

GEORGES DE SCHRIJVER

Katolicki Uniwersytet w Leuven

Wydział Teologiczny

## **Karl Rahner: od „anonimowego chrześcijaństwa” do „anonimowego chrześcijańskiego mistycyzmu”**

*Karl Rahner: From „Anonymous Christianity” to „Anonymous Christian Mysticism”*

Jak powszechnie wiadomo, Karl Rahner zdecydowanie opowiadał się za uniwersalizmem Bożej łaski. Posługując się Heideggerowskim językiem formułuje swój pogląd następująco: niezależnie od tego, czy sobie to uświadamiają czy nie, ludzie (a to znaczy: każda istota ludzka) znajdują się w strukturalnej kondycji, w której Bóg, z własnej inicjatywy, zbliża się do nich z zadziwiającą bezpośredniością. Ta strukturalna kondycja, zwana także „nadprzyrodzonym egzystencjałem”, sprawia, że nikt nie jest wyłączony z przyciągania Bożej łaski, jak też nikt nie znajduje się w niemożności powiedzenia „tak” owemu tajemniczemu przyciąganiu. Jest to stwierdzenie, które oczywiście zakłada równocześnie, że człowiek jest także zdolny dar łaski odrzucić. Dla Rahnera nie są to jedynie abstrakcyjne rozważania oderwane od rzeczywistości, bowiem dodaje, że spotkanie z Bożą łaską ma przemieniający wpływ na człowieka. Wewnętrzne obcowanie z głębią tajemnicy Bożej „personalizuje” ludzi, pomaga im rozwijać siłę psychiczną i wielkoduszość, a także stawia ich wobec wyzwania, jakim jest zaangażowanie się w walkę z niesprawiedliwością społeczną.

W kontekście swojej chrystologii, Rahner przyznaje, że takie zaangażowane życie może stać się udziałem każdego, kto idzie za Jezusem. Lecz zapewne ku zdziwieniu wielu, Rahner dopowiada, że iść za Jezusem Chrystusem mogą również ludzie, którzy nigdy nawet o Nim nie słyszeli (ponieważ należą do innej kultury), jak i ci, którzy nie potrafią rozpoznać osoby Chrystusa w Kościele instytucjonalnym (i jego scentralizowanej strukturze władzy), czyli współcześni ateści. Już na początku swojej teologicznej drogi Rahner zdał sobie sprawę, że musi istnieć coś takiego jak „anonimowe chrześcijaństwo”, chrześcijańska droga życia poza granicami Kościoła instytucjonalnego, gdyż bezpośrednia bliskość Boga jest dana strukturalnie każdemu człowiekowi bez wyjątku – niezależnie od rasy czy kultury, do której nale-

ży i sprawy, w jaką szczerze się angażuje. Jest ona dana każdemu, żeby rozwijał swoją siłę duchową, która wypływa z najgłębszego osobistego spotkania z Bogiem.

Stanowisko Rahnera napotkało zdecydowany opór – przed laty ze strony Hansa Urs von Balthasara, a ostatnimi czasy Johna Milbanka, którzy zarzucają mu zbyt pryswojenie sobie uniwersalnych schematów myślenia typowych dla zachodniego modernizmu. Ich zdaniem, Rahner zamienił jednostkowe wydarzenie objawienia chrześcijańskiego na wszechogarniającą filozofię transcendentálną człowieka. Krótko mówiąc, zastąpił teologię filozofią.

Na tak zarysowanym tle chciałbym pokazać, że w refleksjach nad „anonimowym chrześcijaństwem” Rahner nie lekceważy dziedziny ludzkiej historii i zwłaszcza w związku z tym zagadnieniem równoważy swoją metodę transcendentálną intuicjami zaczerpniętymi z domeny „kategorialnej”. Widać to jasno w dwóch jego artykułach, które zamierzam tu omówić: *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie* oraz *Anonimowy mistycyzm chrześcijański*. Pierwszy pochodzi z 1961 r. i wszedł w skład *Dociekań teologicznych*, drugi znajduje się w książce pt.: *Doświadczenie transcendentálności w tradycji indyjskiej i chrześcijańskiej*, wydanej przez Instytut Studiów Indyjskich Uniwersytetu Wiedeńskiego w 1978 roku.

## I. CHRZEŚCIJAŃSTWO A RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE

W artykule tym Rahner podaje definicję prawdziwej religii. Według niego, prawdziwa religia jest ustanowiona przez Boga, i jako taka różni się od ludzkiej (filozoficznej) tęsknoty za Absolutem. Ujmuje to następująco:

*Ważna i prawomocna religia nie oznacza ludzkiej interpretacji ludzkiego doświadczenia. Nie jest obiektywizującą refleksją człowieka nad własnym doświadczeniem siebie i tego, czego doświadcza przez siebie. Ważną i prawomocną religią jest dla chrześcijaństwa oddziaływanie Boga na człowieka, wolne samoobjawienie się Boga, przez które udziela siebie człowiekowi<sup>1</sup>.*

Czytelnik mógłby się spodziewać, że w oparciu o tę definicję Rahner dokona wyraźnego rozgraniczenia między chrześcijaństwem jako prawdziwą religią, a innymi religiami świata. Tymczasem podąża on w innym kierunku, przechodząc wprost do kluczowego wydarzenia, które jego zdaniem rzuca pozytywne światło na religie niechrześcijańskie: pojednanie Boga i świata przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Swoje pozytywne postrzeganie religii świata motywuje następująco: tak jak jest tylko jeden Logos, który mógł się wcielić, tak również wszyscy ludzie zostali podniesieni do nadprzyrodzonej jakości istnienia przez ten jeden wcielony Logos. Wcielony Logos ma odniesienie do całej ludzkości. Jeśli prawdą jest, że w wydarzeniu

<sup>1</sup> K. Rahner, *Christianity and Non-Christian Religions* [w:] *Theological Investigations*, 5, London 1969, s. 118.

Chrystusa nasze człowieczeństwo zostało przemienione, musimy także uznać, że powszechna zbawcza wola Boża skierowana jest do każdego człowieka.

Rahner zdaje się powtarzać, co powiedział już gdzie indziej o powszechności Bożego daru łaski – daru, który czeka na przyjęcie lub odrzucenie przez adresatów. Jednak w kolejnym kroku, wpisuje tę zasadę w pośredniczącą rolę religii niechrześcijańskich. Jeśli uznajemy – mówi – że w świecie jest bardzo wielu ludzi, zasługujących na miano „anonimowych chrześcijan” (w zależności od tego, jak szczerze przyjmują głębię tajemnicy swojego istnienia, która daje im dostęp do głębi tajemnicy Boga), trudno potępić religie niechrześcijańskie, do których te osoby należą. Oznaczałoby to bowiem zaprzeczenie roli owych religii jako pośredników Bożego powszechnego daru zbawienia względem ich wyznawców<sup>2</sup>. Do niedawna – kontynuuje – religie niechrześcijańskie uważane były za przeszkodę na drodze samoudzielenia się Boga. Obecnie jednak czasy dojrzały do tego, żeby przyznać, że wzięte same w sobie, stanowią one bogactwo kulturowo zróżnicowanych dróg prowadzących do „bezpośredniej bliskości” z Bogiem, umożliwionej przez wcielony Logos. Zatem religie niechrześcijańskie są na swój sposób wielorakimi przewodnikami, umożliwiającymi ludziom spotkanie z żywym Bogiem.

W tym punkcie Rahner kieruje uwagę na wspólny chrześcijaństwu i religiom niechrześcijańskim cel, jakim jest obudzenie w wyznawcach zmysłu głębokiej „pobożności”. Zauważmy, że „pobożność” jest czym innym, niż filozoficzna świadomość transcendentalności ludzkiego umysłu, nawet jeśli milcząco rozumiemy ją jako otwartość na samoudzielenie się Boga. Na płaszczyźnie filozoficznej można rozwinąć jedynie niejawną, wyrozumowaną relację do Absolutu, wychodząc od tego, co to znaczy „być w świecie”. Jednakże w „pobożności” owa ukryta relacja do Absolutu uzyskuje „jawną tematyzację”<sup>3</sup>. Zatem, lekkomyślnością byłoby utrzymywać, że kult i modlitwę odnaleźć można tylko w religii chrześcijańskiej, jak twierdzi np. H.U. von Balthasar. Dla Rahnera, kult i modlitwa stanowią sedno „świadomego podejścia do swojej relacji do Absolutu”, i na tym właśnie polega „pobożność”.

Rahner jest wyczulony na społeczne praktyki i obrzędy w sprawowaniu kultu, ponieważ to one nadają „cielesność” i „formę” poszczególnym religiom. Dlatego też zachęca, aby bacznie się im przyglądać i ocenić, w jakim stopniu mogą być uznane za autentyczne pośrednictwo względem „bezpośredniej bliskości z Bogiem”, w jakim zaś nie. Kładąc nacisk na zadanie rozeznawania, Rahner wpisuje się w sposób rozumowania rozwijany od dawna w historii teologii, zgodnie z którym religie przedchrześcijańskie są „ziarnami Słowa”, a zatem chrześcijanie powinni starać się rozpoznać, które elementy w nich zawarte są zgodne ze zbawczą wolą Boga, które zaś nie. Krótko mówiąc, nauka o „ziarnach Słowa” wskazuje na zasadniczą ambiwalen-

<sup>2</sup> Chciałbym podkreślić wagę roli pośredniczącej, jako że jest często pomijana w recepcji Rahnerowskiej teorii „anonimowego chrześcijanina”. Np. Conway nie zwraca na ten aspekt dostatecznej uwagi. Zob. E. Conway, *The Anonymous Christian – A Relativised Christianity?*, Frankfurt-New York 1993, s. 24-33.

<sup>3</sup> K. Rahner, *Christianity and Non-Christian Religions*, s. 127.

cję każdej religii przedchrześcijańskiej, a Rahner przenosi tę ambiwalencję na współcześnie istniejące religie nie-chrześcijańskie. Uważa, iż wyznawców religii nie-chrześcijańskich należy zachęcać do podejmowania wszelkich wysiłków, aby oczyścili zdrowe elementy swojej religii z fałszywych form życia. Z drugiej strony, chrześcijański optymizm każe mu żywić przeświadczenie, iż dzięki działaniu Ducha Świętego zdrowe elementy zwyciężą, dlatego też „pobożności” owych religii nie można stawiać na jednej płaszczyźnie z „religijnością naturalną”. Ujmuje to następująco:

*Z pewnością nie jest słuszne uważać religie niechrześcijańskie za nowe konglomeraty naturalnej metafizyki teistycznej oraz ludzką błędną interpretację i instytucjonalizację «religii naturalnej». Konkretnie istniejące religie naprawdę zawierają elementy nadprzyrodzonej łaski i posługując się tymi elementami człowiek przedchrześcijański był zdolny osiągnąć łaskę Bożą, ale najwyraźniej człowiek przedchrześcijański istnieje także i dziś<sup>4</sup>.*

Rahner kwestionuje klasyczne rozumowanie, które przeciwstawia religie przedchrześcijańskie, istniejące przed przyjściem Chrystusa, tym wszystkim religiom, które po przyjściu Chrystusa odmówiły przyjęcia chrześcijaństwa i z tego powodu nazywane są pogańskimi. Dla Rahnera taka kategoryzacja jest zbyt uproszczeniem, gdyż nie uwzględnia formatywnych czynników społecznych, które oddziaływały na chrześcijaństwo na przestrzeni dziejów, przyczyniając się do jego dzisiejszego kształtu. Chrześcijaństwo należy więc postrzegać jako religię, która pełną formę instytucjonalną osiągnęła stopniowo. Wynika stąd, że religie, które nie miały sposobności spotkania chrześcijaństwa w jego instytucjonalnej formie należy także uznawać za przedchrześcijańskie, tzn. przejawiające otwartość, a nie wrogość wobec chrześcijańskiej drogi życia. Rahner ma tu na myśli zwłaszcza hinduizm i buddyzm.

Rezygnując z podziału na religie przedchrześcijańskie i niechrześcijańskie, Rahner otwiera nowe perspektywy, ale też napotyka nowe przeszkody. Nie ulega wątpliwości, że dziś, w dobie rosnącej globalizacji, wyznawcy religii niechrześcijańskich poznali chrześcijaństwo w pełnej zinstytucjonalizowanej formie, lecz mimo to większość z nich nie garnie się do przyjęcia go i nie prosi o chrzest. Mierząc się z tym faktem, Rahner próbuje postawić się na miejscu opiesziałych „pogan” i zrozumieć ich decyzję poprzez specyfikę poszczególnych kultur, w których żyją. Według niego, bardzo wielu ludzi wchodzi w kontakt z „bezpośrednią bliskością” Boga, ale wyrażają to w języku własnej kultury, co jest po prostu nieuniknionym procesem akulturacji, któremu podlega każdy wierzący, także w środowisku niechrześcijańskim. Jeśli „pobożność” polega na tematycznym ukonkretnieniu swojego nadprzyrodzonego ukierunkowania na Boga, akulturacja następuje przez przyswojenie sobie wzorców, obrzędów i sposobu życia typowego dla danej religii. Rahner traktuje to zjawisko z powagą i przyznaje, że często trudności w przyjęciu chrześcijaństwa mają

<sup>4</sup> Tamże, s. 130.

podłoże kulturowe. Z drugiej strony, żywi mocne przekonanie, że pociągnięci Bożą łaską, wyznawcy wychowani w określonej tradycji będą odczuwać potrzebę rozeznania, które elementy tej tradycji sprzyjają prawdziwej „pobożności”, które zaś nie.

Rahner idzie zatem dalej niż Sobór Watykański II, który stwierdza tylko, że wyznawcy innych religii mogą osiągnąć zbawienie, jeśli szczerze postępują za głosem swojego sumienia, a więc niejako wbrew swojej religii instytucjonalnej. Uznając wagę wsłuchiwanie się w głos sumienia, Rahner sprzeciwia się rozłączaniu działania głosu sumienia od zaangażowania niechrześcijan w specyficzne dla ich religii formy kultu, twierdząc, iż właśnie tak nawiązują oni kontakt z tajemnicą Boga.

Rahner nie prowadzi już swoich rozważań jako „refleksji transcendentальной”, która – by tak rzec – bada „warunki umożliwiające” podstawowe ukierunkowanie człowieka na głębię tajemnicy Boga. Przeciwnie, zdecydowanie staje na płaszczyźnie „kategorialnej”, tzn. na płaszczyźnie, z jakiej „anonimowy chrześcijanin” opowiada się za wartościami, które uważa za autentyczne w swojej religii i życiu.

W związku z obraną perspektywą, Rahner zwraca uwagę na szereg niuansów. Trudno byłoby go napiętnować jako „religijnego ideologa”, którego teoria „anonimowego chrześcijaństwa” inspirowała taktyką zawłaszczania. Jest raczej odwrotnie: chce on uwrażliwić swoich chrześcijańskich współwyznawców na niezaprzeczalną rzeczywistość, iż także poza ich własnym środowiskiem kulturowym jest bardzo wielu ludzi, którym Bóg udziela siebie w sposób bezpośredni, będący dla nich osobistym wyzwaniem. Kiedy niektórych wyznawców innych religii nazywa „anonimowymi chrześcijanami”, czyni to ze względu na będące ich udziałem doświadczenie, które sprawia, że pod wpływem Ducha Świętego rozeznają, jakie elementy ich tradycji zgodne są z prawdziwą pobożnością. Jest to ważny niuans, ponieważ uwzględnia realną możliwość, że wyznawcy innych religii mogą zatwardzać swoje serca i pragnąć trwać przy przesądach albo uczuciach prowadzących do świętej wojny, o wiele bardziej niż angażować się na rzecz pokoju. Jednocześnie ten sam niuans stanowi uzasadnienie kontynuowania działalności misyjnej Kościoła – nawrócenie się na chrześcijaństwo jest trudem ze wszech miar wartym podjęcia, a włączenie się we wspólnotę będzie zawsze ubogaceniem dla „anonimowego chrześcijanina”, gdyż w niej jego niepewne dążenia znajdą umocnienie praktyką wyznawania wiary. Oto co Rahner mówi na temat ewangelizacji:

*Głoszenie Ewangelii nie przemienia po prostu kogoś całkowicie porzuconego przez Boga i Chrystusa w chrześcijanina, ale zmienia anonimowego chrześcijanina w kogoś, kto teraz także wie już o swojej chrześcijańskiej wierze w głębi swego obdarzonego łaską bytu, wzmacnianej odtąd przez obiektywną refleksję i wyznanie wiary, które otrzymują społeczną formę w Kościele<sup>5</sup>.*

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 132.

## II. ANONIMOWY MISTYCYZM CHRZEŚCIJAŃSKI

W 1978 Rahner napisał artykuł zatytułowany *Problem doświadczenia transcendentalności widziany z perspektywy dogmatyki katolickiej* (*Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholischer dogmatischer Sicht*), który został opublikowany w pracy zbiorowej poświęconej podobieństwom i różnicom między indyjską i chrześcijańską tradycją mistyczną. W swoim artykule Rahner rozwija refleksję na temat mistycyzmu pozachrześcijańskiego i omawia cztery tezy dotyczące pytania o możliwość „anonimowego mistycyzmu chrześcijańskiego”.

W pierwszej tezie rozważa wzajemną relację między szeroko rozumianą „pobożnością” a doświadczeniem mistycznym w sensie ścisłym. Aby rozwiązać tę kwestię, przyjmuje podwójne stanowisko. Po pierwsze, zwraca uwagę na to, że wyraźna świadomość mistyczna nie może być uznawana za normę „pobożności”. Doświadczenie mistyczne jako takie, nie jest konstytutywne dla chrześcijańskiej drogi życia, ponieważ Pismo Święte nakazuje także miłość bliźniego, żeby wzmocnić naszą nietematyczną świadomość Boga. Stąd nawet najbardziej intensywne uniesienie mistyczne musi podlegać ocenie, w myśl zasady „po owocach ich poznacie”. Z drugiej strony, utrzymuje, iż doświadczenie mistyczne ma charakter paradygmatyczny także dla naszego spotkania z Bogiem w życiu codziennym. Można to dostrzec we wpływie, jaki świadectwa doświadczenia mistycznego wywierają na postępowanie zwykłych wiernych, pomagając im lepiej rozumieć ich własne doświadczenie wiary w życiu codziennym.

Teza druga traktuje o różnicy między autentycznym doświadczeniem mistycznym, a jego artikulacją w języku. Rahner oczywiście zdaje sobie sprawę z różnorodności szkół mistycyzmu tak w chrześcijaństwie jak i poza nim. To stawia go wobec dylematu, czy tę różnorodność należy wyjaśniać opisując radykalnie różne doświadczenia mistyczne, czy też zakładając jedno podstawowe doświadczenie mistyczne (spotkanie z „bezpośrednią bliskością Boga”), które jest następnie różnie interpretowane w zależności od wzorców kulturowych i oczekiwań. Rahner skłania się ku drugiemu stanowisku, co pozwala mu skupić się na różnicy między doświadczeniem, a jego interpretacją oraz rozpoznać możliwe zniekształcenia w późniejszym opisie tego doświadczenia. Doświadczenie dane, a doświadczenie pojmowane to w rzeczywistości dwie różne rzeczy. Może się przecież zdarzyć, że autentyczne doświadczenie mistyczne zostaje ujęte i przekazane w nietrafnie dobranych słowach, przez co osoba, której było ono udziałem, zacznie błędnie postrzegać swoją pierwotną świadomość owego przeżycia. Autentyczne doświadczenie mistyczne może więc zostać zniekształcone przez schematy interpretacji, jakimi posługuje się dana osoba.

Po sformułowaniu tej praktycznej zasady, Rahner jest dość ostrożny w osądzaniu niechrześcijańskich szkół mistycyzmu i ich języka. Zdaje sobie sprawę z tego, że mistycyzm azjatycki skłania się ku opisywaniu doświadczenia „Boga” jako doświadczenia „bez obrazów i jasnego rozumienia pojęciowego”. Mimo to zapytuje, czy takie doświadczenie może być całkowicie pozbawione jakiegokolwiek afektywnego wyobrażenia? Według niego, autentyczny kontakt z Bogiem zawsze zakłada

jakieś „zapośredniczenie w stworzeniu”, co wcale nie niweczy tego kontaktu, ale jeszcze bardziej wzmaga jego oddźwięk we władzach receptywnych odbiorcy. Podkreśliwszy wagę zapośredniczenia w stworzeniu, Rahner przyznaje, że w zakłopotaniu wprawia go hinduistyczny opis doświadczenia mistycznego jako „utruty własnego ja”, które zostaje niejako wchłonięte przez otchłań Boga. Dlatego obstaje przy konieczności objaśnienia terminów użytych w interpretacji doświadczenia mistycznego. Sam również pojął się tego zadania w swoim wczesnym studium mistycyzmu św. Bonawentury<sup>6</sup>, gdzie wykazał jasno, że to, co Bonawentura opisuje jako zjednoczenie z Bogiem „bez pośrednictwa stworzenia” nie zakłada wcale unicestwienia podmiotu mistycznego doświadczenia. Stanowi raczej uwypuklenie faktu, iż w zjednoczeniu mistycznym obrazy czysto umysłowe zostają zastąpione przez wyobrażenia afektywne, co przejawia się wzmocnieniem gotowości danej osoby do podjęcia decyzji egzystencjalnej wyrastającej z jej osobistej wolności.

Zatem, omawiając mistycyzm Rahner zajmuje się głównie objaśnianiem schematów interpretacji przeżyć mistycznych, gdyż jest dla niego oczywiste, że *teoretyczna interpretacja doświadczenia mistycznego ma również moc zmienić to doświadczenie, ponieważ przekłada się na korzystanie przez osobę ze swej wolności egzystencjalnej*<sup>7</sup>. Może być i tak, że ktoś świadomie skłania się ku interpretacji zaciemniającej wyjściowe doświadczenie mistyczne. W tej dyskusji Rahner daje pierwszeństwo intuicji, której nauczył się z *Ćwiczeń duchownych* św. Ignacego Loyoli, mianowicie, że im bardziej człowiek zdaje się na Boga, tym szerzej i swobodniej korzysta ze swej wolności. Jest to delikatna równowaga, którą łatwo zakłócić, co prowadzi do odchyień. Dzieje się tak, np. w ateistyczno-humanistycznej interpretacji mistycyzmu, gdzie eksponowanie ludzkiej autonomii odbywa się wbrew wyjściowemu przeżyciu mistycznemu. Rahner wątpi jednak, czy tego typu zniekształcenie może przydarzyć się w mistycyzmie hinduistycznym, jako że tam korzystanie z wolności zmierza ku umniejszaniu samego siebie. I prawdopodobnie to właśnie mistycy hinduscy mają na myśli mówiąc, że ich doświadczenie mistyczne pociąga za sobą „utrata osobowości”.

W drugiej części tej samej tezy, Rahner nawiązuje do przywiązania chrześcijaństwa do zapośredniczenia w historii. Chrześcijanie uznają, że spotkanie z „bezpośrednią obecnością Boga” jest dostępne przez życie i śmierć Jezusa Chrystusa. Chodzi o ów szczególny sposób, w jaki Jezus przeżywa swoją najgłębszą relację z Ojcem, która staje się udziałem wspólnoty przez Ducha Świętego. Innymi słowy, chrześcijańska forma kultu jest zapośredniczona w historii i ukierunkowana na podejmowanie odpowiedzialności w historii. Tak jak Jezus Chrystus objawił Bożą miłość przez konkretne dzieła swojego życia, tak też chrześcijanie mają dawać świa-

<sup>6</sup> Tenze, *La doctrine des «sens spiritual» au moyen-âge, en particulier chez S. Bonaventure*, „Revue d'Ascèse et de Mystique” 14, 1933, s. 263-299.

<sup>7</sup> Tenze, *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.

dectwo swojej wiary w konkretnych okolicznościach historii, które podpowiadają im, jak wcielić w czyn miłość Boga i bliźniego. Tych, którzy obawiają się, że pośredniczące okoliczności mogą być przeszkodą w „bezpośrednim obcowaniu z Bogiem”, Rahner przekonuje, że „pośrednictwo historii” zamiast osłabiać ów bezpośredni kontakt, wzmacnia go. Jednak natychmiast dopowiada, że także chrześcijaństwo zawiera wielką różnorodność elementów pośredniczących, od sakramentów i form życia inspirowanych wydarzeniem Chrystusa, po indywidualne i zbiorowe odpowiedzi chrześcijan na wyzwania historii.

Po mocnym wyakcentowaniu potrzeby zapośredniczenia w historii i różnych sposobów, w jakich to się dokonuje, Rahner stawia sobie pytanie, czy taką „zapośredniczoną” wiarę można odnaleźć również w religiach niechrześcijańskich. I tu ponownie zachowuje ostrożność w ocenie. Przyznaje, że w hinduistycznych interpretacjach mistycyzmu, aspekt „zapośredniczenia” wiary nie jest szczególnie ceniony, co nie znaczy, że nie ma tam ukrytych śladów zapośredniczenia. Wystarczy zbadać, czy interpretacje te otwarte są na potwierdzenie wartości naszego życia w jego skończoności. Jeśli tak, można być pewnym, że żywe jest także poczucie „zapośredniczonej” wiary, a w takim wypadku – kontynuuje – teologowie chrześcijańscy mogą pozytywnie ocenić to, co azjatyccy mistycy opisują jako mistyczne „przeżycie pustki”<sup>8</sup>. Jest to przeżycie, na które można również spojrzeć w świetle tego, czego Jezus Chrystus doświadcza w chwili umierania. W Jego śmierci jesteśmy świadkami tajemniczej jedności głębokiej afirmacji życia i „radykalnego załamania” afirmacji stworzenia, aby *pozwoić przedrzeć się zbawczej mocy Boga*<sup>9</sup>. „Załamanie pośrednictwa”, tak celebrowane w azjatyckim „mistycyzmie pustki” może więc, w ukryty sposób, odnosić się do wystawienia się Chrystusa na skrajną bezsilność, jako historyczne pośrednictwo w najpełniejszym znaczeniu, otwierające przestrzeń dla zbawczej mocy Boga.

Trzecia teza głosi, że również poza chrześcijaństwem instytucjonalnym wyznawcy innych religii mogą doświadczać autentycznego „anonimowego” mistycyzmu chrześcijańskiego. Przedstawiając tę tezę, Rahner stwierdza raz jeszcze to, co powiedział w kontekście rozważań dotyczących „anonimowego chrześcijaństwa”: każdy, kto swoim życiem stara się sprostać wymogom swojej transcendentalności, będzie w stanie wejść w kontakt z samoudzieleniem się Boga w łasce i odpowiedzieć na nią. Teraz jednak rozszerza tę intuicję włączając w nią przeżycie mistyczne jako takie, nawet kiedy postrzegane jest przez pryzmat niechrześcijańskich schematów interpretacji. Czuje się do tego upoważniony, ponieważ świadomość – i przyjęcie – Bożego daru łaski nie ogranicza się do zwyczajnej pobożności i bezrefleksyjnych czynów codziennego życia, ale obejmuje także zasadniczo mistyczne doświadczenie bliskości Boga, nawet jeśli interpretowane jest ono w typowo azjatyckich kategoriach zaniku wszelkich form dualizmu<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Sam Rahner opisuje to jako „przeżycie mistyczne bez obrazów”.

<sup>9</sup> Tamże, s. 144.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 144-145: *Jeśli ktoś uznaje za pewnik po pierwsze to, że Boży powszechny dar*

Rahner wzbrania się przed przyjęciem dychotomii, iż albo mamy do czynienia z autentycznym mistycyzmem chrześcijańskim, albo z formami „mistycyzmu naturalnego” poza chrześcijaństwem. Według niego, taki nieprzychylny pogląd jest wysoce dyskusyjny, ponieważ nie chce dostrzec zdumiewającego wydarzenia Bożego powszechnego daru łaski, udzielanego zawsze i wszędzie – ale zróżnicowanego według wzorów kulturowych. Kiedy ten powszechny, ale zróżnicowany dar łaski potraktujemy poważnie, nie będziemy mieć już trudności z uznaniem, że w niektórych wypadkach (patrz wyżej), tzw. „mistycyzm naturalny” w religiach azjatyckich jest w rzeczywistości „anonimowym mistycyzmem chrześcijańskim”. Przyjmując to stanowisko, zachęca specjalistów od religioznawstwa porównawczego do wnikliwego przyjrzenia się tym warstwom świętych ksiąg indyjskich, w których wyraźnie przejawia się działanie Ducha Świętego, w twierdzeniach i interpretacjach od dawna uważanych za „mistycyzm naturalny”. Nie będąc specjalistą od mistycyzmu indyjskiego, pozostawia to zadanie profesjonalnym egzegetom. Z pewnością nie postąpiłby tak, gdyby nie był przekonany, że jego „hipotezę roboczą” da się obronić.

Teza czwarta to apel o teologiczną pokorę. Teologowie powinni uznać swą niekompetencję wobec całej gamy praktyk, które w sposób widomy nie mają żadnego bezpośredniego związku z przenikniętym łaską właściwym mistycyzmem. Rahner ma tu na myśli jogę i całą gamę praktyk medytacyjnych, które wprowadzają ćwiczącego w intensywną relację do własnego ciała, oraz takie praktyki jak post i wstrzemięźliwość, zmierzające do wywołania poczucia pustki i braku przywiązania. Stany umysłu osiągane za pomocą takich ćwiczeń, woli określać jako parapsychologiczne lub przed-religijne; można je nazwać „mistycznymi” jedynie w bardzo szerokim sensie, na tyle, na ile mogą służyć jako wprowadzenie do prawdziwego spotkania z głębią tajemnicy Boga. Dlatego też, jego zdaniem, wymienione zjawiska parapsychologiczne nie podpadają pod domenę teologii dogmatycznej, ale psychologii religii – teologia dogmatyczna nie jest kompetentna, aby wydawać sąd na ich temat. Nie jest więc skłonny potępiać tych zjawisk w całości jak np. czyni to Balthasar w swoim komentarzu do technik medytacyjnych w mistycyzmie azjatyckim<sup>11</sup>. Rahner uważa je raczej za „rzeczy obojętne” (*adiaphora*), żeby posłużyć się kategorią zaczerpniętą z teologii moralnej. Tak jak *adiaphora* są przed-moralne w etyce danego ludu i nie można ich podciągać pod zasady moralne w sensie ścisłym, tak również i azjatyckie techniki medytacyjne (oraz zdrowie ciała i umysłu jako ich cel) należy oceniać jako „przed-mistyczne”, tzn. sytuujące się poza osądem teologii dogmatycznej, której sam jest znawcą.

---

*łaski skierowany jest wszędzie i zawsze do transcendentalności człowieka, po drugie, że ta łaska jest także dana i przyjmowana jako łaska uświęcająca, gdziekolwiek człowiek w wolności przyjmuje i trwa przy tej transcendentalności i po trzecie, że takie niewarunkowane przyjęcie-w-wolności swojej transcendentalności może być dane także (choć nie wyłącznie) w mistycznym przeżyciu transcendencji, wynika stąd, że ten rodzaj mistycyzmu jaki chrześcijańska teologia słusznie interpretuje jako doświadczenie łaski, może i musi znajdować się także poza chrześcijaństwem instytucjonalnym.*

<sup>11</sup> H. Urs von Balthasar, *Catholicism and the Religions*, „Communio” 5, 1978, s. 6-7.

Teolog może tylko powiedzieć, że owe techniki mogą wytworzyć nastawienie sprzyjające występowaniu przenikniętych łaską form mistycyzmu, lecz w momencie zaistnienia takich przepelnionych łaską form, faktycznie jawią się jedynie jako etap przygotowawczy. Rahner odwołuje się tu do św. Jana od Krzyża, według którego *takie zjawiska są ostatecznie nieistotne i skazane na zniknięcie w obliczu najwyższego mistycznego zjednoczenia z Bogiem*<sup>12</sup>. Powołanie się Rahnera na św. Jana od Krzyża jest jak najbardziej zasadne, gdyż bardzo wiele opracowań na temat mistycyzmu azjatyckiego dochodzi do identycznego wniosku: w porównaniu z mistycznym zjednoczeniem z Bogiem, wszystkie poprzedzające je stany cielesno-umysłowe zostają sprowadzone do niebytu<sup>13</sup>.

Rahner mógł być też przywołać *Ćwiczenia duchowne* św. Ignacego Loyoli, gdzie techniki oddechu (podobne do stosowanych w śródziemnomorskiej modlitwie Jezusa), post, odpowiednia pozycja przy klęczeniu i siedzeniu oraz sposoby kontemplacji przypominające marzenia sennie, stosowane są po to, aby wywołać szczególny „nastrój” umożliwiający przez „dotyk” i „powonienie” wniknięcie w gesty i emocje, które przygotowują na „odczuwanie Boga”. Lecz nawet i tu wspomniane techniki są tylko drogami przygotowawczymi, którymi Boski Majestat (według terminologii Ignacjaskiej) może się posłużyć, by sprawić, że Jego obecność będzie odczuwana. Ostatecznie, spotkanie z Bożą obecnością jest tym jedynym naprawdę znaczącym wydarzeniem.

### III. WNIOSKI

Nie ulega wątpliwości, że punktem wyjścia jest dla Rahnera transcendentально-uniwersalistyczny sposób myślenia, ale nie zamyka się w nim. Już w artykule *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie* (1961 r.) wyłożył jasno, że równie ważne jest dla niego to, co dzieje się w uchwytnej sferze domeny kategorialnej, gdy Boża łaska zwraca się do transcendentalności człowieka, która ma swoje konkretne historyczne usytuowanie. Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego przywiązuje on tak wielką wagę do kulturowo uwarunkowanych form życia, które wpływają na sposób, w jaki wyznawcy różnych wiar wyrażają swoje spotkanie z głębią tajemnicy Boga. Rahner od początku umieszcza siebie w historycznym kontekście cywilizacji i religii świata, i z wewnątrz tego kontekstu próbuje zrozumieć, jak wyznawcy różnych religii dążą do spotkania z tym, co jest przenikaniem się elementu boskiego i ludzkiego – a według chrześcijańskiego wyznania wiary nosi imię Jezus Chrystus. „Anonimowe chrześcijaństwo” ma bardzo konkretne, lokalne oblicze, zmieniające się w zależności od kultur i sposobów religijnego wyrazu.

<sup>12</sup> K. Rahner, *Das Problem der Transzendenzerfahrung aus katholischer dogmatischer Sicht*, s. 148.

<sup>13</sup> Zob. np. A. de Mello, *Wellsprings. A Book of Spiritual Exercises*, Gujarat Sahitya Prakash, 1984, s. 200-215. W języku polskim ukazał się wybór medytacji z tej książki na płytach CD: *U źródeł*, WAM, Kraków 2006.

Jeśli się z tym zgodzimy, będzie dla nas oczywiste, że poszczególne obrzędy oraz sposoby modlitwy i medytacji praktykowane w religiach świata są środkami, dzięki którym ich wyznawcy mają dostęp do ziaren „prawdziwej pobożności”. Środki te pomagają wyznawcom religii niechrześcijańskich znaleźć się w obecności Boga, od którego spodziewają się odmiany życia. I chociaż pierwiastki „prawdziwej pobożności” mogą wciąż być zafałszowane, trzeba zaufać działaniu Ducha Świętego, który pobudza wiernych niechrześcijan do rozeznania elementów autentycznej pobożności w ich praktykach religijnych.

Otwartość Rahnera na religie świata widoczna jest także w jego ocenie mistycyzmu azjatyckiego. Według niego, jest tylko jedno podstawowe przeżycie mistyczne – spotkanie z niezgłębianą tajemnicą Boga – mimo, iż w zależności od dziedzictwa kulturowego danej osoby, to podstawowe doświadczenie mistyczne jest przyswajane i interpretowane na niezliczone sposoby. I tu ponownie ważny jest proces rozeznawania, po to żeby wyjść poza głębokie i oczywiste rozbieżności między językiem mistycyzmu na Wschodzie i Zachodzie. Rahner zapytuje, czy to, co mistycyzm azjatycki nazywa wizją „bez obrazów” nie jest być może niczym innym, jak wzrastającym afektywnym zjednoczeniem? Albo czy zjawisko, zwane w Azji „zanikiem jaźni” nie sprowadza się do stanu wyrzeczenia się siebie, lub też czy nie wskazuje na stan pokrewny doświadczeniu Jezusa w chwili śmierci: „radykalnego załamania” pośrednictwa świata stworzonego, aby umożliwić wniknięcie zbawczej mocy Boga?

Podsumowując, Rahner szuka konkretnych śladów „ukrytej” tajemnicy Chrystusa, która musi być także obecna w innych religiach, nawet jeśli kształtowane są przez ducha właściwych im wzorców kulturowych. Pragnąłem zwrócić uwagę na to podejście, ponieważ wysiłki Rahnera często przedstawiane są w karykaturalnym świetle, jako quasi-metafizyczna deklaracja obecności Bożej łaski zawsze i wszędzie. Tymczasem Rahner jest bardziej konkretny, niż skłonni są to przyznać jego krytycy, nierzetelnie oskarżający go o idealizm teologiczny i lekceważenie tajemnicy Chrystusa. Natomiast moim zdaniem, Rahner będzie nadal inspirował tych, którzy w jakikolwiek sposób angażują się w dialog międzyreligijny. Rahner potrafi budować mosty tam, gdzie inni widzą jedynie mury podziałów. To prawda, że mosty te wznoszone są z dogodnego dla wierzącego chrześcijanina punktu obserwacyjnego. Czy istnieje jednak inna możliwość dla uczonych o otwartym umyśle, którzy zawdzięczają tę otwartość bogatym źródłom swojej tradycji? Dialog międzyreligijny nie zakłada, że ten, kto chce w nim uczestniczyć powinien wyrzec się własnych korzeni. Gdyby tak było, znaczyłyby to, że przystępuje się do dialogu z pustymi rękoma, nie wnosząc żadnego realnego wkładu do rozmowy.

Przekład: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA