

Zbigniew Nosowski

Karla Rahnera teologia codzienności

Studia Theologica Varsaviensia 30/2, 89-119

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZBIGNIEW NOSOWSKI

KARLA RAHNERA TEOLOGIA CODZIENNOŚCI

Treść: Wstęp; I. Codziennosc jako miejsce spotkania Boga; II. Religijne przezywanie codzienności; Podsumowanie.

WSTĘP

W przedmowie do pierwszej książki Karla Rahnera wydanej w języku polskim ks. Stefan Moysa napisał, iż „*ten uczony teolog nie poczytywał sobie za ujmę schylenie się nad zwyczajnością życia ludzkiego*”¹. Sformułowanie „nie poczytywał sobie za ujmę” można nawet uznać za zbyt słabe. Rahner widział bowiem w refleksji nad codziennymi sprawami ludzkimi wręcz obowiązek teologa, który zastanawia się nad życiem człowieka. Temat codzienności — pozornie mało znaczący — stał w centrum teologicznego myślenia Karla Rahnera. Mam tu na myśli porządek raczej logiczny niż faktyczny. Trudno bowiem stwierdzić, że temat codzienności był poruszany przez niego w większości prac na poczesnym miejscu. Był on w rzeczywistości obecny dość często, rzadko jednak samodzielnie, raczej jako fragment większych opracowań. Jednak logicznie może on zostać uznany za punkt, w którym ogniskuje się cała teologia Rahnera.

Rzadko kiedy i rzadko który teolog zajmuje się tak przyziemnym tematem, jak dzień powszedni. W przypadku Rahnera zainteresowanie to było możliwe dzięki specyficznym cechom jego myślenia teologicznego. Nie interesowałby się on codziennością, gdyby nie antropologiczna koncentracja teologii, gdyby nie koncepcja „anonymowego chrześcijaństwa”, gdyby nie przełamywanie dualizmu sacrum i profanum, gdyby nie szukanie Boga we wszystkim wzorem św. Ignacego Loyoli, gdyby nie wizja doświadczenia duchowego jako właściwego

¹ S. Moysa, *Przedmowa do pierwszego wydania*, w: K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 8—9.

każdemu człowiekowi, gdyby nie całościowa koncepcja roli religii w życiu człowieka. Bez akceptacji odbóstwienia świata wskutek sekularyzacji i zainteresowania świeckimi członkami Kościoła również trudno by pozytywnie mówić o codzienności.

Odrzuciwszy podział świata na sacrum i profanum, Rahner przestrzega zarazem przed fałszywym sekularyzmem. Pisze, że chrześcijaństwo „może i musi przeżywać i rozumieć całe świeckie życie jako proces zbawienia (albo grzechu) właśnie dlatego, żeby nie popaść w fałszywy sekularyzm”². Dlatego pisze on, że to, co zwykliśmy nazywać życiem religijnym, jest w istocie rzeczą odbiciem „życia łaski realizowanego pośrodku *świeckiego* życia”³. W bardzo subtelny sposób opinia ta wyrażona została w jedynej własnej syntezie Rahnera, książce *Grundkurs des Glaubens*: „Jeżeli samoudzielanie się Boga jest w najwyższym stopniu radykalizującą modyfikacją naszej transcendentalności jako takiej, dzięki której jesteśmy podmiotami, i jeżeli my jako owe podmioty o transcendentalnej nieograniczoności poruszamy się w najbardziej banalnej, codziennej egzystencji, zajmujemy się świeckimi, byle jakimi i jednostkowymi sprawami, to wynika stąd w sposób zasadniczy, że pierwotne doświadczenie Boga, nawet doświadczenie Jego samoudzielania Siebie, może być tak ogólne, tak atematyczne, tak *niereligijne*, że aktualizuje się wszędzie tam — w sposób anonimowy, ale realny — gdzie przeżywamy naszą egzystencję”⁴.

W tym skomplikowanym zdaniu warto zwrócić uwagę na proces rozumowania: wychodzi ono od człowieka i jego doświadczeń zarazem transcendentalności i codzienności, by dojść do Boga, który anonimowo w tej codzienności jest obecny. Jest to typowy dla Rahnera ciąg rozumowania. Dla naszego tematu ważne jest podkreślenie, że Rahner wyraża zainteresowanie codziennością ze względu na człowieka, który ją przeżywa, a nie ze względu na Boga. Argumentacja typu „Bóg jest Panem wszystkiego, a więc także i codzienności” u Rahnera pojawiała się bardzo rzadko i raczej we wcześniejszym okresie twórczości. Teolog spoglądający na codzienność od strony Boga poświęca jej mało uwagi, zgodnie z proporcjami jej banalnego znaczenia. Teolog spoglądający na codzienność od strony człowieka, jak Rahner, poświęca jej więcej uwagi zgod-

² K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, Warszawa 1979, s. 86.

³ J.w.

⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, Warszawa 1987, s. 144.

nie z proporcjami jej znaczenia w życiu ludzkim — jest banalna, ale ileż czasu pochłania każdego dnia.

Jak Karl Rahner rozumie codzienność? Właściwie przyjmuje to słowo w potocznym, codziennym właśnie, rozumieniu — inaczej wszak nie mogłoby być, skoro mowa ma być uczciwie o doświadczeniu powszedniego życia. Jedynie w dwóch miejscach zdarzyło się, że Rahner opisywał, co ma na myśli, mówiąc „codziennosc”. Wymieniał wówczas element rutyny, przymusu biologicznego, płytkości uczuć i przeżyć, stale powtarzanych obowiązków i konieczności, do znudzenia spotykanych ludzi⁵. Do istoty zaś codzienności zaliczył poczucie oddalenia od Boga pośród rzeczy całkowicie świeckich (brak jest polskiego słowa dla oddania sformułowania, że codzienność to *die Welt voller Profanität*)⁶.

Bóg jest jednak głęboko zakorzeniony w doświadczeniu człowieka — powiada Rahner — także w tym najbardziej codziennym. „Bóg kieruje nami za pomocą powszedniego dnia z niezwykłą celnością”⁷. Trzeba przyjąć na siebie tę codzienność, jeśli chce się przyjąć Boga. Uciekanie od codzienności jest uciekaniem od człowieczeństwa, od samego siebie. „Nie możemy umknąć codzienności, gdyż zabieramy ją ze sobą, gdziekolwiek byśmy szli, jest bowiem nami — naszym codziennym sercem, gnuśnym duchem, małą miłością, która czyni lichym i zwykłym nawet to, co jest wielkie. I dlatego nasza droga prowadzić musi poprzez samą codzienność, poprzez jej obowiązki i niedole”⁸. Świadome przyjęcie na siebie codzienności ma też wynikać z troski o właściwy charakter chrześcijańskiego świadectwa: „Nasza wiara musi brać początek z tego świata, jeśli prawdziwie mamy być ludźmi dzisiejszymi (...) Sytuacja ta (dzisiejszego świata, Z. N.) musi wpływać na kształt samej wiary, przenikać ją, oczyszczać i testować, czynić ją pokorną i skromną, gotową ponownie stawiać czoła tej sytuacji. Nasza wiara musi być taka, by tzw. niewierzący nie mógł zaprzeczyć, że oto stoi przed nim człowiek taki jak on sam, człowiek dzisiejszy, który nie używa słowa ‘Bóg’ łatwo i bezmyślnie, który nie przypuszcza, że zgłębił tę tajemnicę; skromny,

⁵ K. Rahner, *Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität*, Freiburg i.Br. 1971, s. 127.

⁶ K. Rahner, *Eucharistie und alltägliches Leben*, w: *Schriften zur Theologie* Bd. 7, Einsiedeln—Zürich—Köln 1966, s. 205.

⁷ K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, w: *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 69.

⁸ Tamże, s. 68.

chłodno sceptyczny człowiek dzisiejszy taki jak on sam, a który pomimo wszystko — nie, nie pomimo wszystko, lecz właśnie dlatego, wierzy”⁹.

I. CODZIENNOŚĆ JAKO MIEJSCE SPOTYKANIA BOGA

Cechą specyficzną refleksji Karla Rahnera nad codziennością jest pozytywna ocena samej rzeczywistości dnia powszedniego. Dla niego szare wydarzenia zwykłych dni nie były czymś, od czego należałoby uciekać — wręcz przeciwnie, to w nich samych można spotkać Boga schylającego się ku człowiekowi. Stąd tak wiele pisał Rahner o mistycyzmie życia codziennego, o łasce wśród codzienności i o samej codzienności jako łasce.

1. Mistyka życia codziennego

Szeroko znane jest powiedzenie Rahnera, że „*chrześcijanin przyszłości albo będzie mistykiem, albo go w ogóle nie będzie*”¹⁰. Jakiego rodzaju mistycyzm miał Rahner na myśli? Słowo „mistyczny” pojawia się w jego dziełach w dwu znaczeniach: pierwsze, zgodne z powszechnym rozumieniem tego słowa, oznacza najwyższe wloty ducha ludzkiego, drugie zaś odwołuje się do ignacjańskiego szukania Boga we wszystkim, do zakorzeniania wszechrzeczy w wymiarze misterium. To drugie rozumienie mistycyzmu jest znacznie częściej używane przez Rahnera niż pierwsze, i ma ono doniosłe znaczenie w jego teologii codzienności.

Mówiąc o chrześcijaninie przyszłości jako mistyku, Rahner ma na myśli człowieka żyjącego pełnią życia, także w jego najbardziej zwykłej i nużącej części, odnajdującego zarazem w tym życiu ślady Boga. Do takiego spojrzenia na życie zachęcał Rahner w swych pismach. Pisał: „*to doświadczenie łaski, ten trudny do określenia ‘mistycyzm’ życia codziennego, będzie uznany za istotę chrześcijaństwa*”¹¹. W Rahnerowskim rozumieniu świata misterium — wymiar głębi, duchowej tajemnicy — jest składnikiem każdego istnienia. „*Potencjalnym czynnikiem w każdym życiu jest pewien element nie dający się wysłowić; krótko: tajemnica. To nie oznacza tej części rzeczywistości, którą wciąż musimy odkrywać, której jeszcze*

⁹ K. Rahner, *Faith Today*, London 1967, s. 16.

¹⁰ K. Rahner, *Im Gespräch*. Bd. 2: 1978—1982, red. P. Imhof i H. Biallovens, München 1983, s. 34.

¹¹ K. Rahner, *Faith Today*, dz. cyt., s. 37.

w pełni nie zrozumieliśmy, nie osiągnęliśmy, czy nie uznaliśmy za rzeczywistość dla nas. Tajemnica, raczej, jest składnikiem podstawowym, który implikuje i podtrzymuje rzeczywistość, jaką znamy”¹².

Bardziej poetyckim językiem wyrażał to Rahner, gdy pisał o obecności doświadczenia ostatecznego w powszednim ludzkim dniu, kiedy to „człowiek zawsze, zajęty ziarnkami piasku na brzegu, mieszka w rzeczywistości na skraju nieskończonego morza tajemnicy”¹³. Podobnie określał np. wiedzę akademicką jako „małą wyspę (...) w bezkresnym oceanie nienazywanego misterium”¹⁴. Bóg nie przychodzi z zewnątrz do naszej codzienności, by ją przemieniać, On jest już od początku milcząc w niej obecny¹⁵.

Można zatem — stwierdza Rahner — z całym przekonaniem mówić o „mistycyzmie życia codziennego, o mistyce najbardziej szarych dni”¹⁶. „Gdybyśmy chcieli nazwać ‘mistycyzmem’ to doświadczenie transcendencji, w którym człowiek w pośrodku swego codziennego życia zawsze przekracza samego siebie i poszczególne przedmioty, z którymi 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”¹⁷. „Istnieje mistyka codzienności, odnajdywania Boga we wszystkich rzeczach, trzeźwego upojenia Bogiem, o którym mówią Ojcowie Kościoła i starożytna liturgia”¹⁸. W mistyce codzienności Rahner odnajduje elementy bliskie mistycyzmowi rozumianemu wężiej (tradycyjnie), np. doświadczenie nicości. Dzień powszedni pełen jest doświadcze-

¹² K. Rahner, *The Experience of God Today*, w: *Theological Investigations* XI, London 1974, s. 155.

¹³ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 9, Zürich 1970, s. 170. Cyt. za: A. Skowronek, *Słowo wstępne do wydania polskiego*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. IX.

¹⁴ K. Rahner, *Experience of the Holy Spirit*, w: *Theological Investigations* XVIII, London 1984, s. 196.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Eucharistie und alltägliches Leben*, dz. cyt., s. 213.

¹⁶ K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt*, Freiburg i.Br. 1966, s. 57.

¹⁷ K. Rahner, *Erfahrung des Geistes. Meditation auf Pfingsten*, Freiburg i.Br. 1977, s. 29.

¹⁸ K. Rahner, *Im Gespräch*. Bd. 2, dz. cyt., s. 212. Por. *Erfahrung des Geistes*, dz. cyt., s. 45.

nia pustki, bezładu, nicości, a „owym ‘nic’ jest w rzeczywistości obecność Boga”¹⁹.

Tak rozumiany mistycyzm nie jest zjawiskiem elitarnym, jak np. ekstaza, lecz dostępnym dla każdego chrześcijanina, dla każdego człowieka. Bóg jest blisko, „święta tajemnica jest również ochraniającą bliskością, przebaczącą intymnością, samym domem, miłością, która się udziela, czymś swojskim i przynoszącym pokój”²⁰. W codzienności — tak jak i w wielkich chwilach — człowiek znajduje się w obliczu Boga. Jednak nie każdy potrafi dostrzegać za szarymi wydarzeniami Jego twarz. „Trzeba się uczyć tej mistyki codzienności (...) Trzeba się ćwiczyć w tej mistyce codzienności. Jest ona przeciwieństwem ‘obowiązkowości’ pedanta, który zatwardziały w swej ‘cnocie’ chciałby egzystencję Bożego urzędniczka przedłużyć też na całą wieczność”²¹.

Codziennosc można zatem rozumieć jako swego rodzaju test wiary, sprawdzian jej głębi i autentyczności. „Wszystko więc sprowadza się do tego, jak odbywamy próbę codzienności — pisze Rahner. — Może ona czynić człowieka ‘codziennym’, małoostkowym. Może też — jak nic innego — wyzwać go od niego samego”²². „Zapewne możemy to wszystko po prostu martwo zignorować. Możemy twierdzić, że nie wiemy, co mamy z tym począć. Możemy próbować trzymać się tego, co zwykłe, codzienne i bez reszty przejryste; przyglądać się temu, na co pada światło, a jednocześnie odwracać się i zamykać przed tym niepojętym światłem, dzięki któremu w ogóle widzimy”²³. Zamiast odnajdywania Boga we wszystkich rzeczach, człowiek może popaść w „wykruszanie się istnienia w szarym sceptycyzmie codzienności, nie prowadzącym nawet do protestu przeciw życiu, uchylanie się od odpowiedzi na milcząco nieustępliwe pytanie, którym my sami jesteśmy, nie wytrzymując go ani też nie podejmując, lecz uchodząc przed nim kręto w lichotę codzienności”²⁴.

W codzienności — pisze Rahner — życie człowieka jawi się jak „jakaś gigantyczna stodoła, do której, dzień po dniu, wjeżdża wszystko ze wszystkich stron, bez wyboru, aż napełni się

¹⁹ K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem. Medytacje*, Poznań 1978, s. 113.

²⁰ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 113.

²¹ K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 113, 115.

²² K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 70.

²³ K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 55.

²⁴ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 23.

po dach codzienności”²⁵. Tak dzieje się każdego dnia, aż do śmierci, a „wówczas cały ten kram, którym żyliśmy, zostanie wymieciony ze stodoły”²⁶. Formułą stosowaną przez Rahnera dla opisu sytuacji zagubienia w codzienności, zagłuszenia głosu dobiegającego z najgłębszych pokładów człowieczeństwa, jest „serce zasypane” gruzem spowszednienia, sceptycyzmu, zgorzkniałości i rozpacz. Człowiek jest wówczas uwięziony w skończoności, w przemijaniu, w codzienności, w rozczarowaniu, w nędzy, w beznadziejnych wysiłkach²⁷.

Jak zatem otwierać „zasypane serce”, jak odnajdywać Boga w codzienności, skoro jej wymiar transcendentny tak łatwo może umknąć uwadze, skoro jest on obecny „tylko jako ukryty składnik”²⁸? Odpowiedź Rahnera jest dwutorowa. Po pierwsze, „mistyka codzienności jest łaską, w całej pełni łaską”²⁹, a więc owocem przychylności Boga względem człowieka. Łaska daje człowiekowi dobrą wolę, a ta „darowana człowiekowi przez Boga dobra wola wygląda z naszej perspektywy jak wielki i szczery wysiłek samego człowieka. Ale tym wysiłkiem trzeba kierować właściwie, ucząc się odnajdywać smak wieczności w czasie, ćwicząc się w mistyce najbardziej szarych dni”³⁰. Druga część odpowiedzi Rahnera leży po stronie człowieka. Tutaj nie daje on, rzecz jasna, żadnych recept, ani nie przedstawia skutecznych zasad ascetycznych³¹, proponuje jednak pewne wskazówki i drogowskazy myślenia.

Opisując rolę wiary w życiu chrześcijanina, Rahner pisze, iż nieraz może ona stać się fałszywą, kruchą nadbudową ideologiczną, skrywającą całkowicie laickie istnienie i laickie podejście do życia³². To nierozpracowane szerzej przez niego rozróżnienie dwóch sposobów podejścia do życia — laickiego i z wiarą — wydaje się kluczowe dla zrozumienia sposobów, jakie widzi Rahner na przezwycięzenie spowszednienia egzystencji. Potrzebne jest podejście do życia „z wiarą”, która pozwala inaczej widzieć te same wydarzenia i fakty, pozwala sięgać głębiej, widzieć dalej i jaśniej, dostrzegać te wymiary rze-

²⁵ K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 68.

²⁶ J.w.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 35.

²⁹ K. Rahner, *Glaube, der die Erde liebt*, dz. cyt., s. 56. Por. tenże, *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 114.

³⁰ K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 114.

³¹ Por. K. Rahner, *Im Gespräch*. Bd. 1: 1964—1977, München 1982, s. 281.

³² Por. K. Rahner, *Faith Today*, dz. cyt., s. 23.

czywistości, które, choć ukryte pod powierzchnią wydarzeń, są najistotniejsze.

Pierwszym krokiem ku otwarciu zasypanego serca jest spojrzenie w prawdzie na swoje życie, dostrzeżenie własnej niewystarczalności i słabości, wyznanie w modlitwie: „wierzę, Panie, zaradź niedowiarstwu mojemu”³³. Człowiek doświadcza niebezpieczeństwa przepaści, nad którą się znajduje, a zarazem może dostrzec, że „owa przepaść przyjmuje go jako jego prawdziwe i przebaczące ocalenie”³⁴, oferując mu tym samym nową interpretację tego faktu, „która widzi w owym doświadczeniu wydarzenie radykalnego samoudzielenia się Boga”³⁵. Przy podejściu „z wiarą” rzeczywistość zewnętrzna nie zmienia się, zmienia się natomiast jej interpretacja, jako że człowiek dostrzega wymiar głębi i transcendencji. Podobnie interpretuje Rahnera W. Dych, który pisze, że wedle Rahnera wiara oferuje „nowy horyzont, w ramach którego można widzieć wszystkie rzeczy w nadprzyrodzonym kontekście, a zarazem możliwym się staje odnajdywanie Boga we wszystkich rzeczach, nawet najbardziej naturalnych i świeckich”³⁶.

Podejście do życia „z wiarą” umożliwia uznanie życia codziennego za uprzywilejowane i szczególnie istotne pole życia chrześcijańskiego. To „zwykłość właśnie i gorzyc codziennego dnia stanowią rzeczywistą sytuację, w której żyje miłość”³⁷ — ta miłość, która jest największym z charyzmatów, a zarazem najbardziej codziennym spośród nich — tym, który domaga się realizacji każdego dnia niezależnie od nastroju, wydarzeń zewnętrznych i nieznośności bliźnich. Hans Küng w przedmowie do jednej z książek Rahnera napisał: „Codzienny bieg spraw ludzkich jest pełen aktywności: pracujemy, chodzimy, siadamy i patrzymy, śmiejemy się i śpimy. Takie aktywności czynią nas bogatymi lub biednymi. Jest zadaniem chrześcijanina przeżywać te aktywności i zarazem w świetle wiary chrześcijańskiej odślaniać ich ukryte bogactwo i głębię”³⁸. Słowa te dobrze streszczają myśl Karla Rahnera.

„Całe życie człowieka, w jego osobistym rozumieniu i wol-

³³ Por. K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 22; tenże, *Faith Today*, dz. cyt., s. 24.

³⁴ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 114.

³⁵ J.w.

³⁶ W. V. Dych, *The Achievement of Karl Rahner*, „Theology Digest” 1984 nr 4, s. 327.

³⁷ K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 101.

³⁸ H. Küng, *Preface*, w: K. Rahner, *Belief Today*, New York, 1967, s. 5.

ności, a zatem i w jego codzienności, jest historią łaski”³⁹ — pisze Rahner. Historia ludzkiej codzienności jest zarazem historią łaski obecnej w tej codzienności, historią odkrywania mistycznego, nadprzyrodzonego wymiaru ludzkiego życia. Codziennność łaski to nie łaska „tania”, gorsza czy szara, to jedynie łaska trudniej dostrzegana.

2. Kopernikański przewrót w pobożności

Karl Rahner powiada w swoich pismach, że istnieje codzienność łaski, że łaski Bożej można i należy szukać także wśród powszednich zwykłych spraw. Ale powiada też, że istnieje łaska codzienności — Boży dar, zawarty w najzwyklejszych wydarzeniach szarego życia, który trwa dopóty, dopóki trwa ich zwyczajność i szarość. Odkrycie tego drugiego wymiaru nazywa Rahner „przewrotem kopernikańskim” we współczesnej pobożności⁴⁰.

Przełom ten dokonał się zarówno w teologii, jak i w praktyce życia duchowego. Dogmatyka katolicka — pisze Rahner — świadoma była zawsze tego, że nie tylko specyficzne akty pobożności są pożyteczne dla człowieka wierzącego i przyczyniają się do wzrostu łaski, ale że „to samo odnosi się także do wszystkich czynów, które człowiek w obliczu Boga spełnia w swoim codziennym życiu, jeżeli owe czyny spełniane są dobrowolnie i nie są grzeszne”⁴¹. Jednak ta ogólna świadomość nie znajdowała przełożenia na pobożność przeciętnego chrześcijanina. Sama teologia też była w tej dziedzinie dwuznaczna. „Wzniosta duchowa nauka wiedziała wprawdzie coś niecoś o „dobrej intencji”, która może uświęcić również uczynki i cierpienia codziennego dnia, ale dla przeciętnego chrześcijanina pozostawało to odległą teorią, a nawet w samej tej nauce dobra intencja wydawała się przeważnie zewnętrznym dodatkiem, który sprawia, że zupełnie świecki uczynek, pozostający sam w sobie uczynkiem świeckim, dodatkowo staje się „pożyteczny”. Były dwa światy, ziemski, świecki, w którym zwykły człowiek chcąc nie chcąc musi się głównie poruszać, i religijny, który jako inny, dodatkowy, należy przede wszystkim do księży i zakonników”⁴².

Dzisiaj — powiada Rahner — teologia chrześcijańska po-

³⁹ K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, dz. cyt., s. 127.

⁴⁰ K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, dz. cyt., s. 87.

⁴¹ Tamże, s. 85.

⁴² Tamże, s. 86.

woli uczy się, by całe życie widzieć jako proces zbawienia (lub grzechu). „Wszystko, co nie jest grzechem, ale co spełniane jest w sposób wolny i odpowiedzialny, jest dla chrześcijan znajdujących się w stanie łaski wydarzeniem tej łaski, częścią historii zbawienia, inspirowaną przez Ducha Bożego, przyjęciem Jego wieczności”⁴³. Przewrót kopernikański w pobożności współczesnej polega na odkryciu, że „prawdziwa głębia tylko pozornie powierzchownej i światowej codzienności wypełniona jest, może być wypełniona, przez Boga i Jego łaskę”⁴⁴. To doświadczenie — stwierdza Rahner — staje się pierwotne dla wielu chrześcijan i dopiero w „światle tego znaczenia na pozór świeckiego życia staje się zrozumiała i wykonalna dla dzisiejszego człowieka zewnętrzna religijność”⁴⁵. Nieskończoność przenika codzienną aktywność ludzką, jest w niej „nieuchronnie obecna”⁴⁶. Ewangelia wzywa do radykalizmu, do oddania całego siebie, lecz owa radykalność dotyczy konkretnego ludzkiego życia, a więc codziennych relacji z bliźnimi pośród nudnych powszednich obowiązków. Radykalność wiary ma być realizowana w banalności życia⁴⁷. „Istota chrześcijaństwa (...) musi stać się konkretnym, bezpośrednim, trzeźwym, zwyczajnym życiem w tak zwanej doczesnej, świeckiej codzienności”⁴⁸.

Chrześcijanin nie powinien zatem — uważa Karl Rahner — uciekać od codzienności ku wymaginowanym wyższym sferom ducha, lecz właśnie pośrodku tej codzienności przeżywać swą wiarę. „Nie powinniśmy prosić Boga: uczyni z mego dnia powszedniego dzień święty, lecz raczej: daj, aby mój dzień powszedni pozostał dniem powszednim”⁴⁹. Codziennosc jest i ma pozostać codziennością — wielokrotnie stwierdza Rahner⁵⁰. Powiada on bardzo stanowczo, że istnieje specyficzna łaska codzienności, której można doświadczyć jedynie przyjmując rzeczywistość taką, jaka ona jest. Trzeba „przyjąć i widzieć wszystko takim, jakim ono jest: wielkie — wielkim, małe — małym, poważne — na poważnie, śmieszne — ze śmiechem”⁵¹.

⁴³ J.w.

⁴⁴ Tamże, s. 87.

⁴⁵ J.w.

⁴⁶ Por. K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 53.

⁴⁷ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁸ K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, dz. cyt., s. 104.

⁴⁹ K. Rahner, *Eucharistie und alltägliches Leben*, dz. cyt., s. 218.

⁵⁰ Zob. K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, dz. cyt., s. 128; tenże, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 71; *Eucharistie...*, dz. cyt., s. 215.

⁵¹ K. Rahner, *Mały rok kościelny*, Kraków 1988, s. 52—53.

„Sama zwyczajność rzeczy codziennych jest siedliskiem wiecznego cudu, milczącego misterium Boga i Jego łaski. Zachowuje je jedynie dopóty, dopóki zachowana jest ich zwyczajność”⁵². Kto ucieka od codzienności, traci szansę spotkania w niej Boga. Łaska codzienności — jak każda łaska — jest ofertą dla wolności człowieka. Można ją przyjąć lub odrzucić (w tym przypadku odrzucić łaskę znaczy odwrócić się od rzeczywistości życia codziennego).

Karl Rahner w swoich popularnych refleksjach duszpasterskich ukazuje świętych, którzy umieli przyjąć na siebie codzienność z całym jej ciężarem. Dobrym przykładem jest jego refleksja o św. Józefie. Rahner pisze o opiekunie Jezusa, że jest on przykładem „cichej wierności i zwykłego uczciwego wypełniania obowiązków”. Opisując „ubogą codzienność życia szarego człowieka”, „twarde życie skromnego cieśli w małej dziurze położonej w zapadłym kącie świata”, Rahner pisze, iż jest ono przykładem męskiej postaci miłości: ważne są dlań — wierność swym obowiązkom i rzeczowa sprawiedliwość. „Życie tego szarego człowieka miało t r e ś ć — tę jedyną treść, o którą w każdym życiu ostatecznie chodzi: Boga i Jego wcieloną Łaskę”. Święty Józef to „człowiek ubogiej codzienności”, któremu dane było „dotykać opieki Łaską Boga”⁵³. I dlatego jest on patronem codzienności, życia pełnego głębi prowadzonego wśród szarości zwykłego dnia.

W charakterystyce św. Józefa dokonanej przez Rahnera powtarzającym się wątkiem jest „uczciwe wypełnianie obowiązków”. Element ten — tak charakterystyczny dla codzienności — dobrze pozwala ukazać specyfikę myśli Rahnera. Autor ten — tak przeciwny drobnomieszczańskiej mentalności — napisał w liście do młodego człowieka, zbuntowanego przeciw konwenansom życia: „Wypełnianie obowiązku, czego domagają się po mieszczańsku mieszczenie, mając w tym wypadku — o dziwo — w końcu rację, jest tylko odwagą podążania dalej i lekceważenia bożka fałszywego szczęścia chwili”⁵⁴. Wypełnianie codziennych, nudnych obowiązków to zasadniczy element akceptacji codzienności jako danej przez Boga. Główną cechą codzienności jest to, że nie jesteśmy w niej wolni, że zmuszeni jesteśmy do spełniania czynów, na które wcale nie mamy ochoty — myśli Rahner. Lecz w tym właśnie trzeba szukać

⁵² K. Rahner, *Everyday Things*, London 1965, s. 2.

⁵³ K. Rahner, *Mały rok kościelny*, dz. cyt., s. 76—81 i passim.

⁵⁴ K. Rahner, *Mój problem. Karl Rahner odpowiada na problemy młodzieży*, Warszawa 1985, s. 11.

Boga, „ponieważ poprzez te wszystkie niewole naszej egzystencji Bóg ofiarowuje nam samego siebie”⁵⁵.

Akceptacja codzienności z jej ograniczeniami i koniecznościami jest aktem ludzkiej wolności, do którego człowiek jest wezwany. Posłuszna akceptacja losu sama już go przekształca, „ponieważ i o ile dzieje się w łasce objawienia, jest już wiarą i (jeżeli osiąga swoją pełnię) miłością, jest już anonimowym chrześcijaństwem, akceptacją, która jest przewycięzeniem, odkupieniem losu”⁵⁶. Wolność w rozumieniu Rahnera to w dużej mierze akceptacja konieczności związanych z ludzkim istnieniem. „Wolność to dla Rahnera wolne „tak” powiedziane Bogu przez pójście za absolutnie określonym, co do każdego człowieka, planem Bożym. Tak pojęta wolność jest w gruncie rzeczy rozumną i wolną zgodą na konieczność”⁵⁷ — pisała S. Grabska. Podobnie uważa S. Moysa, który pisał, że wedle Rahnera los ludzkiej egzystencji „rozgrywa się wokół tego, czy człowiek całą tę egzystencję wraz ze wszystkimi darami, które od niej są niezależne, przyjmuje, czy mówi i tym samym ją potwierdza, czy też przeciw niej protestuje i odmawia jej uznania”⁵⁸.

Nawiązując do wątku zawartego w poprzednim punkcie niniejszego rozdziału, można stwierdzić, że pełna akceptacja codzienności — wolna zgodą na związane z nią konieczności — jest podstawowym warunkiem podejścia do życia „z wiarą”, które pozwoli dostrzec głębinę rzeczywistości. Wówczas rzeczywistość codzienna odsłania swe zakryte oblicze i stać się może transcendentnym doświadczeniem Ducha Świętego.

3. Język teologii wobec doświadczenia codzienności

Codziennosc jest miejscem spotykania Boga, szansą doświadczenia Ducha Świętego i łaski — to jest główna myśl teologii codzienności Karla Rahnera. Jak jednak teologicznie opisać tę Bożą obecność w powszednich wydarzeniach? Pod tym względem styl stosowany przez Rahnera jest bardziej subiektywny niż obiektywny, bliższy raczej fenomenologii religii niż teologii. Najlepszym przykładem mogą być jego opisy doświadczenia

⁵⁵ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, dz. cyt., s. 325.

⁵⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 209.

⁵⁷ S. Grabska, *Karla Rahnera teologia wolności*, „Więź” 1985 nr 7—8—9, s. 47.

⁵⁸ S. Moysa, *Uzasadnienie wiary według Karla Rahnera*, „Przeгляд Powszechny” 1984 nr 9, s. 368.

łaski (ew. doświadczenia Ducha Świętego — tych pojęć używa właściwie zamiennie) w codzienności. W wielu miejscach Rahner prezentuje opis wydarzeń, które uznać można za doświadczenie tego, co duchowe w człowieku. Wymienia tam takie przeżycia, jak m. in. milczenie, gdy należałoby się bronić, zapomnienie wyrządzonej niesprawiedliwości, zaniechanie czynienia wymówek, cierpliwość, ryzyko zaufania, akceptacja krytyki, ciągły wysiłek kochania (nie tylko znoszenia ze złością), próba zobaczenia w „głupocie” drugiego człowieka innej roztropności, czynienie dobra bez oglądania się na ludzką wdzięczność (a nawet samozadowolenie), absolutna samotność, pokorne spełnianie obowiązków, miłowanie Boga, gdy zdaje się, że brak odpowiedzi z Jego strony⁵⁹. Wielką zasługą Rahnera jest, że umie tak opisać te wydarzenia zwykłej ludzkiej małej historii, by pokazać w nich twarz Boga. Wybitny teolog nie przeprowadza jednak wystarczającej analizy teologicznej tych opisów. Najczęściej zatrzymuje się na poziomie ogólnych stwierdzeń. W niektórych pracach wyodrębnia kolejne stopnie doświadczeń duchowych. Byłyby to: 1. doświadczenie duchowego elementu w człowieku, 2. doświadczenie Ducha (wieczności), 3. doświadczenie nadprzyrodzoności, 4. doświadczenie Ducha Świętego, 5. doświadczenie Bożego świata i życia wiecznego⁶⁰. Niezbyt czytelne są jednak granice pomiędzy poszczególnymi etapami, niekiedy odnosi się wrażenie, że Rahnerowi bardziej chodzi o kolejne stopnie interpretacji doświadczenia niż o różne doświadczenia.

Karl Rahner zdawał sobie sprawę z tego ograniczenia, jakie wyżej zostało opisane: „powstaje wrażenie opisywania czegoś subiektywnego, czy poetyckiego; nastroju, który jest zbyt nieuchwytny, by był weryfikowalny”⁶¹. Jako alternatywę widział jednak jedynie język wysoce abstrakcyjny, terminy dokładnie określone filozoficznie, poziom ściśle konceptualny. To klóciło by się z celem, dla którego interesował się teologią codzienno-

⁵⁹ Opisy takie — częściowo tożsame, częściowo uzupełniające się nawzajem — można znaleźć w wielu książkach Rahnera. Zob. np.: *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 106—112; *Ryzyko chrześcijanina*, dz. cyt., s. 63; *O możliwości wiary dzisiaj*, dz. cyt., s. 176; *Glaube, der Erde liebt*, dz. cyt., s. 55; *Erfahrung des Geistes*, dz. cyt., s. 37; *Everyday Things*, dz. cyt., s. 35—36; *Experience of the Holy Spirit*, dz. cyt. s. 200—203.

⁶⁰ Zob. K. Rahner, *Über die Erfahrung der Gnade*, „Geist und Leben” 27 (1954), s. 460—462. Por. *Everyday Things*, dz. cyt., s. 34—39; tenże, *Vom Glauben inmitten der Welt*, Freiburg 1961, s. 44—48.

⁶¹ K. Rahner, *The Experience of God Today*, dz. cyt., s. 154.

ści — a był to cel pastoralny. Dlatego język Rahnera w tej dziedzinie pozostał bardziej poetycki, niejasny, pełno w nim przybliżeń, często pojawia się słowo „jak gdyby”. Rahner bronił się, że rzeczywistość ostateczna nie może być właściwie opisana w terminach różnych od niej samej⁶². To nic, że daleko tu do jasności. Wszak Boga nie można objąć rozumem. „Nie możemy powiedzieć, że winniśmy milczeć na ten temat z powodu braku zdolności „jasnego” wyrażania się. Bo czym jest jasność? (...) Skoro racjonalistyczni filozofowie i pozytywiści nie chcą o tym mówić, czy należy zabronić mówienia także świętym, poetom i innym, którzy odstaniają pełnię istnienia jako całości?”⁶³. W tych przeżyciach przecież „Bóg jako przedmiot doświadczenia nie jest obecny w sposób analogiczny do innych przedmiotów (sposób, w jaki opisuje takie doświadczenie ontologizm). Powinniśmy raczej stwierdzić, że Bóg jest obecny jako asymptotyczny cel, ukryty sam w sobie, doświadczenia bezkresnej dynamicznej siły zawartej w duchu wzbogaconym wiedzą i wolnością”⁶⁴. Doświadczenie Boga nie jest jednym z wielu doświadczeń na tym samym poziomie, sięga ono raczej w głąb każdego z nich oraz stanowi głębię i istotę wszystkich doświadczeń duchowych i osobistych — powiada Rahner.

W tej perspektywie zadaniem chrześcijańskiej teologii, zwłaszcza teologii mistyki, staje się wiarygodne i zrozumiałe pokazywanie, że podstawowe elementy mistycznego doświadczenia transcendencji są obecne w prostych czynach życia chrześcijańskiego. Bóg — nienazwana Tajemnica — jest przez swoją łaskę obecny już w samej wierze, nadziei i miłości⁶⁵. Rahner pisze, iż „Jest prawdą wiary, że chrześcijanin poprzez każdy dobry czyn, poprzez każdy akt codziennej wierności wzrasta w łaskę danej mu od Boga”⁶⁶. Łaska bowiem nie jest terminem ograniczonym jedynie do życia modlitwą, a „zamykanie łaski w sferze tego, co „czysto duchowe”, było w gruncie rzeczy niezgodne z chrześcijaństwem, ponieważ tym, którego obejmuje łaska i który staje się manifestacją łaski, jest cały człowiek”⁶⁷. Wydarzenie łaski ma miejsce wszędzie, gdzie człowiek w spo-

⁶² Tamże, s. 156.

⁶³ Tamże, s. 159—160.

⁶⁴ Tamże, s. 153.

⁶⁵ Por. K. Rahner, *Praxis des Glaubens: Geistliches Lesebuch*, red. K. Lehmann i A. Raffelt, Zürich—Köln—Freiburg—Basel—Wien 1982, s. 113—114.

⁶⁶ Por. K. Rahner, *Eucharistie...*, dz. cyt., s. 218.

⁶⁷ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 62.

sób wolny, zgodnie ze swym sumieniem, przyjmuje na siebie i realizuje wymagania płynące z konkretności jego życia, nawet jeśli ostateczna głębia tego życia w danym momencie nie jest przezeń uświadamiana. Teologia szkolna w takiej sytuacji mówi o „intencji wirtualnej” — pisze Rahner. On sam jednak nie chce w takie rozważania wchodzić.

Karl Rahner patrzy na rzeczywistość całościowo, a nie wyinkowo. Dla niego „każde pytanie o przedmiot jest jednocześnie pytaniem o istotę samego podmiotu poznającego”⁶⁹. Patrząc jako teolog widzi zatem całą rzeczywistość i całe życie człowieka jako stojące „w obliczu Boga”. Teolog — jego zdaniem — musi tak patrzeć: „Tylko takie pytanie jest teologiczne, które widzi każdy poszczególny przedmiot jako pochodzący od Boga i doń zmierzający”⁷⁰. Takie rozważania to oczywiście dla teologa — powiada Rahner — „nie są jednak takimi w życiu przeciętnych chrześcijan”⁷¹.

W Rahnerowskiej teologii codzienności jest jednak element, który może wzbudzić zainteresowanie profesjonalistów. Jest nim rozróżnienie czynów dobrych o różnej wadze znaczeniowej. „Są grzechy ciężkie i lekkie, powszednie, zatem też dobre czyny ciężkie i małej wagi”⁷². Granica pomiędzy grzechami ciężkimi i lekkimi jest w praktyce często trudna do przeprowadzenia, ale przecież oznaczają one rzeczywistości całkiem odmiennie jakościowo. Podobnie jest z wolnymi, dobrymi czynami ludzkimi. Pomiedzy nimi też istnieje różnica jakościowa. Rahner posługuje się tu rozróżnieniem św. Tomasza z Akwinu pomiędzy decyzjami o celu oraz decyzjami o środkach i drodze do tego celu⁷³. Dobre czyny „ciężkie” to te, które ustawiają całe ludzkie istnienie wobec Boga, a „małe” to te, które są konsekwencją tych „wielkich”. Codziennosc jest domeną tego, co małe i niepozorne. Jest miejscem, gdzie poprzez małe akty wierności potwierdza się zasadnicze decyzje życiowe.

Warto jeszcze wskazać na pewien wątek obrazujący ewolucję myśli Rahnera. Zainteresowanie codziennością można odnaleźć w jego dziełach już od samych niemal początków. Jednak kluczowa dla jego teologii codzienności i tak podkreślana w artykule pozytywna ocena samej rzeczywistości dnia pow-

⁶⁹ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, dz. cyt., s. 127.

⁶⁹ K. Rahner, *Teologia a antropologia*, „Znak” 1969 nr 12, s. 1539.

⁷⁰ Tamże, s. 1540.

⁷¹ K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, dz. cyt., s. 128.

⁷² K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 104.

⁷³ Por. K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, dz. cyt., s. 130.

szedniego jako siedliska Bożej Łaski, nie pojawiła się od razu. We wcześniejszych pracach znaleźć można inne podejście do codzienności. Charakterystyczne są pod tym względem rozważania w książeczce *Worte ins Schweigen*. Zainteresowanie codziennością wypływa tu raczej z faktu, że Bóg jest Panem wszystkiego, a więc i codzienności. Sama codzienność ma być uświęcana, nie zaś przyjmowana jako taka⁷⁴. Książka ta napisana została w roku 1947. Ślady podobnego myślenia znaleźć jeszcze można w *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, wydanej w 1949 roku, gdzie wątki przemieniania dnia powszedniego i jego akceptacji przeplatają się⁷⁵. W latach pięćdziesiątych Rahner całkowicie już porzucił negatywne spojrzenie na codzienność i wezwania do jej sakralizacji, mówiąc o niej jako miejscu doświadczenia Bożej łaski. To podejście najpełniej zostało ukazane w książeczce *Alltägliche Dinge*, wydanej w roku 1964. Owa ewolucja poglądów Rahnera symptomatyczna jest dla tego okresu, który był czasem wielkich przemian nie tylko w teologii katolickiej, ale i w całym Kościele, do czego zresztą teologowie (a wśród nich w dużej mierze Rahner) wielce się przyczynili.

II. RELIGIJNE PRZEŻYWANIE CODZIENNOŚCI

W poprzedniej części przedstawiono Rahnerowskie rozumienie podejścia do życia — także do życia codziennego — „z wiarą”. Obecnie trzeba zaprezentować to podejście do życia w całej jego różnorodności. Mowa tu zatem będzie zarówno o sprawach, będących domeną tradycyjnie rozumianego sacrum (modlitwa, Eucharystia), jak i o rzeczach bardzo banalnych (spanie, jedzenie itp.). Wyodrębnienie tych dwu sfer w poszczególnych punktach jest zabiegiem jedynie porządkowym, trzeba bowiem cały czas pamiętać — chcąc być wiernym myśli Rahnera — o ich jedności na poziomie świadomości przeżywającego go podmiotu — wierzącego człowieka.

1. Modlitwa wśród codzienności

Karl Rahner postrzega rzeczywistość jako jedność tego, co cielesne, z tym, co duchowe i transcendentne. Jego widzenie roli i znaczenia modlitwy w życiu człowieka jest świetnym tego przykładem. Modlitwa — jak i cały wymiar religijny czło-

⁷⁴ Por. K. Rahner, *Worte ins Schweigen*, Innsbruck 1954, s. 43—44.

⁷⁵ Zob. K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 69.

wieczeństwa — nie jest dlań specyficznym dodatkiem do ludzkiej egzystencji, lecz najgłębszym jej wyrazem. Modlitwa w rozumieniu Rahnera wyrasta z życia i do życia prowadzi. Modlitwa wyraża przeżywane problemy, a z drugiej strony samo życie może stać się modlitwą bez słów. „*Modlitwy w jej najgłębszej istocie nie można uważać za coś dodatkowego i osobnego, z czym mamy do czynienia "również" obok wielu innych spraw. Trzeba ją rozumieć jako wyraz i realizację całości naszej egzystencji, nawet jeżeli nominalna modlitwa zajmuje nam tylko małą część naszego czasu*”⁷⁶. Rahner patrzy na modlitwę — zgodnie z postulatami antropologicznej koncentracji teologii — poprzez pryzmat modlącego się człowieka. Stając do modlitwy, stając wobec Boga, człowiek jest „*konkretnym człowiekiem, a nie abstrakcyjnym ideałem, nie czysto religijnym człowiekiem który pragnie tylko Boga. Jest to człowiek codziennych, świeckich i prozaicznych życiowych potrzeb i niepokojów. I takim też powinien stanąć wobec Boga w modlitwie, taki jaki jest, jaki jest w swoim niewytłumaczalnym i bynajmniej nie dającym się sprowadzić do czystej religijności pędzie życia i w swoich potrzebach życiowych, wiedząc, że Bóg sam chce, żeby takim był*”⁷⁷.

Modlitwa to — dla Rahnera — z jednej strony dystans wobec różnorodności i powszedniości życia, z drugiej zaś szansa przedstawienia Bogu wszystkich myśli, zadań, trosk, rozczarowań, smutków i radości związanych z tą różnorodnością i powszednością⁷⁸. Modlitwa dzieje się zatem nie na uboczu, lecz „*w środku codzienności, w nurcie życia z jego potrzebami, radościami i cierpieniami, jego sukcesami i porażkami*”⁷⁹.

W codzienności człowiek często zepchnięty jest na jałowe płycizny życia. Czymże wówczas staje się modlitwa? Tylko obowiązkiem i przyzwyczajeniem? „*Codziennność sprawia, że modlitwa dnia powszedniego powszednieje, robi się mechaniczną, powierzchowną, bezduszną "drętą mową", wykonywaniem z zewnątrz nałożonego "świadczenia", które odrabia się możliwie szybko, by móc wziąć się znowu do weselszych rzeczy. Modlitwa taka jest więc jakby czasem dawanym Bogu wbrew własnej woli, bo inaczej nie bardzo można, bo lepiej nie psuć sobie z Nim stosunków*”⁸⁰. Ra-

⁷⁶ K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, dz. cyt., s. 61—62.

⁷⁷ Tamże, s. 60.

⁷⁸ Por. K. Rahner, *Mój problem...*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁹ K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, dz. cyt., s. 62.

⁸⁰ K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 61.

hner nie ucieka od tej konstatacji. Powiada wręcz, że właśnie dlatego, iż człowiek nie może na zawołanie docierać do najgłębszych warstw swojej istoty, nie można sprawy tak ważnej jak modlitwa pozostawić na łasce usposobienia i przelotnego uczucia. Właśnie dlatego modlitwa jest również sprawą wolności, odpowiedzialności i cierpliwego ćwiczenia⁸¹. Jak to już zresztą poprzednio podkreślano, pojęcie obowiązku — tak istotne dla zrozumienia codzienności — ma u Rahnera konotację pozytywną. Stąd też traktowanie codziennej modlitwy jako obowiązku nie jest dla niego żadną miarą jej umniejszeniem. Mówi on wręcz o modlitwie jako o „osobistym obowiązku i umiłowanym przyzwyczajeniu”⁸².

Refleksja Rahnera o modlitwie wśród codzienności nie kończy się jednak na wezwaniu „*módlmy się w codzienności*”. Apeluje on także: „*módlmy się codziennością*”⁸³. Tutaj chodzi Rahnerowi o dostrzeżenie Bożego wymiaru rzeczywistości, o ćwiczenie na codzienność cnót wiary, nadziei i miłości, co sprawi, że codzienność stanie się podobieństwem modlitwy. Gdy miłość znajdzie swój najbardziej powszedni wyraz, gdy życie człowieka wierzącego „*będzie rodzeniem się miłości, aż cała codzienność stanie się jej oddechem, oddechem wierności i tęsknoty, wiary, gotowości, oddania Bogu. Wtedy rzeczywiście stanie się ona modlitwą bez słów, choć pozostanie tym czym jest: ciężką, zwykłą, prozaiczną i szarą dolą powszednią. I musi taką pozostać, gdyż tylko wtedy służy miłości Boga odbierając nam samych siebie*”⁸⁴. Wówczas codzienność może się stać modlitwą wychowującą „*do dobroci i cierpliwości, do wyrozumiałości, spokoju, pobłażliwości i łagodności, do wierności nie szukającej siebie*”⁸⁵. Wówczas dostrzec można głębszy nurt codzienności, w którym „*wszystkie przemijające godziny życia, pospolite, pełne banalnych zgrzyot, wszystkie dni jednakowo obojętne i jednakowo żmudne wlewają się, jak strumyki w ocean, w jeden wielki dzień Boga, który nie zna wieczoru*”⁸⁶.

Szczególnie interesująca jest refleksja Karla Rahnera o związkach szczególnego rodzaju modlitwy, jakim jest Eucharystia, z życiem codziennym. Spojrzawszy na istotę Eucharystii i istotę codzienności Rahner pisze, że można by stwierdzić, iż „*nie*

⁸¹ Zob. K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, dz. cyt., s. 63.

⁸² K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 60.

⁸³ Por. tamże, s. 67.

⁸⁴ Tamże, s. 70—71.

⁸⁵ Tamże, s. 71.

⁸⁶ J.w.

ma nic bardziej sprzecznego, nic bardziej oddalonego od siebie, co się wzajemnie odpycha, jak te dwie rzeczywistości: z jednej strony święta celebracja bliskości Boga, szczytowy punkt naszej pojednawczej historii zbawienia, spotkanie z wcielonym odwiecznym słowem Boga, a z drugiej strony codzienność⁸⁷ (chwilę wcześniej jako istotną cechę codzienności wymieniał Rahner poczucie oddalenia od Boga). Już kilka wierszy dalej nazywa on jednak Eucharystię „sakramentem codzienności”⁸⁸.

Karl Rahner znajduje wiele podobieństw między Eucharystią a życiem codziennym. Eucharystia sama jest powszednim pokarmem. Jes ona „pokarmem człowieka, który wciąż na nowo staje się głodny, który wciąż na nowo staje się słaby, który zatem w życiu duchowym jest człowiekiem powszednim”⁸⁹. Eucharystia wyzwala od grzechów powszednich, co samo wskazuje, jak bliski i intymny jest związek między obu tymi rzeczywistościami. Eucharystia to sakrament Ukrzyżowanego, Eucharystia to świętowanie tajemnicy Krzyża. W wielkopiątkowym losie Jezusa Rahner znajduje analogię do tego, co jest właściwością dnia powszedniego współczesnych chrześcijan. Wielki Piątek to odczucie daremności życia, nienawiści wrogów, zdrady przyjaciół, samotności, oddalenia od Boga. Wszystko to jest istotą przeciętnych wydarzeń prozaicznej codzienności⁹⁰. Słowa kończące Mszę świętą: *Ite, missa est*, Rahner odczytuje jako postanie w codzienność, jako powołanie i zadanie do wykonania⁹¹. Dla niego Eucharystia jest nie tyle źródłem mocy do przetrzymania codzienności, co raczej dziełem Boga, który posła ludzi w codzienność⁹².

Dzień powszedni jest dla Rahnera ciągiem dalszym Komunii eucharystycznej. W codzienności wydarza się to, co jest istotą Komunii: wzrastanie w łasce, umacnianie więzi z Jezusem. To, co w Eucharystii odbywa się za pomocą znaków sakramentalnych, w codzienności przybiera szarą, powszednią postać. „Codzienność jest dalszym ciągiem i wzrastaniem Komunii w szarej rzeczywistości”⁹³.

Z drugiej strony Rahner dostrzega, że codzienność jest też przygotowaniem Komunii. Przeżycia eucharystyczne zakorzenione muszą być w zwykłym życiu, aby nie tkwiły w próżni.

⁸⁷ K. Rahner, *Eucharistie...*, dz. cyt., s.208.

⁸⁸ Tamże, s. 209.

⁸⁹ J.w.

⁹⁰ Por. tamże, s. 211.

⁹¹ J.w.

⁹² Zob. tamże, s. 212.

⁹³ Tamże, s. 21.

W Eucharystii drobne ofiary ludzkiego życia łączone są z ofiarą Chrystusa. Tej myśli Rahner szerzej nie rozwinął. Jej uzupełnienie — w duchu rahnerowskim — można znaleźć w słowach ks. M. Nowaka: „*Jeśli Eucharystia jest wielkim dziękczynieniem za dzieło zbawienia, to musi nawiązywać do zwykłych oznak wdzięczności, do małej liturgii codziennych obdarowań. Jeśli życie jest z niej wyzute, wielka liturgia nie ma się w czym zakotwiczyć (...). To wszystko, co jest koniecznym ciężarem życia, przyjęte z miłością, i to wszystko, co jest dobrowolnym wyrzeczeniem i ofiarą — we Mszy świętej staje się częścią wielkiej sprawy Bożej, której na imię zbawienie świata*”⁹⁴.

2. Tajemnice niepozorności

„*Jesteśmy rzeczywiście postani w codzienność, to znaczy w małostkową codzienność*”⁹⁵ — powiada Karl Rahner pod koniec rozprawy o związkach Eucharystii i życia codziennego. On naprawdę widział to, co najzwyklejsze, co najbardziej niepozorne, jako siedlisko misterium, szansę spotkania Boga, a co najmniej jako okazję do praktykowania cnót chrześcijańskich. Modlitwa i Eucharystia, opisywane powyżej, są aktami religijnymi *explicite*, zaś zwykłe, prozaiczne wydarzenia dnia powszedniego są nimi *implicite*. Nie można jednak wątpić, czy są aktami religijnymi, gdyż po pierwsze są spełniane przez człowieka, który nieustannie, w każdej chwili, jest związany (religatus) z Bogiem — ostateczną Tajemnicą, oraz — po drugie — bo można odkryć ich duchową głębię. Temu drugiemu zadaniu poświęcił Rahner kilka esejów, a także popularną książeczkę *Rzeczy codzienne*, w której pisał o pracy, krzątaniu się, siedzeniu, patrzeniu, śmiechu, jedzeniu i spaniu.

Główną myślą przewodnią Rahnera w refleksji nad sprawami najbardziej codziennymi jest pragnienie wytrwania w ich zwyczajności. Niemożliwe i nierozsądne byłyby próby przekształcenia dnia codziennego w dzień święty. „*Dni tygodnia i dni robocze muszą pozostać zwyczajne, zwykłe, "codzienne". Tylko wówczas będą one dla chrześcijanina tym, czym być powinny — miejscem praktykowania zasad chrześcijańskich, szkołą zdrowego rozsądku, treningiem cierpliwości, forum, na którym napuszone gadulstwo i zmyślone ideały poddawane są stu-*

⁹⁴ M. Nowak. *O nową wizję parafii*, Warszawa 1992 (w druku — wyd. Biblioteka „Wieżi”).

⁹⁵ K. Rahner. *Eucharistie...*, dz. cyt., s. 218.

⁹⁶ K. Rahner, *Everyday Things*, dz. cyt., s. 2.

sznej deflacji, szansą widzenia rzeczy takimi, jakie one są w rzeczywistości”⁹⁸. Rahner zdaje się powiadać: małe jest piękne, małe jest zapowiedzią i obietnicą wielkiego, „czas jest zarodkiem wieczności”⁹⁷.

Można w oparciu o analizę artykułów Rahnera stworzyć schemat jego refleksji o sprawach powszednich. Zaczyna się ona zazwyczaj od biblijnych obrazów związanych z danym tematem, by następnie poprzez analizę treści danej czynności i tego, co ona wyraża, dojść do odniesień ku sferze ducha i symboliki ostatecznej. Refleksję Rahnera cechuje trzeźwość, umiar i zdrowy rozsądek. Przykładowo o pracy pisze on, iż nie jest ona wcale sprawą najwyższą i najszlachetniejszą w życiu, jest po prostu pracą⁹⁸. Takie poczucie zdrowego rozsądku jest — wedle Rahnera — warunkiem teologii codzienności, jest rzeczą niezbędną do tego, by owa teologia nie odfrunęła zbyt wysoko w górę ponad rzeczywistość dnia powszedniego. Pisząc o śmiechu (zwykłym, pozbawionym raczej głębi śmiechu, który gorszy ludzi poważnych i czułych na punkcie swej godności), napisał Rahner m. in.: „Czy może on też być przedmiotem rozważań? O tak, i to nawet bardzo. Również rzeczy śmieszne są bardzo poważne. Ich powagę dostrzega jednak tylko ten, kto widzi w nich to, czym one są: rzeczy śmieszne, z których można się śmiać”⁹⁹.

Widząc te rzeczy we właściwych proporcjach, Rahner odważnie snuje refleksje nad ich zakorzeniem w misterium. Nie waha się napisać: „Czy jest również teologia snu? Jak najbardziej!”¹⁰⁰. Równie stanowczo stwierdza, że jedzenie i spanie to czynności głęboko tajemnicze. Udanie się na nocny spoczynek oznacza bowiem wyrażenie zaufania w wewnętrzną prawość, bezpieczeństwo i dobroć ludzkiego świata, akt zgody na to, co jest poza kontrolą człowieka. We śnie człowiek — który zawsze pragnie być wolnym i panem samego siebie — traci kontrolę nad sobą, wystawia się na działanie sił podświadomości. Sen zatem to nie tylko kwestia fizjologii, to także czynność wymagająca świadomego zaufania¹⁰¹. Jedzenie może być dla kogoś czynnością podobną do tankowania benzyny, ale — przypomina Rahner — człowiek je, a nie tylko pożywia się

⁹⁷ Tamże, s. 4.

⁹⁸ Tamże, s. 5.

⁹⁹ K. Rahner, *Mały rok kościelny*, dz. cyt., s. 49.

¹⁰⁰ K. Rahner, *Everyday Things*, dz. cyt., s. 29.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 30.

jak zwierzęta, i dlatego jest to sprawa dotycząca całej ludzkiej egzystencji¹⁰². Powszedni śmiech — jak interpretuje Rahner — „wskazuje, że człowiek jest pogodzony z rzeczywistością”¹⁰³, że widzi rzeczy małe jako małe i umie się z nich cieszyć, a nie obrażać się na ich pospolitość w poszukiwaniu wzniosłych ideałów.

Bardzo interesujące są dokonane przez Karla Rahnera interpretacje znaczenia czynności krzątania się i siadania. Krzątanie ożywia w ludziach ducha wędrownika i poszukiwacza, przypomina, iż życie jest drogą, że „nie mamy tutaj stałej siedziby. Jesteśmy wędrowcami kierującymi się ku przeznaczeniu, a niepewnymi obranej drogi; pielgrzymami, tułaczami pomiędzy dwoma światami, bytami pośrednimi”¹⁰⁴. Zarazem jednak musi przyjść czas, gdy zakrzątany człowiek uświadomi sobie, że nie można wędrować bez celu, że trzeba ukierunkować się ku czemuś ostatecznemu. Coś podobnego wyraża siadanie: „osoba gdzieś przynależy i nie może być równie dobrze u siebie gdziekolwiek, jej ostatecznym celem jest osiąść i zapuścić korzenie”¹⁰⁵. Siedzenie przypomina także spokój, jaki płynie z wewnętrznej radości posiadania rzeczy, które nie przemijają, rzeczy duchowych. Zakłada ono także odrzucenie aktywizmu, bezładnej i bezcelowej działalności. Refleksja o siadaniu prowadzi Rahnera do pytania, czy nie jesteśmy „tego rodzaju ludźmi, którzy zawsze muszą być na nogach i coś robić, zawsze w gąszczu różnych spraw, po prostu dlatego, że nie znosimy spokoju i ciszy. Czy my też jesteśmy zabiegani, starając się uciec od samych siebie?”¹⁰⁶. Siedzenie przypomina Rahnerowi o spokoju modlitwy; mówi też, że spoczynek może być wyższą formą aktywności, aktywnością umysłu i ducha.

Dość rozbudowane są refleksje Rahnera o symbolice poszczególnych czynności życia codziennego. Często wykorzystuje on symbolikę biblijną, jak np. cytując fragmenty o snach, o drodze życia (gdy mówi o krzątaniu się) czy o uczcie niebieskiej (gdy pisze o jedzeniu). Sam jednak rozwija dalej tę symbolikę. Tak jest np. w przypadku posiłku, który Rahner opisuje jako symbol jedności międzyludzkiej. „Cóż lepiej symbolizuje — a nawet urzeczywistnia — jedność pomiędzy ludźmi pełną miłości i zaufania niż wspólne spożywanie posiłku, dzielenie

¹⁰² Por. tamże, s. 25.

¹⁰³ K. Rahner, *Mały rok kościelny*, dz. cyt., s. 56.

¹⁰⁴ K. Rahner, *Everyday Things*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰⁵ Tamże, s. 13.

¹⁰⁶ Tamże, s. 14.

wszystkiego, zarówno pożywienia niezbędnego dla ciała, jak i — w trakcie jedzenia — wzajemne otwieranie serc? Posilek także może być znakiem ostatecznej i doskonałej komunii ludzkości, podczas której chlebem do spożywania i kielichem do picia będzie sam Pan”¹⁰⁷. Śmiech jest interpretowany przez Rahnera jako znak pogodzenia się z rzeczywistością. Jest on jednak zarazem zapowiedzią „wszechpotężnej i wiecznej zgody, w której zbawieni wyrzekną kiedyś wobec Boga swoje „amen” na wszystko, co działo i co stało się za Jego przyczyną”¹⁰⁸.

Częste jest w tych refleksjach Rahnera odnoszenie prostych wydarzeń do sfery głębi ludzkiego życia. Jest to dokonywane trojako: bądź przez rozważanie symboliki danej czynności (jak pokazano wyżej), bądź przez proste i ogólne stwierdzenie, że czynność ta wykonywana „w Panu” kształtuje w ludziach postawy i cechy, których Bóg wymaga od zaproszonych na wieczną ucztę (tak w przypadku pracy: kształtuje ona cierpliwość, wierność i bezinteresowność)¹⁰⁹, bądź też przez łączenie symboliki i modlitwy (np. interpretacja snu jako aktu głębokiego zaufania prowadzi Rahnera do stwierdzenia: „*nic dziwnego, że Chrystus odczuwał, iż sen powinien być poprzedzony wieczorną modlitwą*”¹¹⁰). Interpretacje te rzadko stwarzają wrażenie naciąganych. Raczej są one dowodem głębokiego przeżywania rzeczywistości życia codziennego przez autora tych refleksji. Szkoda jedynie, że sposób życia Rahnera uniemożliwił mu opisanie innych niepozornych wydarzeń, które niosą ze sobą wielką tajemnicę. Trudno jednak wymagać, by zakonnik-naukowiec posiadał osobistą znajomość codzienności we wszystkich jej przejawach. On swoją refleksją przecierał szlak.

Warto wspomnieć, że na szlak wytyczony przez Rahnera wkroczyli inni teologowie. Przykładowo można tu przytoczyć franciszkanina Josefa Imbacha. W swej książce *Wiara z doświadczenia* Imbach pisze, że „*Bóg wychodzi nam naprzeciw w tych doświadczeniach świeckich, codziennych, zupełnie zwyczajnych — właśnie wtedy, gdy rozpatrujemy je z perspektywy naszej wiary*”¹¹¹. Również dla niego doświadczenie Boga dokonuje się nie obok, lecz w obrębie świeckich doświadczeń. Spośród przykładowych elementarnych doświadczeń ludzkich,

¹⁰⁷ Tamże, s. 26—27.

¹⁰⁸ K. Rahner, *Mały rok kościelny*, dz. cyt. s. 56.

¹⁰⁹ K. Rahner, *Everyday Things*, dz. cyt., s. 7—8.

¹¹⁰ Tamże, s. 30.

¹¹¹ J. Imbach, *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, Warszawa 1988, s. 35.

w których można — zdaniem Imbacha — odnaleźć Boga, warto tu przytoczyć jedno, pominięte przez Rahnera: pełne miłości spotkanie dwojga ludzi. Ta obserwacja Imbacha jest o tyle istotna, że dla wielu ludzi współczesnych miłość, także w jej wymiarze cielesnym, jest — jak powiedział Bede Griffiths — „jedynym środkiem otwierania się ku boskości, ku światu nadzmysłowej tajemnicy”¹¹². Inne ciekawe refleksje nad doświadczeniem Boga w codzienności snuł np. Bernhard Casper. Jego myślenie było bardziej zakorzenione w doświadczeniu pracy taśmowej, biurokratyzacji życia i jednowymiarowości massmediów¹¹³.

3. Cnoty codzienności

Pojęcie „cnoty codzienności” jest jednym z wielu, jakich Rahner używa bez zbytniego przywiązania do słów, a raczej do treści przez nie wyrażanej. Pisząc o cnotach codzienności zaznaczał, że nie trzeba ich koniecznie tak nazywać. Powtarzał jednak to sformułowanie z braku lepszego, a także chcąc wykorzystać analogię do cnót i ich praktykowania, poprzedzonego ćwiczeniami, w rozumieniu tradycyjnej teologii. „Gdzież, jeśli nie w codzienności, ma człowiek ćwiczyć punktualność, względ na innych, usiłowania, by inni nie cierpieli z powodu czyichś humorów i nastrojów, tolerancję, gotowość spokojnej i 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? A czy należy to wszystko określać mianem 'cnota', to sprawa ostatecznie obojętna”¹¹⁴. Dla Rahnera ważne jest, że wzmiankowane cechy czynią ludzką codzienność znośną oraz że nie nabywa się ich przez urodzenie, trzeba się w nich ćwiczyć. O cnotach codzienności mówił Rahner w powiązaniu z wprowadzonym przezeń rozróżnieniem na czyny dobre „ciężkie” i „lekkie”. Codziennosć i cnoty codzienności widział on, rzecz jasna, jako domenę czynów lekkich¹¹⁵. „Cnoty codzienności oznaczają dla chrześcijanina codzienność łaski”¹¹⁶.

Wśród tych licznych elementów codziennego życia, które Rah-

¹¹² B. Griffiths, *Powrót do środka*, Warszawa 1985, s. 50.

¹¹³ B. Casper, *Alltagserfahrung und Glaubenserfahrung*, „Theologisches Jahrbuch” 1987, Leipzig 1987, s. 13—21.

¹¹⁴ K. Rahner, *Chancen des Glaubens...*, dz. cyt., s. 125.

¹¹⁵ Por. tamże, s. 130.

¹¹⁶ Tamże, s. 126.

ner ukazywał jako powszedni wymiar łaski i okazję do praktykowania cnót codzienności, przewijającym się wątkiem było cierpienie i krzyż. Wiele cnót codzienności, wymienianych przez Rahnera, ma bezpośrednie nawiązanie do tego wymiaru ludzkiego istnienia, jakim jest cierpienie. Trudno się dziwić, skoro w samej istocie codzienności leży to, iż jest ona ciężarem, jest trudna, męcząca i nużąca. Codziennosc jest czymś, od czego — nawet, będąc teologicznie przekonany o potrzebie jej obojętnej podjęcia — człowiek naturalnie chciałby się jednak uwolnić. Karl Rahner wyraźnie powiedział, że codzienność jest cierpieniem, mówił np. o „krzyżu codzienności”¹¹⁷, na którym kona ludzki egoizm. Jedną z form, jakie przybiera krzyż, który chrześcijanin ma nieść idąc każdego dnia za Jezusem, jest właśnie codzienność. „Ten krzyż Chrystusa towarzyszy naszemu życiu w sposób bardzo „anonimowy”, bardzo niewyraźny, bardzo prozaiczny, bardzo powszedni”¹¹⁸.

Dzień powszedni z jego cierpieniami bywał przez Rahnera porównywany do krzyża Chrystusowego na Golgocie. Związek pomiędzy nimi jest natury wewnętrznej. Śmierć Chrystusa nadała sens cierpieniom innych. Stąd „powszedni dzień życia może stać się podziękowaniem Krzyżowi”¹¹⁹. Choroba może być np. potraktowana w sposób negatywny, ale chory może ją też uczynić sensownym elementem swego życia. To drugie zdarza się, gdy chory narzekając na swą egzystencję, „przyjmuje ją (pośrednio lub bezpośrednio) w wierze i nadziei jako pytanie, na które nie może odpowiedzieć samodzielnie, ale na które Bóg udzielił już odpowiedzi w śmierci Jezusa Chrystusa”¹²⁰. Codziennosc to dla Rahnera przyjmowanie Krzyża, a zatem powolne umieranie, czy lepiej stopniowe współumieranie z Jezusem¹²¹. Zachodzi tożsamość między doświadczeniem Ducha Świętego, którego obszarem jest także codzienność, a udziałem w zwycięskiej śmierci Jezusa¹²². „Jak możemy się dziwić, że codzienność jest codzienna, skoro rozumiemy, że poprzez każdą

¹¹⁷ Zob. np. K. Rahner, *Kiedy się modlisz*, dz. cyt., s. 70.

¹¹⁸ K. Rahner, *Ryzyko chrześcijanina*, dz. cyt., s. 180.

¹¹⁹ K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner Lesebuch*, red. K. Lehman i A. Raffelt, Zürich—Köln—Freiburg—Basel—Wien 1979, s. 210.

¹²⁰ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 19.

¹²¹ K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, dz. cyt., s. 212—213.

¹²² K. Rahner, *Experience of the Holy Spirit*, dz. cyt., s. 206.

*Komunię wyznajemy Krzyż Pański, ponieważ przyjmujemy Ukrzyżowanego i Umarłego...?”*¹²³

Śmierć w rozumieniu Karla Rahnera nie jest wydarzeniem jednorazowym, jest to raczej proces powolnego umierania, na który składają się rozliczne, tysiącrotne, doświadczenia śmierci w codzienności¹²⁴. Mówi on zatem o konieczności ćwiczenia śmierci w dniu codziennym, próbowania żyć tak, jakim by się chciało umrzeć — w spokoju i opanowaniu¹²⁵. „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”¹²⁶. Życie banalne zatem, życie nieświadome głębin ludzkiej egzystencji, to także życie uciekające od śmierci. Życie człowieka wierzącego, który przyjmuje na siebie krzyż codzienności, od śmierci nie ucieka, jest zgodą na powolne umieranie. Wdzięczność wobec Krzyża to jedna z najtrudniejszych cnót codzienności, to przyjęcie na siebie powolnego umierania¹²⁷. Śmierć to „nasz właściwy krzyż i udział w Krzyżu Chrystusa”, a składa się ona z wielu drobnych składników — pisze Rahner — takich jak: „doświadczenia swej ograniczoności, wszystkie przykrości i rozczarowania, ubytki sił, doświadczenie daremności, próżni i posuchy, bólu, nędzy i biedy, przemocy i niesprawiedliwości”¹²⁸. Codziennosc jest próbą, a teologia codzienności usiłuje podpowiedzieć, jak tej próbie sprostać.

Karl Rahner nie przedstawił żadnej systematyzacji cnót codzienności. Choć wiele o nich pisał, nie klasyfikował ich, tłumacząc się ich zależnością od konkretności życia, a więc od zmiennej codzienności, która wymaga coraz to nowych cnót¹²⁹. Jest to zresztą cecha całej teologii codzienności Karla Rahnera. Wspaniała jest wizja generalna, wytyczone są kierunki myślenia, brak jest jednak szerszej rozpracowanej refleksji o codzienności w jej kształcie najbardziej codziennym, najbardziej konkretnym.

¹²³ K. Rahner, *Eucharistie...*, dz. cyt., s. 212.

¹²⁴ Zob. K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, dz. cyt., s. 213.

¹²⁵ Por. K. Rahner, *Im Gespräch*. Bd. 2, dz. cyt., München 1983, s. 212.

¹²⁶ K. Rahner, *Bóg stał się człowiekiem*, dz. cyt., s. 58.

¹²⁷ Zob. K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, dz. cyt., s. 138.

¹²⁸ J.w.

¹²⁹ Zob. K. Rahner, *Chancen des Glaubens*, dz. cyt., s. 138.

PODSUMOWANIE

W teologii Karla Rahnera uderza sztuka formułowania pytań trafiających w samo sedno omawianej sprawy, „*umiejętność indagowania rzeczywistości*”¹³⁰. Tak jest i w przypadku teologii codzienności. Nie jest to temat traktowany przez Rahnera samodzielnie czy w oderwaniu od innych wątków jego myślenia. On sam był zresztą przeciwnikiem systematyzacji swojej teologii, nigdy przecież nie napisał własnej summy teologicznej.

Karla Rahnera teologia codzienności to najlepszy przykład teologii „tu i teraz” — refleksji teologicznej gotowej podejmować wszystkie wątki życia ludzkiego. Główną zasługą Karla Rahnera jest tu sformułowanie problematyki, podjęcie w nowy sposób zagadnienia powszedniej aktywności ludzkiej. To dzięki niemu hasło „codziennność” mogło się znaleźć w *Lexikon für Theologie und Kirche*¹³¹. To on przetaił szlak dla innych, którzy tą problematyką będą się zajmowali¹³².

Karl Rahner dokonał zmiany podejścia do codzienności — zamiast dążności do sakralizacji dnia powszedniego zaproponował zaakceptowanie tej rzeczywistości i odszukiwanie w niej wymiaru głębi, który i tak jest w niej zawarty *implicite*. Tę zmianę podejścia można łatwo dostrzec, porównując z dziełami Rahnera prace, będące owocem duchowości ruchu szensztackiego, w których również wiele się mówi o codzienności. Tam jednak inaczej rozumiano zadania chrześcijan wobec rzeczywistości dnia powszedniego. „*Chodzi o to, żeby z życia naszego usunąć wszystkie naleciałości zeświecczenia i pogaństwa, a nadać mu z powrotem wymiar sakralny, wycisnąć niejako pieczęć świętości na naszej pracy, cierpieniu, naszym życiu prywatnym i publicznym, indywidualnym i społecznym we wszystkich jego przejawach*”¹³³ — czytamy w przedmowie do książki M. A. Nailis *Świętość w życiu codziennym*. W dziele tym i po-

¹³⁰ A. Skowronek, *Słowo wstępne do wydania polskiego*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały Słownik Teologiczny*, dz. cyt., s. VIII.

¹³¹ F. Wulf, *Alltag und Alltäglichkeit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. J. Hofer i K. Rahner, Freiburg 1957, s. 355—356.

¹³² Zob. np. Ph. Roqueplo, *Doświadczenie świata doświadczeniem Boga. Rozważania teologiczne nad Bożym znaczeniem aktywności ludzkich*, Warszawa 1974.

¹³³ M. A. Nailis, *Świętość w życiu codziennym*, Poznań 1947, s. 5.

dobnych do niego¹³⁴ pod hasłem „uświęcanie codzienności” mówi się głównie o modlitwie i umartwieniach, mimochodem jedynie wspominając o wykonywaniu świeckich obowiązków. Wedle o. Chenu jest to kontynuacja teologii augustyńskiej, „dla której to, co świeckie, było jedynie przedmiotem do sakralizacji”¹³⁵. Ten styl myślenia, chociaż nie prowadził do odrzucenia rzeczywistości życia codziennego, to jednak nie był w stanie zaakceptować jej takiej, jaką jest — wyznaczał jej miejsce w sferze profanum i pragnął jej przemienienia. Był to i tak krok naprzód wobec teologii, która nie umiała dostrzec nic godnego w sprawach ziemskich i widziała je jedynie jako przeszkodę w życiu chrześcijańskim.

Można by zatem zaryzykować stwierdzenie, że istniały 3 etapy refleksji teologicznej o codzienności: 1. ucieczka od codzienności (świętość pomimo codzienności); 2. sakralizacja codzienności (świętość w życiu codziennym); 3. akceptacja codzienności (uświęcenie poprzez podjęcie zwykłych, ludzkich obowiązków; uświęcenie przez codzienność, która jest pełną łaski). Pomiedzy Rahnerem (styl trzeci) a Nailis (styl drugi) rolę pośredniczącą odegrała z pewnością teologia rzeczywistości ziemskich, która podjęła wątek obecny u Nailis — że sprawy ziemskie nie są ex definitione złe i można je przeżywać po chrześcijańsku — oraz rozwinęła go aż do przełamania podziału sacrum-profanum, co umożliwiło Rahnerowi refleksję nad codziennością jako siedliskiem łaski. Różnica obu stylów myślenia pozostała jednak dość fundamentalna, co dobrze ujął M.-D. Chenu: „Gdy to co świeckie przechodzi w coś sakralnego, tym samym przestaje być świeckie; gdy staje się święte, świeckim pozostaje”¹³⁶.

Teologia codzienności Karla Rahnera z trudem odpowiadać będzie naukowym kryteriom teologicznym. Daleko tu do jasności i systematyczności wykładu. Czasami jest ona bardziej hermeneutyką ludzkiej egzystencji niż teologią¹³⁷. Nie można jednak zapominać, że teologia Rahnera to teologia wychodząca od człowieka, że on sam stawiał swej teologii zadania praktyczne i pastoralne. Zasadne jest pytanie bp E. Ozorowskiego zadane w związku z inną pracą o teologii Rahnera: „czym jest

¹³⁴ Zob. np. M. A. Nailis, *Jak uświęcić dzień pracy*, Ząbkowice Śląskie 1960.

¹³⁵ M.-D. Chenu, *Consecratio mundi*, „Znak” 1965 nr 6, s. 757.

¹³⁶ Tamże, s. 754.

¹³⁷ Por. Ph. Roqueplo, *Doświadczenie świata doświadczeniem Boga*, dz. cyt., s. 66.

Rahnerowska propozycja: teologią w ścisłym tego słowa znaczeniu, czy tylko jej poetycką wizją?"¹³⁸ Na powyższe pytanie autor niniejszej pracy skłonny jest odpowiedzieć, że w ujęciu Rahnera także i wizja poetycka jest teologią na najwyższym poziomie. Kto jak kto, ale Karl Rahner nie musi udowadniać swych teologicznych kwalifikacji. Skoro zaś czasem wyraża swą refleksję w sposób bliski poetyckiemu, to widocznie opowiada w danym momencie o czymś szczególnie ważnym, to zapewne dotyka wówczas najgłębszych sfer relacji człowiek—Bóg. Bo o nieumiejętność dobrania słów odpowiednio wyszukanych nie można Rahnera posądzać. Wystarczająco wiele razy wykazał, że umie pisać językiem trudnym, nieraz wręcz niemal hermetycznym.

Na teologię codzienności Rahnera można patrzeć przez pryzmat tekstu *Doświadczenie teologa*¹³⁹, będącego jego niemal testamentem teologicznym. Tam wielki teolog pisze o sprawach, których się nauczył w ciągu swego życia. Ten bardzo osobisty tekst, wykład wygłoszony w 80. rocznicę urodzin, pokazuje, jak bardzo Rahnerowi nie chodziło o teologię dla samej teologii. On chciał pokazać współczesnemu człowiekowi współczesną drogę do Boga, stanowiącego fundament ludzkiego istnienia. Taką próbą była też jego teologia codzienności. Należy ją rozumieć jako wezwanie do odkrywania Bożej głębi zwyczajnego ludzkiego życia, a nie jako systematyczny wykład nowej dyscypliny teologicznej. Pisząc o antropologii Rahnera, ks. Leszek Kuc stwierdził: „Wypowiedzi teologa nie zaspokoją egzystencjalnego pragnienia. Są wezwaniem, by dostrzec, że dzięki tym wypowiedziom winno się ostatecznie popaść w aporię bez odpowiedzi, która według św. Pawła (2 Kor 4,8) kształtuje egzystencję człowieka”¹⁴⁰. Tak właśnie widział zadanie dla swej teologii Karl Rahner, a w szczególności jest to prawdziwe wobec teologii codzienności, refleksji najbliższej prozie ludzkiego życia.

Można wytknąć Rahnerowskiej teologii codzienności pewne luki i niedociągnięcia. Niektóre z nich wskazywano już w poprzednich fragmentach artykułu. Tu warto jeszcze wspomnieć

¹³⁸ E. Ozorowski, *Recenzja pracy doktorskiej W. Łaszewskiego „Antropologia w świetle mariologii w pismach Karla Rahnera”*, w: *Teologia w Polsce*. Biuletyn Informacyjny. Dokumenty — studia — informacje nr 16 (1988), s. 57.

¹³⁹ K. Rahner, *Doświadczenie teologa*, „Znak” 1984 nr 8—9, s. 1263—1266.

¹⁴⁰ L. Kuc, *Antropologia Karla Rahnera*, „Przegląd Katolicki” 1985 nr 14—15, s. 4.

o zbytniej koncentracji na wymiarze jednostkowym. Brak jest eklezjologii, wymiaru wspólnoty. Nie miejsce tu, aby rozstrzygać spór, czy Karl Rahner zasadniczo w swej teologii nie pomijał tego wymiaru życia religijnego — czy koncentrując się na relacji Bóg—człowiek nie zapomniał o relacji wspólnota ludzka—Bóg¹⁴¹. Być może jest to jedynie kwestia rozłożenia akcentów — wszak życie codzienne to domena jednostki, a nie wspólnoty, przynajmniej w zsekularyzowanym społeczeństwie, w jakim żył Rahner. Można też narzekać, że Rahner obiecywał więcej (odczytanie „chrześcijańskiej duszy” zwykłego ludzkiego życia) niż ofiarował.

Trudno jednak nie dostrzec istotnego novum tej teologii, które tu już wielokrotnie podkreślano. Autor niniejszej pracy na tę właśnie nowość ujęcia tematu chciał przede wszystkim zwrócić uwagę. Czyni to ze świadomością, że — sam przyniesiony codziennymi obowiązkami — nie zdołał zgłębić myśli Rahnera w sposób, na jaki ona zasługiwała.

Karl Rahner swymi pracami o teologii codzienności stworzył szansę podjęcia tej problematyki przez innych teologów. W przyszłości — jak pisał ks. Leszek Kuc — „można będzie, a może nawet trzeba będzie nie zgadzać się z Rahnerem, jednakże tylko za cenę kontrpropozycji równie głęboko lub jeszcze głębiej sięgających w odczytanie rzeczywistości ludzkiej i rzeczywistości świata jako „gramatyki” zbawienia i łaski”¹⁴².

Karl Rahner's theology of everyday life

Summary

Commonplaceness rather seldom happens to be an issue for theologians. But one of the greatest theological minds of the XXth century, Karl Rahner, devoted many pages to everyday life and everyday problems. It is not a systematic theology of everyday life, but the questions he raises touch the very essence of everyday Christian experience. Rahner was able to present these issues thanks to the anthropological concentration of his theology. For him (chapter 1) everyday life is an opportunity to encounter God. There is a mystics of everyday life, Holy Spirit can be experienced in everyday events, ordinariness and commonpla-

¹⁴¹ Zob. J. T. Carmody, *Rahner's Spiritual Theology*, „America” 31, October 1970, s. 347.

¹⁴² L. Kuc, *Antropologia Karla Rahnera*, art. cyt., s. 4.

ness are God's grace. Everyday life — when lived out in a religious way (chapter 2) — opens new gates of human existence. Even activities that are traditionally treated as most „profane” (as work, sleeping, eating, sitting, getting around) may also be experienced as full of grace and of deep mysterious meaning. A Christian should then not escape from everyday life; this would mean a betrayal of oneself. Problems of everyday life should rather stand at the very center of Christian practice. Christians should not turn everyday into a holy-day in order to make it holy; its holiness is implicitly present within it. Therefore everyday should not be sacralized, but rather accepted and lived as it is.

Z. Nosowski