

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Justyna Nowicka

Teologia codzienności Karla Rahnera
wobec antropologicznych przesłanek ponowoczesności

Rozprawa doktorska napisana na seminarium
z teologii duchowości pod kierunkiem
ks. prof. dra hab. Jacka Hadrysia

Poznań 2022

Spis treści

Wstęp	4
1 Antropologia ponowoczesna. Kontekst antropologiczny oraz społeczno-kulturowy ponowoczesności	17
1.1 Indywidualizacja	19
1.1.1 Tożsamość.....	21
1.1.2 Autentyczność.....	24
1.1.3 Refleksyjność.....	25
1.2 Konsumpcjonizm	29
1.3.1. Pluralizm, wybór i pragnienie.....	30
1.3.2. Relacje w społeczeństwie konsumpcyjnym.....	35
1.3 Globalizacja.....	41
1.3.1 Przemiany w rozumieniu oraz znaczeniu czasu i przestrzeni.....	42
1.3.2 Środki symboliczne i systemy eksperckie	44
1.3.3 Niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa	46
1.3.4 Życie teraźniejszością i nowa nieśmiertelność	50
2 Duchowość ponowoczesna a duchowość katolicka w ponowoczesności	54
2.1 Duchowość ponowoczesna	55
2.1.1 Fundamentalizm i relatywizm	58
2.1.2 Bezpośredniość, kontekstualność i intencjonalność	60
2.1.3 Duchowość w codzienności, czyli aktualizacja.....	64
2.1.4 Nowe ruchy religijne	65
2.2 Duchowość katolicka w kontekście ponowoczesności	69
2.2.1 Dialog z ponowoczesnością.....	70
2.2.2 Teologia kontekstualna	72
3 Elementy teologii Karla Rahnera istotne ze względu na jego teologię codzienności	
76	

3.1	Metoda transcendentalna.....	78
3.1.1	Doświadczenie transcendentalne	84
3.2	Antropologiczny zwrot.....	87
3.3	Antropologia i chrystologia.....	91
4	Teologia codzienności Karla Rahnera.....	99
4.1	Łaska	101
4.1.1	Anonimowy chrześcijanin	105
4.1.2	Mistyka codzienności	109
4.1.3	Powierzenie siebie Tajemnicy.....	117
4.1.4	Łaska codzienności i cnoty codzienności	124
4.1.5	Mistyka codziennych czynności	134
4.2	Modlitwa	141
4.2.1	Dialog z Bogiem	143
4.2.2	Modlitwa codziennością	146
4.2.3	Rodzaje modlitwy	151
4.3	Chrześcijaństwo przyszłości	162
	Zakończenie	167
	Bibliografia	183

Wstęp

Teologia codzienności Karla Rahnera i ponowoczesność mają wspólny mianownik – oba te zagadnienia są istotnymi rzeczywistościami XX wieku i chociaż badane (teologia codzienności rzadziej, ponowoczesność dużo częściej), pozostają wciąż nie do końca opracowane, a nawet jednoznacznie zdefiniowane. W tym pozornie mało znaczącym wspólnym mianowniku znajduje się jednak wiele punktów stycznych wynikających ze zwrotu w kierunku człowieka.

Autorka dysertacji podejmuje temat teologii codzienności Karla Rahnera wobec antropologicznych przesłanek ponowoczesności, ponieważ jej zdaniem można postawić hipotezę, że intuicja teologiczna niemieckiego teologa może okazać się niezwykle cenną, jeśli chodzi o możliwość prowadzenia życia duchowego, zgodnego z koncepcją katolickiej teologii duchowości, przy jednoczesnym uwzględnieniu współczesnego kontekstu społeczno-kulturowego. Dodatkowym walorem jest analiza teologii codzienności, ponieważ do tej pory brak szerszych opracowań tego zagadnienia.

Karl Rahner¹ jest niewątpliwie jednym z najbardziej znanych i wpływowych teologów XX wieku. Jednak jego pisma dotycząc duchowości są, jak dotąd, stosunkowo mało analizowane i komentowane. Tymczasem wskazują one na bardzo ważny rys, a w zasadzie nawet fundament jego dociekań teologicznych. Mianowicie w teologii Rahnera istnieje wewnętrzna bliskość pomiędzy teologią a doświadczeniem duchowym. Być może przywiązywanie większej wagi do racjonalności w zachodniej kulturze sprawia, że chociaż powstała bardzo obszerna literatura na temat twórczości niemieckiego teologia, to, poza nielicznymi wyjątkami, badacze bardzo mało poświęcają uwagi temu związkowi teologii i duchowości.

Rahner sam pisze, że przyczyna, z powodu której w ogóle zajął się dociekaniem teologicznymi, wynika w zasadzie z przeżyć, których doświadczył podczas rekolekcji ignacjańskich². Uznał, że było to na tyle skuteczne działanie Ducha, że wpłynęło na priorytety, które w swoim życiu kapłańskim i naukowym obrał. Początkowo do tego stopnia, że wszystko, czym zajmował się w latach 1922-1934, było zasadniczo związane z zagadnieniami doświadczenia mistycznego i duchowego w połączeniu z głównymi tematami duchowości ignacjańskiej, takimi jak: „rozeznawanie duchów” czy rola zmysłów

¹ Niemiecki teolog, jezuita (ur.1904r., zm.1984r.). Jeden z najbardziej wpływowych teologów XX wieku, brał udział w pracach Soboru Watykańskiego II.

² Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970, s. 164n.

w doświadczeniu duchowym. Pierwszy artykuł, który napisał jako dwudziestolatek, nosił tytuł: „Dlaczego potrzebna jest nam modlitwa”. Rahner był jezuitą, więc także formacja jezuicka miała wpływ na jego doświadczenia wewnętrzne, chociaż przy tym jego życie duchowe wykraczało poza ramy duchowości jezuickiej.

Treścią tego doświadczenia mistycznego, które Rahner próbuje wyrazić, jest przede wszystkim Bóg, czyli Tajemnica, ukryty w tajemnicy świata i tajemnicy człowieka. W gruncie rzeczy teologia Rahnera jest więc próbą przetłumaczenia własnego mistycznego doświadczenia Boga na język teologii, by w ten sposób dać innym możliwość udziału w tym, czego doświadczył. Jego motywacja wynikała z przekonania, że doświadczenie mistycznej bliskości i intensywności Bożej obecności nie jest przywilejem nielicznych, uprzywilejowanych „mistyków”, ale jest możliwe dla każdego, bez wyjątku, człowieka. zdaje sobie on jednak sprawę z tego, że współczesny człowiek jest w takiej mierze pochłonięty coraz większą intensywnością bodźców, które do niego docierają i tempem życia, któremu musi sprostać, że staje się on jakby „uszczelniony” na świat Boga, który nie jest równie nachalny i krzykliwy, co współczesna kultura, wymagająca od człowieka nieustannej refleksyjności, autokreacji i zaangażowania w modyfikację własnej tożsamości, a do tego dochodzą jeszcze skomplikowane, a przez co absorbujące człowieka, społeczne punkty odniesienia³.

Mistyczne doświadczenie Rahnera oprócz tego, że staje się motywacją i treścią jego teologii, jest także często w niej uzasadnieniem fundamentalnych twierdzeń. Dlatego Rahner często nie widzi potrzeby – i w związku z tym nie robi tego – dowodzenia istnienia Boga, czy innych podstawowych treści wiary, które są materią dogmatów lub ogólniej mówiąc doktryny Kościoła. Chociaż można odnieść wrażenie, że priorytetem dla Rahnera jest teologia spekulatywna, która jest najczęściej przedmiotem analiz i opracowań naukowych, to tak naprawdę u jej fundamentu znajduje się duchowość. „Duchowe” pisma Rahnera, tworzone pozornie „obok” teologii naukowej, wydają się dla Rahnera istotniejsze ze względu na cel jego dociekań, czyli zakomunikowanie człowiekowi, że on także może doświadczyć bliskości spotkania z Bogiem. Niemniej jednak duchowe czy mistyczne wątki w teologii Rahnera muszą być ujmowane w ścisłym związku z teologią spekulatywną, dopiero wówczas można poznać głębię, którą nadał niemiecki teolog jednej i drugiej. Obok poważnych prac filozoficznych jak *Geist in Welt* (*Duch w świecie*) i *Hörer des Wortes* (*Słuchacz słowa*), był także autorem kazań, medytacji i modlitw (np. *Słowo stało się ciałem*,

³ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1960, s. 51.

Modlitwa i wiara, Słowa z krzyża). Można tutaj dopatrywać się wyrażenia owej jedności, jaka istnieje w Bogu, a w konsekwencji także w człowieku ukształtowanym na obraz i podobieństwo Stwórcy, pomiędzy tym, co spekulatywne a tym, co jest po prostu doświadczeniem (z całą subiektywnością), pomiędzy rozumem a porywem serca.

Owa jedność przejawiała się także w osobistym życiu teologa. Chociaż był człowiekiem raczej skrytym, to pomimo tego nigdy nie unikał modlitwy publicznej. Kardynał Ottaviani, z którym Rahner się przyjaźnił powiedział, że kiedy wspólnie podróżowali, modlili się na różańcu, często wspólnie odmawiali także Litanię Loretańską. Natomiast kiedy był już w podeszłym wieku i jego wykłady były odczytywane studentom, w tym czasie on modlił się w intencji słuchaczy na różańcu⁴. Kiedy został zapytany o swoje osobiste życie modlitwy, odpowiedział: „Myślę, że się modlę. Widzi pan: jeśli w moim życiu, w jego wielkich i małych godzinach nieustannie spostrzegam, jak granicę z niewysłowioną, świętą, miłującą Tajemnicą, która nazywamy Bogiem, i jeśli się do tego faktu jakoś ustosunkowuję, jak gdyby wdaję się w tę Tajemnicę z ufnością, nadzieją i miłością, jeśli tę Tajemnicę przyjmuję, to się modlę. A myślę, że to czynię”⁵. Można więc powiedzieć, że jego teologia, w tym zwłaszcza teologia codzienności, nie był dla niego jedynie ćwiczeniem intelektualnym czy abstrakcyjną hipotezą teologiczną. Wynikała z osobistego przekonania o prawdziwości tego, o czym mówił i pisał, z praktyki życia, to znaczy z doświadczenia mistycznego, polegającego na intensywnej świadomości, że Bóg, miłująca Tajemnica, jest nieustannie obecny w życiu jednostki. Przyjmując ten fakt, człowiek znajduje się w intymnej, bliskiej, choć często wciąż tajemniczej i ukrytej (dla ludzkiej percepcji) jedności z Transcendencją. Doświadczenie to nie było więc jednorazowym, nadzwyczajnym stanem duchowym, ale rzeczywistością, która była w zasadzie obecna w życiu niemieckiego teologa nieustannie.

Wydaje się, że duchowa droga Rahnera, w której najważniejszym momentem przemiany życia jest dostrzeżenie tajemniczej głębi rzeczywistości, staje się kluczem do odczytania jego całego dorobku jako duchownego oraz naukowca. Teologia systematyczna i pastoralna, a także „pisma” duchowe, tworzą w ten sposób mistyczną biografią Rahnera, chociaż może pozbawioną opisów spektakularnych przeżyć wewnętrznych, co tylko potwierdza tezy założenia teologii codzienności, w których miejscem doświadczenia Boga jest właśnie to, co zwykłe, powszechne, małe i proste. A przez to jest niepodzielne i spójne, wydarzające się przez cały czas jako proces. Przez to człowiek nie jest kimś, kto coś osiągnął

⁴ Por. H.D. Egan, wstęp w: K. Rahner, *The Need and the Blessing of prayer*, Minnesota 1997, s. IX.

⁵ K. Lehman, wstęp w: K. Rahner, *Modlitwy życia*, Kraków 2001, s. 8.

raz na zawsze albo stał się takim raz na zawsze, ale dziś jest tym, kim jest, ponieważ de facto takim się stał (czy zaczął stawać się) już kiedyś. Przeszłość jest więc wyrazem tego, że już wtedy istniało zaproszenie, by człowiek pozwolił łasce kształtować go takim, jakim ma być teraz, oraz aby stawał się tym, co jeszcze w tej chwili jest dla jednostki obietnicą, chociaż wydarzyło się w Jezusie Chrystusie, a wydarza się i wydarzy się ponownie w jego ludzkim życiu. Innymi słowy życie duchowe, takim, jakiego doświadcza osobiście, jest procesem życia w łasce, rozumianej jako obecność Boga.

Rahner, jako jezuita, w swojej teologii korzystał oczywiście z duchowości ignacjańskiej. W odniesieniu do wcielenia i wydarzenia krzyża Chrystusa niemiecki teolog uznaje za coś absolutnie fundamentalnego wartość świata. Następnie w oparciu o to stosuje ignacjańską mistykę „znajdowania Boga we wszystkich rzeczach”. Innym pojęciem z duchowości ignacjańskiej, obecnym w myśli, choć Rahner wprost o tym nie pisze, jest „obojętność” (*indifferentia*), które nie oznacza stoicyzmu, ale raczej odczucie relatywności wszystkiego, co nie jest samym Bogiem. Konsekwencją bezpośredniego doświadczenia Boga jest pragnienie rodzące się w człowieku, by być dysponowanym przez Miłość. Ta dyspozycyjność nie oznacza pasywności, ale jest wciąż świadomie ponawianym aktem oddawania się Bogu. W ten sposób człowiek przygotowuje się i jest przygotowywany do przeżywania męki i śmierci w zjednoczeniu z Chrystusem.

Oprócz odniesień do duchowości ignacjańskiej w przedstawieniu doświadczeń mistycznych można odnaleźć odniesienia do duchowości Jana od Krzyża – np. element огоłocenia i doświadczenie Boga, obecnego w sposób nieuchwytny dla zmysłów człowieka, w związku z tym im bliżej jest obecny, tym bardziej wydaje się istocie ludzkiej ukrytym. Widać to, kiedy pisze o tym, że człowiek przyznając się do Chrystusa i do krzyża naraża się na to, że będzie odrzucony, nazwany głupcem. Kiedy jednostka to czyni mimo wszystko, ponieważ wybór wiary, a więc wierności i miłości, jest dla niej czymś ważniejszym niż bycie nierozumianym, wówczas przygotowuje się do tego, by w sposób wolny naśladować Syna, również wtedy, kiedy nadejdzie kres jego ziemskiego życia. Wówczas człowiek zostanie przywołany i wstąpi w Światłość, ale wydawać mu się będzie, że wchodzi w noc⁶.

Rahner dostrzegał kontekst współczesnego mu ateizmu. Zdawał sobie sprawę, że świat wokół niego neguje istnienie Boga i potrzebę religii, że pojęcia takie jak łaska, zbawienia, Wcielenie, grzech czy Trójca Święta stały się przeciętnemu człowiekowi obce i w zasadzie obojętne. Jednocześnie jednak był szczerze przekonany o tym, że w każdym

⁶ Por. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958, s. 135.

człowieku, także zlaicyzowanym, istnieje potrzeba wiary, chociaż nie zawsze uświadomiona, a nawet jeśli uświadomiona, to nie zawsze w sposób zgodny z prawdą nazwana. Ta potrzeba jest konstytutywna, darmo dana człowiekowi i chociaż może być zepchnięta na dalszy plan, to nie może być zniszczona. Realizacja tego pragnienia ma zawsze charakter mistyczny, szczyt osiąga w tym, co w klasycznej mistyce nazywane jest „ogładem wlanym”. Trzeba jednak zaznaczyć, że Rahner przyznaje, że nie zawsze człowiek dorasta do tego najwyższego poziomu mistyki. Niemniej jednak każda jednostka jest do tego usposobiona dzięki darmowej łasce.

W odniesieniu do własnego doświadczenia duchowego, jak i świadomości kondycji wewnętrznej otaczającego go świata wydaje się, że Rahner za zadanie postawił sobie ukazanie współczesnemu człowiekowi możliwość doświadczenia Boga. Jednym z najbardziej znanych zdań wypowiedzianych przez Rahnera jest to, w którym mówi, że w przyszłości człowiek wierzący albo będzie mistykiem albo nie będzie go wcale⁷. Innymi słowy, jeśli jednostka nie doświadczy osobistego, intymnego spotkania z Bogiem, wówczas nie będzie w stanie przyjąć prawd wiary. Obserwacja rzeczywistości zdaje się potwierdzać tę intuicję, dlatego autorka dysertacji zdecydowała się postawić tezę, że teologia codzienności Rahnera może doprowadzić do doświadczenia spotkania z Bogiem, także człowieka w dużej mierze ukształtowanego przez ponowoczesny kontekst społeczno-kulturowy.

Ponowoczesność jest pojęciem bardzo ambiwalentnym, relatywnym, „płynnym”. Mimo, że nie można wskazać cezury czasowej ani jednego prądu myślowego, który byłby początkiem nowości w przemianach społeczno-kulturowych, to jednak trzeba wskazać fakt, że w stosunku do nowoczesności one następują. W niniejszym opracowaniu zastosowano pojęcie, którym posługuje się Zygmunt Bauman, czyli „ponowoczesność”.

Trzeba jednak powiedzieć, że termin „ponowoczesność” nie jest jedynym, którego używa Bauman, ponieważ w jego pracach pojawia się także określenie „płynna nowoczesność”, czy „późna nowoczesność”. Zaczął zmieniać nomenklaturę, ponieważ zorientował się, że termin „ponowoczesność” sugeruje koniec epoki „nowoczesności”. Ta różnica terminologiczna nie zmienia jednak w istotny sposób treści jego spostrzeżeń. W gruncie rzeczy bowiem granica pomiędzy nowoczesnością a ponowoczesnością jest nieostra, niedookreślona. Pomimo tej zmiany u Baumana, autorka dysertacji zdecydowała się pozostać przy określeniu „ponowoczesność”, wyrażającym pierwotną intuicję Baumana.

⁷ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966, s. 22.

Przemiany, które następują w nowoczesności, stają się na tyle istotne, że warto odnotowania jako coś, co w nowoczesności nie istniało w tym kształcie lub nie istniało z taką jak obecnie intensywnością.

Na początku trzeba zaznaczyć, że Bauman unikał natomiast stosowania określenia „postmodernizm”, ponieważ nie chciał być zaklasyfikowany do żadnego z nurtów filozoficznych. Nie tyle chodzi więc o tworzenie koncepcji filozoficznych, co o zdiagnozowanie egzystencjalnej kondycji współczesnego człowieka. Był raczej badaczem, myślicielem, który opisuje rzeczywistość i próbuje ją skategoryzować. Także w celem niniejszej pracy nie jest polemika z ideowymi założeniami filozofii, ale próba wskazania na konsekwencje antropologiczne, na skutek przemian społeczno-kulturowych, których doświadcza jako kontekstu dla swojej egzystencji. Trzeba jednak pamiętać, że ponowoczesność jest rzeczywistością, która jest w fazie ciągłego rozwoju i modyfikacji, co utrudnia jej opis.

Niemniej jednak spostrzeżenia Baumana w tej kwestii wydają się bardzo trafne, o czym świadczy ich szeroka recepcja na arenie międzynarodowej. Dlatego też taki rodzaj opisu jest uzasadniony dla ukazania antropologicznych przesłanek ponowoczesności, by ukazać zmiany, jakie zachodzą w „zwykłej” egzystencji, w sposób najbardziej zbliżony do tego, w jaki odbiera i rozumie je „zwykły” człowiek, ponieważ właśnie taka rzeczywistość i taka jednostka interesuje Rahnera jako podmiot doświadczenia duchowego oraz teologii codzienności.

Wspomniany fakt, że współczesność (określana bardzo różnymi terminami) jest w ciągłym rozwoju, często bardzo dynamicznym, sprawia, że także przy próbie określenia zakresu pojęć „religijność” i „duchowość” trzeba stwierdzić, że nie istnieją obecnie jednoznaczne kryteria, odnośnie stosowania jednego czy drugiego. Badacze stosują je w zasadzie dość swobodnie, wymiennie, być może dlatego, że dla ponowoczesnego człowieka oba pojęcia często są zbieżne, jednostka nie podejmuje refleksji nad różnicą pomiędzy nimi. Człowiek będzie więc uważał, że jest religijny, ponieważ uwzględnia w swoim życiu elementy buddyzmu czy uprawia jogę, ale równie dobrze może użyć zamiast „religijność” słowa „duchowość”, mając dokładnie to samo na myśli. Prawdopodobne jest, że określi się jako uduchowiony, ponieważ się modli, medytuje Pismo Święte i uczestniczy w życiu sakramentalnym Kościoła, a jednocześnie nie będzie nazywał siebie religijnym, ponieważ nie chce identyfikować się z Kościołem-instytucją, jako fundamentem swojej tożsamości.

Można więc przyjąć generalną zasadę, że chodzi o wewnętrzne życie człowieka,

o jego duchowe czy też religijne przeżycia, chociaż jeśli chodzi o naukowość badań, na przykład socjologicznych i precyzję języka stwarza to pewne trudności. Jednak duchowość dla człowieka w ponowoczesności jest czymś niemal codziennym, powszednim, przenikającą jego każdy dzień i w tej codzienności nie zastanawia się nad tym, że komplikuje badania naukowe swoją nieprecyzyznością i intuicyjnym stosunkiem do religijności czy też duchowości.

Teologia codzienności Rahnera biorąc za przedmiot materialny człowieka jako istotę religijną, a za przedmiot formalny doświadczenie duchowe człowieka stawia siebie w zakresie teologii duchowości. Pomimo tego, że bardziej usystematyzowana część dorobku niemieckiego teologa zaliczana jest do teologii fundamentalnej, eklezjologii, dogmatyki czy też teologii pastoralnej, to niniejsze opracowanie nie jest pracą w żadnej z wymienionych wyżej dyscyplin, ale realizowana jest w zakresie teologii duchowości. Nie oznacza to jednak, że zagadnienia omawiane przez Rahnera są wyizolowane pod względem dyscypliny naukowej. Przeciwnie, nawzajem się przenikają i uzupełniają. Przy objaśnianiu doświadczenia Transcendencji niemiecki teolog posiłkuje się na przykład terminami filozoficznymi, czasami zmieniając ich zakres pojęciowy, ponieważ mają one dla niego charakter służebny podporządkowanej wiodącemu zamiarowi teologicznemu. Tak jest w przypadku znaczenia określenia „transcendentalny”. Podobnie pod względem treści, omawiając zagadnienie dogmatyczne Rahner, w niektórych przypadkach, konkluduje je modlitwą, na przykład modlitwa „Eucharystia i codzienność”, kończy wykład na ten temat⁸. Hans Urs von Balthasar⁹ mówi, że w dziełach Rahnera występują „literacko stylizowane modlitwy”, które „powtarzają podstawowe idee dzieł teoretycznych na poziomie doświadczenia religijnego”¹⁰. Należałoby jednak odwrócić ten porządek i powiedzieć, że to teologiczne dzieła Rahnera aplikują jego osobiste doświadczenie religijne na płaszczyznę abstrakcyjnych teorii. Doświadczenie duchowe jest pierwotne, natomiast teologia jest w tym kontekście wtórna.

Oprócz bezpośredniego połączenia treści teologicznych i duchowych w ramach jednego tekstu można wskazać także na wewnętrzny związek pomiędzy teologią czy filozofią Rahnera, zawartą w dziele *Geist in Welt*¹¹ (*Duch w świecie*) i *Hörer des Wortes*¹²

⁸ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VII, dz. cyt., s. 215.

⁹ Szwajcarski teolog, duchowny, autor m.in. *Teologia misterium paschalnego, Burzenie bastionów*. Doktor honoris causa szkół teologicznych w Edynburgu, Fryburgu, Münsterze oraz Amerykańskiego Uniwersytetu Katolickiego w Waszyngtonie.

¹⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002, s. 12.

¹¹ Innsbruck 1939.

¹² München 1941.

(*Słuchacz słowa*¹³), a medytacjami teologicznymi i modlitwami *Worte ins Schweigen*¹⁴ (*Słowa w milczeniu*). Jednak są to bardzo wczesne pisma autora, w których nie znajduje się zbyt wiele odniesień do teologii codzienności, dlatego też w niniejszym opracowaniu mają znaczenie marginalne.

W książce *Worte ins Schweigen* zainteresowanie codziennością ma swoje źródło w twierdzeniu, że Bóg jest Panem wszystkiego, a więc także codzienności, zatem w związku z tym codzienność powinna być uświęcana, ale akceptowanie codzienności jako takiej jeszcze się nie pojawia. W wydanej później *Von der Not und dem Segen des Gebetes*¹⁵ potrzeba przemieniania dnia powszedniego i jego akceptacji zaczynają się przeplatać. Wreszcie niemiecki teolog całkowicie odszedł od negatywnej oceny dnia powszedniego i nie tyle mówił o jej sakralizacji, co o przyjęciu jako miejsca doświadczenia Bożej łaski. Czyni to w książce *Alltägliche Dinge*¹⁶, wydanej po raz pierwszy po angielsku jako *Everyday Things*¹⁷ (najnowsze tłumaczenie pod tytułem: *The mystical way in everyday life*¹⁸).

Dojrzałą myśl Rahnera zawierają także inne publikacje, jak *Kleine Kirchenjahr*¹⁹ czy *Gott ist Mensch geworden. Meditationem*²⁰ lub *Wagnis des Christen*²¹, mające większe znaczenie dla przedstawionej pracy i stanowią główne źródło analizy w dysertacji.

Omawiając koncepcję Rahnera o „anonimowym chrześcijaństwie” autorka korzystała z *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijaństwa”*, zawartego w pierwszym tomie *Pisma wybrane*²². Jest to wykład pod tytułem: *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*, wygłoszony 22 stycznia 1971 roku w Instytucie Historii Europejskiej w Moguncji, opublikowany w *Schriften zur Theologie X*²³. Jest to wersja tekstu, która uwzględnia krytyczne uwagi wysuwane przez teologów pod adresem przedstawionej przez Rahnera tezy o „anonimowym chrześcijaństwie”. Ze względu na to stanowi on materiał źródłowy niniejszej pracy.

Źródłem treści z zakresu mistyki codzienności jest zwłaszcza wybór pism: *O możliwości wiary dzisiaj* i zbiór medytacji *Bóg stał się człowiekiem*. Natomiast *Podstawowy wykład wiary* dostarcza uzasadnień głównie w obszarze teologii spekulatywnej.

¹³ Kęty 2008.

¹⁴ Innsbruck 1948. Po polsku w zbiorze modlitw Rahnera *Modlitwy życia*, Kraków 2001.

¹⁵ Innsbruck 1956. Po polsku K. Rahner, *Przez Ojca do Syna*, Kraków 1979 i *Modlitwa i wiara*, Kraków 2000.

¹⁶ Einsiedeln 1964.

¹⁷ London 1965.

¹⁸ New York, 2010.

¹⁹ München 1954. Po polsku K. Rahner, *Mały rok kościelny*, Kraków 2001.

²⁰ Breisgau 1975. Po polsku K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, Poznań 1978.

²¹ Freiburg 1974. Po polsku K. Rahner *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979.

²² Kraków 2005, s. 141-156.

²³ Einsiedeln 1972.

Z kolei zbiór tekstów *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität* jest miejscem, w którym Rahner zawarł najszerze, teologiczne omówienie cnót codzienności. Książka *Modlitwa i wiara* uzupełnia to omówienie o praktyczne przykłady tych cnót. Poza tym pozycja ta jest wyrazem uprawiania „teologii nie tylko dla teologów”, ponieważ w zasadzie w całości stanowi efekt pastoralnej aktywności niemieckiego teologa. Jeśli chodzi o zagadnienie modlitwy, jest fundamentalna. W polskim wydaniu składają się na nią dwa tytuły, które w oryginale były wydane osobno, tytuł pierwszej części brzmi *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, natomiast drugiej: *Ich glaube an Jesus Christus*,²⁴. Pierwsze w Polsce wydanie nosi tytuł *Przez Ojca do Syna*. W języku polskim ukazał się także osobny tom *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, wydany jako *Kiedy się modlisz*²⁵. Ważnym źródłem jest także zbiór *Modlitwy życia*. Zebrane z różnych dzieł teksty modlitewne (obok wspomnianych medytacji) są przede wszystkim wyrazem doświadczenia duchowego niemieckiego teologa, którego poznanie jest potwierdzane i pogłębiane poprzez treści zawarte w twierdzeniach przytoczonych przez Rahnera w pismach z zakresu teologii spekulatywnej. Dlatego *Schriften zur Theologie*, chociaż jest objętościowo bardzo rozbudowanym zbiorem pism, wykładów i artykułów, ponieważ składa się z szesnastu tomów, to w realizacji tematu niniejszej pracy ma znaczenie komentujące i dopowiadające. Jeśli chodzi o literaturę przedmiotu, najważniejszymi pozycjami są *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera* oraz *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, których autorem jest Ignacy Bokwa²⁶. Książki te wybrano ze względu na to, że omawiając teologię Rahnera autor nawiązuje także do ponowoczesnego kontekstu społeczno-kulturowego.

Natomiast kluczowym dziełem z zakresu ponowoczesności, w ujęciu Baumana jest pozycja *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, której doprecyzowaniem, a czasem uzupełnieniem, jest *Płynna nowoczesność*. Pierwszy z wymienionych tytułów jest zbiorem esejów na temat współczesności, próbą opisu i zdiagnozowania kondycji człowieka. Stanowi zbiór wszystkich najważniejszych refleksji autora. Dlatego też stanowi swoiste kompendium tego, co Bauman chciał powiedzieć o ponowoczesności. Uzupełnieniem tej tematyki przedstawionej przez Baumana, zwłaszcza refleksyjności, są koncepcje Anthoniego

²⁴ Benziger Verlag 1968.

²⁵ Paris 1968.

²⁶ Polski teolog, profesor, duchowny. Autor prac z zakresu dogmatyki, teologii kultury, m.in. *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie* (1990) i *Trynitarno-chrystopologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara* (1998).

Giddensa²⁷, zawarte w *Konsekwencje nowoczesności* oraz *Nowoczesność i tożsamość*. Autor nie używa pojęcia „ponowoczesność”, lecz „późna nowoczesność”, jednak w zasadzie chce wyrazić tę samą rzeczywistość, co Bauman. *Jednostka po nowoczesności*, której autorką jest Mirosława Marody²⁸, jest ważnym głosem w badaniach nad antropologicznymi przesłankami ponowoczesności ze względu na poczynione obserwacje, ale także na podkreślanie, że badanie ponowoczesności jest w chwili obecnej nieustannym, dynamicznym procesem, dlatego bardzo trudno jest wyrazić oceny czy sformułować wnioski z przeprowadzonych badań w sposób jednoznaczny.

Beata Guzowska²⁹ i jej opracowanie pod tytułem *Duchowość ponowoczesna* jest współczesną, najbardziej wnikliwą, polskojęzyczną analizą tematu wymienionego w tytule wyżej przytoczonej książki. Autorka analizuje temat przede wszystkim pod kątem duchowości jako „produktu” zachodzących współcześnie przemian społeczno-kulturowych. Przygląda się zagadnieniu nie tyle jako duchowości religijnej, której fundamentem jest sfera sacrum i uznanie transcendencji, ale duchowości jako elementowi kultury, paradygmatowi tożsamości konstruowanej w procesie autokreacji, czy po prostu wyrazowi określonego stylu życia. Natomiast praca Janusza Mariańskiego³⁰ pod tytułem *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym* stanowi także ważne źródło niniejszego opracowania ze względu na jego krytykę tezy sekularyzacji. Optuje raczej za zwróceniem uwagi na przemiany, które w duchowości i religijności zachodzą, wraz z nowymi formami religijności, co nie oznacza jednak końca religii czy duchowości, a jedynie tyle, że są to rzeczywistości coraz bardziej złożone i wieloaspektowe.

Możemy zatem podsumować, że wiodącym materiałem źródłowym, dla analizy antropologicznych przesłanek ponowoczesności jest *Ponowoczesność jako źródło cierpień* Baumana. Pozostałe prace stanowią dopowiedzenie lub uzupełnienie. Natomiast Rahner pozostawił po sobie około 4000 publikacji, jednak w żadnej z nich nie ma systematycznego

²⁷ Brytyjski socjolog, wykładowca na uniwersytetach w Cambridge i Londynie. Autor m.in. *Nowe zasady metody socjologicznej* (2001) i *Socjologia Kluczowe idee. Zwięzłe, lecz krytyczne wprowadzenie* (1998).

²⁸ Socjolożka, profesor nauk humanistycznych, pracuje na Uniwersytecie Warszawskim, jedna z pierwszoplanowych postaci życia akademickiego. Odznaczona Złotym Krzyżem Zasługi oraz Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski. Autorka i redaktorka kilkunastu książek, m. in.: *Przemiany więzi społecznych* (2004), *Zmiana czy stagnacja* (2004) i *Wymiary życia społecznego* (2007).

²⁹ Polska filozofka i badaczka kultury, dr hab. prof. UR kierownik Zakładu Filozofii Społecznej i Filozofii Kultury. Autorka m.in. *Kategoria estetyzacji w ponowoczesności. Analiza wybranych zagadnień z filozofii kultury* (2019) *Estetyzacja – nowa matryca kultury* (2015).

³⁰ Duchowny katolicki, socjolog moralności i socjolog religii, profesor nauk humanistycznych. Pracuje na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Autor m.in. *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*; *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego, czy Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne*.

opracowania teologii codzienności. Treści dotyczące tego zagadnienia rozsiiane są w różnych dziełach, tak teologicznych, jak też medytacjach i modlitwach, które dodatkowo mogą być w różny sposób akcentowane w zależności od okresu życia, w którym pisał.

W procesie badawczym pracy doktorskiej przeprowadzono najpierw analizę tekstów Baumana i innych badaczy ponowoczesności, by później dokonać syntezy wyników tejże analizy. Pozwoliła one na wyodrębnienie zasadniczych antropologicznych przesłanek ponowoczesności. Następnie przeprowadzono analizę wybranych pism Rahnera, by w procesie syntezy, po pierwsze, wskazać na istotne i przełomowe elementy w jego teologii, a po drugie, by ukazać zasadniczy rys teologii codzienności Rahnera jako konsekwencję jego założeń. Synteza pozwoliła także na wysnucie końcowych wniosków dotyczących możliwości nawiązania relacji z Transcendencją i doświadczenia duchowego, na drodze teologii codzienności, przez człowieka będącego pod wpływem ponowoczesnych przemian społeczno-kulturowych.

Rozprawa składa się z czterech rozdziałów, podzielonych na poszczególne paragrafy. W pierwszym rozdziale omówiono antropologiczne przesłanki wynikające z ponowoczesnego kontekstu społeczno-kulturowego. W poszczególnych paragrafach wyodrębniono indywidualizm, konsumpcjonizm i globalizację. Dwa pierwsze zagadnienia dotyczą sposobu funkcjonowania jednostki, natomiast globalizacja została wskazana jako ta, która ma związek z intensyfikacją zmian zachodzących we współczesności. Do obszarów, na które największy wpływ ma indywidualizacja zaliczono kwestię tożsamości, kryterium autentyczności oraz refleksyjność. W paragrafie dotyczącym konsumpcjonizmu zwrócono uwagę na związek, jaki istnieje między koncepcją wolności a kształtowaniem pragnień i wyborów konsumenckich oraz na transferowanie tych sposobów funkcjonowania na pozostałe obszary ludzkiego życia, takie jak aksjologia czy relacje międzyludzkie. Następnie przywołano globalizację oraz związane z nią skutki, jakie ujawniają się w rozumieniu i znaczeniu czasu i przestrzeni, a co za tym idzie, jak rozumiana jest teraźniejszość i nieśmiertelność. Następnie wskazano na wyłanianie się systemów eksperckich i przemiany dotyczące postrzegania autorytetów. Wskazano także niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa jako stan dominujący, w którym ponowoczesny człowiek się znajduje.

Drugi rozdział dysertacji przeznaczono na omówienie różnic pomiędzy duchowością ponowoczesną a duchowością katolicką, która praktykowana jest w ponowoczesnej rzeczywistości. W tym celu, w pierwszym paragrafie drugiego rozdziału omówiono związek duchowości ponowoczesnej z samą ponowoczesnością i wskazano, że jest ona przede wszystkim elementem kultury i pewnego stylu życia, co więcej, nie zawsze musi mieć

związek z duchowością rozumianą religijnie. Zwrócono uwagę na fundamentalizm i relatywizm jako na dwa istniejące sposoby realizowania potrzeb duchowych. Przy czym relatywizm został przedstawiony szerzej, ze względu na statystycznie większą powszechność tego rodzaju przeżywania duchowości i silniejszy, strukturalny związek z ponowoczesnością. Opisano religijność subiektywną, przejawiającą się w subiektywności i autokreacji religijnej, a także zjawisko nowych ruchów religijnych, które stały się formą organizacji alternatywną dla tradycyjnych kościołów i innych związków wyznaniowych. Zaakcentowano również bardzo ściśle połączenie między duchowością ponowoczesną a codziennością, które sprawia, że duchowość jest obecna w każdym aspekcie życia. W drugim paragrafie zwrócono uwagę na potrzebę i możliwość dialogu ze współczesnością. Poza tym podjęto zagadnienie kontekstualizacji teologii katolickiej, gdzie zauważono, że prawdopodobnie możliwe jest podjęcie refleksji nad sposobem mowy o Bogu w ponowoczesności w oparciu o model transcendentalny teologii kontekstualnej.

W trzecim rozdziale opracowania podkreślono najbardziej znaczące, ze względu na teologię codzienności, elementy teologii Rahnera, a zatem fundamentalne doświadczenie bezwarunkowej miłości Boga, czyli egzystencjalne korzenie poznania teologicznego. Wskazano, że to doświadczenie, nazywane doświadczeniem transcendentalnym, stało się niewymagającą intelektualnego uzasadnienia zasadą teologii Rahnera. Zaznaczono także związek doświadczenia transcendentalnego z metodą transcendentalną, która w zasadzie polega na analizie tego pierwszego. W drugim paragrafie omówiono antropologiczny zwrot w teologii Rahnera, nazywany niekiedy „przewrotem kopernikańskim” w teologii. Zwrócono uwagę na zależność antropologii od wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie, a także na konsekwencje wynikające z tego faktu: Bożą obecność w świecie, możliwość doświadczenia Boga, afirmację Boga jako tego, który w człowieku i jego codziennej egzystencji. Omówiono także wzajemne przenikanie się antropologii i chrystologii. Wskazano, że Rahner akcentuje wyjątkowość więzi, jaką człowiek, stworzenie ma z Jezusem-człowiekiem, ale także Jezusem-Bogiem. Doświadczenie Boga, czyli łaski Bożej jest egzystencjałem nadprzyrodzonym, tym, co immanentnie zawarte jest w każdym ludzkim istnieniu. Podkreślono, że to stwierdzenie jest fundamentalnym założeniem teologii codzienności Rahnera.

Ostatni rozdział jest omówieniem teologii codzienności Rahnera. W osobnych paragrafach umieszczono najważniejsze dla tej koncepcji pojęcia, czyli łaskę i modlitwę. Darmowa, realizowana w każdym człowieku na sposób indywidualny łaska jest dla niemieckiego teologa pojęciem kluczowym. Doprowadziło ono to postawienia tezy

o „anonimowym chrześcijaninie”, który realizuje życie duchowe, co więcej, życie ewangeliczne, nawet nie zdając sobie z tego sprawy. Przekraczając samego siebie człowiek zbliża się do doświadczenia codzienności jako miejsca, w którym przebywa ukryty Bóg, a już ten fakt jest dla Rahnera mistyką. Wskazano także na związek łaski z czynami człowieka i na oryginalną analogię, jaką zastosował Rahner mówiąc, że skoro istnieją grzechy lekkie, czyli tak zwane powszednie, to podobnie trzeba mówić o lekkich czynach powszednich, które praktykowanie prowadzą do ukształtowania cnót codzienności. Wymieniono także przykłady takich cnót, a także ukazano, w jaki sposób niemiecki teolog chciał ukazać mistykę codziennych czynności, takich jak: spanie, siadanie, śmiech, chodzenie czy jedzenie. W drugim paragrafie czwartego rozdziału omówiono modlitwę rozumianą jak dialog człowieka z Bogiem, gdzie człowiek może mówić do Transcendencji na „ty”. Wskazano także, że według Rahnera człowiek powinien stawać w całej swojej konkretności, to znaczy ze wszystkim kim jest i ze wszystkim czym żyje. W tym oczywiście z całą jego szarą, zwyczajną codzienności. Podkreślono także, że zdaniem twórcy metody transcendentalnej, już sama akceptacja codzienności czyni z niej modlitwę i tym samym wchodzi w dialog z Tajemnicą, nawet jeśli człowiek nie zdaje sobie tego sprawy. W dalszej części omówiono rodzaje modlitwy, o których pisze Rahner: modlitwa miłości, modlitwa w codzienności, modlitwa niedoli, czyli błagalna, modlitwa winy i modlitwa decyzji. Ostatni paragraf to przedstawienie poglądu Rahnera na to, w jaki sposób będzie kształtowała się postawa chrześcijanina w przyszłości. Píše on, że wiara będzie radykalnie prosta; braterska, czyli przyjmująca innego człowieka takim, jaki on jest; cierpliwa i bardziej skierowana w stronę pojedynczego człowieka, akcentowana będzie bardziej wiara indywidualna.

1 Antropologia ponowoczesna. Kontekst antropologiczny oraz społeczno-kulturowy ponowoczesności

Granice między nowoczesnością a ponowoczesnością – jak same te zjawiska – są bardzo ambiwalentne, relatywne, płynne. Mimo, że nie można wskazać cezury czasowej ani jednego prądu myślowego, który byłby początkiem pewnej nowości w przemianach społeczno-kulturowych, to jednak trzeba wskazać na zmiany, które w stosunku do nowoczesności można zaobserwować i określić.

Marshall Berman³¹, jako jeden z pierwszych mówił o pewnej płynności, czy jak to określał „rozpływaniu się w powietrzu” tego, co jeszcze w modernizmie wydawało się być trwałym fundamentem. Stoi on na stanowisku, że nie możemy mówić o jakiejś nowej epoce następującej po modernizmie, która nie jest już przystosowaniem się do nowych zasad, ale trzeba mówić o ciągłym odnajdywaniu się w wirze zmian, nowych wolności i porządków³². Perspektywa zmian nie obejmuje już optymistycznej wiary w postęp, kiedy przepada to, co stare a pojawia się nowe. Nie oznacza już porzucenia tego, co trwałe, a zatem tradycji, bezproduktywnych zobowiązań, na przykład religijnych czy etycznych³³. Berman „rozpływanie się w powietrzu”, które dotyczy modernizmu, rozumie jako stan permanentnej złożoności, niejednoznaczności i zmienności. „To właśnie owa *płynność*, której nie określa Berman mianem *ponowoczesności*, nie dlatego jednak, że jest jakościowo od niej inna, lecz dlatego, że wyraża de facto istotę ponowoczesnego świata”³⁴. I chociaż sam Berman nie tworzy ani nie używa innego niż modernizm pojęcia na opisanie tych zmian, to zauważa zmianę dynamiki w stosunku do modernizmu, czy do sformułowań postmodernistów. To właśnie zaobserwowanie innej dynamiki zmian jest punktem wyjścia w naukach humanistycznych, do określania nowego etapu w procesie przemian społeczno-kulturowych.

Wrażenie płynności nie wynika tylko ze zmiany struktur społecznych, czy instytucjonalnych, ale w sposób synchroniczny i głęboki ulegają zmienności same reguły i zasady, które kierowały ludzkim zachowaniem³⁵. Nie istnieją już „oczywiste” kodeksy moralne, a te, które istnieją, często ścierają się ze sobą, przeczą sobie nawzajem. Wartości nie tyle są u podstaw wyboru strategii życiowej, co mają się do niej przystosowywać³⁶.

³¹ Amerykański filozof, profesor zwyczajny nauk politycznych w City College of New York oraz w City University of New York. Swoją dyskurs koncentrował wokół modernizmu i postmodernizmu.

³² Por. M. Berman, *Wszystko, co stale rozpycha się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków 2006, s. 27.

³³ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 9.

³⁴ K. Tyszką, *Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*, Warszawa 2014, s. 181-182.

³⁵ Por. M. Marody, *Jednostka po nowoczesności*, Warszawa 2015, s. 163.

³⁶ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 14.

Podobnie, każde twierdzenie naukowe, nawet jeśli powszechnie uznawane i zakorzenione, może zostać odrzucone, stać się źródłem wątplenia a nie pewności³⁷. To moment, w którym człowiek dostrzegł, że może istnieć wiele sprzecznych koncepcji tego, co jest dobre i tak naprawdę nie jesteśmy w stanie osiągnąć porozumienia nawet w najbardziej podstawowych kwestiach dotyczących danego zagadnienia³⁸. Nowoczesna logika „albo/albo” zmieniła się na logikę „zarówno/jak i”, uznając tym samym za równorzędne czy równoprawne twierdzenia i wartości, które do tej pory były uznawane za wykluczające się wzajemnie³⁹. W związku z tym człowiek traci nowoczesne złudzenia, że jeśli posiada odpowiednią ilość wiedzy, kiedy dojdzie do jakiegoś kresu, to stworzy spójny, sprawiedliwy, przewidywalny świat. Zdaje sobie sprawę, że nie jest to możliwe. A skoro nie ma wiedzy, która stałaby się fundamentem dla świata pełnego ładu, to jednostka zostaje skazana na zindywidualizowane próby tworzenia tożsamości. W miejsce zbiorowego podejmowania wyzwań każda jednostka musi kształtować życie tylko dzięki swoim indywidualnym decyzjom, własnej wytrwałości o odwadze i indywidualnie dobranym i stosowanym środkom⁴⁰. W ten sposób powstaje rzeczywistość „cała w ruchu, płynna i rozplływająca się, porządkująca może, ale sama nie uporządkowana, drwiąca sobie bluźnierczo z różnic między tym, co istotne, a co marginalne, co konieczne, a co przypadkowe – różnicy tak świętej wszak i nietykalnej dla łądotwórczej intencji”⁴¹.

Nawet fizycznie człowiek nie pozostaje w miejscu, bezruch wydaje się czymś nienaturalnym, nierealnym, nieustannie się przemieszczając, z inicjatywy własnej lub cudzej⁴². Czas i przestrzeń przestają być ze sobą w sposób integralny połączone. Ta sama rzecz może wydarzać się jednocześnie w dwóch różnych krańcach globu. Nie potrzeba już czasu, koniecznego do przebycia drogi, by uczestniczyć w tym, co dzieje się tysiące kilometrów dalej. W ten sposób czas i przestrzeń zostają oddzielone od codziennego życia i od siebie nawzajem⁴³. Ta separacja wraz z ambiwalencją⁴⁴ stają się również istotnymi elementami, na podstawie których mowa o pewnej granicy, chociaż nie jest ona ostra, gdzie nowoczesność przechodzi w ponowoczesność.

Marody proponuje, by przemiany w funkcjonowaniu jednostek określić trzema

³⁷ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010, s. 37.

³⁸ Por. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, Warszawa 1998, s. 107-108.

³⁹ Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 158; tamże s. 160.

⁴⁰ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 46-47.

⁴¹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 190.

⁴² Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000, s. 6.

⁴³ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 16.

⁴⁴ Por. K. Tyska, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 182.

właściwościami, najczęściej pojawiającymi się we współczesnych analizach i opracowaniach, które określają ponowoczesnego człowieka. Chodzi o indywidualizm, refleksyjność i konsumpcjonizm. Warto jednak zaznaczyć, że pojęcia te, chociaż używane przez różnych badaczy, to ich status teoretyczny często pozostaje niedookreślony, cechuje się też często pewną ambiwalencją znaczeniową. Indywidualizm może być używany zarówno do ukazania wyjątkowości, jak i do opisu efektu procesów strukturalnych, które dają jednostce większą wolność wyboru, niezależnie, a czasami nawet wbrew jej woli. Konsumpcjonizm może być zarówno efektem, jak i przyczyną koncentracji na materialnych aspektach kultury, może przenikać życie nie tylko na poziomie gospodarczym, ale także na poziomie społecznym, relacyjnym, a nawet duchowym i tożsamościowym. Refleksyjność może opisywać cechę rzeczywistości, przeciwstawiającą się w zwrotności działań, tak jednostkowych, jak instytucjonalnych, ale może być także opisem analitycznego nastawienia jednostki wobec możliwych sposobów działania⁴⁵.

Poza tym, u poszczególnych autorów pojęcie indywidualizmu, refleksyjności czy konsumpcjonizmu, może się odnosić jednocześnie do cech życia jednostkowego, ale równie dobrze może służyć charakterystyce cech strukturalnych społeczeństwa. Dodatkowo najczęściej brakuje doprecyzowania czy pojęcia te stanowią rodzaj normatywnych wartości, czy są raczej pojęciami wyjaśniającymi działania. Nie jest wyjaśniane, „w jaki sposób indywidualizacja strukturalna miałaby się przekładać na lub być wywoływana przez indywidualizację jednostkową, ani w jaki sposób refleksyjność instytucji miałaby wzmacniać refleksyjność jednostek. Podobnie rzecz ma się z konsumeryzmem, w przypadku którego o istnieniu specyficznych cech jednostkowej mentalności wnioskuje się głównie na podstawie rozrostu specyficznych instytucji zorientowanych na napędzanie konsumpcji (np. reklama czy centra handlowe), bez ukazania mechanizmów wiążących te dwa poziomy analizy”⁴⁶.

Niemniej jednak indywidualizacja, refleksyjność i konsumpcjonizm, pomimo niejednoznaczności, co do zakresu samych pojęć, pozostają niewątpliwie znaczącymi sposobami funkcjonowania jednostki, dlatego zostaną omówione nieco szerzej.

1.1 Indywidualizacja

Zjawisko indywidualizacji jest jednym z podstawowych pojęć ponowoczesności

⁴⁵ Por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 167.

⁴⁶ Tamże, s. 168.

i może być uznane za przyczynę, ale także skutek przemian w sferze procesów społecznych, te „przeciwstawne wyjaśnienia w jednym są zgodne: rozpad więzi społecznych prowadzi do atomizacji ludzkich społeczności, czyniąc ze współczesnego społeczeństwa statystyczny agregat indywidualnych działań, wtórnie niejako integrowani przez zarządzające przestrzenią życia społecznego instytucje publiczne”⁴⁷.

Indywidualizm najczęściej wiązany jest z utratą nadziei na to, że odpowiednia ilość wiedzy wystarczy, by zapanować nad niespójnością świata i niedoskonałością procesów społecznych. To rozczarowanie skłania jednostki do zwrócenia się ku swojemu wnętrzu, jako obszarowi, na którym można mieć większą kontrolę oraz poczucie, że możliwe jest „zbudowanie tożsamości, znanego i stabilnego, wewnętrznego świata, a przez to uzyskanie bezpieczeństwa psychicznego”⁴⁸. W gruncie rzeczy indywidualizacja często jest nie tyle wyborem, co losem człowieka⁴⁹.

Chociaż jednostka nadal jest pod wpływem okoliczności, w których funkcjonuje, to odpowiedzialność za prace nad własnym psychicznym i fizycznym samodoskonaleniem, szukanie prywatnych strategii przetrwania, zostaje przeniesiona na jednostkę⁵⁰. „Współczesne lęki, niepokoje i żale trzeba przeżywać indywidualnie. Nie sumują się one i nie łączą w żadną *wspólną sprawę*, nie mają żadnego konkretnego, a tym bardziej oczywistego adresata. Pozbawia to postawy solidarnościowe ich dawnego statusu racjonalnych taktyk”⁵¹. Człowiek nie może liczyć już na wiedzę, bo ona zawiodła, ani na tradycję, ponieważ ona także okazała się niewystarczająca, aby uchronić świat i społeczeństwo przed klęskami. Musi więc indywidualnie odnaleźć się w zależnościach pomiędzy koniecznością skonstruowania swojej tożsamości, a propozycjami dostarczanych przez systemy abstrakcyjne. Zatem także pomiędzy dążeniem do samorealizacji, a potrzebą głębokiej, opartej na zaufaniu, relacji z drugim człowiekiem⁵². Jednostka poprzez takie działanie w jakimś stopniu odseparowuje się od problemów i ryzyka świata globalnego, ale ma to swoją cenę. Nie widzi już siebie jako kogoś kto ma swoje pochodzenie i przyszłość, jest od tego oderwana. W takiej sytuacji relacje często są jedynie sposobem, w jaki jeden człowiek może uczyć się od drugiego w jaki sposób przetrwać samotność, skoro nie można

⁴⁷ Tamże, s. 227.

⁴⁸ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 229-230.

⁴⁹ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁰ Por. T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, dz. cyt., s. 109; por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 48, 54; Por. Z. Bauman, *Retropia. Jak rządzi nami przeszłość*, Warszawa 2018, s. 58.

⁵¹ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 230.

⁵² Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008, s. 87, por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 231, por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 48

jej z życia wyeliminować.

Tak naprawdę więc indywidualizm jest mechanizmem, w którym często chaotyczne poruszanie się pomiędzy niepewnymi punktami odniesienia i ulotnością społecznych punktów odniesienia jest tak naprawdę samotną walką o przetrwanie⁵³. Odzwierciedla rozczarowania nieskutecznością działań społecznych czy wspólnotowych w budowaniu doskonałego i sprawiedliwego świata. To stan, w który jednostka zostaje zanurzona, którego często nie wybiera z własnej woli, ale zmuszona jest się w nim odnajdywać. Ale także postawą, która pozwala, nieco paradoksalnie, na odnalezienie tak deficytowego poczucia bezpieczeństwa. Sposobem na budowanie tego poczucia bezpieczeństwa, w obliczu tego, że nie można jej odnaleźć w tym, co zewnętrzne, staje się kreowanie, budowanie, czy też konstruowanie własnej tożsamości, dając tym samym namiastkę panowania nad swoim życiem i tym, co się w nim wydarza.

Znaczenie kreowania własnej tożsamości i związana z tym kategoria autentyczności, a także refleksyjność, jako narzędzie weryfikacji powyższych mają fundamentalne znaczenie dla realizacji indywidualności jednostki, dlatego też zostaną wyodrębnione i przedstawione poniżej. Przy czym trzeba pamiętać o tym, że wszystkie trzy elementy nawzajem się przenikają, uzupełniają i wywierają na siebie wpływ.

1.1.1 Tożsamość

Człowiek znajduje się w świecie zewnętrznych i wewnętrznych sprzeczności, w którym jego zadaniem jest samodzielne stworzenie oraz pielęgnowanie siebie, jako samodzielnej jednostki, która wejdzie z innymi samostwarzającymi się jednostkami w interakcje. Staje przed zadaniem, by skonstruował tożsamość z tego, co niepewne. Wyzwanie to wydaje się niewykonalne.

Już samo pojęcie tożsamości w ponowoczesności zawiera w sobie pewne antynomie. Powinna ona być stabilna, a jednocześnie wystarczająco elastyczna⁵⁴, by pozwalała na jej modyfikowanie we wciąż zmieniających się, nieprzewidywalnych warunkach, a także w zależności od czy jej stan obecny zdobędzie wystarczające uznanie społeczne⁵⁵. Kolejnym paradoksem jest to, że stwarzanie czy zmiany w tożsamości opierają się na zapale

⁵³ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁴ Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006, s. 61.

⁵⁵ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...* dz. cyt., s. 25. 218-219; por. M. Miczyńska-Kowalska, *Kultura konsumpcyjna cechą społeczeństwa ponowoczesnego. Zacieranie granic między kulturą niską a wysoką*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2013 nr 2-3/56, s. 205.

i entuzjazmie, ale potrzebują też czegoś trwalszego. Dodatkowo owo tworzenie opiera się na indywidualnych doświadczeniach i potrzebach, które jednocześnie wymagają uogólnienia, by mogły być częścią życia publicznego⁵⁶. Oprócz tego tożsamość wydaje się być obojętna na czynniki zewnętrzne, a jednocześnie ulega pewnemu przymusowi, który polega na tym, że nie można nie wybrać kreowania samego siebie. „Każdy musi *iść naprzód i próbować szczęścia*, każdy musi *płynąć albo utonąć*”⁵⁷. Specyfika rozumienia tożsamości w ponowoczesności polega więc nie tyle na budowaniu jednej tożsamości przez całe życie, ale na nieustannej gotowości na zmianę i przededefiniowanie samego siebie⁵⁸. Postęp jest niekończącym się wyzwaniem, koniecznością i istotą ludzkiej rzeczywistości. Jeśli człowiek nie będzie się starał, nie będzie się nieustannie ulepszał, wysiłał, to inni go wyprzedzą i stanie się nieakceptowanym społecznie. Wyjściem jest więc nieustanne, niemal kompulsywne ulepszanie swojej tożsamości⁵⁹, potraktowanie swojej egzystencji jedynie w kategoriach projektu i zadania do wykonania. „Jedynym życiem, jakie zna nowoczesność, jest życie *do wykonania*. Życie nowoczesnego człowieka nie jest mu dane, ale zadane. Jest zadaniem do wykonania, wymagającym coraz większych starań i wciąż nowych wysiłków”⁶⁰.

Budowanie tożsamości staje się nieustannym procesem, który nie prowadzi do jakiegoś efektu. Człowiek nie mogąc stwierdzić, że jego tożsamość jest w jakimś stopniu ukończona, potrafi doświadczać autentyczności swojego istnienia tylko poprzez intensywne emocje. To doświadczenie ma jednak bardzo indywidualistyczny charakter⁶¹. Ale też nie ma mieć innego charakteru, ponieważ w ponowoczesności postęmem jest możliwość skonstruowania życia w ten sposób, by przynosiło jak najwięcej zadowoleń, a co za tym celem jednostki jest dążenie do zrealizowania tej możliwości⁶². Zadowolenie, jest kategorią emocji, a te mogą być przedmiotem manipulacji, a przez to źródłem lęku, poczucia winy czy wstydu. Dlatego jednostka musi nieustannie monitorować je w procesie refleksyjnego namysłu. Musi identyfikować źródła, ale też rozpoznawać szanse i zagrożenia dla samorealizacji, tego w jaki sposób przeżywane doznania mogą posłużyć do budowania poczucia spójnej tożsamości⁶³. Nie tyle chodzi więc o integrującą rolę tożsamości na

⁵⁶ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 77-78.

⁵⁷ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 33.

⁵⁸ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...* dz. cyt., s. 143.

⁵⁹ Por. Z. Bauman, G. Gajewska, *Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności*, Gniezno 2005, s. 23.

⁶⁰ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 209.

⁶¹ Por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 202.

⁶² Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 209.

⁶³ Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 222.

przestrzeni całego życia człowieka, ale o poczucie, że w zmienności i niepewności jest coś, co przynajmniej na chwilę jest spoiwem istnienia.

Ważnym elementem ponowoczesnego rozumienia tożsamości jest także to, że skonstruowane „ja”, nawet jeśli jest tymczasowe, powinno być w jakiś sposób wyeksponowane i pokazane społeczeństwu, by zaznaczyć, że „jestem kimś”. W mentalności ponowoczesnego człowieka to, co jest pokazane na zewnątrz świadczy o tym, że człowiek posiada jakąś indywidualność⁶⁴. Ma to jeszcze jeden cel: „przyjmując daną tożsamość, jednostka ma poczucie bezpieczeństwa tylko w takim stopniu, w jakim inni uznają jej zachowania za odpowiednie lub rozsądne”⁶⁵. Kryterium dobrze skonstruowanej tożsamości staje się, nie obiektywna aksjologia, ale subiektywne uznanie społeczne. Stąd troska o ciało i wizerunek staje się cechą zachowań w świecie ponowoczesnym. Wybór stylu życia, korzystanie z możliwości jakie daje ciało, staje się koniecznym elementem kreowania tożsamości⁶⁶.

Okazuje się jednak, że próby budowania tożsamości i schronienia się w indywidualizmie przed niepewnością płynnej ponowoczesności nie usuwają całkowicie braku bezpieczeństwa egzystencjalnego. Co prawda konieczność nieustannego modernizowania własnej tożsamości znakomicie usuwa z pola widzenia wiele lęków, ale nie unicestwia ich. Pewnikiem jest tylko to, że nie ma nic pewnego. Na takim fundamencie człowiek ponowoczesny niejako skazany jest na życie z przedwcześnie starzejącymi się kwalifikacjami zawodowymi, relacjami z zastrzeżeniem ewentualności jednostronnego i natychmiastowego wypowiedzenia. Natomiast z drugiej strony, staje w perspektywie pokus konsumpcjonistycznego sposobu życia, z coraz nowymi przeżyciami, które jeszcze są do wypróbowania i sprawdzenia, czy nie mogą posłużyć do budowania kolejnej tożsamości⁶⁷. Potrzebuje jeszcze jednego wyznacznika, który pomoże mu doświadczać, chociaż nie raz na zawsze, ale przynajmniej na jakiś czas, że jest tym kim jest. Oprócz uznania społecznego musi uzyskać jeszcze swoją własną aprobatę swojej tożsamości. Jako kryterium tego, czy dana tożsamość będzie zaakceptowana „jako moja” pojawia się autentyczność.

⁶⁴ Por. tamże, s. 201.

⁶⁵ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 256.

⁶⁶ Por. tamże s. 237; por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 207-209.

⁶⁷ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 306-307; por. M. Miczyńska-Kowalska, *Kultura konsumpcyjna...*, dz. cyt., s. 206.

1.1.2 Autentyczność

Skoncentrowanie na sobie, na samopoznaniu i samospelnieniu prowadzi do ideału współczesności, jakim jest wierność samemu sobie. Autentyczność staje się uzasadnieniem takiego a nie innego kształtu tożsamości, którą w danej chwili żyje ponowoczesny człowiek. Wobec braku innych nadrzędnych wartości, czy fundamentów „bycie sobą”, „odkrywanie własnego Ja”, czy „poznawanie siebie samego” to cele, które podejmuje jednostka⁶⁸.

Proces indywiduacji, wraz z konstruowaniem tożsamości i poszukiwaniem autentyczności nie ma jednak prowadzić do samotności, izolacji i zaniku więzi międzyludzkich. „Indywidualizacja to nie tyle rozpad, co zupełnie inna, nowa norma tworzenia społecznego świata. Nowość ta polega właśnie na tym, że jednostka sama tworzy sobie biografię, rzeczywistość społeczna zatem przybiera postać swoistej przestrzeni, w której zbiegają się rozchodzą jedyne w swoim rodzaju i niepowtarzalne *inscenizacje* indywidualnego życia”⁶⁹. To przedstawianie świata swojej autentyczności wiąże się z tym, że człowiek szuka potwierdzenia swojej tożsamości. Jedna osoba musi potwierdzić albo odrzucić indywidualny punkt widzenia drugiej osoby. A zarazem każda osoba jest wrzucona w rolę, w której jest arbitrem potwierdzającym lub odrzucającym istnienie drugiej osoby. W „byciu autentycznym” odnajdujemy kolejny paradoks ponowoczesności. Z jednej strony jednostka ma funkcjonować jako indywidualność, ma sobą świadczyć o tym, że świat jest niepowtarzalny, ale z drugiej strony nie może istnieć bez potwierdzenia lub odrzucenia przez drugą osobą.

Autentyczność staje się przesłanką ku temu czy drugiej osobie można zaufać. Chodzi o to, by jedna osoba mogła polegać na tym, co mówi i robi druga. Przy braku innych punktów oparcia dla relacji, to właśnie połączenie autonomii i otwartości jest fundamentem zaufania, którego nie dostaje się tak po prostu. Jak każdy inny element relacji trzeba zaufanie zbudować, zdobyć, a to wymaga pewnego wysiłku⁷⁰. Trwałość opiera się na pełnym otwarciu przed drugą osobą, w reakcjach której znajdujemy potwierdzenie własnej tożsamości. W tym właśnie sensie, „relacja ustanawia refleksyjne ramy samorealizacji, dla której moralną osią jest autentyczność polegająca na byciu szczerym z samym sobą”⁷¹. Tożsamość jednostki jest więc efektem czynnego samopoznania, przedstawienia się drugiej osobie i rozwoju zaufania⁷².

⁶⁸ Por. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, Kraków 1996, s. 18.

⁶⁹ K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 208-209; por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 276.

⁷⁰ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 134-135.

⁷¹ M. Marody, *Jednostka po...* dz. cyt., s. 218.

⁷² Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 136.

Z pojęciem autentyczności mocno związane jest pojęcie stylów życia. Powiedzieliśmy, że oprócz wewnętrznego poczucia posiadania własnej tożsamości równie ważne jest pokazanie, w sposób autentyczny, tego co wewnątrz na zewnątrz. Tożsamość wyraża się więc poprzez nawyki żywieniowe, sposób ubierania się, zachowania i zwyczaje związane ze spotykaniem się w ulubionych miejscach. W ten sposób styl życia wiąże się jednocześnie z konsumpcją. Styl życia zdeterminowany jest również przez rodzaj wykonywanej zawodowo pracy/ Dlatego też wybór pracy i środowiska zawodowego stanowi jeden z podstawowych czynników wyboru stylu życia⁷³. W ten sposób codzienne wybory nie są już tylko decyzjami odnośnie tego, co robić, ale kim być⁷⁴. Co więcej jednostki wchodzą w wiele różnych środowisk i sytuacji, z których każda może wymagać innego rodzaju zachowań, innego stylu życia⁷⁵. W pracy jest informatykiem, po pracy biegaczem i fanem surwiwalu, a co tego działaczem organizacji ekologicznych. I każde z tych zajęć wymaga od jednostki określonego stylu wypowiedzania się, zachowania, ubioru i uczestnictwa jakiejś formie wyrażenia tych elementów tożsamości.

Autentyczność miała być fundamentem relacji i bycia w świecie, pojawia się jednak kolejny paradoks. „*Ja*, z którym mamy do czynienia w dzisiejszym świecie, jest zawsze *ja nasyconym* – ukształtowanym przez najróżniejsze wpływy, a zatem nigdy nie *ja prawdziwym*, autentycznym”⁷⁶. Dlatego człowiek ucieka się do stosowania tak zwanych stylów życia, by podjąć kolejną próbę określenia kim jest i do kogo przynależy jako indywidualna jednostka. Budowanie tożsamości i jej podtrzymywanie wymaga więc autentyczności, szczerości z samym sobą, by zdecydować się i wejść w któryś ze stylów życia. To wszystko wymaga od człowieka nieustannego czuwania i namysłu nad własnymi motywacjami, preferencjami i sposobami ich realizacji. Dlatego też refleksyjność stała się kolejną, charakterystyczną a jednocześnie nieodzowną cechą funkcjonowania człowieka w ponowoczesności.

1.1.3 Refleksyjność

Refleksyjność stanowi w pewnym fundamentalnym sensie dystynktywną cechę wszystkich ludzkich działań. Stałe „utrzymywanie kontaktu” z podstawami, na których opiera się własne działania, jest dla wszystkich istot ludzkich częścią samych działań,

⁷³ Por. tamże, s. 116.

⁷⁴ Por. tamże, s. 115-116; por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 196-197.

⁷⁵ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 254; por. tamże, s. 28.

⁷⁶ K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 254-255.

ponieważ ludzka aktywność nie jest po prostu sumą, czy też ciągiem interakcji i motywacji, ale człowiek stara się sprawować nad nią spójną kontrolę. Oczywiście w tym znaczeniu refleksyjność jest cechą ogólnoludzką, wykraczającą poza ramy czasowe, ale jednocześnie jest kluczowym i fundamentalnym elementem, który dla ponowoczesnego człowieka stanowi absolutną podstawę⁷⁷. W fakcie posiadania refleksyjności jesteśmy tak samo nowocześni jak nasi przodkowie. Nie można jednak na tym stwierdzeniu poprzestać, ponieważ w ponowoczesności refleksyjność większej dynamiki.

Z powodu tego, że w ponowoczesności, żadna ze skonstruowanych, akceptowalnych społecznie, tożsamości nie jest czymś ostatecznym, życie jest realizowaniem nieskończonej liczby projektów⁷⁸, a przez to także niekończącej się rewizji własnego życia. Refleksyjność oznacza więc systematyczne poddawanie weryfikacji wszystkiego, co do tej pory człowiek skonstruował, ze względu na nowo zdobyte wiadomości lub nabytą wiedzę⁷⁹ i konieczność dostosowywania tożsamości do zmian, które zachodzą w świecie⁸⁰.

Rewizja i przebudowa własnej tożsamości jest niekiedy konieczna z przyczyn psychologicznych. Jednak w ponowoczesności osobowość i psychologia dostarczają jedynie pewnych punktów odniesienia, według których jednostka wybiera elementy z dostępnych jej zachowań jednostkowych i społecznych, ponieważ to od niej samej w zasadzie zależy kim się stanie na skutek kolejnych tożsamościowych rekonstrukcji⁸¹. I chociaż rezygnacja z dotychczasowej tożsamości może przynosić pewne określone korzyści dla jednostki, to z pewnością jest także obciążeniem⁸², między innymi dlatego, że przemiana tożsamości, chociaż zasadniczo jest sprawą prywatną, to zawsze wiąże jest także z przecięciem pewnych więzi i zobowiązań. Strata ta dotyczy niewątpliwie jednostki, ale także tych „innych”, którzy są z nią w relacji⁸³. Bauman pisze o tym, że w imię racjonalności tak naprawdę wojnę wytoczono relacjom międzyludzkim⁸⁴. Niszczone jest zaufanie, ponieważ człowiek nigdy do końca nie wie, kiedy będzie użyteczny w czyimś stylu życia, a kiedy takim być przestanie i w związku z tym wyczerpie się przyczyna, dla której dana relacja istniała.

Ciągła potrzeba zmian kompetencji, wizerunku, zachowań, stylu ubierania się i jedzenia, ale także zmian w obszarze tego, co powinno być w życiu ważne, w jaki nowy

⁷⁷ Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 26.

⁷⁸ Por. Z. Bauman, *Pro domo sua. Bauman o Baumanie*, „Znak” 2018, nr 752/01, s. 50; por. K. Tyszką, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 243-244.

⁷⁹ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 36.

⁸⁰ Por. tamże, s. 53.

⁸¹ Por. tamże, s. 107-108.

⁸² Por. tamże, s. 249.

⁸³ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 139.

⁸⁴ Por. Z. Bauman, *Retropia...*, dz. cyt., s. 92-93.

(oczywiście skuteczny) sposób radzić sobie z wyzwaniami dnia codziennego i z problemami w relacjach, wymaga dobrej orientacji na rynku ofert w tym zakresie. „Szukamy umiejętności, które pomogą nam się utrzymać i sposobów, które mają przekonać pracodawców, że to właśnie nas powinni zatrudnić. Dopracowujemy nasz wizerunek i sposoby przekonywania innych, że ten nasz wizerunek jest prawdziwy. Szukamy sposobów na to, jak nawiązać bardziej satysfakcjonujące relacje, a z drugiej strony, jak pozbyć się tych starych, już niechcianych. Szukamy metod na to, w jaki sposób przyciągnąć uwagę, a z drugiej strony ukryć się tam, gdzie nie chcemy być zauważani czy komentowani. Chcemy maksymalnie wycisnąć rozkosz z miłości, a jednocześnie boimy się uzależnienia od osób bliskich”⁸⁵.

Budowanie zaufania ma w ponowoczesności jeszcze jedno znaczenie. Mianowicie wiąże się także z rozwojem systemów abstrakcyjnych, a więc zaufaniem do zasad, za którymi zdają się nie stać żadne osoby i zaufaniem do osób, które są dla człowieka zupełnie anonimowe. To, co osobiste zostaje, przynajmniej częściowo przeniesione do bezosobowo zorganizowanych systemów⁸⁶.

W efekcie jednak wszelka wiedza ulega dewaluacji, skoro także wiedza specjalistyczna jest wykorzystywana i w zasadzie dowolnie interpretowana przez laików do budowania własnych tożsamości⁸⁷. W tej sytuacji nawet najrzetelniejsza wiedza, istnieje tylko do pewnego momentu, a autorytetom można wierzyć „do odwołania”, a „systemy abstrakcyjne, które na wskroś przenikają życie codzienne, zamiast jednoznacznych wskazówek i instrukcji proponują całą gamę opcji. Do ekspertów zawsze można się zwrócić, ale oni sami często nie zgadzają się między sobą zarówno co do teorii, jak i praktycznych diagnoz”⁸⁸. Wraz z przemianami tożsamości, przemianom ulega więc także pozycja autorytetów.

Indywidualizm i tempo zmian sprawiają, że ludzie szukają raczej przykładów życia, nie przywódców. Raczej mają „nadzieje na to, że osoby z pierwszych stron gazet – wszystkie razem i każda z osobna – pokażą wszem i wobec, jak załatwia się *sprawy naprawdę ważne* (rozgrywane się teraz w czterech ścianach ich domów). Ludzie dowiadują się przecież codziennie, że ich niepowodzenia są wyłącznie ich winą i efektem własnych pomyłek, które mogą naprawić wyłącznie własnymi siłami i środkami. Nie powinno nas zatem dziwić, jeśli

⁸⁵ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 114-115.

⁸⁶ Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 85.

⁸⁷ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 39.

⁸⁸ Tamże, s. 118.

dochodzą do wniosku, że główny – a być może jedyny pożytek z osób, które posiadały wiedzę, sprowadza się do tego, iż powinny one pokazać w jaki sposób używać swych sił i środków”⁸⁹. W tej sytuacji zanika zapotrzebowanie na autorytety, które głosiły jak postępować, powołując się na pewne ogólne zasady, a pojawia się zapotrzebowanie na idola, celebrytę, który pokaże w jaki sposób eksperymentować ze swoim życiem i ze swoją tożsamością, bo sam jest przykładem tego, że ów eksperyment się udał. Nie chodzi już o to, by poznać uniwersalne zasady i wartości, które będą kierować życiem człowieka, ale by zobaczyć w jaki sposób ludzie radzą sobie z problemami, tu i teraz. Stąd wciąż duża popularność programów reality show⁹⁰. Dlatego osobą znaczącą nie jest już często mędrzec, ale w zasadzie każda postać, z dylematami i doznaniem zblizonymi do tych, z którymi zmagają się jednostki na co dzień w swojej rzeczywistości⁹¹. Kryterium w procesie refleksyjności nie jest już obiektywna prawda, ale to, czy „coś się sprawdziło” albo to odnośnie człowiek czuje, że „to musi być prawda”. Rynek ofert z elementami do budowy nowych tożsamości jest w zasadzie nieograniczony. Jednak przed człowiekiem ponowoczesnym staje zadanie orientowania się wśród nich, by móc „czerpać z życia jak najwięcej” i by odkryć to, czego jeszcze o sobie nie wiedział, a być może powinien wiedzieć i to wydobyć.

Kreowanie własnej tożsamości, po to by stworzyć autentyczny obraz swojego „ja”, wyrażony w stylu życia realizowany jest na drodze autorefleksji. Wspólnie tworzą rodzaj perpetuum mobile, gdzie są zarówno przyczyną jak i skutkiem indywidualizacji. I jako takie stają się integralnymi cechami ponowoczesnej antropologii.

Nigdy nie ukończony projekt tożsamości wymaga niekończącego się poszukiwania recept i nowych lepszych sposobów na życie. Jest to w gruncie rzeczy forma konsumpcji, czyli kolejnego ważnego zjawiska, na które należy zwrócić uwagę, jako na kluczowe dla próby zrozumienia ponowoczesności. Aby wyodrębnić antropologiczne przesłanki wpływające z konsumpcjonizmu, zdecydowano się w ramach niniejszego opracowania na marginalne omówienie tego zjawiska w takich obszarach jak ekonomia, czy gospodarka, na rzecz uwypuklenia mentalności i mechanizmów związanych bezpośrednio z funkcjonowaniem jednostki i jej społecznych interakcji.

⁸⁹ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 110.

⁹⁰ Por. Z. Bauman, G. Gajewska, *Nadzieje i obawy...*, dz. cyt., s. 37; por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 190.

⁹¹ Por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 191.

1.2 Konsumpcjonizm

Chcąc zdefiniować to, kim jest konsument trzeba powiedzieć rzecz nieco trywialną, mianowicie konsument jest osobą, która konsumuje. Samo konsumowanie polega na zużywaniu rzeczy do codziennego życia, rozrywki, czy też zaspokojenia pragnień i zachcianek. W świecie, w którym rzeczy konsumowane nabywane są za pośrednictwem pieniądza oznacza to także najczęściej posiadanie rzeczy na własność. Konsumowanie powoduje także ich unicestwienie przez zużycie. Może mieć ono charakter fizyczny, kiedy po prostu następuje zniszczenie materiału, ale także wymiar niematerialny, kiedy rzecz jest w dobrym stanie fizycznym, ale traci swój powab dla konsumenta i przestaje być atrakcyjna jako przedmiot konsumpcji⁹².

Samo konsumowanie to jednak jeszcze zbyt mało, ponieważ wszystkie istoty żyjące konsumują od początku swojego istnienia, by móc powiedzieć o zjawisku konsumpcjonizmu, a nawet więcej – o społeczeństwie konsumpcyjnym. Można o nim mówić wówczas, gdy konsumowanie staje się na tyle fundamentalną cechą, konstytuującą tożsamość członków społeczeństwa siłą, że nie można wskazać innego równie dominującego trendu. Członkowie takiego społeczeństwa mają przede wszystkim do odegrania rolę konsumenta i do takiej roli przez społeczeństwo są przygotowywani, między innymi poprzez wzmacnianie zachowań i umiejętności, które potrzebne są im do zrealizowania celu, to znaczy coraz większego konsumowania⁹³. W ten sposób konsumpcja staje się głównym zaangażowaniem społeczeństwa, które zajmuje się bezpośrednio konsumowaniem albo w sposób pośredni zarabiając pieniądze, by móc konsumować, ale także pracując w zawodach, w których produkowane są rzeczy i usługi, w których są dystrybuowane oraz w których odpady pokonsumpcyjne są utylizowane⁹⁴. Co więcej „konsumpcja pełni swoistego rodzaju funkcję społecznego języka, podtrzymującą wewnątrzspołeczną komunikację, integrację grupową, a także skuteczną kontrolę nad jednostkami”⁹⁵. Jest obecna jako spoiwo więzi społecznych, jako rozrywka, źródło utrzymania.

Także rzeczy niematerialne mogą być przedmiotem konsumpcji. „Nie tylko styl życia, ale samorealizacja może zostać opakowana i rozprowadzona zgodnie z zasadami rynku”⁹⁶.

⁹² Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm...*, dz. cyt., s. 53; por. Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008, s. 176-178; por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 160-161.

⁹³ Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 95.

⁹⁴ Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 96.

⁹⁵ B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna*, Rzeszów 2011, s. 44-45.

⁹⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 265.

Co więcej sama tożsamość może zostać „zużyta” to znaczy stać się nieatrakcyjna, uznana za nieprzydatną w danej chwili, w związku z tym, tak jak została kiedyś nabyta, wybrana, tak „prawdziwe ja” zostaje porzucone, po to by nabyć nowe. Pogoń za nowością, za zmianą, adaptacją często nie pozwala zbudować tożsamości na głębszym poziomie. Jest ona konstruowana z wrażeń, odczuć, chwilowych pragnień. Człowiek pragnie „przeżyć”, „doświadczyć”. Możliwość kolekcjonowania takich wrażeń jest w społeczeństwie konsumpcyjnym synonimem wolności⁹⁷. Nie tyle chodzi więc o to, by poszerzyć intelektualny horyzont, co przeżyć nową przygodę, odnaleźć nowy, chwilowy obiekt emocjonalnego zaangażowania⁹⁸. Taka jednostka jest idealnym konsumentem doznań w społeczeństwie konsumpcyjnym i dlatego do wytworzenia takiego „zbieracza wrażeń czy poszukiwacza doświadczeń”⁹⁹ dąży społeczeństwo konsumpcyjne. Dla tak skonstruowanej tożsamości świat różnorodności i mnogości ofert jest nie tylko środowiskiem naturalnym, ale także warunkiem życia¹⁰⁰.

Warunkiem rozwoju zachowań konsumenckich, tak aby były one satysfakcjonujące zarówno dla konsumenta jak i dla „sprzedawców” niezbędny wydaje się pluralizm ofert, by konsument mógł wybierać, dając się omamić przekonaniu, że jest w swoich wyborach wolny i niezależny.

1.3.1. Pluralizm, wybór i pragnienie

W społeczeństwie konsumpcyjnym, w sytuacji, kiedy trzeba dostarczyć wciąż nowych ofert, wartością staje się pluralizm. W ten sposób pluralizm, wielkość ofert staje się przyczyną, ale jednocześnie także skutkiem społeczeństwa znacznie bardziej zróżnicowanego i podzielonego. Wielość wyborów, z którymi styka się jednostka w warunkach ponowoczesności, wywodzi się z kilku źródeł. Po pierwsze, wynika z tego, że porządki tradycyjne i wskazania odnośnie życia i funkcjonowania świata ostatecznie okazały się niewystarczające, by zapobiec katastrofom, czy to naturalnym, czy społecznym. W związku z tym jednostka staje przed możliwością „eksperymentowania” z budowaniem tego, co fundamentalne, poprzez wybór z różnorodności, a przez to samej różnorodności

⁹⁷ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 135.

⁹⁸ Por. K. Tyszką, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 184.

⁹⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 308; por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności w dyskursie antropologicznym*; w: *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie?*, red. B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wańczyk, Kraków 2010, s. 329.

¹⁰⁰ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 60.

jako wartości¹⁰¹.

W ten sposób nadmiar możliwości powoduje wzrost zagrożenia rozkładem, rozpadem i fragmentaryzacją. „Nieskrepowany pęd do samostanowienia ma destrukcyjne efekty uboczne. Staje się zarzewiem konfliktów i źródłem wzajemnie sprzecznych dążeń. To wspólne wszystkim zadanie człowiek musi wykonać samotnie w bardzo różnych warunkach, dlatego też, zamiast jednoczyć ludzi i podsycać skłonność do współpracy i solidarności, prowokuje ono podziały i zacieklą rywalizację”¹⁰².

Po drugie, rozwój technologiczny i globalizacja pociągają za sobą masową produkcję dóbr i możliwość dostępu do nich niemal w każdym czasie i przestrzeni, zawłaszcza w regionach rozwiniętych, takich jak Europa. Jednostka podejmuje więc wysiłki, by zapewnić sobie do nich dostęp. Ale musi także rozwiązywać problemy związane z koniecznością dokonywania wyborów związanych z nabywaniem dóbr¹⁰³. Nadmiar stawia konsumenta przed najcięższym z wyborów: z którego z dóbr zrezygnować, często bez możliwości sprawdzenia wszystkich opcji¹⁰⁴. Łączy się to z odczuciem przytłoczenia na skutek niemożności przetworzenia wszystkich informacji¹⁰⁵.

Człowiek ponowoczesny chce mieć wybór. A przynajmniej jest przekonany o tym, że chce go mieć, chociaż nie zawsze w rzeczywistości tak jest. Z punktu widzenia producenta i sprzedawcy nie ma więc niczego prostszego niż wykorzystać to pragnienie do tego, by zrobić na tym swój własny interes, osiągnąć zysk. Przy czym trzeba pamiętać, że ów zysk dotyczy to zarówno dóbr materialnych, jak i tego, co niematerialne. Można zyskać satysfakcję materialną, gratyfikację społeczną, ale w tym wszystkim chodzi o poczucie zadowolenia.

Wolność wyboru jednak nie jest tak absolutna, jak przekonują siebie nawzajem członkowie społeczeństwa konsumpcyjnego. Trzeba powiedzieć jasno, że na rynku dóbr materialnych i duchowych „wszystko jest kwestią wyboru, oprócz przymusu dokonywania wyboru”¹⁰⁶. Społeczeństwo konsumpcyjne, a co za tym idzie rynek dóbr konsumpcyjnych przystosowuje jednostki do roli konsumenta idealnego, to znaczy takiego, który będzie pozbawiony wolności ignorowania jego pokus. Konsumentowi nie można pozwolić na odpoczynek od przeżywania emocji, dlatego dąży się do tego, by eskalowały one niezależnie

¹⁰¹ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 117.

¹⁰² Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s.140.

¹⁰³ Por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁰⁴ Por. Z. Bauman, *Płynna...* dz. cyt., s. 97.

¹⁰⁵ Por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 105.

¹⁰⁶ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 113.

od treści, to znaczy nie jest ważne czy entuzjazmu, zniechęcenia lub podejrzliwości. Ważne jest, aby angażowały jednostkę, by przyciągały uwagę, utwierdzały w jego własnych przekonaniach, a jednocześnie proponowały jakąś nowość, przełom¹⁰⁷. Jednostka musi dostać poczucie, że „ona tutaj rządzi”. Jest sędzią i krytykiem, to ona dokonuje wyboru. Może odmówić posłuszeństwa każdemu z niezliczonych wyborów na wystawie – z wyjątkiem wyboru fundamentalnego, polegającego na możliwości nie wybieraniu między nimi¹⁰⁸.

„Uważa się, że *spirytus movens* działań konsumenckich nie są potrzeby, ale pragnienie”¹⁰⁹. To znaczy coś bardzo ulotnego, nie potrzebującego do zaistnienia ani przyczyni ani uzasadnienia. Dlatego konsumentów, którzy kierują się pragnieniem, trzeba wciąż na nowo „produkować”. To znaczy nie tyle pomóc uświadomić sobie potrzeby, czy rzeczywiste pragnienia, ale wytworzyć mechanizm, w którym to produkt czy usługa będzie prowokował do tego, by jednostka „nagle odkryła” w sobie potrzebę posiadania, innymi słowy w konsumencie powinny powstawać zachcianki¹¹⁰, tak by zakup był przypadkowy, niespodziewany i spontaniczny. Zachcianka wyzwala przyjemność, eliminując i usuwając przeszkody związane z rzeczywistą potrzebą¹¹¹. W przypadku zachcianki bardzo ważnym jest także to, by oczekiwanie na spełnienie zachcianki skrócić do jednej chwili. To intensyfikuje przeżywaną przyjemność, w jednej chwili pozwalając objąć kilka wydarzeń, z których każde z nich dostarcza zupełnie innych lub podobnych wrażeń¹¹². Dystans między pragnieniem a jego zaspokojeniem ma skracać się do minimum, tak by tworzyć w zasadzie jeden moment ekstazy. „Przy ocenie rzeczy i działań liczy się przede wszystkim błyskawiczne, ciągłe i bezrefleksyjne zaspokojenie. Oczywiście żądanie błyskawicznego zaspokojenia stoi w sprzeczności z zasadą odwlekania. Błyskawicznego zaspokojenia nie można przy tym spodziewać się na stałe, chyba że każde zaspokojenie trwa krótko i znika, gdy tylko wyczerpie swój zabawowy i rozrywkowy potencjał”¹¹³. Dlatego w jednostce pojawia się pragnienie przeżywania coraz większej liczby chwil ekscytujących rozrywkowych, zabawnych, szybszych, większych, w coraz liczniejszych formach, przy coraz liczniejszych okazjach. W ten sposób „pomimo kolejnych i zawsze krótkotrwałych materializacji, rzeczywistym przedmiotem pragnienia jest zawsze ono samo, bez względu

¹⁰⁷ Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁰⁸ Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm...* dz. cyt., s. 58.

¹⁰⁹ Por. Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 115.

¹¹⁰ Por. tamże, s. 116.

¹¹¹ Por. tamże, s. 117.

¹¹² Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...* dz. cyt., s. 94.

¹¹³ Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 246 – 247.

na to, jak wielki stos innych przedmiotów (fizycznych i psychicznych) pozostawia za sobą na trasie. I właśnie dlatego nie da się go zaspokoić”¹¹⁴.

Życie w świecie pozornie nieskończonych możliwości daje poczucie zupełnej wolności. Jednak jest tutaj pewna pułapka. Nowe towary, nowe usługi, które oferują wciąż nowe, głębsze, intensywniejsze doznania są środowiskiem życia, ale także stają się udręką niepewności, są nieustannym pytaniem: czy aby na pewno człowiek dokonał optymalnego wyboru?¹¹⁵. Tutaj społeczeństwo konsumpcyjne także próbuje znaleźć rozwiązanie, by nie zabić w konsumencie chęci konsumowania. Pomocą w nie przegapieniu szansy, dokonaniu wyboru stają się eksperci udzielający porad, w zasadzie w każdej dziedzinie życia i śmierci¹¹⁶. Z tym że tutaj także panuje pluralizm i często wykluczająca się wzajemnie opinia „autorytetów” w danej dziedzinie. Do tego, aby uchodzić za eksperta w danej dziedzinie, co nie oznacza, że w rzeczywistości trzeba nim być, nie wystarczy, a czasami w ogóle nie trzeba wykazać się skutecznością wiedzy eksperckiej, ale odpowiednio skusić i uwieść konsumenta¹¹⁷.

Trzeba to jednak robić na tyle ostrożnie, by nie zlikwidować możliwości wyboru w ogóle, a przynajmniej nie utracić wrażenia, że konsument ma możliwość korzystania z różnych ofert. Z punktu widzenia społeczeństwa konsumpcyjnego musi on zachować pragnienie wybierania, zwłaszcza wyboru, który jest ulotny, kapryśny, dający się łatwo cofnąć – to konstytuuje idealnego konsumenta. Unicestwienie w człowieku potrzeby takich wyborów byłoby najgorszą klęską, jaka mogłaby się przydarzyć społeczeństwu, którego centrum stanowi konsumpcja¹¹⁸. Dlatego pielęgnuje się przekonanie, że zróżnicowania uniknąć się nie da i jest ono czymś dobrym, cennym¹¹⁹, tak, aby w świecie konsumenta nie ma miejsca na nudę. Co więcej społeczeństwo konsumpcyjne robi wszystko, by się jej pozbyć. Buduje poczucie, że w życiu zawsze coś musi się dziać i to coś nowego, ekscytującego. I zadba o to, by wytworzyć nowe rzeczy, usługi, źródła przeżyć, tak, by człowiek nigdy nie mógł powiedzieć, że „próbował już wszystkiego” i wyczerpał wszystkie przyjemności, jakie życie może zaoferować¹²⁰.

Tak więc żaden wybór nigdy nie jest ostatecznym, ponieważ zawsze pojawia się

¹¹⁴ Tamże, s. 115-116.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 126.

¹¹⁶ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 307.

¹¹⁷ Por. Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 98-99.

¹¹⁸ Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm...* dz. cyt., s. 63.

¹¹⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 61.

¹²⁰ Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm...*, dz. cyt., s. 79, por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 308.

jeszcze jakaś możliwość i jeszcze jakaś niewykorzystana okazja. To generuje niepokój związany z nieustannym podejmowaniem ryzyka, że nasz wybór jednak nie jest najlepszy. Jednak pozbawienie możliwości wyboru także nie prowadzi do wewnętrznego pokoju, ponieważ wiąże się z poczuciem jakichś utraconych możliwości, które powinny zostać aktualne¹²¹. Każda nowa możliwość rekompensuje wcześniejszą, być może utraconą możliwość, w ten sposób przygotowując także na przyjęcie następnej, która być może zrekompensuje obecnie realizowaną.

Niezliczona ilość opcji do wyboru sprawia, że w zasadzie „nie istnieją błędne posunięcia, nie można odróżnić ruchów lepszych od gorszych ani rozpoznać tego właściwego wśród wielu pozostałych – ani przed, ani po jego wykonaniu. Niemożność popełnienia błędu ma swoje wady i zalety; jest z pewnością wątpliwym szczęściem, skoro ceną za nie jest nieustanna niepewność i pragnienie, którego nie sposób zaspokoić”¹²². Bardzo często zdarza się, że człowiek rozdarty między upojną wolnością wyboru a niepewnością losu zaczyna pożądać rzeczy niemożliwej, czyli radości bez smutku, hazardu bez ryzyka przegranej „rozkoszowania się wolnością wyboru, ale wolnością ubezpieczoną od wypadku i wyborem o zagwarantowanym z góry *happy endzie*”¹²³. Natomiast z drugiej strony ta w zasadzie nieskończona liczba możliwości i nie definitywność kryterium wyborów, sprawia, że ci, którzy dokonali błędnego wyboru mogą czerpać otuchę z tego, że nic nie jest na zawsze, wszystko można zmienić. Równocześnie jednak także dobry wybór nie trwa na zawsze¹²⁴. Nie jest też tak, że wszystko zależy tylko od wyborów jednostki. Społeczeństwo konsumpcyjnie „nie likwiduje społecznych ograniczeń i uwarunkowań, choć często czyni je mniej widocznymi, trudniej uchwytnymi i oddziałującymi w sposób bardziej dyskretny”¹²⁵. Już samo to często sprawia, że konsumpcja jest tak atrakcyjna, pozwalająca zapomnieć o nierozwiązanych i być może nierozwiązywalnych kwestiach fundamentalnych, jak na przykład nierówności społeczne, głód na świecie, degradacja środowiska. Zapomnieć o rozczarowaniu samym sobą – człowiekiem, który w modernizmie oczekiwał, że wraz z postępem te kwestie staną się marginalne, a tak się nie stało. Być może ponowoczesny człowiek tak bardzo potrzebuje mieć poczucie dokonania nieskończonej ilości wyborów, by dokonać pewnego rodzaju oszukania samego siebie, że w świecie nieprzewidywalnym, który nie dał się opanować, jednostka ma wciąż siłę, by panować, że zachowała sprawczość.

¹²¹ Por. Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 96.

¹²² Tamże, s. 98.

¹²³ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 336.

¹²⁴ Por. tamże, s. 367.

¹²⁵ M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 163.

Możliwość wolnego wyboru podczas korzystania z rozmaitych ofert ściśle związana jest ze statusem majątkowym. Im większym kapitałem jednostka dysponuje, tym mniej ma ona ograniczeń przy realizacji zachcianek i w związku z tym zajmuje wyższą pozycję w hierarchii społecznej. Może realizować swoje lub przyjęte społecznie ambicje i cele życiowe związane z realizacją obrazu „dobrego życia”, na które przede wszystkim składa się większa i bardziej swobodna możliwość dokonywania wyborów¹²⁶. W tak skonstruowanym społeczeństwie potrzebne są mechanizmy i działania, które w konsumencie cały czas będą podtrzymywały przekonanie, że jego obecne pragnienia są nadrzędnym kierunkowskazem. Konsument z mniejszym pragnieniem konsumenckim byłby z punktu widzenia społeczeństwa konsumpcyjnego katastrofą.

Konsumpcjonizmu, z całą charakterystyką dotyczącą pragnień, czy bardziej zachcianek, mechanizmów podsycania zachowań konsumenckich, dotyczy więc nie tylko przedmiotów, ale także świata wewnętrznego jednostki, jej tożsamości, wartości, na które się decyduje. We wskazaną tendencję w sposób niejako oczywisty wpisują się także relacje między ludźmi.

1.3.2. Relacje w społeczeństwie konsumpcyjnym

Bardzo charakterystycznym zjawiskiem, a zarazem zdecydowanie niekorzystnym dla istnienia i jakości ludzkiej egzystencji jest zaaplikowanie konsumpcjonizmu na stosunki międzyludzkie. Dotyczy to także związków partnerskich i różnych formy bliskich relacji. W związku z tym można powiedzieć, że w relacjach funkcjonuje spory element nastawienia przyjemnościowego i pragmatycznego. Taki stosunek międzyludzki, prędzej czy później, wyczerpuje rację bytu, kiedy „konsumpcja” nie jest już atrakcyjna i często w sposób niespodziewany dobiega końca¹²⁷. „Zobowiązania *do grobowej deski* zmieniają się w umowy *na czas określony poczuciem satysfakcji*, z definicji, z rozmysłu i z pragmatycznych względów mające charakter przejściowy, a tym samym podatne na jednostronne zerwanie, gdy tylko któryś z partnerów uzna, że wycofanie się ze związku przyniesie mu większa korzyść niż próba ratowania go za wszelką – niemożliwą do przewidzenia – cenę”¹²⁸. Tak jak dobra materialne, które są przedmiotem konsumpcji, tak też zarówno związki intymne jak i przyjaźnie charakteryzują się dowolnością wyboru

¹²⁶ Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm...*, dz. cyt., s. 66.

¹²⁷ Por. J. Szmyd, *Zagrożone człowieczeństwo. Regresja antropologiczna w świecie ponowoczesnym*, Katowice 2015, s. 408; Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 10.

¹²⁸ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 253.

spośród wielu możliwych partnerów, analogicznie do wielości ofert wśród rzeczy materialnych¹²⁹. Tak jak towar konsumpcyjny podlega tym samym kryteriom oceny, jakie stosuje się wobec wszelkich innych towarów konsumpcyjnych. Okres próbny, możliwość zwrotu kosztów w przypadku braku satysfakcji. W miejsce trwałości i wierności, zawierania kompromisów, pojawia się „chęć czerpania satysfakcji z produktu gotowego do spożycia, a jeśli osiągnięta przyjemność nie sprost obietnicom i oczekiwaniom, albo jeśli odświeżające poczucie nowości zniknie wraz z przyjemnością, będziemy mogli wnieść pozew rozwodowy, powołując się na prawa konsumenta oraz ustawę o swobodnym obrocie towarami”¹³⁰. Jednostka bez oporów może modyfikować układ relacji wokół siebie, by nabyć na tych samych „prawach” nowy, „model”. To wszystko powoduje, że jednostki żyją w ciągłej obawie o swój związek, jego żywotność, trwałość i można powiedzieć, że nawet w lęku o sens relacji.

W ponowoczesnym zorientowaniu na bliskość bez zobowiązań akcentowany jest przede wszystkim emocjonalny aspekt interakcji. Przy czym chodzi raczej o osobiste poczucie satysfakcji, rozwój lub zaspokojenie potrzeb jednostki niż na tworzenie mniej lub bardziej trwałego „razem”¹³¹. W zasadzie zanikają trwałe więzi i określone cele. Nic nie jest na zawsze i nic nie jest oczywiste¹³². W gruncie rzeczy pojawia się więc „traktowanie ludzi jako przedmiotów konsumpcji i świata jako zbioru produktów do skonsumowania, bez zważania na to, gdzie wyrzucić odpady i czy nie zaśmiecają sąsiedztwa innych ludzi”¹³³. W ten sposób relacja podmiotowa staje się reliktem przeszłości.

Skutkiem takiej zmiany, oprócz osłabienia więzi, staje się agresja i prowadzenie wojny wszystkich ze wszystkimi, indywidualnie i w kontekście grup, ale także całych społeczeństw. Jeśli zawierane są przymierza to tylko na chwilę i to tylko dlatego, że w danym momencie służy to interesowi którejś jednostki czy grupy¹³⁴.

Wielość ludzkich istnień i wieloznaczność wszelkich kwalifikacji i podziałów napędzają dążenia do homogeniczności. Kiedy inny jest przedmiotem, który ma służyć osiągnięciu satysfakcji emocjonalnej, to oczywiście, że zamiast poczucia bezpieczeństwa rodzi jeszcze większe poczucie dyskomfortu w kontakcie z drugim człowiekiem, który pozostaje nieznanym, anonimowym¹³⁵. Próby trzymania na dystans „innego”,

¹²⁹ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 123.

¹³⁰ Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 253.

¹³¹ Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 261.

¹³² Por. K. Tyszką, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 141-142.

¹³³ Z. Bauman, G. Gajewska, *Nadzieje i obawy...*, dz. cyt., s. 25.

¹³⁴ Por. Z. Bauman, *Retropia...*, dz. cyt., s. 78-79; por. K. Tyszką, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 142.

¹³⁵ Por. Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 164-165.

odmiennego, nieznajomego i obcego oraz „decyzja o odrzuceniu potrzeby porozumienia, negocjowania i wzajemnego zaangażowania to nie jedyna możliwa, ale nagminna reakcja na poczucie egzystencjalnej niepewności, wynikające z nieznanej wcześniej kruchości lub płynności więzów społecznych”¹³⁶.

W czasie podejmowania działań konsumpcyjnych spotkania z innymi ludźmi są nieuniknione, ale raczej postrzegane jako niepożądane. „Muszą być zatem krótkie i powierzchowne, nie dłuższe i nie bardziej intymne, niż sobie życzymy”¹³⁷. Skoro nie da się uniknąć przebywania we wspólnej przestrzeni, to człowiek próbuje pozbawić tę bliskość spotkania, dialogu i współdziałania. Nie może uniknąć spotkań z nieznajomymi, więc próbuje nie zwracać na nich uwagi, zachowywać się tak, jakby byli niewidzialni, nie słyszani. A jeśli już zostaną usłyszani to, aby to, co mają do powiedzenia uczynić nieistotnym i bez wpływu na to, co da się zrobić, co trzeba zrobić i co warto zrobić¹³⁸. Chodzi tutaj przede wszystkim o spotkania z ludźmi obcymi. W takich sytuacjach wytworzył się pewien rodzaj interakcji społecznej, który nazywany jest „uprzejmym brakiem uwagi” lub „grzeczną separacją”. Nie jest to obojętność, ale raczej starannie kontrolowana uwaga, by wytworzyć i zachować coś w rodzaju strefy wolnej od wpływ innych i także, bez zwracania uwagi na ludzi, którzy są obok. Przelotne spotkanie wzroku drugiej osoby, po czym skierowanie go przed siebie w chwili przechodzenia obok lub w podróży wspólną komunikacją miejską, mowa ciała, która polega raczej na odsuwaniu się, nie dotykaniu, ignorowaniu jest w gruncie rzeczy odczytywana jako brak wrogich intencji¹³⁹. Może najbardziej widać to w tak zwanych „świątyniach konsumpcjonizmu”, czyli w centrach handlowych. Są projektowane w ten sposób, czy człowiek był w ciągłym ruchu, by wędrował od atrakcji do atrakcji, a nie dostrzegał drugiego, nie rozmawiał, nie zastanawiał się, ani nie dyskutował. Każda spędzona chwila ma mieć wartość handlową, dlatego człowiek nie powinien odczuwać dyskomfortu, także tego związanego ze spotkaniem wielości nieznajomych osób¹⁴⁰. Można w ten sposób przejść przez całe centrum handlowe, spędzić w nim kilka godzin, a tak naprawdę nie wejść w żadną osobistą, choćby przelotną interakcję i tak naprawdę nie dostrzec żadnej twarzy. Co więcej, spotkania, do których dochodzi odbywają się za pośrednictwem przedmiotów i obejmują ściśle wyznaczone sfery, na przykład klient ze sprzedawcą wchodzi w kontakt za pośrednictwem kasy, pieniędzy i dość ściśle określonych gestów, słów, rzadko wychodząc

¹³⁶ Tamże, s. 168-169.

¹³⁷ Por. tamże, s. 151.

¹³⁸ Por. tamże, s. 163.

¹³⁹ Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 58-59; por. tamże, s. 72.

¹⁴⁰ Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 33.

po za ten zwyczaj. Taki rodzaj relacji sprowadza się raczej do pewnego nawyku niż do autentycznego otwarcia się na drugiego człowieka. I chociaż usprawnia to funkcjonowanie w pewnych fragmentach naszej rzeczywistości to w gruncie rzeczy „pozbawia jednostki możliwości zdobycia specyficznej wiedzy, jaką daje bezpośrednia komunikacja w społecznych sytuacjach obejmujących użytkowanie przedmiotów – wiedzy o intencjach, możliwościach i zagrożeniach odczuwanych przez innych ludzi”¹⁴¹. A to z kolei sprzyja utrwaleniu instrumentalnej postawy w relacjach¹⁴². Kasjer staje się przedłużeniem kasy, sprzedawca staje się przedmiotem, który ma spełniać czyjeś oczekiwania. Taka instrumentalizacja przenoszona jest na inne aspekty życia, w których inni stają się przedmiotami, które mają spełniać pewne standardy, oczekiwania i być w zasięgu ręki w razie potrzeby.

Taki rodzaj interakcji ma poważne znaczenie, jeśli chodzi o konstytuowanie się norm społecznych. „Terytorium odarte z przestrzeni publicznej stwarza mało możliwości podjęcia dyskusji nad normami, do konfrontacji, ścierania się wartości oraz do ich negocjowania. O tym, co jest dobre i złe, piękne i brzydkie, odpowiednie i nieodpowiednie, użyteczne i pozbawione użyteczności, wyrokuje się tylko na górze, tam, gdzie sięga jedynie najbardziej przenikliwy wzrok”¹⁴³. To nie społeczność ustanawia normy, ale niemal niezauważalnie jest kształtowana przez kreatorów trendów, które mają służyć zwiększeniu konsumpcji, ciągłemu konstruowaniu coraz bardziej zaangażowanego konsumenta. To sprawia, że miejsce jednostki w sieci powiązań społecznych jest tożsame ze stopniem podporządkowania się zachowaniom konsumpcyjnym¹⁴⁴. Zatem nie tylko klienci traktują instrumentalnie inne osoby, ale także sami są w ten sposób traktowani. Najpoważniejszym skutkiem takich zmian jest bezprecedensowa kruchość dzisiejszych więzi międzyludzkich. Z jednej strony powoduje to indywidualizację, a przez to daje jednostce możliwość skupienia się tylko na własnych celach, ale z drugiej strony pozbawia poczucia bezpieczeństwa, które pochodziło z zaufania w trwałość więzi społecznych, co często staje się przeszkodą w realizacji tych celów¹⁴⁵. Człowiek pozostaje więc w pewnym paradoksie. „Anthony Giddens trafnie określił – wszystkie stosunki ludzkie stały się *czyste* (a więc nie rozpływają się poza obręb doraźnego interesu, nie wiążą partnerów zwielokrotnionym węzłem i nie obciążają ich zobowiązaniami na czas, gdy zainteresowanie stosunkiem – ulotne wszak

¹⁴¹ M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 179.

¹⁴² Tamże, s. 179.

¹⁴³ Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...* dz. cyt., s. 33-34.

¹⁴⁴ Por. M. Marody. *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁴⁵ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 263-264.

i wiotkie z natury – uschnie), a wszelka miłość stała się miłością „współbieżną”, a więc obowiązki wzajemne, jakie z niej wynikać mogą, trwają tak długo jak tylko, jak to się obu partnerom na raz podoba”¹⁴⁶.

Bauman, aby opisać sposób budowania więzi ze światem oraz więzi społecznych zastosował analogię do zachowań turysty i włóczęgi. Każda z tych osób ma pewne cechy, które pozwalają zrozumieć w jaki sposób ponowoczesny człowiek funkcjonuje w relacjach. „Postacie turysty i włóczęgi trzeba, rzecz jasna, traktować jak metafory ponowoczesnego życia. Wbrew temu, co pojęcia w ich pierwotnym sensie sugerują, aby być w tym świecie turystą lub włóczęgą, nie trzeba pokonywać przestrzeni fizycznej, nie trzeba podróżować daleko – można nawet nie ruszać się z miejsca”¹⁴⁷. Nie można wybrać stabilizacji. Można być jedynie człowiekiem w drodze z wyboru lub z przymusu. Miejsce, w którym dziś człowiek się znalazł – i nie chodzi tylko o fizyczny czas i przestrzeń, ale także o relacje, sytuację egzystencjalną – jest tylko na dziś. Być może będzie także jutro, ale takiego pewnika nie. Nie może uznać, że na coś zapracował raz na zawsze¹⁴⁸.

Pierwszym typem relacji jest turysta. Taki człowiek od wszystkiego i wszystkich trzyma się na dystans i podejmuje wysiłki, by ta odległość się nie zmniejszała¹⁴⁹. Nigdy nie wie jak długo będzie przebywał w jednym miejscu, dlatego nie nawiązuje długotrwałych relacji. Nie wie dokąd i kiedy dotrze¹⁵⁰. Turysta wsłuchuje się jedynie w swój własny, wewnętrzny głos, który jest także dla niego ostatecznym kryterium wyboru celu oraz decydowania o tym, czy dany cel, jest na dzień dzisiejszy wystarczająco satysfakcjonujący. Nie zawsze jest to kryterium, które jest wypowiedalne w słowach, ma natomiast często znamiona mistycyzmu i wewnętrznej tajemnicy¹⁵¹. Tęskni za stabilnością tylko wówczas, kiedy jej nie ma, kiedy jednak ona zaistnieje, to wtedy czuje się w niej uwięziony i przerażony. „Turysta woli tęsknić za domem niż w nim być. Woli tęsknotę niespełnioną od zaspokojonej”¹⁵².

Drugim typem jest wędrowiec. Od turysty różni się tym, że wędruje niekoniecznie z własnego wyboru. „Wielu jest takich, którzy odmówiliby stanowczo wędrowania, gdyby ich spytać – tyle, że nikt ich o zgodę nie pytał. Nic ich do podróży nie nęciło, nic na wyprawę nie ciągnęło – znaleźli się na drogach, bo ich od tyłu popchnięto, eksmitując z domu, grożąc

¹⁴⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 142.

¹⁴⁷ Tamże, s. 150.

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 150.

¹⁴⁹ Por. tamże, s. 144.

¹⁵⁰ Por. tamże, s. 144-145.

¹⁵¹ Por. K. Tyszką, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 211.

¹⁵² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 148.

eksmisją lub czyniąc pozostanie w domu niemożliwym lub nie do zniesienia”¹⁵³. Zmiana miejsca, relacji, okoliczności życiowych nie jest ich wyborem, ale zostają w nie wrzuceni. Są postrzegani jako ci, którym się nie udaje być turystami, nie potrafią dostosować się do wymogów ponowoczesnego świata, nie potrafią sprostać wymaganiu, aby konsumować odpowiednio dużo, nie mogą swobodnie wybierać celu i miejsca, do którego się przemieszczą, a raczej są przemieszczani¹⁵⁴. „Turysta zmienia miejsce, jak mu serce dyktuje. Porzuca miejsce pobytu bez skrupułów, gdy nowe, niewypróbowane możliwości pojawiają się w zasięgu wzroku. Włóczęga też wie, że nie pozostanie długo tam, gdzie jest dzisiaj, ale z całkiem innego powodu: gdziekolwiek się znajdzie, nie jest mile widziany. Turysta jest w ruchu, bo znajduje świat nieodparcie atrakcyjnym; włóczęga zaś dlatego, że znajduje świat niezdolnie niegościnnym”¹⁵⁵. Bauman pisze, że to właśnie ta wolność wyboru jest dzisiaj głównym, decydującym czynnikiem o tym, czy ktoś w świecie jest poważany, ponieważ jest turystą, czy też jest *persona non grata*, ponieważ jest włóczęgą, który nie dorasta do tego, by być turystą. „Tak więc jeden jest ciągnięty przez marzenia, a drugi jest kopany od tyłu przez konieczności. Poza tym zachowują się ludzako podobnie, to znaczy każde miejsce jest nowym miejscem noclegowym”¹⁵⁶.

Zatem im człowiek ma większe możliwości wyboru, konsumowania dóbr i pozytywnych, ekscytujących przeżyć, tym w hierarchii społecznej zajmuje wyższą pozycję¹⁵⁷. Zarówno więc turysta jak i włóczęga porusza się bez ustalonej wcześniej trasy. Jednak turysta ma wybór dokąd się uda, natomiast włóczęga jest wrzucany w nową sytuację, ponieważ z poprzedniej go wyrzucono.

Jednak życie turysty, chociaż bardziej pożądanego i poważanego społecznie, ma też swoje koszty. Przede wszystkim nie można zwolnić i osiąść, nie można pomyśleć, że już się coś osiągnęło, czy dokonało ostatecznego wyboru. Rezultat każdego wyboru zawsze niesie ze sobą niepewność i ryzyko. Wybór przestaje być przejawem wolności, kiedy staje się koniecznością. Natomiast atrakcja, nowość sprzedaje bycie czymś ekscytującym jeśli życie jest w gruncie rzeczy nieprzerwanym pasmem pełnych intensywnych przeżyć przygód. Nie porzuca jednak swojego życia, ponieważ ma świadomość, że jeśli tak zrobi, to za sprawą sposobu w jaki funkcjonuje społeczeństwo konsumpcyjne, niemal natychmiast stanie się włóczęgą. A tego na pewno nie chce, ponieważ oznaczałoby to, że jego życie stało się

¹⁵³ Tamże, s. 148-149.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 149. Por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 162.

¹⁵⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁵⁶ Z. Bauman, G. Gajewska, *Nadzieje i obawy...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁵⁷ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 151.

porażką¹⁵⁸.

Człowiek ponowoczesny jest człowiekiem konsumującym. Odniesienie do świata, a także do innych ludzi poddane jest jednemu, najważniejszemu kryterium – wolności wyboru. To właśnie możliwość dokonywania wyboru, chociaż nie zawsze każdy wybór zostanie podjęty, jest synonimem spełnionego, wartościowego życia. Człowiek wrzucony w gotowy system wartości czy system społeczny będzie czuł się poniżony, będzie czuł, że coś mu odebrano, że go wykluczono z globalnej sieci konsumpcji towarów, życia, wartości i relacji. Pozbawienie lub choćby ograniczenie tej możliwości byłoby równoznaczne z odebraniem mu tożsamości, a jednocześnie odebraniem możliwości jej konstruowania. W gruncie rzeczy zjawisko konsumpcjonizmu wpływa destrukcyjnie na same jednostki, ale także na życie społecznie.

Wszystkie omówione wyżej antropologiczne przesłanki ponowoczesności, a więc indywidualizm z autokreacją, koniecznością nieustannej refleksyjności, dewaluacją pragnień i zdegradowaniem drugiego człowieka do roli przedmiotu, którego zadaniem jest dostarczenie satysfakcji, a także mechanizmy społeczeństwa konsumpcyjnego, potęgowane są przez zjawisko globalizacji.

1.3 Globalizacja

Globalizacja to najprościej rzecz ujmując są to procesy integracyjne, które mają na celu scalić, czy raczej ujednolicić świat. Innymi słowy globalizację rozumie się jako „mechanizm rozciągnięcia zasięgu stosunków społecznych poza granice współobecności aktorów życia społecznego w określonym miejscu”¹⁵⁹.

Zatem poprzez procesy globalizacyjne należy przede wszystkim rozumieć zmianę stosunków społecznych, w których wydarzenia dziejące się tu i teraz są kształtowane pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i vice versa. Przy czym wydarzenia lokalne mogą zadziać się w inny sposób niż te, które je kształtują, oznacza to, że chociaż wydarzenie w swoim pierwotnym kontekście miało swoje określone znaczenie, to to samo wydarzenie w nowym kontekście może nabrać zupełnie innego wymiaru. W ten sposób wydarzenia i rozwiązania lokalne także stają się częścią globalnej¹⁶⁰, chociaż ich

¹⁵⁸ Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 116.

¹⁵⁹ M. Kempny, *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2000, nr 1, s. 9.

¹⁶⁰ Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 47; por. tamże, s. 53; por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 251; por. Z. Bauman, „My” bez „onych”, „Więź” 2016 4/666, s. 167.

ostatecznego znaczenia nie można przewidzieć. Można powiedzieć, że nie ma takiego miejsca na ziemi, które nie byłoby włączone w sieć globalnych przemian, zatem nie istnienie możliwości nieuczestniczenia w nich¹⁶¹.

Aby wskazać na konsekwencje jakie procesy globalne mają dla człowieka ponowoczesnego zostaną omówione przemiany w rozumieniu czasu i przestrzeni, a także rozwój systemów eksperckich. Następnie zostaną nazwane konsekwencje, jakie wynikają z narastania tych tendencji.

1.3.1 Przemiany w rozumieniu oraz znaczeniu czasu i przestrzeni

Badacze ponowoczesności, w tym także Bauman, wskazują na oddzielenie czasu i przestrzeni¹⁶², które stało się środowiskiem, w którym funkcjonuje człowiek. W społeczeństwach przednowoczesnych przestrzeń i miejsce są w znacznym stopniu zbieżne. Czynności i wydarzenia, które miały miejsce w czasie odbywały się w przestrzeni, która wymagała obecności osoby. Praca była wykonywana w konkretnym czasie, w konkretnym miejscu, można było być świadkiem zdarzenia będąc i uczestnicząc w nim w tym czasie i miejscu, w którym się ono dokonywało. Tymczasem w ponowoczesności, za pomocą mediów i dzięki osiągnięciom nowych technologii, bycie „naoczny” świadkiem nie wymaga już obecności w danym miejscu, ale może dokonywać się za pomocą internetu, czy innych środków komunikacji, poprzez które można „być” w najbardziej oddalonym zakątku globu, a nawet w przestrzeni kosmicznej. Światy, które kiedyś pozostawały nieznane, ze względu na odległość w zasadzie już nie istnieją. Podobnie zdarzenia, o których dowiadzano się po czasie, ponieważ ich świadkowie musieli przemierzyć pewną drogę teraz dzieją się „na żywo” na monitorach urządzeń. To wszystko sprawia, że człowiek cały czas jest w ruchu. Nawet jeśli fizycznie znajduje się w jednym miejscu, to w ułamku sekundy przenosi się w odległe miejsca¹⁶³. Ponadto „oddalone zdarzenia mogą stawać się bliższe niż to, co faktycznie dzieje się w pobliżu, i wchodzić w skład struktur osobistych doświadczeń. To, co dzieje się tu i teraz, może być bardziej nieuchwytnie niż dotyczące milionów wydarzeń na wielką skalę”¹⁶⁴. Przestrzeń nie wytycza już granic ani działaniu, ani jego skutkom, a jej znaczenie bywa niewielkie lub żadne¹⁶⁵. Natomiast czas nie jest już

¹⁶¹ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 38.

¹⁶² Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 92; por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 32.

¹⁶³ Por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...* dz. cyt., s. 92.

¹⁶⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 254.

¹⁶⁵ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 182.

utrudnieniem w sięganiu po cokolwiek, a tym samym przestaje nadawać wartość przestrzeni¹⁶⁶.

Poza obserwowaniem i odbiorem informacji równie ważne jest także to, że to, co dziś robimy na jednym końcu świata może mieć wpływ, a nawet całkowicie zmienić życie jednostek i całych społeczności na drugim końcu świata, na dodatek nie tylko w chwili obecnej, ale na całe pokolenia. Trzeba także powiedzieć, że zarówno pozytywnych, jak i negatywnych globalnych skutków naszych działań nie jesteśmy w stanie przewidzieć¹⁶⁷. Zmiany można zauważyć zwłaszcza w obszarze społeczno-kulturowym, gdzie kontakt między różnymi kulturami, czy wartościami nie ma charakteru jednostkowego i lokalnego, ale za sprawą środków komunikacji staje się czymś powszechnym. Człowiek ma możliwość uczestniczenia w wielu zachowaniach społecznych, które kształtują jego system wartości, nowe więzi oraz budzą nowe pragnienia¹⁶⁸. Jednak wydarzenia wyjęte z kontekstu, w którym zaistniały i włożone w inny, mogą nabrać zupełnie nowego znaczenia, zniekształconego w stosunku do pierwotnego. W ten sposób coś, co wydaje się być znane, bo oglądane za pośrednictwem środków komunikacji okazuje się być zupełnie inne, a nawet mniej realne niż w rzeczywistości. Na przykład bezpośredni kontakt ze śmiercią i umierającymi jest „codziennością na poziomie przedstawień medialnych, podczas gdy rzeczywiste zetknięcie z samymi tymi zjawiskami jest psychologicznie trudne”¹⁶⁹. W zasadzie więc w warunkach ponowoczesności środki przekazu nie tyle odzwierciedlają rzeczywiste wydarzenia, ile częściowo je współtworzą. Co nie oznacza jednak, że tworzą nową „hiperrzeczywistość”¹⁷⁰.

Wyżej wskazane zjawisko przyczynia się do powstania nowego rodzaju porządku społecznego, gdzie miejsce „tradycyjnych hierarchii zajmuje płaska sieć dynamicznych powiązań o globalnym zasięgu. W efekcie wszystko może się wydarzyć w dowolnym momencie i w dowolnym miejscu, niezależnie od naturalnej sekwencji zdarzeń związanych z lokalną społecznością. Logika sieci jest odmienna od tradycyjnej logiki przestrzeni”¹⁷¹.

Na dalsze konsekwencje oddzielenia czasu od przestrzeni wskazuje Giddens. A mianowicie pisze o tym, że pochodna oddzielenia czasu i przestrzeni dynamika staje się podstawą nieustannej refleksyjności i ponownego konstruowania życia społecznego i życia

¹⁶⁶ Tamże, s. 183.

¹⁶⁷ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁶⁸ Por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁶⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 45.

¹⁷⁰ Por. tamże, s. 45.

¹⁷¹ R. Borkowski, *Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność*; w: *Globalopolis. Kosmiczna wiosna szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003, s. 18-19.

jednostkowego, często w nowych okolicznościach czasu i przestrzeni¹⁷². Oddzielenie czasu i przestrzeni jest podstawową przyczyną i warunkiem tak zwanego wykorzenienia, które dokonuje się wówczas, gdy przerwano powiązania między działaniem, a jego zakorzenieniem w konkretnych czasoprzestrzennych okolicznościach¹⁷³. Na skutek tego człowiek jeszcze mniej rozumie świat i samego siebie. Wzmacniane jest poczucie zagubienia wśród opcji do wyboru, które pochodzą już nie tylko z najbliższego otoczenia, ale dosłownie z całego świata.

Przedmioty, wartości i idee wykorzenione z ich pierwotnego kontekstu czasoprzestrzennego i są zakorzeniane ponownie, ale już w nowych okolicznościach. W ponowoczesnym, zglobalizowanym świecie służą temu zwłaszcza dwa rodzaje mechanizmów wykorzeniających, które zostaną omówione w następnym paragrafie.

1.3.2 Środki symboliczne i systemy eksperckie

Najbardziej charakterystycznymi mechanizmami wykorzeniającymi jest tworzenie środków symbolicznych i powstanie systemów eksperckich¹⁷⁴. Środki symboliczne to elementy wymiany o znormalizowanej wartości, czyli takie, które są wymienialne między różnymi kontekstami (np. pieniądź). W sposób oczywisty ułatwiają one przenikanie towarów, czy także dóbr intelektualnych, jak na przykład wiedza, którą można, ale także wartości religijnych, przynajmniej w aspekcie dotyczącym pewnych „zewnętrznych” technik modlitewnych czy ascetycznych, można bowiem zapisać się na kurs medytacji buddyjskiej, czy naukę *lectio divina*.

Wszystkim, co może osiągnąć człowiek, jeśli chodzi o wiedzę czy umiejętności w ponowoczesnym porządku społecznym to bycie ekspertem w zakresie jednego czy dwóch niewielkich skrawków nowoczesnych systemów wiedzy. Dlatego większość obszarów wiedzy pozostaje dla jednostki więc zupełnie nieprzenikniona. Człowiek nawet jeśli jest ekspertem w swojej dziedzinie, to potrzebuje specjalistów, którzy pomogą mu się odnaleźć w inne. W ten sposób powstają systemy eksperckie, co więcej, można mieć wrażenie, że potrzeba wciąż nowych ekspertów od kolejnych fragmentów wiedzy, by móc oprzeć się na ich opinii, ponieważ jednostka nie jest w stanie posiąść wiedzy, która jest mu potrzebna do samodzielnego poruszania się w danej dziedzinie życia¹⁷⁵.

¹⁷² Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 12; por. tamże, s. 15.

¹⁷³ Por. tamże, s. 14.

¹⁷⁴ Por. tamże, s. 16.

¹⁷⁵ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 50.

Oczywiście wiedza ekspercka była obecna od zawsze w historii ludzkości, niemniej jednak opierała się ona na „zobowiązaniu imiennym”, kiedy to zaufanie do eksperta opierało się i było podtrzymywane „przez powiązania społeczne zaistniałe w sytuacji współobecności lub w takiej sytuacji wyrażane”¹⁷⁶. Wykorzenienie wiedzy eksperckiej w ponowoczesności polega na tym, że człowiek nie musi znać ani eksperta, ani tak naprawdę jego kompetencji, może opierać się na powszechnej opinii, że dana osoba jest ekspertem w danej dziedzinie. Ale oczywisty brak wiedzy w obcej mu dziedzinie, w której poszukuje porady eksperta sprawia, że nie jest w stanie zweryfikować, czy ekspert posiada odpowiednie kwalifikacje czy też nie. Zatem środki symboliczne i system ekspercki nie zależą od osobistej relacji z konkretną osobą, ani też nie wymagają znajomości danej dziedziny¹⁷⁷, ale opierają się na wierze w autorytet „profesjonalisty”.

Trzeba powiedzieć, że w ponowoczesności wiedza ekspercka nieustannie wpływa niemal na każdy aspekt ludzkiego życia¹⁷⁸. Przy czym w tej wiedzy także nie ma żadnego pewnika, ponieważ opinie ekspertów wzajemnie siebie podważają, a często także wykluczają¹⁷⁹. Systemy abstrakcyjne, czyli eksperckie i symboliczne, oprócz tego, że prowadzą do alienacji wiedzy z lokalnych kontekstów, to są także przyczyną jej fragmentaryzacji¹⁸⁰. Wiedza i informacje nie tworzą już spójnej wizji świata, stylu myślenia, czy nawet spójnej wiedzy w ramach danej dziedziny, ale raczej przypominają kolaż¹⁸¹. Pomimo powyższych zastrzeżeń człowiek swoją egzystencję musi oprzeć na zaufaniu do systemów eksperckich, które w jakiś sposób podtrzymują jeszcze wiarę w celowość i skuteczność wiedzy. Kiedy skuteczność staje się kryterium doboru wiedzy, wtedy złożoność problemu i jego wieloaspektowość redukowana jest do jednego lub kilku obszarów działania. Wówczas życie rozkłada się na serie „projektów”, z których każdy może być podporządkowany innej logice. Brakuje wspólnego wątku, który mógłby nadawać sens¹⁸². Fragmentaryzacja prowadzi także do przemian w sferze relacji. Bliskim, przyjacielem nie jest już ten, kto zawsze mówi prawdę, ale ten kto przyczynia się do dobrego samopoczucia. Kryterium pożądanej relacji międzyludzkiej staje się więc sympatia i uczucie¹⁸³.

¹⁷⁶ Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 57.

¹⁷⁷ Tamże, s. 21.

¹⁷⁸ Por. tamże, s. 20.

¹⁷⁹ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 261.

¹⁸⁰ Por. tamże, s. 186; por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 38-39.

¹⁸¹ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 44-45.

¹⁸² Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 278.

¹⁸³ Por. A. Giddens, *Konsekwencje nowoczesności*, dz. cyt., s. 84.

Całość jeszcze bardziej komplikuje fakt, że wiele ze współczesnych form ekspertyz nie rodzi się z zaspokajania rzeczywistych potrzeb, ale to sami eksperci – wpisując się w mechanizmy funkcjonowania społeczeństwa konsumpcjonistycznego – wytwarzają potrzeby, które następnie zaspokajają¹⁸⁴.

Omówiona w pierwszym paragrafie indywidualizacja i nieustanna konieczność konstruowania swojej tożsamości, poruszanie się w świecie paradoksów pomiędzy autonomicznym samostanowieniem a koniecznością uzyskania aprobaty społecznej, pomiędzy chęcią wyboru, a jednocześnie związanej z nim udręką – jak ma to miejsce w konsumpcjonizmie. Oderwanie od siebie czasu od przestrzeni i związane z tym przemiany w obszarze zdobywania informacji, wiedzy, czy budowania relacji wiążą się tak naprawdę z kryzysem zaufania. Człowiek nie wie komu i dlaczego miałby powierzyć swoje sprawy i swoją potrzebę bliskości relacyjnej. Już to wszystko sprawia, że fundament egzystencji w ponowoczesności staje się niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa. Człowiek ponowoczesny jest jednostką zagubioną i pełną obaw.

1.3.3 Niepewność i brak poczucia bezpieczeństwa

Przemiany struktur społecznych miały miejsce zawsze. Jednak trzeba zwrócić uwagę, że obserwowany obecnie gwałtowny wzrost mobilności oraz codziennie konfrontowanie jednostki z niezliczonymi nowymi wzorcami zachowań, które oderwane są od społecznego i kulturowego kontekstu sprawiają, że przemiany te nabierają niespotykanego tempa. Obserwowane wcześniej zjawiska nabierają wyjątkowej intensywności¹⁸⁵. Właśnie to przyspieszenie skłania wielu komentatorów do uznania, że nie możemy już mówić o nowoczesności, ale o ponowoczesności, „drugiej nowoczesności”, „płynnej nowoczesności” czy „nadnowoczesności”, ponieważ w przemianach społecznych, kulturowych, ekonomicznych, technologicznych, informacyjnych czy konsumpcyjnych osiągnięto graniczne przyspieszenie¹⁸⁶. Symbolem tego przyspieszenia jest szybkość sygnału elektronicznego. Dlatego, że za jego przyczyną, różnica między „blisko” a „daleko” niemal zniknęła¹⁸⁷.

Człowiek nie jest już pewny sensu otaczającej go rzeczywistości, czy znaczenia

¹⁸⁴ Pro. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 231.

¹⁸⁵ Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 92-93.

¹⁸⁶ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 19; por. J. Szmyd, *Zagrożone człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 127.

¹⁸⁷ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 19; por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 20; por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 177.

wydarzeń, które są jego udziałem, w sposób bezpośredni czy też za pośrednictwem środków przekazu. Nie jest pewny swojej tożsamości¹⁸⁸, relacji, które nawiązuje, reguł świata, w którym funkcjonuje. Wszystko jest tymczasowe i na chwilę. Ostatecznie sam sens i poczucie spełnienia także są chwilowe. W momencie, w którym do każdego miejsca można dotrzeć za pośrednictwem środków komunikacji w okamgnieniu, to żadne z tych miejsc nie posiada już szczególnej wartości. Jeśli w każdej chwili jednostka może być wszędzie to jednocześnie rodzi się w niej przekonanie, że nie widzi powodu by w tym momencie być gdziekolwiek. Bo wie, że może to zrobić w dowolnym dla niej momencie, kiedy będzie miała ochotę, a nie wtedy, kiedy jest okazja i możliwość¹⁸⁹.

Przez nadmiar bodźców, możliwości i ich oderwanie od kontekstów w wielu przypadkach człowiek tworzy w sobie „relatywny i głęboko zsubiektywizowany, poznawczo zdeformowany i zniekształcony obraz rzeczywistości, obraz niezupełnie adekwatny w stosunku do niej, a przez to nie dość wiarygodny i niewłaściwie orientujący się w świecie”¹⁹⁰. Dlatego też słabnie umiejętność rozumienia otaczającego świata i samych siebie. Człowiek zanurzony jest w informacyjnych kolażach, rozproszonych sensach i relatywizmie wartości¹⁹¹. Przyspieszenie powoduje, że jeszcze bardziej niż przed ponowoczesnością człowiek odczuwa relacje ze światem z innymi i z samym sobą jako tymczasowe, tylko na chwilę.

Świat nie opiera się już na wartościach, normach, czy społecznych gwarancjach. Nie ma takiego stanowiska, takiej umiejętności czy takiego doświadczenia, które dawałoby gwarancje powodzenia życiowego. Co więcej to co dziś jest atutem, jutro może stać się balastem utrudniającym funkcjonowanie w świecie. To co dziś daje środki utrzymania, pozycję społeczną, uznanie użyteczności i godność z dnia na dzień, bez uprzedzenia, mogą zostać zmienione¹⁹². Wartością nie jest więc trwałość i solidność, ale elastyczność i umiejętność szybkiego przystosowywania się¹⁹³. Synonimem ulepszeń i „postępu” jest zmniejszanie rozmiarów i ciężaru oraz zwiększanie mobilności. Zatem plany na przyszłość muszą być prowizoryczne, zmienne i elastyczne. Nie ma już sensu wybieganie naprzód¹⁹⁴. Oprócz tempa zmian charakterystycznym jest także to, że owa niepewność jutra, niepewność zobowiązań nie jest czymś chwilowym, ale jest stałą cechą rzeczywistości. „Świat

¹⁸⁸ Por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 158.

¹⁸⁹ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 184; por. Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁹⁰ J. Szmyd, *Zagrożone człowieczeństwo...*, dz. cyt., s. 36.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 41.

¹⁹² Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁹³ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 132; tamże, s. 24; tamże, s. 196.

¹⁹⁴ Por. tamże, s. 213-214.

ponowoczesny przymierza się do ewentualności życia z niepewnością na stałe; do warunków na zawsze już niepewnych, i to taką niepewnością, jakiej zredukować żadną miarą się nie da”¹⁹⁵.

Od umiejętności przystosowywania się zależy pozycja społeczna. Ci, którzy szybko dostosowują się do zmian, szybciej działają stają się elita rządzących i narzucających zasady gry¹⁹⁶. Władzę sprawują najbardziej nieuchwytni, mistrzowie łatwych rozwiązań, ci, którzy potrafią przemieszczać się nieustannie¹⁹⁷. Uosabiają to, co w ponowoczesności cenione: wolność przemieszczania się, nie przywiązywanie się raz uznanych rzeczy¹⁹⁸, ale także wolność od odpowiedzialności za konsekwencje wyborów związanych z zaspokajaniem własnych potrzeb¹⁹⁹.

Pragnienie wolności od konsekwencji dotyczy także relacji z innymi ludźmi. I w istocie tak się dzieje. Ma to dwojakie skutki. Po pierwsze społeczeństwo i kultura przyspieszenia promuje i w pewnym sensie narzuca tymczasowość związków między ludźmi, a z drugiej strony taki brak związków uniemożliwia proces zawiązywania się wspólnot, które mogłyby nadać jednostce wartości czy cele wykraczające poza nią samą²⁰⁰. Doraźne sojusze i relacje nie niwelują poczucia samotności i przez to także nie spełniają swojego wspólnoto twórczego zadania. Długofalowe plany i zobowiązania nie budzą już zaufania, ale są postrzegane jako kolejny obszar ryzyka, kolejną płaszczyznę, która okaże się z jednej strony miejscem rozczarowania²⁰¹, z drugiej natomiast strony są postrzegane jako ograniczenie. Ponieważ zobowiązanie i czas potrzebny na zaspokojenie danej relacji niejako jednostkę wiąże i nie pozwala wejść w kolejną, nową interakcję. „Fakt, że konsumpcja wymaga czasu, jest rzeczywistym utrapieniem społeczeństwa konsumpcyjnego i największym zmartwieniem tych, którzy dobrami konsumpcyjnymi handlują”²⁰². Drugi człowiek ma więc znaczenie tylko wtedy i tylko do momentu, w którym jest źródłem przyjemności albo korzyści. W takiej logice nie mieści się potrzeba utrwalania więzi międzyludzkich²⁰³. Konsumpcja jest zawsze czynnością indywidualną. Nawet jeśli odbywa

¹⁹⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 43-44; por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 213.

¹⁹⁶ Por. Z. Bauman, *Płynna...* dz. cyt., s. 186.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 187; por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 188.

¹⁹⁸ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 23.

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 200.

²⁰⁰ Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 204.

²⁰¹ Por. Z. Bauman, *Retropia...*, dz. cyt., s. 238.

²⁰² Z. Bauman, *Globalizacja i co z tego...*, dz. cyt., s. 96.

²⁰³ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 48; por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 92.

się w towarzystwie innych osób²⁰⁴.

W świecie, w którym niczego nie wie na pewno, każda wiedza może okazać się tylko jedną z możliwości, każdy pewnik tylko tymczasowym miejscem, a związki między ludzkie rozpadają się na serię spotkań i interakcji także tożsamość jednostki staje się kolekcją masek²⁰⁵.

Tożsamość człowieka wyrasta z odnalezienia sensowności i celowości porządku świata. W sytuacji, w której świat jest nieustannym stawaniem się, a cele i sensy są często przypadkowe i tymczasowe, trudno mówić o tożsamości²⁰⁶. Wcześniej uwewnętrznione orientacje aksjologiczne są dewaluowane przez samą jednostkę lub przez społeczeństwo²⁰⁷. Dlatego bardziej tworzone są przez jednostkę tymczasowe tożsamości, które podlegają ciągłym eksperymentalnym modyfikacjom, które w razie potrzeby będą łatwe do zdemonstrowania²⁰⁸. „To ciągle rozpoczynanie i pozostawianie swych tworów niedokończonymi. Zatem nie ponosi od przed nikim odpowiedzialności, swego życia nie postrzega jako zadania do wykonania. Nie stawia sobie więc pytania o to, kim jest, gdyż zawarte jest tu odniesienie do życia i doświadczeń innych. Jednostka wpatrzona w swoje wnętrze i zajęta coraz to nowymi projektami autokreacji nie potrzebuje innych i ich nie dostrzega”²⁰⁹.

Osoba, której tożsamość nie jest czymś stałym, która nie ma poczucia ciągłości swojego życia, w związku z tym nie jest w stanie odnieść się do niego w sposób refleksyjny, wytwarza mechanizm ochronny, który izoluje ją od wpływu czynników, które mogłyby naruszyć całość jej tożsamości i zagrozić poczuciu własnej wartości. Ale to także życie w ciągłym poczuciu zagrożenia, że coś może zburzyć konstruowaną właśnie tożsamość i zniszczyć poczucie własnej wartości i tego, że życie ma sens i cel, a nie jest jedynie splotem przypadkowych elementów²¹⁰.

Kiedy jednostka ma świadomość, że niczego nie buduje na zawsze, ani swojej pozycji w społeczeństwie, ani relacji z innymi, ani swojej tożsamości wówczas nie angażuje się w pełni w żaden z obszarów życia. Bauman przytacza stwierdzenie Christopha Lascha²¹¹, który pisał o tym, że jednostka w takiej sytuacji podejmuje decyzję, by żyć z dnia

²⁰⁴ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 255.

²⁰⁵ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 49; por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 207-208.

²⁰⁶ Por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 238.

²⁰⁷ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 305.

²⁰⁸ Por. tamże, s. 49; por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 237.

²⁰⁹ K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 238.

²¹⁰ Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 81.

²¹¹ Amerykański historyk, moralista i krytyk społeczny. Profesor historii na Uniwersytecie w Rochester. Autor

na dzień, traktując życie jako serie nagłych potrzeb i ewentualności. Dlatego celem jednostki nie są długofalowe zobowiązania ani przywiązanie do idei, ludzi czy miejsc, ponieważ wie – racjonalnie czy też intuicyjnie – że w obliczu ciągle przyspieszających przemian, nie jest w stanie kontrolować żadnego z aspektów swojego życia i nie jest w stanie zaplanować przyszłości. Koncentruje się więc na tym, by przystosowywanie się odbywało się jak najmniejszym kosztem mentalnym²¹². Wszystko, co potrzebuje osiągnąć to pozostawiać w nieustannym ruchu²¹³. Nieustannie także porównuje się z innymi. Prowadzi to do sytuacji, w której to, co wczoraj jednostce wydawał się celem, dziś jest niewystarczające, nie spełnia standardu i w konsekwencji zamiast poczucia spełnienia z osiągniętego celu rodzi rozczarowanie tym, że wciąż niedostatecznie wiele osiągnęła²¹⁴. Z jednoczesną perspektywą, że żadna ilość nabytych rzeczy czy doświadczeń nie może przynieść pełni zadowolenia. „Meta porusza się naprzód razem z biegnącymi, cel zawsze jest o krok lub dwa przed tym, który próbuje go sięgnąć. Wciąż bije się rekordy, i zdaje się nie być końca temu, czego można zapragnąć”²¹⁵. Człowiek więc ćwiczy się w tym i „potrafi kalkulować i poszukiwać optymalnych sposobów realizacji swoich potrzeb, nie rozumie jednak ani świata, ani siebie”²¹⁶.

Powodzenie życiowe ponowoczesnego człowieka raczej zależy od umiejętności szybkiego pozbywania się wzorów społecznych, czy aksjologicznych niż od umiejętności ich nabywania. „A lepiej jeszcze, by układaniem wzorów w ogóle sobie człowiek głowy nie zaprzętał”²¹⁷, ale zajął się życiem tu i teraz, bez wracania w przeszłość ani bez wybiegania w przyszłość. Dlatego też zupełnie inne niż dla przodków znaczenie mają, zarówno terażniejszość, przeszłość i przyszłość. Największe znaczenie ma terażniejszość, ze wszystkim, co może zaoferować, czym może omamić i w jaki sposób wykreować także nową nieśmiertelność. Co zostanie szerzej omówione w następnym paragrafie.

1.3.4 Życie terażniejszością i nowa nieśmiertelność

Człowiek nie pragnie już inspiracji przeszłością, ani nie tęskni za spełnieniem czy

m.in. *Prawdziwe i jedyne niebo: postęp i jego krytycy* (1991) oraz *Bunt elit: i zdrada demokracji* (1994).

²¹² Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 142-143; por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., s. 232.

²¹³ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 45; por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 151.

²¹⁴ Por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 118.

²¹⁵ Por. Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm...*, dz. cyt., s. 146; por. Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 45.

²¹⁶ K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 151.

²¹⁷ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 227; por. R. Borkowski, *Globalizacja, cywilizacja...*, dz. cyt., s. 16.

też zbawieniem w przyszłości, ale pragnie „poczucia chwilowej iluzji osobistego dobrego samopoczucia, zdrowie i psychicznego bezpieczeństwa”²¹⁸. A ponieważ wie, że nie odnajduje już trwałych fundamentów dla bezpieczeństwa egzystencjalnego, to wie, że dzisiejsza okazja może się już nie powtórzyć. „Odkładanie spełnienia na później straciło swój urok. Jest w końcu bardzo wątpliwe, czy wysiłek i trud zainwestowane dzisiaj w zdobycie nagrody zwrócą się nam w przyszłości. Nie mamy też pewności, czy nagrody które dzisiaj wydają się atrakcyjne, okażą się równie pożądane jutro”²¹⁹. Życie zamyka się w epizodach²²⁰, a „zalety każdego z epizodów trzeba odkryć i „skonsumować” w całości, zanim dobiegnie on do końca i zanim rozpocznie się następny epizod”²²¹. Aby mieć możliwość natychmiastowego skorzystania z szansy trzeba się pozbywać wszelkich zobowiązań, które mogłyby temu przeszkodzić. „W niepewnym i nieprzewidywalnym świecie mądrzy wędrowcy zrobią wszystko, by naśladować szczęśliwych globtroterów, którzy podróżują bez zbędnych bagaży. Nie będą zatem rozpaczać, pozbywając się rzeczy, które krępują im ruchy”²²². Ponowoczesność zdevaluowała pojęcia trwałości i nieprzemijalności. Uznaje to za rzeczy zbędne, dlatego też porzucane. Miara i sposobem na nadanie wagi wydarzeniu nie jest jego zapisanie się w historii, ale rozgłos. Nie jest już ważne to, w jaki sposób ocenią jednostkę potomni, ale czy zyskała z tego powodu popularność, zainteresowanie i sławę²²³.

Dewaluacja pojęć trwałości i nieprzemijalności ma także duży wpływ na rozumienie śmiertelności i nieśmiertelności w ponowoczesności. Zrezygnowano z pragnienia wiecznego trwania na rzecz *carpe diem*. Tak jak w przypadku zmiany trwałości historycznej w rozgłos, tak trwałość, nieśmiertelność danej chwili zależy od intensywności jej przeżywania. Powstaje w ten sposób paradoksalne pojęcie „nieśmiertelnej chwili”, w której można doznać nieskończenie wiele. „Bezmiar możliwych doznań wślizguje się na miejsce, które w marzeniach ludzkich zajmowało kiedyś nieskończone trwanie”²²⁴.

Kolejnym przejawem dewaluacji nieśmiertelności jest łagodzenie strachu przed śmiercią. Po pierwsze więc śmierć usuwana jest z pola percepcji. Publicznie objawy smutku i żałoby nie są mile widziane, a sam zgon ukrywa się przed wzrokiem bliskich²²⁵.

²¹⁸ Ch. Lasch, *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979, s. 33.

²¹⁹ Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 250.

²²⁰ Por. tamże, s. 214.

²²¹ Tamże, s. 214-215; por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 47.

²²² Z. Bauman, *Phynna...*, dz. cyt., s. 252.

²²³ Por. K. Tyszką, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 173.

²²⁴ Z. Bauman, *Phynna...* dz. cyt., s. 194.

²²⁵ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 267.

Umierających i zmarłych usuwa się z miejsc, gdzie toczy się życie codzienne. Śmierć stała się „sprawą specjalistów”. Ci, którzy nimi nie są bardzo rzadko są jej świadkami w sposób bezpośredni. A jeśli już się tak wydarzy, to jest ona wprawiająca w zakłopotanie²²⁶. Paradoksalnie jednak śmierć zbanalizowana, obecna w środkach komunikacji, jest niemal powszechna. Nie jest ona już tragicznym wydarzeniem, ale zmienia się w rozrywkę, staje się codzienna, trywialna. „Śmierć tak zbanalizowana rzadko kiedy wprawia w zamyślenie i traci moc wywoływania głębokich wzruszeń. Jest zdarzeniem normlanym, zbyt zwyczajnym, by osiągnąć wymiar dramatu i nazbyt codziennym, by z jego powodu uderzać w tony dramatyczne”²²⁷.

Dodatkowo śmiertelność podzielono na niezliczone „niebezpieczeństwa dla życia”. Wobec globalnej perspektywy śmierci niczego zrobić nie można, ale dzieląc ją na drobne, konkretne zagrożenia, staje się czymś czemu można zapobiegać, można próbować przejąć nas nią kontrolę, stawiać im czoła. To także sprawia, że śmierć powszednieje i wydaje się czymś do pokonania²²⁸. Banalizacji śmierci a więc i nieśmiertelności służą także „racjonalne” i „logiczne” przyczyny śmierci, które medycyna próbuje określać. „Stając się zdarzeniem naturalnym, powodowanym określoną, wszystko tłumaczącą przyczyną, zgon pozbył się cechującej go dawniej tajemniczości i jeśli już skłania do zadumy, to wcale nie na eschatologiczne tematy”²²⁹.

Bauman zauważa jednak, że „trudno sobie wyobrazić kulturę obojętną wobec wieczności i odrzucającą wszystko, co trwałe. Równie trudno wyobrazić sobie moralność obojętną na konsekwencje ludzkich działań i odrzucającą odpowiedzialność za skutki owych działań spadające na innych ludzi. Pojawienie się momentalności prowadzi ludzką kulturę i etykę na nieoznaczone i niezbadane terytorium, gdzie większość tradycyjnych sposobów radzenia sobie z życiem traci swą użyteczność i znaczenie”²³⁰. I chociaż nauka nie potrafi jeszcze do końca przewidzieć konsekwencji takich przemian, to trzeba odnotować, że stają się one faktem i ma znaczący wpływ także na stosunek do transcendencji oraz na sposób prowadzenia życia duchowego.

Podsumowując, indywidualność, jako element ponowoczesnej wewnętrznej konstrukcji człowieka i związane z nią kreowanie własnej tożsamości, z kryterium

²²⁶ Por. tamże, s. 299.

²²⁷ Tamże, s. 268; por. tamże, s. 301.

²²⁸ Por. tamże, s. 300.

²²⁹ Tamże, s. 303.

²³⁰ Z. Bauman, *Płynna...*, dz. cyt., s. 200.

autentyczności i nieustanną refleksyjnością są niewątpliwie istotnymi cechami ponowoczesnej kondycji człowieka. Można się spierać czy cechy te pojawiają się na skutek zjawiska konsumpcjonizmu, czy też konsumpcjonizm pada na podatny grunt indywidualizmu i tworzy zjawiska takie jak konsumowanie własnej tożsamości czy dewaluację autorytetu. Jednak celem tej pracy nie jest szczegółowa analiza tych antropologicznych przesłanek, ani omawianie ich historycznej czy społecznej genezy, ale zwrócenie uwagi na to w jaki sposób funkcjonuje człowiek na skutek zaistnienia tych zjawisk i tendencji. W gruncie rzeczy wszystkie te zjawiska tworzą pewien dynamiczny system, sieć, w której mechanizmy wplatają się w siebie nawzajem i wzmacniają lub osłabiają wzajemny rozwój.

Ukazanie zasadniczych cech kondycji wewnętrznej ponowoczesnego człowieka jest istotne ze względu na to, że przekładają się ona także na sposób rozumienia duchowości i rodzaj życia duchowego, który, mniej lub bardziej świadomie wybiera jednostka. Co zostanie ukazane w kolejnych częściach pracy.

2 Duchowość ponowoczesna a duchowość katolicka w ponowoczesności

Duchowość jest pojęciem podejmowanym nie tylko przez teologów, ale także przez filozofów, socjologów, kulturoznawców, psychologów i badaczy innych dziedzin, które przynajmniej na pewnym etapie zwracają uwagę na wewnętrzne życie człowieka. Dlatego też pojęcie to nie posiada jednoznacznej definicji, ale każda z dyscyplin nauki nadaje mu swój rys, zgodny z zakresem danej dziedziny. Przez to, że spotykane jest w wielu tak różnych kontekstach, to znalezienie wspólnego zakresu znaczeniowego może się wydawać niemożliwe²³¹. Jeśli więc trudno znaleźć jedną definicję, to konieczne jest zawsze dookreślenie o jakiego rodzaju duchowości mówimy. W niniejszym opracowaniu, ze względu na zakres zagadnień, będzie to duchowość ponowoczesna, z całą jej specyfiką oraz duchowość taką, jaką definiuje katolicka teologia duchowości.

Najogólniej mówiąc, w kontekście nauk społecznych, „przez duchowość rozumie się formę wyrazu uczuć i przekonań religijnych”²³². Następnie różnicuje się ją ze względu na przynależność do religii, wyznania, tradycję kulturową czy też szkołę formacji w ramach danej denominacji. Dlatego tego pojęcia używa się zwykle łącznie z przymiotnikiem określającym o jaki rodzaj duchowości chodzi, np. duchowość ponowoczesna, duchowość buddyjska, duchowość chrześcijańska, duchowość prawosławna, duchowość ignacjańska, duchowość terezańska.

Natomiast „w ujęciu teologii chrześcijańskiej duchowość wiąże się z podstawowymi treściami religijnymi i wyraża się w takich podstawach, jak oddanie się Bogu i przyjęcie jego łaski, więź ze zmartwychwstałym Jezusem i Jego naśladowanie, włączenie się we wspólnotę ludu Bożego (komponent kościelny) i otwartość na świat w Duchu Świętym”²³³. Zatem „chrześcijańskie życie duchowe polega na udziale w życiu Boga, a samo w sobie stanowi rzeczywistość dynamiczną”²³⁴. Niewątpliwie, co należy podkreślić, duchowość katolicka ma także wymiar eklezjalny. To znaczy, że sposób rozumienia ewangelicznej prawdy, który został w Kościele przyjęty, przeżyty i nadal jest przekazywany w sposób autorytatywny. „Mówiąc inaczej, jest to jedna historycznie duchowość Kościoła przekładająca się na niezliczoną ilość duchowości poszczególnych jej członków. Każda indywidualna duchowość jest tylko częściowym i aspektowym przełożeniem na życie

²³¹ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010, s. 200.

²³² W. Pawluczuk, *Duchowość*; w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszewska-Żółtowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90.

²³³ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 201.

²³⁴ J. Hadryś, *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, Poznań 2017, s. 19.

niewyczerpanego misterium Chrystusa obecnego w swoim Kościele”²³⁵. Dlatego też z punktu widzenia Kościoła katolickiego indywidualizacja zagraża życiu duchowemu. Jednak, jak zauważa Mariański, może być ona także szansą na personalizację i podjęcie osobistej odpowiedzialności za wybrane wartości w życiu codziennym. Także te, które mają swoje korzenie w Kościele i znajdują wraz w katolickiej duchowości. Nie zawsze bowiem indywidualizacja oznacza wyraźną subiektywizację, a także skrajny egoizm. Ale zagrożone będą na pewno te elementy tradycyjnej religijności, które nie są oparte na osobistej refleksji i doświadczeniu²³⁶. W warunkach pluralizmu, gdy zaangażowanie religijne przestaje być sprawą przyzwyczajenia czy obyczaju, jednocześnie wzrasta prawdopodobieństwo, że człowiek będzie angażować się w życie duchowe z motywów osobistych i raczej wewnętrznych²³⁷.

W kontekście powyższych określeń trzeba powiedzieć, że rozumienie i cechy duchowości ponowoczesnej są zupełnie odmienne. Uwzględniono fakt jego zaistnienia, by wykazać, że ten rodzaj duchowości, tak każda inna tendencja ponowoczesności ma także wpływ na to, w jaki sposób także chrześcijanin, będzie rozumiał swoją relację z Bogiem i w jaki sposób będzie „projektował”, mniej lub bardziej świadomie „swoją” osobistą duchowość. Dlatego w kolejnych paragrafach zostanie omówiona sama duchowość ponowoczesna, a następnie sposób w jaki katolicka teologia może ustosunkować się do ponowoczesności.

2.1 Duchowość ponowoczesna

Duchowość ponowoczesna wynika przede wszystkim z zakwestionowania niemal wszystkich dotychczasowych wartości. „Po pierwsze należy tutaj wskazać na zbyt szybkie tempo zachodzących procesów cywilizacyjnych, przy powolniejszym rozwoju kulturowym, po drugie, dezaktualizację tradycyjnych schematów wartości moralnych i religijnych przy jednoczesnym braku nowych, stosownych wymogów współczesności i egzystencjalnych potrzeb człowieka”²³⁸. Wszystkie z procesów, które obserwujemy w ponowoczesności są, zgodnie z tym, co same przedstawiają, czyli niedookreślone, zmienne, nie dające zamknąć się w definicjach i kryteriach. Dlatego też pojęcie „duchowości ponowoczesnej” także nie

²³⁵ M. Chmielewski, *Duchowość*; w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002, s. 230.

²³⁶ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 188-189; por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 56.

²³⁷ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 174-175; por. tamże, s. 184.

²³⁸ L.J. Pełka, *Antropologia nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 2001, nr 3-4, s. 108-125, s. 112; por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 195.

zostało do tej pory zdefiniowane i nie wyznaczono jego zakresu²³⁹. Mimo to pozostaje bardzo powszechne w refleksji kulturowej, ekonomicznej, politycznej czy religijnej²⁴⁰. Wśród badaczy funkcjonuje także wiele określeń, które w różny sposób akcentują obecne tendencje: chrześcijaństwo poza Kościołem (Trutz Rendtorff²⁴¹), religia tęsknoty (Maria Widl²⁴²), postmodernistyczna pobożność ludowa (Maria Widl), postreligijna duchowość bez Boga (Ignace Verhac²⁴³), agnostyczna duchowość (Monika Wohlrab-Sahr²⁴⁴) czy bezdecyzyjna religijność (Andreas Feige²⁴⁵)²⁴⁶. A także: „ponownie upolityczniona świadomość religijna (Jürgen Habermas²⁴⁷), niewidzialna religia w religii widzialnej (Christoph Bochinger²⁴⁸), rozproszona religijność (Michael N. Ebertz²⁴⁹), kulturowe zainteresowanie religią (Ulrich Ruh²⁵⁰), mgławica mistyczno-ezoteryczna (Françoise Champion²⁵¹), ponowne odkrywanie sacrum (Walter Kasper²⁵²), alternatywne orientacje duchowe (Christoph Bochinger), odradzanie się zabobonnych kultów (Roger Scruton²⁵³), powtórne zwycięstwo religii (Massimo Introvigne²⁵⁴), alternatywne formy duchowości i religii (James Beckford²⁵⁵), ponowoczesne zainteresowanie tradycyjnymi formami

²³⁹ Por. B. Guzowska, *Duchowość...* dz. cyt., s. 19.

²⁴⁰ Por. tamże, s. 21.

²⁴¹ Niemiecki teolog protestancki i profesorem teologii systematycznej ze szczególnym uwzględnieniem etyki, autor między innymi: *Teologia w czasach nowożytnych. O religii w procesie oświecenia*, Mohn 1991.

²⁴² Prodziekan wydziału teologicznego w Erfurcie. Od 2011 roku doradza komisji duszpasterskiej Konferencji Episkopatu Niemiec. Jej zainteresowania badawcze to rozwój Kościoła w obliczu postmodernizmu, rola religii w kulturach zeświadczonych, rozwój kongregacji, zakonów i ruchów religijnych oraz rola edukacji religijnej i duchowości w ponowoczesności.

²⁴³ Emerytowany pracownik Centrum Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Kultury w KU Louven, które skupia się na badaniu przemian, jakie miały miejsce w epoce nowożytnej, a następnie także w okresie późnej nowożytności. Badania prowadzone są w obrębie nauki, kultury, sztuki, religii i filozofii. Autor między innymi: *L'école catholique en Europe: doświadczenia, realizacje i perspektywy*. Seminarium 35 (3) 2015, s. 505-515.

²⁴⁴ Profesor socjologii kultury w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu w Lipsku. W latach 2003-2006 była zaangażowana w projekt zmiany pokoleniowej jako zmiany religijnej i ideologicznej.

²⁴⁵ Niemiecki teolog protestancki, autor między innymi: *Zum professionellen Umgang mit Religion im Pfarramt*, Leipzig 2017.

²⁴⁶ K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 320.

²⁴⁷ Niemiecki filozof, socjolog i publicysta. Prowadził dyskusję dotyczącą koncepcji współczesności, szczególnie w kontekście dyskusji nad „racjonalizacją”, rozpoczętej przez Maxa Webera. Zawarł ją m.in. w książce *Teoria działania komunikacyjnego*, Warszawa 2004.

²⁴⁸ Niemiecki teolog protestancki i religioznawca, autor między innymi: *New Age“ und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994.

²⁴⁹ Niemiecki socjolog religii i teolog pastoralny, profesor w Wyższej Szkole Katolickiej we Fryburgu Bryzgowijskim.

²⁵⁰ Niemiecki teolog katolicki i publicysta, autor między innymi: *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*. Freiburg im Breisgau 1980.

²⁵¹ Francuski socjolog, badacz w CNRS, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité (GSRL), prowadził badania z zakresu socjologii religii oraz historii i socjologii sekularyzmu.

²⁵² Niemiecki duchowny rzymskokatolicki, wysoki urzędnik Kurii Rzymskiej, kardynał od 2001, autor między innymi: *Theologie und Kirche*, t. 1 Mainz 1987, t. 2 Mainz 1999.

²⁵³ Brytyjski filozof, pisarz i kompozytor. Autor między innymi: *Oblicze Boga*, Poznań 2015 i *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, Poznań 2012.

²⁵⁴ Włoski socjolog, założyciel i kierownik Ośrodka Badań Nowych Religii (CESNUR).

²⁵⁵ Brytyjski socjolog religii. Emerytowany profesor socjologii na Uniwersytecie Warwick

chrześcijaństwa (David Lyon), duchowe poszukiwania (Reginald Bibby²⁵⁶), dążenie do transcendencji (Józef Życiński²⁵⁷), powrót Boga (Eckart Otto²⁵⁸), renesans religii (Hans Jonas²⁵⁹), respiritualizacja (Max Horkheimer²⁶⁰), popularna religia (Hubert Knoblauch²⁶¹), religijność rozporoszona (Roberto Cipriani²⁶²), aktualizacja zatartego śladu (Gianni Vattimo²⁶³)²⁶⁴.

Guzowska wspomina także, że „należy [duchowość] rozumieć nie tylko jako duchowość religijną, opartą na sferze *sacrum* i uznaniu transcendencji, lecz także szerzej – jak formę życia duchowego wyrażającą się w określonym stylu życia”²⁶⁵. Zatem wydaje się, że do wymienionych powyżej określeń można by dodać także: „uduchowiony styl życia”. Trzeba więc powiedzieć, że na skutek przemian społeczno-kulturowych, zwłaszcza w społeczeństwach wysokorozwiniętych, powstaje duchowość wynikająca z kierunków ponowoczesnych transformacji, a więc: oparty na pluralizmie i relatywizmie, zindywidualizowany zespół elementów, który jednostka dostosowuje do swoich wewnętrznych potrzeb, według przez siebie przyjętych, subiektywnych kryteriów. W związku z tym odrzuca autorytet Kościoła, tradycyjnie pojmowaną religijność, racjonalizację norm moralnych. Duchowość ponowoczesną należy rozumieć więc nie tylko jako duchowość religijną, opartą na sferze *sacrum* i uznaniu transcendencji, lecz także

i członek Brytyjskiej Akademii. W latach 1988-1989 prezes Stowarzyszenia Socjologii Religii, a od 1999 do 2003 r. prezes Międzynarodowego Towarzystwa Socjologii Religii. Autorem książek i artykułów o nowych ruchach religijnych i reakcjach społeczeństwa na nie.

²⁵⁶ Kanadyjski socjolog, autor między innymi: *Resilient Gods: Being Pro-Religious, Low Religious, or No Religious in Canada*, Columbia 2017 i *A New Day: The Resilience & Restructuring of Religion in Canada*, Columbia 2012.

²⁵⁷ Polski duchowny rzymskokatolicki, profesor filozofii i doktor teologii, autor między innymi: *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin 2001.

²⁵⁸ Emerytowany profesor Starego Testamentu na Protestantckim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium oraz profesor honorowy na Uniwersytecie w Pretorii. Redaktor i komentator Maxa Webera, *Etyka ekonomiczna religii świata. Ancient Judaism*, tom I/21.1-2, Monachium 2011-2020.

²⁵⁹ Niemiecki filozof, autor prac poświęconych gnozie, filozofii, biologii, etyce i filozofii religii. W 1984 r. wygłosił wykład *Idea Boga po Auschwitz. Żydowski głos*, w którym przedstawił koncepcję, że Bóg, aby być Bogiem dobrym i Bogiem zrozumiałym, nie może być równocześnie Bogiem wszechmocnym.

²⁶⁰ Niemiecki publicysta i badacz trendów, autor między innymi: *Anleitung zum Zukunfts-Optimismus – Warum die Welt nicht schlechter wird*. Campus-Verlag, 2007.

²⁶¹ Niemiecki socjolog na Technische Universität Berlin. Bada socjologię wiedzy i socjologię religii. Autor między innymi: *Europe and the Invisible Religion*. Special Volume of Social Compass 50, 3 (2003).

²⁶² Emerytowany profesor socjologii na Uniwersytecie Roma Tre. Autor prac na temat religii popularnej, *sacrum* i sekularyzacji. W sposób niekonwencjonalny stosował koncepcję „religii rozproszonej” (*religione diffusa*), a następnie koncepcję „religii wartości” (*religia dei valori*).

²⁶³ Włoski filozof, publicysta i polityk. Jeden z najbardziej znanych filozofów współczesnych, reprezentujących nurt filozoficznego postmodernizmu. Zajmuje się zagadnieniami takimi jak: koniec historii, śmierć sztuki, a także problemy interpretacji.

²⁶⁴ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 198.

²⁶⁵ B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 9.

szerzej – jako formę życia duchowego wyrażającą się w określonym stylu życia. Jest jedną z alternatywy kulturowych, którą można wybrać i dostosować do swoich potrzeb²⁶⁶. Zatem duchowość ponowoczesna nie musi odwoływać się do transcendencji, ale jako „produkt” współczesnych przeobrażeń odpowiada na spontaniczną potrzebę życia wewnętrznego, jednocześnie wpisuje się, zwłaszcza w autokreację i eklektyzm aksjologiczny²⁶⁷, gdzie „akcentuje się przede wszystkim sakralizację samego siebie, prywatyzację duchowości, osobistą transformację, podjęcie na nowo próby odkrycia wszechobecności Boga, czy dążenie do mistycznego ujmowania spraw życia codziennego”²⁶⁸.

Duchowość ponowoczesna jest więc przede wszystkim duchowością subiektywną, która charakteryzuje się bezpośredniością, kontekstualnością oraz intencjonalnością. Zanim jednak zostaną omówione wyżej wymienione cechy, istotne jest zwrócenie uwagi na dwa trendy obecne we współczesnej duchowości, zarówno chrześcijańskiej jak i ponowoczesnej. Te trendy – fundamentalizm i relatywizm – są istotne, ponieważ zwracają uwagę na kondycję duchową człowieka, gdzie dominuje niepewność, która w dużej mierze jest efektem przemian społeczno-kulturowych, które zostały omówione wcześniej, w rozdziale pierwszym.

2.1.1 Fundamentalizm i relatywizm

Niepewność, wynikająca z odrzucenia klasycznej koncepcji prawdy, sprawia, że jednostka ma przed sobą w zasadzie dwie drogi duchowości i religijności: fundamentalizm i relatywizm. Obie są sposobami reakcji na dynamikę nowoczesności. Przy czym relatywista ją akceptuje, podczas gdy fundamentalista ją odrzuca. Chociaż są to postawy skrajne, to mają wspólny mianownik: „człowieka bezradnego wobec różnorodności współczesnego świata”²⁶⁹.

W odniesieniu do instytucji religijnych relatywizm prowadzi do fragmentaryzacji i selektywności, natomiast fundamentalizm przeciwnie – dąży do zespajania tożsamości religijnej często połączonej z umacnianiem odniesienia kościelnego²⁷⁰. Natomiast jeśli chodzi o życie wewnętrzne, które oczywiście także ujawnia się w zewnętrznych postawach, fundamentalista wybiera „skrajnie dualistyczny obraz rzeczywistości: po jednej stronie

²⁶⁶ Por. tamże, s. 9.

²⁶⁷ Por. tamże, s. 151-152; por. tamże, s. 103.

²⁶⁸ Tamże, s. 144.

²⁶⁹ Por. K. Tyszką, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 215-216.

²⁷⁰ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 152.

istnieje prawda, po drugiej – fałsz; po jednej – absolutne dobro, po drugiej – absolutne zło”²⁷¹. W świecie, w którym trzeba dokonywać nieustannych wyborów i tak naprawdę nigdy nie ma pewności odnośnie słuszności dokonanego wyboru, fundamentalista znajduje ulgę od niepewności w tym, że znajduje osobę lub instytucję od której dostaje konkretny nakaz działania w ten lub inny sposób, uznawany za bezwarunkowo słuszny, a przez to także, w jego ocenie, pozbawiany błędu²⁷². Duchowość nie jest więc „sprawą osobistą”, sprywatyzowaną, uwarunkowaną tylko indywidualnymi wyborami²⁷³. Fundamentalizm obiecuje wolność od wolności²⁷⁴. Jednak uzyskana w ten sposób pewność zawsze łączy się z lękiem, poczuciem zagrożenia ze strony wrogich sił, które chcą zniszczyć świat, wspólnotę i jednostkę. Aby być „po właściwej stronie” fundamentalista musi się dostosować do zasad, a więc zrezygnować z tego, co w ponowoczesnej tożsamości jest czymś bardzo ważnym, czyli z „bycia sobą”²⁷⁵. Bauman twierdzi, że fundamentalizm przy całej próbie odwrócenia się od relatywizmu tak charakterystycznego dla ponowoczesności, w gruncie rzeczy nie odrzuca go, ale wybiera z niego najbardziej radykalne wnioski i radykalne ekspertyzy, czy kierunki samorozwoju religijnego. Z tego punktu widzenia, chociaż Bauman zaznacza, że chociaż nieco upraszcza, to jednak chce wyrazić pogląd, że fundamentalizm staje się także „produktem” tworzonym i wspieranym przez całość społeczno-kulturowych uwarunkowań ponowoczesnego człowieka²⁷⁶.

Z kolei relatywista przyjmuje, że wszelkie normy, oceny czy cele są względne. W związku z tym sama prawda jest także względna i subiektywna²⁷⁷. Instytucjonalnie kościoły odczuwają nacisk zarówno na skutek tendencji fundamentalistycznych, jaki i relatywistycznych. Guzowska twierdzi jednak, że przeważa ta druga, relatywistyczna opcja. Przez co wiele norm i wartości religijnych traci na znaczeniu, stając się jedną z kilku opcji do wyboru, przy czym tego wyboru nie określają już instytucje, ale jednostki indywidualnie. W związku z tym następuje rozluźnianie więzi z Kościołem i pojawia się tak zwane bezwyznaniowe chrześcijaństwo lub konfesyjność jest dowolnie wybierana, porzucana, modyfikowana²⁷⁸.

Fundamentalizm w zasadzie kontestuje ponowoczesność. Dlatego ze względu na

²⁷¹ K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 216.

²⁷² Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 319; por. tamże, s. 320.

²⁷³ Por. tamże, s. 320.

²⁷⁴ Por. tamże, s. 319.

²⁷⁵ Por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 279.

²⁷⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...* dz. cyt., s. 319.

²⁷⁷ Por. K. Tyszka, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 216.

²⁷⁸ Por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 137, por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 150.

tematykę pracy szerzej omówiony zostanie relatywizm. Badacze ponowoczesności poświęcają mu o wiele więcej miejsca, jak tej, która jest jednak zjawiskiem dominującym.

Przy omówieniu duchowości ponowoczesnej, która przede wszystkim jest relatywna i subiektywna należy wymienić te cechy, które najbardziej ją charakteryzują, a mianowicie: bezpośredniość, kontekstualność oraz intencjonalność.

2.1.2 Bezpośredniość, kontekstualność i intencjonalność

Człowiek ponowoczesny chce mieć wybór nie tylko w sferze ściśle związanej z konsumpcją dóbr, relacji, ale także w obszarze wartości czy duchowości²⁷⁹. Dlatego ważną cechą religijności i duchowości ponowoczesnej, a więc subiektywnej jest bezpośredniość. To znaczy, że nie określa się ona przez odniesienie do Kościoła, wspólnoty, obrzędów czy symboli, ale podmiot indywidualnie dokonuje konstrukcji swoich wierzeń. Może przy tym korzystać a oferty różnych wierzeń, ale także przekonań poza religijnych²⁸⁰. Taka autokreacja jest, zdaniem Baumana, wyrazem racjonalnego przystosowania się do świata zastanego w momencie rozpadu dawnych pewników. Przemianom społecznym i kulturowym towarzyszyć musi analogiczne także przemiana tożsamości jednostek, przemiana sensu, ponieważ stare „metody” nie są adekwatne do zmieniających się okoliczności. W tej sytuacji, także duchowość wymagała transformacji²⁸¹. Korzysta przy tym także z własnych doświadczeń i intuicji. To nie Kościół, lecz suwerenna i autonomiczna jednostka jest kryterium doboru treści wiary²⁸². Proces ten polega przede wszystkim na „uwalnianiu się lub dystansowaniu się jednostek od kościelnych ujęć wiary, reguł rytualno-kultowych i norm zachowań moralnych, co oznacza osłabienie partycypacji ludzi w religijności zinstytucjonalizowanej”²⁸³. W ten sposób często powstaje zupełnie unikalny zestaw wierzeń. Przy czym jednostka nie tylko wybiera, ale swoje wybory uwewnętrznia, przez co staje się tym, co sama wybrała²⁸⁴, zatem można powiedzieć, że buduje swoją

²⁷⁹ P.J. Śliwiński, *Sekty i ruchy religijne w zglobalizowanym świecie*; w: *Globalopolis. Kosmiczna wiosna szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003, s. 244; J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 143.

²⁸⁰ Por. S. Grotkowska, *Religijność subiektywna*, Kraków 1999, s. 54-55; por. J. Gajda, *Antropologia kulturowa, cz. 2. Kultura obyczajowa początku XXI wieku*, Kraków 2008, s. 174-175; por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 204; por. tamże, s. 151; por. P.J. Śliwiński, *Sekty i ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 244; por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 330-326; por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 12.

²⁸¹ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 294.

²⁸² Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 163; por. tamże, s. 157; por. tamże, s. 145; por. tamże, s. 144.

²⁸³ Tamże, s. 101-102.

²⁸⁴ Por. P.J. Śliwiński, *Sekty i ruchy religijne...*, dz. cyt., s. 243; por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt.,

duchową tożsamość, po czym ukazuje ją światu w postaci określonego, duchowego stylu życia. W efekcie „w społeczeństwie ponowoczesnym kształtuje się kultura *pluralnego monoteizmu*. Wszyscy wierzą w Boga, ale każdy w swojego własnego”²⁸⁵. W ten sposób człowiek zamiast przyjąć osobowego Boga tworzy sobie Jego własny obraz²⁸⁶. Konstruuje własną drogę do własnego „ja” i sacrum²⁸⁷.

Człowiek jest przeświadczony o możliwości ulepszenia swojej egzystencji w związku z tym prawdę traktuje relatywnie i wartością staje się to, co jest ważne dla konkretnej osoby, w konkretnych okolicznościach²⁸⁸. Możliwość ulepszenia zakłada wywieranie nacisku na transformację świadomości. Jeśli jednostka jest zorientowana na cele doczesne, wówczas świat jest miejscem, w którym jaźń kreuje nowe wizje wolności i sprawiedliwości oraz społecznego samozbawienia. Jeśli natomiast osoba skierowana jest na cele transcendentne, wówczas przesuwa się w stronę panteizmu, ezoteryki, gnozy, okultyzmu, czy mistyki. Przy czym obie opcje – skierowana na cele doczesne i skierowana na cele transcendentne – mogą się wzajemnie uzupełniać²⁸⁹.

Celem tych przemian nie jest oczywiście obiektywna prawda, ale taka, którą jednostka uzna za własną. Szczęście, sukces, powodzenie są nimi wtedy, kiedy człowiek uzna, że nimi są. W tym ujęciu „przedmiotem duchowości ponowoczesnej jest przede wszystkim zmiana stosunku do samego siebie, zniesienie przeciwieństw, różnic i granic w pojmowaniu rzeczywistości, wyciszenie rywalizacji, spontaniczna twórczość”²⁹⁰.

W takich okolicznościach tradycyjne Kościoły i reprezentowane przez nie wartości tracą wpływ na życie jednostek i życie społeczne. Stają się po prostu jedną z opcji do wyboru²⁹¹. Oznacza to, że w sprawach wiary ostateczną instancją jest sama jednostka. Taka religia została też nazwana przez Luckmanna „niewidzialną religią”²⁹², w której „jednostka wykształca własne *światy sensu*, prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości”²⁹³. Autokreacja ma na tyle istotne znaczenie w ponowoczesności, że

s. 275.

²⁸⁵ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 2000, s. 180; por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 151; por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 326.

²⁸⁶ Por. U. Bąk, *Postmodernizm a religia*, „Konteksty Społeczne” 2015, t. 3, nr 1(5), s. 117.

²⁸⁷ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 199.

²⁸⁸ Por. P. J. Przybysz, *Źródła estetyki nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4, s. 21-22 (s. 19-29).

²⁸⁹ B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 20; por. tamże s. 152; por. M. Nowaczyk, *Antynomie nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4, s. 6.

²⁹⁰ B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 196-197.

²⁹¹ Por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 321; por. B. Guzowska, *Duchowość ponowoczesna...*, s. 103; por. Papież Franciszek, *Evangelii Gaudium*, 63, Częstochowa 2013, s. 56.

²⁹² Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 2006, s. 69.

²⁹³ Tamże s. 69; por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 326.

jednostka opowiada się po stronie nawet nieukształtowanej, niedookreślonej jeszcze duchowości, po to tylko, by nie utracić wiary wolnej od uprawomocnień i kategorycznych sądów²⁹⁴. Dlatego też człowiek w ponowoczesności od czasu do czasu pójdzie do kościoła, jednak nie będzie słuchał, jeśli będzie mowa o obowiązku systematycznych praktyk, ponieważ jego życie z Bogiem nie jest zbudowane na przestrzeganiu wymogów prawa kościelnego czy dogmatów wiary, ale na tym co nazywa „autentycznym, pełnym emocji przeżyciem religijnym”²⁹⁵. Ważniejszym kryterium niż zasady wiary i dogmaty staje się intensywność „przeżycia wewnętrzne, uczucia, nastroje, doznania i ekstazy niż obiektywizacje religijne w postaci rytuałów czy obrzędów”²⁹⁶. Im intensywniejsze przeżycie, tym większa jest szansa, że ponowoczesny człowiek zdecyduje, że włącza dane wierzenie, obrzęd czy przekonanie do swojego zestawu wierzeń. I w zasadzie niewielkie znaczenie ma to, co jest źródłem takiego przeżycia. Może ono pochodzić zarówno z obszaru sacrum, jak i zupełnie nie być związanym z życiem religijnym, a jedynie doświadczeniem zsakralizowanym przez jednostkę. Dzieje się tak dlatego, że „ponowoczesna duchowość nie prowadzi do jakiegś formy duchowości czy głębszego doświadczenia sacrum. Stała się celem sama w sobie”²⁹⁷.

Przeżycia te nie tyle są związane z wyrzeczeniem i odrzuceniem tego, co ziemskie, ale wręcz przeciwnie z zanurzeniem się w konsumpcjonizmie, nigdy w pełni nie zrealizowanym i nigdy do końca nie nasyconym²⁹⁸. Podstawowym drogowskazem życiowych wyborów jednostki staje się maksymalizowanie własnego psychicznego dobrostanu, płynącego z faktu zaspokojenia indywidualnych emocjonalnych impulsów, a nie podążanie jasno wytyczonymi ścieżkami „moralnej słuszności”²⁹⁹. Ponowoczesność odłączyła przeżycia duchowe, także te najintensywniejsze, od relacji z osobowym Bogiem i „sprywatyzowała ich poszukiwanie, zalecając niezbędne dla poszukiwania usługi niereligijnym głównie instytucjom”³⁰⁰. Człowiek nie potrzebuje już Boga, ani instytucji, ale intensywne przeżycia duchowe osiąga na drodze samorozwoju i autokreacji. Przedmiotem doświadczenia nie jest więc już osobowo pojęty Bóg. „Większość ponowoczesnych propozycji nie poszukuje Boga stwórcy, z którym można nawiązać duchowe porozumienie,

²⁹⁴ Por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 159.

²⁹⁵ D. Kowalczyk, *Między dogmatem a herezją*, Warszawa 2003, s. 24.

²⁹⁶ K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 325.

²⁹⁷ K. Tyska, *Samotność duszy...*, dz. cyt., s. 177; por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 312.

²⁹⁸ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 311.

²⁹⁹ M. Marody, *Jednostka po...* dz. cyt., s. 280.

³⁰⁰ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 310-311.

lecz bliżej niesprecyzowanej duchowej zasady, która zaspokajałaby potrzebę sensu życia”³⁰¹. Takie potrzeby dostrzegają i oczywiście podsycają konsumpcjonizm. Dla klientów, którzy chcą odnaleźć nowe przeżycia duchowe powstają „rozliczne towarzystwa, kluby czy zakłady samodoskonalenia, obiecujące swym członkom lub klientom rozszerzenie i pogłębienie ich potencjału przeżyć drogą troskliwie zaplanowanych ćwiczeń cielesnych, kontemplacji, koncentracji, pokonania zahamowań psychicznych, uwolnienia trzymanych od tej pory na uwięzi popędów, ujawnienia i zalecenia zadawnionych a niezagojonych jak dotąd ran psychicznych i kompleksów, rozwijania umiejętności biernego poddawania się przeżyciom, potulnego zanurzania się w potoku doznań i smakowania ich rozkoszy bez zbędnych skrupułów – oraz udostępnienie wiedzy tajemnej, najczęściej egzotycznej, zawierającej patentowane sposoby osiągania wszystkich celów naraz”³⁰². A co za tym idzie celem duchowości nie jest dążenie tego, co święte, życie według ewangelicznych wartości czy oddawanie czegoś lub życia na wyłączność Bogu i Ewangelii, ale raczej chodzi o cel pojęty zgodnie z kategoriami wolnego rynku i kolekcjonowanie wrażeń, emocji, zdobywanie dobrego samopoczucia i wewnętrznej, psychicznej harmonii³⁰³.

W efekcie, zbliżanie się do sacrum często staje się zbliżaniem człowieka do jego własnego życia wewnętrznego³⁰⁴. Konieczność zbudowania swojego systemu wartości i wierzeń wymaga głębszego i długotrwałego skoncentrowania na własnych potrzebach i własnych przeżyciach. To stawia nową, ponowoczesną duchowość, jeśli nie w opozycji, to na pewno obok tradycyjnych religii, czy klasycznych koncepcji duchowości zarówno chrześcijańskich, jak i niechrześcijańskich. W klasycznych teoriach odróżniano w chrześcijaństwie różne podejścia do duchowości w obrębie poszczególnych wyznań, preferujących pewien wymiar religijnej ekspresji, doświadczeń i praktyk duchowych. Tymczasem zinstytucjonalizowanie, hierarchiczność, czy klasyfikacja jest dla jednostki synonimem odbierania wolności wyboru³⁰⁵.

Konkludując powyższy paragraf należy uwypuklić trzy cechy charakterystyczne dla duchowości relatywistycznej. Po pierwsze, jest to bezpośredniość, która przejawia się tym, że jednostka uważa, że do konstruowania swojej duchowości, do jej przeżywania nie

³⁰¹ J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 99-100; por. S. Grotkowska, *Religijność subiektywna*, dz. cyt., s. 58.

³⁰² Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło...*, dz. cyt., s. 313; por. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formę duchowości*, Kraków 2000, s. 23.

³⁰³ Por. J. Sochoń, *Ponowoczesne losy...*, dz. cyt., s. 129-130.

³⁰⁴ Por. K. Tyszką, *Samotność duszy...* dz. cyt., s. 212.

³⁰⁵ Por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 326; por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 201.

potrzebuje pośrednictwa instytucji. Autonomicznie w procesie autokreacji dokonuje kompilacji różnych elementów wierzeń lub przekonań w zależności od własnych, aktualnych potrzeb. Drugą cechą jest intencjonalność, czyli nieustanna refleksyjność nad własnym stosunkiem do skonstruowanego wcześniej zestawu elementów duchowych. Wreszcie po trzecie, jest to kontekstualność, która oznacza wpływ okoliczności społecznych i kulturowych także na to w jaki sposób jednostka będzie rozumiała własne potrzeby duchowe oraz w jaki sposób zdecyduje się je realizować.

2.1.3 Duchowość w codzienności, czyli aktualizacja

Kiedy wydawało się, że duchowość raczej wyemigruje z życia jednostek, że procesy sekularyzacyjne sprawią, że zniknie ona z życia społecznego to pojawiły się również procesy desekularyzacyjne. Nowe formy duchowości często mają inny fundament niż religie, czy wierzenia tradycyjne, ale na pewno odpowiadają na potrzebę poszukiwania głębi w życiu codziennym i sensu życia³⁰⁶. Nowa, subiektywna duchowość jest jednak wpisana i kształtowana przez nowe konteksty społeczno-kulturowe oraz aktualizowana w osobistym życiu jednostek. Religijność subiektywna przejawia się inaczej w każdej sytuacji, zmienia się wraz z jednostką, chociaż zbliżone konteksty społeczne sprawiają, że religijność poszczególnych jednostek jest podobna. Wypracowany przez danego człowieka system przenika do doświadczenia życia codziennego i nadaje im wymiar transcendentny³⁰⁷, co niekoniecznie oznacza jeszcze odniesienie do osobowego Boga.

Człowiek wciąż na nowo musi poszukiwać i dokonywać modyfikacji swojej tożsamości i sensu egzystencjalnego, by odnaleźć się w dynamicznie zmieniających się okolicznościach. Dlatego „czuwanie” nad swoim wnętrzem i związana z tym refleksyjność jest na stałe obecna w codzienności³⁰⁸. Religia traci swoją obiektywną ważność, osiąganą wcześniej dzięki instytucji Kościoła, występuje raczej jako system symboli, które „naprawdę” odnoszą się do świata wewnętrznego jednostki³⁰⁹. Zatem duchowość subiektywna „nie przeciwstawia się życiu codziennemu. Jest w codzienności immanentnie obecna i nie ma żadnych dziedzin, z których jej obecność byłaby z góry wykluczona. Przenika całą

³⁰⁶ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 163.

³⁰⁷ Por. S. Grotkowska, *Religijność subiektywna*, dz. cyt., s. 54-55; por. J. Gajda, *Antropologia kulturowa...*, dz. cyt., s. 174-175.

³⁰⁸ Por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 161.

³⁰⁹ S. Grotkowska, *Religijność subiektywna*, dz. cyt., s. 113.

aktywność ludzką, także najbliższe, rutynowe czynności”³¹⁰. Przy czym, należy podkreślić, że zależność życia codzienności i duchowości subiektywnej wydaje się obustronna. Z jednej strony duchowość jest punktem orientacyjnym, w odniesieniu do którego jednostka może odbierać rzeczywistość, jako mającą znaczenie, sensowną. A z drugiej strony zakorzenienia się w codzienności w ten sposób, że by nie kolidować ze zwykłymi czynnościami, jednocześnie tworząc pewien styl życia. „W przypadku gdy traktowana jest instrumentalnie, jej oddziaływanie polega na dostarczeniu środków radzenia sobie z problemami, które przynosi życie. Gdy zaś istnieje w świadomości podmiotu jako interpretacja, umożliwia integrację, uzyskanie spójności wewnętrznej poprzez wskazanie na sens. Oba te sposoby istnienia religijności subiektywnej nie wykluczają się, zwykle istnieją jednocześnie”³¹¹.

Wskazane cechy nie oznaczają jednak, że człowiek ponowoczesny całkowicie rezygnuje z wszelkiej formy organizacji. Są one wciąż obecne, ale przyjmują często zupełnie inny kształt i nazywane są nowymi ruchami religijnymi. Ich specyfika zostanie przedstawiona w następnym paragrafie.

2.1.4 Nowe ruchy religijne

Duchowość subiektywna, indywidualna, pomimo tego, że często unika instytucjonalizacji może przybierać nowe formy organizacji. Na miejsce tradycyjnych instytucji kościelnych czy religijnych pojawiają się instytucje wtórne, czyli zorganizowane grupy religijne posiadające swój system wierzeń i praktyk religijnych, które istnieją w ramach danego społeczeństwa³¹². „Pojęcie *nowe ruchy religijne* odnosi się do współczesnych grup lub ruchów nie tylko o charakterze religijnym, lecz także takich, które mają silne komponenty niereligijne, ale mają jakiś program społeczny, filozoficzny czy ideologiczny, które wypełniają funkcje religijne, objaśniając sens świata i istnienia człowieka oraz przynoszą doraźną lub trwałą poprawę kondycji psychicznej. Poza tym mają dość krótką historię i odznaczają się nowatorskimi wobec danej tradycji religijnej i kulturowej propozycjami w zakresie głoszonych treści”³¹³. Znajdują się wśród nich także takie, które powstały na bazie chrześcijaństwa, ale zawierają w sobie wiele elementów z wierzeń azjatyckich, jak Kościół Zjednoczeniowy, czy też afrykańskich, jak kimbangiści.

³¹⁰ Tamże, s. 111; por. tamże, s. 116.

³¹¹ S. Grotkowska, *Religijność subiektywna*, dz. cyt., s. 111.

³¹² Por. U. Bąk, *Postmodernizm a...*, dz. cyt., s. 116.

³¹³ Por. K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013, s. 31; por. A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z nowej ery?*, Warszawa 2009, s. 52.

Są także takie, które mocno inspirowały się dawnymi wierzeniami czy rytuałami, stąd też powstanie ruchów neopogańskich. Czasami polega to po prostu na próbie wskrzeszenia różnych form wierzeń przedchrześcijańskich, dawnych mitologii lub wierzeń plemiennych. Ale częściej są w mniejszym lub większym stopniu kreatywne i dość swobodnie nakładają na siebie współczesne formy lub interpretacje świata na wybrane przekazy wierzeń pogańskich. Inne z nowych ruchów religijnych nawiązują mocno do duchowości orientalnej prowadząc do powstania kompilacji wierzeń buddyjskich, hinduistycznych czy taoistycznych i na przykład chrześcijańskich. Wymienione azjatyckie nurty religijne mają oczywiście wielowiekową tradycję, novum jest dążenie do odtworzenia i adaptacji tych wierzeń lub ich elementów na gruncie zachodniej rzeczywistości społeczno-kulturowej. Kolejną grupą są ruchy scjentyzujące, które chcą połączyć świat wiary i świat wiedzy. Przy czym częściej pretendują do identyfikowania się bardziej z obszarami naukowymi. Korzystają zarówno z dorobku nauk ścisłych, jak i psychologii i psychoterapii, ale także nawiązują do literackiej tradycji *science fiction*. Następnym rodzajem nowych ruchów religijnych są grupy, których głównym celem jest duchowe i fizyczne uzdrowienie człowieka, ale główna metoda osiągnięcia tego celu jest medycyna niekonwencjonalna i alternatywna. Według koncepcji tych ruchów przemiana świadomości i intensywna praca nad sobą są warunkiem polepszenia kondycji człowieka, czyli tzw. dobrostanu. Często odcinają się od religijnych konotacji, ale proponowane przez nie praktyki i narracja podejmująca próbę objęcia wszystkich sfer człowieczeństwa sprawiają, że pełnią w życiu jednostki takie same funkcje jak religia. W spektrum nowych ruchów religijnych wpisują się także ruchy neognostyczne. W stosunku do starożytnych zasad tego nurtu zrywają one z negatywnym rozumieniem cielesności człowieka i materii. Kolejną, dość liczną grupę stanowią ruchy ezoteryczne i okultystyczne. Poglądami często przypominają gnozę, ale w sposób zdecydowany podkreślają swoją odrębność od chrześcijaństwa, zwłaszcza jeśli chodzi o moralność i antropologię. O wiele mocniej obecny jest w nich także hedonizm, magiczne obrzędy, a także elementy wtajemniczenia i inicjacji³¹⁴. Pierwiastki ezoteryczne zawarte są często również w nowych nurtach psychologicznych, dlatego oddziaływanie psychologiczne czy terapeutyczne przybiera dla jednych formę „głęбоkiego doświadczenia mistycznego, następującego po indywidualnym kryzysie lub długotrwałych duchowych poszukiwaniach. Dla innych jest ona spowodowana praktykowaniem medytacji, zastosowaniem niektórych rodzajów terapii lub paranormalnymi doświadczeniami, które

³¹⁴ Por. K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze...*, dz. cyt., s. 33-36.

wprowadzają w stan zmiennej świadomości i zapewniają wgląd w jedność rzeczywistości”³¹⁵. Następną grupą są ruchy głębokiej i radykalnej ekologii. Tym ruchom bliżej do filozofii lub ruchów społecznych³¹⁶. „Należy jednak wskazać tutaj na zasadzie różnice między tak zwaną ekologią głęboką a ekologią płytką. Ekologia płytka jest antropocentryczna, akcentuje dominację człowieka nad światem, natomiast ekologia głęboka traktuje człowieka jako integralną część istniejącej rzeczywistości”³¹⁷. Ruch ten zakłada, że ekologia jest jednym z ważniejszych warunków rozwoju ekonomicznego, oraz że zachowanie równowagi ekologicznej w ekosystemach daje możliwości wykorzystania ich do rozwoju gospodarczego³¹⁸. Ze względu na spójną wizję świata, kodeks moralny, rytualne praktyki, które mają prowadzić do zmiany świadomości, a także sakralizację świata i człowieka, wynikającą z przekonania, że świętość jest zawarta w przyrodzie, niektórzy badacze zaliczają te ruchy do religijnych. Można je również do takich zaliczyć ze względu na funkcję jaką spełniają one, z antropologicznego czy socjologicznego punktu widzenia, w życiu człowieka. Chociaż one same programowo dystansują się od powiązania z jakąkolwiek religią³¹⁹.

Ponowoczesność nie tyle więc jest porzuceniem religijności i duchowości w ogóle, nie jest skupieniem się tylko na materialnej stronie rzeczywistości świata i człowieka, ale jest szeregiem przemian w tej sferze, które prowadzą do pewnego odrodzenia w obszarze sacrum, ale „jest to dzikie sacrum”³²⁰. Czyli takie, które nie jest „ujarzmione” instytucjonalnie. Takie, które może rozwijać i modyfikować się wraz z potrzebami i odczuciami jednostki. Duchowość staje się własnością jednostki. Jeśli w sekularyzacji religia się wycofuje z życia społecznego, to duchowość subiektywna lokowana jest w centrum zmieniających się procesów społecznych³²¹. Jan Sochoń³²² pisze, że nowa duchowość nie wymaga od wiernych żadnych poświęceń, odpowiedzialności i troski o dobro

³¹⁵ Papieska Rada Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 63.

³¹⁶ Por. K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze...*, dz. cyt., s. 31-32; por. M. Marody, *Jednostka po...*, dz. cyt., s. 275; por. J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 211-212; por. B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 115; por. A. Sobolewska, *Mapy duchowe...*, dz. cyt., s. 112.

³¹⁷ B. Guzowska, *Duchowość...*, dz. cyt., s. 130.

³¹⁸ Por. tamże, s. 129.

³¹⁹ Por. K. Skowronek, Z. Pasek, *Nowa duchowość w kulturze...*, dz. cyt., s. 33-36

³²⁰ J. A. Kłoczowski, *Chrześcijanin XXI wieku*, Znak 1995, nr 3, s. 57.

³²¹ Por. E. Zimnica-Kuzioła, *Socjologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, Przegląd Humanistyczny 2008, nr 1, s. 119.

³²² Polski duchowny, poeta, krytyk literacki, teolog i filozof, profesor. Członek Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego PEN Clubu.

wspólne³²³. Wydaje się jednak, że Sochoń upraszcza. Trudno bowiem przypisać na przykład ruchom wegetariańskim czy ekologicznym, zwłaszcza ekologii głębokiej, brak wyrzeczeń i poczucia odpowiedzialności za dobro wspólne.

Kiedy w naukach społecznych mowa jest o „nowych ruchach religijnych” już samo to pojęcie wskazuje na pewną trudność, polegającą na niejednoznaczności pojęciowej, jeśli chodzi o próbę uchwycenia zjawisk i procesów związanych z ponowoczesnością. A mianowicie w ponowoczesności mówi się o „nowej duchowości”, zaznaczając w ten sposób jej oddzielenie od religii instytucjonalnych, a także jej wewnętrzny, jednostkowy, subiektywny charakter. Mariański zauważa, że „coraz częściej stawia się pytanie o socjologię duchowości, a nawet formuluje się tezę o przejściu od socjologii religii do socjologii duchowości”³²⁴. A jednocześnie wśród badaczy nie zanika określanie form organizacji skupionych wokół pewnych tendencji rozwoju duchowego mianem „religijnych”, chociaż sensu stricte, można by je nazwać nurtami nowej duchowości, analogicznie do specyficznych duchowości, na przykład ignacjańskiej, czy franciszkańskiej, w ramach duchowości katolickiej.

Badacze w zasadzie dość swobodnie, wymiennie stosują takie pojęcia jak „religijność” i „duchowość”, być może dlatego, że dla ponowoczesnego człowieka oba określenia, w potocznym rozumieniu, często są zbieżne i nie podejmuje on refleksji nad różnicami pomiędzy nimi. Będzie więc uważał, że jest religijny ponieważ uwzględnia w swoim życiu elementy buddyzmu czy chrześcijaństwa, ale równie dobrze, użyje w miejsce „religijność” słowa „duchowość” mając dokładnie to samo na myśli. Można więc przyjąć generalną zasadę, że chodzi o wewnętrzne życie człowieka, o jego duchowe czy też religijne przeżycia, chociaż jeśli chodzi o naukowe usystematyzowanie badań i języka, stwarza to trudności.

Podsumowując ten paragraf możemy powiedzieć, że zmiany społeczno-kulturowe, w których musiała odnajdywać się religia i duchowość istniały od zawsze. Ta dynamika jest czymś naturalnym. Także kryzysy, które się pojawiają wpisane są w sposób funkcjonowania społeczeństw i jednostek. Jednak tempo zmian i ich głębokość sprawiają, że badacze mówią o epokowej zmianie, która nie tylko doprowadza do zmian w rozumieniu i odniesieniu do transcendencji, ale także w ogóle jej nie uwzględnia. Najczęściej jednak transcendencja

³²³ J. Sochoń, *Ponowoczesne losy...*, dz. cyt., s. 130; por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 327-328.

³²⁴ J. Mariański, *Religia w społeczeństwie...*, dz. cyt., s. 162.

i duchowość nie przychodzą do człowieka z zewnątrz, nie wchodzi on w sferę sacrum, ale sfera ta jest przez niego konstruowana, wybierana i w razie potrzeby modyfikowana tak, by jak najefektywniej, w danym momencie spełniała swoją rolę. Przy czym ta rola także może zmieniać się w zależności od okoliczności i od tożsamością jaką skonstruuje człowiek. Czasami może więc koić ból egzystencjalny, czasami może służyć wyższym celom społecznym, którym będzie chciała się jednostka poświęcić, a innym razem może dostarczać unikalnych, szczytowych przeżyć, być niejako rozrywką w codzienności. Jednak nie zmienia to faktu, że „po raz pierwszy śmiertelni ludzie radzą sobie bez nieśmiertelności i wydaje się, że im to wcale nie przeszkadza”³²⁵. Wszystko dzieje się przy akompaniamencie radykalnego odspołecznienia i oderwania od wszelkiego kontekstu, w tym także norm i wartości, które przekraczałyby jednostkę. Nowa religijność nie tyle jest więc wyrazem dążenia do prawdy czy obiektywnych wartości, ale raczej ma związek z zaspokajaniem emocjonalnych potrzeb, w tym także potrzeby odnalezienia, czy nadania sensu życiu³²⁶. I chociaż odżegnuje się od instytucjonalnych form organizacji religijnych, to jednocześnie zupełnie ich nie porzuca, ale przekształca w to, co zostało nazwane „nowymi ruchami religijnymi”.

Jednak duchowość w ponowoczesności to nie tylko duchowość ponowoczesna, ale także duchowość katolicka, która na nowo odnajduje swoje miejsce w kontekście społeczno-kulturowych przemian. Co zostanie omówione poniżej, w kolejnej części rozdziału.

2.2 Duchowość katolicka w kontekście ponowoczesności

Teologia katolicka zareagowała na nowożytno-oświeceniowe propozycje wprowadzić powoli, nieco zmieniając strukturę swojego dyskursu. Nie oznacza to jednak zmiany natury teologii jako takiej. Pojawiły się propozycje takich kompleksowych zmian w ramach teologii (Szkola Tybindzka³²⁷, Maurice Blondel³²⁸, Hermann Schell³²⁹), ale mało że nie odegrały one większej roli jako impulsy do odnowy teologii, to w większości zostały negatywnie ocenione przez Magisterium Kościoła. Na skutek reform wydzielono jednak nowe dziedziny teologii:

³²⁵ Z. Bauman, *Indywidualizowane społeczeństwo*, Gdańsk 2008, s. 299.

³²⁶ Por. K. Jarkiewicz, *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności...*, dz. cyt., s. 324-325.

³²⁷ W ramach tej szkoły podejmowano próby pogodzenia myśli katolickiej z najbardziej wpływowymi przedstawicielami nowożytności: Kartezjusz, Locke, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel.

³²⁸ Blondel był krytyczny wobec pozytywizmu i tomizmu, poszukiwał racjonalnych przesłanek wiary poprzez analizę ludzkich działań, co uznał za główne zadanie filozofii. Dowodził występowania w każdym z tych działań nieusuwalnej dysproporcji między realizacją doraźnych celów a dążeniem do doskonałości, której człowiek sam z siebie nie jest w stanie osiągnąć, ale już samo to dążenie wskazuje na przyczynę sprawczą i celową, jako tą, która ma charakter transcendentny, czyli Bóg. On uobecnia się w człowieku, kierujący go ku sobie i oferujący mu zbawienie.

³²⁹ Oskarżano go to, że jest monistyczny, racjonalistyczny i protestancki.

teologię pastoralną, która jednak często była traktowana instrumentalnie będąc pod wpływem władców państw. Umocniły się także tendencje apologetyczne, które miały bronić i odzyskiwać obszary ludzkiego życia zagarnięte przez społeczno-kulturowe przemiany. Udało się także stworzyć katolicką naukę społeczną i wprowadzić do egzegezy biblijnej metodę historyczno-krytyczną. Zjawiska te, które pojawiły się w ramach zmian w samej teologii okazały się jednak niewystarczające wobec nurtu nowoczesności i ponowoczesności³³⁰.

Świat katolicki negatywnie oceniał nowoczesność, jak i próby podejmowania dialogu z nią. „Uważane były za słabe, nieudolne, a niekiedy nawet szkodliwe, ponieważ zdawały się legitymizować transformacje społeczno-cywilne (rewolucja mieszczańska i proletariacka, urbanizacja i sekularyzacja) oraz ducha antychrześcijańskiego i antykościelnego obecnego w myśleniu nowożytnym. To wszystko podtrzymywało postawę antynowożytną, polegającą na przeciwstawianiu się i nadziejach na restaurację”³³¹. Teologia taka jest zatem wyizolowana wobec wpływu współczesnych jej przemian społeczno-kulturowych, w związku z tym nastawiona jest apologetycznie, a przez to sankcjonuje oddzielenie wiary i rozumu. Zatem wykład takich tematów jak: łaska, stworzenie, człowiek, grzech, końcowe spełnienie nie może przebiegać w dialektyce rozum-wiara³³².

W teologii katolickiej, w większości przypadków porzucono opozycję pomiędzy wiarą i rozumem. Teologia bowiem nie może wyrzekać się odpowiedzialności za namysł nad wiarą w każdych okolicznościach i uwarunkowaniach historycznych, społecznych, czy kulturowych. Nie może więc uciekać od „ducha epoki”, lecz „w odczytaniu Objawienia powinna uwzględnić wiedzę na temat kontekstu społeczno-kulturowego w jakim człowiek realizuje swój akt wiary, w którym prowadzi życie duchowe”³³³. Dialog nie jest łatwy, ale trudności nie mogą zwolnić teologii do tego, by zmierzyć się z wyzwaniami nowej epoki.

2.2.1 Dialog z ponowoczesnością

Pewną nutą optymizmu dla katolickiej teologii duchowości może być fakt, że Bauman w jednej z ostatnich swoich książek pisze, że to papież Franciszek, jego zdaniem, wskazuje najbardziej przekonującą drogę scalenia pęknięć wywołanych ponowoczesnymi

³³⁰ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010, s. 424-425.

³³¹ A. Perzyński, *Historyczne uwarunkowania wykładu antropologicznego w teologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2008, nr 17, s. 271.

³³² Por. tamże, s. 271-272.

³³³ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 514.

przemianami. Pęknięć w samym człowieku, ale także w społeczeństwach. Zdaniem badacza „spośród osób publicznych z pokaźnym autorytetem jest to aktualnie jedyny na ziemi człowiek, który znajduje dość odwagi i przekonania, by tego typu kwestie podnosić i z nim się mocować”³³⁴. Dalej Bauman cytuje papieża Franciszka: „Jeśli jest jakieś słowo które powinniśmy do znużenia powtarzać, to jest nim dialog. Jesteśmy zachęcani do krzewienia kultury dialogu, starając się za pomocą wszelkich środków otwierać procesy, by stało się to możliwe i pozwalało nam na odbudowę tkanki społecznej. Kultura dialogu zakłada autentyczne uczenie się, ascezę, pomagającą nam rozpoznać drugą osobę jako ważnego interlokutora; pozwalającą nam patrzeć na przybysza, migranta, osobę należącą do innej kultury jako podmiot, którego trzeba wysłuchać, uznać i docenić. Pilnym zadaniem dla nas dzisiaj jest zaangażowanie wszystkich podmiotów społecznych w promowanie kultur, która dostrzega wartość dialogu jako formy spotkania, by dążyć do zgody i do wspólnych ustaleń, jednak nie w oderwaniu od troski o społeczeństwo sprawiedliwe, zdolne do pamięci i nikogo nie wykluczające”³³⁵. To, co przekonuje Baumana, powinno przekonać także teologów. W świecie podziałów nie ma innej drogi budowania niż dialog. Dlatego teologia, w tym także oczywiście teologia duchowości, musi podejmować dialog, jakkolwiek wydawałby się on trudny, czy beznadziejny. Być może będzie on wymagał pewnej kenozy i ustąpienia z pozycji jednoznacznego autorytetu, a wejście na „wolny rynek” wierzeń ze swoją ofertą. Jeśli chrześcijanin zakładałby, że Ewangelię można wcielić w życie Kościoła i jednostek tylko mocą autorytetu, wówczas tak naprawdę przyznawałby, że wcale nie jest przekonany, że jego „oferta” jest na tyle atrakcyjna, by zostać odkrytą i upragnioną przez człowieka. Jeśli natomiast obawiałby się, że chrześcijaństwo jest zbyt wymagające, zbyt odległe od życia i nieczytelne dla ponowoczesnego człowieka, wówczas trzeba na nowo przemyśleć aktualizację przesłania Dobrej Nowiny, szukać nowych dróg, na których Ewangelia może spotkać człowieka w takiej, ponowoczesnej kondycji, w jakiej on teraz się znajduje. „Ponowoczesność domaga się właśnie takiej egzystencjalnej teologii i ją prowokuje. Przeoczyć ową prowokację oznaczałoby nic innego, jak ślepotę na wyraźne znaki czasu”³³⁶.

Zarówno dostosowanie się chrześcijaństwa do ponowoczesności jak i całkowita kontestacja są zbytnim uproszczeniem i uleganiem pokusie chwilowego zwycięstwa, ale w gruncie rzeczy skazują Ewangelię na banicję z życia współczesnego człowieka

³³⁴ Por. Z. Bauman, *Retropia...*, dz. cyt., s. 276.

³³⁵ Franciszek, *Evangelii gaudium*, 239, dz. cyt., s. 151-152.

³³⁶ R. Woźniak, *Teologia w ponowoczesności*; w: red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, Pelplin 2012, s. 179.

i współczesnych społeczeństw. Jeśli teologia zdecyduje się na skrajności, to tak jak zostało wspomniane, prawdopodobnie zostanie przyjęta jedynie przez ludzi reprezentujących tęsknoty fundamentalistyczne. Wydaje się, że obecnie chrześcijaństwo potrzebuje na nowo odnaleźć drogę do człowieka, zobaczyć kondycję w jakiej on się znajduje, by móc odnaleźć nowe drogi życia duchowego, takiego, które ponowoczesny człowiek będzie w stanie zrozumieć i zinternalizować jako własne. „Naszym obowiązkiem jest pokorne poszukiwanie i cierpliwy dialog. Musi on jednak odejść od fundamentów naukowych i konceptualistycznych, ponieważ właśnie to stanowi nowość, która jest wyzwaniem. Dialog winien być prowadzony na nowych płaszczyznach, żywych, nie tylko myślowych, ale znajdujących się we wnętrzu żywego organizmu”³³⁷. Nie może być prowadzony „z góry”, by narzucić swoje koncepcje, ale musi dostrzec nowy punkt wyjścia.

Dlatego też teologia nie może zostać sprowadzona jedynie do problemów, które będą interesowały jedynie nią samą. Nie może także czekać, aż ponowoczesność się wyczerpie, aż nabierze swojego pełnego kształtu, by wówczas móc zaproponować model życia duchowego. Ponieważ może się wówczas okazać, że będzie ona odpowiadać na pytania, których już nikt nie zadaje, nie będzie dotyczyła aktualnej, ale historycznej egzystencji człowieka. W owym poszukiwaniu i udzielaniu odpowiedzi musi jednak uwzględnić fakt, że ponowoczesny człowiek pod wieloma względami nie jest jednostką, do której teologia zwracała się do tej pory, ale posługuje się inną koncepcją samego siebie i innym językiem. Aby teologia mogła w sposób adekwatny zwrócić się do osoby, powinna dokonać kontekstualizacji.

2.2.2 Teologia kontekstualna

Fakt, że człowiek ponowoczesny podejmuje poszukiwania duchowe nie oznacza jednak, że otworzy się on na chrześcijaństwo, ponieważ może mieć trudność w zrozumieniu i przyjęciu wiary w osobowego Boga i Jego działanie w świecie, ponieważ „Dla wielu ludzi mowa Boga pozostaje poza zakresem ich możliwości, gdyż nie dysponują żadnym językiem w tej dziedzinie, który umożliwiłby percepcję, recepcję i komunikację”³³⁸. W takiej sytuacji teologia powinna na nowo ukazać wejście Boga w świat ludzi, szukając przy tym nowego sposobu mówienia o Bogu objawianym w Jezusie Chrystusie. Aby odnalezienie takiego

³³⁷ A. Perzyński, *W kierunku prawdy w ponowoczesnym świecie*; w: red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, Pelplin 2012, s. 148; por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 424.

³³⁸ I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 525.

języka i takiej płaszczyzny spotkania było możliwe „teologia współczesna i teologia przyszłości z konieczności powinny stać się teologiami kontekstowymi. Kontekst oznacza otaczające słowo lub wyraz, szersze otoczenie tekstowe, z którego wyłania się właściwe znaczenie słowa bądź zdania. Chodzi tu o historyczny, społeczny i kulturowy związek, rodzaj odniesienia”³³⁹.

Trzeba jednak pamiętać, że sam fakt, że teologia znalazła się w określonym kontekście nie czyni z niej jeszcze teologii kontekstualnej. Powinna ona świadomie uwzględnić okoliczności w jakich prowadzona jest refleksja teologiczna i w jakich formułowane są stwierdzenia. Zatem „do wewnętrznych uwarunkowań kontekstualizacji teologii można zaliczyć inkarnacyjną strukturę wiary, jej symboliczno-sakramentalne pojmowanie rzeczywistości, jej dialogiczno-komunikacyjne rozumienie samoobjawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz osobistą odpowiedź człowieka na wezwanie wiary. Za zewnętrzne uwarunkowania kontekstualizacji można natomiast uznać: różność i zróżnicowanie sytuacji życiowych, pluralność stylów życia, dla których teologia powinna stać się znaczącym czynnikiem orientacji”³⁴⁰.

Stephen Bennett Bevans ³⁴¹, przedstawił pięć modeli teologii kontekstualnej uwzględniając przy tym między innymi przesłanie Ewangelii i naukę Kościoła, a także przemiany społeczno-kulturowe.

Pierwszym modelem jest przetłumaczenie czyli adaptacja. W tym sposobie myślenia fundamentem jest założenie, że treść wiary wykracza poza kultury, w związku z tym możliwe jest oddzielenie wiary od jej kontekstu społeczno-kulturowego. Zatem w zasadzie niezmienną teologię można umieszczać w różnych, kolejnych kontekstach.

W drugim modelu – antropologicznym – również zakłada się możliwość oddzielenia wiary od kontekstu, z tym, że akcent położony jest odwrotnie niż w pierwszym na możliwość wyrażenia wiary w Jezusa Chrystusa w danej kulturze, zakładając, że może ona wywierać wpływ na kształt samej teologii.

Nieco inaczej jest w trzecim modelu, czyli w teologii wyzwolenia. Tutaj działa się według spiralnego schematu: widzieć – ocenić – działać. Rozpoczyna się więc od analizy faktycznej sytuacji w świetle Ewangelii, co ma prowadzić do bardziej ewangelicznego życia.

³³⁹ Tamże, s. 525.

³⁴⁰ Tamże, s. 526.

³⁴¹ Amerykański werbista, teolog, profesor misjologii, emerytowany pracownik Katolickiej Unii Teologicznej w Chicago. Znany z pracy *Modele teologii kontekstualnej*, w której dowodzi, że teologia zarówno praktyczna jak i systematyczna jest kontekstualna. Oprócz Pisma Świętego i Tradycji, kontekst, czyli ludzkie doświadczenie, powinien być trzecim źródłem ekspresji teologicznej.

A to z kolei jest wstępem do pogłębionej refleksji.

W czwartym, nazywanym syntetycznym czy też dialektycznym, modelu teologii kontekstualnej reasumuje się wyniki i poglądy wcześniejszych trzech modeli. To pozwala na dialog między tymi modelami, które każdy na swój sposób – z aspektami pozytywnymi, ale także ograniczeniami – zbliżają do prawdy. Ten dialektyczno-dialogiczny sposób podejścia nie ma z góry określonego punktu wyjścia ani dojścia. Przyjmuje cały kontekst, w rozmaitych jego obszarach i w nim zwraca uwagę na to ciągle zmieniający się sposób obecności Trójjedynego Boga. W tym modelu Ewangelia może zostać na nowo odkryta, wzbogacona przez inną kulturę, ale także przez nią uformowana.

Ostatnim modelem jest transcendentalny, czyli podmiotowy. Podkreśla on to, że wspólną cechą wszystkich kontekstów jest stałość podstawowych struktur w człowieku, które on posiada z racji bycia człowiekiem. Kontekstualizacja powinna wychodzić więc od jego doświadczenia bycia człowiekiem³⁴². Bokwa zauważa, że uwzględnia on ponowoczesny, równoległy przebieg różnych mentalności. I dlatego teolog wskazuje, że model transcendentalny teologii kontekstualnej jest najbardziej pragmatyczny, to znaczy, że prawdopodobnie możliwe jest z jego uwzględnieniem podjęcie refleksji nad sposobem mowy o Bogu w ponowoczesności³⁴³.

Podsumowując można powiedzieć, że duchowość ponowoczesna wydaje się na tyle relatywna i subiektywna, że nie potrzebuje twierdzeń teologicznych do tego, by mogła istnieć. W tym sensie stanowi poważne wyzwanie, jak i cała ponowoczesność, dla teologii. Nie oznacza to jednak, że teologia powinna popaść w niebyt albo zająć się obroną swojego status quo i twierdzeń, które do tej pory wypracowała.

Zatem na pytanie czy z ponowoczesnością można prowadzić dialog można spróbować odpowiedzieć w ten sposób: oczywiście trudno jest formułować postulaty, czy argumenty wobec nurtu, który jest jedną wielką zmiennością i niejednoznacznością. Ale zawsze można prowadzić dialog z człowiekiem, który poddany jest wpływom współczesnego mu kontekstu społeczno-kulturowego, który może odrzuca prawdę naukową, obiektywną, pomimo tego nigdy nie przestanie poszukiwać prawdy o sobie samym i o swoim sensie życia.

Narzędziem tego dialogu może stać się transcendentalny, czyli podmiotowy model teologii kontekstualnej, jako ten który będzie w stanie uwzględnić to, co jest antropologiczną

³⁴² Por. S.B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Maryknoll-New York 1992, s. 5-10.

³⁴³ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 527.

przesłanką ponowoczesności, bez jednoczesnego tworzenia teologii poddanej mechanizmom ponowoczesności. Wydaje się to na tyle istotne, że teologia kontestująca, to, co współczesny człowiek uważa za fundament swojego istnienia, czyli indywidualizację, w której zawiera się autokreacja i refleksyjność oraz wolność wyboru, nie jest w stanie nawiązać z nim dialogu, ponieważ jednostka nie chce rezygnować z tego, co uważa za swoją tożsamość i podstawowe prawo.

W obszarze teologii kontekstualnej znajduje się teologia codzienności Rahnera. Zanim jednak zostanie ona omówiona, zostaną przedstawione te elementy z teologii Rahnera, które pozwolą zrozumieć jej teologiczne źródło i móc chwycić sedno metody stosowanej przez Rahnera, po to, by umieścić ją w kontekście antropologicznych przesłanek ponowoczesności.

3 Elementy teologii Karla Rahnera istotne ze względu na jego teologię codzienności

Rahner swoją teologię ściśle związał z osobistym doświadczeniem duchowym. Dąży do tego, by objaśnić mistyczne „odczuwanie Boga”, jako bezpośrednie doświadczenie Jego obecności. Nie oznacza to jednak poznania Transcendencji, bo Bóg dla niemieckiego teologa pozostaje Niepoznawalny. Dlatego fundamentalną perspektywą jego teologii jest doświadczenie mistyczne. W swoich próbach przetłumaczenia tego doświadczenia na język zrozumiały dla ludzi sobie współczesnych, choć rzecz dotyczy może nie tyle przeciętnego człowieka, ale raczej dość zaawansowanego intelektualnie, Rahner inspirował się najpierw świętym Ignacym Loyolą i jego „odczuwania Boga w sobie samym”, a także skłaniał się ku linii św. Augustyna i św. Bonawentury, którzy piszą nie tyle o racjonalnym poznaniu Boga, lecz ma to dla nich miejsce w ekstazie miłości. Sięga przy tym także do filozofii i mistyki średniowiecznej (św. Bonawentura, św. Tomasz z Akwinu) i myśli nowożytnej (I. Kant, J. Maréchal, G.W.F. Hegel i M. Heidegger, a także św. Teresa z Avila). Można więc ogólnie powiedzieć, że zamiar Rahnera pozostawał zawsze ten sam, choć zmieniał się sposób – od bardziej teologicznego ku terminologii transcendentalnej – w jaki próbował uzasadnić doświadczenie Boga i możliwość relacji człowieka z Bogiem. U Rahnera filozoficzny zestaw pojęć, którym się posługiwał, nie świadczy jeszcze o tym, że zaczął on uprawiać filozofię. Raczej trzeba powiedzieć, że filozofię potraktował dość instrumentalnie nie dbając ani o ściśle ustalenie używanych pojęć, ani o ich wzajemne uzgodnienie. Nutą przewodnią jego twórczości przez cały czas pozostaje idea teologiczna, mówiąca o tym, że człowiek, w każdym czasie i w każdych okolicznościach, jest istotą otwartą na Boga, zdolną do przyjęcia Go³⁴⁴.

Jego koncepcje nie są czysto teoretycznymi rozważaniami, ale całej jego działalności zarówno naukowej, jak i duszpasterskiej, przyświeca cel, który moglibyśmy zdefiniować, jako poszukiwanie języka, którym można współczesnemu człowiekowi zakomunikować, że prawdziwa relacja z żywym Bogiem jest możliwa, a nawet konieczna, także dzisiaj. „Tym, co Karl Rahner przekazuje naszym czasom, filozofom i teologom borykającym się z ponowoczesnym rozwodnieniem tak filozofii jak i teologii, jest zadanie tak pilne, jak odpowiedzialne i trudne: wyrazić w języku naszej epoki podstawową prawdę o zasadności bycia chrześcijaninem, o pięknie człowieczeństwa opartego na Bogu, a zarazem o bezsensie

³⁴⁴ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 2001, s. 50.

i tragedii ateizmu”³⁴⁵. W poszukiwaniu nie tyle chodzi o warstwę semantyczną, co o próbę zrozumienia człowieka epoki z jego uwarunkowaniami i dotarcie do jego możliwości poznawczych. Rahner nie wchodzi w dywagacje pojęciowe na temat tego, czy współczesność nazywać nowoczesnością czy ponowoczesnością, ale po prostu opisuje kondycję człowieka.

Diagnostuje, że człowiek jest kształtowany przez myślenie racjonalne, charakterystyczne dla nauk przyrodniczych, nie chce uczyć się z historii, ale chce samodzielnie planować świat i go tworzyć³⁴⁶. Píše także o tym, że teologia w sposób niewystarczający zajmowała i zajmuje się tym, by uwzględniać ducha czasu i odpowiadać na jego wyzwania. Już teraz powinna zajmować się tym co nastąpi po czasach nowożytnych³⁴⁷. Niemiecki teolog zakłada, że tematami, które będą żywe dla człowieka będzie między innymi: nadzieja, społeczeństwo, krytyka ideologii, nowa forma wolności w nowo ukształtowanych relacjach społecznych, doświadczenie Boga obecne w doświadczeniu człowieka, który planuje własną rzeczywistość. To prowadzi go do wniosku, że przewodnim zagadnieniem będzie wciąż człowiek, w centrum, nie tylko nauk, ale także życia społecznego będzie człowiek, który w sposób wolny i przez siebie zamierzony będzie chciał się poświęcić temu, co uzna za tego warte, za słuszne. Do tego w zasadzie nie podporządkowany nikomu.

Teologia codzienności Rahnera, którą omówimy w następnym rozdziale, związana jest i wypływa z jego wcześniejszych teologicznych dociekań, dlatego też ważne jest, by w tym momencie wyodrębnić najważniejsze ze względu na teologię codzienności elementy.

W wyżej wymienionych spostrzeżeniach Rahnera „zwrot w stronę antropologii transcendentalnej jest wymaganiem, które musi zostać podjęte przez teologię obecną i teologię jutra”³⁴⁸. Wyzwaniem w tej kwestii jest przede wszystkim to, że współczesny człowiek, kiedy styka się z wyrażeniami teologicznym, sformułowanymi w ten, a nie inny sposób, nie jest w stanie dostrzec związku pomiędzy nimi, a rozumieniem samego siebie, jakie daje mu jego własne doświadczenie człowieka będącego pod wpływem okoliczności

³⁴⁵ I. Bokwa, *Niezbywalny i ciągle aktualny wkład Karla Rahnera SJ (1904- 1984) do współczesnej antropologii teologicznej*, „Studia Teologii Dogmatycznej”, t. 1, Białystok 2015, s. 54.

³⁴⁶ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967, s. 99.

³⁴⁷ Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia*, w: *Pisma wybrane* t. 1, Kraków 2005, s. 46-67, s. 59-60. Wykład *Theologie und Anthropologie* został wygłoszony 31 marca 1966 roku w czasie sympozjum s St. Xavier-College w Chicago. W Polsce wcześniej opublikowany jako *Teologia i antropologia*, „Znak”, Kraków, rok XXI, nr 186 (12) 1969, s. 1533-1551. Ostateczna wersja, uzupełniona ukazała się w: *Schriften zur Theologie* VIII, dz. cyt., s. 43-65, w Polsce w *Pismach wybranych* t. 1.

³⁴⁸ Por. tamże, s. 61.

społeczno-kulturowych wśród których żyje³⁴⁹. Rahner ma przez to na myśli przede wszystkim taki zwrot w teologii, w którym argumentacyjnie, świadomie i odpowiedzialnie będzie odpowiadała na wyzwania nowożytności i nowoczesności. Przy czym sam na postulatach nie zamknął sprawy, ale podjął także próbę realizacji swojej intuicji przedstawiając człowieka w jego egzystencji, jako najbardziej radykalny z możliwych sposobów wypowiedzenia się Boga³⁵⁰. I dlatego też odkrycie związków między treścią twierdzeń dogmatycznych a doświadczeniem przez człowieka swojej egzystencji, jest zdaniem Rahnera możliwe dzięki zwrotowi w teologii ku metodzie transcendentalno-antropologicznej³⁵¹.

Z powodu znaczenia jakie ma człowiek w dzisiejszym kontekście współczesno-kulturowym, ale także dlatego, że mówienie w teologii o człowieku nie jest pomijaniem czy marginalizowaniem Boga, Rahner decyduje się na pewnego rodzaju antropocentryzm w teologii, w ten sposób, że antropologia staje się punktem wyjścia dla teologicznych dociekań. U początku refleksji nie stoi zatem prowadzenie refleksji nad treściami wiary, by przekazać je człowiekowi, i które on powinien po prostu przyjąć. Ale u początku refleksji o wierze stoi człowiek. „Myśl teologiczna zaczyna się więc od refleksji nad samym człowiekiem, tak jak on siebie przeżywa dzisiaj z wszystkimi swymi problemami, łącznie z kryzysem wiary, z wszystkimi swymi zastrzeżeniami i sceptycyzmem. Rahner nie dopuszcza do siebie myśli, że w takim ujęciu wiara może doznać uszczerbku; nie obawia się, że wierze może zagrażać niebezpieczeństwo subiektywistycznej i związanej z daną epoką redukcji”³⁵². Teolog mógłby obawiać się tego, jeśli wiarę pojmuje głównie intelektualnie.

Zarówno antropologiczny zwrot, jak i metoda transcendentalna zostaną przedstawione w niniejszym rozdziale.

3.1 Metoda transcendentalna

Niemiecki teolog swoją metodę filozoficzną i teologiczną określa mianem „transcendentalnej”, czyni to po raz pierwszy w wielkim dziele filozoficznym zatytułowanym *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von*

³⁴⁹ Por. tamże, s. 62.

³⁵⁰ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...* dz. cyt., s. 439.

³⁵¹ Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia...*, dz. cyt., s. 63.

³⁵² A. Skowronek, Słowo wstępne w: K. Rahner – H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, s. IX.

*Aquin*³⁵³. Sam Rahner swoją metodę określa w ten: „Transcendentalny sposób stawiania pytania, niezależnie od obszaru przedmiotów, w którym występuje, ma miejsce wtedy, gdy i na ile zostanie postawione pytanie o warunki możliwości poznania określonego przedmiotu, istniejące w samym podmiocie poznającym (...). Transcendentalny sposób stawiania pytania jest przez to nie tyle dodatkowym pytaniem w stosunku do pytania o pierwotne i aposterioryczno-empirycznie występujący przedmiot, lecz dopiero w takim sposobie stawiania pytań poznanie pierwotnego przedmiotu osiąga swoją pełną istotę. Poznanie samego siebie przez poznający podmiot jest zawsze także poznaniem metafizycznych (w sensie obiektywnym transcendentalnych) struktur samego przedmiotu”³⁵⁴. Takie określenie może przypominać definicję Immanuela Kanta³⁵⁵: „Transcendentalnym nazywam wszelkie takie poznanie, które nie zajmuje się przedmiotami, lecz naszym poznaniem przedmiotów, na ile poznanie to powinno być możliwe a priori”³⁵⁶. Według Kanta istnieją dwa źródła poznania, które posiadają być może wspólne źródło, są nimi zmysłowość i intelekt³⁵⁷. Pierwsze źródło, czyli zmysły jest zdolnością do przyjmowania przedstawień (odbiorczość wrażeń), natomiast drugie źródło, czyli intelekt jest zdolnością poznania przedmiotu z użyciem tych przedstawień przez samorzutność pojęć³⁵⁸. W tak rozumianej strukturze poznania źródłem doświadczenia są wrażenia, a pewność i konieczność pochodzi z apriorycznych form poznania, na poziomie zmysłów (czas i przestrzeń) oraz apriorycznych pojęć, znajdujących się na poziomie intelektu. Pojęcia stanowią podstawę dla operatywności dedukcji transcendentalnej, która prowadzi do rozpoznania apriorycznych warunków możliwości doświadczenia³⁵⁹. Samo zaś pojęcie nie istnieje bez naocznych danych świadomości. W kontekście religijności i teologii, konsekwentnie, pojęcia Boga nie może istnieć, bez możliwości zmysłowego „sprawdzenia” tego pojęcia. W ten sposób Kant odszedł od ontologii i skierował się w stronę refleksji nad człowiekiem i jego procesem poznawania. Chciał ukazać jego centralną pozycję, jako tego, który niejako kreuje świat poprzez swoje poznanie. Uznał, że skoro „rzecz sama w sobie” jest niepoznawalna i można poznać ją tylko jako taką, która jawi się podmiotowi poznającemu, czyli można poznać tylko sposób jej ukazania się (fenomen), to człowiek (duch ludzki) nie poznaje przedmiotu, ale

³⁵³ Innsbruck 1939.

³⁵⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, dz. cyt., s. 98.

³⁵⁵ Niemiecki filozof oświeceniowy, profesor logiki i metafizyki na Uniwersytecie Albrechta w Królewcu. Podstawowymi cechami jego koncepcji filozoficznej są: agnostycyzm poznawczy względem tak zwanych noumenów (rzeczy samych w sobie, np. Boga, materii) oraz aprioryzm w stosunku do zjawisk.

³⁵⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, Kęty 2012, B, s. 25.

³⁵⁷ Por. tamże, s. 90.

³⁵⁸ Por. tamże, s. 138.

³⁵⁹ Por. tamże, s. 194.

przez swój sposób poznania poniekąd kreuje nową rzeczywistość złożoną z przedmiotów takich, jakimi je poznał, a nie takich, którymi one rzeczywiście są³⁶⁰. Takie rozumienie antropocentryzmu przejęła w zasadzie ponowoczesna kultura europejska.

Pomimo tego podobieństwa trudno znaleźć w liczącej prawie 4000 tytułów bibliografii Rahnera, choćby jedno miejsce, w którym w sposób bezpośredni nawiązywałby czy odwoływał się do filozofii Kanta. Jest to raczej związek polegający na inspiracji i podobieństwie, niż na zapożyczeniu, adaptacji czy reinterpretacji pojęcia filozoficznego na potrzeby teologii. Rahner pójdzie raczej drogą wskazaną przez belgijskiego jezuitę, Josepha Maréchala³⁶¹. Był on pierwszym katolickim filozofem i teologiem, który próbował podjąć dialog z myślą Kanta³⁶². W efekcie swoich dociekań stwierdził, że człowiek w każdym akcie swego poznania i woli, nawet nieświadomie, potwierdza istnienie bytu absolutnego, co jest warunkiem możliwości każdego ludzkiego aktu poznawczego i wolitywnego. Głównie na skutek inspiracji tą intuicją Maréchala Rahner dokonał „kopernikańskiego zwrotu” w teologii i wykazał, że nie istnieje sprzeczność pomiędzy antropocentryzmem a teocentryzmem. Nie jest to więc bezpośrednie nawiązanie do Kanta, ale do reinterpretacji jego myśli dokonanej przez wspomnianego belgijskiego jezuitę.

Oba spojrzenia – Kantowskie i Rahnerowskie inspirowane Maréchałem – zgadzają się co do jednego: w poznaniu idzie nie tyle o jego przedmiot, co o poznający podmiot. Jednak Rahner rozszerza kantowskie, horyzontalne możliwości poznania, czyli analizę zakresu przedmiotów ludzkiego poznania, o wymiar wertykalny, czyli o transcendencja Boga. To właśnie wertykalna płaszczyzna poznania odgrywa rolę pierwszorzędą, ponieważ umożliwia wszelkie inne poznanie. Bóg odkrywa w tym poznaniu najważniejszą rolę. Co więcej dzięki takiemu rozumieniu transcendentalności staje się możliwe Objawienie Boga w rzeczywistości, a człowiek w sposób bezpośredni ma dostęp do doświadczenia tego samoobjawiającego się Boga³⁶³. Doświadczenie nie oznacza jednak wzięcia w posiadanie całej prawdy o Bogu. Zatem w „znaczeniu kantowskim pojęcie *transcendentalny* oznacza aktywną właściwość ludzkiego ducha, dzięki której wszelkie przedmioty jego poznania

³⁶⁰ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 66-67.

³⁶¹ Filozof, teolog i psycholog. Wykładał w Wyższym Instytucie Filozofii Uniwersytetu w Leuven. Był założycielem szkoły myśli zwanej tomizmem transcendentalnym, która próbowała połączyć myśl teologiczną i filozoficzną św. Tomasza z Akwinu z myślą Immanuela Kanta; por. P. Imhof, H. Biallowons, *Karl Rahner: Im Gespräch*, II, München 1983, s. 50.

³⁶² J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Louvain 1926. Praca ukazała się w pięciu tomach, planowany był także szósty, ale nigdy się nie ukazał. Największy wpływ na Rahnera wywarł ostatni, piąty tom.

³⁶³ Por. K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1957, s. 14; por. M. Jiers, *Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera*, Filozofia Chrześcijańska, tom 7, Poznań 2021, s. 427; por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...* dz. cyt., s. 66.

jawia się jako stojące naprzeciw człowieka – poznającego podmiotu. Natomiast w rozumieniu Rahnera doświadczenie transcendentalne uzmysławia człowiekowi, że jego istnienie bez Boga i poza Bogiem nie jest do pomyślenia – tak faktycznie jak teoretycznie³⁶⁴.

To rozszerzone rozumienie transcendentalności Rahner precyzuje jeszcze pojęciem „egzystencjału naprzyrodzonego”, które oznacza dla niego „trwałą, pozostającą konstytucję skończonej osoby, która jest umożliwieniem i uprzednim ontologicznym przed-określeniem osobowego działania (a więc tego, co w wolnym czynie wchodzi w grę w osobie)”³⁶⁵. O którym nieco później napisze: „Z perspektywy faktycznego chrześcijańskiego objawienia konkretna możliwość słuchania boskiego objawienia konstytuowana jest przez dwa momenty: poprzez duchową transcendentalność człowieka (jego podmiotowość) i poprzez tejże łaskawe wywyższenie względnie rozjaśnienie (tak zwany egzystencjał nadprzyrodzony). Egzystencjał nadprzyrodzony nie oznacza nowej, dodatkowej możliwości, lecz jest wewnętrznym rozjaśnieniem samej duchowej podmiotowości, względnie transcendentalności, nie będąc z niej jako takiej uzyskiwalnym, możliwość słuchania objawienia może być rozważona z podstawowej konstytucji ludzkiego ducha”³⁶⁶. Są to więc pewne „predyspozycje” w człowieku, które są konstytutywnym elementem transcendentalności człowieka.

Do egzystencjałów, w ujęciu filozoficznym Rahner zalicza: skończoność, istnienie w świecie i konieczność realizowania w nim wolności człowieka, odpowiedzialność. Natomiast do egzystencjałów wynikających z odniesienia do Boga, Rahner zalicza: pochodzenie od Boga, pożądlivość, potrzebę zbawienia i grzech pierworodny³⁶⁷.

Znaczenie pojęcia „transcendentalny” w teologii Rahnera staje się bardziej zrozumiałe, kiedy umieścimy je w parze pojęć „kategorialny – transcendentalny”, co bardzo często czyni sam teolog. W jego myśli pojęcie „kategorialny”, to taki element, który jest widoczny, uchwytne zmysłami. Innymi słowy można powiedzieć, że jest to sposób poznania przednaukowego, przedpojęciowego. Pojęcie „kategorialny” wskazuje na świat doświadczenia człowieka, w którym on żyje, myśli, działa, świat ludzi i rzeczy, a więc świat, o którym myślimy na co dzień, bez patosu. Można powiedzieć, że jest to nasze powszednie doświadczenie rzeczywistości. Natomiast pojęcie „transcendentalny” wskazuje na coś, czego człowieka nie nabywa na drodze doświadczenia przedmiotów z realnego, zmysłowego

³⁶⁴ I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 434-435.

³⁶⁵ K. Rahner, *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung*, „Orientierung” 1956 nr 20, s. 8.

³⁶⁶ K. Rahner, *Słuchacz Słowa*, Kęty 2008, s. 24.

³⁶⁷ Por. M. Hołda, *Głos ukrytego Boga*, Kraków 2019, s. 71.

świata, ale oznacza to, co jest człowiekowi dane apriorycznie. To „coś” poprzedza doświadczenie świata, jest uprzednio wpisane w ludzką naturę. Choć Rahner dokonuje tego rozróżnienia to pojęciami „kategorialny” i „transcendentalny” to trzeba pamiętać, że istnieje między nimi ściśle wzajemne odniesienie. A mianowicie: „o apriorycznych, transcendentalnych uwarunkowaniach naszego poznania dowiadujemy się wprawdzie w ramach doświadczenia kategorialnego, jednak to doświadczenie nie byłoby możliwe bez momentów apriorycznych, transcendentalnych. Można więc powiedzieć, że uwarunkowania transcendentalne są dane wszystkim ludziom, niezależnie od tego, na ile oni sobie to uświadamiają. Uwarunkowania te stanowią o koniecznym nakierowaniu człowieka na rzeczywistość przekraczającą świat empiryczny”³⁶⁸.

Można więc wskazać na konsekwencje, które wynikają z tak rozumianej transcendentalności. Po pierwsze, Rahner mówi o tym, że Bóg może objawić się w sposób, który wykracza poza wszelką znaną interpretację predyspozycji religijnych człowieka. Po drugie, transcendentalność człowieka, jego podmiotowość, chociaż doświadcza samoobjawiającego się Boga, to nie jest w stanie antycypować pełni prawdy w Nim zawartej. Po trzecie, sama możliwość doświadczenia Boga każe mówić o tym, że człowiek ma wewnętrzną otwartość na przyjęcie objawienia. I wreszcie po czwarte, człowiek musi i może przyjmować objawienie Boga zakładając Jego nieprzewidywalność i niepojmowalność. Przez posiadanie egzystencjałów nadprzyrodzonych człowiek staje się tym, który słucha się w Boga i Jego orędzie.

Rahner nieustannie pracował nad pojęciem „metody transcendentalnej” i udoskonalał je, aplikując do nowych sytuacji. Między innymi przez odniesienie do kantowskiego pojęcia „transcendentalny” (w interpretacji belgijskiego jezuita) Rahnerowi nie tyle chodzi o samą nazwę, co ukazania pewnej struktury myślowej, ciągu myślowego, który będzie odkrywał i ukazywał człowieka, jako z natury ukierunkowanego na Boga. Nie chodzi w tym pojęciu więc o wypowiedzi typu treściowego³⁶⁹, ale o sposób stawiania pytań tak, by umożliwić człowiekowi głęboko refleksję nad samym sobą i nad ludzką naturą. Rahner użył instrumentarium kantowskiego, ale ten fakt nie przesadza jeszcze o kształcie jego teologii. Użył pojęcia filozoficznego, ale tylko po to, by ukazać, że człowiek ma naturę transcendentalną, która nie pozwala mu się zatrzymać jedynie w obrębie świata przedmiotów, świata „zwykłego”, powszedniego doświadczenia. Jest bytem „niespokojnego serca”, który

³⁶⁸ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 69-70; por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 430.

³⁶⁹ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 430.

w rzeczywistości swojego życia, konkretnego i historycznego będzie w głębi swojej istoty odczuwał potrzebę „czegoś więcej”, niż tylko to, czego doświadcza w świecie. Transcendentalność człowieka, ukazuje się więc w jego odpowiedzialnym i wolnym dążeniu w stronę niepojętej Tajemnicy i doświadczeniu własnej przemijalności jako bycia w świecie³⁷⁰. Te wszystkie dookreślenia wyrażają prawdę o autentycznej osobowości i podmiotowości człowieka jako ducha w świecie, uzdolnionego do tego, by stać się słuchaczem Słowa Boga w ramach osobistej i powszechnej historii, co świadczy o wolności Boga i człowieka³⁷¹.

Teologia transcendentalna Rahnera jest więc o tyle transcendentalna, o ile nawiązuje do Kanta, ale o tyle, na ile stara się dotrzeć do przedmiotu poznania w odwołaniu do poznającego podmiotu, współtworzącego niejako sam przedmiot poznania. Z kolei teologia transcendentalna jest na tyle teologią, na ile mówi o człowieku, jako o świadomym i wolnym podmiocie, który zawsze, ze swej natury jest konfrontowany z pytaniem o zbawienie. Teologia transcendentalna nie jest tylko humanizmem, czy filozofią, chociaż posiłkuje się terminologią filozoficzną i elementami filozofii, ale jest teologią, jako sposobem pytania i szukania odpowiedzi o człowieka i jego zbawienia³⁷².

Rahnerowi nie tyle zależało mu na filozoficznej precyzji pojęć, ale na szukaniu dróg pokonania „kryzysu wiary dotyczącego współczesnego człowieka, coraz mniej zdolnego do głębszej refleksji nad samym sobą, niechętnego do odkrywania własnej tajemnicy, nie stawiającego pytania o Boga w sposób jednoznaczny i rzetelny”³⁷³. Bóg jest jedynym możliwym spełnieniem ludzkiej predyspozycji do transcendowania całej dostępnej doświadczeniu rzeczywistości. Spełnienie, które dopełnia się przez samoudzielenie się Boga w Słowie objawienia i miłości³⁷⁴. Rahner ukazuje człowieka jako podmiot nieograniczonej transcendentalności³⁷⁵. Objawia się ona zwłaszcza w wolności i miłości. Doświadczenie bycia podmiotem tych doświadczeń skłania człowieka o postawienie pytania o istnienie absolutnego pomiotu miłości i wolności.

Zatem, powiedzmy raz jeszcze, metoda transcendentalna to sposób zadawania pytań, który wykracza poza ludzkie doświadczenie. Ostatecznie oznacza ona analizę

³⁷⁰ Por. K. Rahner, *Geist in Welt*, dz. cyt., s. 406.

³⁷¹ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 93.

³⁷² I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 429-430.

³⁷³ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 70-71; por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 431.

³⁷⁴ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 428-429.

³⁷⁵ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie IX*, dz. cyt., s. 116-117.

doświadczenia transcendentalnego, które de facto oznacza doświadczenie Boga³⁷⁶.

Doświadczenie transcendentalne i doświadczenie Boga są trudne do rozróżnienia, zlewają się razem, stanowią całość: „Doświadczenie Boga, o które tu chodzi, nosi cechę transcendentalnej konieczności. Jest więc ono (nawet jeśli często nietematyczne) zawsze i wszędzie dane tam, gdzie człowiek realizuje swoje duchowe poznanie i wolność, nawet wtedy, gdy tematyzując i werbalnie obiektywizując, zaprzecza temu transcendentalnie koniecznemu odniesieniu do Boga. Jeśli zostałaby zaprzeczona ta transcendentalna konieczność, wtedy Bóg zostałby pojęty jako dowolny przedmiot, którego doświadczenie mogłoby być przez człowieka w sposób równie zasadny dopuszczone jak i pominięte. Powołanie się na przewyższające wszystko obiektywne znaczenie Boga przysłoby za późno, aby uzasadnić konieczność i godność poznania Boga”³⁷⁷.

W omawianiu metody transcendentalnej pojawiało się już pojęcie doświadczenia. Warto je jeszcze uwypuklić, ponieważ jest ono jednym z istotnych elementów transcendentalnej metody teologicznej Rahnera.

3.1.1 Doświadczenie transcendentalne

Doświadczenie jest dla Rahnera „subiektywną, atematyczną i obecną w każdym duchowym akcie poznania, konieczną i nieuniknioną współświadomością poznającego podmiotu i jego otwartością na nieograniczony zakres każdej możliwej rzeczywistości”³⁷⁸. W tym nieco zawiłym sformułowaniu ukazuje on, rodzaj doświadczenia o charakterze uniwersalnym, wspólnym dla wszystkich ludzi. Fundamentalne doświadczenie bycia człowiekiem, jako podstawa teologii sprawia, że myśl jest skierowana nie tylko do wierzących, ale faktycznie do każdego człowieka, który chce podjąć refleksję. Teologia Rahnera nie jest więc weryfikowalna w odniesieniu nie abstrakcyjnych twierdzeń, lecz w odniesieniu do powszechnie doświadczanej rzeczywistości³⁷⁹. I analogicznie do metody transcendentalnej, która, jak powiedziano, nie służy zdobywaniu konkretnych treści, ale jest sposobem zadawania pytań, tak doświadczenie transcendentalnie nie jest doświadczeniem jakiegoś określonego przedmiotu, ale jest sytuacją egzystencjalną, która jest fundamentem dla każdego innego doświadczenia podmiotowego³⁸⁰. I nawet jeśli człowiek popełniałby

³⁷⁶ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 131-132.

³⁷⁷ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 78-79; por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XII, Einsiedeln 1975, s. 589.

³⁷⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 23.

³⁷⁹ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 75-76.

³⁸⁰ Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 34.

błędy w interpretacji podczas refleksji, jeśli nie uwzględniałby istotnych elementów lub nawet im zaprzeczał, to nie może zaprzeczyć temu, że istnieje w nim zdolność do podejmowania refleksji. W ten sposób, jeśli ktoś utrzymywałby, że nie istnieje żadna logika, ani prawda, o których można by powiedzieć, że są wolne od błędu, że wszelkie pojęcia, poznanie i doświadczenia są tylko efektem działania neurobiologii i biochemii ludzkiego ciała, to niezależnie od tego, co uznaje on za fałszywe lub przynajmniej wątpliwe, to i tak posługuje się logiką, której istnieniu przeczy, i tak przyjmuje swoje twierdzenia za prawdziwe, chociaż zaprzecza istnieniu prawdy. Właśnie to istnienie pierwotnych struktur w człowieku wskazuje na to pierwotne, najbardziej fundamentalne doświadczenie człowieka, doświadczenie swojego człowieczeństwa, kiedy na przykład rozpoznaje w sobie dążenie do prawdy, sensu, poznania wewnętrznego³⁸¹.

Doświadczenie siebie jako nieskończonej możliwości otwiera przed człowiekiem horyzonty dalszych pytań i dalszych doświadczeń, sprawia, że jednostka postrzega siebie jako projekt do dokończenia, pytanie, na które odpowiedź wciąż się odsuwa³⁸². Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie, którym jest on sam, może doprowadzić człowieka do spotkania z chrześcijaństwem³⁸³ i do rozpoznania dyspozycji, które w sobie dostrzegł, jak drogi do odkrycia Transcendencji jako horyzontu, umożliwiającego ludzkie akty poznawcze. U Rahnera doświadczenie transcendentalne i doświadczenie Boga są trudne do rozróżnienia, a właściwie zlewają się. Co więcej, nawet nie rozpoznane, nie uświadomione, doświadczenie transcendentalne staje się afirmacją istnienia Boga, jako tego, bez którego człowiek, ani żadna jego predyspozycja nie mogłaby zaistnieć³⁸⁴. Człowiek może rozpoznać swoją fundamentalną relację z Transcendencją także wtedy, kiedy doświadcza winy lub przemijalności świata i siebie samego, kiedy skupiony jest jedynie na ciemnych stronach ludzkiego życia³⁸⁵. Wtedy Bóg jawi się jako ten kto na nowo czyni jednością przeszłość, teraźniejszość i przyszłość³⁸⁶.

Z doświadczeniem transcendentalnym, a więc także z doświadczeniem Boga, w teologii Rahnera związane jest pojęcie „tajemnicy”. Ostatecznie to Tajemnica jest największą tajemnicą ludzkiego serca. Nie wystarczy jednak po prostu stwierdzić, że Bóg jest w człowieku tajemnicą, ale musi być nazwana, wzywana, miłowana, aby stała się istotna

³⁸¹ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, dz. cyt., s. 163; por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 433.

³⁸² Por. K. Rahner, *Mały Rok Kościelny*, Kraków 2001, s. 71.

³⁸³ Por. K. Rahner., *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 27.

³⁸⁴ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...* dz. cyt., s. 434.

³⁸⁵ Por. K. Rahner, *Mały Rok...*, dz. cyt., s. 17.

³⁸⁶ Por. tamże, s. 6.

dla egzystencji, ale także – jak zobaczymy w kolejnym rozdziale – dla życia duchowego. Nie mniej jednak, to właśnie w doświadczeniu transcendentálním człowiek rozpoznaje siebie jako umieszczonego w tajemnicy Boga³⁸⁷. W tajemnicy, która przyciąga człowieka, chociaż on nie może jej do końca poznać, a więc także i osiąść³⁸⁸, której dosięga tylko wtedy, kiedy się jej powierza. I dopiero w tym momencie człowiek, który także jest tajemnicą dla samego siebie może rozpoznać swoje człowieczeństwo i fundament swojej egzystencji w samoopowierzeniu się Bogu, czyli Tajemnicy³⁸⁹. A to z kolei nadaje nowego wymiaru konkretnym doświadczeniom transcendentálním ludzkiej egzystencji.

Centrum tej egzystencji staje się Bóg, który od tej pory znajdowany i rozpoznawany jest przez człowieka we wszystkich rzeczach. To odnalezienie Boga we wszystkich rzeczach Rahner utożsamia z „nawiedzeniem Ducha Świętego”. A zatem jest to doświadczenie łaski, które człowiek w głębi swojego wnętrza doświadcza jako napęniającej bliskości³⁹⁰. W ten sposób aprioryczna struktura ludzkiego poznania, chcenia i działania, w której człowiek doświadcza także Boga wchodzi w skład wewnętrznej struktury teologicznego twierdzenia³⁹¹.

Konkludując trzeba więc powiedzieć, że metoda transcendentálna rzuca nowe światło na codzienne, powszednie doświadczenie człowieka. Uświadamia mu, że świat, w którym istnieje i być może już nie podejmuje nad nim głębszej refleksji, nie jest wcale światem do końca oczywistym, zrozumiałym, „uchwyconym”. To wszystko bowiem, co istnieje, ma swoje „drugie dno” i o wiele głębszą rzeczywistość, wraz z tym uświadomieniem powstaje szansa doświadczenia Boga. Zatem człowiek przez sam fakt swojego istnienia potwierdza istnienie Boga, ponieważ sama możliwość doświadczenia Boga sprawia, że musi istnieć „przedmiot” tego poznania. Metoda transcendentálna uświadamia człowiekowi głębszy wymiar tej rzeczywistości, którą on przeżywa i sam stanowi. Znaczenie metody transcendentálnej polega więc na pomocy człowiekowi w rozumieniu swojego doświadczenia bycia człowiekiem. Nie tyle chodzi więc o przekazanie pewnej sumy wiedzy na temat człowieka, czy omawianej prawdy wiary, co o wiele bardziej pobudzenie go do osobistej refleksji i zaktualizowania aktu wiary. W tym znaczeniu metoda transcendentálna

³⁸⁷ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 52.

³⁸⁸ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965, s. 23.

³⁸⁹ Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 39.

³⁹⁰ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 56

³⁹¹ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach nowoczesności...*, dz. cyt., s. 433, por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 133.

jest nie tylko „ćwiczeniem” intelektualnym, ale spełnia także funkcję mistagogiczną. A samo pojęcie „doświadczenia transcendentznego” może być uznane za jedno z centralnych i fundamentalnych pojęć Rahnerowskiej teologii³⁹².

Konsekwencją metody transcendentальной i doświadczenia transcendentального jest zatem antropologiczny zwrot w teologii. Jego konsekwencje zostaną ukazane w kolejnym paragrafie.

3.2 Antropologiczny zwrot

W ponowoczesności, gdzie do głosu doszedł antropocentryzm, miarą prawdy jest człowiek. W takim ujęciu jest on zdolny nie tylko do tego, by poznawać rzeczywistość, ale także możliwościami ludzkiego rozumu uzasadnia niejako kreowanie rzeczywistości, przez nadanie priorytetu poznaniu subiektywnemu i autokreacji. W ten sposób rozumiana antropologia, czy antropocentryzm w zasadzie wyklucza relację z Bogiem i życie duchowe lub też duchowość i religijność traktuje jako jeden z efektów kreacji rzeczywistości i w ten sposób życie wewnętrzne zostaje w gruncie rzeczy sprowadzone do społeczno-kulturowego wytworu, który ma odpowiadać na oczekiwania jednostki, dotyczące tego obszaru. Generalnie jednak relacja między osobowym Bogiem a światem, Bogiem a człowiekiem nie jest możliwa.

Zagadnienia antropologiczne obecne były w teologii od początku jej istnienia, ale „antropologia teologiczna jako osobna dziedzina teologii dogmatycznej powstała dopiero w XX w. W drugiej połowie lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia Rahner pisał, że dyscyplina ta oczekuje na systematyczne pogłębienie i rozwinięcie”³⁹³. Nie tylko dostrzegał potencjał zajmowania się antropologią, ale także sam żywo włączył się w jej rozwój dokonując czegoś, co dziś nazywamy „przewrotem kopernikańskim” w teologii, czy też „antropologicznym zwrotem” teologii.

Uwzględnienie apriorycznej struktury ludzkiego poznania w wewnętrznej konstrukcji twierdzeń teologicznych staje się przyczyną, ale jednocześnie także skutkiem tego, co nazywane jest „przewrotem kopernikańskim” w teologii Rahnera. Początkiem tej zmiany jest postulat, by w przekazie prawd wiary odwoływać się do rzeczywistego człowieka i jego sytuacji egzystencjalnej. Ponieważ tylko na tyle na ile dana prawda będzie miała związek z przeżyciami konkretnego człowieka, na tyle będzie ona mogła zostać przez niego

³⁹² Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 433; por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 132; por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...* dz. cyt., s. 47.

³⁹³ A. Perzyński, *Historyczne uwarunkowania...*, dz. cyt., s. 271.

zrozumiana i przyjęta. Takie pojmowanie teologii znajduje swoje odbicie w określeniu jej metody jako „transcendentalno-teologicznej”, która ma pomagać w odkryciu takiego pytania, czy też pytań, które są dla człowieka siłą napędową jego życia³⁹⁴. Metoda ta miała pomóc w odkryciu tego, co w człowieku jest nieustannym pytaniem, problemem.

Z tego powodu teologia Rahnera nieustannie dąży do poznania ludzkiej natury, pyta o jej możliwości i uwarunkowania. Człowiek w swojej aktualnej sytuacji egzystencjalnej staje się faktycznym punktem wyjścia tej teologii. Jego sposób pojmowania siebie samego, swojego życia, warunkuje zdolność oddziaływania prawd wiary na rzeczywiste życie tego, konkretnego człowieka³⁹⁵. Kiedy więc mowa o antropologii w myśli teologicznej Rahnera, to należy przede wszystkim mieć na uwadze antropologię transcendentalną, czyli taką, która będzie zadawać pytania z perspektywy transcendentalnej, a to oznacza, że będzie pytać o konieczne warunki, które powinny zaistnieć, aby możliwe było poznanie albo działanie w samym podmiocie³⁹⁶. Bokwa właśnie w takim ujęciu upatruje aktualności i siły myśli Rahnera, ponieważ tkwi ona właśnie w konsekwentnym i radykalnym zwróceniu się ku człowiekowi i jego doświadczeniu wiary³⁹⁷, mogą zmieniać się jego formy „odczuwania” czy wyrażania, ale sam fakt ich istnienia nie dezaktualizuje się nigdy. Metoda transcendentalna i antropologiczny zwrot pozwalają pytać o doświadczenie człowieka w każdym czasie, a przez to w każdym czasie na nowo aktualizować przekaz i doświadczenie wiary.

Zatem antropologia jest poszukiwaniem człowieka w jego codziennym, konkretnym doświadczeniu życiowym. W teologii Rahnera pytania teologiczne powracają w nowej perspektywie, do tych kwestii, które już dawno wydawało się, że są wyjaśnione³⁹⁸. „Rahner pyta: Jak funkcjonuje dana wypowiedź wiary w świadomości współczesnego człowieka? Co mu przekazuje? W czym jest zrozumiała, a w czym nie. Taki sposób podejścia do refleksji nad wiarą i jej dogmatami oznacza tym samym radykalne zerwanie z teologią tradycyjną. Na początku bowiem stoi człowiek, nie zaś definicja wiary”³⁹⁹.

Pytania trzeba zadawać na nowo, jeśli droga wiary, która prowadzi do Boga ma przebiegać nowym szlakiem – przez doświadczenie człowieka. Rahner poszukuje takich warunków, które umożliwiają zaistnienie Objawienia oraz które byłyby jednocześnie

³⁹⁴ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 432.

³⁹⁵ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 73.

³⁹⁶ Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia...*, dz. cyt., s. 47.

³⁹⁷ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 431; por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 71-72.

³⁹⁸ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...* dz. cyt., s. 432.

³⁹⁹ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 72.

wpisane w podstawową strukturę człowieka⁴⁰⁰, ponieważ człowiek jest tym, który doświadcza relacji z Bogiem, który jest w teologii podmiotem to antropologia nie powinna być w teologii po prostu jednym z tematów do omówienia, na wspólnej płaszczyźnie z innymi zagadnieniami. Rahner uważa, że nie można mówić o Bogu i jednocześnie nie mówić o człowieku⁴⁰¹. Subiektywność ludzkiego poznania i obiektywność prawd teologicznych nie są już więc przeciwieństwami, ale stają się po prostu dwoma różnymi perspektywami tej samej rzeczywistości. Dlatego to, co chrześcijańskie nie stoi w opozycji do tego, co jest historycznie, kulturowo i społecznie uwarunkowane w sytuacji czasów współczesnych. Co więcej zbliża człowieka do akceptacji swojej rzeczywistości, której w tej perspektywie chrześcijańska teologia pominąć nie może⁴⁰².

Tok jego rozumowania jest następujący: „o ile pojmujemy się człowieka jako absolutną transcendencję ukierunkowaną na Boga to antropocentryzm i teocentryzm nie jawią się jako przeciwieństwa, lecz są w najwyższym stopniu jedną i tą samą rzeczywistością postrzeganą z dwóch różnych perspektyw”⁴⁰³. Człowiek z natury ukierunkowany na Boga staje się „miejscem” teologicznym, w takim wypadku mówienie o człowieku staje się tak naprawdę także mówieniem o Bogu. „Tego rodzaju teologia nie odrzuca żadnego istotnego sformułowania teologicznego. Jest ona jednak bardziej pokorna wobec postawionego sobie celu i dlatego pomimo solidnej refleksji intelektualnej, staje się ona ostatecznie bardziej prosta. W ten sposób określa ona lepiej właściwy stosunek wobec kerygmy, której wartość nigdy nie przemija”⁴⁰⁴.

Człowiek doświadczać samego siebie – w tym także tego, że kiedy próbuje stworzyć swój indywidualny wewnętrzny system, który wynikałby z nabytych doświadczeń, doznaje porażki i pojawia się w nim sceptycyzm i nieufność wobec samego siebie. Wówczas chciałby się dowiedzieć o sobie czegoś obiektywnego i właśnie w tym momencie często obserwuje jak bardzo ograniczony jest przez samego siebie. Rahner pisze, że wówczas człowiek może doświadczyć tego, że na zawsze pozostanie dla siebie pytaniem, na które w czasie całego życia, rozumianego jako suma doświadczeń, nie znajdzie odpowiedzi na to najbardziej fundamentalne pytanie, czyli w jaki sposób mógłby być całkowicie wolnym od uwarunkowań i uwolniony od konieczności poznania subiektywnego, by dotrzeć do

⁴⁰⁰ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 131.

⁴⁰¹ Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia...*, dz. cyt., s. 46-47; por. tamże, s. 52; por. Ł. Czubała, *Pomiędzy filozofią a teologią. Pytanie o człowieka i jego tożsamość – źródła antropologii teologicznej Karla Rahnera*, „Bieleńskie Studia Teologiczne” 1/2015, s. 71-72.

⁴⁰² Por. K. Rahner, *Teologia i antropologia...*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁰³ Por. tamże, s. 46.

⁴⁰⁴ Tamże, s. 67.

obiektywnej prawdy o sobie, jako o jedności i całości⁴⁰⁵. Człowiek z racji ograniczeń swojej inteligencji i czasu, jaki może żyć nie jest w stanie osiąść całej wiedzy, a do tego pozostaje niejako skazany na to, że zawsze będzie to wiedza w jakiś sposób interpretowana⁴⁰⁶. Świadomość swojej ograniczoności nie musi prowadzić do popadnięcia w beznadziejność i niemoc, ale może otworzyć człowieka na nowe horyzonty. „Jest to prawdziwy początek i tylko początek, ponieważ dać może więcej niż to, co posiada – dlatego, że jest bez reszty otwarty na nieskończone, żywe działanie Boże i z niego, a nie tylko z tego, co podległe granicom i prawom, może czerpać nowe, świeże, nieoczekiwane, jedyne i – własne”⁴⁰⁷. Może więc się okazać, że zrodzi ona więcej niż sam w sobie zawiera.

W swojej skończoności i ograniczoności człowiek został przygotowany do tego, by usłyszeć i przyjąć Słowo, którym jest sam Bóg, przez to człowiek stał się możliwością dla wypowiedzenia Słowa samego Boga. Istnieje zatem nierozdzielność pomiędzy samowypowiedzeniem Słowa Bożego, jego usłyszeniem i przyjęciem. Dlatego konieczność poszukiwania Boga jest fundamentalnym doświadczeniem egzystencji człowieka. Dzieje się tak, ponieważ jednostka niemal nieustannie może dostrzegać rozszerzającą się rzeczywistość, kiedy uczestnicząc w „otwieraniu się nieskończonego horyzontu bytu”⁴⁰⁸, podtrzymuje to przyjmowanie podejmując decyzje zgodnie z własną wolą i kiedy doświadcza swej skończoności i przypadkowości, wtedy znów może bardziej otwierać swoją egzystencję na Nieskończonego⁴⁰⁹. Cały wysiłek Rahnera skupia się więc „nie na Słowie Boga, lecz na słuchaniu Słowa przez człowieka, jedynie na apriorycznej możliwości, zdolności słuchania ewentualnego Objawienia Boga. (...) chce jedynie wykazać w człowieku istnienie *sluchu* zdolnego, by usłyszeć Boga”⁴¹⁰.

Metoda transcendentálna i wywodzące się z niej doświadczenie transcendentálne pozwala Rahnerowi na dokonanie antropologicznego zwrotu w teologii, który polega na umieszczeniu człowieka w centrum teologii, ale nie oznacza to jednak redukcji jej samej. Trzeba zaznaczyć, że antropologia transcendentálna – przecząc obawom wynikającym głównie ze zbyt płytkiego rozumienia koncepcji Rahnera – staje się miejscem dowartościowania wewnętrznego słuchu, predyspozycji, które umieszczone są w człowieku, a które pozwalają mu na usłyszenie i przyjęcie Słowa, a przez to na wejście w dynamikę

⁴⁰⁵ Por. K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979, s. 9-10.

⁴⁰⁶ Por. tamże, s. 11-12.

⁴⁰⁷ K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, Poznań 1978, s. 77.

⁴⁰⁸ K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 34.

⁴⁰⁹ Por. K. Rahner, *Łaska i natura*, w: K. Rahner, H. Vorgimmler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, kol. 215.

⁴¹⁰ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii*, dz. cyt., s. 93.

dialogu pomiędzy własną nieskończonością, uwarunkowaniem i subiektywizmem, a Bogiem, który wypowiada Słowo nieskończoności, obiektywizmu i wolności. W ten sposób, antropologia transcendentalka staje się wręcz miejscem afirmacji Boga, jako tego, który w człowieku i jego codziennej egzystencji – najpierw w Jezusie z Nazaretu, a przez to w każdym innym człowieku – ujawnia samego siebie. I ten zamiar, czyli ukazanie człowieka, który stoi wobec możliwości objawienia się absolutnie wolnego Nieznanego⁴¹¹. Niejako więc warunkiem istnienia człowieka jest wykraczanie poza siebie, poza swoją ograniczoność. Wykraczanie, które polega na otwieraniu swojej egzystencji dla Nienazwanego. Jak mówi sam Rahner, „człowiek jest, na ile istnieje ponad siebie”⁴¹² i dopiero to zwrócenie w stronę Tajemnicy daje człowiekowi możliwość stawania się sobą. To „istnienie ponad siebie” jest stałą predyspozycją⁴¹³, która znajduje się w strukturze człowieka a priori.

Rahner w wielu swoich dziełach wypowiada się na temat antropologii transcendentalkiej, dopracowuje i uściśla pewne aspekty⁴¹⁴. Zmienia także język. Czasami treści wypowiada językiem filozofii⁴¹⁵, teologii⁴¹⁶, a innym razem bardziej przystępnym dla przeciętnego odbiorcy⁴¹⁷, czyli poprzez medytacje, a nawet modlitwy. Ze względu na zakres pracy nie jest konieczne prześledzenie całości zagadnienia, ale zwrócenie uwagi na elementy, które są fundamentalne dla rozumienia teologii codzienności Rahnera, które są niejako punktami orientacyjnymi nie tylko dla jego filozoficzno-dogmatycznych prac, ale także ze względu na cel pastoralny i duszpasterski, który jest w gruncie rzeczy w jego teologii czymś absolutnie nadrzędnym.

Antropologiczny zwrot nie oznacza marginalizowania chrystologii, ale wskazuje na immanentny związek między nimi. Jest on istotny także ze względu na teologię codzienności, która ostatecznie jest relacją z Jezusem Chrystusem, dlatego w kolejnym paragrafie przedstawiony zostanie związek między antropologią a chrystologią w teologicznej myśli Rahnera.

3.3 Antropologia i chrystologia

Antropologia transcendentalka nie stoi w opozycji do teologii i teocentryzmu. Co

⁴¹¹ Por. tamże, s. 93.

⁴¹² Por. K. Rahner, *Śluchacz Słowa*, dz. cyt., s. 45.

⁴¹³ Por. A. Kuśmierski OP, *Poznanie Boga według transcendentalkiej metody Karla Rahnera*, <http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/345/119/>, [Dostęp 01.09.2021].

⁴¹⁴ Widać to choćby na przykładzie tekstu *Teologia i antropologia*, patrz przypis 348.

⁴¹⁵ Na przykład w: *Śluchacz Słowa*, dz. cyt.

⁴¹⁶ Na przykład w: *Podstawowy...*, dz. cyt., czy *Teologia i antropologia...*, dz. cyt.

⁴¹⁷ Na przykład w: *Bóg stał się...*, dz. cyt.

więcej antropologia i chrystologia, w myśli Rahnera, istnieją w ścisłym, nierozzerwalnym dialogu, tak, że jedna bez drugiej w zasadzie nie mogłaby istnieć. Jest to zrozumiałe, w momencie przyjęcia dialektycznego klucza interpretacyjnego, to znaczy założenia, że coś znajduje prawdę w tym innym, które jest różne od niego samego⁴¹⁸. Dlatego dla Rahnera możliwym miejscem do zgłębiania tajemnicy Boga jest człowiek, bez redukowania teologii do antropologii. „Doświadczenie Boga dane człowiekowi dokonuje się między transcendencją, czyli tym, co człowiek rozpoznaje jako nieusuwalnie obecne w jego własnym wnętrzu, a historią, czyli tym, z czym spotyka się w otaczającym go świecie poddanym panowaniu czasu”⁴¹⁹. W ten sposób teologia pozostaje otwarta i nie można jej zredukować do faktów, ale jest żywą historią zbawienia, dziełem zbawczym Chrystusa, przez które Zmartwychwstały wciąż działa jako żywy i skuteczny⁴²⁰.

Obecność Boga w świecie nie sprawia, że Bóg i świat stają się jednym, tutaj nie chodzi o panteizm. Ale człowiek i Bóg wciąż tworzą dwa odrębne byty, z dwoma, własnymi wolnościami, które wzajemnie się uzupełniają⁴²¹. „Bóg stwarza świat jako coś odrębnego, niebędącego Nim samym, ale stwarzając pozostawia go u siebie jako tego, który jest ugruntowany i w tej samej mierze wyzwala byt do samodzielności”⁴²². Warunkiem jest jednak stała zależność stworzenia od Boga w wymiarze samego trwania, którym Bóg w swojej wolności obdarza świat, tak, że jest on stale obdarowywanym⁴²³. Ten sposób rozumienia znosi tradycyjny schemat myślowy oparty na algorytmie przyczyna-skutek, wprowadza natomiast dynamikę dialogu. Bóg nie jest momentem wewnątrz ludzkiego doświadczenia kategoryjnego, ale Kimś absolutnym⁴²⁴. Człowiek nie jest więc po prostu wytworem zależnym od swojej przyczyny, ale jednocześnie Transcendencja nie jest zależna od skutku jaki wywoła, gdyż gdyby go nie wywołała nie mogłaby być przyczyną.

W kontekście powyższych stwierdzeń można lepiej zrozumieć jedno z podstawowych pojęć w teologii Rahnera, które ma również duży wpływ na jego teologię codzienności, a mianowicie chodzi o „samoudzielenie się Boga”. Bóg udziela siebie, przez wcielenie wypowiada siebie w Słowie, którym jest Jezus i w ten sposób objawia siebie. Nie jest to jednak dla człowieka tylko wydarzenie zewnętrzne, które może on uczynić swoim punktem

⁴¹⁸ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 440; por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 132.

⁴¹⁹ M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 86.

⁴²⁰ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 133.

⁴²¹ Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 68.

⁴²² Tamże, s. 70.

⁴²³ Por. M. Jiers, *Podstawa antropologiczna...*, dz. cyt., s. 131.

⁴²⁴ Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 89.

odniesienia, ale otwiera przed nim nową jakość egzystencji, którą Rahner nazywa nadprzyrodzoną łaską. Wcielenie nie jest tylko wydarzeniem historycznym, które wydarzyło się osobie Jezusa z Nazaretu, ale stanowi ontologiczne otwarcie dla człowieka – może on doświadczyć absolutnej bliskości Tajemnicy, którą jest Bóg w Jezusie udzielający się stworzeniu, a więc także człowiekowi⁴²⁵. Rahner pisze, że jest to dla niego fundament teologii, kiedy stwierdza że „właściwym i jedynym jądrem chrześcijaństwa i jego posłannictwa jest dla mnie rzeczywiste samoudzielanie się Boga stworzeniu, z całą jego najbardziej własną rzeczywistością i wspaniałością; wyznanie najbardziej nieprawdopodobnej prawdy, że Bóg sam, ze Swą nieskończoną rzeczywistością, wspaniałością, świętością, wolnością i miłością rzeczywiście przez Chrystusa może wejść w stworzoną naszą egzystencję. Wszystko inne, co chrześcijaństwo nam daje lub czego od nas wymaga, jest w porównaniu z tym tylko czymś przejściowym albo ma drugorzędne znaczenie”⁴²⁶. Urzeczywistnienie człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie było możliwe tylko dlatego, że we Wcieleniu Bóg zwrócił się jako pierwszy do człowieka. Wyjątkowy stosunek Jezusa do Ojca stał się także dla ludzkiej egzystencji nowym egzystencjałem, który Jezus zapoczątkował, otwierając całej ludzkości drogę do bliskiej, osobowej relacji z Ojcem. „Człowiek doświadcza siebie jako mający cel nadprzyrodzony. Jest zdolny do osiągnięcia tego celu wskutek uczestnictwa w jednej i tej samej naturze ludzkiej, którą dzieli z nami Jezus Chrystus”⁴²⁷. Jezus był pełnym, autentycznym człowiekiem. To pozwala interpretować Jego życie i rozumieć Go wychodząc od tego doświadczenia, jakie niesie ludzkie życie, z całą jego biedą, udręczeniem, bezradnością i wreszcie śmiertelnością⁴²⁸. W Jezusie Chrystusie Tajemnica daje siebie człowiekowi. W Nim pytanie, którym człowiek jest sam dla siebie i odpowiedź, którą dla człowieka jest Jezus, stały się jednym⁴²⁹. Jezus, wraz ze swym życiem i nauką, jest nieodwołalnym, ostatecznym Słowem Bożym zwróconym do świata.

Może się Ono wydawać czasami zbyt „zwyczajne”, zbyt mało efektowne ze swoim zwyciężającym wszystko miłosierdziem, ogarniającym całą ludzką nędzę i obietnicą Boga samego jako absolutną, szczęśliwą przyszłość człowieka, ale wydaje się tak dlatego, że w gruncie rzeczy to Słowo wciąż pozostaje niepojęte. I takie pozostanie, nawet wypełnione przez te wszystkie słowa Boże i odpowiedzi człowieka, które padną na przestrzeni dziejów

⁴²⁵ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 85.

⁴²⁶ K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak” 1992, nr 2/441, s. 78.

⁴²⁷ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 163.

⁴²⁸ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 19.

⁴²⁹ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 82.

świata⁴³⁰. Według Rahnera w Jezusie Chrystusie człowiek otrzymał absolutną akceptację siebie i w najwyższym stopniu został zrealizowany ludzki byt. Dzięki temu, że Słowo stało się ciałem, człowiek zostaje podniesiony do nowej godności, uzyskuje nową świadomość siebie, jako tego, który jest odkupiony przez samowypowiedzenie się Boga w człowieka. Zatem zbawienie, które człowiek otrzymuje w Jezusie to akceptacja siebie, takim jakim jest⁴³¹.

W Jezusie istota człowieczeństwa osiąga swoje spełnienie, za którym tęskni, a człowiek może zobaczyć siebie się w Nim i ujrzeć swoją najgłębszą tajemnicę. Dzięki temu, że Jezus przyjął całe człowieczeństwo i zrealizował je w najwyższym stopniu, oznacza to, że także człowiek może zrealizować w sposób pełny samego siebie. Jezus Chrystus staje się kryterium jego wielkości⁴³². Oczywiście musi się to odbywać z uwzględnieniem zmieniających się okoliczności życia chrześcijan. Dlatego nie chodzi o odwzorowywanie życia Chrystusa, lecz zgodnie z pojęciem *Christus-förmigkeit*, które oznacza konieczność realizacji życia chrześcijańskiego w zgodności z „formą Chrystusa”, czyli poprzez wcielenie Ewangelii w konkretne warunki życia, a przez to upodobnienie się do Chrystusa i udział w Jego życiu⁴³³. Człowiek doświadcza więc samoudzielania się Boga nie tylko na płaszczyźnie ontologicznej, ale także jako doświadczenia osobowego, gdzie Syn i Duch Święty wyrażają Boga i dlatego człowiek może uczestniczyć w istocie Boga przez miłość i modlitewną bliskość, a Bóg może udzielać się osobie ludzkiej jako spełnienie duchowej egzystencji w łasce i wolności⁴³⁴. W związku z tym „zamysł Rahnera można streścić następująco: Jezus powinien ukazać się oczom człowieka jako prawdziwy człowiek, jako rzeczywista, ludzka historia życia. W doświadczenie Jezusa człowiek powinien bez trudności wpisać swoje doświadczenie egzystencjalne i przeżyć wspólnotę losu z Nim. Spotkanie człowieka z ziemskim życiem Jezusa może stać się dla niego szansą znalezienia odpowiedzi na własne pytanie, którym jest w swej istocie”⁴³⁵.

Pomimo tego, że Bóg wypowiedział się w Chrystusie i jest cały czas obecny w świecie, żywo obecny w życiu każdego człowieka, to jednostka często doświadcza Go jako milczącego, nieobecnego. Jednak to milczenie Boga jest także Jego mową. Stworzenie jest dla Boga „gramatyką” możliwej samowypowiedzi i nie może być inaczej, jak tylko tak,

⁴³⁰ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 33-34.

⁴³¹ Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 38-41; tamże, s. 85-89.

⁴³² Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 150-151.

⁴³³ Por. tamże, s. 162.

⁴³⁴ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 85.

⁴³⁵ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 135.

nawet gdyby milczał, bowiem również takie przemilczenie siebie samego zakłada istnienie uszu, zdolnych do usłyszenia braku mowy Boga⁴³⁶. Jeśli człowiek mówi, że nie słyszy Boga to mówi jednocześnie, że ma słuch, którym mógłby Go usłyszeć. Jednak większość chrześcijan nie zauważa tej oczywistej przesłanki, przyjmując raczej, że skoro Bóg jest milczący czy niepojęty, niemożliwy do poznania, tak jak inne przedmioty czy osoby, to należy wątpić w Jego istnienie.

Jednak Bóg, zdaniem Rahnera, nie jest podzielony na to, co w Nim zrozumiałe czy niezrozumiałe. Chociaż człowiek może poznać, co jest w Nim widzialne, to jednak w gruncie rzeczy tym, to, co poznane pozostaje wciąż tym, co niepojęte „jest widziany z oślepiającą jasnością w wizji Boga, że nie pozostaje przy tym żadna możliwość łudzenia się czy pociechy, iż to się może kiedyś zmienić”⁴³⁷. Twierdzenie to odnosi się nie tylko do „istoty” Boga, ale również do Jego wolnych decyzji, które przesadzają o ludzkim życiu doczesnym i wiecznym.

W tym dialogu, gdzie Bóg we wcieleniu wychodzi do człowieka jako pierwszy, człowiek może odpowiedzieć i przekazać siebie w głębię tajemnicy Boga⁴³⁸. Nazywanie Boga „niepojętym” jest więc zarówno wypowiedzią o człowieku, który nie potrafi przeniknąć swoim umysłem Bożej tajemnicy, lecz przede wszystkim wypowiedzią o Bogu samym⁴³⁹. Zatem odpowiedzią na niepojętość Boga, zdaniem Rahnera, nie jest ani próba podporządkowania Boga możliwościom ludzkiego rozumu, ani tym bardziej rozpacz i rezygnacja, lecz miłość, która staje się sposobem uczestnictwa w Bożym życiu. Uczestnictwo to nie zmniejsza zakresu Tajemnicy, ale pozwala człowiekowi uczynić ją istotnym elementem poznania Boga oraz istotnym elementem swojego życia⁴⁴⁰.

Rahner mówi o doświadczeniu bycia człowiekiem, które polega na bardzo osobistym pogrążeniu się w zniewalającą miłość Boga. To zniewolenie nie neguje wolności człowieka, ale jeśli człowiek znajdzie w tym „pradoznaniu” ten paradoks, który wymyka się racjonalności, a który pociąga człowieka nieskończeniem siłą doświadczenia, wówczas nie będzie chciał wybierać inaczej niż wybierać Boga. Człowiek wtedy doświadcza wyzwolenia swojej wolności, schronienia, poczucia bezpieczeństwa, w tym, że wydaje samego siebie Innemu – Bogu. Przez to właśnie człowiek jest czymś więcej, niż sam potrafi zrozumieć i jego wiara jest czymś o wiele bardziej nieuchwytnym, niż mógłby to zdefiniować,

⁴³⁶ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IV, dz. cyt., s. 149.

⁴³⁷ K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 15.

⁴³⁸ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 160.

⁴³⁹ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 140.

⁴⁴⁰ Por. tamże, s. 141.

ponieważ w człowieku zawarte jest ukryte od początku przekraczające go zbawienie, doświadczane jako miłość. Wynika z tego, zdaniem Rahnera, że zarówno w teologii, jak i w duchowości poznanie intelektualne powinno być podporządkowane dynamice miłości. W tym kluczu dla wiary zagrożeniem nie jest punkt wyjścia, ale redukcja doświadczenia wiary do poznania rozumowego. Fundamentalne doświadczenie bezwarunkowej miłości Boga, czyli egzystencjalne korzenie poznania teologicznego stają się dla Rahnera niewymagającą intelektualnego udowadniania zasadą jego teologii⁴⁴¹. Dowodem staje się doświadczenie transcendentalne. Rahner wprowadza więc doświadczenie życia (także świeckiego) i doświadczenie Boga do jednego „systemu”⁴⁴² myślenia teologicznego⁴⁴³.

Na koniec powiedzmy, że często pojawia się „zarzut pod adresem chrystologicznej metody Rahnera, że usiłuje umieścić chrystologię jako przedłużenie ludzkiego oczekiwania spełnienia. Wynika to z błędnej interpretacji chrystologii Rahnera jako próba dedukcji wydarzenia Jezusa Chrystusa w oparciu o ludzką autotranscendencję”⁴⁴⁴. Krytyka ta nie uwzględnia jednak stosowanej przez niemieckiego teologa zasady wzajemnej odpowiedniości, która oznacza ni mniej ni więcej, że historia Jezusa Chrystusa i historia konkretnego człowieka nawzajem siebie dopowiadają i uzupełniają. W ten sposób Rahner realizuje swój zamiar ukazania punktów styecznych pomiędzy Jezusem Chrystusem a człowiekiem w konkretnej jego egzystencji.

Podsumowując, należy powiedzieć, że w metodzie transcendentalnej chodzi o taki sposób pytania, który w jednolitym postawieniu problemu, odnoszącego się tak do wymiaru transcendentalnego, jak i uwzględniającego rzeczywistość i całą istotę człowieka, równocześnie pyta o samego Boga, jak i o możliwość poznania Go oraz o *praxis* autentycznego doświadczenia Boga przez współczesnego człowieka⁴⁴⁵. Teologicznym punktem odniesienia dla tej koncepcji staje się wydarzenie wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie. Można to ująć w następujący sposób: skodo Bóg wybiera człowieka, jako „miejsce”, w którym On sam dokona samowypowiedzenia w jedyny i niepowtarzalny sposób, to oczywistym staje się to, że człowiek z natury jest tym, który zdolny jest do tego,

⁴⁴¹ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 50-51

⁴⁴² Teologii Rahnera nie można pojmować jak systemu filozoficznego czy teologicznego w ścisłym sensie tego sformułowania. Ponieważ nie prowadzi on systematycznego namysłu nad poszczególnymi dziedzinami teologii w kluczu jego metody. Podejmuje to w niektórych aspektach, ale nigdy nie miał nawet zamiaru, by uczynić to w odniesieniu do większości zagadnień.

⁴⁴³ Por. A. Skowronek, wstęp w: K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, Kraków 2002, s. 7.

⁴⁴⁴ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 160-161.

⁴⁴⁵ Por. K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, w: *Schriften zur Theologie VII*, dz. cyt., s. 19-24.

by obcować i przyjmować to, co ją nieskończenie przewyższa, przyjmować właśnie tego samoobjawiającego się Boga⁴⁴⁶.

Ten, kto potraktowałby myśl Rahnera jedynie powierzchownie, może wpaść w pułapkę powielania przekonania – wynikającego być może po części z obszerności materiału jaki pozostawił po sobie Rahner, a po części także z konieczności wzięcia po uwagę ewolucji zarówno jego teologii jak i języka, którym się posługuje – że twórca metody transcendentalnej w teologii, wychodząc od człowieka, włącza się w nurt myśli humanistycznej, zapominając tym samym o chrześcijańskim Bogu. W rzeczywistości natomiast jest zupełnie odwrotnie. Rahner punktem wyjścia czyni człowieka i jego doświadczenie, a nawet przed-doświadczenie, właśnie po to, by wykazać, że człowiek bez Boga nie może istnieć, co więcej, nie można nawet pomyśleć, że taki człowiek mógłby w ogóle zaistnieć⁴⁴⁷.

Metoda transcendentalna, z doświadczeniem transcendentalnym prowadzą Rahnera do antropologicznego zwrotu w teologii, który jednak nie przekształca teologii w zbiór informacji i interpretacji mający służyć człowiekowi do zaspokajania jego potrzeb duchowych, intelektualnych czy religijnych. Rahner akcentuje w ten sposób zupełną wyjątkowość więzi jaką człowiek, stworzenie ma z Jezusem-człowiekiem, ale także Jezusem-Bogiem. Ta egzystencjalna relacja między człowiekiem a Jezusem może być uznana za zasadę interpretacji teologii Rahnera⁴⁴⁸. Jednak nie jest ona ujęta w spójnej, usystematyzowanej wizji, ale jest rozporoszona w wielu jego książkach, artykułach i hasłach encyklopedycznych, napisanych z myślą o różnych adresatach i tworzonych przy różnych okazjach.

Na koniec trzeba jeszcze dodać, że pojęcie „doświadczenia”, które odgrywa w teologii Rahnera rolę centralną, należy jednocześnie do pojęć najmniej wyjaśnionych. Nadaje ono teologii charakter antropologicznej jedności. W doświadczeniu bowiem łączą się różne motywy, które przynależą do bycia człowiekiem i które wynikają z okoliczności życiowych. Dzięki temu pojęciu możliwe jest także wejście człowieka w relację z Bogiem i to nie tylko ontologiczną, ale także egzystencjalną. Relację dynamiczną, wcielającą się wciąż na nowo w zmieniające się okoliczności ludzkiego życia. Doświadczenie relacji z Bogiem odbierane często jako doświadczenie łaski Bożej staje się egzystencjałem nadprzyrodzonym, tym co immanentnie zawarte jest w każdym ludzkim istnieniu. A to

⁴⁴⁶ Por. I. Bokwa, *Teologia w warunkach...*, dz. cyt., s. 439.

⁴⁴⁷ Por. I. Bokwa, *Niezbywalny i ciągle aktualny...*, dz. cyt., s. 54.

⁴⁴⁸ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 90-91.

stwierdzenie prowadzi już mocno w stronę teologii codzienności Rahnera, która zostanie omówiona w kolejnym rozdziale.

4 Teologia codzienności Karla Rahnera

Rahner w wywiadach i wykładach swoją teologię określał mianem „dyletanckiej”. Chciał przez to zwrócić uwagę, że jego teologia przeznaczona jest „dla człowieka”. Ma służyć temu, by mógł się w niej odnaleźć za pośrednictwem swoich doświadczeń wiary i przeżywania dnia codziennego. Był aktywnym duszpasterzem i w jego intelektualnych dociekaniach priorytetem nie było to, by zostać naukowcem, ale by nauka (teologia) służyła życiu. Mówił o tym, że przede wszystkim w swojej pracy chciałby być człowiekiem, chrześcijaninem, o ile to możliwe, także kapłanem Kościoła. Uważał, że teolog tak naprawdę nie może być nikim więcej, nauka dla samej nauki była mu obojętna⁴⁴⁹.

Miał też świadomość, że wiele zagadnień, które porusza, wymaga gruntowniejszego przestudiowania – zarówno z dziedziny nauk społecznych, jak też teologicznych. Rahner podąża za swoją intuicją, stawia pewne tezy, ale często ich nie precyzuje i nie rozwija. Mówi o sobie jako o poszukującym w wierze, z całą pokorą⁴⁵⁰. Oczywiście sprawia to pewne trudności tym, którzy próbują usystematyzować jego myśl teologiczną, co dostrzega także autorka niniejszej pracy. To jednak nie powinno czynić mniej istotnymi tych intuicji i impulsów, które mogą stać się cenne, dla człowieka próbującego żyć z Bogiem w swoim codziennym dniu. Trzeba też dodać, że teologia zawsze z pokorą powinna stawiać wobec wszelkich swoich sformułowań, pozostając zawsze ograniczoną ludzkim sposobem poznania i wyrażania myśli. Oznacza to, że możliwe są nawet najbardziej śmiałe koncepcje czy brawurowe hipotezy, ale z jednym koniecznym zastrzeżeniem – musi im towarzyszyć pokora, otwartość na krytykę i weryfikację, co też prezentował Rahner w swojej naukowej biografii.

Niemieckiemu teologowi nie tyle zależy na analizie treści samej dyscypliny, co na zobaczeniu konkretnego człowieka w takiej sytuacji, w jakiej on się znajduje⁴⁵¹. „Podkreślanie przez Rahnera doświadczalności, stworzoneości człowieka, nie jest dziełem przypadku. Zależy mu bowiem niezwykle na przekonaniu czytelnika, że punktem wyjścia jest dla niego rzeczywisty, żyjący tu i teraz, konkretny, historyczny człowiek”⁴⁵². Chce dostrzec człowieka, który „z natury”, stoi przed Bogiem, ze wszystkim, co w nim jest i ze wszystkimi okolicznościami życia, jako możliwy, przyjmujący podmiot teologii, czyli mowy Boga. Wszelka analiza, filozoficzna, teologiczna czy wywodząca się z nauk

⁴⁴⁹ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 131.

⁴⁵⁰ Por. I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁵¹ Por. H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Leben – Denken – Werke*, München 1963, s. 11.

⁴⁵² I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 96.

społecznych, pozostaje w służbie racjonalnego uzasadnienia wiary. Niemieckiemu teologowi „chodzi przede wszystkim o wykazanie, że wewnętrzne pozostawanie człowieka w relacji do formuły wiary, do Objawienia, jest konieczne dla człowieka w jego byciu człowiekiem”⁴⁵³. Skupienie się na jednostce, jej samoświadomości, doświadczeniach, czy przeżyciach może prowadzić do subiektywizmu, ale nie należy tego traktować jako reguły. Rahner pokazuje, że za subiektywnym odbiorem świata mogą kryć się pewne obiektywne stwierdzenia, które mogą stać się pomostem między społeczno-kulturowymi uwarunkowaniami jednostki a obiektywnymi prawdami o człowieku zanurzonym w Bogu.

Chociaż Rahner korzysta z własnych obserwacji, z dociekań filozoficznych i teologicznych, to zdecydował się nie uzależniać swojej teologii od żadnej konkretnej filozofii. Nie chciał przez to doprowadzić do zredukowania teologii i życia duchowego do systemu myślowego⁴⁵⁴. Zawsze w jego sposobie wypowiedzi obecna jest fundamentalna świadomość, że Bóg wykracza poza naszą epistemologię i semiotykę, dlatego z wielką ostrożnością należy podchodzić do radykalnych sądów na temat w gruncie rzeczy „ukrytej” dla człowieka rzeczywistości. „Teologia jest bowiem mową człowieka, a każda mowa ludzka, która sama nie jest jeszcze martwa, zadając pytanie, wprowadzania w niewyraźne Misterium, o które teologii ostatecznie jedynie chodzi”⁴⁵⁵. To podejście wyraża także szacunek dla ludzkiej wolności, także wolności poszukiwań w wierze, którą człowiek został obdarowany przez Boga. Ten szacunek wyraża także samo chrześcijaństwo, ponieważ z jednej strony ujmuje całość bytu, to z drugiej strony nie daje żadnych gotowych recept czy rozwiązań jeśli chodzi o kwestie szczegółowe⁴⁵⁶.

Rahnerowi chodzi zatem o „użyteczność” teologii, o to, by odpowiadała na te pytania, które zadaje współczesny, konkretny, przeciętny człowiek. Jeśli byłby teologiem spoglądającym na codzienność, powszedniość od strony Boga i twierdzeń teologicznych, wtedy nie zajmowałby się codziennością zbyt długo podczas dociekań teologicznych, uznając banalność tej rzeczywistości. Jednak jako teolog patrzący z perspektywy człowieka, poświęca codzienności sporo miejsca, zgodnie z proporcją obecności i znaczenia, jakie ma ona w ludzkim życiu, pomimo tego, że jest i będzie zawsze mało efektowna, banalna, szara i zwyczajna⁴⁵⁷. Niemiecki teolog w zasadzie nie definiuje codzienności, ale przyjmuje to

⁴⁵³ Tamże., s. 94-95.

⁴⁵⁴ Tamże., s. 74.

⁴⁵⁵ K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: *Pisma wybrane* t. 1, Kraków 2005, s. 238.

⁴⁵⁶ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 26.

⁴⁵⁷ Por. Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia codzienności*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1992, nr 30/2, s. 89-119, s. 90-91.

słowo w potocznym, nomen omen, codziennym znaczeniu⁴⁵⁸. Piszac o codzienności najczęściej po prostu wymienia takie jej elementy, jak rutyna, przymus biologiczny, płytkość uczuć i przeżyć, stale powtarzające się obowiązki i nużąca konieczność spotykania wciąż tych samych ludzi⁴⁵⁹, a także poczucie oddalenia od Boga i zanurzenie w rzeczy całkowicie świeckie⁴⁶⁰. Właśnie w tej codzienności Bóg jest od początku miłująco obecny⁴⁶¹ „poprzez te wszystkie niewole naszej egzystencji Bóg ofiarowuje nam samego siebie”⁴⁶². Nie przychodzi z zewnątrz.

W teologii codzienności Rahnera kluczowym pojęciem jest łaska. Z niej wynika hipoteza o „anonimowym chrześcijaństwie”, mistyce codzienności i mistyce codziennych czynności, specyficznej łasce codzienności i cnotach codzienności. A następnie te elementy znajdują swój wyraz w praktyce modlitewnej. Istniejące w tekstach Rahnera paralele między dociekaniem teologicznymi a modlitwami i medytacjami świadczą o tym, że dla Rahnera teologia i cała mowa o Bogu nie jest tylko zadaniem intelektualnym, ale również dialogiem z Bogiem. Duchowość staje się punktem wyjścia do rozważań teologicznych. Co zostanie przedstawione w niniejszym rozdziale dysertacji.

4.1 Łaska

Łaska jest Obecnością Boga, także konkretna łaska codzienności, czyli Boży dar, który jest zawarty w powszednich, zwyczajnych czynnościach i chwilach życia⁴⁶³. To, co wydaje się pozbawione Boga, odciągające od Niego, od czego wydaje się, że trzeba uciekać, staje się miejscem spotkania i przenikania rzeczywistość Boskiej i ludzkiej. W tym, co na pozór zwyczajne i płytkie, zostaje dostrzeżona głębia, która wynika z łaski. Sama zwyczajność rzeczy codziennych jest siedliskiem wiecznego cudu, milczącego misterium Boga i Jego łaski. Zachowuje je jedynie dopóty, dopóki zachowana jest ich zwyczajność⁴⁶⁴. Chociaż Bóg jest w codzienności najczęściej milcząco obecny, to doświadczenie Jego obecności staje się dla wielu chrześcijan momentem fundamentalnym, na którym budują swoją relację z Bogiem, swoje życie duchowe⁴⁶⁵.

⁴⁵⁸ Por. tamże., s. 91.

⁴⁵⁹ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität*, Freiburg 1971, s. 127.

⁴⁶⁰ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* VII, dz. cyt., s. 205.

⁴⁶¹ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, dz. cyt., s. 170.

⁴⁶² K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 325.

⁴⁶³ Por. Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia...*, dz. cyt., s. 97.

⁴⁶⁴ Por. K. Rahner, *A theology of everyday life. Theological meditations on everyday things*, w: K. Rahner, *The mystical way in everyday life*, New York 2010, s. 173. Pierwsze wydanie jako: K. Rahner, *Everyday Things*, London 1965; wydanie oryginalne: K. Rahner, *Alltägliche Dinge*, Einsiedeln 1964.

⁴⁶⁵ Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 53.

Zatem początkiem życia, także życia duchowego człowieka jest Boże wybranie. Bóg jest obecny nad stworzeniem, zanim Jego obecność wywoła skutek. Co więcej, łaska nie jest przedmiotem czy bliżej nieokreśloną energią, ale jest osobową relacją Boga do człowieka i należy ją rozumieć jako udzielanie się Osób Boskich. Ponadto, Ojciec, Syn i Duch Święty udzielają się człowiekowi, każdy z Nich w sposób jedyny w swoim rodzaju i sobie właściwy⁴⁶⁶. „Tylko w ramach antropologicznej problematyki transcendentalnej można mówić o tej łasce w sposób, który ukaże całe jej bogactwo. Jeżeli bowiem nie możemy czynić ujmę faktowi, że łaska ta to ten sam Bóg w Jego samoudzielaniu się, to nie możemy traktować jej jako rzeczy, lecz – postrzegając ją jako łaskę nam udzielaną – traktować ją jako przeznaczenie podmiotu duchowego jako takiego, ukierunkowujące go na bezpośrednią relację do Boga. To, co najbardziej obiektywne w rzeczywistości zbawienia, jest zarazem nieodzowne w tym, co najbardziej subiektywne: bezpośredniość duchowego podmiotu w jego relacji do Boga jest wynikiem inicjatywy samego Boga”⁴⁶⁷. W najgłębszym sensie łaska oznacza samą Transcendencję. Jej skutkiem jest duchowe otwarcie człowieka na osobową relację z Bogiem i w tym sensie jest zadatkim życia wiecznego, gdzie już teraz osobowy Duch Święty działa w głębi istoty człowieka czyniąc go synem Ojca⁴⁶⁸. W ten sposób człowiek, przez wiarę, nadzieję i miłość (choć nie muszą one być obecne w tym samym czasie), to znaczy przez łaskę, otwiera się na samoobjawienie się Boga, któremu się poddaje. To jedyny sposób, aby zrozumieć, że *fides caritate formata* (wiara utworzona przez miłość) jest również bardziej wierna niż martwa⁴⁶⁹. Wszystko więc zależy od tego, czy jednostka stanie się tym, czym jest, czy dosłyszysz i podejmie wezwanie łaski do niej skierowane. Odpowiedź na to wezwanie jest realizacją człowieczeństwa, ponieważ od początku do końca każda osoba ludzka zanurzona jest w Jego miłości i wierności, więc ma możliwość, aby je przyjąć⁴⁷⁰. „Jeśli jednak postrzegamy samoudzielanie się Boga (jak dar wobec wolności człowieka) jako trwały egzystencjał stworzenia obdarzonego zdolnościami duchowymi, i tym samym jako najbardziej wewnętrzną dynamikę świata, to wtedy jest od początku jasne, że cały proces, za którego pośrednictwem człowiek realizuje swoje duchowo-intelektualne zdolności i w którego ramach człowiek jako taki i jako całość urzeczywistnia się, jest ukierunkowany za pośrednictwem łaski na bezpośredniość Boga

⁴⁶⁶ A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 137.

⁴⁶⁷ K. Rahner, *Teologia i antropologia...*, dz. cyt., s. 56; por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁶⁸ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 74-75.

⁴⁶⁹ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 101.

⁴⁷⁰ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 78.

w formie apriorycznej świadomości”⁴⁷¹. Zdaniem Rahnera, łaska nie jest czymś oderwanym od człowieka, ale człowiek od samego początku ma pewną intuicję wpisaną w naturę, która kieruje go na dar Boga⁴⁷². Uświadamia sobie jej działanie jednak odmiennie niż ma to w przypadku konkretnych przedmiotów⁴⁷³.

Łaska realizuje się w każdym człowieku w sposób indywidualny i często nie rozpoznany przez niego samego. Posiada jednak własną historię w ramach najbardziej wewnętrznej formy i dynamiki historii życia danego człowieka. Można więc powiedzieć, że cała historia ludzkości jest samowypowiedzeniem się łaski Boga, w całej konkretności i historyczności⁴⁷⁴. W ten sposób „możemy dojść do stwierdzenia, że to dokonane za pośrednictwem łaski wyniesienie transcendentalności człowieka, tzn. jej ukierunkowanie na bezpośredniość Boga jako ostateczny cel, już wyraża i spełnia na poziomie apriorycznej świadomości pojęcie Objawienia. Dzieje się tak, nawet jeśli świadomość ta nie jest jeszcze przedmiotowo uchwycona na poziomie refleksji ani też wyrażona w słowach”⁴⁷⁵. Ostatecznie chodzi o żywe spotkanie z Bogiem, który oddaje się człowiekowi, a człowiek dzięki łasce może Go przyjąć. Nawet jeśli dokonuje się to poza widzialnym Kościołem. Zarówno w ramach Kościoła widzialnego, jak i niewidzialnego, aktualne jest jednak pytanie „czy człowiek w sytuacji swojej egzystencji przyjmuje tajemnice o Nim w pełnej zaufania miłości, czy też chce z własnej winy zabarykadować się w skończoności własnej istoty”⁴⁷⁶. Mogą więc istnieć osoby, które są obdarzone łaską Boga, ale łaska pozostaje nierozpoznana jako pochodząca od Boga i przez to w sposób świadomy nie zdecydowały jeszcze, by należeć do wspólnoty Kościoła.

Jednak podarowanej łaski nie należy utożsamiać z odkupieniem. Rahner pisze, że

⁴⁷¹ K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijaństwa”*, w: *Pisma wybrane* t. 1, s. 141-156, Kraków 2005, s. 149. Jest to wykład wygłoszony 22 stycznia 1971 roku w Instytucie historii Europejskiej w Moguncji, pt. *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*, opublikowany w: *Schriften zur Theologie* X, s. 531-546. Wcześniej pisał także na ten temat w *Die anonymen Christen*, w: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1961, s. 545-554 i *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1961, s. 498-515. Cytowany wykład z 1971 roku odnosi się i uwzględnia niektóre z krytycznych uwag jakie wystosowano (H. Vorgirmel, *Über die „anonymen Christen”*, w: *Hochland* 56 (1963/64), s. 363-364; K. Reisenhuber, *Der anonyme Christ nach K. Rahner*, w: *Zeitschr.f. Kath. Theol.* 86 (1964), s. 279-303; H. Waldenfels, *Theologische Akkommodation*, w: *Hochland* 58 (1965/66), s. 189-204; H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002, s. 12. ; H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paryż 1967, s. 153-156; E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation*, Mainz 1967, s. 108) w kierunku tezy Rahnera o „anonimowym chrześcijaństwie”, dlatego właśnie ten tekst, uwzględniający krytyczne uwagi, cytowany jest w niniejszej pracy.

⁴⁷² Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 137.

⁴⁷³ Por. K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego...”, dz. cyt., s. 148.*

⁴⁷⁴ Por. tamże, s. 149

⁴⁷⁵ Tamże, s. 150.

⁴⁷⁶ K. Rahner, *Pojednanie i idea zastępstwa*; wykład wygłoszony 20 listopada 1982 roku w Stuttgarcie pt. *Versöhnung und Stellvertretung*. Tekst opublikowano w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln 1983, s. 345-346.

„nasze dobre czyny są tym, czym mają być i czym muszą być, jeżeli mają znaczyć na wieczność, jeżeli mają być aktami zbawczymi”⁴⁷⁷. Oznacza to, że odkupienie związane jest także z odpowiedzią człowieka na łaskę, która mu się objawia. Bóg odpuszcza człowiekowi w Chrystusie winy, ale odpowiedzią człowieka powinno być wolne i samodzielne przekazanie swojej egzystencji Bogu poprzez wiarę, nadzieję i miłość⁴⁷⁸.

Łaska wydarza się jako uwolnienie wolności w kierunku Boga i tylko tak może istnieć. W ten sposób jest fundamentem wolności i przychodzi pod postacią wolnego czynu⁴⁷⁹. W związku z tym coś, co z ludzkiej perspektywy może wyglądać na szczery wysiłek człowieka, w rzeczywistości jest możliwe dzięki łasce, która pobudza wolę do działania⁴⁸⁰, do konkretnych czynów, ale także do tego czynu ostatecznego. To znaczy do bezgranicznego ofiarowania się Bogu. Można jednak zamknąć się na łaskę Boga, kiedy człowiek odrzuca pytania o to, co jest w życiu najważniejsze z rezygnacją, ponieważ nie znalazł na te pytania odpowiedzi, uważa, że spotkał się z milczeniem Boga i po prostu uznał, że odpowiedź taka nie istnieje⁴⁸¹. Człowiek współczesny, pomimo tego, że zgłębia tajemnice swojego serca, wykorzystując do tego także osiągnięcia naukowe, często nie jest w stanie wyrwać się z zagubienia⁴⁸². Przez co Bóg wydaje się wielu ludziom kimś bardzo dalekim, którego głosu nie są w stanie już usłyszeć, dlatego ten głos jest dla nich raczej śmiertelnym milczeniem⁴⁸³.

Niemiecki teolog podkreśla i postuluje, że w związku z tym Kościół powinien podjąć wysiłki, by człowiek zrozumiał tę bosko-ludzką dynamikę, także doświadczając i umiając rozpoznać oraz nazwać to doświadczenie w swoim życiu. „Wszystkie, nawet najbardziej wzniosłe twierdzenia wiary pozostaną człowiekowi obce i niezrozumiałe, jeśli nie będą miały związku z jego codziennym, podstawowym doświadczeniem bycia człowiekiem”⁴⁸⁴. Wobec braku takiego związku, odczuwanego przez człowieka jako milczenie, chrześcijaństwo staje się radykalnym agnostycyzmem, natomiast liczne inne postawy, które bywają określane agnostycznymi, w rzeczywistości nie są nimi, ponieważ nie dotyczą prawdziwie i radykalnie niezrozumienia ludzkiej egzystencji. Trzeba jednak pamiętać, że „milczenie, do którego prowadzi nas teologia, nie jest milczeniem kogoś, nie umiającego

⁴⁷⁷ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 107.

⁴⁷⁸ Por. *Schriften zur Theologie* XV, dz. cyt., s. 345-346.

⁴⁷⁹ Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, Kraków 2000, s. 26. Książka *Modlitwa i wiara* była wcześniej wydana w Polsce jako K. Rahner *Przez Ojca do Syna*, Kraków 1979.

⁴⁸⁰ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 114.

⁴⁸¹ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 88-89.

⁴⁸² Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 31-32.

⁴⁸³ Por. K. Rahner, *Mały rok...*, dz. cyt., s. 79; por. tamże, s. 85.

⁴⁸⁴ I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 177.

mówić, ale milczeniem tego, kto przebiegł wszystkie słowa i w nich odnalazł kierunek ku zamilczeniu”⁴⁸⁵.

Problem darmowej łaski i tego, że niektórzy spośród ludzi nie odpowiadają na nią zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego Rahner próbuje rozwiązać przedstawiając tezę teologiczną o „anonymowym chrześcijaninie”.

4.1.1 Anonymowy chrześcijanin

Teoria o „anonymowym chrześcijaninie” wzbudziła w świecie teologów fale krytyki. Rahner do niektórych zastrzeżeń się odniósł i nieco zrewidował swoje stanowisko⁴⁸⁶. „Teza o *anonymowym chrześcijaninie* powiada więc (nie upierając się przy pojęciu *anonymowy chrześcijanin*), że poza chrześcijaństwem (również pośród ateistów) istnieją poszczególni ludzie, którzy doznają usprawiedliwienia na mocy łaski Bożej i posiadają Ducha Świętego. Teza ta mówi również, że różnica między tym stanem łaski a tym, którego doświadczają wyznawcy chrześcijaństwa, nie polega na tym, że *poganie* znajdują uznanie przed obliczem Boga bez prawdziwej wiary (wraz z nadzieją i miłością) jedynie na podstawie posiadanej przez nich zwykłej naturalnej moralności, podczas gdy wyłącznie tylko chrześcijanie dostępują usprawiedliwienia poprzez wiarę w zbawienie. Przeciwnie, teza ta przypisuje również poganom, którzy dostępują usprawiedliwienia, rzeczywistą wiarę, chociaż jest ona wiarą atematyczną, można wręcz powiedzieć – wiarą zaczątkową”⁴⁸⁷. Można zatem stwierdzić, że wiara jest rzeczywistością aprioryczną, jest „obecna wszędzie tam, gdziekolwiek i kiedykolwiek poszczególny człowiek w bezwarunkowej wierności wobec własnego sumienia akceptuje w wolności samego siebie, takim jaki jest, czyli również z niemożliwymi do przeniknięcia implikacjami dynamiki duchowo-intelektualnego rozwoju”, jest egzystencjałem nadprzyrodzonym⁴⁸⁸. Rahner nawiązuje w ten sposób do wypowiedzi Soboru Watykańskiego II: „Ci bowiem, którzy bez własnej winy nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego przez nakaz sumienia poznaną starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie”⁴⁸⁹. Ci ludzie znaleźli się poza społecznością Kościoła, ponieważ nie doświadczyli osobiście treści wiary i w związku z tym nie związali swojego

⁴⁸⁵ A. Perzyński, *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2015, nr 21, s. 126.

⁴⁸⁶ Patrz przypis nr 472.

⁴⁸⁷ K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonymowego...”, dz. cyt.*, s. 151.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 150; por. tamże, s. 147-148.

⁴⁸⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* 16, Poznań 2002, s. 110,

życia z Dobrą Nowiną. Jednak żyją w stanie łaski, ponieważ nie odrzucają jednoznacznie Boga, będą w pozytywnej, zbawczej relacji do Niego, nawet jeśli w swojej świadomości są ateistami i za takich siebie uznają⁴⁹⁰.

Teza o „anonimowym chrześcijaninie” zawiera jednak jeszcze drugi punkt, który nadaje jej wagę i jednocześnie ujawnia wynikające z niej trudności. Rahner zakłada, że każdy człowiek, jeśli nawet nie jest chrześcijaninem, pozostaje usprawiedliwiony z łaski Chrystusa, a także na mocy wiary, nadziei i miłości do Boga oraz ludzi. Przywołana triada jest specyficznie chrześcijańska i wynika z posiadania darów zbawczych, nawet jeśli człowiek sobie tego nie uświadamia⁴⁹¹. Mogłoby to oznaczać, że każdy człowiek jest „anonimowym chrześcijaninem”. Jednak niemiecki teolog nie zgadza się na tak bezpośredni wniosek i zawęża rozumienie swojej tezy: „Jest więc poganin, który, po rozpoczęciu chrześcijańskiej misji, żyje w stanie łaski Chrystusowej na mocy wiary, nadziei i miłości, ale który jednak nie posiada świadomej wiedzy co do faktu, że jego egzystencja jest ukierunkowana w udzielającej łaski zbawieniu na Jezusa Chrystusa”⁴⁹².

Kiedy Rahner nazywa „anonimowymi chrześcijanami” wyznawców innych religii czy też ateistów, robi tak ze względu na doświadczenie, które sprawia, że pod wpływem Ducha Świętego rozeznają, jakie elementy ich tradycji, czy jakie elementy kultury są takimi, które są zgodne z tym, co głosi chrześcijaństwo, chociaż tego w ten sposób nie nazywają.

Rahner nie prowadzi już swoich rozważań jako „refleksji transcendentalnej”, to znaczy nie bada warunków, w których możliwe byłoby fundamentalne ukierunkowanie człowieka na Boga, ale skupia się na płaszczyźnie kategoryjnej, czyli takiej, w której w konkretnym życiu „anonimowy chrześcijanin” wybiera to, co uznaje za wartość⁴⁹³. Oznacza to także, że wyznawcy innych religii, ale również ateści, mogą wybierać inaczej i przez to nie realizować łaski. Rahner bardzo wyraźnie zaznacza, że możliwość rzeczywistej wiary zbawczej w człowieku, który nie jest chrześcijaninem, w pełnym tego słowa znaczeniu, musi być w ten sposób formułowana, by nie pomniejszyć przy tym znaczenia chrześcijaństwa widzialnego, Ewangelii ani Kościoła widzialnego. Wskazuje także na konieczność głoszenia misyjnego i ewangelizacji, by „anonimowi chrześcijanie” mogli rozpoznać i nazwać to, w co wierzą w tej chwili anonimowo⁴⁹⁴.

⁴⁹⁰ Por. K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego...”, dz. cyt., s. 141.*

⁴⁹¹ Por. tamże, s. 141-142; por. K. Rahner, *Czy wierzysz w Boga?*, Poznań 2015, s. 37.

⁴⁹² K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego...”, dz. cyt., s. 142.*

⁴⁹³ Por. G. de Schrijver, *Karl Rahner: od „anonimowego chrześcijaństwa” do „anonimowego chrześcijaństwa mistycyzmu”*, Poznańskie Studia Teologiczne, tom 21, 2007, s. 97.

⁴⁹⁴ Por. K. Rahner, *Uwagi na temat problemu „anonimowego...”, dz. cyt., s. 146.*

Teza o „anonimowym chrześcijańskim” prowadzi Rahnera do nazwania pewnego doświadczenia duchowego, które nazywa „anonimową mistyką”. Może się wydawać, że w tym sformułowaniu mieściłoby się wiele z tego, w jaki sposób ponowoczesny człowiek przeżywa swoje życie wewnętrzne – poszukując, nie definiując, ale tęskniąc za głębią swojego życia.

Po pierwsze, Rahner pisze o różnicy pomiędzy potocznie i szeroko rozumianą „pobożnością” a doświadczeniem mistycznym, które może być związane z życiem mistycznym, rozumianym jako życie Bożą obecnością na co dzień, ale nie musi. Z jednej strony doświadczenie mistyczne nie jest czymś koniecznym we wzrastaniu w relacji z Bogiem, ponieważ Pismo Święte nakazuje także miłość bliźniego, a nie duchowe uniesienia. Stąd też, jeśli takie doświadczenia mistyczne się pojawiają, zawsze muszą spełniać kryterium wzrostu w miłości, co poznajemy po owocach życia. Choć doświadczenia mistyczne nie są konstytutywne dla drogi chrześcijanina, to jednak świadectwa na ich temat mają niekiedy nawet duży wpływ na codzienne życie z Bogiem. Często kształtują rozumienie własnego doświadczenia życia z Bogiem i inspirują do bardziej chrześcijańskich postaw lub czynów.

Po drugie, Rahner zwraca uwagę na różnicę między autentycznym doświadczeniem mistycznym a jego zakomunikowaniem. Skłania się on ku stanowisku, że doświadczenie mistyczne może być dane każdemu człowiekowi, które później jest wyrażane w różny sposób na skutek istnienia różnych tradycji duchowych i wzorców kulturowych, które mają wpływ na sposób interpretacji i wyrażenia doświadczenia mistycznego. To pozwala mu zwrócić uwagę na różnicę między doświadczeniem, a jego interpretacją oraz rozpoznać możliwe zniekształcenia w późniejszym opisie tego doświadczenia. W momencie, w którym ono trwa może mieć zupełnie inne znaczenie, niż późniejsza interpretacja dokonana przez człowieka i wyrażenie jej efektów. Co więcej, na każdym z tych etapów może dojść do zniekształceń⁴⁹⁵. Każdy, nawet najbardziej autentyczny kontakt z Bogiem jest zawsze zapośredniczony, chociażby tym ogniwem pośrednim był sam człowiek. To jeszcze wzmaga w człowieku trudności z określeniem prawdziwości doświadczenia mistycznego.

W dziełach Rahnera mistyka, ma zawsze odniesienie do chrystologii, ponieważ związana jest nie tylko z człowiekiem, ale przede wszystkim z Chrystusem, jako przyczyną i uzasadnieniem wszystkich mistycznych doświadczeń człowieka. Dla chrześcijan spotkanie

⁴⁹⁵ Por. K. Rahner, *Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholischer dogmatischer Sicht*, w: G. Oberhammer, *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in Indischer und Christlicher Tradition*, Wien 1978, s. 142.

z Bogiem jest możliwe w Jezusie Chrystusie, przez Jego życie i śmierć. Dzięki dziełu zbawczemu możliwe jest dla chrześcijan przeżywanie najgłębszej relacji z Ojcem i udziale we wspólnocie z Duchem Świętym. Tak jak Chrystus wcielił Bożą miłość w konkretne dzieła swojego życia, tak chrześcijanin także może wcielać miłość Boga i bliźniego w konkretnych okolicznościach swojego życia⁴⁹⁶.

Po trzecie, zdaniem Rahnera także poza chrześcijaństwem instytucjonalnym człowiek może doświadczać autentycznego „anonimowego” mistycyzmu chrześcijańskiego. To, co zostało powiedziane o „anonimowym chrześcijaninie”, zostaje rozszerzone na życie wewnętrzne człowieka. Oznacza to, że każdy człowiek jest w stanie doświadczyć autentycznego spotkania z Bogiem, nawet jeśli jest ono zniekształcone niechrześcijańskim sposobem interpretacji i wyrażania swojego stanu⁴⁹⁷.

Po czwarte, zdaniem Rahnera, teologowie powinni przyznać się do niekompetencji, w dziedzinie oceniania praktyk, które klasyfikują jako te, które w sposób widoczny nie są ich zdaniem przeniknięte łaską⁴⁹⁸.

Rahner swoją tezę o „anonimowym chrześcijaninie” nie chce negować wartości chrześcijaństwa wyrażonego świadomie w liturgii Kościoła, życiu sakramentalnym, w modlitwie czy praktycznej miłości bliźniego. Wskazywał jedynie na to, że niewierzący, w często tajemniczy dla nas sposób, także mogą być zbawieni, że także w nich działa łaska, choć nie jest to łaska sakramentalna⁴⁹⁹. Teza ta wydaje się ważna także w kontekście ponowoczesnego pluralizmu światopoglądowego i religijnego. Wciąż aktualne pozostaje pytanie o tych, którzy nie poznali Jezusa na tyle, by wejść z Nim w osobową relację i odpowiedzieć w sposób świadomy na łaskę. Zgodnie w tą tezę, ale także z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, Kościół ma nadzieję na zbawienia każdego człowieka, także w sposób dla innych ukryty, nieznany.

Dla chrześcijan Bóg również pozostaje w pewien sposób ukryty, ponieważ mając doświadczenie Jego obecności, będąc w stanie łaski, uczestnicząc także w łasce sakramentalnej, muszą mieć świadomość, że wszystko to, czego doświadcniają i co próbują wyrazić, jest jedynie pewną interpretacją na Jego temat. Nie oznacza to kłamstwa, nawet jeśli nie jest pełnią prawdy, a jedynie to, że zawsze stoimy wobec Tajemnicy, o czym

⁴⁹⁶ Por. tamże, s. 143.

⁴⁹⁷ Por. tamże, s. 144-145.

⁴⁹⁸ Por. tamże, s. 144-145.

⁴⁹⁹ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 139.

chrześcijanin, a teolog zwłaszcza, musi z pokorą pamiętać. Bóg, choć obecny, jest ukryty. W sposób szczególny ma to miejsce – zdaniem Rahnera – w codzienności.

4.1.2 Mistyka codzienności

Bóg obecny w człowieku jest ze swoim życiem (łaską) w sposób tajemniczy i w równie tajemniczy sposób działa. Samo stwierdzenie, że życie jest pełne łaski, pozostaje dość abstrakcyjne, jeśli człowiek nie przyjmie mało znaczących, codziennych rzeczy, jako miejsc pełnych Bożej obecności. „Radość i powaga, odpowiedzialność, śmiałość, odwaga, z jaką ktoś zdąża w niepewne jutro, miłość, narodziny, trud wszelkiej pracy – wszystko to, jak też niezliczone inne zdarzenia życia znane doświadczeniu każdego z nas, to rzeczy, które mają zawsze swą głębię płynącą z łaski i prowadzącą ku samemu jej sercu, jeśli tylko człowiek interpretuje je właściwie i przyjmuje w całej ich prawdzie”⁵⁰⁰. Rahner pisze także o tym, że choćby to, że człowiek znosi swoją codzienność i wszystkie zdarzenia życia, które są z nią związane, mogą być świadectwem łaski i życia w Chrystusie. Sposób, w jaki sobie z nią radzimy, świadczy o tym, że w samej konkretnej egzystencji chodzi o coś więcej, o coś, co znajduje się poza nami i poza rzeczywistością, która określamy jako „naturalną”. Człowiek nie wypełnia codzienności tym, co nadprzyrodzone, ale jest to wolna inicjatywa Boga, który wewnątrz naszej rzeczywistości na stałe wpisał nadprzyrodzoność. Niemiecki teolog przyznaje także, że przez to nie możemy mówić o człowieku jako tylko o „istocie rozumnej”⁵⁰¹, ale człowiek jest stworzeniem o wiele głębszej strukturze i o przeznaczeniu, które nie jest z tego świata.

Rahner jednak daleki jest od pochwały świata jako takiego, bowiem przez to, że dzięki łasce świat jest miejscem Bożego przebywania, świat nie stał się bezbłędny i nie należy go przyjmować bezmyślnie. Chrześcijaństwo – zdaniem niemieckiego teologa – jest jak najbardziej krytyczne i trzeźwe. Dostrzega to, że dla człowieka wszystko może stać się przekleństwem, nawet to, co pierwotnie zostało dane po to, by go prowadziło do Boga i mówiło mu o Nim. Z drugiej strony nie oznacza to jednak, że chrześcijanin ma być bardziej krytyczny czy ostrożny wobec zmieniającej się rzeczywistości niż niechrześcijanin. Świat od zawsze i na zawsze znajduje się w procesie zmiany. Nawiązując do Ewangelii świętego Jana (por. 1 J 5,19), Rahner pisze o tym, że zarówno stary, miniony świat, jak i ten, w który wchodzimy, jest w mocy Złego i nie ma powodu, by przypuszczać, że nowy, bardziej niż

⁵⁰⁰ K. Rahner, *O możliwości wiary...*, dz. cyt., s. 175-176.

⁵⁰¹ Por. tamże, s. 176.

stary, jest oddalony od Transcendencji. Nie ma także powodu, by chrześcijanin myślał, że dzisiejsze czasy są bardziej niebezpieczne niż te, które minęły i że dlatego dzisiejsza rzeczywistość nie może prowadzić człowieka do Boga. „Świat jest wciąż światem Boga, chociaż jest pełen pokus i winy człowieka; może odwoływać od Boga albo też do niego prowadzić. Z pewnością i chrześcijanin może znaleźć się w tym świecie; nie odnajduje jednak Boga, gdy chce uciekać do czasów, których już nie ma albo które są w zaniku”⁵⁰².

Człowiek zawsze miał tę samą pokusę, by skonstruować fundament swojej egzystencji na określonej, wewnątrzświatowej i najlepiej empirycznej wartości. Być może nawet będzie chciał wytworzyć wartość i będzie próbował na niej oprzeć całe swoje życie. Jednak bez względu na to, jak bardzo chciałby człowiek scalić swoje życie, musi przyznać, że jest ono uwikłane w rozmaite pluralizmy: miłość, śmierć, sukces, porażkę. Chrześcijanin, pisze Rahner, nie powinien od tego uciekać, ale w tym wszystkim pozwolić Bogu, by On obdarzał Sobą, ponieważ w takie właśnie pluralizmy Bóg postanowił się wcielić, a przez to z nami pozostać w naszym człowieczeństwie. Uczeń Chrystusa jest tym, który przeczuwa Tajemnicę i której bezwarunkowo chce dać się prowadzić, także przez tę niejednoznaczną, niepewną i niepojętą rzeczywistość swojej współczesności⁵⁰³.

Najważniejszym zadaniem chrześcijanina jest bycie człowiekiem, oczywiście człowiekiem o „Boskiej głębi, która jest w nim nieuchronnie obecna i otwarta. I właśnie dlatego życie chrześcijańskie jest akceptacją egzystencji ludzkiej w ogóle w przeciwieństwie do ostatecznego protestu wobec niej”⁵⁰⁴. To przyjęcie oczywiście nie oznacza ani negowania, ani bagatelizowania wysiłków człowieka związanych z moralnością, ale aby w ten sposób pracować nad swoją chrześcijańską postawą musi najpierw przyjąć i zaakceptować całą swoją ludzką kondycję ze wszystkim, co jej towarzyszy⁵⁰⁵.

Obok postulatu akceptacji pluralizmu ludzkiej egzystencji Rahner podkreśla także, że istnieje chrześcijańska indywidualność, która nie oznacza oczywiście izolacji, ale podkreślenie, że człowiek sam w sobie, którego istotą jest nadprzyrodzoność i który emanuje tym ze swojego wnętrza ma o wiele większą wartość niż tysiące czynów, które tylko pozornie sprawiają wrażenie, że należą do kategorii nadprzyrodzoności⁵⁰⁶. Indywidualność nie oznacza także indywidualizmu, ponieważ jest ona cechą ludzkiej egzystencji, ale nie można z niej tworzyć ideologii. Wydaje się jednak, że indywidualność mogłaby być

⁵⁰² K. Rahner, *Czy wierzysz...*, dz. cyt., s. 73-74.

⁵⁰³ Por. K. Rahner, *Podstawowy...* dz. cyt., s. 328-329.

⁵⁰⁴ Tamże, s. 326.

⁵⁰⁵ Por. tamże, s. 329.

⁵⁰⁶ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary...*, dz. cyt., s. 168.

w duchowości bardziej dowartościowana, a przez to stać się drogą do ponowoczesnego człowieka.

„Kościół zawsze będzie głosił człowiekowi swoją naukę, zawsze będzie go upoważniał i zachęcał, żeby nigdy nie zgubił ostatecznej, jedynej, absolutnej interpretacji swojego życia. Lecz ta właśnie interpretacja zawarta w wydarzeniu absolutnego samoudzielenia się Boga człowiekowi aktualizuje się i jest przekazywana za pośrednictwem rzeczywistego, autentycznego i bezwarunkowego, ufego powierzenia się owemu pluralizmowi egzystencji ludzkiej”⁵⁰⁷. Rahner nie twierdzi więc, że świat jest namaszczone, ale dzięki łasce otwarty na bezpośredniość Boga. On bowiem cały świat i wszystkie jego wymiary przyjął i uświęcił. Jednak ten fakt nie odbiera wolności człowiekowi. Człowiek nie jest „skazany” na życie z Bogiem. Sytuacja indywidualnego człowieka i całej ludzkości zawsze porusza się w dynamice: „tak” Boga i „nie” człowieka. Tajemnica obejmuje swoją rzeczywistością i swoją wolą życie człowieka, ale to nie odbiera mu wolności. Wola Boga nie jest determinizmem, ale jest intymną relacją, w którą On wchodzi z każdym człowiekiem i to w tej relacji wola uzyskuje szczególne, jedyne dla każdego człowieka oblicze⁵⁰⁸. „Plan Boży przewiduje i zakłada wolność człowieka, jego ludzką historię, jego działanie, to wszystko, co człowiek w życiu podejmuje, wywalczy, przecierpi, co będzie w jego życiu własne. Bóg nie zabiera, ale daje nam nas samych. Kieruje naszym życiem takim, jakim je ukształtujemy poprzez nasze własne decyzje. Bóg nie stwarza martwych figur, ale żywych ludzi, którzy wychodząc z danego im przez Boga początku, zdolni są tworzyć samych siebie”⁵⁰⁹. Każdy wolny czyn człowieka jest możliwy tylko dlatego, że to Bóg uprzednio już w nim działa. Dzięki tej uprzedniości człowiek jest zdolny do podjęcia działania i powinien tą zdolność zrealizować⁵¹⁰. Bóg sam chciał poznać i doświadczyć różnej od Siebie wolności, więc wypowiedział swoje Słowo w skończoność, by zaistnieć jako wolny człowiek⁵¹¹. To w tym dialogu dwóch wolności – Boga i człowieka – ludzka transcendentalność nabywa niejako praktycznego aspektu⁵¹².

Chrześcijanin, jak każdy inny człowiek, żyje w społeczeństwie, także w społeczności Kościoła i podlega ograniczeniom wynikającym z tego faktu. Ostateczną i wyróżniającą chrześcijan cechą jest akceptacja siebie i swojego życia, takim jako ono jest, bez popadania

⁵⁰⁷ K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 328.

⁵⁰⁸ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 21.

⁵⁰⁹ Tamże, s. 76.

⁵¹⁰ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 93.

⁵¹¹ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 77.

⁵¹² Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie IX*, dz. cyt., s. 253

w pesymizm, bez uciekania od rzeczywistości i bez czynienia z siebie i ze świata, w którym żyje, bożka. Z tego punktu widzenia wolność chrześcijanina okazuje otwartością na wszystko: na życie, na absolutną prawdę, na miłość i na nieograniczoność bezpośredniej bliskości z Bogiem⁵¹³. To nie odrzucenie świata czyni człowieka wolnym, ale zaakceptowanie go. Życie duchowe nie skupia się więc na walce z pokusami (choć oczywiście także jest ona obecna), ani na uciekaniu od życia, ale przez przyjęcie swojego życia i rzeczywistości prowadzi do spotkania z Transcendencją właśnie w tym niedoskonałym, pluralistycznym i indywidualistycznym kontekście społeczno-kulturowym.

Przyjęcie rzeczywistości bez absolutyzowania ani ziemskiego życia, ani śmierci wydarza się tak naprawdę wtedy, kiedy człowiek wierzy i ma nadzieję, że wszystko to, czego doświadczają, jest zawarte „w świętej tajemnicy wiecznej miłości”⁵¹⁴. Sens przyjęcia rzeczywistości odsłania się w przyjęciu tych wszystkich „małych” doświadczeń miłości, które wydarzają się między ludźmi⁵¹⁵. Ta ludzka miłość podtrzymuje samoudzielanie się Boga człowiekowi w Jezusie Chrystusie. Właśnie przez gesty ludzkiej miłości jest On kochany, przynajmniej anonimowo, w każdej osobie. Jest to wymiar egzystencjalny, czyli niewidzialny, Kościoła. Z tym łączy się jeszcze wymiar historyczno-wspólnotowy, który jest socjologicznie i historycznie uchwytne⁵¹⁶.

Nierozpoznany, ukryty za ludzką wolnością i miłością, w małych, codziennych – tych pięknych i tych trudnych – rzeczach Bóg jest wciąż obecny. Nie jest to obecność „łatwa” dla człowieka, który na skutek rewolucji technicznej i naukowej, nauczył się, że wszystko może sprawdzić jednym kliknięciem, może udowodnić, a jeśli nie może, to się tym po prostu nie zajmuje. Nawet jeśli się wydaje, że ten świat jest już światem bez Boga i Bogiem bez świata, to w świetle tego, co zostało wyżej powiedziane, musi mieć głęboki pozytywny sens i być zadaniem teologiczno-religijnym, którego chrześcijanin musi się podjąć. Nie może rezygnować tylko dlatego, że dziś także świat wydaje się być trudnym materiałem, a przez to życie wydaje się twardym, a do tego człowiek w całej swojej potędze nadal pozostaje biednym śmiertelnikiem i w najwcześniejszych klinikach doświadcza radykalnego „nie” wobec swojej absolutnej potęgi⁵¹⁷. Trzeba także pamiętać, że Bóg w swojej wiecznej istocie

⁵¹³ Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 325.

⁵¹⁴ Tamże, s. 327.

⁵¹⁵ Por. K. Rahner, *Pytanie człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*, w: *Pisma wybrane* t. 1, s. 168- 184, Kraków 2005, s. 181. Wykład pt. *Die menschliche Sinnfrage von dem absoluten Geheimnis Gottes* został wygłoszony 20 listopada 1977 roku w Gesamthochschule w Bambergu. Ostateczna wersja została opublikowana w: *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, s. 111-128.

⁵¹⁶ Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 138.

⁵¹⁷ Por. K. Rahner, *Czy wierzysz...*, dz. cyt., s. 67.

nie stał się po prostu częścią tego świata, w który jesteśmy zanurzeni. On jest obecny, ale tajemnica Jego obecności przekracza wszelkie pojęcia, nawet, gdy mówią one prawdę⁵¹⁸. Z tego powodu Rahner podkreśla, że „mistyka codzienności jest łaską, w całej pełni łaską”⁵¹⁹.

Bóg jest odbierany przez człowieka jako milczący czy nieobecny, ponieważ jest On obecny w sposób, który przekracza nasze wyobrażenia o Nim. Dlatego Rahner twierdzi, że mową Boga może być milczenie. Nie dlatego, że człowiek nie ma nic do powiedzenia, ale dlatego, że wypowiedział wszystkie słowa, jakie były do wypowiedzenia o Nim. Człowiek jest pielgrzymem w ziemskim życiu, także pielgrzymem w myśleniu, bez żadnego stałego intelektualnego mieszkania. Stąd właściwą postawą jest milczenie i w adoracji przyjmowanie codzienności, przyjmowanie jej z miłością i wytrwanie aż do momentu śmierci⁵²⁰. Może się zdarzyć, że wyjątkowa godzina łaski w życiu człowieka także nie zostanie rozpoznana, bo jego serce okaże się zbyt ciasne i tchórzliwe, żeby ją przyjąć. Znak będzie uboższy i mniej jednoznaczny niż człowiek się tego spodziewał. Chociaż czerpie łaski z tego, co wydarzyło się w godzinie Chrystusowej, która uobecniania jest w czasie Eucharystii, to doświadczenie Bożej obecności może przyjść w każdej innej godzinie życia, chociaż transcendentnie zakorzenionej w tej jedynej zbawczej Chrystusowej godzinie⁵²¹. „Może się zdarzyć, że ktoś w milczącym wyrzeczeniu się, na które nikt w ogóle nie zwrócił uwagi, w jakiejś na pozór „drobnej” ofierze przebije nagle wszystkie mury, jakimi obwarował się jego lękliwy egoizm, i wyjdzie spoza nich na otwarte, szerokie Boże przestrzenie. Po prostu – gdzieś doszedł, coś nagle otworzyło się przed nim i pojawiło w jego życiu, nie nazwane, tajemnicze, milczące, a jednak wszystko stało się inne. Tego nowego nie można porównać i pogodzić z rzeczami zapełniającymi dotąd na kształt rupieci przestrzeń jego życia”⁵²².

Taka obecność Boga, ukrytego w codzienności, każe mówić Rahnerowi o mistyce codzienności. „Gdybyśmy chcieli nazwać mistycyzmem to doświadczenie transcendencji, w którym człowiek w pośrodku swego codziennego życia zawsze przekracza samego siebie i poszczególne przedmioty, z którym i jest związany, moglibyśmy powiedzieć, że mistycyzm wydarza się zawsze w codzienności, ukryty i bezimienny, oraz że jest warunkiem możliwości najbardziej przyziemnych i świeckich doświadczeń życia codziennego”⁵²³.

⁵¹⁸ Por. tamże, s. 124.

⁵¹⁹ K. Rahner, *The mystical way in everyday life*, New York 2010, s. 56; Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 114.

⁵²⁰ Por. K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu...*, dz. cyt., s. 236.

⁵²¹ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 105-106.

⁵²² Tamże, s. 106.

⁵²³ K. Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Freiburg, 1977, s. 29.

Tylko w przyjęciu codzienności i przyjęciu obecności Boga wypełnianie prawa, ze względu na Boga i praktyki religijne stają się wyrazem wolności i duchowych dążeń. Człowiek więc przyjmuje swoją codzienność, w niej ze szarością i stałym wysiłkiem stara się robić dobre rzeczy, w ten sposób uczy się wysiłkiem wewnętrznym właściwie kierować, odnajdując „smak wieczności” w mistyce najbardziej szarych dni. Dzięki praktyce mistyki codzienności człowiek będzie gotowy, by dostrzec ważne momenty w życiu, które być może będą zaproszeniem do tego, by złożyć heroiczną ofiarę, podjąć wielką próbę wyrzeczenia czy też realizować błogosławione szaleństwa, by w końcu przyjąć własną śmierć, łącząc się ze śmiercią Jezusa Chrystusa⁵²⁴. Codziennosc i stworzonosc jest zarówno Objawieniem, jak też mistyką. Przez włączenie się w stworzenie, w struktury świata i przez włączenie się w bieg historii – zarówno swojej indywidualnej, jak i historię całej ludzkości – człowiek wchodzi w rzeczywistość Boga⁵²⁵. Mówiąc, że akceptacja naszej ograniczoności i miłujące poddanie się tajemnicy, którą sami jesteśmy i którą jest Bóg-Tajemnica, Rahner zbliża się do klasycznej teologii mistycznej⁵²⁶. „Ludzka osoba jest bowiem pytaniem, na które nie da się znaleźć odpowiedzi. Jej spełnienie i szczęście polegają na pełnym miłości i uwielbienia przyjęciu własnej niezrozumiałości w miłości do niezrozumiałości Bożej, z którą może nauczyć się radzić sobie jedynie poprzez praktykowanie miłości, nie zaś przez pragnienie zrozumienia”⁵²⁷.

Mistyka, a dokładniej życie mistyczne ma swoje źródło w doświadczeniu Bożego działania, natomiast szczytem jest całkowite zjednoczenie z Bogiem. „Takie spojrzenie na mistykę wskazuje, że człowiek jest przez Boga powołany do głębi życia duchowego, które w istocie jest życiem mistycznym. Tak więc można powtórzyć za K. Rahnerem, że *religijny (pobożny) chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, kimś kto czegoś doświadcza, albo przestanie w ogóle być*”⁵²⁸. Mówiąc o chrześcijaninie przyszłości jako mistyku, Rahner ma na myśli człowieka żyjącego pełnią swojego życia, także w jego najbardziej zwykłej i nużącej części. Takiego, który odnajduje w tej rzeczywistości ślady Boga. Pisał, że „to doświadczenie łaski, ten trudny do określenia *mistycyzm* życia codziennego, będzie uznany

⁵²⁴ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 113-114; Por. K. Rahner, *Im Gespräch I, 1964-1977*, München 1982, s. 281.

⁵²⁵ Por. K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu...*, dz. cyt., s. 235. Wykład pt. *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik* został wygłoszony 16 maja 1965 roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Marburgu. Ostateczna wersja została opublikowana w: *Schriften zur Theologie VIII*, dz. cyt., s. 165-186.

⁵²⁶ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 142.

⁵²⁷ Por. tamże, s. 143.

⁵²⁸ S. Suwiński, *Mistyka i prymat miłości*, „Teologia człowieka” 2020, nr 51/3, s. 103 (s. 101-117). Autor przytacza słowa z K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, dz. cyt., s. 22.

za istotę chrześcijaństwa”⁵²⁹.

Jednak, jak sam Rahner przyznawał, mistycyzm codzienności, tak jak go rozumiał, jest dziś trudny do uchwycenia. Można więc przypuszczać, że jego słowa są raczej wyrazem jakiejś intuicji niż opracowanej naukowo koncepcji. Zresztą celem Rahnera, jak sam podkreślał, nie była systematyzacja i analiza naukowa, ale próba wyrażenia doświadczenia mistycznego w jak najbardziej zrozumiały dla człowieka sposób, przy jednoczesnym założeniu, że człowiek tak naprawdę nigdy Tajemnicy nie posiada, może do Niej się zbliżyć i wchodzić z nią w relację.

Pomimo niepoznawalności Boga relacje z Nim mogą być na tyle autentyczne, doświadczalne i silne, że mistycy są w stanie oddać życie, by poświadczyć prawdziwość zarówno samego doświadczenia, jak i jego Przedmiotu. Nie każdemu jednak dane są najwyższe stopnie doświadczeń mistycznych, ale to nie znaczy, że ich nie ma i że nie każdy człowiek może ich doświadczyć, chociaż w mniejszym stopniu⁵³⁰. Przy czym Rahner nie definiuje, czym jest doświadczenie mistyczne, ale na podstawie przykładów daje do zrozumienia, co ma na myśli. Píše o tym, że doświadczenie transcendentalne jest czymś innym niż doświadczenie siebie jako istoty niecielesnej, myślącej, decydującej, kochającej czy poruszonej pięknem⁵³¹. Kiedy doświadczamy w sobie czegoś, co przekracza to, co naturalne, ludzkie, wtedy jesteśmy blisko Transcendencji. Wymienia takie przykładowe momenty w formie pytań: „Czy kiedyś milczeliśmy, chociaż chcielibyśmy się bronić, gdy postępowano z nami niesprawiedliwie? Czy kiedyś zrezygnowaliśmy, chociaż nie otrzymaliśmy za to nagrody i nasza milcząca rezygnacja została przyjęta jako coś oczywistego? Czy ponieśliśmy kiedyś jakąś ofiarę bez podziękowania i uznania, i nawet nie czując wewnętrznego zadowolenia? Czy próbowaliśmy kiedyś działać wyłącznie z miłości ku Bogu, gdy nie podtrzymywał nas żaden zachwyt, gdy nasze postępowanie wyglądało na skok w przepaść, wydając się prawi pozbawionym sensu? Czy byliśmy kiedyś dobrzy dla jakiegoś człowieka, nie oczekując echa wdzięczności i bez własnego zadowolenia, będąc *bezinteresownymi*? Jeśli w naszym życiu znajdziemy takie przykłady, to przeżyliśmy doświadczenie Wiecznego; doświadczenie, iż duch jest czymś więcej i czymś zupełnie innym niż częścią tego świata; doświadczenie, iż sens życia człowieka nie wyczerpuje się w szczęściu tego świata; doświadczenie zaufania w ciemnościach; doświadczenie wiary

⁵²⁹ K. Rahner, *The mystical way...*, dz. cyt., s. 37.

⁵³⁰ Por. K. Rahner, *Czy wierzysz...*, dz. cyt., s. 130.

⁵³¹ Por. tamże, s. 130-131.

niemającej uzasadnienia w tym świecie”⁵³². Tym, który jest nauczycielem takiego mistycznego życia, jest oczywiście Jezus z Nazaretu.

Chociaż zainteresowanie ewangelistów ukrytym życiem Jezusa jest bardzo małe, to istnieje bardzo ważny związek między ludzkim doświadczeniem codzienności a ukrytym okresem życia Jezusa, który był jednocześnie czasem przygotowania do pełnienia Jego publicznej działalności. Bez wątpienia codzienność, jej zmagania, znużenie, zmęczenie, praca, to, co zwyczajne i to, co wydaje się mało znaczące, także było i jest życiem Jezusa⁵³³. Przede wszystkim człowiekowi mówi o tym, że jest On blisko i przemienia naszą rzeczywistość, nadając jej nową głębię i zupełnie nowy sens. „Słowo wiecznego zmiłowania jest tam, gdzie my jesteśmy: pielgrzymuje naszymi drogami, kosztuje naszej radości i nędzy, żyje naszym życiem i umiera naszą śmiercią. Łagodnie i cicho zanurzył Bóg swoje wiekuiste życie w nasz świat i jego umieranie. Zbawił nas, dzieląc nasz los. Nasz początek uczynił swoim początkiem. Przeszedł drogę naszego losu, otwierając jej swoje nieskończone perspektywy. A że przyjął nas nieodwołalnie, gdyż Słowo Boga nigdy już nie przestanie być człowiekiem, dlatego ten początek, nasz i Jego początek”⁵³⁴. Dzięki temu, że Jezus w pełni przyjął i przeżył człowieczeństwo, jednostka może spotkać się z konkretnym, historycznym Jezusem na kartach Ewangelii i odkryć, na czym polega prawdziwa relacja Boga z człowiekiem i w jaki sposób człowiek może realizować doskonałą miłość, która ostatecznie otwiera osobę na nieskończoność Boga⁵³⁵. Co więcej Jezus już na zawsze, oprócz tego, że jest prawdziwym Bogiem, jest także prawdziwym człowiekiem i dlatego każda teologia jest także antropologią, ponieważ mówi o tym, że istnieje w człowieku struktura, która nawet jeśli nie jest uświadomiona, to pozwala na odkrycie i przyjęcie Bożej obecności w życiu⁵³⁶, nawet jeśli ta świadomość i akceptacja nie jest nazwana „po imieniu”. W ten sposób człowiek staje się szyfrem Bożej obecności w świecie. „Jest On bowiem tajemniczą powszechną konkretnością, która się anonimowo spotyka, i w tym spotkaniu wychodzi nam naprzeciw owa kryjąca się w danym kluczowym pojęciu rzeczywistość wzywająca nas do przekroczenia tego kręgu, który arbitralnie uznaliśmy za zamknięty obwód naszego życia”⁵³⁷. To właśnie pozwala człowiekowi mieć nadzieję, którą chce mieć także Rahner, że jest wielu chrześcijan, którzy są nimi nie wiedząc o tym w sposób wyraźny.

⁵³² Tamże, s. 131-132.

⁵³³ Por. K. Rahner, *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg 1970, s. 99.

⁵³⁴ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 62.

⁵³⁵ Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 172.

⁵³⁶ A. Napiórkowski, *Teologie XX...*, dz. cyt., s. 136; por I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii...*, dz. cyt., s. 144-145.

⁵³⁷ K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 40.

Również nadzieję, że łaska przyjmowana jest częściej niż o tym świadczą kościelne statystyki praktyk sakramentalnych i innych faktów w historii łaski, które przybierają wyraz zewnętrzny. To także może być płaszczyzna dialogu chrześcijanina z człowiekiem ponowoczesnym, konkretnego człowieka z konkretnym człowiekiem, którzy doświadczają swojego człowieczeństwa, mniej lub bardziej zdając sobie sprawę z tego, że mają udział w czymś o wiele głębszym i większym niż to, czego mają świadomość.

Podsumowując możemy powiedzieć więc, że źródłem duchowej przemiany człowieka jest akt wolnej woli, polegający na akceptacji codzienności, jako na akceptacji Bożej obecności. W gruncie rzeczy oznacza to rozsądną, świadomą zgodę na konieczność⁵³⁸. Właśnie rozsądek, świadomość i wolność nadają tej zgodzie rangę aktu, który wewnętrznie, na poziomie transcendentnym, przemienia to, co akceptuje. W tym akcie człowiek przesądza o całej swojej egzystencji, doczesnej i wiecznej, decydując, czy ją przyjmuje wraz ze wszystkim i darami, które do niej należą i tym samym ją potwierdza, czy też przeciw niej protestuje i odmawia jej uznania, w ten sposób odrzucając to, czym byłby w niej obdarowany⁵³⁹. Zatem już sama akceptacja ograniczeń i konieczności związanych z powszedniością przemienia opisaną rzeczywistość w miejsce zbawienia, nawet jeśli człowiek nie zdaje sobie z tego sprawy⁵⁴⁰.

Świadomość Bożej obecności i w związku z tym akceptacja całej egzystencji jest pierwszym krokiem w relacji z Tajemnicą, ale możliwy jest jeszcze głębszy krok – powierzenie siebie tej Tajemnicy.

4.1.3 Powierzenie siebie Tajemnicy

Sednem życia wewnętrznego, mistycznego w człowieku jest nie tylko przyjęcie Tajemnicy, ale przede wszystkim powierzenie się Jej. To przekazanie jest najwyższą formą urzeczywistnienia ludzkiej wolności, a przez to również samej istoty człowieczeństwa. Człowiek jest, gdy przekazuje siebie⁵⁴¹, jednocześnie jednostka w ten sposób przekracza też to kim jest, bo możliwość darowania siebie jest łaską, jest uczestnictwem w życiu Boga⁵⁴².

Tajemnica w teologii codzienności Rahnera jest pojęciem, a w zasadzie

⁵³⁸ Por. S. Grabska, *Karla Rahnera teologia wolności*, „Więź” 1985 nr 7-8-9, s. 47.

⁵³⁹ S. Moysa, *Uzasadnienie wiary według Karla Rahnera*, „Przegląd Powszechny” 1984 nr 9, s. 368.

⁵⁴⁰ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik...*, dz. cyt., s. 209.

⁵⁴¹ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, dz. cyt., s. 142.

⁵⁴² Por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 130.

rzeczywistością, absolutnie kluczową. Każda religia, która nie mówi o Bogu jako o Tajemnicy nieskończonej miłości i która nie mówi o zanurzeniu się w Niej człowieka, jest dla Rahnera tylko humanizmem, nawet jeśli mówiłaby o sobie, że jest najprawdziwszym i najpobożniejszym naśladowaniem Chrystusa⁵⁴³. Bóg pozostaje Nieznanym, Tajemnicą, Ukrytym, ale to nie znaczy, że jest nieobecny. Jest i działa w świecie poprzez „przyczyny drugie”, może być spotykany tylko w „pośredniej bezpośredniości”, kiedy bezpośredni kontakt z Bogiem ma swoje ogniwo pośrednie. Nawet bezpośrednie spotkanie z człowiekiem ma zawsze jedno podstawowe ogniwo – samego człowieka, któremu Bóg się udziela⁵⁴⁴. Człowiek pragnący spotkania i relacji z Bogiem mógłby być całkowicie bezradny wobec takiej Tajemnicy. Jednak Bóg jest tym, który pierwszy odnalazł tego, który Go szuka, nawet jeśli bezimiennie, ale szczerze. „W Nim schodzą się wszystkie drogi. *W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy* (Dz 17, 28). Ogarniając wszystko, jest nieogarniony. Dlatego chrześcijaństwo, wiara w Boga przez Chrystusa w jednym Duchu jest czymś najprostszym, ponieważ nie mówi nic innego niż to, że jesteśmy powołani do bezpośredniej tajemnicy Boga, oczekując na objawienie się tego, co już jest”⁵⁴⁵.

Kiedy Rahner mówi o Tajemnicy, ma na myśli po prostu Boga, który jest obecny i kieruje nawet bezimiennie życiem człowieka, uzdalniając go do wolnych wyborów⁵⁴⁶. Ta Tajemnica obejmuje wszystko w życiu człowieka, a jednostka nie może Go po prostu umieścić wśród innych przedmiotów w swoim życiu i Go poznać, ale powinna po prostu przyjąć Boga jako niepojmowalną tajemnicę, milcząc i z uwielbieniem, jak źródło i jako kres swojej nadziei⁵⁴⁷. Jeżeli zaakceptujemy takie myślenie, miłujące i ufające istnienie pomimo wszystkich cierpień i powierzchownych, codzienny protestów, wtedy już człowiek otwiera się przed Bogiem i Jemu się oddaje⁵⁴⁸. Kiedy nadchodzi kres życia, wtedy człowiek może „rzucić się w otchłań Boga jako naszą własną ostateczność, ojczyznę i nasze wieczne życie. Ponieważ tylko z Nim może ufnie umrzeć i ponieważ umiera się z Nim nawet wtedy, kiedy nie znając Go dobrze z całym przekonaniem i nadzieją powierza się swoje życie tajemnicy, przeto możemy już teraz bez obawy dzielić z Nim to życie, które zawsze przenika tajemnica śmierci”⁵⁴⁹. Życie można więc nazwać procesem powolnego umierania, na który

⁵⁴³ Por. K. Rahner, *Doświadczenia katolickiego...*, dz. cyt., s. 75-76.

⁵⁴⁴ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁴⁵ K. Rahner, *Czy wierzysz...*, dz. cyt., s. 27.

⁵⁴⁶ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 55-59.

⁵⁴⁷ Por. K. Rahner, *Rzyko...*, dz. cyt., s. 22; por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie IX*, dz. cyt., s. 155.

⁵⁴⁸ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 56.

⁵⁴⁹ K. Rahner, *Rzyko...*, dz. cyt., s. 36.

składają się rozliczne, doświadczenia śmierci i obumierania w codzienności⁵⁵⁰. Aby jednak chrześcijanin przyjął kres swojego życia z taką ufnością, konieczne jest uświadomienie sobie, co to znaczy, że Bóg jest tajemnicą, ćwiczenie się w codziennym obumieraniu⁵⁵¹. Chodzi o to, by próbować żyć tak, stawać się takim człowiekiem, jakim by się chciało umrzeć – w spokoju i bez trwogi. „Śmierć przenika na wskroś nasze życie, nie jest tylko czymś, co czeka na nas u jego końca, a więc czymś, co nas dziś jeszcze może nie obchodzić. Śmierć próbujemy przyjąć ciągle od nowa, już teraz, w codzienności, jeżeli żyjemy trzeźwo, nie banalnie”⁵⁵². Można powiedzieć, że życie człowieka wierzącego, nawet nieświadomie, od życia człowieka nie przyjmującego w swoim życiu transcendencji różni się tym, że wierzący przyjmuje w swoim życiu powolne umieranie. Rahner zaznacza, że akceptacja i zgoda na oddanie siebie jest jedną z najtrudniejszych cnót codzienności. Nie chodzi zatem oczywiście o ciche deklaracje w chwilach uniesień, ale raczej o cichą, ale wierną praktykę powolnego umierania⁵⁵³. Na ten proces składają się między innymi takie doświadczenia, jak: „doświadczenia swej ograniczoności, wszystkie przykrości i rozczarowania, ubytki sił, doświadczenie daremności, próżni i posuchy, bólu, nędzy i biedy, przemocy i niesprawiedliwości”⁵⁵⁴. Zatem już w swojej codzienności człowiek doświadcza tego, co u kresu, życia będzie pełnym oddaniem się, które będzie łaską współudziału w tej odpowiedzi na pytanie, którym jest człowiek, a której Jezus udzielił Ojcu oddając się, powierzając się ojcu, przez akceptację swojej własnej śmierci. „Chrześcijanin jest mocą swojej wiary przekonany, że Zmartwychwstały jest Ukrzyżowanymi Zmarłym i odwrotnie, że zatem odpowiedź pełna poddania się tajemnicy Boga i śmierci jest rzeczywiście przyjęta przez Boga jako wiecznie zbawcza, Bogiem samym udzielona”⁵⁵⁵. Patrząc na życie i śmierć Jezusa Chrystusa człowiek ma nadzieję, że naśladowując Zbawiciela w Jego przyjęciu człowieczeństwa, w przyjęciu wszystkiego, co się z tym wiąże, wtedy u kresu swoich dni tak jak On przyjmie śmierć i powierzy siebie z ufnością Ojcu⁵⁵⁶.

To ostatecznie powierzenie i ostateczna odpowiedź nadaje sens wszystkim odpowiedziom, które człowiek daje w codziennym życiu⁵⁵⁷. Rahner dzień powszedni porównuje do doświadczenia krzyża, które Jezus miał na Golgocie. Przez wewnętrzny

⁵⁵⁰ Por. K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*. K. Rahner Lesebuch, red. K. Lehman A. Raffelt, Zürich – Köln – Freiburg – Basel – Wien 1979, s. 213.

⁵⁵¹ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 87.

⁵⁵² K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 58.

⁵⁵³ Por. K. Rahner, *Rechenschaft des...*, dz. cyt., s. 238.

⁵⁵⁴ Tamże, s. 238.

⁵⁵⁵ K. Rahner, *Słowa z krzyża*, Kraków 1980, s. 37.

⁵⁵⁶ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 34-35.

⁵⁵⁷ Por. tamże, s. 20.

związek pomiędzy Jego śmiercią a naszymi „powszednimi śmierciami” zyskują one nowy sens. Mogą stać się miejscem uwielbienia i dziękczynienia⁵⁵⁸ za to, czego być może człowiek nie pojmuje, a mimo to oznacza to udział w życiu Boga i udział Jezusa Chrystusa w każdym codziennym doświadczeniu trudu i umierania. „Codziennność to dla Rahnera przyjmowanie Krzyża, a zatem powolne umieranie czy lepiej stopniowe współumieranie z Jezusem”⁵⁵⁹.

Zatem ufność, która jest spowodowana łaską Bożą, poruszeniem Ducha Świętego rodzi się każdego dnia w wewnętrznym głosie sumienia jednostki. To poruszenie znajduje swój ostateczny cel poprzez wszystkie ciemności i płycizny życia⁵⁶⁰. Właśnie w takim wolnym powierzeniu swojej historii, swojej codzienności i swojej przyszłości wypowiedane jest, nawet jeśli milcząco, bez szczególnych uroczystych tonów, po prostu praktyką życia, słowo akceptacji swojej rzeczywistości i kondycji ludzkiej, ze wszystkim, co do niej przynależy. W tej akceptacji, krok po kroku, człowiek „uczy się” ufności, aby w tym najważniejszym momencie życia móc wypowiedzieć swoje „tak” dla śmierci. To nadaje wszystkim trudnościom życia codziennego nowy sens. „Człowiek cierpi powodu światowości swojego otoczenia, jego nieobliczalności, cierpi z powodu świata, który sam zbudował. Określając dokładniej, jest to skończoność świata, niepewność i śmiertelność w życiu człowieka. Twarda rzeczywistość jego świata, nowe okrucieństwo, które musi przekazać swojemu własnemu światu, aby mógł on trwać, byłoby po prostu nową postacią jego śmiertelności, jego poddania śmierci. *Człowiek zrodzony z niewiasty dni ma krótkie i niespokojne, wyrasta i więdnę jak kwiat, przemija jak cień, co nie trwa (...). Kres wyznaczyłeś im nieprzekraczalny* (Hi 14,1-2.5). *A do człowieka powiedział: Bojaźń Boża – zaiste mądrością, roztropnością zaś – zła unikanie* (Hi 28,28). Jeśli to uznamy, to z całą prawdą można stwierdzić, że przyjęte znoszenie tej twardej, częściowo albo w ogóle niedysponowalnej rzeczywistości, jest uczestnictwem w cierpieniu i śmierci Chrystusa. Współcześnie chodzi nie tylko o umieranie na koniec życia (co jest dzisiaj tak samo ciężkie jak kiedyś), nie: ta śmierć jest w życiu ciągle obecnym osadem, również w możliwościach opanowania przyrody, osiągniętych przez dzisiejszego człowieka. Dzisiejszy mędrzec wie, że w życiu wciąż umiera; spotyka śmierć w trzeźwej twardości świata, który sobie stworzył, a który teraz pojawia się jako ból, który musi sobie zadawać, aby przetrwać. Jeśli jednak przyjmuje, to uczestniczy w śmiertelnym cierpieniu Zbawiciela, czy o tym wie, czy nie wie.

⁵⁵⁸ Por. K. Rahner, *Rechenschaft des...*, dz. cyt., s. 210.

⁵⁵⁹ Tamże, s. 212-213.

⁵⁶⁰ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 23.

Śmierć Pana jest właśnie sytuacją bez wyjścia, która stała się zwycięstwem, ponieważ została przyjęta przez samego Boga⁵⁶¹. Aby zrobić krok w stronę powierzenia się Nieznanemu, by zostawić, to, co wydaje się jednostce, że ma w swoich rękach, musi zdać sobie sprawę z własnej ograniczoności. Można jednak powiedzieć, że człowiek doświadcza nieustannie tego, że przekracza siebie ku czemuś, co jest większe od nas samych i co pozostaje dla nas tajemnicą⁵⁶². „W tym akceptowaniu swojego istnienia powierzającego się posłusznie tajemnicy, którą nie my rozporządzamy, ale ona nami, dostępujemy tego, co w terminologii chrześcijańskiej nazywa się Łaską: Bóg jest tajemnicą i pozostaje tajemnicą, lecz Bóg jest Przepaścią, która ogarnia Sobą nasze istnienie. Jest On nam Bliski, a nie tylko Daleki. Jest Przebaczeniem, a nie tylko Sądem. Milczący i Niepojęty odpowiada na nie kończące się pytanie człowieka, na jego nie znająca kresu nadzieję, na jego bezgraniczne pragnienie miłości – i On sam jest Odpowiedzią. Odpowiedzią w milczeniu i w tej głębi naszej istoty, która otwiera się nam samym jedynie wtedy, kiedy posłusznie pozwalamy ogarnąć się Tajemnicy, nie próbując raz jeszcze podporządkować jej sobie”⁵⁶³. Dla Rahnera ten akt akceptacji swojego życia i swojej rzeczywistości jest więc pełnym nadziei i ufności „zatraceniem” siebie w Tajemnicy. Oddaniem siebie do takiego stopnia, że jednostka nie ma już nic do stracenia, tak jak to zrobił Jezus z Nazaretu. W tej stracie jest jednak pewien, być może paradoksalny, fundament bezpieczeństwa, a mianowicie: „opuszczającym wszystko i opuszczonym przez wszystko nie grozi upadek – nie mają już przez co upaść”⁵⁶⁴.

„Zatracenie” to nie polega więc na unicestwieniu, ale na decyzji wkroczenia w coś zupełnie nieznanego, chociaż może wydawać się znane. Wolność Boga i wolność człowieka spotykają się w tej pozornej sprzeczności, która polega na tym, że oddają się sobie nawzajem i przyjmują siebie nawzajem, nie tracąc przy tym niczego ze swojej istoty. Dlatego o śmierci możemy mówić, że „jest jedynym czynem, który rządzi całym życiem, czynem, w którym człowiek rozporządza sobą, jest to jednak specyficzne rozporządzanie, które polega na byciu rozporządzanym”⁵⁶⁵. Oddanie siebie otwiera przestrzeń wolności jednostki na wolność Drugiego. Z drugiej strony, jeśli Jezus zwraca się do człowieka wolnego i chce zachować jego wolność, to znaczy, że w sposób nierozdzielny łączy się z odpowiedzią człowieka, który przyjmuje słowo Boga obiecującego samego Siebie. Wszystko przebiega

⁵⁶¹ K. Rahner, *Czy wierzysz...*, dz. cyt., s. 71-72.

⁵⁶² Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, dz. cyt., s. 167-168.

⁵⁶³ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 57.

⁵⁶⁴ Tamże, s. 106.

⁵⁶⁵ Por. tamże, s. 96.

w wolnościowym, egzystencjalnym dialogu Boga i człowieka⁵⁶⁶.

Życie w relacji z Bogiem, doświadczanie jej nie polega więc na zawłaszczaniu Go ludzką wiedzą o Nim, ale odwrotnie, polega na całkowitym oddaniu. „Nie zdobędziemy Go taniej. Tu nie ma pardonu. Wszystka łaska polega na tym, że Bóg pozwala nam to zrobić, że dzięki Niemu zdołamy to zrobić, a nie na tym, że obdarzy nas zbawianiem bez naszego (w czasie, jako wieczności) udziału”⁵⁶⁷. Od decyzji jednostki, tych codziennych, zależy, gdzie pokłada ufność i w jaki sposób „wyćwiczy” swoje jestestwo, by w ostatniej godzinie ziemskiego życia mogło udzielić owej ostatecznej odpowiedzi, która będzie pełnym bezgranicznego zaufania rzuceniem się w otchłań Tajemnicy. Dlatego też niemiecki teolog nieustannie powraca do twierdzenia, że w jego rozumieniu w chrześcijaństwie tak naprawdę nie chodzi o wyjaśnienie świata, ale o doświadczenie, które można uznać za jakiś rodzaj rozumienia, ale nie musi ono mieć treści, które możemy objąć rozumem i przełożyć na logikę twierdzeń naukowych, ale czymś „rozjaśniającym” byt człowieka, czego w zasadzie nie należy uznawać, za jakiś rodzaj wiedzy ostatecznej, raz na zawsze określonej⁵⁶⁸. W gruncie rzeczy to nie człowiek ogarnia tajemnicę, ale Tajemnica ogarnia Sobą jego samego. Jest jednak jedno ważne zastrzeżenie, na które Rahner zwraca uwagę: „szczęśliwość wynikająca z niego zostanie nam jedynie wtedy podarowana, gdy umiujemy i zaakceptujemy tę świętą tajemnicę dla niej samej, a nie z naszego powodu, oraz gdy wydamy siebie samych nie czyniąc skrycie Boga środkiem do potwierdzenia samych siebie”⁵⁶⁹. Tylko za cenę oddania samych siebie już tutaj i teraz człowiek może otrzymać Boga – chociaż w odmienny sposób – teraz i w wieczności⁵⁷⁰. Każdy czyn, jako owoc, a zarazem wyraz wolności jest zatem albo akceptacją, albo negacją Boga. „W Nim mamy to oddanie się siebie, powierzenie siebie nieskończonej Tajemnicy jako czyn człowieka, czyn, który sam – jak wszystko, co nazywa się wolnością i decyzją – jest łaską”⁵⁷¹. A całe ludzkie życie staje się aktem wolności, dla którego śmierć jest szczytowym momentem, w którym urzeczywistnia się ona w stopniu najwyższym. Rahner jednak zastrzega, że ostateczna ocena naszych decyzji zawsze należy do Boga i Jego logiki⁵⁷².

Chodzi więc o wolne porzucenie naszych gwarancji i ludzkich kalkulacji, a przez to

⁵⁶⁶ Por. tamże, s. 37.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 101-102.

⁵⁶⁸ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 22.

⁵⁶⁹ K. Rahner, *Jezus Chrystus – sens życia*, w: *Pisma wybrane* t. 1, s. 241-252, Kraków 2005, s. 244. Wykład pt. *Jezus Chrystus – Sinn des Lebens* został wygłoszony 30 maja 1980 roku w Bad Ischl. Wersja ostateczna została opublikowana w: *Schriften zur Theologie* XV, dz. cyt., s. 206-216.

⁵⁷⁰ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 113.

⁵⁷¹ Tamże, s. 57; por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 144.

⁵⁷² Por. I. Bokwa, M. Jagodziński, *Wiara wobec współczesności*, Warszawa 2014, s. 28.

uchronienie samych siebie przed klęską. O przyjęcie tego, że to za sprawą udziału w krzyżu i śmierci Jezusa, w tej utracie wszystko, możliwe jest uzyskanie wszystkiego, to znaczy zmartwychwstania i życia wiecznego z Bogiem⁵⁷³. Ludzkość doświadczyła tego już w Jezusie Chrystusie. Może zatem zrozumieć, że to nie do końca pojęte ryzyko powierzenia swojego życia Nieznanemu, dopiero w miłości do Boga, ponieważ właśnie „to oddanie, które nie oddaje już nas samych i innego do naszej dyspozycji, jest miłością”⁵⁷⁴. To ona była motywacją Jezusa Chrystusa i to ona wyjaśnia to, co przy próbach rozumowego zamiast się rozjaśniać, wydaje się ciemnością⁵⁷⁵. Dopiero człowiek, który wyrzekł się samego siebie, w tym także ewentualnych osobistych korzyści, płynących ze służenia innym⁵⁷⁶, może mówić i nakłaniać innych do miłości, przejawiającej się w powierzeniu się Tajemnicy, także w konkretach życia. Ponieważ tylko taka miłość odróżnia chrześcijaństwo od jakiejkolwiek innej społecznej utopii⁵⁷⁷ i sprawia, że jest ono rzeczywistością, w której porusza się i działa Duch Jezusa, nawet jeśli nie wymienia się Jego imienia⁵⁷⁸.

W ten sposób miłość bliźniego jest także miłością Boga, a człowiek, który przyjmuje ten rodzaj patrzenia na świat i na drugiego człowieka zaczyna rozumieć, że to, co ma przed sobą, to rzeczywistość nie tylko człowieka, ale także ukrytego w niej Jezusa Chrystusa, którego może kochać w drugim człowieku, jako człowieka, nie tracąc przy tym niczego z miłości do Boga⁵⁷⁹. Oznacza to ni mniej ni więcej, że kochając Jezusa Chrystusa, także w drugim człowieku, możemy w sposób autentyczny kochać człowieka, takiego jakim on jest i kochać Boga, który przez wcielenie ukrył się w egzystencji każdego człowieka, angażując całą ludzkość w to samoujawnienie się Boga. Związek z Jezusem Chrystusem nie jest czymś na zawsze utrwalonym, ale jest stawaniem się. To rodzaj intymnej miłości, oznaczającej akceptację własnego życia, pojmowanego jako udział w Jego losie. Przy czym „miłość ta nie jest jakąś sentymentalnością typu pietystycznego, żadną czystą teorią, żadnym bliżej nieokreślonym religijnym nastrojem, remedium na ból frustracji, ale przyjęciem wspólnoty losu i rozumieniem siebie w oparciu o konkretne życie Jezusa, doświadczeniem i akceptacją własnego życia jako niezwykle tajemniczego, lecz bardzo realnego udziału w Jego losie”⁵⁸⁰. Akceptacja siebie we własnym człowieczeństwie, swojego losu, z

⁵⁷³ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 25-26.

⁵⁷⁴ Tamże, s. 17.

⁵⁷⁵ Por. tamże, s. 16.

⁵⁷⁶ Por. tamże, s. 28; por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 144-145.

⁵⁷⁷ Por. K. Rahner, *Ryzyko...* dz. cyt., s. 6.

⁵⁷⁸ Por. tamże, s. 29.

⁵⁷⁹ Por. K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln* 1968, s. 99.

⁵⁸⁰ Tamże, s. 55.

wszystkimi okolicznościami i uwarunkowaniami, nie prowadzi, zdaniem Rahnera do tego, że człowiek zostaje przez świat pochłonięty, ale wręcz odwrotnie.

Przyjęcie całej egzystencji staje się przyjęciem Jezusa Chrystusa, wcielonego, prawdziwego człowieka, z jego prawdziwym ukrytym codziennym życiem i z Jego zbawczą męką, śmiercią i zmartwychwstaniem. Przy czym to przyjęcie nie odbywa się tylko na płaszczyźnie intelektualnej, nie oznacza zaakceptowania pojęć, które w gruncie rzeczy mogłyby pozostawać niewiele znaczącymi hasłami którejs z ideologii. Oznacza natomiast przyjęcie Tajemnicy, ukrytej, choć ujawnionej. Można też powiedzieć, że choć ujawnionej, to nadal pozostającej dla naszych możliwości percepcyjnych czymś ukrytym. Dlatego jedyną możliwą postawą, jaką człowiek może przyjąć i w jakiej może doświadczać Bożej obecności, jest akceptowanie tego wszystkiego, co go spotyka, a w przytłaczającej liczbie godzin życia człowiek spotyka po prostu codzienność. W ten sposób człowiek zanurzony jest w Bogu, a jego powszedniość jest życiem mistycznym, czasami nierozpoznanym i nienazwanym, co nie zmienia faktu, że w relacji z Bogiem.

Możliwość relacji z Bogiem i miłostnego doświadczenia w życiu człowieka nowej głębi i nowego sensu jest – jak powiedzieliśmy – łaska. To bezinteresowny dar Boga, dlatego, nawet jeśli człowiek nie ma świadomości jej posiadania – ona działa. Nawet jeśli człowiek ma inne wyobrażenie na temat tego, czym łaska Boża mogłaby czy powinna być, to i tak jest w niej zanurzona i ona staje się przyczyną jego wolnego działania i decyzji. Rahner powie, że z mistyką codziennych dni wiąże się specyficzna łaska i związane z nią cnoty codzienności.

4.1.4 Łaska codzienności i cnoty codzienności

Całe życie człowieka, w jego osobistym rozumieniu i wolności, a zatem i w jego codzienności, jest historią łaski⁵⁸¹. W tym sensie także dobre czyny chrześcijanina, w tym także tego anonimowego mają w sobie nieskończoność samego Boga. Jest ona warunkiem możliwości ich zaistnienia, to znaczy, że wszystkie dobre czyny są łaską⁵⁸². Co więcej, łaska ta jest w sposób ścisły związana z tym, co nazywamy zwyczajnością, powszedniością, czy też codziennością. Przez to zwyczajność rzeczy codziennych jest siedliskiem wiecznego cudu, milczącego misterium Boga i Jego łaski. Zachowuje je jedynie dopóty, dopóki zachowana jest ich zwyczajność⁵⁸³.

⁵⁸¹ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 127.

⁵⁸² Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 107.

⁵⁸³ Por. K. Rahner, *A theology of everyday...*, dz. cyt., s. 173.

Mistyka codzienności i ćwiczenie się w niej w związku z powyższym nie ma nic wspólnego z jakimiś specjalnymi zasadami, których trzeba w sposób skrupulatny przestrzegać, czy z ćwiczeniami, które miałyby wydoskonalić człowieka i za sprawą tego „zdobyć” życie wieczne. Nie ma też nic wspólnego z ludzkimi kalkulacjami, zgodnie z którymi człowiek mógłby zebrać odpowiednią ilość dobra, za które odebrałby od Boga zapłatę w postaci pokoju i sprawiedliwości już tutaj na ziemi⁵⁸⁴. Historia ludzkości jest zatem historią Boga wypowiadającego się w łasce obecnej w codzienności, co czyni z niej historię mistycznego spotkania Boga z człowiekiem. Łaska codzienności jest zawarta w powszedniości, nie oznacza to jednak, że jest ona gorsza, mniejsza, czy nie warta zatrzymywania się – za jakie uważamy wiele z codziennych czynności lub wydarzeń. Oznacza to jedynie tyle, że jest trudniej dostrzegalna, bo bardziej ukryta w tym, co wydaje się bardzo ludzkie, pozbawione Bożej obecności i wyjątkowości Jego działania.

Z łaską ściśle związane są cnoty codzienności. Rahner wspomina o nich przy okazji rozważań czy modlitw, jakby mimochodem, jednak są one ciekawym spostrzeżeniem niemieckiego teologa. Pisząc o nich zaznaczał, że nie trzeba ich konieczne w ten sposób nazywać. Wybrał to sformułowanie z powodu analogii do klasycznej definicji cnoty, czyli ćwiczenia się w dobrym, aż do nabycia sprawności w danej dziedzinie czy w danej „czynności”. Bo gdzie, jeśli nie w codzienności, ma człowiek ćwiczyć punktualność, wzgląd na innych, starania, by inni nie cierpieli z powodu czyichś humorów i nastrojów, tolerancję, gotowość spokojnej, rzeczowej wymiany poglądów, poczucie humoru, które sprawia, że nie bierze się samego siebie zbyt poważnie, dobre obyczaje, uprzejmość i wiele innych, bez których właśnie codzienność byłaby nieznośna. Czy jednak należy to wszystko określać mianem „cnota”, to dla Rahnera – jak pisze – sprawa finalnie obojętna⁵⁸⁵. Bardziej niemieckiemu teologowi chodzi o samą treść niż o spory na temat tego w jaki sposób daną rzeczywistość nazwać. Wydaje się, że jest to konsekwencja twierdzenia o niepoznawalnym Bogu. Mianowicie, jeśli Boga i Jego działania w świecie i w człowieku nie możemy nazwać adekwatnym słowem, bo zawsze słowo wyraża raczej interpretację, w związku z tym, nie należy zbyt wielkiej wagi przywiązywać do niuansów terminologicznych, ponieważ zawsze można znaleźć słowo bardziej odpowiednie, a dyskusja na temat pojęć odwraca uwagę od sedna sprawy.

Zarówno dobre czyny, „ciężkie” jak i „lekkie”, mogą mieć konotacje i być wyrażane

⁵⁸⁴ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 115.

⁵⁸⁵ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 125.

religijnie, ale niekoniecznie musi tak być⁵⁸⁶. Ważne jest więc to, że wskazane cechy czynią codzienność bardziej znośną, nie są one przyrodzone, ale trzeba je zdobyć przez wyćwiczenie. Nie tyle więc twórca metody transcendentalnej przywiązuje wagę do nazewnictwa czy klasyfikacji, co oczywiście sprawia trudność tym, którzy chcieliby usystematyzować jego myśl, ale fakt zaistnienia takich codziennych „sprawności”, które są śladami obecności Boga w codzienności i śladami Bożego działania we wnętrzu człowieka.

Rahner w swojej teologii wprowadził rozróżnienie dobrych czynów pod względem znaczenia. Stosując analogię wyjaśniał, że „są grzechy ciężkie i lekkie, powszednie, zatem są też dobre czyny ciężkiej i małej wagi”⁵⁸⁷, czyli lekkie. Codzienność i cnoty codzienności widział on, rzecz jasna, jako domenę czynów lekkich⁵⁸⁸. „Cnoty codzienności oznaczają dla chrześcijanina codzienność łaski”⁵⁸⁹. Granica pomiędzy grzechami ciężkimi i lekkimi jest w praktyce często trudna do wyznaczenia, chociaż oznaczają one rzeczywistości całkiem odmienne jakościowo. Podobnie jest z wolnymi, dobrymi czynami ludzkimi. Pomiedzy nimi też istnieje różnica jakościowa. Aby spróbować wyjaśnić, co ma na myśli Rahner, posługuje się rozróżnieniem św. Tomasza z Akwinu pomiędzy decyzjami o wyborze celu oraz decyzjami o wyborze środków i drodze do tego celu⁵⁹⁰. Dobre czyny ciężkie to te, które nadają kierunek całemu ludzkiemu istnieniu przed Bogiem. Natomiast lekkie to te, które są konsekwencją ciężkich i wynikają z wcielania w konkretne czyny ważnych dla człowieka życiowych decyzji. Codzienność jest oczywiście w przeważającej ilości złożona z tego, co małe i niepozorne, ale to te małe akty wierności potwierdzają zasadnicze życiowe decyzje. Jednak nie ma w tym niczego z patosu – życie codzienne jest i zawsze będzie życiem codziennym. Trzeba mieć świadomość, że w ludzkim uwarunkowaniu jednostka nie jest w stanie wyrazić całej głębi fundamentalnych, życiowych decyzji. Chociażby chciała, to nie potrafi być w codzienności całym sercem, całym umysłem i wszystkimi siłami skierowani do Boga, ani skierowani dla bliźnich, ani skierowani na spełnienie naszej życiowej misji⁵⁹¹.

Lekkie czyny mogą być nawet niepozornym i bezrefleksyjnym wydarzeniem, a jednak mogą wpływać na postawy życiowe człowieka. Czasami trudno jest odróżnić czy jest to moment codzienności, w którym przejawia się mały czyn wynikający z postawy życiowej, czy przełomowy moment, ukryty w tym, co powszednie. I odwrotnie, może się

⁵⁸⁶ Por. tamże, s. 131.

⁵⁸⁷ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 104.

⁵⁸⁸ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 130.

⁵⁸⁹ Tamże, s. 126.

⁵⁹⁰ Por. tamże, s. 130.

⁵⁹¹ Por. tamże, s. 128.

wydawać, że z pozoru bardzo duże, rzadkie godziny w naszym życiu, takie jak chrzest osoby dorosłej, decyzja odnośnie wyboru zawodu, wstąpienie do klasztoru, czy małżeństwo, stają egzystencjalnie bardzo codziennymi sprawami, to znaczy, że nie stają się momentem szczególnie uświadomionej wewnętrznej obecności, ale przyjęte są dość powierzchownie.

Teoretycznie rozsądzenie o tym, czy dobry lub zły czyn jest ciężki czy lekki, powinno dotyczyć ważnej materii. Aby ocenić taki czyn, konieczne jest zintegrowanie go z resztą życia człowieka. Obiektywnie więc dany czyn może być lekkim zaniedbaniem, czy nieopatrzonym słowem, ale jeśli umieści się go na przykład w kontekście odniesienia do współmałżonka, może się stać większą winą, kiedy jest częścią pozornie nieszkodliwych drobiazgów, które jednak rujnują życie małżeńskie⁵⁹². To, w jaki sposób człowiek przyjmuje i realizuje te lekkie czyny, ma wpływ także na to, czy będzie on gotowy na momenty, w których konieczne będzie podjęcie ważnych życiowych decyzji. Rahner pisze, że ten, kto dobrze przeżywa swoją codzienność, nie wystraszy się ich i nie ucieknie przed nimi, w bezradności nie umiając im sprostać, ale dostrzeże w nich moment łaski. Ten, kto nie będzie przygotowany przez codzienne praktykowanie lekkich dobrych czynów uzna wówczas, że zbyt wiele się od niego wymaga. I będzie miał rację, bo niewiele można spodziewać się od kogoś, kto patrzy z wnętrza swej duchowej ciasnoty⁵⁹³.

Lekkich i ciężkich czynów nie można traktować tylko jako wyćwiczonych sprawności. Owszem, do pewnego stopnia można je w ten sposób postrzegać, ale pamiętając o tym, że w teologii Rahnera czyny wypływają z wewnętrznej postawy, z doświadczenia mistycznego, w którym człowiek odnajduje Boga ukrytego w codzienności i Jemu ofiarowuje samego siebie. Chodzi więc o coś więcej niż kodeks moralny. Rozumienie cnoty jako sprawności w pewnej sztuce, także jeśli chodzi o umiejętności moralne czy duchowe, niesie ze sobą pewne niebezpieczeństwo. Rahner zwraca uwagę, że w pewnym momencie może być tak, że człowiek zwraca uwagę na cnotę dla samej cnoty, nie traktuje jej jak narzędzia, by wzrastać w wolności i w miłości do Boga i do bliźniego, ale jak coś, z czego może być dumny, jakby jego „umiejętność” należała do niego. Zapomina natomiast, że wszystko jest łaską. Prawdziwa cnota codzienności w rzeczywistości nigdy nie jest tak satysfakcjonująca, by móc się poczuć z niej dumnym i w ten sposób doświadczyć nagrody za wysiłek. Zawsze są czymś nie do końca sprecyzowanym i nie do końca określonym. Jest raczej codzienną miłością, która zbliża się do drugiego człowieka, czy do Boga, w której nie

⁵⁹² Por. tamże, s. 129-130.

⁵⁹³ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 114.

chodzi o to, by pokazać swoje narcystyczne „ja”⁵⁹⁴. Czasami może się jednak wydawać, że codzienne cnoty są nieistotne, skoro są nieokreślone i skoro nie można z ich pomocą sprawić, że człowiek będzie postrzegany jako bardziej wartościowy, lepszy od innych⁵⁹⁵.

Warto zaznaczyć, że w Rahnerowskiej teologii, cnoty codzienności nie muszą być także wyraźnie powiązane z religijnością. Raczej chodzi o codzienne życie, które ma w sobie pewien chrześcijański styl. I już samo to jest przygotowaniem na najważniejsze godziny naszego życia, w których rozstrzygane będą kluczowe dla życia człowieka decyzje. Pomimo tego więc, że wydają się mało spektakularne i przez to mało znaczące ostatecznie stają się kluczowe jako pewien nawyk wybierania rzeczy dobrych. Finalnie chodzi o fundamentalne wybory, które przesądzą o życiu i śmierci jednostki. Oczywiście może się zdarzyć, że ktoś, kto swojej codzienności nie przeżywał w tych codziennych małych dobrych czynach, ale w decydującej czy też w ostatniej godzinie swojego życia wybrał właściwie. Rahner pisze, że mimo wszystko człowiek nie powinien zakładać takiego scenariusza⁵⁹⁶, bo jest to sytuacja w zasadzie nadzwyczajna. Generalnie jednak, jeśli człowiek będzie wierny w małej skali, wtedy powstaje większe prawdopodobieństwo, że będzie także wierny w sprawach dużej wagi. Zatem cnoty codzienne to pewne nawyki ukształtowane w człowieku na skutek praktykowania lekkich dobrych czynów spełnianych w codzienności, wpływające z wewnętrznej motywacji. One z kolei ćwiczą człowieka w dobrych wyborach, by w momencie, kiedy musi on wykonać „ciężki” dobry czyn, który decyduje o kluczowych dla życia człowieka kwestiach, nauczony wybierać dobrze, także w tym ważnym momencie będzie wybrał dobrze. Z tego względu te codzienne akty miłości stają się kwestią absolutnie fundamentalną, jeśli chodzi o życie z Bogiem⁵⁹⁷.

Rahner sam przyznaje, że kiedy o cnotach codzienności próbuje się mówić w sposób ogólny, abstrakcyjny, to w zasadzie w ten sposób przeczy się ich istocie. Trzeba o nich mówić w konkretach, najlepiej w ten sposób, by samo słowo „cnota” tam nie występowało, by w ten sposób unikać moralizowania, ale zachować trzeźwy kontakt z jak najbardziej codziennymi rzeczami życia codziennego. Z drugiej strony pisze o tym, że w zasadzie opisanie wszystkich indywidualnych i społecznych cnót codzienności wymagałoby stworzenia pewnego ich katalogu. Chociaż z uwagi na nieskończoną ilość takich sytuacji, w których się one przejawiają stworzenie takiego spisu, który wyczerpywałby temat jest

⁵⁹⁴ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 136-137.

⁵⁹⁵ Por. tamże, s. 130.

⁵⁹⁶ Por. tamże, s. 134-135.

⁵⁹⁷ Por. tamże, s. 133-134.

w zasadzie niemożliwe⁵⁹⁸. Ciągła zmiana w życiu codziennym oznacza, że należy tworzyć nowe codzienne cnoty. Z jednej strony Rahner w ten sposób nawiązuje do samej Ewangelii, o której – jak wcześniej wspomnieliśmy – teolog mówi, że nie daje gotowych recept na każdą sytuację, ale ogóle zasady, a wcielanie jej w szczegóły życia zostawia człowiekowi, który może odczytać ją w zmieniających się okolicznościach historycznych i kulturowych. Podobnie jest z cnotami codzienności – we wciąż zmieniających się kontekstach wyłaniają się nowe, na przykład odnoszące się do social mediów, pracy w korporacji czy nowych osiągnięć medycyny. Z drugiej jednak strony nie pomaga to ludziom zainspirować się konkretnymi czynami innych jednostek, które niezauważone często umykają gdzieś w codzienności⁵⁹⁹.

Rahner wskazywał na konkretne postawy, które człowiek przyjmuje wobec życia, a które kwalifikował do „lekkich” dobrych czynów, a przez to także do cnót codzienności. Ogólnie można powiedzieć o nich, że same wcześniej przemienione wcieleniem Jezusa Chrystusa przemieniają uciążliwość codzienności w sytuację, w których żyje miłość, największy charyzmat codzienności⁶⁰⁰. Razem z wiarą tworzy nową jakość pośród codzienności. Nie wyolbrzymia, nie sakralizuje i nie zakłamuje realnej szarości, powszedniości codziennych dni, ale wprowadza w radykalizm ewangelicznego życia, radykalizm wolności, odpowiedzialności, miłości, nadziei, przebaczenia. Ten skutek wynika z pierwotnej przyczyny ewangelicznego radykalizmu w życiu człowieka, czyli Boga, który zinternalizował to życie jako swoją największą głębię. Wszystkie te sytuacje przychodzą cicho i niepozornie – zgodnie z tym, co określamy jako powszednie i codzienne. Rahner wymienia, że z tego radykalizmu wypływają konkretne postawy w relacjach z sąsiadami, w codziennych obowiązkach, w codziennym wybaczeniu, nieakceptacji zgorzknienia i rozczarowania⁶⁰¹. Widoczne są w wybaczeniu i porzuceniu przeszłości, w przyznawaniu się do prawdy o samym sobie, w dzieleniu się swoimi dobrami, nawet jeśli darowizny nie można odliczyć sobie od podatku lub umiejętnościami w organizacjach pomocowych, bezinteresowności; w unikaniu oportunisty, konformizmu i wszystkiego tego, co uznawane jest za tak zwany spryt życiowy. Przejawiają się również w przyzwoitości w biznesie, nawet jeśli inni uznają, że ona na dłuższą metę się nie opłaca; w miłości, która odrzuca myślenie, że to egoizm we dwoje, gdzie każdy czerpie korzyści tylko dla siebie⁶⁰². Rahner dodaje, że

⁵⁹⁸ Por. tamże, s. 137.

⁵⁹⁹ Por. tamże s. 138.

⁶⁰⁰ Por. Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia...*, dz. cyt., s. 96.

⁶⁰¹ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 20-21.

⁶⁰² Por. tamże, s. 28-29.

cnoty codzienności nie mają nic wspólnego z arogancją moralną, ale są ciche i ukryte, jak sama codzienność, po czym wymienia kolejne, jak: punktualność, szacunek dla innych, rzetelność, pewna równowaga, wysiłek, aby nie pozwolić innym cierpieć z powodu naszych nastrojów, tolerancja, chęć spokojnego i obiektywnego przyjmowania tego, kiedy ktoś nie zgadza się ze mną, humor, w którym człowiek nie traktuje siebie zbyt poważnie, przestrzeganie dobrych manier, uprzejmość i wiele innych rzeczy, bez których życie codzienne i życie w naszym towarzystwie stałoby się nie do zniesienia⁶⁰³. Dotyczą kogoś, kto jest przez całe życie uczciwy, pomimo tego, że z tego powodu uważany jest za głupca: „Ale on wcale się tym nie rozgorycza, nie unosi się gniewem nad szaleństwem świata, widzącym w wypełnianiu sprawiedliwości głupotę. Nie wynagradza sam siebie (ponieważ nie chwala go inni) poczuciem własnej wyższości. Nie chowa swej uczciwości z zanadrzu, aby zabłysnąć nią, skoro tylko przyjdzie odpowiedni moment, i zyskać uznanie chociażby tylko przyjaciół, chociażby tylko żony, przed którą się poskarży na niesprawiedliwość świata. Jest po prostu uczciwy i nie chodzi mu o nic więcej. Cud zapominającej o sobie prawości człowieka odzyskującego prostotę dziecka – cud czystej, Bożej miłości w życiu najbardziej codziennym”⁶⁰⁴. Rahner pisze, że te godziny łaski łatwo jest przeoczyć, ponieważ można nie dostrzec odrobiny cierpliwości, zaniechaną wymówkę. Takim lekkim dobrym czynem jest także ryzyko zaufania komuś, komu człowiek wolałby nie ufać, bo mam – jak sądzi – po temu powody, prawdziwe zaakceptowanie zwróconej mu uwagi, nieodpowiadanie na zniewagę skargą, obrazę, zemstą. Poza tym to także wysiłek kochania, a nie tylko znoszenia z ukrytą złością ludzi „działających mi na nerwy”. Dalej Rahner wymienia, że przykładem lekkich dobrych czynów, a co za tym idzie także i cnót codzienności, są wszystkie te sytuacje, gdzie chodzi na przykład o „próbę dostrzeżenia w głupocie drugiego człowieka szczególnego rodzaju roztropności, która wprawdzie nie jest mnie dana, ale dlatego wcale nie musi być głupia; tolerancje, która nie odpowiada nietolerancją na brak tolerancji; czuwanie nad tym, by moje cnoty nie stały się parawanem dla moich wad; dobrą wolę stałej pracy nad sobą, kiedy widzę grzechy drugih i tak chętnie od nich bym zaczął naprawiać świat; konsekwentnie i twardo podtrzymywaną świadomość, jak łatwo oszukuję sam siebie, nie dostrzegając własnych grzechów i nędz, tych samych, które u innych rzucają mi się wprost w oczy; rezygnacje z uzalania się i chwalenia siebie – oraz cały szereg innych rzeczy, które stałyby się właściwie dobre dopiero wtedy, gdybyśmy

⁶⁰³ Por. tamże, s. 125.

⁶⁰⁴ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 108.

praktykowali je ciągle”⁶⁰⁵. Te zachowania nie spełniają filozoficznych i chrześcijańskich kryteriów cnoty, ale nie zmienia to faktu, że już teraz mają wartość jako te wszystkie małe rzeczy, które stają się miejscami łaski w tym, co wydaje się być zbyt zwyczajnym i zbyt mało znaczącym, by mogło być miejscem przebywania i działania Boga.

Takie znaczenie mają także wszystkie te momenty, kiedy człowiek wypełnia swoje obowiązki, nie łamie wierności małżeńskiej ani uczynkiem, ani myślą, chociaż wydaje mu się, że to wymaga zatracenia siebie. Z drugiej strony, widać takie przykłady, kiedy ktoś samotny czuje się bez reszty samotny, ale nie ucieka przed swą samotnością, ani w niej się nie rozpamiętuje⁶⁰⁶ i to też jest cnotą codzienności, a także zawsze wtedy, kiedy człowiekowi wydaje się, że płaci więcej niż zyskuje, i zgadza się na to, kiedy powoli traci zapłatę w postaci samozadowolenia, kiedy nie ma już niczego emocjonalnie wynagradzającego i pociągającego w robieniu dobrych rzeczy. „I wtedy pośród wszystkich tych śmieszności postawy człowieka przyzwoitego (postawy w swoim fundamencie bardzo chrześcijańskiej, choćby się jeszcze taka nie nazywała) jawi się punkt, w którym to, co moralne, staje się w całej istocie moralne i religijne – tam mianowicie, gdzie staje się bramą w wieczność i nieskończoność; gdzie nie bierzemy już żadnej zapłaty, to znaczy niczego dającego się obliczyć na zewnątrz czy na wewnątrz, bo owym *nic* jest w rzeczywistości obecność Boga. Strata doczesna staje się wtedy nieskończonym zyskiem”⁶⁰⁷. Dla tych, którzy „tracą” siebie, przez praktykowanie lekkich czynów codzienności, kiedy to oni sami nie są na pierwszym miejscu nagrodą jest Tajemnica, ukryta w tych wszystkich prozaicznych rzeczach i zwyczajnych osobach spotykanych każdego dnia.

Ponadto, cnotami codzienności są wszystkie te sytuacje, takie zachowania, kiedy człowiek milczy, chociaż miałby ochotę się bronić, kiedy został oskarżony czy niesprawiedliwie potraktowany, kiedy ktoś przebaczył, ale druga osoba przyjęła to przebaczenie bez wdzięczności, jakby mu się ono należało, jakby było czymś oczywistym, a także wtedy, kiedy człowiek posłuchał, okazał się posłusznym nie po to, by uniknąć konsekwencji czy nieprzyjemności, ale ze względu na to, co jest dla niego milczącym i niepojętym, ale uznaje to za wolę Boga bądź kiedy poświęcił się dla jakiejś sprawy bez podziękowań ze strony innych, bez uznania i nawet bez uczucia wewnętrznego zadowolenia. Te małe codzienne lekkie dobre czyny to także decyzje podjęte wyłącznie pod wpływem głosu swojego sumienia, z których nikomu się nie zwierza i z których przed nikim nie może

⁶⁰⁵ Tamże, s. 112-113.

⁶⁰⁶ Por. tamże, s. 108.

⁶⁰⁷ Tamże, s. 113.

się wytłumaczyć. Podobnie wtedy kiedy próbuje kochać Boga, pomimo tego, że opuszcza go fala spontanicznego religijnego uczucia, kiedy siebie i swojego pędu życia nie potrafi utożsamić z Bogiem, kiedy wydaje mu się, że taka miłość nie istnieje, wydaje się czymś śmiesznym, bezsensownym i niezrozumiałym, a jego serce i wołanie skierowane jest w próżnię, a odpowiedzią jest jedynie milczenie⁶⁰⁸. Kiedy chce być wiernym w modlitwie, nie szukając „pociechy” i „religijnych przeżyć”⁶⁰⁹. Także w sytuacjach, w których człowiek spełnia swoje obowiązki z prawdziwym zaangażowaniem, samozaparciem i poświęceniem, nawet jeśli spełnianie ich z zaangażowaniem wydaje się głupstwem i być może nikt tego nie zauważy i za to nie podziękuje, nie okaże wdzięczności⁶¹⁰.

Zatem codzienność dotyczy także codziennego bycia z Bogiem, pozbawionego chwil świątecznych czy wyjątkowych, wszystkich tych momentów, kiedy „ktoś kto się modli i zapomina nagle, że się modli, że czegoś chce od Boga i że to pragnienie inspirowało jego modlitwę. Zapomniał nawet o tym, że rozmawia z Bogiem: pozostał już sam Bóg tylko, milczący i niepojęty, a jednak obecny. Niemal nam obecny – bo nas samych już nie ma. Jest tylko Bóg, którego zdołaliśmy dotknąć zapominając o sobie. Jest obecny, bo zostawiliśmy wszystko i wyszliśmy w drogę”⁶¹¹. Rahner pisze, że jeśli doświadczamy w swoim życiu takich i podobnych momentów, nawet jeśli nie zawsze są one w polu naszej świadomości to znaczy, że doświadczamy obecności i działania Ducha⁶¹². „I dlatego jabłko rzucone przez płot ogrodu przechodzącemu droga biedakowi może się stać czym w moim życiu rozstrzygającym. Tym wielkim rozstrzygnięciem może być najprostszy czyn dobroci, nie czyhającej na uznanie i wdzięczność. Przebaczenie, które nawet nie wie, że przebacza. Kropla krwi płynąca z serca, by paść i utonąć w przestrzeni, której nie potrafimy nawet nazwać, lecz nasze serce oddaje tę kroplę krwi bez goryczy, znosząc w milczeniu ból umierania”⁶¹³. Rahner podkreśla, że te zachowania w gruncie rzeczy działają najlepiej wtedy, kiedy nie poświęca się im zbyt wiele refleksji⁶¹⁴, ale w pewnym sensie wynikają z chrześcijańskiego, nawet nieuświadomionego, stylu życia. Wtedy bardziej wyraziste staje się to, że historia życia człowieka, to historia łaski, że cała wiedza i wolność w codziennym życiu to wyraz Bożego daru, a nie ludzkich ambicji bycia kimś wyjątkowym.

Przykłady, które podaje Rahner, mają uświadomić odbiorcom jego myśli, że całe

⁶⁰⁸ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 64.

⁶⁰⁹ Por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 112.

⁶¹⁰ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 63-64.

⁶¹¹ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 108.

⁶¹² Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 64.

⁶¹³ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 107.

⁶¹⁴ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 126.

życie człowieka jest łaską i dlatego nawet życie wewnątrzświatowe, nie tylko zakonne, jest kontemplacją Boga. W samym centrum codziennego życia, dzięki temu, jakie ono jest, a nie pomimo niego. Rahner mówi jeszcze mocniej, że tam, gdzie chrześcijanin pomyślałby o tym, że jego relacja z Bogiem zawiera się i wyraża tylko w obszarze religijnym czy kościelnym, wówczas nastąpiłaby swoista „desakralizacja” teraźniejszości, codzienności i całego życia⁶¹⁵. Może się tak zdarzyć, że nic większego, ważniejszego w życiu człowieka nie spotka i to będzie miejsce – nie żadne inne, nawet jeśli może obiektywnie niecodzienne – w którym jednostka doświadczy Transcendencji, przeżywać będzie doświadczenie transcendentalne. „Wolność najwyższa żąda najwyższego daru, bo rzeczywistość najgłębsza opiera się na najgłębszej możliwości, a ta zostaje nam darowana. Stać się całym sobą, móc stać się w wolności całym sobą – to jest największym darem. Nie otrzymujemy go każdej chwili. Ale on właśnie może nam zostać dany w najprostszych sytuacjach codzienności”⁶¹⁶. Nie zawsze najważniejszym momentom egzystencji towarzyszą wielkie emocjonalne poruszenia. Rahner pisze, że być może to wszystko, co wydaje się, że odbiera człowiekowi to, co wyjątkowe, przyziemne i codzienne jest właśnie tym, co przygotowuje serce jednostki na najważniejszą w życiu godzinę, godzinę, w której przesądzą się jego losy. Co nie oznacza, że musi to być godzina przez człowieka rozpoznana. Może być anonimowa, jak wiele godzin w ludzkiej codzienności⁶¹⁷, ale „w każdym ludzkim życiu, które dąży nie tylko do tego, co widzialne i uchwytnie, i nie sprowadza się do aktualnych potrzeb, ale przeżywana jest w Duchu, są chwile i wydarzenia, w których w grę wchodzi całe istnienie człowieka, kiedy ważna jest całość życia i kiedy rozstrzyga się sens i spełnienie albo zaprzepaszczenie tej całości. Może się to zdarzyć, kiedy człowiek zaangażuje się w bezinteresowną miłość, z pełną nadziei tęsknotą zapałszy się w spełnienie swego życia albo poczuje się zagrożony w głębi swojego bytu. I wtedy zajmuje się postawę i podejmuje decyzje, które według kryteriów świata stworzonego nie dadzą się racjonalnie wytłumaczyć i które nie mają w doczesności żadnego racjonalnego oparcia. I właśnie tutaj, w tej postawie i tych decyzjach można zacząć szukać odbicia obecności i działania ducha, a nawet je odkryć”⁶¹⁸.

Stawanie się sobą, czyli autentyczność w ramach budowania swojej tożsamości, jest jednym z fundamentalnych cech konstruujących ponowoczesnego człowieka. Nie oznacza,

⁶¹⁵ Por. tamże, s. 127; por. K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 115.

⁶¹⁶ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 115.

⁶¹⁷ Por. tamże, s. 111.

⁶¹⁸ K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 62-63.

że właśnie takie, oparte jedynie na osobistym wysiłku i na zupełnie subiektywnych kryteriach budowanie ma na myśli Rahner. Chodzi mu o to, by człowiek dopuścił do percepcji fakt, że relacja z Bogiem i doświadczenia duchowe nie odbierają człowiekowi wolności ani jego tożsamości. Mogą natomiast pomóc jednostce wydobyć istotę bycia człowiekiem. W ten sposób – przy takim wolnościowym i autokreacyjnym akcentowaniu relacji z Bogiem – możemy odnaleźć punkt, w którym ponowoczesny człowiek może zacząć odkrywać, że duchowość oparta na wartościach chrześcijańskich nie musi oznaczać opresji i determinizmu. Oczywiście postrzeganie wolności (czego nie należy jeszcze utożsamiać z koncepcją) w ponowoczesności jest inne niż w chrześcijaństwie, ale właśnie ten punkt styczny może stać się momentem, w którym chrześcijanin i ponowoczesny człowiek mogą nawiązać dialog o wspólnych pragnieniach i poszerzyć wachlarz możliwości ich realizowania. Ten dialog nie oznacza rezygnacji z własnych tożsamości, ale może pozwolić ponowoczesnemu człowiekowi w jego codziennych zmaganiach z własną tożsamością, nie wykluczając refleksyjności i autokreacji, odnaleźć głębię jego pragnień i głębię tego, czego na co dzień doświadcza. Znaleźć działanie Ducha, chociaż nie potrafi nazwać Go Jego biblijnym imieniem.

Oprócz lekkich czynów codzienności, które są wyrazem mistycznej obecności Tajemnicy w życiu człowieka Rahner próbuje także wskazać na Boską głębię tych wszystkich rutynowych czynności, powtarzanych każdego dnia, takich jak chodzenie, siedzenie, jedzenie czy sen. Można więc powiedzieć, że postuluje mistykę codziennych czynności.

4.1.5 Mistyka codziennych czynności

Jeżeli człowiek doświadczy Ducha i jeżeli doświadczenie to przeniknie do jego refleksyjnej świadomości, to wówczas to doświadczenie już modli się w człowieku. Łaska już została dana⁶¹⁹. Nie odbiera to decyzyjności człowiekowi, ponieważ może on wejść w łaskę z całą świadomością, lub odrzucić to, co jest zaoferowane wolności. W momencie, kiedy jednostka odpowie na to zaproszenie i wypowie słowa modlitwy, wówczas to Doświadczenie Ducha i łaski staje się rzeczywiście chrześcijańskim⁶²⁰.

Można więc podjąć próbę wyodrębnienia etapów doświadczenia mistycznego według Rahnera. Po pierwsze, człowiek jest zanurzony w łasce i Duchu zawsze, nawet jeśli

⁶¹⁹ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 115.

⁶²⁰ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 64.

sobie tego nie uświadamia. Tutaj inicjatywę ma Transcendencja, która wychodzi z ofertą dla ludzkiej wolności. Następnie człowiek może uświadomić sobie na drodze refleksji czy też autorefleksji to zaproszenie, które zawarte jest w samej istocie jego egzystencji, także w codziennych, nie uroczystych i nie przełomowych godzinach. Wreszcie człowiek może odpowiedzieć na obecność Boga w godzinach ludzkiej codzienności, formułując słowa modlitwy. Doświadczenie mistyczne może skończyć się na pierwszym etapie, gdzie w zasadzie pozostaje nieuświadomione. Ale może także być zainicjowaną przez Boga kontemplacją Jego łaski i modlitewną odpowiedzią na nią.

Rahner medytuje także nad codziennymi czynnościami, które człowiek wielokrotnie wykonuje w czasie dnia. One także, zdaniem niemieckiego teologa, mogą być miejscem anonimowej łaski, która przechodząc drogę autorefleksji może przejść do modlitwy i odnajdywania Boga we wszystkim. Te codzienne czynności są nudne i zwyczajne tylko do momentu, kiedy człowiek odkryje ich znaczenie. Wtedy stają się prawdziwym świętowaniem życia wiecznego, które Bóg daje przez swoją łaskę, z własnej woli, bez ludzkiej zasługi⁶²¹.

Po pierwsze, miejscem relacji z Bogiem jest sen. „Czy jest również teologia snu? Jak najbardziej!”⁶²². Biblia pokazuje chrześcijanom, że także w czasie snu, w marzeniach sennych Bóg może przychodzić do człowieka bardzo konkretnie. To oznacza, że ta część codzienności nie jest pozbawiona Bożej obecności. Oprócz tej prostej analogii wskazuje także na mistykę snu. Ludzie wtedy z aktywnych, pełnych inicjatywy, mocy sprawczej, stają się całkowicie bezbronni, i poddani temu, co się z nimi dzieje. Zdaniem niemieckiego teologa jest to wyraz zaufania, opuszczenia wszystkich ziemskich dóbr i ziemskiego bezpieczeństwa, jest powierzeniem siebie w ręce Opatrzności. Kiedy człowiek sobie uświadamia ten biologiczny mechanizm i akceptuje go, wówczas staje się on miejscem bezimiennej modlitwy. Może ona prowadzić do modlitwy zaufania Bogu, że chociaż zasypiając pogrążamy się w ciemności, to Bóg jest wciąż miłująco obecny ze swoimi aniołami i strzeże naszego snu, ale także całego życia⁶²³.

Po drugie, równie prozaicznym miejscem doświadczania transcendencji jest kolejna codzienna czynność, czyli jedzenie. Jedzenie może być dla kogoś czynnością podobną do tankowania benzyny, ale dla człowieka posiłek nie ma takiego samego znaczenia jak dla zwierzęcia, to znaczy, że nie chodzi tylko o dostarczanie organizmowi życiowej energii.

⁶²¹ Por. K. Rahner, *A theology of everyday life...*, dz. cyt., s. 174.

⁶²² Tamże s. 183.

⁶²³ Por. tamże, s. 183.

Człowiek może uświadomić sobie mistycyzm tej czynności. Kiedy jednostka zauważy, że coś martwego (jedzenie) przemieniane jest w coś co daje i podtrzymuje ludzkie życie, przemienianie jakiejś rzeczy w inną, która przekracza tę pierwszą, wtedy może uświadomić sobie proces, który dokonuje się także w jej życiu duchowym. Ten wewnętrzny ruch, który prowadzi ludzką egzystencję do tych momentów, w których przekracza ona to czym sama jest, do momentów bezgranicznej miłości. Kontynuując tę myśl Rahner stwierdza, że można w ten sposób pomyśleć, że świat finalnie ma zostać „spożyty” przez miłość, by stał się całkowicie poddany dynamice miłości⁶²⁴. Niemiecki teolog pisze także, że dla niektórych bardziej zrozumiała, dla wyjaśnienia mistyki codziennych czynności, jest symbolika. W przypadku posiłku można powiedzieć, że staje się on miejscem komunikacji miłości, kiedy jedna osoba coś daje, inna przyjmuje. I nie chodzi tylko o fizyczne dzielenie się jedzeniem, ale także o dzielenie się sercem. A w najgłębszym znaczeniu tej symboliki człowiek oddaje siebie Bogu, a Bóg człowiekowi i w ten sposób codzienność, staje się uczną wieczności⁶²⁵.

Kolejną codzienną czynnością, którą wymienia Rahner, jako taką, która ma wymiar mistyczny, jest śmiech. Rahner pisze, że nie tyle chodzi o wyśmianie własnych wad i skłonności do grzechu, a przez to zdystansowanie się od nich i nieskupianie się na nich, ale o uwolnienie w człowieku dziecięcej prostoty i radosnego serca. Ta droga prostoty pozwala otworzyć się bez stresu na relacje i widzieć rzeczy takimi, jakie są: ich wspaniałość jako wspaniałość, ich małość jako małość, ich powagę jako powagę, a absurdalność jako coś, z czego człowiek może się śmiać. Ludzie potrafią zrobić to tylko wtedy, kiedy nie traktują siebie całkiem serio i kiedy są wolni od skupienia się na sobie. I tylko osoby, które posiadają takie cechy potrafią kochać. Zatem umiejętność śmiechu pokazuje, czy ktoś potrafi kochać⁶²⁶. Tylko śmiech, a więc czyste i proste serce może dotrzeć do tych obszarów doświadczenia Transcendencji, że człowiek będzie mógł zaśmiać się z głupoty świata, ze swoich własnych wyobrażeń i przemyśleń na temat Boga, wyobrażeń o Jego zwycięstwie w historii i wieczności. Jeśli ktoś potrafi się z tego śmiać, to znaczy, że potrafi rozpoznawać Boga w codzienności⁶²⁷.

Rahner do codziennych czynności, w których zawarty jest mistycyzm codzienności, jest chodzenie. Po pierwsze, zwłaszcza podczas dłuższych wędrówek człowiek rozpoznaje

⁶²⁴ Por. tamże, s. 181-182.

⁶²⁵ Por. tamże s. 182.

⁶²⁶ Por. tamże, s. 180.

⁶²⁷ Por. tamże, s. 181.

umiejętność chodzenia jako cud i łaskę, ponieważ może dzięki temu poznawać świat, przemieszczać się i doświadczać samego siebie. Niemiecki teolog pisze także, że codzienne chodzenie powinno człowiekowi uświadomić, że Ewangelię powinien przyjmować nie tylko jako słowa, ale poniekąd wchodzić w nią. I choć nie mamy tutaj stałej siedziby. Jesteśmy wędrowcami kierującym i się ku przeznaczeniu, niepewnymi obranej drogi; pielgrzymami, tułaczami pomiędzy dwoma światami, bytami pośrednimi, to nie jest to droga bez celu, ale jest stawianiem kolejnych kroków w transformacji swojego życia, aż w kierunku ostatecznej, największej decyzji naszego życia. Ta prosta czynność chodzenia jest więc uczestnictwem w wiecznym ruchu, w którym osoba jednocześnie jest i staje się kimś innym⁶²⁸. Najgłębszy jednak sens, objawiający „mystykę” chodzenia, zawiera Rahner w stwierdzeniu, że chociaż człowiek przez całe życie jest pielgrzymem i poszukującym to ostatecznie cel wędrówki sam odnajduje człowieka. Kluczowym jest jednak, by człowiek nie czekał biernie, ale poszukiwał, by w ten sposób otwierał swoje wnętrze na Tego, który jest celem i który nadchodzi⁶²⁹.

Autor metody transcendentnej mówi, że także siedzenie jest jedną z najbardziej codziennych czynności, na która w gruncie rzeczy mało zwracamy uwagi, chyba że dokonuje się to po dużym wysiłku. Dopuszczenie tej czynności do świadomości pozwala zdać sobie sprawę, że jest to postawa, która wyraża wewnętrzny spokój i odpoczynek. Ten wewnętrzny spokój, a nawet pokój, pozwala zrozumieć człowiekowi, że to, co jest pokojem nie płynie z rzeczy materialnych, ale duchowych. Rahner zwraca także uwagę, że są ludzie, którzy swoim aktywizmem i nieustanną potrzebą „bycia na nogach” uciekają od ciszy, a przez to od komunikacji ze swoimi najgłębszymi lękami i potrzebami.

Ostatecznie człowiek odkrywa tylko jedno miejsce, w którym może przebywać w milczeniu, w pokoju, w bezpieczeństwie. Tym miejscem jest misterium spotkania Boga z człowiekiem w modlitwie, dosłownie, choć na sposób duchowy, siedząc przed obliczem Boga. Tak prosta czynność jest także zdaniem niemieckiego teologa tym, co możemy odczytać jako obietnicę i przygotowanie do tego, że w wieczności będziemy siedzieć przy Bogu, po Jego prawicy⁶³⁰.

Kolejną, codzienną i dość oczywistą czynnością jest widzenie. Rahner pisze, że dzięki zmysłowi wzroku możemy zobaczyć świat i poznawać go, ale oczy mówią także o samym człowieku, ukazują prawdę o jego wnętrzu. To w oczach człowieka widać strach, dumę, żal, litość, zazdrość, złość czy fałszywość. Są niejako oknem, przez które można

⁶²⁸ Por. tamże, s. 175-176.

⁶²⁹ Por. tamże, s. 177.

⁶³⁰ Por. tamże, s. 178.

zajrzeć do serca człowieka i zobaczyć, co widzi teraz Bóg. Wzrok objawia tajemnicę, która rozgrywa się pomiędzy człowiekiem i światem, między tym co wewnętrzne i tym co zewnętrzne, między otrzymywaniem i dawaniem, między ujawnieniem i ukryciem⁶³¹. Tym, co jest mistyczne w patrzeniu na świat, na siebie i na Boga jest prostota, w której człowiek nie chce niczego dodawać od siebie i nie chce zniekształcać tego, co może dojrzeć także duchowym wzrokiem. Kiedy człowiek ma proste serce, wtedy widać światło w jego oczach, a kiedy ma proste spojrzenie, wtedy światło od Boga może wchodzić bez przeszkód do jego wnętrza⁶³².

Rahner zdawał sobie sprawę z tego, że przyjęta przez niego metoda, w której opisuje doświadczenia, którą wyraża poprzez medytacje i modlitwy może sprawiać wrażenie opisywania czegoś subiektywnego, jak gdyby chodziło o jakiś nieuchwytny nastrój⁶³³. Jednak jako alternatywę widział jedynie język bardzo abstrakcyjny, terminy, które byłyby filozoficznie zdefiniowane i doprecyzowane oraz wejście w konceptualizm. Na to jednak nie chciał się zgodzić, ponieważ to przeczyło celowi jaki wybrał w swoim namyśle teologicznym, a mianowicie celem była teologia pastoralna, bliska życiu, jak powiedzieliśmy na początku teologia „dyletancka”. I chociaż w różnych okresach mniej lub bardziej skłania się ku używaniu pojęć zaczerpniętych z filozofii, to ostatecznie dość często z nich rezygnował na rzecz języka prostszego i bardziej intersubiektywnie komunikowalnego.

Rahner ukazuje głębią codziennych czynności w zasadzie na trzy sposoby. Po pierwsze przez rozważenie symboliki danej czynności, po drugie przez stwierdzenie, że dana czynność wykonywana „w Panu” kształtuje w ludziach postawy, które są bliskie Bogu (na przykład cierpliwość, wierność i bezinteresowność) i wreszcie po trzecie poprzez łączenie symboliki i modlitwy⁶³⁴. Te sposoby stanowią dla niemieckiego teologa przesłankę do tego, by stwierdzić, że człowiek w swojej wolności, odpowiedzialności i nadziei zawsze sięga poza siebie „Wychodzimy zawsze poza to, co już dane i znane. Żyjemy wprawdzie tym, co uchwytnie, wychodząc jednak od nieuchwytnego. Opieramy się na gruncie nienazwanej i niewypowiedzianej przepaści nie mającej dna. Zapewne – możemy o wszystko po prostu martwo ignorować. Możemy twierdzić, że nie wiemy, co mamy z tym począć. Możemy próbować trzymać się tego, co zwykle, codzienne i bez reszty przejrzyste; przyglądać się

⁶³¹ Por. tamże, s. 179.

⁶³² Por. tamże, s. 180.

⁶³³ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* IX, dz. cyt., s. 154.

⁶³⁴ K. Rahner, *The mystical way...*, dz. cyt., s. 172-173.

temu, na co pada światło, a jednocześnie odwracać się i zamykać przed tym niepojętym światłem, dzięki któremu w ogóle widzimy. A jednak – tajemnica przenika nasze bytowanie i wciąż od nowa z nieodpartą mocą przyciąga nasz wzrok ku sobie, chociaż milczy, rażąc nas swoim blaskiem: w radości, która już nie zna przyczyny; w lęku, który podważa pewną siebie oczywistość naszego istnienia; w miłości, która wie o sobie samej, że jest bezwarunkowa i wieczna; w odpowiedzialności, dla której nie ma już żadnego sądu na ziemi; w pytaniu, które trwoży samo siebie swą bezwzględną natarczywością sięgającą w przestrzeń bez granic⁶³⁵. Na samym dnie codzienności człowieka znajduje się więc tajemnica, która „jest dnem wszystkiego, choć sama jest bez dna”⁶³⁶. Pozostaje niezmiennie blisko, otacza człowieka w każdym momencie, a jednocześnie niezmiennie wymyka się percepcji jednostki.

Relacja z Bogiem nie rozpoczyna się więc wtedy, gdy chrześcijanin zaczyna się wyraźnie modlić, przyjmować sakramenty. Niewątpliwie ta relacja wtedy istnieje, co więcej, człowiek praktykuje także cnoty codzienności, widzi ich związek z ewangelią, ale zdaniem Rahnera nie zdaje sobie sprawy z ich ostatecznej głębi, czyli w tajemniczy sposób ukrytego Boga, niepojmowalny i niewyraźny, mistyczny sens świata i człowieka⁶³⁷. „Może kogoś przerazi ta milcząca nieskończoność, otwierająca się przed nim już nie w myślowej abstrakcji, ale w doświadczeniu przyjętej szerokiej dali jego bytu, która jest duchem. Przestraszony cofnie się może czym prędzej do tego, co znajome, zwyczajne, bliskie – do konkretnych ludzi, ściśle określonych obowiązków, do formuł przykazań, nie dostrzegając przy tym jasno, że wszystko to jest konieczne (ma przecież panować duch, a nie marzenie), ale nie po to konieczne, aby się stawało dla nas ucieczką. Konieczne jest jako sposób, w który realizuje się przyjęcie nieskończoności. Tak ją odnajdujemy, nie jest bowiem tylko zapowiedziana dopiero na przyszłość nagrodą naszych dobrych uczynków spełnionych w skończoności. W tych naszych dobrych czynach jest przecież łaska, którą jest ostatecznie sam Bóg, *łaska nie stworzona*, wiekuisty Duch Miłości – on sam w swej własnej rzeczywistości sprawia, że nasze dobre czyny są tym, czym mają być i czym muszą być, jeżeli mają znaczyć na wieczność, jeżeli mają być aktami zbawczymi, bramami otwartymi w Bożą nieskończoność”⁶³⁸. Nie można więc Rahnerowi zarzucić, że proponuje przyjęcie łaski bez potrzeby praktykowania dobrych czynów. Zwraca on jednak uwagę na kolejność:

⁶³⁵ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 55.

⁶³⁶ Tamże, s. 55.

⁶³⁷ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 128.

⁶³⁸ K. Rahner, *Bóg stał się...*, dz. cyt., s. 106-107.

to nie łaska jest nagrodą za uczynki, ale jest ona darmową, bezinteresowną rzeczywistością, obecnością Boga, z której wynikają dobre czyny. Ona uzdalnia człowieka do dobrego, „lekkich” dobrych uczynków, a w konsekwencji także do cnót codzienności, nawet jeśli łaska oraz same cnoty codzienności pozostają nierozpoznane, nienazwane, anonimowe w życiu jednostki.

Konkludując trzeba powiedzieć, że antropologiczna koncepcja teologii, „anonimowy chrześcijanin”, przełamywanie podziału na strefę sacrum i profanum w życiu człowieka, szukanie Boga we wszystkim, przekonanie o tym, że doświadczenie duchowe jest właściwe każdemu człowiekowi, że scala jego życie, to wszystko prowadzi Rahnera do teologii codzienności. Nie bez znaczenia jest także sytuacja przeciętnego chrześcijanina, który znajduje się w świecie coraz bardziej obcym chrześcijaństwu i któremu chrześcijaństwo jest coraz bardziej obce. Istotna wydaje się także coraz bardziej budząca się w Kościele, w czasach Rahnera, świadomość podmiotowości świeckich⁶³⁹, do których przede wszystkim chce trafić z propozycją „kopernikańskiego przewrotu” w swojej osobistej duchowości. Zatem fundament relacji człowieka z Bogiem stanowi samoudzielająca się Tajemnica. Pierwszy krok, który Bóg wykonuje w stronę człowieka, poprzedza wszystko, co między Bogiem a człowiekiem się wydarza, jest bezinteresownym darem, darmową łaską.

Rahner nie przedstawił także żadnej systematyzacji cnót codzienności, zaznaczał, że konieczna byłaby tutaj jeszcze pogłębiona refleksja teologiczna, jednak tego nie uczynił. Trzeba jednak powiedzieć, że wynika to z cechy całej teologii codzienności Rahnera, której celem jest odnajdywanie swojego „wcielenia” w zmieniające się okoliczności życia. Ukazuje więc ogólną wizję i wytycza kierunki namysłu teologicznego, ale nie konstruuje systematycznego, uporządkowanego wykładu⁶⁴⁰. Może to być także zaletą, która czyni z intuicji Rahnera uniwersalną propozycję nie tylko dla człowieka jemu współczesnego, ale także dla każdego odbiorcy, który zechce posłużyć się jego metodą.

Można jednak w jego pracach wyodrębnić kolejne etapy duchowego doświadczenia. Pierwszym krokiem jest doświadczenie tego, że człowiek jako istota duchowa doświadcza rzeczywistość także w sposób duchowy. Drugim krokiem jest doświadczenie wieczności, trzecim doświadczenie istnienia Transcendencji, chociaż może nie być ona nazywana imieniem Boga, Jezusa Chrystusa. Czwarty etap stanowi doświadczenie Ducha Świętego jako tego, który obdarza łaską i prowadzi w życiu łaski. Piątym, ostatnim etapem jest

⁶³⁹ Por. Z. Nosowski, *Karla Rahnera teologia...*, dz. cyt., s. 89-90.

⁶⁴⁰ Por. tamże, s. 114.

doświadczenie świata jako Bożej obecności, a przez to także Jego samego i życie wiecznego, do którego On prowadzi.

Dostrzeżenie obecności Tajemnicy, która ukryta jest w codzienności codziennych dobrych czynach, staje się zaproszeniem kierowanym przez Boga do człowieka, do nawiązania prawdziwej relacji „ty-ty”, w której człowiek w sposób świadomy podejmuje działania, o których wie, że wynikają z łaski, ale na które w sposób wolnościowy może dać odpowiedź, przyjmując w ten sposób zbawienie. Oczywiście może i powinno się to przejawiać w codziennych zachowaniach jednostki, ale oprócz tego Rahner pisze o tym, że fundamentalnym miejscem spotkania człowieka z Bogiem jest modlitwa.

4.2 Modlitwa

W ponowoczesności ani pojęcie duchowość, ani pojęcie modlitwy nie daje gwarancji, że ich treścią jest odniesienie do Boga. Rahner zwraca uwagę jednak na istotną, z punktu widzenia teologii codzienności rzecz. Podczas gdy modlitwa ma swoją historię tak długą jak historia ludzkości i w tym czasie przyjmowała i nadal przyjmuje różne formy, doświadczenie modlitwy jako dialogu bywa także rozumiane, jako doświadczane jest w pierwszej kolejności, jako własny stan psychiczny czy aktywność psychiczna. Niemiecki teolog przyznaje, że jest to obserwacja w zasadzie słuszna⁶⁴¹. Jednak w rozumieniu chrześcijańskim nie wyczerpuje ona całego zakresu tego pojęcia. Poza tym modlitwa może także mylić się co do adresata, treści i sposobu wyrażania. Jednak pomimo tych wszystkich zniekształceń zawsze daje się rozpoznać sedno, proces, w którym człowiek poszukuje i nawiązuje kontakt z tym, co go przekracza.

Jednostka chce odnaleźć się i być w bliskości z ostateczną tajemnicą swojego istnienia. Modlitwa jest więc najbardziej fundamentalnym aktem ludzkiej egzystencji, poprzez który jednostka zwraca się w kierunku Tajemnicy. I także ją, podobnie jak łaskę należy, zdaniem Rahnera, rozumieć jako daną człowiekowi uprzednio przez Boga. Do wolnej decyzji człowieka należy natomiast to, czy ją przyjmie czy stłumi, skazując de facto na niebyt w osobistej rzeczywistości relacyjnej między osobą a Transcendencją⁶⁴².

Człowiek w modlitwie sięga do najgłębszych pokładów swojej egzystencji. Może się jednak tak zdarzyć, że wewnątrz, czyli serce człowieka pozostaje na doświadczenie Boga zamknięte. Rahner stosuje tutaj analogię do człowieka zasypanego gruzem w piwnic po

⁶⁴¹ K. Rahner, *Rzyko...* dz. cyt., s. 65; por. tamże, s. 64.

⁶⁴² Por. tamże, s. 50.

bombardowaniu⁶⁴³; „serce zasypie gruz powszedniości, zasypie wątpliwość i sceptycyzm, zasypie rozpacz i zgorzknienie. Samo praktykowanie nie wystarczy, by nas przed tym zabezpieczyć. Chrześcijańskie życie bowiem również może pozostawać fasadą, za którym ukrywamy się przed światem, a zwłaszcza przed samymi sobą”⁶⁴⁴. Wówczas horyzontem doświadczana swojej codzienności pozostaje jedynie skończoność i beznadzieja. Niemiecki teolog pisze, że tylko Bóg może w takiej sytuacji wyzwolić jednostkę do życia w prawdziwie nieskończonej wolności⁶⁴⁵. Jednak „wielu w takiej sytuacji nie zrozumiało swej rozpacz, bo widzą w niej śmierć Boga, a nie Jego prawdziwe przybycie”⁶⁴⁶. Rahner diagnozuje, że nie dostrzeganie Boga wynika z hałasu zabiegania i nadmiaru słów, pomysłów na życie, poszukiwania w rozmaitych filozofiach życiowych, które w gruncie rzeczy są nieustannym ruchem i „gadanią”, która nie pozwala dostrzec, że drogą do odkrycia Boga jest zamilknięcie. Jednak dokonuje się ono po wszystkich aktywnościach i emocjach, które wybrzmiewają w ludzkiej egzystencji. Owo zamilknięcie nie jest czymś wymuszonym i sztucznym, ale pewnym odkryciem, którego człowiek doświadcza w ramach dynamiki duchowych poszukiwań. „Wtedy nagle doświadczysz, że petryfikujące oblicze beznadziei jest wschodem Boga w twojej duszy, że ciemność świata jest blaskiem Bożym, który nie rzuca cienia, że pozorne bezdroże jest niezmiernością Boga, który nie potrzebuje dróg, bo już tu jest”⁶⁴⁷. Poszukiwany był i jest wciąż obecny, chociaż On sam pozostawał ukryty w sercu zasypanym codziennymi sprawami. Co więcej On modli się w ludzkim wnętrzu wcześniej niż człowiek odkryje w sobie głębię, tęsknotę i zacznie sam się modlić. „Gdyby Syn nie był przy nas ze swym słowem, jak Słowo Ojca, gdyby nie modlił się na naszych wzniesieniach i w naszych dolinach, z naszą radością i naszymi łzami, zawsze musielibyśmy się obawiać, że słowa naszej modlitwy pochłania milcząca niepojętność nad nami i wokół nas, której nie umielibyśmy nadać imienia”⁶⁴⁸.

Zatem przy całym zagubieniu wśród ofert różnych koncepcji duchowość, niemiecki teolog wyraża przekonanie, że człowiek nie jest pozostawiony sam sobie, ale Bóg wychodzi do człowieka z inicjatywą i rozpoczyna w nim modlitwę, chociaż jednostka nie zawsze zdaje sobie z tego sprawę. Kiedy człowiek doświadcza tego, że jego codzienność i cała egzystencja jest przeniknięta tym, co go przekracza, wówczas rodzi się w nim potrzeba nawiązania

⁶⁴³ Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 17.

⁶⁴⁴ Tamże, s. 21.

⁶⁴⁵ Por. tamże, s. 18.

⁶⁴⁶ Tamże, s. 22.

⁶⁴⁷ Tamże, s. 23; por. tamże, s. 39.

⁶⁴⁸ Tamże, s. 29.

relacji z Tym, który człowieka przekracza. „Nie tylko w samotności gabinetu, w oderwaniu od ludzi i spraw świata, lecz w środku codzienności, w nurcie życia z jego potrzebami, radościami i cierpieniami, jego sukcesami i porażkami. W takim doświadczeniu przeżywanym w samym środku dziania się całej egzystencji znajduje jednostka uzasadnienie sensowności, a nawet konieczności modlitwy. I wtedy człowiek słyszy wezwanie tego doświadczenia, które go przekracza, które każe mu się zwrócić do czegoś, co jest ponad nim, i modlić się”⁶⁴⁹.

Odpowiedź na to zaproszenie realizuje się, według Rahnera w dialogiczności modlitwy, w jej codzienności, która wyrażana jest także w bardzo konkretnych momentach życia. Cechy te zostaną przedstawione w kolejnych paragrafach.

4.2.1 Dialog z Bogiem

Rahner pisze o tym, że dialog z Bogiem czyli modlitwa jest w gruncie rzeczy ryzykiem. Polega ono na tym, że człowiek przemawia do Niepojętego i Niewidzialnego. W rozmowie między ludźmi istnieje pewna płaszczyzna wspólna, podobny sposób komunikacji, nawet jeśli mówimy w innych językach, to wciąż są to języki, stworzone przez człowieka, które mają swoje struktury i schematy. Ludzie posługują się tymi samymi zmysłami w komunikacji. Natomiast rozmowa z Bogiem oczywiście nie przebiega tak, jak dialog między ludźmi. W jednej ze swoich modlitw niemiecki teolog zwraca uwagę, że Bóg jest nie tylko pośród ludzi, ale w człowieku: „Wierzmy, że nigdy nie modlimy się sami, lecz, że Ty przebywasz i modlisz się pośród nas, a także w Twoim Duchu Świętym w nas, kiedy się modlimy – czy to we wspólnocie Twego świętego ludu, czy też w samotnej izdebce”⁶⁵⁰. To sprawia, że dialog z Bogiem nabywa niepowtarzalnego rysu. W tym specyficznym dialogu, Bóg jest tym Drugim, do którego zwraca się człowiek i który odpowiada, ale jednocześnie jest niejako nośnikiem całej rozmowy, który obejmuje cały jej proces. „Bóg stanowi możliwość samego zwrócenie się do Niego, On działa po naszej stronie, kiedy się modlimy. Ale w ten sposób może On również być tym, do którego się zwracamy”⁶⁵¹. „Moglibyśmy powiedzieć, że jesteśmy słuchającą siebie rozmową Boga”⁶⁵². W ten sposób modlitwa przygotowuje człowieka do wejścia w Tajemnicę, do przyjęcia Jej jako fundamentu ludzkiej egzystencji. Jednostka pomimo tego, że nie może poznać Niepoznawalnego i osiąść

⁶⁴⁹ K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁵⁰ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 97.

⁶⁵¹ K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 55-56.

⁶⁵² Por. tamże, s. 70.

Tajemnicy, nie popada w agnostycyzm czy ostatecznie nawet ateizm, ale może doświadczyć Transcendencji na innej niż teoretyczna płaszczyźnie, czyli w doświadczeniu osobistej modlitwy⁶⁵³.

W związku z tą zupełnie inną płaszczyzną poznania łączy się zatem także odmienna postawa, z jaką człowiek staje wobec Boga chcąc wejść z Nim w dialog. Jest nią podjęte w wolności słuchanie, chęć usłyszenia słowa Bożego. Przy czym Rahnerowi nie tyle chodzi o słuchanie faktyczne, rozumiane jako używanie zmysłu słuchu, ani słuchanie według treści, ponieważ można usłyszeć „tylko” milczenie Boga, które chociaż nie zawiera w sobie informacji, wyrażonych w słowach, to stanowi odpowiedź. I nawet jeśli rozumieć to milczenie Boga jako odmowę, to nie zmienia faktu, że jest w tym Bosko-ludzki dialog⁶⁵⁴. Słuchanie Boga jest więc także możliwe, kiedy do człowieka dociera jedynie Boże milczenie. To, że Bóg nie mówi tak jak człowiek chciałby usłyszeć, ani tak jak człowiek chciałby słuchać, nie jest zdaniem Rahnera przeszkodą do rozwoju duchowego. Dzieje się tak dlatego, że kluczowym nie jest samo usłyszenie, ale postawa nasłuchiwania, w której staje człowiek⁶⁵⁵. Zatem zamiarem istoty ludzkiej, który staje wobec Tajemnicy nie powinno być oczekiwanie poznania treściowego, ale budowanie postawy tego, który nasłuchuje Niepoznawalnego. „Tajemnica rzeczywiście dokonującej się samokonstrukcji, nasłuchującego pozostaje jako konkretny wolny czyn człowieka przy całej jego autonomii pod wpływem wolnej łaski Bożej, tak iż sama faktycznie dokonana konstrukcja warunku usłyszenia teologii była wolnym czynem Boga, zanim jeszcze stał się on czynem człowieka”⁶⁵⁶. Bóg ujawnia się więc w samej możliwości usłyszenia Jego mowy, jako ten który uzdalnia człowieka do tej czynności. Dodatkowo On sam jest przyczyną pragnienia, które rodzi się w człowieku, by chcieć skorzystać z możliwości słyszenia, jest wewnętrznym impulsem. Bóg sam przygotowuje człowieka do tego, by ostatecznie mógł On-Tajemnica ofiarować mu samego siebie⁶⁵⁷. Co więcej „jeżeli człowiek poprzez ducha i łaskę doświadcza siebie jako tego, do którego przemówił Bóg, i za swoją właściwą istotę uważa połączenie konkretności z wolną łaską samoudzielania się Boga, i jeżeli w modlitwie uznaje i dobrowolnie przyjmuje swoje istnienie jako słowo Boże, w którym Bóg wraz ze swoim Słowem obiecał mu samego siebie, to wtedy modlitwa już staje się dialogiem, rozmową z Bogiem. Człowiek słyszy wtedy sam siebie jako mowę Boga, która przez wiarę, nadzieję

⁶⁵³ Por. M. Hołda, *Głos...* dz. cyt., s. 147.

⁶⁵⁴ Por. K. Rahner, *Śluchacz Słowa*, dz. cyt., s. 144.

⁶⁵⁵ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 139.

⁶⁵⁶ K. Rahner, *Śluchacz Słowa*, dz. cyt., s. 144.

⁶⁵⁷ Por. M. Hołda, *Głos...*, dz. cyt., s. 139.

i miłość w łaskawym samoudzieleniu się Boga wypełniona jest obietnicą Boga złożoną z samego siebie. Człowiek słucha nie *czegoś*, co jest uboczne czy dodatkowe dla niego jako kogoś już z góry określonego w swojej sztywnej faktyczności, ale słucha siebie samego jako sobie obiecanego słowa, w którym Bóg jest słuchającym i któremu obiecał On samego siebie jako odpowiedź⁶⁵⁸.

W modlitwie ujawnia się więc nie tylko istota Boga jako Tajemnicy, która wchodzi w dialog z człowiekiem, by ofiarować mu Siebie, ale także istota człowieka, jako tego, który może powiedzieć do Boga „ty”, ponieważ właśnie do istoty człowieka należy to, że jego skończoność jest otwarta na nieskończoność, jako na partnera. Rahner pisze, że to mówienie do Boga na „ty” jest ryzykiem, które podejmuje chrześcijanin. Z jednej strony mając świadomość, że mówi do Tego, któremu wszystko zawdzięcza, nawet możliwość wyrażania wdzięczności. A z drugiej strony ryzykiem ten najwyższy poziom zaufania, graniczący z naiwnością i wytrwanie w nim⁶⁵⁹. Ten brak pewności, co do własnego poznania jest drogą i jednocześnie oczekiwaniem, aż ten dialog objawi prawdziwą tajemnicę naszego istnienia, źródło i cel egzystencji, czyli wieczną miłość. W miłości zawsze dialog prowadzony jest na płaszczyźnie „ty-ty”. W przypadku dialogu z Bogiem nabiera dodatkowo charakteru nieskończoności⁶⁶⁰. Ostatecznie człowiek więc jawi się jako ten, który wchodzi w egzystencjalny, miłosny i nieskończony dialog z Transcendencją i w związku z tym modlitwa może być nazwana transcendentną dialogową egzystencją⁶⁶¹. W tym kontekście modlitwa prowadzi finalnie do zamilknięcia. Kiedy to człowiek, w wolnym akcie, wypowiada sam siebie, aż do całkowitego wypowiedzenia się przed Bogiem, po to by zrozumieć, że ostatnim słowem zawsze powinno być powierzenie się Nieskończonemu i Niepojętemu. Słowem, które nie musi mieć charakteru werbalnego, choć może taki mieć, ale w istocie jest decyzją oddania swojej egzystencji w Tajemnicę. Modlitwa staje się więc autonomicznym aktem rozporządzania sobą, w którym człowiek, w kierunku ufego oddania się Bogu, by to on rozporządzał jednostką⁶⁶². „W ostatecznym rozrachunku nie chodzi o słowa na temat modlitwy, lecz o słowa, które sami mówimy do Boga. I które musimy mówić właśnie sami. Ach, słowa te mogą być ciche, ubogie i nieśmiałe. Mogą z radosnego serca wzlatywać w niebiosa Boże niczym srebrzyste gołębie albo być jak bezgłośnie spływająca strużka gorzkich łez. Mogą być wielkie i wzniosłe jak grzmot, który

⁶⁵⁸ K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 70.

⁶⁵⁹ Tamże, s. 57.

⁶⁶⁰ Por. tamże, s. 58; por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 151-152.

⁶⁶¹ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 71.

⁶⁶² Por. tamże, s. 55; por. K. Rahner, *Podstawowy...*, dz. cyt., s. 48.

się przetacza pośród wysokich gór, albo nieśmiało jak płóche wyznanie pierwszej miłości. Jeśli tylko płyną z serca. Jeśli tylko chciałyby płynąć z serca. I jeśli tylko odmawia je z nami w modlitwie Duch Boży. Wtedy Bóg je słyszy. Wtedy Bóg żadnego z tych słów nie zapomni, bo słów miłości nie sposób zapomnieć. I wtedy będzie nas dalej słuchać cierpliwie, ba, błogo, przez całe życie, aż wypowiemy, aż wypowiemy całe nasze życie. I wtedy – On powie jedyne słowo miłości, a tym słowem miłości jest On sam. I wtedy nad słowem tym zatrzyma się bicie naszego serca. Zatrzyma się wieczność”⁶⁶³.

Człowiek, który staje w dialogu z Bogiem jest przede wszystkim konkretną osobą, nie abstrakcyjnym tworem, ale realną istotą, ze wszystkim, co w nim jest z natury i wszystkimi społeczno-kulturowymi uwarunkowaniami. Łącznie z tym, że nie jest „czysto” religijnym człowiekiem, który pragnie tylko Boga. Raczej jest to człowiek codziennych świeckich i prozaicznych życiowych potrzeb i niepokojów.. Jednostka może w akcie poddania, który nazywa się modlitwą, stanąć przed Bogiem swojej konkretności, a więc jako ten, którego pęd życia i potrzeby życia nastawione są na coś określonego. I zdaniem Rahnera taki właśnie człowiek powinien stanąć w Bożej obecności podczas modlitwy. Z tym wszystkim, co w jego życiu jest niewytłumaczalne i nieidealne, ponieważ Bóg chce go właśnie takim, jakim jest. A więc to wszystko, co nazywane jest codziennością nie jest przeszkodą by poddawał i powierzał się Tajemnicy⁶⁶⁴. Co więcej sama codzienność, nie dość, że nie jest przeszkodą, to sama może być modlitwą.

4.2.2 Modlitwa codziennością

Rahner definiuje codzienność jako długie godziny, gdzie jedna jest podobna do drugiej. To, co codzienne jest tak oczywiste, że w zasadzie tylko w sposób powierzchowny dociera do ludzkiej percepcji. Codzienność oznacza więc rutynę, monotonię w obowiązkach domowych, społecznych i w pracy oraz trud, za który nikt nie będzie wdzięczny i nikt za niego nie zapłaci. A także rozczarowania, niepowodzenia, nieporozumienia i brak zrozumienia, niespełnione pragnienia, małe upokorzenia, dolegliwości fizyczne, niesprzyjająca pogoda, konflikty w relacjach. Rahner wyraził, co rozumie przez codzienność także w jednej ze swoich modlitw: „Pragnę przynieść przed Twe oblicze, Panie, moją codzienność. Te długie godziny i dni wypełnione wszystkim, tylko nie Tobą. Wejrzyj na tę codzienność, łaskawy mój Boże, który jesteś dla człowieka miłosierny – dla tego człowieka,

⁶⁶³ K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 126-127.

⁶⁶⁴ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 60.

co jest prawie niczym innym jak tylko drogą, po której przetacza się bez końca bagaż tego świata ze swymi niezliczonymi małostkami, ze swą paplaniną i krzątaniem, ze swoim wścibstwem i czczym waźniactwem”⁶⁶⁵. To wszystko, co wypełnia dzień powszedni może uczynić człowieka cichym i wyzbytym egoizmu, aby jednak w ten sposób się stało człowiek powinien zgodzić się na te wszystkie wydarzenia w swoim życiu, musi je zaakceptować. Jeśli tego nie robi, wtedy nie będą mogły go one przemieniać, ale wówczas kiedy to uczyni, Rahner pisze, że wówczas „Bóg przewodzi nami w dniu powszednim z niezwykle trafnością pomagając wyzbyć się egotyzmu, a przez to wzbudzając miłość do Boga, cichą i czystą”⁶⁶⁶. Jest to codzienne, powolne i ciche obumieranie. W tym procesie często nawet sam człowiek nie zauważa, że następuje w nim stopniowa transformacja w kierunku bardziej ewangelicznego życia⁶⁶⁷. Wszystko więc zależy od decyzji i wyboru sposobu w jaki człowiek przeżywa codzienność. „Dzień powszedni może człowieka uczynić powszednim. Ale może też uwolnić człowieka od niego samego”⁶⁶⁸. Wtedy człowiek pomimo goryczy nie stanie się rozgoryczony, jego cechą nie będzie pewien rodzaj rezygnacji, kiedy wszystko „powszednieje”, ale dzień powszedni będzie przyczyną przemiany, w które człowiek będzie praktykował lekkie czyny codzienne i rozwijał cnoty codzienności, a w ten sposób cała wielość będzie zjednoczona dzięki miłości Boga aktualizowanej w życiu jednostki, przez którą też będzie ona włączona w Boga, a to co zewnętrzne będzie uwewnętrznione w Bogu. I wówczas przeżywanie codzienności jest w gruncie rzeczy przeżywaniem jedności z Bogiem⁶⁶⁹.

„Naszym dniem powszednim jesteśmy my sami: nasze codzienne serce, nasz mdły duch i mała miłość, która nawet wielkie rzeczy potrafi uczynić czymś małym i zwyczajnym. Dlatego nasza droga musi prowadzić przez dzień powszedni, przez jego niedole i jego obowiązki, dlatego dzień powszedni możemy przezwyciężyć jedynie w ten sposób, że przed nim nie ustąpimy, że się odmienimy. Zatem w świecie musimy szukać i znaleźć Boga. Zatem wejście w świat musi się stać wejściem w Boga”⁶⁷⁰. To stwierdzenie można znaleźć także w jednej z modlitw, której autorem jest Rahner: „W jedną całość powinienem ujmować dzień codzienny i Twój dzień. Wychodząc ku światu, winienem wchodzić w Ciebie, tego Jednego. Ale w jaki sposób mój dzień codzienny może stawać się Twoim dniem? Tylko przez Ciebie,

⁶⁶⁵ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 107.

⁶⁶⁶ K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 64.

⁶⁶⁷ Por. tamże, s. 65.

⁶⁶⁸ Tamże, s. 65.

⁶⁶⁹ Por. tamże, s. 66.

⁶⁷⁰ Tamże, s. 64.

Boże mój! Tylko przez Ciebie mogę wśród wielorakich zajęć dnia być człowiekiem *wewnętrznym*. Tylko przez Ciebie jestem w sobie u Ciebie, kiedy wychodzę, aby być wśród rzeczy. Nie lęk i miłość, i nie śmierć wyzwalają mnie od zagubienia się w rzeczach tego świata, jak to mówią dzisiaj filozofowie, lecz jedynie miłość do Ciebie, który jesteś dla wszystkich rzeczy celem i punktem przyciągania, nasyceniem, co samo w sobie wystarcza⁶⁷¹. I dalej: „W tej miłości wszelkie wyjście w codzienność staje się wejściem w Twoja jedność, która jest życiem wiecznym”⁶⁷².

Rahner zapytany w podeszłym wieku o receptę na modlitwę odpowiedział, że trzeba po prostu żyć, przyjaźnić się, wchodzić w relacje z ludźmi z prostotą, mieć hobby żyć tak dobrze jak człowiek potrafi i to wystarczy. A jeśli człowiek jest do tego niezdolny i także niezdolny do pracy to też w porządku, bo to jest jego codzienność. I w pewien sposób taka jego sytuacja życiowa może doprowadzić go do oddania się w ręce Boga, powierzy się Mu – i to jest modlitwa codziennością⁶⁷³.

Wydarza się ona wtedy, kiedy człowiek nie tylko akceptuje samą codzienność, ale także to, że w tej codzienności obecny jest Bóg, w swoim człowieczeństwie podobny do człowieka między innym przez zanurzenie w codzienność i okoliczności życia swoich czasów. Rahner wyraża to w modlitwie: „Przyjdź, wstąp do mego serca, o Panie ukrzyżowany, umarły, kochający, wierny, prawdziwy, cierpliwy, pokorny, który przyjąłeś długie mozolne życie w zapadłym kącie świata, nie poznany przez swoich, za mało kochany przez przyjaciół, zdradzony przez nich, poddany prawu, od samego początku wydany na pastwę polityki, dziecko uchodźców, synu cieśli, kaznodziejo, którego żniwem była daremność, człowieku, który kochałeś nie znajdując miłości wzajemnej, wielki a nie rozumiany przez otoczenie, opuszczony i popadający w opuszczenie od Boga, wszystko ofiarujący, oddający życie w ręce Ojca”⁶⁷⁴. Niemiecki teolog wskazuje także na to, że Jezus Chrystus obecny jest w codzienności człowieka nie tylko, ale także jako fundament i zasada życia jednostki: „Pragnę cię przyjąć, takim jakim jesteś, pragnę cię uczynić najgłębszym prawem mojego życia, jego brzemieniem i mocą. Kiedy Cię przyjmuję, biorę swój dzień powszedni takim, jakim jest. Nie potrzebuję Ci opowiadać o wzniosłych odczuciach swego serca, mogę Ci okazać swoją codzienność, taka, jaka jest, bo przyjmuję ją od Ciebie samego – codzienność i jej wewnętrzne światło, codzienność i jej sen, codzienność i siłę

⁶⁷¹ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 112-113.

⁶⁷² Tamże, s. 113.

⁶⁷³ Por. H.D. Egan, wstęp w: K. Rahner, *The Need and...*, dz. cyt., s. XII.

⁶⁷⁴ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 159-160.

wytrzymywania, zwyczajność, w której ukrywa się Twoje życie wieczne”⁶⁷⁵.

Modlitwa codziennością jest dla Rahnera tym samym, co życie na co dzień Hymnem o Miłości z Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 13)⁶⁷⁶, czyli realizacją przymiotów miłości. Można więc powiedzieć, że zdaniem niemieckiego teologa codzienność staje się modlitwą wówczas, gdy człowiek wyzbywa się egocentryzmu i jego życie staje się świadectwem ewangelicznej miłości. Wówczas „cała powszedniość staje się tchnieniem miłości, tchnieniem tęsknoty, wierności, wiary, gotowości, oddania Bogu, staje się bezsłowną modlitwą”⁶⁷⁷.

Rahner widzi wiele podobieństw między Eucharystią a życiem codziennym; już ona sama jest powszednim, duchowym pokarmem człowieka, który każdego dnia na nowo staje się głodny i słaby, dlatego wciąż na nowo potrzebuje się karmić Eucharystią⁶⁷⁸. Także prawda teologiczna, że Eucharystia gładzi grzechy powszednie wskazuje, zdaniem niemieckiego teologa, na bliski związek między obiema rzeczywistościami: Najświętszą Ofiarą i powszedniością. Także w tym, co Eucharystia urzeczywistnia, czyli w Tajemnicach Paschalnych Rahner chce pokazać podobieństwo pomiędzy przeżyciami Jezusa a człowieka w jego codzienności, czyli odczucie daremności życia, samotności, oddalenia, opuszczenia przez Boga, a także wskazuje na fakt posiadania wokół siebie ludzi, którzy potrafią zdradzić, którzy chcieliby jednostkę wyeliminować ze swojego życia. Poza tym słowa kończące mszę świętą: *Ite, missa est*, Rahner rozumie jako posłanie w codzienność⁶⁷⁹. Dla niego Eucharystia jest nie tyle źródłem siły do przetrzymania codzienności, co raczej dziełem Boga, który posyła ludzi w codzienność⁶⁸⁰. Poza tym zwykły, szary dzień jest dla Rahnera kontynuacją Komunii eucharystycznej, w którym człowiek także wzrasta w łasce i umacnia więź z Bogiem⁶⁸¹. „Codzienność jest dalszym ciągiem i wzrastaniem Komunii w szarej rzeczywistości”⁶⁸². Innymi słowy, ta rzeczywistość, która w Eucharystii wyrażona jest za pomocą znaków sakramentalnych, w codzienności przybiera szarą, powszednią, zwyczajną postać.

Nie można zatem powiedzieć, że w teologii Rahnera modlitwa liturgiczna jest traktowana jako coś drugorzędnego, ponieważ nawet najbardziej osobista modlitwa

⁶⁷⁵ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 160.

⁶⁷⁶ Por. H.D. Egan, wstęp w: K. Rahner, *The Need and...*, dz. cyt., s. XVII.

⁶⁷⁷ K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 65.

⁶⁷⁸ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie VII*, dz. cyt., s. 209.

⁶⁷⁹ Por. tamże, s. 211.

⁶⁸⁰ Por. tamże, s. 212.

⁶⁸¹ Por. tamże, s. 213.

⁶⁸² Por. tamże, s. 21.

uczestniczy i współtworzy jedną rzeczywistość, którą jest zbawienie, stworzone i udzielane ludzkości przez Boga w historii ludzkości przenikniętej Duchem Świętym. I tylko w tym kontekście wolno myśleć o osobistej modlitwie. Z drugiej, strony wspólna modlitwa liturgiczna jest tylko wówczas modlitwą w swojej istocie, a nie wyrazem rytualizmu, zwyczajów czy sentymentalnych nawyków, kiedy jednostka rzeczywiście zdaje sobie sprawę i świadomie uczestniczy w osobistym dialogu z Bogiem. Trzeba więc podkreślić, że niemiecki teolog zwraca uwagę na to, że modlitwa nigdy nie jest czymś prywatnym ale zawsze i w każdym czasie ma także wymiar osobisty⁶⁸³. Modlitwa i Eucharystia, są aktami religijnym *explicite*, natomiast zwykle, codzienne wydarzenia, wszystko w czym człowiek bierze udział i w jaki sposób to przeżywa są nimi *implicite*. Rahner twierdzi, że nie można w to wątpić, ponieważ po pierwsze spełniane są przez człowieka, który jako podmiot w każdym momencie swojej egzystencji znajduje się w relacji z Bogiem, Tajemnicą. A także dlatego, że człowiek odkrywa duchową głębię zarówno w sakramentach i modlitwie, jak i w tym czego doświadcza w swojej codzienności. Rahner pisze o tym, że trzeba w zasadzie traktować człowieka i życie duchowej jako jedność. „Jeżeli człowiek interesuje się sobą w całości swojej egzystencji i doświadcza siebie jako stojącego wobec niewytłumaczalnej tajemnicy, która obejmuje jego istnienie i nigdy nie opuszcza ludzi w ich poznaniu i wolności, to spełnia on akt, który z istoty swej jest modlitwą, oraz ma na myśli to i doświadcza tego, co rozumie się przez Boga, podstawę wszelkiej rzeczywistości i wszelkich bytów obdarzonych samoświadomością. Modlitwa jest wydarzeniem doświadczenia samego Boga, w którym najbardziej pierwotnym i wszechobejmującym sensie doświadczenia. Pytanie o Boga i pytanie o modlitwę nie są to w gruncie rzeczy dwa oddzielne pytania, na które trzeba i można kolejno odpowiedzieć, ale jest to jedno pytanie, o to czym jest modlitwa jako mająca swoje źródło w podmiocie i pytanie, czym właściwe jest ów obiekt, do którego kieruje się z modlitwą w swojej nieskończonej drodze i nieograniczonej treści i który nazywa się właśnie Bogiem, danym człowiekowi w modlitwie jako biegnący w nieskończoność promień nadziei i miłości”⁶⁸⁴.

Człowiek nigdy nie będzie modlił się w stopniu doskonałym, nigdy w stopniu doskonałym nie będzie zjednoczony z Bogiem, ani Mu oddany. Dla jednostki w jej codzienności modlitwa jest jedną z wielu spraw dnia, pomimo tego pozostaje sprawa najbardziej fundamentalną. I ponieważ jest sprawą absolutnie podstawową to Bóg nie mógł jej umieścić przed człowiekiem inaczej niż jako propozycji, wobec której jednostka staje

⁶⁸³ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 62.

⁶⁸⁴ Tamże, s. 54.

w wolności – może propozycję przebywania z Bogiem przyjąć lub odrzucić. Tylko bowiem w wolności może być realizowana miłość. Modlitwa jest ofiarowana wolności człowieka, jego decyzji i dlatego często jest trudem, wysiłkiem, którym on podejmuje. Co więcej potrzebuje dokonywać namysłu nad jej koniecznością i znaczeniem⁶⁸⁵.

Zatem tok myślenia Rahnera można streścić następująco: człowiek przyjmując swoją egzystencję wchodzi w modlitwę. A skoro Bóg i modlitwa są czymś nierozłącznym, to człowiek przyjmując swoją egzystencję wchodzi w dialog z Bogiem, spełniając tym samym swoje powołanie do życia w Miłości. W ten sposób życie człowieka staje się ukierunkowane na Boga, wchodzi w jedność z Tajemnicą.

4.2.3 Rodzaje modlitwy

Rahner pisze wielokrotnie, że już samo akceptowanie codzienności i praktykowanie lekkich dobrych czynów stawia człowieka w Bożej obecności, a nawet więcej sam Bóg w człowieku prowadzi dialog, On sam się w nim modli. „Głęboko w ludzkich otchłaniach jednak żyje Bóg, żywy Bóg, rzeczywiście On sam, nie jakiś bożek, nie jakiś wizerunek nas samych, lecz On sam żywy Bóg”⁶⁸⁶. Nawet jeśli człowiek czasami nazywa go stanem psychicznym lub nazywa Go nieprawdziwym imieniem, to On jest w jednostce prawdziwy. W ten sposób w człowieku odnajduje siebie samego, słyszy tchnienie własnego Ducha, chociaż przez człowieka może ono być nierozpoznane i niewysłowione. „Słyszy to jako nasze westchnienia, jako owe tony, które z chaotycznych dysonansów naszego serca i żywota tworzą stugłosową symfonię ku chwale Najwyższego”⁶⁸⁷. Inicjując, inspirując i wypełniając ludzką modlitwę Duch Święty poniekąd konsekruje naszą modlitwę⁶⁸⁸.

Rahner, po tych fundamentalnych założeniach dotyczących modlitwy, wymienia w zasadzie tylko w jednym swoim dziele rodzaje modlitwy, które człowiek znosi do Boga w szczególnych sytuacjach egzystencjalnych. Sytuacje te są okolicznościami, które z jednej sposób kształtują treść modlitwy, a z drugiej mają także transformujący charakter na podmiot, który zwraca się w kierunku Tajemnicy.

Pierwszym rodzajem modlitwy jest „modlitwa miłości”. Można powiedzieć, że w przypadku Rahnera mamy tutaj do czynienia z pewną tautologią, ponieważ modlitwa i miłość są w jego teologii codzienności tak ściśle związane, że w zasadzie mogłyby być

⁶⁸⁵ Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 15-16.

⁶⁸⁶ Tamże, s. 34.

⁶⁸⁷ Tamże, s. 39.

⁶⁸⁸ Por. tamże, s. 40; por. tamże, s. 49.

synonimami. Jak wspomniano wcześniej, czyny, lekkie i ciężkie dobre czyny są już modlitwą, dlatego, że realizują to, co wynika z bliskości Boga, są uzewnętrznieniem transformacji jaka dokonuje się w ludzkim wnętrzu na skutek działania Ducha, nawet jeśli to działanie nie jest uświadomione i nie jest nazwane imieniem Boga. Rahner wyraził to w modlitwie: „Spotykam Cię wszędzie. W bliźnim, do którego muszę się odważyć zbliżyć bez żadnego ubezpieczenia, w wierności sumieniu, która się już nie opłaca; we wszelkiej miłości i radości, co przecież jest tylko obietnicą i pyta, czy mam odwagę uwierzyć w wieczną miłość i radość, w powolnym wzbieraniu ciemnych wód śmierci w jamie mego serca, w mroku śmierci, co narasta przez całe życie, w szarości mozolnych powszednich zajęć – we wszystkim jesteś Ty”⁶⁸⁹. W tej modlitwie Rahner wyraża pogląd, że Bóg jest cały czas obecny w codzienności i w lekkich czynach codzienności. Zatem czyny miłości są już modlitwą. Z drugiej strony modlitwa sama w sobie jest czynem miłości, ponieważ jest wolną odpowiedzią na zaproszenie Ducha, który modli się we wnętrzu człowieka.

Niemiecki teolog pisze, że dlatego, że modlitwa i miłość są do siebie podobne to łączy je podobna trudność jaką napotyka człowiek, kiedy chce je w sposób świadomy realizować. „W modlitwie miłości człowiek wypowiada samego siebie Bogu, w miłości idąc od siebie ku Niemu, tak jak może siebie zatracić jedynie w Bogu. Dlatego w modlitwie takiej człowiek wypowiada również najwyższą treść pozytywną, jaka jest w stanie orzec o Bogu; że tylko Bóg jest godny, by Go ze wszystkich sił, bez zastrzeżeń, bezwarunkowo i na wieki miłować. Pełnią modlitwy jest miłość”⁶⁹⁰.

Zdaniem Rahnera mogą one „być udane” jedynie wtedy, gdy człowiek w zasadzie zapomina o tym, że ich dokonuje. Zwracanie uwagi na to, czy modlitwie i miłości człowiek nadaje odpowiednią formę czy treść, sprawia, że zwraca się ku sobie i własnym wysiłkom i oddala się od istoty modlitwy i miłości, to znaczy od bezwarunkowego i całkowitego zwrócenia się ku Drugiemu, ku Bogu samym w sobie lub ku Bogu, który jest obecny w bliźnich spotykanych w codzienności⁶⁹¹. Jednostka świadoma swej tendencji, by raczej zwracać się ku sobie niż ku Drugiemu czasami natrafia na jeszcze jedną trudność. Polega ona na tym, że obawiając się ułudy, że zwraca się ku Bogu, a w rzeczywistości będzie zwrócona tylko do samego siebie, rezygnuje z prób aktu zwrócenia się ku Bogu⁶⁹².

Jednak ruch ku drugiej istocie jest immanentnie zawarty w ludzkiej egzystencji. I pomimo

⁶⁸⁹ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 101.

⁶⁹⁰ K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 44.

⁶⁹¹ Por. tamże, s. 41.

⁶⁹² Por. tamże, s. 43.

obaw i trudności człowiek kieruje się ku innemu, niezmiennie odkrywając wartość, która znajduje się poza nim samym i odkrywając nową tajemniczą rzeczywistość i głębię jaka jest związana z tym doświadczeniem⁶⁹³. Duch działający we wnętrzu człowieka ostatecznie jest nieskończenie przekonywującą siłą, nieustającym się zaproszeniem dla woli człowieka, by ten wszedł w dynamikę Bosko-ludzkiej miłości. Człowiek porwany przez moc Bożej miłości staje się przemieniony do tego, by był zdolny złożyć siebie samego w darze, bez lęku o to, że zaufanie będzie elementem gry, w której będzie mógł być oszukany⁶⁹⁴. Wszystko to Rahner wyraża nie tylko w formie medytacji teologicznej, ale także w formie modlitwy: „Moje poznanie nie pragnie już ściągnąć Cię ku mnie, aby Ci wyrwać Twoją wieczną tajemnicę, Miłość porywa mnie ku Tobie i wprowadza w Ciebie. Kiedy w miłości zrzekam się samego siebie, Ty stajesz się moim życiem, a Twoja niepojętość zostaje wchłonięta przez jednoczącą miłość. Pojąć Twoją niepojętość to szczęście, skoro wolno Cię kochać”⁶⁹⁵.

Modlitwa miłości jest więc kształtowana przez człowieka z jego skłonnością do egoizmu i skupienia się na sobie, ale obecny w jednostce Duch dokonuje transformacji samej modlitwy, a przez to całego człowieka w ten sposób, że jest on zdolny w sposób wolny dokonać aktu miłości, aktu daru z samego siebie. Widać to w modlitwie: „Zaiste, Boże mój, sama tylko wiedza jest niczym i niczego nie sprawia poza bolesnym doświadczeniem, że w ten sposób nigdy nie uczynimy rzeczywistości naszym własnym życiem. Jedynie doświadczenie wiedzącej miłości pozwala memu sercu dotknąć serca rzeczy. Jedynie takie doświadczenie przemienia mnie samego. Tylko wtedy, gdy sam przebywa całkowicie w rzeczywistości – a przebywam w niej całkowicie wiedzącą miłością, nie zaś samym tylko poznaniem – spotkanie z nią przemienia w pełni mnie samego i tylko wtedy posiadam *wiedzę*, która przemyka niczym ulotny cień przez scenę mojej świadomości, lecz trwa, bo ja trwam, i tak, jak trwam ja sam. Jedynie to, co doświadczone, przeżyte i przecierpiane, jest widzą, która na koniec nie zmienia się w pełną rozczarowania nudę i nie idzie w niepamięć, lecz napędza serce wiedzącą mądrością doświadczonej miłości. Nie płody myślowych spekulacji, lecz owoce życia i cierpienia powinny wypełniać mego ducha i moje serce”⁶⁹⁶. Zatem trzeba dodać, że modlitwa dla Rahnera nie sprowadza się do słów, czy mistycznych doświadczeń. Píše on o tym, że nawet jeśli człowiek zdołał obudzić w sobie miłość do Boga, jeśli tego doświadczył, to ma to w gruncie rzeczy samo w sobie ma to dość nikłe znaczenie. Wszystko

⁶⁹³ Por. tamże, s. 46.

⁶⁹⁴ Por. tamże, s. 47.

⁶⁹⁵ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 25-26.

⁶⁹⁶ Tamże, s. 28-29.

to „musi się dopiero potwierdzić w twardej rzeczywistości dnia powszedniego, w wierności, w posłuszeństwie, w miłości bliźniego”⁶⁹⁷. W ten sposób także wskazuje na wewnętrzną nierozzerwalność miłości i modlitwy.

Kolejnym rodzajem modlitwy, jaki wymienia Rahner jest „modlitwa w codzienności”. Są to akty modlitwy, których człowiek dokonuje w codzienności, jednak w odróżnieniu od modlitwy codziennością akcent położony jest na czynności, których podmiotem jest jednostka. W przypadku modlitwy codziennością możliwa była „anonimowa modlitwa”, gdzie człowiek mógł, lecz nie musiał, być świadomy tego, że jego codzienność jest modlitwą, choć nienazwaną. Z kolei modlitwa w codzienności zakłada już etap wolnego wyboru, by dokonać aktu modlitewnego. Zatem modlitwa w codzienności charakteryzuje się tym, że jest praktykowana regularnie, bez względu na emocje, czy nastroje danego dnia, do tego stopnia, że wchodzi w nawyk. W pewnym sensie nabiera codziennej rutyny. Związana jest także ze zwyczajami: modlitwy porannej i wieczornej, modlitwy przed posiłkiem, na Anioł Pański, różańcem odmawianym pojedynczo lub z rodziną, a także są to krótkie chwile na adoracji przed tabernakulum⁶⁹⁸. Tutaj także widać element dynamiki modlitwy, na które wskazuje Rahner, a mianowicie zauważa on, że codzienność kształtuje modlitwę, tak że staje się ona codzienną czynnością, ze wszystkimi cechami, które mają inne codzienne czynności; „staje się ona zewnętrznym, mechanicznym aktem, w który nie wkładamy serca, modlitwą ust, spełnieniem zewnętrznej powinności, którą staramy się jak najszybciej odsłużyć, by znów się zająć bardziej przyjemnymi rzeczami. Tym sposobem modlitwa dnia powszedniego staje się poniekąd czasem, który niechętnie przyznajemy Bogu, ponieważ nie możemy jednak uczynić inaczej i ponieważ w każdym razie wolimy Mu się nie narażać”⁶⁹⁹. Niewiele tutaj obietnic duchowych uniesień, „wyrwania się z codzienności”, czy przekonywania o niezwykłości codziennego spotkania z Bogiem. Rahner ze szczerością i pokorą odsłania prawdę ludzkiej kondycji. Wskazuje on przy tym na trudność jaką w takiej sytuacji, przy takich odczuciach, doświadczają ludzie, którzy chcą swoją relację z Bogiem przeżywać w sposób poważny i zaangażowany. A mianowicie napotykają oni na pokusę, by z obawy przed spłyceniem i rutyną w kontakcie z Bogiem zaniechać modlitwy w ogóle, ponieważ nie potrafią się zgodzić na to, że ich modlitwa może wydawać się tylko czymś zewnętrznym, że słowa nie zawsze płyną z głębi

⁶⁹⁷ K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 52.

⁶⁹⁸ Por. tamże, s. 56.

⁶⁹⁹ Tamże, s. 57.

serca⁷⁰⁰. W ten sposób ujmie to w jednej z modlitw: „Bądź dla mnie miłosierny, Boże mój. Kiedy nie kwapię się do modlitwy, to nie chcę uciekać od Ciebie, lecz od siebie w swojej płytkości, nie chcę stronić od Twojej nieskończoności i świętości, lecz od pustki jałowego targowiska mojej duszy”⁷⁰¹. Rahner zwraca także uwagę na to, że może być także w ten sposób, że to nie okoliczności zewnętrzne sprawiają, że modlitwa człowieka staje się monotonna i szara – jak sama codzienność, ale człowiek swoim wewnętrznym stanem nawet to, co jest chwilą łaski może przemienić w coś mało znaczącego i wręcz niezauważalnego. Wyraża to w jednej ze swoich modlitw w ten sposób: „Kiedy myślę o godzinach, w których stoję u Twego ołtarza albo odmawiam przepisane przez Twój Kościół modlitwy, uświadamiam sobie, że to nie świeckie sprawy czynią moje dni powszednimi, lecz, że ja sam potrafię nawet święte wydarzenia przemienić w godziny szarej codzienności. To ja czynię moje dni codziennością, a nie one mnie. Dlatego wiem, że jeśli w ogóle może dla mnie istnieć jakaś droga ku Tobie, to prowadzi ona środkiem mojej codzienności. Uciec do Ciebie bez tego balastu mógłbym tylko wtedy, gdybym w tej świętej ucieczce mógł się pozbyć samego siebie”⁷⁰².

Rahner jest także autorem jednej z najciekawszej z modlitw: modlitwy do modlitwy. Wydaje się, że nie jest to tylko zabieg stylistyczny, ale może być zinterpretowany także teologicznie. Jeśli bowiem Bóg obecny jest uprzedzająco w modlitwie człowieka, to modlitwa do modlitwy, jest de facto modlitwą do Boga. W modlitwie do modlitwy powszedniej Rahner zwraca uwagę na bardzo ważny element w życiu duchowym, który może dokonać się, jeśli człowiek praktykuje modlitwę codzienną. Nie otrzymując żadnych satysfakcji, które mógłby natychmiast dostrzec, psychicznych czy duchowych, modli się z wiernością, wyzbywając się przy tym egoistycznych pobudek. „O, modlitwo powszednia! Jesteś uboga, nieco sfatygowana i sterana, jak sam dzień powszedni. Z trudem przychodzą ci szczytne myśli i wzniosłe uczucia. Nie jesteś wzniosłą symfonią w strzelistej katedrze, zdajesz się pobożną pieśnią, płynącą z serca, nieco monotonna i prostą. Lecz, modlitwo nie powszedniego, jesteś modlitwą wierności i niezawodności, modlitwą wyzbytej egocentryzmu, niewynagradzanej służby dla Boskiego majestatu, jesteś uświęceniem, które szare godziny czyni jasnymi, a maleńkie chwile wielkimi. Nie zajmują cię nasze przeżycia, jeno cześć Boga. Nie chcesz doświadczać, lecz wierzyć. Czasami idziesz znużona, lecz idziesz. Czasami może się zdawać, że płyniesz tylko z ust nie z serca. Lecz czy nie lepiej,

⁷⁰⁰ Por. tamże, s. 58.

⁷⁰¹ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 37.

⁷⁰² Tamże, s. 108-109.

by przynajmniej usta błogosławiły Boga, niż żeby cały człowiek stawał się niemy? I czy nadzieja, że również w sercu znajdą oddźwięk słowa, które pobrzmiewają z ust, nie jest wtedy większa, nie gdyby wszystko w człowieku pozostawało nieme?”⁷⁰³.

Rahner wymienia także konkretne zalecenia dla człowieka, który chce się modlić w codzienności. Poleca by: modlić się osobiście, znaleźć w sobie świadomość przebywania w Bożej obecności, mówić do Niego o Nim samym, modlić się regularnie, nieustannie uczyć wchodzenia w wewnętrzny spokój, szukać odpowiedniej, odprężonej postawy ciała, uczyć się modlitwy Pismem Świętym, przywoływać pamięć o Bogu w różnych chwilach dnia – zarówno radosnych, jak i smutnych⁷⁰⁴. Taka mozolna, codzienna, szara modlitwa jest jednak źródłem transformacji w człowieku. Często niezauważalnie dla siebie samego staje się bardziej wrażliwym wewnętrznie i czujnym, pełnym gotowości, by przyjąć momenty łaski, z których Bóg pozwala doświadczyć się człowiekowi z całą mocą i wyrazistością jaką ów człowiek jest w stanie przyjąć⁷⁰⁵. Pozwala być gotowym, by odpowiedzieć pozytywnie w godzinie, która jest decydująca dla jego zbawiania, chociaż może ona być zupełnie niepozorna. „I będzie to godzina mojej miłości. Czy przyjdzie ona w chwili modlitwy – jak o się potocznie mówi – czy w jakimś innym momencie rozstrzygającym o zbawieniu mej duszy, czy w chwili śmierci, czy uświadomię ją sobie jako tę właśnie godzinę mego życia, czy nie, czy będzie ona trwać długo, czy krótko – to wszystko Tobie jedynie wiadome. Ale ja muszę być gotów i cierpliwie czekać, abym w chwili, gdy otworzysz drzwi dla decyzji o moim życiu – może zrobisz to cicho i ledwo dostrzegalnie – zagubiony w sprawach tego świata, nie zaniedbał szansy wejścia w siebie i w Ciebie”⁷⁰⁶. Bez wierności modlitwie w codzienności człowiek poddany jest pędowi wydarzeń i wewnętrznych zmagani, tak że coraz bardziej wpatrzony jest w siebie, tracąc kontakt z wertykalnym fundamentem swojego istnienia i tracąc zdolność rozpoznania kluczowych momentów w jego życiu wewnętrznym, jeśli same siłą czy okolicznościami nie narzucają takiej interpretacji.

Rahner w swoich modlitwach ujmuje rzecz jeszcze głębiej. Nie tyle sama czynność modlitwy przemienia codzienność człowieka, ale łaska, która staje się obecna wraz z obecnością Boga wewnątrz ludzkich modlitw. W jednej z modlitw Rahner napisał: „Ponieważ jesteś i żyjesz w nas, ponieważ swego własnego bytu i życia udzielasz nam przez siebie, samą nie stworzoną łaskę, ponieważ w łasce stworzonej czynisz nas zdolnymi do

⁷⁰³ K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 61.

⁷⁰⁴ Por. tamże, s. 61-62.

⁷⁰⁵ Por. tamże, s. 59.

⁷⁰⁶ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 38.

tęgo, byśmy siebie samego Trójjedynego Boga przyjmowali w siebie, posiadali i żyli Twoim i Jego życiem, przeto z łaski Twojej niepojętej miłości jesteście prawdziwie i rzeczywiście synami i córkami Twego odwiecznego Ojca, prawdziwie Twymi braćmi i siostrami, wraz z Tobą współdziedzicami chwały Twego Ojca”⁷⁰⁷. I dalej doprecyzuje, że człowiek uzdolniony przez Boga do tego, aby być Jego dzieckiem wchodzi w codzienność, ale już przemienioną, bo poddaną prawom życia Bożego: „Ponieważ zaś żyjesz w nas, przeto życie nasze aż do sfery jego pozornie najbardziej świeckiej codzienności jest również poddane prawom Twojego życia”⁷⁰⁸. Takie życie jest nie tylko drogą prowadzącą człowieka przez Tajemnicę i ku zbawieniu, ale jest w swej najgłębszej istocie oddaniem chwały Bogu w każdym miejscu i w każdym czasie; „Zaprzagnąłeś wieść życie we wszystkich czasach, we wszystkich sytuacjach, wśród wszystkich ludów i pokoleń. A że nie mogłeś tego uczynić w ciasnych, bo stworzonych granicach swego własnego ziemskiego życia, przeto w swojej łasce, przez swego Ducha Świętego, który przychodzi do nas z Twego przebitego serca, bierzesz w siebie nasze życie i próbujesz je uformować na kształt swojego, aby we wszystkich czasach i na wszystkich miejscach aż do kresu dni to Twoje życie, Jezu, trwało w coraz to nowy sposób i w coraz to nowych postaciach”⁷⁰⁹.

Następnym rodzajem modlitwy, o którym pisze Rahner, jest „modlitwa niedoli”, czyli modlitwa błagalna. Jest kształtowana przez ludzkie doświadczenie, kiedy to wyraża wszystkie ziemskie niedole, których udziałem jest życie człowieka, wszystkie pragnienia i niespełnione tęsknoty. Rahner pisze, że ludzie są wędrowcami, którzy są w drodze między dwoma światami. Tutaj na ziemi błagają o rzeczy, których im w tej czasoprzestrzeni potrzeba. Ale ponieważ na tej ziemi ludzie są także pielgrzymami wieczności, więc nie powinni się domagać by ich błagania były wysłuchane tak, jakby ziemia była ich ostatecznym celem. To wieczność jest ich ostateczną perspektywą⁷¹⁰.

W tym momencie można zauważyć w jaki sposób modlitwa błagalna nie jest rozumiana jedynie jako modlitwa prośby o to, czego człowiek doraźnie potrzebuje. Ale sama modlitwa błagalna przekształca człowieka kierując jego uwagę z samego siebie na relację z Bogiem. Poszerza świadomość z tego co doczesne o to, co wieczne. W gruncie rzeczy, napisze Rahner, modlitwa błagalna jest więc uwielbieniem Boga, chociaż wyrażanym w inny sposób niż w modlitwie, która uzewnętrznia to w bezpośrednich słowach. Dzieje się

⁷⁰⁷ Tamże, s. 88-89.

⁷⁰⁸ Tamże, s. 89.

⁷⁰⁹ Tamże, s. 90.

⁷¹⁰ Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 79.

tak dlatego, że w czasie tej właśnie modlitwy potrzebujący człowiek, w całej swojej konkretności, pamięta nie tylko o tym kim jest on sam, ale także o tym, Kim jest sam Bóg. Przy takim rozumieniu modlitwy błagalnej człowiek wychwala Boga, który wysłuchuje jego modlitw, nawet jeśli nie spełnia konkretnej prośby w taki sposób, w jaki jednostka tego oczekuje i jako ten, który jest wszechmocny, chociaż odpowiada na błagania w sposób dla człowieka nieprzenikniony⁷¹¹. Taka transformacja ludzkiej modlitwy stopniowo pozbawia istotę ludzką egotyzmu, przez co może ona dostrzec, co powinno być najważniejszą treścią modlitwy – pragnienie Jego woli i Jego miłości. Tego właśnie pragnął Syn i to wyrażał w modlitwie błagalnej, dlatego Jego modlitwa została wysłuchana. W Nim natomiast zostaną wysłuchane wszystkie ludzkie modlitwy, w takiej mierze w jakiej są pragnieniem woli i miłości Ojca⁷¹². Spostrzeżenie to możemy odnaleźć w modlitwie: „Zaprawdę, jesteś tu obecny jako człowiek. My sami nic nie widzimy, ale oko wiary widzi Ciebie, naszego Brata, jednej istoty z nami, obecnego wśród nas. Nasze ucho nic nie chwyta, ale ucho wiary słyszy wiecznym hymn, jaki Ty, przewodząc w modlitwie całej ludzkości, zanosisz nieustannie odwiecznemu Ojcu w radości swego uwielbionego, boskością wypełnionego serca”⁷¹³. Modlitwa błagalna jest więc jednocześnie prawdziwie ludzka, bo zwiera w sobie wszystkie wołania z głębi człowieczej niedoli, która pragnie tego, czego w tej chwili potrzebuje, a jednocześnie zawiera w sobie powierzenie się Tajemnicy z całą niepoznawalnością Boskich rozstrzygnięć i darów. Dokładnie w ten sposób prawda o modlitwie błagalnej została objawiona w Chrystusie⁷¹⁴ i dlatego Nim człowiek poznaje jej prawdziwy sens.

Kolejnym rodzajem modlitwy, jaki przywołuje Rahner, który w zasadzie związany jest z modlitwą błagalną, jest „modlitwa poświęcenia”. W modlitwie błagalnej, finalnie człowiek doświadcza Boga, jako tego, który jest spełnieniem jego próśb, poszukiwania Bożej woli i miłości. W akcie poświęcenia środek ciężkości jest w zasadzie całkowicie przesunięty na Boga. Nie chodzi w tym akcie o postanowienia, czy ślubowania, w których człowiek ma na uwadze głównie siebie jako podmiot spełniający zobowiązania. Co w gruncie rzeczy może się sprowadzać do prób samodzielnego poradzenia sobie ze sprawami, według własnego pomysłu, który jest jedynie komunikowany Bogu, jako nasz zamiar. W akcie poświęcenia chodzi natomiast o miłosną dynamikę serca, które przekazuje

⁷¹¹ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 61.

⁷¹² Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 77; por. tamże, s. 154.

⁷¹³ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 76.

⁷¹⁴ Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 78.

całego człowieka we władzę Bożej miłości⁷¹⁵. W akcie poświęcenia w sposób uroczysty człowiek doświadcza tego, że Bóg przybliży się do istoty ludzkiej i dzięki łasce umożliwia mu przybliżanie się do Niego⁷¹⁶. Podobnie jak w przypadku modlitwy błagalnej człowiek przeczuwa, że „miłość do Boga tylko w owej chwili może być tym, czym chce i musi być: wszystkim”⁷¹⁷. Tylko doświadczenie miłości pozwala przekroczyć lęk przed powierzeniem się Tajemnicy, która przybliży się do ludzkiej egzystencji, by zaprosić ją do zrealizowania swojego najbardziej fundamentalnego powołania do zjednoczenia z Bogiem.

Jeszcze jednym, wymienianym przez Rahnera, rodzajem modlitwy jest „modlitwa winy”, w której człowiek staje przed Bogiem z całą swoją grzesznością. Zbliżanie się do Transcendencji, przez modlitwę miłości, modlitwę w codzienności, przez akt poświęcenia sprawia nie tylko to, że człowiek widzi w swoim życiu to, co nie jest miłością, ale także to, że za każdym razem kiedy jako grzesznik będzie powtarzał *mea culpa*, będzie to wyznanie Bogu miłości. Wyznanie miłości Temu, który sprawił, że grzesznik jest wybawiony, wyzwolony i radosny. Zatem to, co człowiek wnosi ze swojej rzeczywistości – prawdę o własnej grzeszności i skupienie na swojej wewnętrznej kondycji – zostaje przemienione przez Bożą łaskę w świadomość nowego życia⁷¹⁸. Łaska jest także źródłem świadomości, że prawda o człowieku jako o grzeszniku nie jest całą prawdą i analogicznie modlitwa winy, nie jest całą modlitwą człowieka. Rahner wskazuje na modlitwę „Ojcze nasz” jako na tę, która wskazuje właściwe proporcje i rozłożenie akcentów, które powinny zaistnieć w modlitwie jednostki. „Modlitwa winy, radość z miłości Bożej, dziękczynna pochwała łaski, słowa niezachwianej nadziei, prozaiczna prośba o chleb, modlitwa za innych, uwielbienie wspaniałości Boga – dopiero to wszystko razem jest modlitwą chrześcijanina”⁷¹⁹.

Modlitwa winy jest kształtowana przez wyznanie grzesznika, przez to jakim on staje przed Bogiem. To jest jednak punktem wyjścia dla działania Bożej łaski, która, tutaj także, dokonuje transformacji percepcji, także że w centrum modlitwy nie jest już człowiek zapatrzony w swoje winy, ale człowiek, który otrzymał nowy sposób patrzenia na siebie z perspektywy Bożej miłości.

I wreszcie ostatnim rodzajem modlitwy jaki wymienia Rahner jest „modlitwa decyzji”. Niemiecki teolog rozróżnia trzy typy modlitwy decyzji: modlitwę pośród pokusy, modlitwę decyzji pośród dzisiejszych czasów oraz modlitwę za decyzję, którą będzie

⁷¹⁵ Por. tamże, s. 80-81.

⁷¹⁶ Tamże, s. 94.

⁷¹⁷ Tamże, s. 91.

⁷¹⁸ Por. tamże, s. 102.

⁷¹⁹ Tamże, s. 114.

śmierć⁷²⁰.

Pierwszy z nich dotyczy sytuacji, w których „w nas i w naszym ciele rodzi się pokusa rozkoszy, pokusa słabości, tchórzostwa, nienawiści, mściwości, niewiary, ślepego uporu, rozgoryczenia itd.”⁷²¹. Rahner zwraca uwagę przede wszystkim na fakt, że pokusa może być zrealizowana tylko wtedy, kiedy człowiek zdecyduje, że się na nią otwiera. Jeśli nie chce się otworzyć, wtedy modlitwa jest aktem zwrócenia się od własnej słabości do siły Boga, od potencjalnej własnej niewierności do wierności Boga, od własnego głodu życia do pragnienia sprawiedliwości i prawdy Boga. Rahner pisze, że przewyciężenie pożądania i skłonności, której dotyczy pokusa można skutecznie pokonać jedynie dzięki jeszcze większemu pożądaniu Boga i zwracaniu się do Niego, co samo w sobie jest już modlitwą⁷²². W takim ujęciu pokusy nie są miejscem doświadczania śmierci wewnętrznego człowieka, ale początkiem nowego, prawdziwego życia, które rozpoczyna się wraz z umieraniem dla małych pożądań i ziemskich skłonności⁷²³. Pokusa staje się zatem zaproszeniem ze strony boskiej miłości, na które odpowiedzią jest zawsze modlitwa⁷²⁴.

Modlitwa w obliczu pokusy jest także de facto, w ujęciu twórcy metody transcendentalnej, często miejscem „anonimowej” modlitwy, kiedy człowiek w sposób nie do końca świadomy, że toczy walkę z pokusą, ma w sobie pragnienie dobra, które jest większe niż chwilowe korzyści i ku temu dobru zwraca swoje pragnienia.

Drugim typem modlitwy decyzji jest modlitwa w dzisiejszym świecie, która w zasadzie sprowadza się do wypowiedzenia pragnienia, by świat był bardziej ewangelicznym, by takie były decyzje rządzących, całych narodów, ale także jednostek, by świat był miejscem miłości, pojednania, pokoju, miejscem życia przemienionego słowem Chrystusa⁷²⁵.

Trzecim typem modlitwy decyzji jest modlitwa za decyzję ta najbardziej ostateczną, którą będzie śmierć. Ten typ modlitwy związany jest z modlitwą w codzienności. Rahner pisze o tym, że skoro nie znamy godziny naszej śmierci, to każda modlitwa w dniu codziennym powinna antycypować modlitwę o dobrą śmierć. I już sama myśl o śmierci jest dobrą modlitwą⁷²⁶. W modlitwie w codzienności człowiek „uczy się” bezwarunkowego powierzenia swojego życia Tajemnicy, dlatego także ten rodzaj modlitwy związany jest

⁷²⁰ Por. tamże, s. 117.

⁷²¹ Tamże, s. 119-120.

⁷²² Por. tamże, s. 120.

⁷²³ Por. tamże, s. 121.

⁷²⁴ Por. tamże, s. 122.

⁷²⁵ Por. tamże, s. 124-125.

⁷²⁶ Por. tamże, s. 126.

z modlitwą decyzji w godzinie śmierci. W ostatecznej decyzji zostanie przyjęte i utrzymane w swojej autentyczności to wszystko, co był treścią Bosko-ludzkiego dialogu, który miał miejsce przez całe życie⁷²⁷. Wypowiada słowa modlitwy w swojej codzienności, by w godzinie śmierci potwierdzić je swoim ostatnim, spójny z poprzednimi, słowem. „A może uważnie słuchasz mych słów – może ich słuchasz przez całe życie, aż powiem ci siebie bez reszty, aż wypowiem całe swoje życie? I milczysz właśnie dlatego, że spokojnie nasłuchując czekasz, kiedy będę rzeczywiście gotów usłyszeć i przyjąć Twoje słowo, słowo Twej wieczności”⁷²⁸. Śmierć jest więc decyzją sama przez siebie. Momentem, w którym skupia się całe życie człowieka, a wszystko co składa się na życie człowieka ukazuje się jako jednoznacznie stałe i definitywne. „W chwili śmierci Bóg i człowiek mówią swoje ostatnie słowo – słowo, które trwa i które zatrzymuje się w uszach i w sercu na zawsze, teraz i na zawsze. Czy będzie nam dana łaska, byśmy tę chwilę uczynili modlitwą, arcykapłańska modlitwą naszego życia, która wszystko ofiaruje, która wszystko, czym jesteśmy i czym byliśmy, co uczyniliśmy i czego doznawaliśmy, wynosi w światło Boga i zatapia w otchłaniach jego miłosierdzia?”⁷²⁹.

Podsumowując, modlitwa, w ujęciu Rahnera, jest więc przede wszystkim darem łaski, który może być przez człowieka rozpoznany i nazwany imieniem Boga lub nie. I nawet jeśli takim pozostaje to nie zmiana faktu, że jest odpowiedzią na zaproszenie Boga do dialogu z Nim, które to jest wpisane w fundament ludzkiej egzystencji. Człowiek odpowiada na to zaproszenie najpierw akceptując swoją codzienność i okoliczności życia, w których się znalazł. To przyjęcie już samo w sobie jest modlitwą. Człowiek może jednak rozpoznać Tego, który często milczący i ukryty w Tajemnicy jest obecny w codzienności. Wówczas już w sposób uświadomiony może odpowiedzieć na wpisane w jego serce pragnienie nawiązania relacji z Transcendencją. Jednocześnie może także akceptując Boga, jako obecnego i przemieniającego codzienność dokonać świadomego aktu wejścia w dialog z Bogiem, który nie jest już modlitwą „bezimienną”, ale relacją z osobowym Bogiem. Wówczas może wejść na drogę modlitwy; modlitwy miłości, modlitwy w codzienności, modlitwy błagalnej, oddania, modlitwy winy i wreszcie modlitwy decyzji. Rahner w jednej ze swoich modlitw wyrazi tę myśl w ten sposób: „Pragniemy modlić się w dniu powszednim, w wielkich chwilach naszego życia, w głębinach naszych pokus, w bezsile naszych godzin Ogrójca,

⁷²⁷ Por. K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 72.

⁷²⁸ K. Rahner, *Modlitwy...*, s. 34.

⁷²⁹ Por. K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, dz. cyt., s. 125.

w ostatecznej samotności naszego serca. Prosimy Cię o łaskę, byśmy nigdy w modlitwie nie ustawali. Prosimy o Twego Ducha Świętego, aby na skrzydłach swojej Boskiej mowy w Trójjedynym życiu Bożym przenosił nasze ubogie słowa ponad otchłanią nicości z tego świata w niekończone przestwory odwiecznego Boga”⁷³⁰.

Rahner prowadząc swoje dociekania teologiczne zdaje się nieustannie diagnozować sytuacje współczesnego mu człowieka, poszukując jednocześnie sposobu, w jaki może dotrzeć do jego mentalności, by pokazać możliwość prowadzenia także dziś, osobistego życia z Bogiem. Jednocześnie stara się on przewidywać jaki kształt powinna mieć duchowość i teologia, jakie aspekty akcentować, by stały się przestrzenią, w której jednostka odnajdzie prawdę o niej samej, o rzeczywistości, w której żyje i o Transcendencji. W kolejnym paragrafie zostanie przedstawionych kilka intuicji Rahnera dotyczących życia duchowego i teologii w przyszłości.

4.3 Chrześcijaństwo przyszłości

„Na pierwszy rzut oka żyjemy jako małe stadko Boga wśród drapieżnych wilków; to naturalnie też się zdarza – ale to nie jest o prostu nasza sytuacja. Żyjemy wśród takich owieczek Chrystusa, spośród których wiele może błądzi i jeszcze nie odnalazło drogi, niekiedy zewnętrznie podobnych do wilków, natomiast może przemienionych wewnętrznie przez łaskę Boga w łagodne owieczki Boże, nawet jeśli tego same nie wiedzą”⁷³¹. Rahner chce powiedzieć przez to, że chrześcijaństwo nie pozostaje wyizolowane z kontekstu czasów, w których się znalazło i w których jest realizowane, dlatego w ponowoczesności, zresztą jak do pewnego stopnia w każdej innej epoce dziejów, nieunikniona będzie wielokształtność aktualizacji życia ewangelicznego. Przy czym owa realizacja będzie czerpała z wielu źródeł nie tylko z zasadniczych treści Objawienia. Będzie oparta na wolnym, osobowym wyborze. Rahner zauważa, że współcześnie świat jawi się często jako ten, w którym panowanie Boga wydaje się ukryte za prawami przyrody. Także siebie człowiek rozpoznaje jako należącego do świata przyrody. Wobec wiedzy o świecie wiara w Boga wydaje się dzisiaj skromna, słowo „Bóg” jest wypowiedziane z o wiele większą ostrożnością, niż wtedy, kiedy wiedza o mechanizmach i złożoności świata była o wiele mniejsza. Człowiek ma świadomość, że pomimo tego, że eksploruje coraz to nowe obszary przyrody i samego siebie, to i tak wiele z tych rzeczywistości pozostaje dla niego tajemnicą.

⁷³⁰ K. Rahner, *Modlitwy...*, dz. cyt., s. 97.

⁷³¹ K. Rahner, *Czy wierzysz...*, dz. cyt., s. 125-126.

I z analogiczną postawią staje wobec Boga – nie pozwala sobie już tak łatwo na stwierdzenie, że zbadał i posiadał tajemnicę Boga⁷³². Po pierwsze więc, wiara przyszłości jest wiara świadomą epistemologicznych i semiotycznych ograniczeń.

Po drugie, chrześcijanin przyszłości musi mieć wiarę braterską, która nie wyklucza innych z powodu ich odmiennego sposobu poszukiwania Boga w świecie i wniosków nieprzystających z chrześcijaństwem. To wyraz wewnętrznej pokory, kiedy człowiek współczesny nie może powiedzieć, że posiadał wiedzę o Bogu czy wiarę w sposób ostateczny, ale gdy stawia „siebie w szeregu innych, wierzących z trudnością i wątpliwościami, pytając, o co właściwie chodzi. Wierzyć po bratersku to znaczy również – nie chcieć świadczyć o niczym, poza tym, co samemu się w bólu i modlitwie przeżywa lub co najmniej próbuje przeżyć”⁷³³. W tej sytuacji teologia staje się czymś drugorzędnym w stosunku do wewnętrznej siły doświadczenia i przekonywania jaką ma siła ducha i serca, która to ostatecznie – nie wyniki dociekań teologicznych – przesądza o odpowiedzi jaką człowiek udzieli na pytanie o wiarę, ale także w godzinie śmierci na pytanie ostateczne: czy powierzy się całkowicie Tajemnicy. W takim ujęciu duchowni czy teologowie nie mają sytuacji uprzywilejowanej w stosunku ani do ludzi prostych, którzy nie prowadzą życia zaangażowanego w naukowość, ani do ludzi intelektualnie rozwiniętych, ale nie zaznajomionych wystarczająco głęboko z dziedziną nauk teologicznych. Wszyscy, jak bracia stają się poszukującymi nieustannie Bożej obecności i nieustannie stającym w obliczu konieczności udzielania ostatecznej odpowiedzi.

Po trzecie, współczesny chrześcijanin będzie miał wiarę prostą. W sytuacji, kiedy ponowoczesnemu człowiekowi, w obliczu niepoznawalności Boga wydaje się, że mowa o Nim mogłaby być w zasadzie dowolnym zbiorem zdań, ponieważ tak naprawdę niczego „na pewno” o Bogu nie potrafimy powiedzieć. Świadomość, że wiedza jednostki o świecie nie jest pełna, oprócz pokory, czyni wiarę człowieka bardziej szczerą i cierpliwą wobec bliźnich, kiedy to jedna osoba wobec drugiej musi przyznać, że nie wszystko wie i że tak samo znajduje się w procesie poznania. Można więc wypowiadać twierdzenia na temat Transcendencji, ale dla człowieka pozostają one bez znaczenia, na równi z twierdzeniami o świecie przyrody, czy też w skrajnym przypadku na równi z opowiadaniem o wytworach wyobraźni. Dlatego Rahner pisze, że konieczne jest podkreślenie trzech tajemnic, których każdy człowiek może doświadczyć w swoim życiu. Chodzi o trzy, wewnętrznie ze sobą powiązane w jedno zbawienie – tajemnice o Bogu w trzech Osobach, o wcieleniu i o łasce

⁷³² Por. tamże, s. 120.

⁷³³ Tamże, s. 119.

ubóstwiającej człowieka. Doświadczenie i w efekcie zinternalizowanie tych prawd jest przyjęciem przychodzącego z zewnątrz, od Transcendencji, doświadczenia miłującej i odkupiającej łaski uczestnictwa w bezpośredniej bliskości Tajemnicy⁷³⁴. Niemiecki teolog dodaje jeszcze, że nawet jeśli człowiek w swoim doświadczeniu wiary będzie subiektywny, niedojrzały i nawet jeśli w słowach wypowiedzianych na temat Boga pojawią się błędy, to trzeba wierzyć, że jest to część drogi człowieka, który przez poszukiwania dojrzewa do upodobnienia swojej wiary do wiary Kościoła, wrażanej we wszystkich czasach i wszystkich kulturach. „Można również dzisiaj wierzyć po chrześcijański i po katolicku nawet wiedząc, że własna wiara jest jeszcze w trakcie rozwoju i że obecne własne rozumienie wiary jest jeszcze dalekie od doskonałości”⁷³⁵. Człowiek musi przyznać, że nie zawsze rozpoznaje łaskę Boga, a już tym bardziej nie może jej zmierzyć, żeby móc ocenić bliźniego, że ten czy inny jest bliżej Tajemnicy i w wierniejszy sposób realizuje ewangeliczne życie. „Tego rodzaju wiara pozwala Bogu wykraczać poza naszego ducha, serce i nasze pojęcie Kościoła – bo przecież właśnie wiara Kościoła głosi, że Bóg jest większy od wszystkiego innego. Większy – to znaczy potężniejszy, łaskawszy, zwycięski, władający także tymi drogami, których nie znajdujemy, wybaczący nawet tam, gdzie my nie potrafimy wypowiedzieć żadnego słowa łaski. Taka wiara jest cierpliwa, ponieważ wie, że pozornie doświadczane ociąganie się Boga jest dowodem Jego cierpliwości i łaski. Taka wiara nie wstydzi się Ewangelii, lecz znajduje powody, aby w świadomości zbawiającej Bożej woli łaski, we wdzięczności za własne powołanie, skromnie i śmiało zarazem, ufać łasce ukrytej także w tych, którzy wydają się jeszcze dalekimi od królestwa Boga, a może są bliżej, niż myślimy”⁷³⁶.

Po czwarte, chrześcijaństwo przyszłości powinno dowartościowywać to, co świeckie. Umieć przeżywać i rozumieć całe życie jako proces łaski, gdzie wszystko, co nie czynione jest w sposób wolny i odpowiedzialnie, a nie jest grzechem, jest osobistą, ale także powszechną historią zbawienia. Jest inspirowanym przez Ducha Bożego przyjęciem Jego wieczności już w teraźniejszości, by ostatecznie zostało potwierdzone także w życiu przyszłym. Wówczas zewnętrzne przejawy życia wewnętrznego „co zwykliśmy nazywać życiem religijnym i co staromodnie uważamy za dodatek do świeckiego życia”⁷³⁷, w istocie są wyrazem łaski, obecnej pośrodku najbardziej świeckiego, codziennego życia, a także

⁷³⁴ Por. tamże, s. 122.

⁷³⁵ K. Rahner, *Ryzyko...*, dz. cyt., s. 37.

⁷³⁶ K. Rahner, *Czy wierzysz...*, dz. cyt., s. 126.

⁷³⁷ K. Rahner, *Ryzyko...* dz. cyt., s. 86.

refleksyjnego przyjęcia osobistej historii zbawienia dokonywanej w ukryciu, powszedniości, prostocie i małości.

Po piąte, chrześcijaństwo przyszłości będzie związane z dowartościowaniem indywidualności, przez uwzględnienie różnorodności dróg do Boga, ale także przez rozwijanie duszpasterstwa indywidualnego, które będzie dopomagało rozpoznać jednostce w swoim wnętrzu działanie łaski i w związku z tym będzie prowadziło, przez konfrontację z konkretną treścią własnego życia, do decyzji o osobistym zaangażowaniu w realizację Ewangelii. Bo tylko przez doświadczenie i indywidualny wybór, włączony w proces refleksyjności, człowiek będzie w stanie uchwycić chrześcijański charakter swoich pragnień i potrzeb duchowych, a także przyjąć wiarę w Jezusa Chrystusa jako coś autentycznego, a dialog z Bogiem uzna, że możliwy do zaistnienia⁷³⁸. Zatem wiara musi brać początek z tego świata, jeśli prawdziwie człowiek akceptuje swoje dzisiejsze położenie i fakt ten musi wpływać na kształt wiary, przenikać ją, oczyszczać i testować, sprawiać, że będzie pokorna i skromna, gotowa ponownie stawiać czoła codzienności. Wiara musi być taka, by tak zwany niewierzący nie mógł zaprzeczyć, że oto stoi przed nim człowiek taki jak on sam, człowiek dzisiejszy, który nie używa słowa *Bóg* łatwo i bezmyślnie, któremu nie wydaje się, że zgłębił tajemnicę; skromny, chłodno sceptyczny człowiek dzisiejszy; taki jak on sam, a jednak inny, bo wierzy w Boga i to nie pomimo swojej rzeczywistości, ale właśnie z jej powodu⁷³⁹. Na tym właśnie w teologii codzienności Rahnera polega radykalizm Ewangelii: ma być ona realizowana w konkretnym ludzkim życiu, wśród banalności i nużących powszednich obowiązków⁷⁴⁰, tak by powszedniość stała się miejscem przemienionym przez miłość, miejscem zbawienia każdego człowieka.

Podsumowując, teologia codzienności Rahnera jest wyrazem jego naukowej, ale także duszpasterskiej intuicji, dotyczącej przemian wiary i jej przejawów w kontekście transformacji dokonujących się w kulturze i społeczeństwie, które nie pozostają bez wpływu na jednostki i osobiste przeżywanie wiary. Niemiecki teolog podkreśla przede wszystkim darmowość i bezinteresowność łaski, która jest fundamentem egzystencji człowieka, nawet jeśli ten nie zdaje sobie sprawy z jej istnienia i działania. W ten sposób powstało twierdzenie o „anonymowym chrześcijaninie”, który nie będąc tego świadomym realizuje Ewangelię w swoim życiu. Wchodzi on tym samym w intymny, modlitewny, chociaż często

⁷³⁸ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary...*, dz. cyt., s. 178.

⁷³⁹ Por. K. Rahner, *The mystical way...*, dz. cyt., s. 27-28.

⁷⁴⁰ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 21.

„beziemienny” dialog z Transcendencją. Jeśli natomiast człowiek rozpozna w sobie i swojej codzienności Boga, wówczas może nazwać Go Jego prawdziwym imieniem i zwracać się już bardziej bezpośrednio budując ufność i postawę powierzenia w ten sposób, by w ostatniej godzinie życia móc wypowiedzieć swoje ostatnie słowo, które będzie potwierdzeniem wcześniejszych słów, niekoniecznie uzewnętrznionych werbalnie, ale także poprzez czyny – słowo miłosnego, bezinteresownego i całkowitego powierzenia się Tajemnicy. Do tego człowiek przygotowuje się akceptując swoją codzienność, z całą jej małością, monotonią, znudzeniem, cierpieniem i poczuciem nieobecności Boga, czyniąc z niej w ten sposób niekończący się akt modlitewny, który jest afirmacją Bożej obecności, Jego działania, a zarazem nieustannym powierzaniem siebie temu, co człowieka przekracza. Postawę tą wyraża jednostka w poszczególnych rodzajach wypowiadanej i niewypowiadanej modlitwy, którą podejmuje w różnych okolicznościach życia. Teologia codzienności i jej kontekstualność pozwala Rahnerowi snuć domysł na temat przyszłego kształtu chrześcijańskiego życia duchowego.

Zakończenie

Niniejsze studium zostało poświęcone próbie odpowiedzi na pytanie, czy współczesny człowiek, określony jako ponowoczesny, jest istotą, która będzie w stanie prowadzić życie duchowe zgodne z nauczaniem Kościoła katolickiego. Postawiono hipotezę, że teologia codzienności Rahnera może być propozycją, którą człowiek ukształtowany przez ponowoczesne okoliczności społeczno-kulturowe będzie mógł zinternalizować.

Aby wykazać możliwość prowadzenia takiego życia duchowego, przedstawiono w pierwszej kolejności opis najbardziej charakterystycznych zjawisk ponowoczesności. W tym celu posłużono się głównie obserwacjami i diagnozami Baumana ze względu na to, że przedstawia on najbardziej współczesny opis fenomenów społeczno-kulturowych w kręgu europejskim. Taki opis kondycji ponowoczesnego człowieka, w odróżnieniu od koncepcji filozoficznych, pozwala na dostrzeżenie i sformułowanie antropologicznych przesłanek, które kształtują mentalność współczesnego człowieka, czyli takiego, którego życie duchowe stanowiło przedmiot zainteresowań naukowych autorki niniejszej pracy. Podczas omawiania tego zagadnienia dokonano pewnych uogólnień, ponieważ celem badań nie jest dogłębna analiza ponowoczesności, ale posłużeniem się jej diagnozami do ukazania kondycji człowieka jako tego, który jest podmiotem teologii codzienności. Uogólnienia pozwoliły na wskazanie najbardziej charakterystycznych cech i tendencji. Pominięto także ocenę moralną sytuacji społeczno-kulturowej, ponieważ ta wykracza poza zakres prezentowanego tematu. Podkreślić należy, że niezależnie od oceny moralnej zjawiska ponowoczesności istnieją i mają wpływ na wewnętrzną sytuację jednostki, a jako takie właśnie stanowią kontekst życia duchowego.

W dalszej części przedstawiono elementy teologii Rahnera, które wpłynęły na sposób uprawiania przez niego teologii, w tym także teologii codzienności. Do najbardziej kluczowych elementów należą antropologiczny punkt wyjścia, który określany jest „przewrotem kopernikańskim” teologii oraz metoda transcendentálna, która przez skoncentrowanie na człowieku jako na podmiocie do tego antropologicznego zwrotu prowadzi, choć jednocześnie z niego wynika. Ponadto, zbadano samą teologię codzienności.

Autorka rozprawy korzystała przy tym przede wszystkim z materiałów źródłowych, tj. publikacji Baumana i Rahnera. W przypadku Baumana są to zwłaszcza jego późniejsze prace, w których rozwija odnotowane we wcześniejszym okresie pracy naukowej spostrzeżenia. W przypadku Rahnera skupiono się przede wszystkim na medytacjach i modlitwach, ponieważ w nich niemiecki teolog przedstawia czytelnikowi, co rozumie przez

teologię codzienności. Jego publikacje z zakresu teologii spekulatywnej są w dysertacji jedynie uzupełnieniem wprowadzającym w metodę i teologiczny kontekst.

Przeprowadzone studium pozwala w pierwszej kolejności na wysnucie wniosków w odniesieniu do miejsca teologii i samej duchowości w życiu człowieka będącego pod wpływem ponowoczesności, niezależnie od tego, czy zdaje sobie z tego sprawę czy też nie.

1. Teologia powinna być „dla człowieka”, nawet jeśli przy tym wydaje się mało „profesjonalnie” brzmiąca, czy jak to określał Rahner, „dyletancka”. Nie może być ona nauką sama dla siebie i dla kilku pasjonatów, ale musi pamiętać, że jej fundamentalnym zadaniem jest służba, polegająca na tym, aby pomóc „zwykłemu” człowiekowi w przeżywaniu swojego doświadczenia wiary oraz codzienności. Bez tej orientacji na służbę i użyteczność teologia powinna być teologom w zasadzie obojętna.
2. Teologia i duchowość powinny być transcendentalne, to znaczy podmiotowe, uwzględniające i podkreślające aspekt antropologiczny. Wówczas pomimo rozmaitych kontekstów punktem odniesienia dla kontekstualizacji staje się stałość struktur istniejących w człowieku, które pozostają w nim obecne zawsze, ponieważ wynikają *sui generis* z bycia istotą ludzką. Taki punkt wyjścia dla uprawiania teologii może uwzględniać także ponowoczesne, równoległe istnienie różnych stylów życia, mentalności czy interpretacji.
3. Teologowie katoliccy niejednokrotnie negatywnie oceniają ponowoczesność, a w związku z tym i próby podejmowania z nią dialogu. Jednak dialog ani nie zaprzecza, że niektóre z aspektów ponowoczesności należy ocenić jako niezgodne z chrześcijańską wizją człowieka i świata, ani nie umniejsza samej teologii, która właśnie wtedy jest służbą, jeśli uwzględnia także pewien aspekt kenotyczny oraz zgadza się wejść w sposób kontekstualny w rzeczywistości istotne z punktu widzenia człowieka i świata, w którym ten prowadzi swoje życie.
4. Rahner przez swoją teologię chce powiedzieć, że dialog jest konieczny. Jednak jeśli chodzi o ponowoczesność, to może być on wyjątkowo trudny, przede wszystkim ze względu na niejednoznaczność pojęć czy skrajny subiektywizm. W zasadzie nie możliwe jest w takiej sytuacji formułowanie postulatów, wobec tego Rahner proponuje dialog z człowiekiem. Oczywiście jednostka podlega wpływom swojej epoki i może nie przyjmować chrześcijańskiej wizji człowieka, ale wciąż pozostają

w nim fundamentalne dążenie do prawdy o sobie i pytania o sens życia. To z kolei najwłaściwsza płaszczyzna dialogu, na której teologia powinna bazować.

5. Fundamentalną kwestią jest fakt, że nawet jeśli ludzie porzucą tradycyjne religie, nie oznacza to jednak, że potrzeby duchowe i religijność na stałe zanikają a ich życia. Świadczą o tym nowe formy duchowości, które pojawiają się w ramach duchowości ponowoczesnej. Nie oznacza to także, że zanikają zupełnie niezorganizowane formy, że człowiek dąży tylko do indywidualnego przeżywania doświadczeń duchowych. Prawdą jest, że tradycyjnie zorganizowane instytucje religijne przeżywają kryzys, ale nie oznacza to zaniku organizacji religijnych w ogóle – pojawiają się w nowej, ponowoczesnej formie. Świadczy to również o tym, że człowiek dąży jednak do wspólnotowego aspektu doświadczeń duchowych.
6. Duchowość w ponowoczesności to nie tylko duchowość ponowoczesna, ale także duchowość katolicka, która jest teologią poszukującą nowego języka, by wyrazić swoje treści w zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej. Przy czym nie tyle chodzi tutaj o warstwę semiotyczną, co o zrozumienie mentalności współczesnego człowieka i próbę przełożenia na jego możliwości percepcyjne jako jednostki ukształtowanej przez ponowoczesność, tego, co teologia proponuje. Nie chodzi zatem o zmiany doktrynalne, ani o spłylenie czy eklektyzm aksjologiczny, ale w pewnym sensie o proces inkulturacji w „nową” kulturę; nową nie ze względu na odległość przestrzenną, ale nową ze względu na intensywność przemian w stosunkowo niedługim czasie.
7. Teologia do tej pory zbyt mało zajmowała się i zajmuje się rozpoznawaniem ducha czasu, który jest tu i teraz, a przez to w sposób niewystarczający odpowiadała i odpowiada na wyzwania czasu bieżącego. Dlatego teologia musi uwzględniać chwilę obecną, ale także zajmować się tym, co nastąpi po niej. Rahner zdiagnozował, że tym, co w obecnym i w najbliższym czasie będzie dominowało w doświadczeniu człowieka, będzie on sam – człowiek. Dlatego też zwrot w stronę teologii transcendentalnej jest koniecznością chwili obecnej, by teologia nie została sprowadzona jedynie do teorii samej dla siebie. Teologia powinna zatem uwzględnić także antropologiczny zwrot w naukach przyrodniczych i humanistycznych. Z racji tego, że człowiek ponowoczesny chce być wolny, mieć wybór i móc samemu poświęcić się temu, co uzna za słuszne, duchowość wkracza w ten sposób na aksjologiczny „wolny rynek”.

Następnie przeprowadzone badanie elementów teologii Rahnera pozwala na przedstawienie wniosków odnoszących się do antropologii transcendentalnej, która staje się metodą dla „przetłumaczenia” twierdzeń teologicznych i prawd życia duchowego w kontekst ponowoczesności.

1. Antropologia transcendentalna nie prowadzi do przekształcenia teologii w antropologię właśnie. Ma na celu wykazać, że człowiek i jego doświadczenie duchowe czy religijne jest przesłanką do tego, by stwierdzić, że człowiek nie może istnieć bez Boga. Co więcej, nie jest możliwe, by pomyśleć takiego człowieka, który egzystencja bez Boga byłaby możliwa; skierowanie ku Transcendencji jest immanentną cechą ludzkiego bytu.
2. Doświadczenie transcendentalne, będące treścią antropologii transcendentalnej, jest przede wszystkim rzeczywistością uniwersalną, dotyczącą nie tylko chrześcijan czy wyznawców innych religii, ale także osób nie związanych z żadną z religii tradycyjnych, także do deklarujących się jako osoby niewierzące w Boga. Wspólne wszystkim ludziom doświadczenie własnej tożsamości sprawia, że teologię codzienności Rahnera jest w stanie zrozumieć i zaakceptować każdy człowiek, który zechce podjąć refleksję nad własną egzystencją. Nie odnosi się ona bowiem w pierwszym rzędzie do abstrakcyjnych aksjomatów czy twierdzeń dogmatycznych, ale do powszechnie doświadczanej rzeczywistości.
3. Konsekwencją tak rozumianego doświadczenia transcendentalnego jest po pierwsze to, że Bóg może w sposób wolny objawić się jako wykraczający poza dotychczas powszechnie przyjęte w teologii katolickiej określenie doświadczenia religijnego czy duchowego. Po drugie, nawet jeśli człowiek doświadcza samoobjawiającego się Boga, to nigdy nie będzie w stanie w pełni ani przyjąć ani wyrazić prawdy o Nim, ani prawdy o świecie i o człowieku zawartej w Tajemnicy. Wreszcie po trzecie, człowiek doświadczając relacji z Bogiem zawsze musi mieć świadomość, że jest to spotkanie z tym, który z ludzkiego punktu widzenia jest Nieprzewidywalnym, Niepoznawalnym, Niepojmowalnym i konsekwentnie – Niewyraźalnym.
4. W ten sposób pojmowana Transcendencja jest jednocześnie – paradoksalnie – Bogiem bliskim, choć ukrytym; przemawiającym, chociaż często mówiącym milczeniem; Bogiem, który jednocześnie wszystko przewyższa i nieskończenie uniża samego siebie, wcielając się w ludzką codzienność. Nie daje ująć się ludzkim kategoriom i pojęciom, ponieważ jest Kimś więcej, a jednocześnie daje poznać siebie w Jezusie Chrystusie. Taki Bóg wydaje się być Kimś zupełnie niekonkretnym, ale

jednocześnie dzięki temu możliwe jest Jego samoobjawienie się w płynnej rzeczywistości, ponieważ może być ukryty, choć ujawniony, w realności każdej ludzkiej egzystencji w każdym czasie.

5. Bóg w sposób autonomiczny dokonał wyboru, że „miejszem”, w którym wypowie Samego siebie w Słowie jest człowiek. Oznacza to, że przez to człowiek staje się tym, który jest usposobiony do tego, by doświadczać i przyjmować Tajemnicę, która go nieskończenie przewyższa.

Chociaż sam Rahner nigdy nie dywagował nad tym, czy człowiek, którego opisuje w swoich pracach, żyje w nowoczesności czy w ponowoczesności, nigdy też wprost nie nazywał w żaden inny sposób współczesnej mu „epoki” ani tej, która ma nadejść, to jego diagnozy niezwykle trafnie pokrywają się z obserwacjami Bauman. Teologiczne refleksje niemieckiego teologa były zatem kierowane do człowieka o tak kształtowanej mentalności. Zatem zdaniem autorki dysertacji można wysnuć hipotezę, że możliwe jest umieszczenie teologii codzienności Rahnera jako teologicznych intuicji, którymi można posłużyć się do reinterpretacji antropologicznych przesłanek ponowoczesności.

1. Indywidualizm jest jedną z najważniejszych przesłanek antropologicznych ponowoczesności. W znacznej mierze jest on wynikiem rozczarowania nieskutecznością wspólnotowego budowania sprawiedliwego, doskonałego świata. Dlatego jest postawą, która odbierana jest jako ta, która paradoksalnie, pozwala na odzyskanie poczucia bezpieczeństwa utraconego przez niespełnienie marzeń nowoczesności, o świecie, który dzięki postępowi osiągnie harmonię. Teologia Rahnera jest skupiona na doświadczeniu indywidualnego człowieka. Chociaż nie marginalizuje także wspólnotowości religijnej czy duchowej, to skupia się na doświadczeniu konkretnego człowieka. Dopiero, gdy człowiek osobiście wejdzie w relację z Tajemnicą, będzie mógł w sposób świadomy i dojrzały przyjąć wszystko to, co przekazywane i przeżywane jest we wspólnocie Kościoła. Nie każda zatem indywidualność oznacza indywidualizm. To subtelne, ale ważne rozróżnienie jest kluczem do właściwego odczytania sposobu budowania relacji z drugim i z Drugim. Ponieważ w teologii Rahnera nie tyle chodzi o ideologizację indywidualności, lecz o nadanie jej wartości jako tej, która nie jest opozycją do wspólnotowości, ale stanowi jej fundament.

Wydaje się więc, że indywidualność mogłaby być także w duchowości bardziej dowartościowana, a przez to stać się sposobem dotarcia do mentalności

ponowoczesnego człowieka. Przez uwzględnienie tej rzeczywistości w teologii mogłaby się ona także stać drogą dla ponowoczesnego człowieka do otwarcia się na osobiste spotkanie z Transcendencją.

2. Tożsamość człowieka ponowoczesnego jest w nieustannym procesie konstrukcji i modyfikacji, przy czym odbywa się to w kontekście zewnętrznych oraz wewnętrznych sprzeczności. Jednostka w sposób wolny może wybrać elementy, z których będzie chciała skomponować swoją tożsamość. Dopiero człowiek z samodzielnie skonstruowaną i pielęgnowaną tożsamością wchodzi w interakcje z innymi samostanowiącymi się jednostkami. Taka konieczność nieustannego modyfikowania swojej tożsamości usuwa z pola widzenia wiele egzystencjalnych lęków, ale ich całkowicie nie unicestwia. Ostatecznie więc jedynym pewnikiem jest to, że nie ma nic pewnego.

Rahner dowartościowuje wolność człowieka, którą jednostka została obdarowana przez Boga. Człowiek w kształtowaniu swojej duchowości jest zaproszony przez Boga, by stworzył z Nim unikatową, indywidualną relację. Konieczność nieustannych zmian, niezależnie od tego, w jaki sposób zostanie nazwana przyczyna takiego stanu rzeczy, jest wpisana w egzystencję człowieka. Kiedy wchodzi w relację z Tajemnicą, włącza w swoją tożsamość doświadczenie transcendentalne, nie tracąc przy tym niczego ze swojej indywidualności i tego, co wybrał jako element swojej tożsamości. Nie oznacza to zgody na to, że wszystkie decyzje człowieka wpływające na konstruowanie swojej tożsamości są równoznaczne czy równie słuszne. Oznacza to jedynie tyle, że Bóg nie odbierając człowiekowi jego wolności do samostanowienia jednocześnie obdarza łaską wejścia w tajemnicę Transcendencji w sposób całkowicie bezwarunkowy. Dopiero takie doświadczenie może stać się fundamentem do przyjęcia jako swojej tożsamości prawd wiary, zasad życia duchowego i moralnego.

W wolnościowym i autokreacyjnym akcentowaniu relacji z Bogiem ponowoczesny człowiek może zacząć odkrywać, że duchowość oparta na wartościach chrześcijańskich nie musi oznaczać opresji i determinizmu. Oczywiście postrzeganie wolności (czego nie należy jeszcze utożsamiać z koncepcją) w ponowoczesności jest inne niż w chrześcijaństwie, ale właśnie ten punkt styczny może stać się momentem, w którym chrześcijanin i ponowoczesny człowiek mogą nawiązać dialog.

3. Autentyczność jest dla ponowoczesnego człowieka uzasadnieniem dla takiego, a nie innego kształtu tożsamości, na który się decyduje. Ta niezdefiniowana, subiektywna kategoria sprowadza się w gruncie rzeczy do takich sformułowań, jak: „bycie sobą”, „odkrywanie własnego Ja”, czy „poznawanie siebie samego”. Te cele jako fundamentalne dla swojej egzystencji obiera ponowoczesny człowiek.

Przy świadomości takiej właśnie przesłanki antropologicznej, pojawiającej się w ponowoczesności, trzeba przyznać, że koncepcja konieczności akceptacji swojego życia takim, jakie ono jest, ze wszystkimi okolicznościami, przyjęcia swojej codzienności wydaje się być wyjątkowo adekwatną. Dla człowieka ponowoczesnego, zresztą podobnie jak w każdej innej epoce, szczególnie istotne jest odkrycie, że może „być sobą” i nie stanowi to przeszkody w nawiązaniu relacji z Transcendencją, ani w zbawieniu, ale właśnie to staje się bramą. Oczywiście nie można oczekiwać, że owo „bycie sobą” będzie oznaczało doskonałą realizację ideału chrześcijańskiego życia. Raczej należy się spodziewać, że tak nie będzie, ale postawienie akcentu na akceptację własnej kondycji i swojej codzienności, według tego, o czym pisze Rahner, jest miejscem otwartym i udostępnionym dla działania łaski Bożej. To ona, czyli obecność samego Boga, nawet w sposób niezauważalny i nieświadomiony kształtuje człowieka tak, że zaczyna on realizować życie ewangeliczne, życie, w którym rozwijane są cnoty codzienności.

4. Refleksyjność jest w pewnym fundamentalnym sensie cechą wszystkich ludzkich działań. Oznacza to, że ludzkie życie nie jest tylko ciągiem wydarzeń, które spotykają jednostkę, ale jest człowiek stara się nadać im spójność przez podejmowanie refleksji, weryfikowanie swoich motywacji oraz namysł nad sensownością i celowością tego, co robi i czym żyje. W tym znaczeniu refleksyjność jest oczywiście ponadczasowym elementem antropologii człowieka, wykraczającym poza ramy czasowe. Jednak w ponowoczesności nabiera ona kluczowego i niespotykanie intensywnego charakteru ze względu na konieczność realizacji nigdy nieukończonego projektu własnej tożsamości oraz czuwania nad osobistą autentycznością. To właśnie pozwala zaklasyfikować refleksyjność jako zupełnie podstawową cechę tego czasu. Jest to dla człowieka pewien trud, który nieustannie podejmuje, a nawet cierpienie z tego powodu, ale jednocześnie jednostka absolutnie nie chce z tego rezygnować, ponieważ wówczas miałaby poczucie, że traci możliwość samostanowienia.

Rahner pisząc o akceptacji codzienności i życia takiego, jakim ono jest, że

wszystkimi uwarunkowaniami czy okolicznościami, zakłada także przyjęcie faktu, że zawiera się w tym nieustająca zmienność. Refleksyjność nie jest tutaj cechą, która należałoby okiełznać, ale jest pożądana ze względu na konieczność odnajdywania i praktykowania w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości nowych sposobów na praktykowanie lekkich dobrych czynów, a co za tym idzie tworzenie nowych cnót codzienności. Rahner w swojej teologii, inspirując się Ewangelią, nie daje gotowych recept i rozwiązań na każdą sytuację codzienności, ale wskazuje pewien kierunek myślenia, w którym należałoby podążać. Szczegóły i konkretne decyzje odnośnie realizacji łaski, dobra, sposobów odnajdywania prawdy niemiecki teolog zostawia refleksyjności człowieka, który duchową intuicję powinien odczytywać wciąż na nowo w zmieniających się okolicznościach i na nowo „wcielać” ją w ten sposób w życie.

5. Konsumpcjonizm jest jedną z najintensywniej obecnych cech ponowoczesności. Człowiek ponowoczesny sprawia często wrażenie jakby istniał po to, by konsumować. Należy rozumieć przez to nabywanie na własność rzeczy i ich używanie. Owo używanie nie oznacza jednak po prostu wyeksploatowania materiału, lecz oznacza koniec wystarczającej, subiektywnie ocenianej satysfakcji, wynikającej z wcześniej dokonanego wyboru odnoszącego się do przedmiotu, ale także relacji z innym i wyboru wartości. Ostatecznie jednak poszukiwanie satysfakcji jest samonapędzającym mechanizmem, który zdaje się nie mieć końca.

W odniesieniu do teologii codzienność Rahnera można niejako reinterpretować źródło konsumpcjonizmu, czyli jednoczesną chęć uzyskania satysfakcji, ale z mniej lub bardziej uświadomioną perspektywą, że nie jest to satysfakcja ostateczna, że istnieje jeszcze coś bardziej intensywnego, większego, piękniejszego, szybszego. Kiedy człowiek przeżywa doświadczenie transcendentale, ma świadomość, że choć zawiera w sobie ono w sobie spotkanie z samoobjawiającym się Bogiem, to jednak zawsze pozostaje On Tajemnicą. Zatem perspektywą jest nigdy nie osiągnięty horyzont i nigdy nie przebyta głębia doświadczenia łaski, rozumianej jako Boża obecność. Oczywiście należy zastrzec, że nie chodzi tutaj o konsumowanie religijnych czy duchowych przeżyć, bo i takie zjawiska są w ponowoczesności odnotowywane, ale o uwzględnienie takiej tendencji, która może zostać na nowo odczytana w perspektywie teologii codzienności i życia duchowego, zgodnego z treścią teologii chrześcijańskiej.

6. Człowiek ponowoczesny chce mieć wybór, chce żyć w przekonaniu, że możliwości tego wyboru są w zasadzie nieograniczone, że na rynku pojawiają się i będą się pojawiać wciąż nowe oferty, spośród których będzie mógł wybierać. Trzeba pamiętać, że dotyczy to zarówno dóbr materialnych, jak i świata wartości, idei.

Rahner podkreśla, że Bóg daje człowiekowi wolną wolę i wolność wyboru. Jednak trzeba powiedzieć, że sposób rozumienia wolności (bo nie można tego nazywać koncepcją, która byłaby z góry narzucona) jest inny niż chrześcijański pogląd na wolność – co też wybrzmiewa w teologii Rahnera.

Niemniej jednak poprzez akcentowanie elementu wolnościowego w duchowości i teologii chrześcijańskiej Rahner otwiera płaszczyznę dialogu o wolności, jej rozumieniu oraz Źródle.

7. Konsumpcjonizm i związane z nim pragnienie wolności wyboru przekłada się także na relacje międzyludzkie, w jakich człowiek jest postrzegany niemal wyłącznie jako źródło ewentualnej satysfakcji, przyjemności, czy też z jakiegoś innego względu relacja z drugim wydaje się pożyteczna. Oparty na takich założeniach stosunek międzyludzki prędzej czy później wyczerpuje się, kiedy „konsumpcja” nie jest już atrakcyjna i dobiega końca, często bez wcześniejszego zapowiedzenia. Jest to zjawisko wysoce niekorzystne tak ze względu na funkcjonowanie jednostek, jak również całych społeczeństw.

Alternatywną formą realizacji wolności w relacjach z drugim człowiekiem, ale także z Bogiem, może być dialog, jednak wymaga on uwzględnienia faktu, że w dialogu ten inny ode mnie nie jest przedmiotem, a partnerem dialogu. Trzeba uczciwie przyznać, że w przypadku skrajnego nastawienia konsumpcjonistycznego, dialog może człowiekowi jawić się jako zupełnie zbędny i niezrozumiały. Jednak wciąż nie zmienia to faktu, że człowiek w swojej najgłębszej istocie pozostaje zawsze tym, który jest skierowany na drugiego.

8. W ponowoczesności nie można wybrać stabilizacji, można być jedynie człowiekiem w drodze – z wyboru lub z przymusu. Miejsce, w którym dziś ktoś się znalazł, pozostaje aktualne tylko na dziś, być może będzie takim również jutro, ale nie ma pewności. Nigdy nie może też uznać, że na coś zapracował raz na zawsze.

Rahner podkreśla, że chrześcijaństwo postrzega człowieka jako tego, który nieustannie jest w drodze, dlatego, że nie opiera swojego życia na tym, co go spotyka, chociaż tego doświadcza czasami jako czegoś ostatecznego. Ma świadomość, że jest kimś więcej niż same tego doświadcza i że rzeczywistość, w której żyje zawiera

w sobie coś więcej niż ukazuje się to przy powierzchownym spojrzeniu. Od momentu Wcielenia to, co codzienne i prozaiczne, monotonne, nużące, męczące i nietrwałe zyskuje nowe znaczenie w Jezusie Chrystusie. Staje się częścią drogi samego Boga, przez co cała ludzka rzeczywistość jest niejako „konsekrowana” i nabiera zbawczego charakteru za przyczyną łaski zawartej w tym, co ludzkie.

9. Kolejną antropologiczną konsekwencją ponowoczesności jest niepewność jako konstytutywna cecha rzeczywistości. Człowiek nie jest pewny ani sensu wydarzeń, ani swojej tożsamości, ani relacji, które nawiązuje, ani reguł świata, w którym funkcjonuje. Niepewność i dynamika zmian potęgowana jest także przez procesy globalizacji, gdzie miejsce tradycyjnych hierarchii zajmuje sieć dynamicznych powiązań o ogólnoświatowym zasięgu. W efekcie wszystko może się wydarzyć w dowolnym momencie i w dowolnym miejscu, niezależnie od naturalnej sekwencji zdarzeń związanych z lokalną społecznością.

Rahner akceptuje ten stan rzeczy. Niepewność wpisuje się w doświadczenie człowieka z samej natury, ponieważ jego możliwości poznawcze i percepcyjne są ograniczone. Nigdy nie będzie on w stanie dotrzeć do istoty i pełnego sensu tego, co go spotyka i Tego, którego spotyka.

10. Na skutek nadmiaru bodźców, możliwości wyboru spośród rozmaitych alternatyw i oderwania ich od kontekstów w wielu przypadkach człowiek tworzy w sobie głęboko subiektywną rzeczywistość, a co za tym idzie jest ona często epistemologicznie zdeformowana, obarczona błędnymi interpretacjami i wyborami. Rahner przyjmuje ludzkie ograniczenia poznawcze jako coś konstytutywnego. Nie mówi, że człowiek nie jest w stanie dotrzeć do obiektywnej prawdy o rzeczywistości, ale w jego teologii wybrzmiewa świadomość, że jednostka nie jest w stanie tego dokonać o własnych siłach. Dlatego Bóg obdarza człowieka łaską. To ona, a nie ludzkie wysiłki, jest ostatecznie tym, co pozwala prowadzić ludzką egzystencję ku jej przeznaczeniu, czyli ku miłości. Nie należy tego jednak mylić z determinizmem, ponieważ człowiek zawsze ma możliwość odrzucenia Bożej oferty. Człowiek może błędzić, może nie rozpoznać i nie nazywać właściwym imieniem łaski i samego Boga, nie odbiera Mu to jednak możliwości wychodzenia do człowieka z inicjatywą spotkania i możliwości udzielania łaski praktykowania cnót codzienności.
11. Kolejną antropologiczną przesłanką ponowoczesności są przemiany w postrzeganiu teraźniejszości i nieśmiertelności. Człowiek już nie inspiruje się przeszłością, ani nie tęskni za spełnieniem czy też zbawieniem w przyszłości. Najczęściej dąży jedynie

do chwilowego dobrego samopoczucia, zdrowia i egzystencjalnego bezpieczeństwa. Na skutek tego życie człowieka zamknięte jest w epizodach, których zalety najlepiej jest odkryć jak najwcześniej i skonsumować jak najszybciej.

Ponownie trzeba postawić hipotezę, że akceptacja codzienności, także z jej lękami, niespełnieniem, rozczarowaniami, epizodycznością i fragmentaryzacją, jest jednocześnie, według Rahnera, miejscem przebywania Boga. Dlatego uważność na chwilę obecną, skupienie się na tym, by tu i teraz rozpoznać łaskę, która przychodzi do człowieka pod postacią zaproszenia do wykonania „lekkich” dobrych czynów i także przez to zaproszenia do wejścia w dialog z Bogiem, staje się miejscem w którym już teraz antycypuje wieczność. O wieczności nie trzeba myśleć, ani się w nią wpatrywać. Spełnianie w dobry sposób tych wszystkich obowiązków, które niesie ze sobą codzienność sprawia, że człowiek staje się usposobionym, by rozpoznać moment, który choć może wydawać się mało znaczący, to przesądzi o jego sytuacji w wieczności. Dlatego należy się skupić na chwili obecnej, by nie przeoczyć w niej momentów wieczności. Niemniej jednak, jak pisze Rahner, cnoty codzienności i miłość najlepiej „działają”, kiedy człowiek nie skupia się na nich samych, ale po prostu tu i teraz realizuje miłość, która oby była także ostateczną odpowiedzią człowieka w godzinie jego śmierci.

12. Duchowość ponowoczesna nie tyle związana jest z jakąś konkretną formą religijności, co jest kulturą odpowiedzią na duchowe i religijne potrzeby człowieka, które chociaż często nieuświadomione i nienazwane swoim imieniem istnieją w nim niezależnie od czasu, przestrzeni i przemian społeczno-kulturowych. Duchowość ponowoczesna jest subiektywna i w dużej mierze oparta na refleksyjności, co niekoniecznie musi oznaczać racjonalizm. Istnieje przekonanie, że przemianom społecznym i kulturowym analogicznie towarzyszy przemiana tożsamości jednostek, przemiana sensu, ponieważ stare „metody” nie są adekwatne do zmieniających się okoliczności. Zgodnie z takim poglądem, także duchowość wymagała i nadal wymaga transformacji.

W tym kontekście można umieścić dwie z teologicznych intuicji Rahnera. Po pierwsze, pomimo wieszczonej w nowożytności wizji, w której postęp oznacza koniec religii tak się odradza, chociaż w innej, eklektycznej postaci. Rozumiana już bardziej jako duchowość, czyli pewne wewnętrzne impulsy. Nie umniejszając wszelkich zastrzeżeń, jakie należałoby uczynić zwłaszcza w odniesieniu do duchowości chrześcijańskiej, nie można zaprzeczyć jednemu – człowiek ma wpisane

w antropologię dążenie do tego, co go przekracza. Niemiecki teolog dostrzega tutaj tak zwanych „anonimowych chrześcijan”, którzy chociaż nie nazywają Boga „po imieniu”, co więcej mogą siebie określać nawet ateistami, ale w ich czynach przejawia się dobro, które jest wynikiem działania Bożej łaski w ich życiu, chociaż sobie tego nie uświadamiają. Oni także mogą autentycznie poszukiwać Boga i modlić się do Niego, nawet jeśli w tym momencie błędnie rozpoznają Go w jakiejś rzeczywistości, która Nim nie jest. Możliwość ta jest przejawem wewnętrznej konstrukcji człowieka, uzdalniającej go do powierzenia się Tajemnicy. Po drugie, teologia, duchowość i religijność rzeczywiście ulegają przemianom. Są to zmiany, które nie tyle dotyczą samego Boga, ale konieczne są te, które dotyczą człowieka i jego rozumienia rzeczywistości Boga, Ewangelii i doktryny. Te przemiany są konieczne, by w każdym czasie wyrazić prawdę o Bogu w sposób, który będzie komunikował się z mentalnością człowieka w obecnym czasie.

Autorka rozprawy, ponieważ zachęcona przez Rahnera, postanowiła zaproponować elementy modelu życia duchowego opartego na teologii codzienności Rahnera, przy jednoczesnym uwzględnieniu uwarunkowań człowieka będącego pod wpływem ponowoczesnych przemian społeczno-kulturowych. Chodzi o kryteria, którymi Kościół mógłby kierować się przy aplikowaniu w teologii pastoralnej czy duszpasterstwie koncepcji „mistyka przyszłości” oraz przy odczytaniu tej koncepcji także w duchowościach szczegółowych, na przykład w duchowości ignacjańskiej czy duchowości monastycznych Wspólnot Jerozolimskich. W efekcie jednak bardziej niż o wyczerpane kryteria chodzi o styl życia „mistyka przyszłości”, czyli elementy, z którymi będzie mógł się identyfikować jako z tymi, które stanowią o jego tożsamości.

1. Początkiem relacji z Bogiem jest doświadczenie prawdy o tym, że codzienność jest miejscem, które wybrał Bóg, aby w niej przebywać w sposób ukryty, ale działający poprzez łaskę. „Mistyk przyszłości” będzie więc opierał swoją duchowość na prawdzie o wcieleniu Jezusa Chrystusa.
2. Celem, który osiąga człowiek w duchowości inspirowanej teologią codzienności Rahnera jest uzyskanie i rozwijanie doświadczenia codzienności jako tej, która jest tylko pozornie powierzchowna, a w niej ukryta jest głębia Tajemnicy, ukrytego, choć samoobjawiającego się Boga. „Mistyk przyszłości” będzie zatem przeżywał swoją duchowość, jako kompatybilną z codziennością, gdzie doświadczenie Boga będzie raczej stylem życia, niż zadaniem do wykonania.

3. Mistyczne „odczuwanie Boga” jako bezpośrednie doświadczenie Boga jest fundamentem duchowości opartej na teologii codzienności Rahnera. Doświadczenie nie oznacza jeszcze poznania Boga, bo Bóg pozostaje Niepoznawalny. „Mistyk przyszłości” zatem oprócz racjonalnego namysłu nad wiarą będzie mniej lęklwie ustosunkowywał się do własnej zdolności przeżywania także emocjonalnego, poznania intuicyjnego, w myśl zasady, że za subiektywnym poznaniem, także kryją się obiektywne prawdy.
4. Zewnętrzna religijność, która jest efektem doświadczenia łaski, rozpoznania jest jako tej, która pochodzi od Boga i w związku z tym jest zaproszeniem do wejścia w dialog z Nim. „Mistyk przyszłości” będzie zatem traktował czyny moralne, akty religijne czy praktyki duchowe jako odpowiedź na zaproszenie Tajemnicy do wejścia z Nią w relację.
5. W modlitwie zasadniczą postawą jest powierzanie siebie Tajemnicy Boga. Istotne jest wyzbywanie się egotyzmu przez praktykowanie lekkich dobrych czynów, które uwrażliwiają duchowo jednostkę na obecność miejsc szczególnej łaski pośród codzienności, a także na ostatnie słowo zawierzenia, które będzie miało miejsce w godzinie śmierci. „Mistyk przyszłości” będzie zatem swoją duchowość traktował nie jako pojedyncze akty religijne, ale jako spójną całość wynikającą z chrześcijańskiego stylu życia.
6. Człowiek modli się w codzienności, ale także codziennością. W codzienności powierza siebie samego Bogu, w modlitwie codziennością akceptuje swoje życie i jego powszedniość, zgadzając się na często niezauważalne dla niego samego obumieranie dla siebie i rodzenie się dla coraz większej miłości Boga i bliźniego. „Mistyk przyszłości” będzie zatem w swojej duchowości dowartościowywał życie świeckie, nie szukając w doświadczeniach duchowych, czy religijnych ucieczki od niego, ale postrzegając je jako miejsce, w którym wydarza się jego osobista historia zbawienia.
7. Mową Boga jest także milczenie, dlatego człowiek oprócz wypowiadania słów powinien budować w sobie postawę słuchacza Słowa. „Mistyk przyszłości” będzie postrzegał milczenie Boga jako formę Bosko-ludzkiej komunikacji.
8. Na skutek doświadczenia transcendentnego człowiek odkrywa w sobie wymiar pozwalający przekroczyć aktualnie przeżywaną przez niego rzeczywistość. „Mistyk przyszłości” będzie kształtował w sobie postawę pokory, mając świadomość własnej poznawczej ograniczoności, która dotyczy zarówno świata materialnego, jak

i nadprzyrodzonego. Dzięki tej pokorze będzie mógł doświadczyć, że otrzymuje łaskę.

9. Człowiek nie dąży do sakralizacji codzienności, ale jest ona „konsekrowana” obecnością wcielonego (poprzez rzeczywistość wcielenia Jezusa Chrystusa) samego Boga. „Mistyk przyszłości” będzie odkrywał głębszy wymiar codzienności poprzez porzucenie skupienia na sobie, będąc rozczarowanym własną ograniczonością, by dostrzec głębię, która od niego nie pochodzi.
10. Droga duchowości i teologia nie ma rozstrzygać o szczegółowych aspektach życia jednostki, ale wskazuje kierunek, drogę, na której można budować duchową wrażliwość, która pozwoli w najważniejszych momentach życia wybrać właściwie. „Mistyk przyszłości” będzie uwzględniał w swojej duchowości wieloaspektowość i wielokształtność rzeczywistości; będzie się kierował wolnością podczas tworzenia swojej chrześcijańskiej tożsamości. Da sobie jednocześnie prawo do błędów ufając, że łaska Boga i Jego wola zbawcza jest większa i prowadzi człowieka w miłosierdziu z niezwykłą celowością.
11. Duchowość w oparciu teologii codzienności jest w zasadzie postulowaniem chrześcijańskiego stylu życia, opartego na wolności jednostki i łasce Boga. „Mistyk przyszłości” będzie więc mógł realizować swoją indywidualność uwzględniając bezpośredniość (chęć doświadczenia duchowego) i autokreację (wybór tego, co składa się na osobistą odpowiedź udzieloną Bogu) oraz refleksyjność (będącą podstawą procesu decyzji i jej weryfikacji). Przez co będzie także bardziej doceniał duszpasterstwo indywidualne.

Teologia Rahnera jest próbą zrozumienia egzystencjalnej relacji między Jezusem a człowiekiem, dlatego chrześcijaństwo nie jest dla Rahnera usystematyzowaną, martwą teorią abstrakcyjnych norm i idei. Jest historią przeżywaną w jedności z wcielonym Bogiem i неповtarzalności ludzkiej historii jednostki. Przy takim postawieniu akcentów w teologii ponowoczesny nie czuje się wtłoczony w schematy, pozbawiony indywidualności i autorefleksji.

Rahner i jego teologia codzienności jednak na pewno nie przekona tych, którzy oczekują od teologii duchowości, czy też od modelu życia duchowego konkretnych rozstrzygnięć, schematów i wskazówek. Jego teologia jest raczej wyrazem intuicji, która wskazuje kierunek. To, co z jednej strony może wydawać się mankamentem, z drugiej

jednak strony otwiera perspektywę dla zastosowania antropologii transcendentnej, a w związku z tym i teologii codzienności, w ramach wielu nurtów duchowości katolickiej, na przykład w duchowości ignacjańskiej, duchowości wspólnot należących do ruchów charyzmatycznych, czy też drogi duchowej monastycznych Wspólnot Jerozolimskich.

Autorka ma świadomość, że postawiła przed sobą dość trudne zadanie mierzenia się z płynną, nieokreślona i niezakończoną „epoką” ponowoczesności, jak też dodatkowo z rozszanym po różnych publikacjach, nigdy nieusystematyzowanym, nieuporządkowanym pojęciowo i ciągle modyfikowanym przez Rahnera tematem teologii codzienności. Niemniej jednak duszpasterska motywacja, jak w przypadku Rahnera, sprawiła, że postanowiła zmierzyć się z tym tematem, by przynajmniej uwypuklić intuicje niemieckiego teologa, które wydają się niezwykle aktualne i wręcz prorocze, jeśli przyjąć, że podejmował je w epoce, która dopiero się rozpoczynała.

Autorka ma również przekonanie, że teologia, jeśli ma pozostawać „żywa”, czyli dotycząca człowieka tu i teraz, powinna być odważna, a w pewnym momencie być może nawet będzie uchodziła za brawurową. Równocześnie jednak zawsze powinna zostać otwarta na krytykę, rzeczową dyskusję i w razie konieczności przyznać, że popełniła błąd. Z takim zastrzeżeniem możliwe są teologiczne poszukiwania w obszarach nieprecyzyjnych i nieusystematyzowanych, które być może nabiorą dopiero ostatecznego kształtu w przyszłości. Teologia jednak nie może i nie powinna czekać na zakończenie się danej epoki, by dać swoją odpowiedź człowiekowi, ponieważ wtedy jej odpowiedzi będą historyczne, to znaczy będą udzielone na pytania, których już nikt (poza historykami) nie zadaje.

Najbardziej znaczącymi osiągnięciami teologii Rahnera zdają się być uczynienie ludzkiej świadomości samego siebie wewnętrznym momentem teologii oraz dowartościowanie ludzkiego doświadczenia. Te dokonania stanowią o sile Rahnerowskiej teologii i wyznaczają refleksji nad wiarą perspektywę na przyszłość. Jako perspektywy badawcze można wskazać następujące kwestie.

1. Wnioski niniejszej dysertacji mogą stać się impulsami dla teologii pastoralnej, zwłaszcza jeśli chodzi o duszpasterstwo indywidualne. Teologia codzienności wydaje się tutaj koncepcją, która otwiera przestrzeń dialogu przede wszystkim w społecznościach zlaicyzowanych.
2. Można także podjąć badanie, dotyczące tego, czy teologia codzienności, a zwłaszcza akceptacja codzienności i ludzkiej kondycji, może stać się „językiem” kerygmatu. Przez to także przyczynić się do rozwoju form nowej ewangelizacji.
3. Zaznajomiwszy się z pierwszymi wynikami syntez diecezjalnych przygotowanych

w ramach Synodu o synodalności, autorka zauważa, że wiele „marzeń o Kościele” (dowartościowanie świeckości, indywidualności, relacyjności, refleksyjności) wpisuje się w propozycję duchowej koncepcji „mistyka przyszłości” w związku z tym wydaje się, że należałoby kontynuować badania dotyczące teologii codzienności, jako tej, która uwzględnia antropologiczne przesłanki ponowoczesności i wobec nich próbuje wskazać w jaki sposób współczesny człowiek, a w związku z tym i współczesny Kościół, może w sposób jeszcze bardziej komunikatywny wprowadzać jednostkę w doświadczenie Boga i prowadzić do realizacji zbawiania w osobistej historii.

Bibliografia

Pismo Święte

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań 2003.

Dokumenty Kościoła

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, Poznań 2002.

Papieska Rada Kultury, Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody żywej. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003.

Papież Franciszek, *Evangelii Gaudium*, Częstochowa 2013.

Materialy źródłowe

1. Zygmunt Bauman

Bauman Z., „My” bez „onych”, „Więź” 2016 4/666, s. 165-168.

Bauman Z., G. Gajewska, *Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności*, Gniezno 2005.

Bauman Z., *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006.

Bauman Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

Bauman Z., *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, Kraków 2006.

Bauman Z., *Pro domo sua. Bauman o Baumanie*, „Znak”, 2018, nr 752/01, s. 42-51.

Bauman Z., *Retropia. Jak rządzi nami przeszłość*, Warszawa 2018.

Bauman Z., *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków 2008.

Bauman Z., *Zindywidualizowane społeczeństwo*, Gdańsk 2008.

2. Karl Rahner

Rahner K., *A theology of everyday life. Theological meditations on everyday things*, w: K. Rahner, *The mystical way in everyday life*, New York 2010, s. 172-188.

Rahner K., *Bóg stał się człowiekiem*, Poznań 1978.

Rahner K., *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität*, Freiburg, 1971.

Rahner K., *Czy wierzysz w Boga?*, Poznań 2015.

Rahner K., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958.

Rahner K., *Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholischer dogmatischer Sicht*, w: G. Oberhammer, *Transzendenzerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in Indischer und Christlicher Tradition*, Wien 1978.

Rahner K., *Doświadczenia katolickiego teologa*, „Znak” 1992, nr 2/441, s. 72-82.

Rahner K., *Einübung priesterlicher Existenz*, Freiburg 1970.

Rahner K., *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Freiburg 1977.

Rahner K., *Geist in Welt*, München 1957.

Rahner K., H. Vorgimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.

Rahner K., *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.

Rahner K., *Im Gespräch I, 1964-1977*, München 1982.

Rahner K., *Jezus Chrystus – sens życia*, w: *Pisma wybrane t. 1*, Kraków 2005, s. 241-252.

Rahner K., *Mały Rok Kościelny*, Kraków 2001.

Rahner K., *Modlitwy życia*, Kraków 2001.

- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1965.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Pytane człowieka o sens w obliczu absolutnej tajemnicy Boga*, w: *Pisma wybrane* t. 1, Kraków 2005, s. 168-184.
- Rahner K., *Rechenschaft des Glaubens. K. Rahner Lesebuch*, red. K. Lehmani A. Raffelt, Zürich - Köln - Freiburg - Basel - Wien 1979.
- Rahner K., *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1960.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln 1966.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln 1967.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln 1970.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie* XII, Einsiedeln 1975.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie* XIII, Einsiedeln 1978.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln 1983.
- Rahner K., *Słowa z krzyża*, Kraków 1980.
- Rahner K., *Śluchacz Słowa*, Kęty 2008.
- Rahner K., *Teologia i antropologia*, w: *Pisma wybrane* t. 1, Kraków 2005, s. 46-67.
- Rahner K., *The mystical way in everyday life*, New York, 2010.
- Rahner K., *Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung*, „Orientierung” 1956 nr 20, s. 8-11.
- Rahner K., *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: *Pisma wybrane* t. 1, Kraków 2005, s. 216-238.

Rahner K., *Uwagi na temat problemu „anonimowego chrześcijaństwa”*, w: *Pisma wybrane* t. 1, Kraków 2005, s. 141-156.

Literatura przedmiotu

Bąk U., Postmodernizm a religia, „Konteksty Społeczne”, 2015, t. 3, nr 1(5), s. 109-120.

Berman M., *Wszystko, co stale rozplywa się w powietrzu. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, Kraków 2006.

Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formę duchowości*, Kraków 2000.

Bokwa I., M. Jagodziński, *Wiara wobec współczesności*, Warszawa 2014.

Bokwa I., *Niezbywalny i ciągle aktualny wkład Karla Rahnera SJ (1904- 1984) do współczesnej antropologii teologicznej*, „Studia Teologii Dogmatycznej”, t. 1, Białystok 2015, s. 48-57.

Bokwa I., *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Sandomierz 2010.

Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 2001.

Borkowski R., *Globalizacja, cywilizacja, ponowoczesność*; w: *Globalopolis. Kosmiczna wiosna szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003. strony

Czubala Ł., *Pomiędzy filozofią a teologią. Pytanie o człowieka i jego tożsamość – źródła antropologii teologicznej Karla Rahnera*, „Bielańskie Studia Teologiczne”, 1/2015, s. 65-85.

Eagelton T., *Iluzje postmodernizmu*, Warszawa 1998.

Egan H.D., wstęp w: K. Rahner, *The Need and the Blessing of prayer*, Minnesota 1997.

Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków 2008.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010.

Grabska S., *Karla Rahnera teologia wolności*, „Więź”, 1985 nr 7-8-9, s. 42-50.

- Grotkowska S., *Religijność subiektywna*, Kraków 1999.
- Guzowska B., *Duchowość ponowoczesna*, Rzeszów 2011.
- Hołda M., *Głos ukrytego Boga*, Kraków 2019.
- Imhof P., Biallowons H., *Karl Rahner: Im Gespräch*, II, München 1983.
- Jarkiewicz K., *Źródła mentalne ponowoczesnej religijności w dyskursie antropologicznym*; w: *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie?*, red. B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wańczyk, Kraków 2010.
- Jiers M., *Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera*, Filozofia Chrześcijańska, t. 7, Poznań 2021, s. 115-134.
- Kempny M., *Czy globalizacja kulturowa współdecyduje o dynamice społeczeństw postkomunistycznych?*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2000 nr 1, s. 5-27.
- Kłoczowski J. A., *Chrześcijanin XXI wieku*, „Znak”, 1995 nr 3, 56-60.
- Kowalczyk D., *Między dogmatem a herezją*, Warszawa 2003.
- Kuśmierski A., *Poznanie Boga według transcendentalnej metody Karla Rahnera*, <http://www.teofil.dominikanie.pl/test/index.php/content/view/345/119/> [Dostęp 01.09.2021].
- Lasch Ch., *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York 1979.
- Mariański J., *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010.
- Marody M., *Jednostka po nowoczesności*, Warszawa 2015.
- Metz B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.
- Miczyńska-Kowalska M., *Kultura konsumpcyjna cechą społeczeństwa ponowoczesnego. Zacieranie granic między kulturą niską a wysoką*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 2013 nr 2-3/56, s. 199-213.

- Moysa S., *Uzasadnienie wiary według Karla Rahnera*, „Przegląd Powszechny”, 1984 nr 9, s. 366-381.
- Nosowski Z., *Karla Rahnera teologia codzienności*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1992, nr 30/2, s. 89-119.
- Nowaczyk M., *Antynomie nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4, s. 3-18.
- Pełka L. J., *Antropologia nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 2001, nr 3-4, s. 108-125.
- Perzyński A., *Historyczne uwarunkowania wykładu antropologicznego w teologii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2008, nr 17, s. 271-280.
- Perzyński A., *Metoda teologiczna w dobie postmodernistycznej*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 2015, nr 21, s. 117-134.
- Perzyński A., *W kierunku prawdy w ponowoczesnym świecie*; w: red. K. Góźdz, J. Chyła, S. Kunka, *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, Pelplin 2012, s. 137-146.
- Schrijver G. de, *Karl Rahner: od „anonimowego chrześcijaństwa” do „anonimowego chrześcijaństwa mistycyzmu”*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2007, t. 21, s. 93-103.
- Skowronek A., Wstęp w: K. Rahner, *Modlitwa i wiara*, Kraków 2002.
- Skowronek K., Pasek Z., *Nowa duchowość w kulturze popularnej. Studia tekstologiczne*, Kraków 2013.
- Sobolewska A., *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z nowej ery?*, Warszawa 2009.
- Sochoń J., *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, s. 99-100.
- Suwiński S., *Mistyka i prymat miłości*, „Teologia człowieka” 2020, nr 51/3, s. 101-117.
- Szmyd J., *Zagrożone człowieczeństwo. Regresja antropologiczna w świecie ponowoczesnym*, Katowice 2015.

Śliwiński P. J., *Sekty i ruchy religijne w zglobalizowanym świecie*; w: *Globalopolis. Kosmiczna wiosna szanse i zagrożenia*, red. R. Borkowski, Warszawa 2003, s. 218-245.

Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, Kraków 1996.

Tyszką K., *Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności*, Warszawa 2014.

Vorgrimler H., *Karl Rahner. Leben – Denken – Werke*, München 1963.

Woźniak R., *Teologia w ponowoczesności*; w: red. K. Gózdź, J. Chyła, S. Kunka, *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*, Pelplin 2012, s. 165-179,.

Zimnica-Kuzioła E., *Socjologia religii w Polsce i na świecie – tradycja i współczesność*, „Przegląd Humanistyczny” 2008, nr 1, s. 108-127.

Literatura pomocnicza

Balthasar H. U. von, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, Kraków 2002.

Bevans S. B., *Models od Contextual Theology*, Maryknoll-New York 1992

Chmielewski M., *Duchowość*; w: *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002.

Gajda J., *Antropologia kulturowa, cz. 2. Kultura obyczajowa początku XXI wieku*, Kraków 2008.

Hadryś J., *Dynamika chrześcijańskiego życia duchowego*, Poznań 2017.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, B, Kęty 2012.

Luckmann T., *Niewidzialna religia*, Kraków 2006/

Maréchal J., *Le point de départ de la metaphysique*, Louvain 1926.

Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016.

Pawluczuk W., *Duchowość*; w: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, red. M. Libiszewska-Żółtowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 90-92.

Piwowski W., *Socjologia religii*, Lublin 2000.

Przybysz P. J., *Źródła estetyki nowej duchowości*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 4, s 19-29.

Skowronek A., Słowo wstępne w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996.