западу, дакле, како у Ранерово време тако још више и данас, постоји реална „противтежа“ потенцијалном пренаглашавању Христовог божанства у виду теолошких дисциплина и покрета који интензивно трагају за Исусом као човеком, те је и значај ове проблематике јаснији и присутнији у свести просечног било теолога било „обичног“ верника. У нашој средини, међутим, стицајем познатих (углавном оправданих) историјских околности, најзначајнија достигнућа у оквирима библистике, напорима млађе генерације српских библиста, постају доступна и позната практично тек у претходних неколико година. Чини ми се, међутим, да се и даље не би могло рећи да су ова достигнућа већински усвојена и прихваћена у свести како верног народа, тако и свештенослужитеља. Самим тим, опасност од погрешног, митолошког или крипто-јеретичког разумевања христологије (упркос формалном заступању исправних формула вере) већа је у нашем контексту него што је била у оном у коме је деловао Ранер, па се и његово „претеривање“ у правцу Исусове људскости може посматрати као добродошло и корисно. Ово поготово важи када прецизније одредимо у ком смислу, односно обиму, можемо говорити о претеривању овог типа у Ранеровој мисли. Не би требало помислити да је Ранер претеривао у тој мери да је скренуо у јерес. О томе, чини ми се, не може бити ни говора. Постојала су мишљења да се понекад опасно приближавао неким јеретичким позицијама, али их, и то је кључно, никада није достигао. Износећи његову интелектуалну биографију, поменули

смо да је Ранер практично константно био под будним оком Рима. Најјачи (додуше индиректни) показатељ његове правоверности можемо пронаћи у чињеници да упркос томе што се стално налазио под лупом често не баш наклоњених цензора, Ранер никада није оптужен за јерес по било ком питању,⁵⁸³ већ је, напротив, успео да се избори за доминантно место у Римокатоличкој цркви (олично, на пример, у кључној улози коју је одиграо на Другом ватиканском концилу). И сам Рацингер, урпкос неслагањима, не сматра Ранерову мисао нечим што треба одбацити, већ пре вредним и корисним материјалом на коме треба даље радити. Тако он (као што смо већ навели у уводном поглављу овог рада)⁵⁸⁴ апострофира неспорну Ранерову жељу да веру цркве тумачи (а не мења) и тврди да је *Темељни течај вере* „велика књига“, која ће остати извор инспирације и онда када већи део данашње теолошке продукције буде заборављен. Према томе, да ли ћемо или не одређене аспекте Ранерове теологије сматрати пренаглашеним, умногоме зависи од контекста у коме се налазимо, при чему треба имати у виду да је то евентуално претеривање заправо питање нијанси (а не правоверности или неправоверности), а могли бисмо рећи и – теолошког „укуса“, тј. процене у којој мери је такав приступ подобан, тј. способан да пренесе хришћанску поруку у тачно одређеном контексту.

Позитиван допринос Ранеровог приступа препознајемо и у томе што је он *интелектуално софистициран*, тј. обликован на такав начин и уз помоћ такве терминологије која је блиска модерном интелектуалцу, те као такав може послужити као повољна подлога за дијалог са секуларном мишљу.

⁵⁸³ Прецизније, Ранер никада није оптужен за јерес од стране неке званичне инстанце или неког знаменитог теолога. Мишљења да он ипак јесте скренуо у јерес нису непостојећа. Фоглес чак сматра да је Ранеров компликовани начин изражавања замаскирао његова погрешна учења, тј. допринео томе да она не буду препозната. Heinz-Jürgen Vogels, *Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zuendegedacht*, Borengässer Verlag, Bonn, 2002, 75. Своју критику Ранерове тријадологије и христологије Фогелс је првобитно изнео у чланку под насловом „Да ли је Ранерова теологија довољна црквеној вери?“ (Heinz-Jürgen Vogels, „Erreicht die Theologie Karl Rahners den kirchlichen Glauben“, у: *Wissenschaft und Weisheit*, 52 (1989), 21-62) Реплику на овај текст пружа Мигелбринк (Ralf Miggelbrink, „Die Theologie Karl Rahners vor dem Anspruch des Lehramtes“, у: *Wissenschaft und Weisheit*, 53 (1990), 185-203).

⁵⁸⁴ Види наводе уз фусноте бр. 126 и 127 овог рада.

Друго, овај приступ је и *егзистенцијално кредибилан*,⁵⁸⁵ јер се у знатној мери позива на искуства, заједничка свим људима, те као такав може бити од велике користи не само у узвишеним академским расправама, него и у покушајима да се обичном човеку, пошавши од њему блиских искустава, покуша објаснити о чему то заправо хришћанство говори.

Овде, међутим, у виду морамо имати две ограде. Са једне стране, ваља још једном подвући да Ранерово повезивање истина вере са човековим искуством није *доказ* за постојање Бога или исправност хришћанске вере. Ранер овакве претензије никада није ни имао. Као што смо видели вишеструко је инсистирао на неизоставној улози коју у стицању „спасењског“ знања играју вера и слобода.⁵⁸⁶ Ранер је био потпуно свестан чињенице да ће бити људи који ће негирати било сама искуства о којима он говори као о општељудским, било интерпретацију ових искустава. Ипак, много је оних који ће искуства о којима Ранер говори препознати као блиска, те самим тим Ранеров покушај да истине вере представи (свим људима чија срца су за такву интерпретацију отворена, а првенствено самим хришћанима) као најбољу могућу интерпретацију ових искустава, никако није занемарљив. Штавише, трансцендентална искуства су веома интересантан и значајан терен, и дефинитивно потребују интерпретацију, те смо стога као хришћани и дужни да се боримо и на овом пољу. Како лепо примећује Луис Рој у својој књизи *Трансцендентална искуства. Феноменологија и критика*, ова искуства имају мало утицаја на живот оних људи код којих уопште нису преозната. Међутим, тамо где јесу препозната она постају подложна злоупотреби (нпр.

⁵⁸⁵ Ово, као и претходно поменути интелектуална софистицираност, изрази су које, сматрам веома адекватно, за оцену Ранерове мисли у закључку свог рада користи Кевин Косгроув (Kevin Francis Cosgrove, *op. cit.*, 306).

⁵⁸⁶ „Искуство Бога и љубав према човеку односе се једно према другоме као позив и одговор. Један једини теолог, макар био и тако генијалан, не може заменити друге људе при овом одговору. Човек може волети једино сам за себе. Али, теолог може другима помоћи да позив Божији уопште чују и разумеју га на прави начин. Карл Ранер је многим људима помогао у томе.“ Herbert Vorgrimler, „Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik“, у: Karl Lehman (прир.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Verlag Schnell & Steiner, München, Zürich, 1984, 62-78, 78.

разних религијских шарлатана).⁵⁸⁷ Са друге стране, адекватан приступ оваквим искуствима може умногоме помоћи правилном развоју личности. Сам Ранер, осврћући се на помињана искуства вере, наде и љубави тврди:

„Специфичан психолошки, по себи природан карактер оваквих искустава може допринети томе да се, као натприродно уздигнути чиновни, они егзистенцијално дубље укорене у само језгро личности и тако оставе снажнији печат и у већој мери обликују читав субјекат“.⁵⁸⁸

Управо зато, интересовање за трансцендентална искуства и њихова интерпретација за савременог хришћанина не смеју бити некакав екстравагантни интелектуални хоби, већ насушна потреба.

Надаље, иако смо као неосновану одбацили критику по којој је Ранеров приступ намењен само модерном човеку и зато неприменљив у пост-модерном контексту, то ипак не значи да се начин на који је Ранер донео, тј. изразио свој теолошки систем данас може просто преписати. Све Ранерове речи о данашњем плуралистичком контексту⁵⁸⁹ у коме ниједна теологија или философија не може претендовати на апсолутно важење односе се и на његову сопствену мисао. Један од разлога због којих се Ранер интересовао за трансцендентална човекова искуства, управо је то што је желео да се на тај начин у својој мисли веже за нешто што је постојано, а не само тренутна карактеристика одређеног историјског тренутка. Како лепо и тачно примећује Килби – садржај онога о чему Ранер говори заиста надилази историју, тј. све партикуларности и разлике међу нама. Међутим, начин на који он то чини ипак остаје зависан од историјског (културног, интелектуалног) контекста. Речима саме Килби: „тврдња да постоји нешто што надилази историју, не претендује на то да и она сама надилази историју“.⁵⁹⁰ Дакле, Ранеров начин говора и те како је одређен контекстом у

⁵⁸⁷ Упореди: Louis Roy, *Transcendental Experiences. Phenomenology and Critique*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2001, 186.

⁵⁸⁸ K. Rahner, „Mystische Erfahrung und mystische Theologie“, у: *Sämtliche Werke*, Band 23, 261-268, 266.

⁵⁸⁹ Види уводни део овог рада.

⁵⁹⁰ K. Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, 97.

коме је он живео, као што је случај са сваким од нас. Његов језик умногоме је обликован хајдегеровским, хегеловским и томистичким наслеђем, што га не чини прикладним (могли бисмо рећи и: јасним) за употребу у сваком другом контексту. Дobar пример за ово представљају нове кратке формулације круцијалних истина вере које Ранер, као у савременом контексту прикладније, предлаже на крају свог *Темељног течаја вере*. Тако у антрополошкој краткој формули он, између осталог, каже:

„Човек заиста долази к себи у истинском самоостварењу једино када сам себе ризикује ради другог. Уколико ово чини, он схвата (нетематски или експлицитно) оно што мислимо под Богом као хоризонтом, гарантом и радикалношћу такве љубави, који, у само-саопштавању (егзистенцијелно и историјски), самога себе чини простором могућности овакве љубави...“⁵⁹¹

Из ове формуле је, чини ми се, јасно да, иако савременом човеку свакако блискије звучи позивање на искуство жртвовања и радикалне љубави према ближњем него што му звуче одређене традиционалне теолошке формуле, ова кратка формула, сама по себи, не би била од нарочите користи. Јер, мимо контекста, тј. без додатних објашњења не може се разумети на шта Ранер мисли када говори о нетематском (разумевању), (Богу као) хоризонту, Божијем само-саопштавању итд. Због тога је истине о којима Ранер говори потребно увек изнова износити на начин саобразан контексту у коме се налазимо и публици којој се обраћамо. Чак иако скрећемо пажњу на трансцендентална искуства, за која сматрамо да су карактеристична за све људе без изузетка, потребно је да то чинимо на начин који ће бити пријемчив онима којима се обраћамо. Како би тачно требало да изгледа ово „превођење“ Ранерове мисли у неки други (нпр. наш савремени, српски богословски) контекст питање је за неки други, нови рад. На страницама овог рада морам се задовољити надом да сам успео да покажем да је Ранеров трансцендентални пројекат теолошки важна и занимљива замисао, око чијег

⁵⁹¹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 429.

даљег преношења се вреди потрудити.⁵⁹² Притом, морамо имати у виду да би и сваки нови „превод“ Ранерове мисли који бисмо понудили, и сам био подложен ограничењима као и изворни израз који јој је дао сам Ранер, односно – био би погодан само за тачно одређену публику, те би, самим тим, и сам пре или касније изискивао нове интервенције. Овај задатак се на први поглед чини прилично комплексним, и он то заиста јесте. Нове формулације старих идеја доносе се у складу са владајућим интелектуалним контекстом, који је све теже и теже одредив. Нема више ниједне јединствене философске или теолошке владајуће парадигме. Ипак, оно што се чини као олакшавајућа околност у врло комплексној ситуацији савременог плурализма, јесте феномен да човек као тема и проблем остаје актуелан и тако на неки начин представља тачку пресека различитих интелектуалних традиција.

Интересантан пример по том питању представља мисао чувеног савременог немачког философа Ернста Тугендхата. У својој књизи *Антропологија уместо метафизике*, он изражава своје уверење да данас управо антропологија треба да заузме место темељне философске дисциплине, тј. прве философије, које је некад заузимала метафизика.⁵⁹³ Главно питање философске антропологије, као темељне философске дисциплине, по његовом мишљењу, јесте питање структуре човековог разума. Његов одговор је да је ова структура таква да је човеков разум специфичан по томе што самога себе може довести у питање. Из ове

⁵⁹² Још један велики римокатолички теолог XX века, који се и сам бавио проблематиком развоја адекватне методологије у теологији, оцењујући Ранеров допринос на овом пољу, упркос немогућности дословне примене онога што је говорио, истиче значај његовог рада у контексту постављања одговарајућих оквира за будући рад теолога: „Јер ако под методом разумемо не нешто попут ... књиге рецепата за куvara, већ пре оквир за сарадњу и креативност ... онда верујем да ћемо пронаћи начин за контролисања плурализма теологија који је сада немогуће контролисати, prestaћемо да радимо отуђени, сами, изоловани, и постаћемо свесни простора на коме треба да буде подигнута грађевина, не статично следећи зацртани план, већ под вођством искрсавајућих могућности, које дају резултате пропорционалне човековој вредноћи и интелигенцији. Укратко, рекао бих да је о. Ранер поставио услове и објаснио потребу за радикалним развојем теолошког метода. Такав увид у потребе савремене теологије, по мом мишљењу, знаменита је потврда широко прихваћеног гледишта да је о. Ранер један од најзнаменитијих доктринарних теолога свога времена.“ Bernard J. F. Lonergan, “A response to Fr. Dych”, у: William J. Kelly (прир.), *Theology and Discovery. Essays in Honor of Karl Rahner, S. J.*, Marquette University Press, Milwaukee, 1980, 54-57, 55.

⁵⁹³ Види: Ernst Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, C. H. Beck Verlag, München, 2007, посебно одељак: „Anthropologie als «erste Philosophie»“, 34-54.

карактеристике произлази и даља специфичност – да је човек биће које се пита о разлозима. Другим речима, човек је биће које своје постојање не узима здраво за готово, већ истражује како треба живети (односно, ако су му неки одговори на ово питање већ понуђени, он их ипак не прихвата „слепо“ већ се пита *зашто* су одговори баш ти и такви). Није ми овде циљ да у детаље излажем Тугендхатову мисао, нити је то могуће, јер он и сам у више наврата истиче да има неке основне идеје, али не и потпуно систематски развијен концепт људског разума.⁵⁹⁴ Последња карактеристика његове мисли коју сматрам релевантном у контексту овог рада јесте та да се Тугендхату чини да како традиционална философија, тако и модерна философска анализа језика⁵⁹⁵ указују на поменуту чињеницу да је темељна човекова карактеристика и главно питање које он поставља - оно које се тиче тога како треба живети (и зашто баш тако).⁵⁹⁶ Овај Тугендхатов увид је веома значајан јер показује да је човек као тема актуелан и релевантан у оквирима оба данас главна философска усмерења, која се иначе углавном сматрају за потпуно различита – како оног континенталног, тако и аналитичког. Ако је судити по овом Тугендхатовом увиду Ранеров апел да сва теологија мора бити антропологија и даље је, према томе, потпуно оправдан, јер је човек и даље у центру пажње савременог човека.

Конечно, аналогно Ранеровом инсистирању на томе да је Исус Христос спаситељ не само због онога што говори, него због онога што јесте, чини ми се да можемо рећи да и сам Ранер представља користан пример за нас данас – не само захваљујући свему што је говорио, него захваљујући ономе што је био. У савременом православном контексту често је изражена анти-

⁵⁹⁴ Ernst Tugendhat, „Anthropologie als «erste Philosophie»“, 45.

⁵⁹⁵ Генерална специфичност Тугендхатове мисли састоји се у томе што је у њој сапостоје како теме интересантне за континенталну, тако и за аналитичку философску традицију.

⁵⁹⁶ Од „традиционалних“ философа Тугендхат се нпр. позива на Платона и Аристотела, као и на Канта. Са друге стране, анализом људског језика, Тугендхат закључује да му његова карактеристична, пропозиционална структура омогућава да, за разлику од језика животиња, буде не само независан од одређене ситуације, него и од комуникације. Пропозиционална структура човековог језика, по њему, открива нам специфично људске карактеристике – могућност питања о узроцима (односно способност размишљања), одговорности...

интелектуалистичка клима у којој се високо академско образовање, како у области теологије, тако поготово у области философије често сматра маном. Аристотел Папаниколау, додуше, лепо примећује да, иако анти-интелектуализам савремених православних теолога може деловати екстремно, иза њега се заправо крије истинска и легитимна брига за веру, односно бојазан да би близак однос теологије и философије могао имати негативне ефекте по нашу веру.⁵⁹⁷ Знање и образовање се, дакле, понекад доживљавају као антипод духовности и опасност по њу. Уколико се знање и афирмише, оно се често ограничава на познавање Светих Отаца, којима се приступа на фундаменталистички начин.⁵⁹⁸ Ранер је одличан пример тога⁵⁹⁹ да се ове реалности не морају међусобно искључивати. Његово образовање било је изузетно и укључивало је као своје саставне елементе (који се међусобно допуњају, а не искључују) како философију, тако и теологију, како познавање Светих Отаца, тако и савремених богослова, како оних који су припадали његовој, римокатичкој традицији, тако и најзначајнијих представника других деноминација. И поред тога (или, вероватније, баш због тога) Ранер никада није упао у искушење да ово образовање доживи као самодовољно. Изузетна ученост, као што смо видели, није му сметала да веома ревносно и редовно учествује у богослужбеном животу Цркве. Напротив, духовност као искуство живог односа са Богом има круцијално место у Ранеровом систему. По његовом дубоком уверењу - хришћанин сутрашњице или ће бити мистик, онај који нешто доживљава, или уопште неће ни бити хришћанин.⁶⁰⁰ Према томе, мислим да можемо рећи не само да

⁵⁹⁷ Упореди: Aristotle Papanikolaou, "Reasonable Faith and a Trinitarian Logic: Faith and Reason in Eastern Orthodox Theology", у: *Restoring Faith in Reason. A New Translation of the Encyclical Letter Faith and Reason of Pope John Paul II together with a commentary and discussion*, Laurence Paul Hemming, Susan Frank Parsons (прир.), SMC Press, London, 2002, 237-255, 246.

⁵⁹⁸ Тако професор Џорџ Демакопулос, чини се са пуним правом, у овом контексту говори о православном фундаментализму. Види: George E. Demacopoulos, *Orthodox Fundamentalism*, IntRes: <http://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/orthodox-fundamentalism> (приступљено 01.06.2015.)

⁵⁹⁹ Као што су то усталом и сами поменути Свети Оци, који су често били водећи интелектуалци свога времена.

⁶⁰⁰ Упореди: K. Rahner, „Frömmigkeit früher und heute“, у: *Sämtliche Werke*, Band 23, 31-46, 39.

је Ранер пример тога да духовност и образовање, философија и теологија, Свети Оци и модерни теолози могу ићи заједно, већ, штавише, сви ови аспекти морају бити заступљени уколико желимо да модерном човеку, у друштвеном контексту у коме хришћанство и Црква више немају загарантовану централну улогу, адекватно посредујемо благовест Христову. Само зато што је у себи обједињавао све ове аспекте, Ранер је могао дати тако значајан допринос савременом богословљу. Ретко се, наравно, дешава да сви поменути аспекти буду присутни у једном појединцу и не треба да нас онеспокојава ако било ко од нас појединачно није у стању да се по том питању мери са Ранером. Црква као заједница, међутим, мора у себи садржати као делатне све ове елементе.

Притом, уопште не игра нарочито значајну улогу чињеница да је Ранер био римокатолик, док смо ми православци. На пример, вероватно највећи живи православни теолог, митрополит Зизјулас, износи темељна уверења која делују изузетно слично оним Ранеровим. Тако он тврди да је потребно патристичку теологију довести у везу са нашим искуством доводећи једно у светло другог. „Свако знање које је истински наше, мора се на неки начин односити на наше искуство“.⁶⁰¹ По њему, православно богословље је дужно не да одговара на питање шта су Оци некада рекли, него шта би рекли данас, у сусрету са савременим западним човеком, човеком из Африке итд.⁶⁰² На питање да ли овакав приступ представља издају Отаца он одлучно одговара: „Никако! Напротив, издали бисмо Оце ако бисмо их претворили у археолошко благо које држимо у музеју, не дозвољавајући им да говоре језиком нашег времена.“ Цена за овакву издају, према Зизјуласу, била би изузетно висока. Православна теологија у XXI веку, инсистира он, мора прихватити дијалог са њој спољашњим светом, иначе ће се претворити у гето и сносити судбину као и друге „секте“ кроз историју. „Ако теологија не слуша оно што се догађа око

⁶⁰¹ John D. Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*, Douglas H. Knight (прир.), T&T Clark, London, New York, 2008, 25.

⁶⁰² Овај и сви наредни митрополитови ставови изнесени су у још увек необјављеном обраћању под насловом „Православна теологија пред изазовима 21. века“ изнесеном на Теолошкој академији у Волосу, 29. 10. 2011. године.

ње, она суштински доноси смртну пресуду заоставштину коју је наследила од Отаца“.⁶⁰³ Ове оштре речи митрополита Јована требало би да нас отрезне и укажу на величину и значај изазова и одговорности који се постављају пред нас данас. Ранеров трансцендентални пројекат намеће се као потенцијално веома корисно оруђе на томе путу.⁶⁰⁴ Његово учење свакако није без мана, али се стиче утисак да је с обзиром на квалитет и потенцијал који поседује премало искоришћено.⁶⁰⁵ Ово не важи само за нашу средину, у којој је он практично готово непознат, него и за средину из које је потекао. Могли бисмо рећи да је Ранерова мисао поделила судбину Другог ватиканског концила. У првим годинама након концила, које је одликовао значајан реформски ентузијазам, Ранерове идеје наишле су на велико интересовање и одјек у римокатоличкој теологији, али је тај полет временом спласнуо, а реформе су у бројним областима остале само слово на папиру. Стога бисмо могли рећи да антрополошки обрт у теологији до дана данашњег остаје недовршен пројекат. Како то лепо примећује Ендин:

„Није да је Ранерова теологија испробана и оцењена незадовољавајућом. Она је оцењена тешком, те стога заправо никада није ни испробана.“⁶⁰⁶

⁶⁰³ Оваквим ставовима Зизјулас, по сопственом уверењу, не заступа ништа друго до оно што је његов учитељ Флоровски пропагирао говорећи о неопатристичкој синтези. У контексту Флоровскијеве мисли, могло би се, чини ми се, рећи да је Ранеров теолошки пројекат извршен у духу Отаца.

⁶⁰⁴ Притом не треба губити из вида ни оне аспекте Ранеровог учења које смо означили као корене трансценденталног пројекта. Одличан пример тога колико је нпр. језуитска духовност пријемчива савременом човеку представља садашњи папа Франциско.

⁶⁰⁵ Ово свакако не значи да је Ранер у потпуности заборављен. И даље постоји круг његових ученика и поштовалаца који редовно одржава скупове и издаје публикације у његову част. Број оваквих скупова, логично, умножава се у случају пригодних повода, каква је нпр. била (релативно) недавна 2004. година, стогодишњица његовог рођења. Примера ради, навешћемо неколико зборника радова посвећених Ранеровој мисли, инспирисаних овим поводом: Declan Marmion, Merry E. Hynes (прир.), *Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, David Berger (прир.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen*, Verlag Franz Schmitt, Sieburg, 2004, Andreas R. Batlogg, Paul Rulands, Walter Schmolly, Roman A. Siebenrock, Günther Wassilowsky, Arno Zahlauer (прир.), *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2004, Ralf Miggelbring (прир.), *Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung Mit Karl Rahner*, Lit Verlag, Berlin, 2009, Eamonn Conway, *The Courage to Risk Everything ... Essays Marking the Centenary of Karl Rahner's Birth*, Faculty of Theology, K. U. Leuven, 2004.

⁶⁰⁶ Philip Endean, „Has Rahnerian Theology a Future?“, 282.

Будући уверен да нам и те како има шта понудити, надам се да ће трансцендентално-антрополошком приступу теологији у годинама пред нама ипак бити пружена одговарајућа шанса.

5. ЛИТЕРАТУРА

5.1 Извори:

Rahner, K. *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehman, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt und Herbert Vorgrimler:

Band 2, *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg im Breisgau, 1996.

„Rahners Brief an seinen Provinzial“, XXV-XXVI.

Geist in Welt, 3-300.

„Wahrheit bei Thomas Aquinas“, 301-316.

„Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger“, 317-346.

Band 3, *Spiritualität und Theologie der Kirchenväter*, Andreas R. Batlogg, Eduard Farrugia, Karl-Heinz Neufeld (прир.), Benziger, Herder, Zürich, Düsseldorf, Freiburg im Breisgau, 1999.

E lattere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh. 19,34, 1-84.

Band 4, *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg, 1997.

Hörer des Wortes, 2-281.

„Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“, 404-448.

„Theologische und philosophische Zeitfragen im katolischen deutschen Raum“, 497-556.

Band 7, *Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens*, Andreas R. Batlogg (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2013.

Worte ins Schweigen, 3-38.

Von der Not und dem Segen des Gebetes, 39-116.

„Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit“, 279-293.

Band 8, *Der Mensch in der Schöpfung*, Karl-Heinz Neufeld (прир.), Benziger, Herder, Düsseldorf, Zürich, Freiburg, 1998.

„Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz“, 3-32.

Band 9, *Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien*, Regina Pacis Meyer (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2004.

„Zur Theologie des Todes“, 395-417.

Band 10, *Kirche in der Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz*, Josef Heislbetz, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2003.

„Theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt“, 251-273.

„Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola“, 368-420.

Band 12, *Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie*, Herbert Vorgrimler (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005.

„Philosophie und Theologie“, 216-225.

„Probleme der Christologie von heute“, 261-301.

„Zur Theologie der Menschenwerdung“, 309-322.

Band 13, *Ignatianischer Geist, Schriften zu den Exerzitien und zur Siritualität des Ordensgründers*, Andreas R. Batlogg, Johannes Herzgsell und Stefan Kiechle, (прир.) Herder, Freiburg im Breisgau, Basel, Wien, 2006.

Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 35-265.

Band 15, *Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie*, Hans-Dieter Mutschler (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2002.

„Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“, 219-247.

Band 17 (17/1 и 17/2), *Enzyklopädische Theologie. Die leksikonische Beiträge der Jahre 1956-1973*, Herbert Vorgrimler (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2002.

Band 20, *Priesterliche Existenz. Beiträge zum Amt in der Kirche*, Andreas R. Batlogg, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2010.

„Priesterliche Existenz“, 155-171.

Band 22/2, *Dogmatik nach dem Konzil. Zweiter Teilband: Theologische Anthropologie und Ekklesiologie*, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2008.

„Zu einer Theologie des Todes“, 230-244.

„Die anonymen Christen“, 284-291.

„Über die Freiheit von theologischer Forschung und Lehre in der katholischen Kirche“, 407-417.

„Einfache Klarstellungen zum eigenen Werk“, 815-819.

Band 23, *Glaube im Alltag. Schriften zur Spiritualität und zum christlichen Lebensvollzug*, Albert Raffelt (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2006.

„Frömmigkeit früher und heute“, 41-46.

„Gotteserfahrung heute“, 138-149.

„Selbsterfahrung und Gotteserfahrung“, 179-187.

„Mystische Erfahrung und mystische Theologie“, 261-268.

Band 24 (24/1 и 24/2), *Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zur Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche*, Albert Raffelt, Ulrich Ruh (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2011.

„Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche“,
663-686.

Band 25, *Erneuerung des Ordenslebens. Zeugnis für Kirche und Welt*,
Andreas R. Batlogg (прир.) Freiburg, Basel, Wien, 2008.

„GNADE ALS MITTE MENSCHLICHER EXISTENZ. Ein Gespräch
mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages“,
3-32.

„Erfahrungen eines katholischen Theologen“, 47-57.

„BEKENNTNISSE. Rückblick auf 80 Jahre“, 59-84.

„Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss“, 85-143

„Moderne Frömmigkeit und Exerziatenerfahrung“, 213-231.

„Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“,
299-329.

„Lehrerin der Kirche: Teresa von Ávila“, 419-422.

Band 26, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des
Christentums*, Nikolaus Schwerdtfeger, Albert Raffelt (прир.),
Benziger, Herder, Zürich, Düsseldorf, Freiburg, 1999.

*Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des
Christentums*, 1-442.

Band 27, *Einheit in Vielfalt, Schriften zur Ökumenischen Theologie*,
Karl Lehman, Albert Raffelt (прир.), Freiburg, Basel, Wien, 2002.

Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit, 286-397.

Band 28, *Christentum in Gesellschaft. Schriften zur Pastoral, zur Jugend und zur christlichen Weltgestaltung*, Andreas R. Batlogg, Walter Schmolly (Hrsg.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2010.

Mein Problem, 378-452.

„ERMUTIGUNG ZUM CHRISTSEIN. Im Gespräch mit Schülerinnen des Gymnasiums am Anger in München, 1983“, 462-472.

Band 30, *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik*, Karsten Kreuzer, Albert Raffelt (Hrsg.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2009.

„Zur Rezeption des Thomas von Aquin“, 772-790.

Band 31, *Im Gespräch über Kirche und Gesellschaft. Interviews und Stellungnahmen*, Albert Raffelt (Hrsg.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2007.

“Living into Mystery: Karl Rahner’s Reflections at 75. A conversation with Leo J. O’Donovan”, 176-193.

„Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend“, 260-280

„Begegnung mit Karl Rahner: „Ich bin bemüht, der Versöhnung des Menschen mit Gott zu dienen“, 438-441.

„Ich protestiere: Offener Brief an Kultusminister Hans Maier und Kardinal Joseph Ratzinger – eine Wortmeldung zur Ablehnung von Johann Baptist Metz“, 464-475.

Rahner, K. *Schriften zur Theologie*, Band 1, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1960:

„Über das Verhältnis von Natur und Gnade“, 323-345.

„Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“, 347-375.

Schriften zur Theologie, Band 4, *Neuere Schriften*, Benziger Verlag, Einsiedeln, Zürich, Köln, 1960:

„Natur und Gnade“, 209-236.

„Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung“, 237-271.

Rahner, K. „Aus Konzilsgutachten für Kardinal König“, y: Herbert Vorgrimler, *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil, Bilder, Texte*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1990, 95-165.

Rahner, K. „Im Jesuitennoviziat des Jahres 1919: Ein Tag im Exerzitenhaus Feldkirch“, y: *Geist und Leben*, бр. 58, 1985, 81-82.

Преводи извора:

На енглески језик:

Rahner, K. *Theological investigations*,

Volume 9, *Writings of 1965-1967 I*, Graham HARRISON (прев.), New York : Herder and Herder; London : Darton, Longman and Todd, 1972,

“Theology and Anthropology“, 28-45.

“Philosophy and Philosophising in Theology“, 46-63.

Volume 11, *Confrontations I*, David BOURKE (прев.), New York : Seabury; London : Darton, Longman and Todd, 1974,

“Pluralism in Theology and the Unity of the Creed in the Church“, 3-23.

“Reflections on Methodology in Theology“, 68-114.

Volume 13, *Theology, anthropology, christology*, David BOURKE (прев.), New York : Seabury; London : Darton, Longman and Todd, 1975,

“On the Current Relationship between Philosophy and Theology”, 61-79.

На хрватски језик:

Rahner, K. *Temelji kršćanske vere: Uvod u pojam kršćanstva*, Ex Libris, Rijeka, 2007.

Rahner, K/Vorgrimler H. *Teološki rječnik*, Forum bogoslova Đakovo, Đakovo, 1992.

5.2 Секундарна литература:

Bacht, H. „Theologie in Valkenburg“, у: P. Imhof/H. Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 22-3.

Balthasar, H. U. von. *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1966.

Batlogg, A. *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 2001.

Batlogg, A/Rulands, P. /Schmolly, W. /Siebenrock, R. A./Wassilowsky, G/Zahlauer, A. *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2004.

Berger, D. (прир.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen*, Verlag Franz Schmitt, Sieburg, 2004

Bettschart, O. „„Schriften zur Theologie“ - Rückbessinnung des Verlegers“, у: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 54-56.

Biallowons, H. „Herkunft und Heimat 1904-1922. Karl Josef Erich - das vierte von sieben Kindern“ у: P. Imhof/H. Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, Benziger, Zürich, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1985, 8-13.

Bradley, D. J. M. „Rahner’s “Spirit in the World”: Aquinas or Hegel?“, у: *Thomist*, 41/2, 1977, 167-199.

Burke, P. *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*, Fordham University Press, New York, 2002.

Carr, A. *The Theological Method of Karl Rahner*, Scholars Press, American Academy of Religion, Missoula, Montana, 1977.

Cohen, A, "Introduction", y: *Kant's Lectures on Anthropology. A critical Guide*, Alix Cohen (прир.), Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 1-9.

Cohen, A, *Kant and the Social Sciences. Biology, Anthropology and History*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, New York, 2009.

Congar Y, „Erinnerungen an Karl Rahner auf dem Zweiten Vatikanum“, y: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 65-68.

Conlon, J. J, "Karl Rahner's Theory of Sensation", y: *Thomist*, 41/3, 1977, 400-417, 405.

Conway, E, Rahner's 'Tough Love' for the Church: Structural Change as Task and Opportunity", y: *Karl Rahner. Theologian for the Twenty-First Century*, Pádraic Conway, Fáinche Ryan (прир.), Peter Lang, Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Wien, 2010, 141-162.

Conway, E, *The anonymous Christian – a relativised Christianity? An Evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian*, Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1993.

Conway, E (прир.), *The Courage to Risk Everything ... Essays Marking the Centenary of Karl Rahner's Birth*, Faculty of Theology, K. U. Leuven, 2004.

Copleston, F, *History of Philosophy*, Volume VI, *Wolff to Kant*, Search Press, London, Paulist Press, New York, Toronto, 1977.

Corduan, W, *Elements of the Philosophy of G.W. F Hegel in the Transcendental Method of Karl Rahner* (докторска дисертација), Rice University, Houston, 1977.

Corduan, W, "Hegel in Rahner: A Study in Philosophical Hermeneutics", *Harvard Theological Review*, Vol. 71, No. 3/4, 1978, 285-298.

Cosgrove, K. F, *A Critical Examination of Karl Rahner's Mediating Theology*, A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the School of Arts, Histories and Cultures, 2008.

Cremer E./Johna F, „Nur die kleine Schwester mit der man nichts Gescheites reden kann?“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 221-238.

Crowley, P. G, „Encountering the religious Other, Challenges to Rahner's Transcendental Project“, y: *Theological Studies* 71 (2010), 567-585.

D (непознати аутор), „Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade“, y: *Orientierung* XIV (1950), 138-141.

Darlap, A, „Keine spekulative Schreibtischtheologie“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 79-89.

Demacopoulos, G. E, *Orthodox Fundamentalism*, IntRes: <http://blogs.goarch.org/blog/-/blogs/orthodox-fundamentalism> (приступљено 01.06.2015.)

DiNoia, J. A, „Nature, Grace and Experience: Karl Rahner’s Theology of Human Transformation“, y: *Philosophy and Theology* 7 (1992), 115-126.

Duffy, S. J, „The experience of grace“, *Cambridge Companion to Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hinnes eds., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 43-62.

Eicher, P, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg, 1970.

Endean, P, „Has Rahnerian theology a future?“, y: *Cambridge Companion to Karl Rahner*, Declan Marmion, Merry E. Hinnes (прир.), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 281-296.

Fischer, K. P, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1974.

Fischer, K. P, „Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen“, y: *Zeitschrift für katholische Theologie* 113 (1991), 1-23.

Healy, N. M, „Indirect Methods in Theology: Karl Rahner as an Ad Hoc Apologist“, y: *Thomist*, 56, 4 (1992), 613-633.

Hegel, G. W. F, *Phänomenologie des Geistes*, Hans Friedrich Wessels, Hainrich Clairmont (прир.), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2011.

Heidegger, M, *Kant und das Problem der Metaphysik*, y: *GESAMTAUSGABE. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften (1910-1976)*, Band 3,, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

Heidegger, M, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967.

Henrici, P, „Karl Rahners „Hörer des Wortes“ und Maurice Blondels „L’ Action““, y: Herald Schöndorf (прир.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, 81-100.

Hill, W, „Uncreated Grace - A Critique of Karl Rahner“, y: *Thomist*, 27 (1963), 333-356.

Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*, Peter Knauer (прев. са изворног шпанског текста), Echter Verlag, Würzburg, 1999.

Ignatius Loyola, *The Autobiography of St. Ignatius Loyola with related documents*, Joseph F. O'Callaghan (прев.), John C. Olin (прир.), Fordham University Press, New York, 1998.

Imhof, P., „Lebensentscheidung und Formung 1922-1937. Erste Wegstationen im Jesuitenorden“, у: P. Imhof/H. Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 14-17

Irrlitz, G., *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar, 2010.

Jankowiak, T./Watkins, E., „Meat on the Bones: Kant's Account of Cognition in the Anthropology Lectures“, у: A. Cohen (прир.), *Kant's Lectures on Anthropology. A critical Guide*, 57-75.

Jorgenson, A. G., *The Appeal to Experience in the Christologies of Friedrich Schleiermacher and Karl Rahner*, Peter Lang, New York, Washington D.C./Baltimore, Bern, Frankfurt am Main, Berlin, Brussels, Viena, Oxford, 2007.

Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, у: Werkausgabe, Band XII, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Wilhelm Weischedel (прир.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 395-690.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, у: Werkausgabe, Band III und IV, Wilhelm Weischedel (прир.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

Keller, A., „Er kannte nur die Theologie“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 186-193.

Kern, W., „Erste philosophische Studien 1924-1927“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 18-21.

Kilby, K., *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, Routledge, London, New York, 2004.

Klein, A., „Was ein Provinzial alles erfährt“, у: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 194-205.

Knoebel, T. L., *Grace in the Theology of Karl Rahner: a Systematic Presentation* (докторска дисертација), Fordham University, 1980.

Knoepffler, N., *Der Begriff Transzendental bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1993.

König, F, „Der Konzilstheologe“, y: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 60-64.

König, F, „Mein Konziltheologe“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 23-35.

Kreutzer, K, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese der Religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2002.

Küng, H, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, Piper, München, Zürich, 2010, 55-6.

Küng, H, „Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner“, y: *Stimmen der Zeit* 187 (1971) 43-64.

Küng, H, *Menschwerdung Gottes: eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1970.

Lehman, K, „Er lässt sich nicht einfach kopieren“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 90-115.
247

Lochbrunner, M, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologen-kollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*, Echter Verlag, Würzburg, 2009.

Lonergan, B. J. F, „A response to Fr. Dych“, y: William J. Kelly (прир.), *Theology and Discovery. Essays in Honor of Karl Rahner*, S. J., Marquette University Press, Milwaukee, 1980, 54-57.

Losinger, A, *The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*, Fordham University Press, New York, 2000.

Lotz, J. B, „Freiburger Studienjahre“, y: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 26-27

Maher, M. V, „Rahner on the Human Experience of God: Idealist Tautology or Christian Theology?“, y: *Philosophy and Theology* 7 (1992), 127-164.

Mansini, G, „Quasi-Formal Causality and "Change in the Other": A Note on Karl Rahner's Christology“, y: *Thomist* 52,2 (1988), 293-306.

Marmion D./Hines M. E, *Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Martin, J, *The Jesuit Guide to (Almost) Everything. A Spirituality for Real Life*, HarperCollins e-books, електронско издање, 2010.

Mc Cool, G. A. „Twentieth Century Scholasticism“, y: *The Journal of Religion*, Vol. 58, 1978, 198-221.

Metz, J. B. „Intellektuelle Leidenschaft und spirituelle Courage“ y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 116-133.

Miggelbrink, R. *Extatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos Verlag, Altenberge, 1989.

Miggelbring, R. „Die Theologie Karl Rahners vor dem Anspruch des Lehramtes“, y: *Wissenschaft und Weisheit*, 53 (1990), 185-203.

Miggelbring, R. (прир.), *Karl Rahner 1904-1984: Was hat er uns gegeben? – Was haben wir genommen? Auseinandersetzung Mit Karl Rahner*, Lit Verlag, Berlin, 2009.

Molnar, P. D. „Can We Know God Directly? Rahner's Solution from Experience“, y: *Theological Studies* 45 (1985), 228-261.

Muck, O. „Nicht nur aus opportunistischen Gründen“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2006, 45-49.

Muck, O. „Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode“, y: Herald Schöndorf (прир.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2005, 31-56.

Müller, M. „Zu Karl Rahners „Geist in Welt““, y: P. Imhof/H. Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 28-31.

Munteanu, D. *Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von K. Rahner, W. Pannenberg und J. Zizioulas*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2010.

Neufeld, K. H. „Mach mir eine Vorlage!“, A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 134-148.

Neufeld, K. H. „Unter Brüdern. Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner“ y: H. Vorgrimler (прир.), *Wagnis theologie*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1979, 341-354.

Neumann, K. *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1980.

Ogden, S. G., *The Presence of God in the World, A Contribution to Postmodern Christology Based on the Theologies of Paul Tillich and Karl Rahner*, Peter Lang, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2007.

O'Malley, J. W., *The Jesuits. A History from Ignatius to the Present*, Rowman & Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Toronto, London, 2014.

Pannenberg, W., *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1996.

Papanikolaou, A., "Reasonable Faith and a Trinitarian Logic: Faith and Reason in Eastern Orthodox Theology", y: *Restoring Faith in Reason. A New Translation of the Encyclical Letter Faith and Reason of Pope John Paul II together with a commentary and discussion*, Laurence Paul Hemming, Susan Frank Parsons (прир.), SMC Press, London, 2002, 237-255.

Peterson, B. R., "*Being Salvation*": *A Reinterpretation of Rahner's Christ as Savior*, A Dissertation submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy, Notre Dame, Indiana, 2014.

Raffelt, A., „Editionsbericht“, y: *Sämtliche Werke*, Band 2, *Geist in Welt. Philosophische Schriften*, Albert Raffelt (прир.), Benziger, Herder, Solothurn, Düsseldorf, Freiburg, 1996, XIII-XXXVII.

Raffelt, A., „„Grundkurs des Glaubens“ - ein einzigartiges Rahner-Werk“, y: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 89-90.

Raffelt, A/Johna F., „Er hat auch Studenten ernst genommen“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 50-62.

Raffelt, A/Verweyen H., *Karl Rahner*, Verlag C. H. Beck, München, 1997.

Ratzinger, J., *Kardinal Ratzinger würdigt Karl Rahner* (интервју Бечком црквеном радију), IntRes: http://www.cardinalrating.com/cardinal_84_article_22.htm (Приступ: 22.12.2014).

Ratzinger, J., *MILESTONES. Memoirs 1927-1977*, Ignatius Press, San Francisco, 1998.

Ratzinger, J., „Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens“, y: *Theologische Revue* 74 (1978), 177-186.

Rockmore, T., *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1997.

Rotter, H, „Man kann nicht ständig Kniebeugen vor Karl Rahner machen“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 206-220.

Roy, L, *Transcendental Experiences. Phenomenology and Critique*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2001.

Russo, G, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace“, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 32, no. 2, 1988, 157-180.

Sachs J. R, „Transcendental Method in Theology and the Normativity of Human Experience“, *Philosophy and Theology: Marquette University Journal*, 7/2 (1992), 213-25.

Schwerdtfeger, N, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1982.

Seibel, W, „Ein unheimliches Gespür für Sprache“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 71-78.

Sheehan, T, *Karl Rahner. The Philosophical Foundations*, Ohio University Press, Athens, 1987.

Simons, E, *Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1996.

Speck, J, *Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung*, Kösel-Verlag, München, 1967.

Sporschill, G, Ein Meister von guten Fragen - ein bißchen wie Socrates“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 264-271.

Strolz, W, „Wie ein Weckruf“, y: A. Batlogg/M. E. Michalski (прир.), *Begegnungen mit Karl Rahner. Weggefährten erinnern sich*, 321-328.

Tafferner, A, *Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, Wien, 1992.

Taloon, A, „Editor's Introduction“, y: K. Rahner, *Hearer of the Word*, Continuum, New York, 2004.

te Velde, R, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of Summa Theologiae*, Ashgate, Aldershot, Burlington, 2006.

Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, IntRes: www.corpusthomicum.org, (преузето: 08.01.2014).

Thomas Aquinas, *Sententia libri Metaphysicae*, IntRes: www.corpusthomicum.org, (преузето: 08.01.2014).

Tugendhat, E, *Anthropologie statt Metaphysik*, C. H. Beck Verlag, München, 2007.

van der Heiden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1973.

Vass, G, *Understanding Karl Rahner, Volume 2, The Mystery of Man and the Foundations of a Theological System*, Sheed & Ward, London, 1985.

Vass, G, *Understanding Karl Rahner, Volume 3: A Pattern of Doctrines 1. God and Christ*, Sheed&Ward, London, 1996.

Vogels, H, „Erreicht die Theologie Karl Rahners den kirchlichen Glauben“, y: *Wissenschaft und Weisheit*, 52 (1989), 21-62.

Vogels, H, *Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zuendegedacht*, Borengässer Verlag, Bonn, 2002.

Vorgrimler, H, „Editionsbericht“, y: *Sämtliche Werke*, Band 17 (17/1 и 17/2), *Enzyklopädische Theologie. Die leksikonische Beiträge der Jahre 1956-1973*, Herbert Vorgrimler (прир.), Herder, Freiburg, Basel, Wien, 2002, 13-74.

Vorgrimler, H, „Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik“, y: Karl Lehman (прир.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Verlag Schnell & Steiner, München, Zürich, 1984, 62-78.

Vorgrimler, H, *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Band I und II, Herder, Freiburg, Basel, Wien, 1964.

Vorgrimler, H, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004.

Werner, W, *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen*, Francke Verlag, Tübingen, 2003.

Wess, P, *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*, Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, 1970.

Woestemann, H, „Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster 1968-1971“, y: Paul Imhof/Hubert Biallowons (прир.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, 84-88.

Zizioulas, J. D., *Lectures in Christian Dogmatics*, Douglas H. Knight (прир.), T&T Clark, London, New York, 2008.

Zizioulas, J., *Orthodox Theology and the Challenges of the 21st Century. Address delivered at the reception of the Metropolitan of Pergamon as a "Fellow" of the Volos Academy for Theological Studies*, Volos, 29. October 2011, необјављено.

Ћирилична издања:

Зизјулас, Ј. „Самопоимање православних и њихово учешће у екуменском покрету“, у: Александар Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, Хришћански културни центар, Београд, 2005, 233-245.

Јевтић, А. *Аскетика*, Хришћанска мисао, Београд-Србиње-Ваљево, 2002.

Перишић, В. „Хегелова тријадологија“, у: *Српска теологија у двадестом веку - истраживачки проблеми и резултати*, свеска 15, 2014, 71-86.

Флоровски, Г. „О границама Цркве“, у: Александар Ђаковац (прир.), *Православље и екуменизам*, Хришћански културни центар, Београд, 2005, 89-101.

Шервуд, П. „Максим и оригенизам. ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ“, у: Богољуб Шијаковић, Микоња Кнежевић (прир.), *ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника*, Луча, Никшић, 2006, 449-469.

Биографија аутора

Марко Вилотић рођен је 19.06.1985. године у Београду. У истом граду завршава основну школу и Трећу београдску гимназију, природно-математички смер, као носилац дипломе Вук Караџић. На Православном богословском факултету Универзитета у Београду дипломирао је 2009. године са просечном оценом 9,85. На истом факултету отпочиње докторске студије 2010 године. Све предвиђене испите положио је са просечном оценом 10,00. Од марта 2010. године запослен је као асистент на Православном богословском факултету, у оквиру групе за Хришћанску философију и религиологију. Говори енглески и немачки језик.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Марко Високић
број индекса 09/3001

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Теологија као трансцендентална антропологија у делу Карла Рајера

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 15. 06. 2015.

Марко Високић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Марко Високић
Број индекса 09/3001
Студијски програм Докторске студије теологије
Наслов рада Теологија као трансцендентна антропологија у делу Карола Рањера
Ментор др Владимир Терзић, редовни професор
Потписанила Марко Високић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 15. 06. 2017.

Марко Високић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 15.06 2015.

Марио Велковић