

DOŚWIADCZENIE BOGA JAKO POCZĄTEK WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. Aktualność „doświadczenia”

Słowo „doświadczenie” funkcjonuje w wielu współczesnych, religijnych i świeckich, światopoglądach jako pojęcie kluczowe. Jego niemal mistyczny wydźwięk obiecuje poniekąd faktyczne rozwiązanie istotnych problemów egzystencji ludzkiej oraz dogłębne uchwycenie samych podstaw sensu tego świata.

Człowiek żyjący w zachodniej cywilizacji odczuwa wielką niepewność, która wynika z pluralizmu światopoglądowego oraz konkurujących ze sobą ideologii i religii. Czysty funkcjonalizm lub instrumentalizm nie są zaś w stanie przewyciężyć tej dysproporcji, jaka się pojawia między nie kończącą się wciąż nadzieją na sens i miłość a świadomością niezrealizowanych dotąd nigdy obietnic na „raj na ziemi”. Świat jest oczywiście czymś więcej od tego, co człowiek jest w stanie zaplanować i zbudować. Autentyczne wyjaśnienie ludzkiej egzystencji powinno więc doprowadzić do pierwotnego „bycia w sobie”, czyli do takiego stawania się nieuchwytniej dla nas głębi rzeczywistości, aby móc tam dopiero „doświadczyć” sensowności, bogactwa, całości i integralności każdego podziału czy rozdarcia. Przed wszelkim doświadczeniem różnicy istniejącej pomiędzy poznającym podmiotem a ukonstytuowanym rzekomo ze swych apriorycznych form przedmiotem, przed wszelkim agnostycznym sceptycyzmem co do możliwości upewnienia się skończonego rozumu o istniejącej niezależnie od niego rzeczywistości i o istnieniu Boga, osiąga się wraz z doświadczeniem pewien poziom, na którym staje się bezpośrednio dostępny transcendentálny początek bytu i poznania. Oczywiście doświadczenia przekreśla wszelką wątpliwość co do możliwości poznawczych człowieka; zapobiega także ewentualnym błędnym wnioskom myślenia dyskursywnego. Mówienie o doświadczeniu transcendencji lub Boga wywołuje przy tym wrażenie, jakoby można było, z racji udostępnionej w doświadczeniu bezpośredniości samej boskiej podstawy (lub też innych treści religijnych), wprowadzić w ludzką świadomość zaistniałe wraz z subiektywnym zwrotem nowożytnej filozofii zakwestionowanie skończoności rozumu i zdolności poznania Boga.

I. Kant (1724—1804) wskazał, wraz ze swym empiryzmem, a przeciw racjonalistycznemu pojmowaniu bezpośredniej dostępności idei Boga i duszy w ludzkiej świadomości, na zależność całego ludzkiego poznania od sfery zmysłowej. Przedmioty doświadczenia empirycznego wyznaczają zarazem, dla niego, granice wszelkiego poznania. Człowiek jest skończonym, ograniczonym podmiotem poznania; ma aprioryczne formy rozumienia oraz kategorie poznawcze, które odnosi do „materiału” przekazywanego za pośrednictwem zmysłów, aby przekształcić go w zjawisko poznawcze, nie dochodzi jednak przy tym do rzeczywistości samej w sobie. Jako ostatnią regulującą ideę rozum kształtuje ideę Boga, aby przyporządkować w ten sposób całą czynność poznawczą ostatecznej syntezie wszelkiego poznania, ale ze względu na ograniczenie swoich możliwości poznawczych do tego, co zmysłowe, nie jest w stanie udowodnić Boga jako substancję transcendentną, tak że nieodzowne dla rozumu staje się spontaniczne tworzenie idei Boga. Dla teoretycznego rozumu „Bóg” nie przekracza statusu idei regulującej. *A priori* zostaje wykluczone doświadczenie Boga w naturalnym obrębie ludzkiego poznania — w świecie i historii. Stąd też treści chrześcijańskiego wyznania wiary nie są prawdziwymi odzwierciedleniami boskiej prawdy w ludzkim umyśle. Są one tylko antropomorficznymi ujęciami symbolicznymi postulatów moralnych.

W przeciwieństwie do Kanta, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768—1834), najbardziej wpływowy teolog protestancki XIX w., uwypuklił obok rozumu i woli trzecią pramożliwość duszy ludzkiej: czucie. Określił je bliżej jako „poczucie całkowitej zależności od Absolutu”. Czucie jest własną możliwością duszy, stanowiącą punkt wyjścia dla uzasadnienia religii; religia bowiem się wyraża w bezpośrednim, ponadkategorialnym odniesieniu egzystencji do Absolutu. W tym pra-czuciu doświadcza się pewności całego bytu u Boga. Ta teologiczna pewność bytu wyraża się natomiast w wydarzeniu Chrystusa oraz w realizowanym przez Ducha Świętego życiu Kościoła. Wypowiedzi chrześcijańskiego wyznania wiary nie są, dla Schleiermachera, wypowiedziami kognitywnymi o Bogu; są one psychologicznie oraz kulturowo-historycznie uwarunkowanymi wyrazami pobożnej subiektywności jednostki. Kiedy zaś zazębiają się ze sobą, tworzy się chrześcijańska wspólnota.

Podobne stanowisko zajął w katolicyzmie modernizm na początku XX w., przynajmniej w tym wydaniu, jakie zostało przedstawione w dekrete *Lamentabili* (DH 3401-3466) i encyklice *Pascendi* (DH 3475-3498), który wbrew racjonalizmowi neoscho-

lastyki i jej określeniu wiary jako uznania za prawdę kościelnych orzeczeń dotyczących wiary, oparł objawienie na uczuciu pojętym jako aprioryczna możność człowieka. Religia rodzi się, w tym ujęciu, z podświadomości, w wewnętrznym urzeczywistnianiu się apriorycznej jedności z boską podstawą świata. Objawienie nie jest przeto samo-udzieleniem się Boga lecz uświadomieniem sobie immanentnych potrzeb religijnych. Obiektywizują się one w pośrednikach objawienia Starego i Nowego Testamentu oraz ukazują wyraźniej w tradycji i dogmacie, gdzie znajdują swój symboliczny, zmienny wyraz.

Naszkiecowane tutaj pokrótce dążenie do uzasadnienia religii w ogólności, a chrześcijańskiej wiary w szczególności, w przedracjonalnym doświadczeniu jedności z absolutną podstawą widoczne jest także obecnie w programach różnych ezoterycznych religii (ruch New Age), bądź też w uzasadnianiu chrześcijaństwa jako terapii lękowej (lekarstwo na lęk, jak u E. Drewermann), jak i w pluralistycznej teorii religii (J. Hick, P. Knitter). Rozumność człowieka zostaje zacieśniona do możliwości opisywania przedmiotów i treści doświadczenia zmysłowego. Po drugiej stronie zmysłowego i rozumowo podtrzymywanego świata zaczyna się irracjonalność: doświadczenie jedności z naturą, gdy człowiek uświadamia sobie, że jest jej częścią; doświadczenie niemej transcendencji (nirwana), w której człowiek musi zagubić własną egzystencję stanowiącą dla niego źródło wszelkich cierpień; pole, na którym się czuje włączony w wszech-jednię świata, w milczącej pustce oraz w krwiobieg energii kosmicznych.

W takim systemie pojęciowym wypowiedzi wiary chrześcijańskiej i Kościoła nie mogą uchodzić za prawdziwe same w sobie. Jako poznawczo prawdziwe przeciwstawiają one częściowo religię nauce. Tego zaś przeciwstawienia nie da się rozwiązać intelektualnie — na skutek wspomnianego wyżej względu. Udaje się to tylko wtedy, gdy traktuje się opowiadania biblijne i wypowiedzi wyznania wiary jako leczące i wywodzące się z mitycznej głębi świadomości symbole, które pomagają człowiekowi w jego sprzeciwie jako „ja”, podmiot, osoba, wobec pra-jedności bytu, działając nań terapeutycznie.

Kiedy w ludzkiej świadomości dochodzi do głosu bezpośrednia obecność Boga, wówczas indywidualne doświadczenia religijne mogą stać się instancją przeciwstawną objawieniu w jego historycznym przekazie. Objawienie prywatne i bezpośrednia iluminacja awansują łatwo do roli instancji przeciwnej historycznemu przekazowi objawienia.

Pojawia się tutaj pytanie o podstawowe uwarunkowania spra-

wiające, czy też przyczyniające się do tego, że człowiek jako duch skończony może zostać nazwany odbiorcą słowa Bożego. Właśnie z racji wewnętrznej struktury ludzkiego ducha i jego powiązaniu ze zmysłowością w interakcji i wzajemnym komunikowaniu się kryjąca się pod hasłem „objawienie prywatne” lub też „charyzmatyczne doświadczenie” dwoistość dwu form objawienia: bezpośredniego w przeciwieństwie do pośredniego, jest nie do utrzymania. Doświadczenie religijne, wewnętrzne odniesienie się człowieka do Boga i Jego samo-pojawienie się w świadomości człowieka, nie może z zasady istnieć poza lub obok konkretnej historii i języka. Wszelkie bezpośrednie, a zwłaszcza transcendentalne doświadczenie Absolutu wiąże się ściśle z doświadczeniem kategorialnym, z konkretnym przekazem. Doświadczenie religijne oznacza formę naszego poznania, uprzedzającą jego analizę pojęciową i historyczne wyjaśnienie, ale również ich wymagającą. Transcendentalno-religijne doświadczenie jest pra-intuicją sensu bytu oraz jego odkryciem w intelektualnej i moralnej egzystencji człowieka. W doświadczeniu religijnym nie idzie bowiem o świat pomysłany przedmiotowo poza doświadczeniem zmysłowym, kiedy to dzieli się rzeczywistość na jedną część zmysłową i drugą ponadzmysłową. Doświadczenie religijne określa wewnętrzną i nietematyczną obecność absolutnie nieprzedmiotowej i pozaświatowej tajemnicy, zachowanie nierozporządzalnego przyjscia i przyszłości, a więc tego, co język religii i filozofii nazywa od początków ludzkości Bogiem.

2. Doświadczenie siebie i świata jako miejsce doświadczenia Boga

W bezpośrednim dostępie do swej świadomości oraz zawartym w doświadczeniu przedmiotowym przekazie rzeczywistości człowiek widzi z konieczności siebie na otwierającym się gruncie swego bytu duchowego oraz swego własnego doświadczenia świata. Ukazuje się to także w bezpośrednim stawaniu się wewnętrznym jego wolnego zdawania się na siebie w ramach odpowiedzialności za siebie samego i innych ludzi. Podobnie rzecz się ma z doświadczeniem radości i smutku, nadziei i zwątpienia, miłości i śmierci, które nie dają się sprowadzić do samych tylko psychicznych refleksów, bądź też zjawisk biologicznych. Doświadczenia te pojawiają się na płaszczyźnie napięcia wolnego samoposiadania osoby oraz wymaganego przez ludzi zachowania wobec rzeczywistości jako takiej i całej. Jako zespolone z duchową naturą człowieka postawy bytowe są te smutne lub radosne doświadczenia swego bytowania w świecie „egzystencjami” człowieka, nadającymi odpowiednią strukturę jego osobowości i ją dynamizującymi.

Najbardziej znamienne z tych doświadczeń jest niewątpliwie doświadczenie śmierci. Nie da się go pokonać żadną manipulacją techniczną, ani też zagłuszyć jakąś metodą terapeutyczną, względnie o nim zapomnieć dzięki jakiemu programowi przetrwania. Śmierć jest wciąż obecna w samym wyrazie różnorodnych doświadczeń skończoności. I dlatego staje się najbardziej wewnętrznym wyzwaniem człowieka, który dostrzega w niej ze zgrozą całkowite strącenie duchowego bytu osoby w całkowitą nicość, absolutny brak sensu i negację nieskończonego dążenia do szczęścia i miłości. Skoro zaś śmierć w swej istocie jest egzystencjalnym, podstawowym określeniem ludzkiej natury duchowej w jej samo-wydaniu, obecności w świecie i ukierunkowaniu na transcendencję, nie da się w żadnym razie zredukować ludzkiej śmierci do całkowitego przerwania funkcji organicznych, bądź też do zwykłego powrotu do wszechogarniającego organizmu życiowego natury.

Kiedy człowiek doświadcza swojego bytu w jego skończoności, przemijalności i opuszczeniu, doświadcza go równocześnie także jako bytu absolutnej nadziei na to, że oczywiście nie sam z siebie i ze świata, lecz w Kimś absolutnie innym wobec świata znajdzie swą ostateczną czyli eschatologiczną tożsamość. Ta eschatologiczna, osobowa tożsamość człowieka może być uzyskana, albo też utracona, w obliczu śmierci tylko w horyzoncie jego transcendentalnego ukierunkowania na niezgłębioną tajemnicę życia, sensu i miłości, którą nazywamy Bogiem. Człowiek jako istota zmysłowa, historyczna i społeczna w świecie oraz jako byt znajdujący się w egzystencjalnym napięciu zasadniczym pomiędzy miłością a cierpieniem, życiem i śmiercią, nie może być przeto wystarczająco ujęty, jeżeli się nie uwzględni należycie i wyraźnie także jego wymiaru teologicznego. Ten zaś teologiczny wymiar nie zaczyna się dopiero „po tamtej stronie” doświadczenia świata. Tam, gdzie ludzie doświadczają tego wymiaru w ramach swojej doczesnej egzystencji, ukazuje się on jako pra-podstawa ich egzystencji w świecie oraz jako docelowy horyzont ich nadziei.

Kiedy człowiek ujmuje siebie w swym transcendentalnym ukierunkowaniu na Boga, nie dostrzega siebie jako skazanego na nieznaną przedmiotową tajemnicę spoza tego zmysłowego świata, lecz oczekuje na bezprzedmiotową rzeczywistość, która przenika jako tajemnica świat i człowieka oraz ma się mu ukazać w ramach jego egzystencjalnych doświadczeń podstawowych. Skoro zaś ta transcendentalna tajemnica jawi się jako treściowe wypełnienie danej wraz z duchową i wolną egzystencją człowieka jego samo-transcendencji, to ukazuje się ona tym samym jako rzeczywistość osobowa, w której osobowy byt człowieka znajduje swój osta-

teczny punkt odniesienia. To samo-oddanie się Boga dokonuje się w akcie suwerennego samo-wydania i to — dzięki intersubiektywnej pojmowalności człowieka — pośród wspólnoty ludzkiej i historii. I dlatego tworzy się prawdziwy Lud Boży (Izrael i Kościół). Pojmowaniu człowieka jako istoty pozostającej w jedności transcendentalnej otwartości i kategoriałnego skonkretyzowania w cielesności i historii odpowiada zapewnienie bezpośredniego dostępu do transcendencji pośród ludzkiej wspólnoty i historii, a więc w immanencji świata.

3. Doświadczenie świata jako miejsce pierwotnego samoobjawienia się Boga jako Stwórcy

Człowiek jako duch związany ze zmysłami nie musi pozostawić poza sobą uwarunkowań procesu swego poznawania, a tym samym poznawać rzeczywistość Boga poza tym światem i niezależnie od niego w czystym oglądzie. Bóg nie należy zresztą do jakiegś fikcyjnie poszerzonej liczby rzeczywistości przedmiotowych poza zmysłowym światem, do której człowiek miałby się wznosić. Tym bardziej też nie jawi się w świecie czyste oblicze Boga; Bóg się nie uprzedmiotawia. Nie ukazuje się tak po prostu sam w sobie, gdyż tylko On sam jest obecny bezpośrednio. I dlatego nie może mieć miejsca żadne przedmiotowe, a tym bardziej bezpośrednie doświadczenie Boga. Bóg pozwala się zawsze przekazywać światu i być doświadczanym przez skończone struktury poznawcze i także uwarunkowania. Jest przeciw absolutną, poznawaną nieprzedmiotowo Tajemnicą. Tomasz z Akwinu mówi: „Kresem ludzkiego poznania Boga jest uświadomienie sobie, że Boga nie znamy” (Pot. 7, 5, 14). Poznaje się Go jako *tamquam ignotum* (S. Th. I, 12, 13).

Wykluczone zostaje tym samym poznanie jednoznaczne. Możliwe jest tylko doświadczenie w sensie analogicznym, albowiem Bóg w swej bezpośredniości daje się doświadczyć wyłącznie za pośrednictwem bytu stworzonego jako Tajemnica, co pozwala dojść do analogicznego poznania Boga, przy czym Bóg nie może być uprzedmiotowiony i ujęty jako skończony na skutek uwarunkowań poznania ludzkiego, a zwłaszcza z racji stosowania apriorycznego pojęcia przez ludzki rozum, które pozwalałoby na ujęcie (ogarnięcie) Go pojęciowe i wprowadzenie w ramy dialektyki ludzkiego poznawania rzeczywistości. Zakłada się przeto, że skończona rzeczywistość jest z natury swej analogiczna czyli stanowi odbłask i znak egzystencji Bożej. Można przykładowo odkryć w skończoności pewne struktury nieskończoności, które pozwalają poznać skończoność w jej skończoności jako drogowskaz Absolutu. Nie-

skończona moc dążenia ludzkiego ducha byłaby także taką nieskończoną strukturą, podobnie jak sam byt rzeczy. Traktowane samo w sobie bytowanie nie ma przecież nic wspólnego z nie-bytem i wskazuje — ponad swoją skończoną, z istoty swej ograniczoną postać urzeczywistnienia w bycie — na Byt, który transcenduje, a więc przekracza ten byt — jako Akt określonego istotowo Bytującego, porywając wraz ze sobą także myślenie ku swej Transcendencji. Jej podstawą z kolei musi być sam Absolut, ponieważ bytujący, „urzeczywistniający” się Byt nie istnieje sam dla siebie, a tym samym wskazuje na absolutną podstawę bytu i w tym sensie sam jest analogiczny. Tym bardziej nie mógłby byt Bytującego być utożsamiony bezpośrednio z Bogiem, albowiem wówczas Bóg jako Akt rzeczy zostałby z nimi dialektycznie utożsamiony, a świat stałby się „ciałem” Boga. Byt Bytującego nie jest Bogiem, ale podobieństwem samego Boga (por. *De Veritate*, 22, 2 ad 2), a także podstawą wszelkiego analogicznego poznania Boga. Również nieskończona dynamika dążenia i poznania ducha ludzkiego winna być rozumiana jako obudzona przez byt Bytującego i w ten sposób powinna stanowić horyzont wszelkiego dążenia i poznania, w którym duch ukierunkowuje się na Boga transcendentalnie. Oznacza to, że analogiczne poznanie Boga zawdzięcza się pierwotnemu otrzymaniu bytu (*conceptio entis*), a nie jakiemś apriorycznemu pojęciu bytu, ani też przekazanej niezależnie od rzeczywistości idei Boga w duszy ludzkiej.

Kiedy Bóg jawi się jako podstawa skończonej rzeczywistości i bywa doświadczany analogicznie, wówczas ukazuje się wyraźnie jako Stworzyciel. Jako Stwórca jednak Bóg nie musi być przyczyną świata dialektycznie zależnego od jej działania. Bóg i świat nie są związani ze sobą jednoznacznym związkiem przyczynowym przyczyny i jej działania (skutku). Wskazuje na to analogiczność poznania Boga. Tylko prawdziwie absolutny Bóg może uchodzić za podstawę skończonej rzeczywistości; skończony, a więc ograniczony Bóg wymagałby bowiem jako taki innego Stwórcy. Niekończąca się dynamika dążeń człowieka zmierza do prawdziwie nieskończonego i nie określonego przez to, co skończone, Boga. Innymi słowy. Bóg jest w analogicznym poznaniu oraz doświadczeniu Boga zupełnie wolną podstawą skończonej rzeczywistości, w przeciwnym bowiem razie nie mógłby nawet być nazwany Bogiem, ani poznany jako Bóg. Bóg jest w swej wolności niewyczerpaną i nie dającą się pojąć Tajemnicą świata, która jednak się odbija, odzwierciedla na sposób podobieństwa w tajemniczości osoby ludzkiej. Ta ostatnia otwiera się bowiem też analogicznie, podobnie jak osobowość Boga, wtedy i na tyle,

gdy i na ile człowiek udziela się innym i w tym udzielaniu się ukazuje właśnie jako tajemnica i wolność. Bóg objawia się zatem poprzez świat jako Tajemnica i jako jego wolny Twórca. W swym egzystencjalnym doświadczeniu zasadniczym człowiek jest w stanie poznać tego Boga analogicznie (por. Rz 1, 20).

Świat stworzony nie jest przeto jakimś wymienialnym środkiem, którym Bóg posługuje się dowolnie celem samo-objawienia siebie. W poznawczym procesie człowieka, opartym na pierwotnym doświadczeniu bytu, Bóg wkracza na swój sposób w działanie rozumu ludzkiego. Nie można przy tym abstrahować do pośrednictwa świata i zmysłów. Wszelkie objawienie się Boga dokonuje się bowiem w nieskończonym i nieograniczonym horyzoncie bytu, albo wcale go nie ma.

4. Doświadczenie Boga w przekazie ludzkiej historii

Ponieważ ludzkie bytowanie urzeczywistnia się historycznie, pierwotne doświadczenie Boga wśród stworzenia jest samo przez się skazane na tę historyczną konkretyzację. Skoro zaś doświadcza się Boga jako Stworzyciela, to w konsekwencji także jako Pana dziejów i wewnętrzny Cel ludzkiej wolności realizowanej w dziejach. Objawienie zyskuje przeto wygląd historyczny. Samo-udzielanie się Boga w Jego odwiecznym Słowie i w Jego dającym życie Duchu odzwierciedla się w dziejach religijnych przekonań ludzkości. Z perspektywy chrześcijańskiej, istnieje wciąż i wszędzie poszukiwanie i tęsknota człowieka za „nieznanym Bogiem” (Dz 17, 23), który stworzył niebo i ziemię. Bóg ten jest faktycznie „niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17, 27-28). Jest to samo-objawienie się i potwierdzenie się Boga przez dzieła Jego stworzenia i przez wnętrze człowieka — w sumieniu (por. Mdr 13, 1-9; Syr 17, 8; Rz 1, 20; 2, 15), wychodzące naprzeciw poszukiwaniom człowieka, który rozgląda się za konkretnym, historycznym przekazem pierwotnego doświadczenia Boga. Objawienie konkretyzuje się w tym, przez samego Boga wybranym, „medium”, jakim było powołanie jedyne go ludu jako nosiciela i świadka powszechnej woli zbawczej Boga, która osiąga swój cel tam, gdzie Bóg sam jako taki daje się doświadczyć w wysłanym przez Siebie ludzkim Pośredniku zbawienia. Albowiem, według biblijnego przeświadczenia, historia objawienia pokryje się z występującym w dziejach religii poszukiwaniem Boga przez człowieka dopiero wtedy, gdy podmiot słowa objawienia utożsami się z nosicielem wolnej odpowiedzi człowieka.

Najpierw z własnej, nie dającej się w żaden sposób wyprowa-

dzie z ludzkiego myślenia, inicjatywy Stwórcy nieba i ziemi powołuje Abrahama, aby stał się on ojcem Izraela i by w nim wszystkie pokolenia ziemi otrzymały błogosławieństwo (por. Rdz 12, 1-3). W toku tej jedynej i niepowtarzalnej historii objawienia krystalizuje się coraz to wyraźniej rozumienie Boga, dzięki czemu Bóg — zgodnie ze swą najbardziej wewnętrzną istotą i działaniem — jest Tym, który się ukazuje jako Obrońca, Wybawiciel, Zbawca i Stwórca nowego nieba oraz nowej ziemi. Izrael rozumie natomiast siebie w swej tożsamości nie na podstawie swoich subiektywnych, religijnych nadziei i oczekiwań lub tęsknot, ale w oparciu o swój wybór i powołanie w jego niezwykłości wśród narodów — jako znak zbawienia dla wszystkich ludów i narzędzie Boga samego. Tak oto za pośrednictwem Izraela skonkretyzowana historycznie zbawcza wola Boga stała się uchwytna po ludzku i doświadczalna.

W historii Ludu Przymierza uwidacznia się natomiast stopniowo obietnica transcendentального Boga w konkretnej, indywidualnej postaci. Jezus, którego wspólnota chrześcijańska wyznaje jako Słowo Wcielone, jest jako Syn Ojca Przedwiecznego nie tylko nosicielem zbawczego działania Boga w świecie, ale i reprezentantem Ludu Przymierza. I dlatego Jezus może uczniowi Filipowi wskazać na Siebie jako na Drogę, Prawdę i Życie oraz powiedzieć: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). W Jezusie mamy na sposób ludzki, przekazywany zmysłowo — ale bez uprzedmiotowienia Boga — wspólnotę z Bogiem. „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce — bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione — oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i słyszeli, abyście i wy mieli łączność z nami. A mieć z nami łączność znaczy: mieć ją z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1, 1-3).

5. Bezpośredniość doświadczenia Boga w pośrednictwie człowieka Jezusa z Nazaretu

Jezus pojmował siebie wprost jako Wysłannika Ojca i posłusznie nadał swojemu życiu postać zgodną z wolą Ojca. Wolą Ojca było zaś urzeczywistnienie przez Jezusa Jego boskiego panowania. Immanencję człowieka Jezusa przenika przeto i przepelnia całkowicie obecność transcendentального Boga. Pojawienie się, nauczanie oraz los Jezusa stanowią zatem szczyt ludzkiej historii

religii nie dlatego, że zrozumiano je potem jako wydarzenia wyniesione przez ludzi do owego szczytu. Historyczne pojawienie się Jezusa nie wynika z żadnej ludzkiej inicjatywy lecz jest suwerennym dziełem Boga. To Bóg doprowadza do pełni czasów w Jezusie (por. Mk 1, 15; Ef 1, 10; Ga 4, 4; Hbr 1, 2). I dlatego sam Bóg w tym konkretnym człowieku Jezusie z Nazaretu dokonał historycznego zespolenia Bożego objawienia z ludzką samo-odpowiedzią Bogu w posłuszeństwie wiary w sposób definitywny i nieodwracalny. Stąd też Jezus dla tych, którzy w Niego wierzą oraz w Nim doświadczają historycznej, zbawczej obecności Boga, nie jest jakimś jednym z wielu założycieli lub reformatorów historycznych religii. Właśnie w swej historycznej wyjątkowości jest On objawionym przez Boga Pośrednikiem zbawienia, Przekazicielem i Nosicielem nadziei dla wszystkich: dlatego poznanie Jezusa Chrystusa ma „najwyższą wartość” (Flp 3, 8). W świetle wydarzenia Jezusa człowiek dochodzi nie tylko do nowego wyjaśnienia swojej egzystencji w świecie i do nowej praktyki etycznej. Jezus nie przynosi bowiem tylko czegoś po części nowego. Chodzi tu o nieodwołalne wszczęcie człowieka z jego istotnymi doświadczeniami w ratujące go życie Boże. Wobec nie dającego się wyjaśnić po ludzku doświadczenia sprzeczności śmierci i życia Bóg w swoim działaniu pozwala się doświadczyć w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie jako Ten, „który ożywia umarłych i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia” (Rz 4, 17). Bóg, którego nikt nigdy nie widział (por. J 1, 18), staje się widoczny, kiedy Jego Odwieczne Słowo, które daje Życie, staje się Ciałem (por. J 1, 14), poddając sobie prawo ciała żyjącego w grzechu i śmierci oraz przewycięzając w ten sposób śmierć jako wyraz niedoświadczalności Boga w przekazie bytu i niezniszczalnego życia (por. Rz 8, 3).

Niewiele ma to wspólnego z własnym absolutyzowaniem subiektywnych przekonań religijnych, gdy uczeniowie uznają przed Najwyższą Radą Jezusa za węgielny kamień świątyni, a więc domu, w którym ludzie mieszkają wraz z Bogiem, a przynajmniej mogą z Nim przebywać. Do tego przeświadczenia dochodzą oni nie na podstawie osobistego wniosku. Rozumieją to jako działanie Boga w nich, że są w stanie poznać Jezusa jako Pośrednika zbawienia. Nikt nie może bowiem powiedzieć, że Jezus jest Panem, jeżeli nie otrzyma Ducha Świętego (por. 1 Kor 12, 3). To sam Bóg, który dzięki wskrzeszeniu Jezusa z martwych objawia się im jako Pra-dawca życia (por. Dz 3, 15), pozwala się doświadczyć w wydarzeniu wielkanocnym jako Zbawienie przewycięzające śmierć. I dlatego świadkowie ostatecznego samo-wy-

dania się Boga w Jezusie muszą wyznać: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Wszystko otrzymuje się od Chrystusa, „który stał się dla nas mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1, 30).

To oczywiście, że Bóg jest bezwzględną Tajemnicą, która nie może być pojęta przez ludzi. Mieszka On w niedostępnej światłości. Nikt z ludzi Go nie widział i nie może Go zobaczyć tu, na ziemi. Skoro jednak w swoim historycznym działaniu On sam chce się udzielać, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4), dlatego „objawił się w ciele”, „a bez wątpienia wielka jest (to) tajemnica” naszej wiary (1 Tm 3, 16), że ten jedyny Bóg staje się doświadczalny w jedynym „Pośredniku między Bogiem a ludźmi”, a jest nim „człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5). We wspólnocie z Człowiekiem Jezusem z Nazaretu Bóg daje się doświadczać, albowiem człowiek Jezus tak pochodzi od Boga, że sam Bóg przekazuje w Nim siebie i doprowadza w Nim swoje historiozbawcze objawienie do ostatecznej, historycznej konkretyzacji. Na podstawie swej niepowtarzalnej i jedynej jedności z Bogiem, swoim Ojcem, Syn jest Obrazem Boga. Boski blask na obliczu Jezusa sprawia, że dochodzimy do poznania boskości Syna (por. 2 Kor 4, 4-6). W świetle swego historiozbawczego pośredniczenia Syn objawia się nam także jako Pośrednik całego stworzenia i jego dobrowolnego samo-oddania. Równocześnie jest On początkiem eschatologicznego wypełnienia się stworzenia — a to z racji swego powstania z martwych (por. 1 Kor 8, 6; Kol 1, 16; Ef 1, 10; Hbr 1, 2; J 1, 3). W jedności pośredniczenia stwórczego i zbawczego Jezus daje się doświadczyć jako Pośrednik całego stworzenia, kiedy jako Sędzia i obrońca, jako Pan i Król (por. Ap 17, 14) ponownie przychodzi po to, aby On — Chrystus był wszystkim i we wszystkim (Kol 3, 11) i by swoje panowanie przekazać Bogu, Ojcu, tak by Bóg był wszystkim we wszystkim (1 Kor 15, 28).

Ten powszechny zasięg eschatycznej woli zbawczej Boga w historycznym jej powiązaniu z Jezusem z Nazaretu pokazuje, że wszechogarniająca bliskość Boga jako tajemnica, podobnie jak pierwotnie stała się widzialną w stworzeniu i w historii Izraela, tak teraz w wydarzeniu Chrystusa doświadczyła swego ostatecznego skonkretyzowania i historycznego wyrazu. Jezus jest *universale concretum* zbawczego działania Boga.

6. Wspólnota uczniów jako przestrzeń trwałego doświadczenia Boga w przekazie Jezusa

Jezus był człowiekiem historycznym. W Jego ziemskim życiu trwającym około 30 lat, w Jego wystąpieniu publicznym i nauczaniu, w powołaniu uczniów i w Jego krzyżu oraz zmartwychwstaniu samoudzielenie się Boga stało się rzeczywistością na wszystkie czasy czasów. Zmartwychwstały Pan poleca jednak uczniom skuteczne głoszenie eschatologicznego panowania Boga. Do tego zadania wyposaża ich Duchem Świętym, który od Ojca pochodzi i którego mocą daje On znak panowania Boga, a nad którym On jako Zmartwychwstały bezgranicznie panuje (por. Mt 12, 28; J 7, 39; 1 Kor 15, 11; Mt 28, 16-20; Dz 1, 8; J 20, 21).

Posłannictwo, jakie wspólnota uczniów otrzymuje od Jezusa, opiera się na misji, jaką sam Jezus otrzymuje od Ojca w Duchu Świętym, a teraz w dalszym ciągu wykonuje w Kościele i przez Kościół. Powszechne posłannictwo zbawcze Jezusa od Ojca staje się mocą Ducha Świętego obecne w założonym przez Chrystusa Kościele oraz w powierzonych mu przez Jezusa istotnych zadaniach nauczania, dawania świadectwa, sprawowania chrztu i Wieczerzy Pańskiej, wspólnego trwania wszystkich na modlitwie i naśladowania Pana. Jezus Chrystus działa obecnie przez swój Kościół. Staje się tym samym osobiście doświadczalny w życiu kościelnej wspólnoty dla swoich uczniów. Osobowa wspólnota uczniów przekazuje jako podstawę swojej skuteczności działania doświadczenie osobistej obecności Jezusa. Gdzie uczniowie gromadzą się w Jego imię, jest On pośród nich (por. Mt 18, 20). Również w każdym czynie wykonanym dla bliźnich znajdujących się w potrzebie następuje osobiste spotkanie z Chrystusem: „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili” (Mt 25, 40). W działaniu Kościoła działa sam Chrystus jako Król, Prorok i Pośrednik naszego zbawienia. Jest więc obecny przez świadectwo tych, którzy w Niego wierzą. A uobecnia się przez działanie swoich uczniów oraz we wzajemnym spotykaniu się uczniów ze sobą — jako człowiek, w którym Bóg oddał się ludziom i w którym ludzie znaleźli dostęp do Boga.

Odniesienia Kościoła do Jezusa nie da się żadną miarą porównać do relacji jakiejkolwiek wspólnoty religijnej do swego, oddalonego w czasie i przestrzeni założyciela, o którym się przypomina dzięki opowiadaniom i przez zewnętrzne naśladowanie jego wzoru. Kościół wie, że podstawa jego istnienia nie tkwi w nim samym, ani też w czymś w rodzaju decyzji dalszego realizowania „sprawy Jezusa”, względnie we własnym tylko dążeniu do przy-

bliżenia swojej rzeczywistości życiowej do wzniesłego ideału Założyciela. Osoba Jezusa, która się uobecnia jako nosicielka kerygmatycznego, sakramentalnego i pasterskiego działania Kościoła w ziemskim polu doświadczeń ludzi, w ich języku i wzajemnym współdziałaniu, pozwala człowiekowi odpowiedzieć sobie w dialogu modlitwy i w akcie osobowej komunikacji, w wierze i miłości. Na tej drodze człowiek może też spotkać Jezusa jako ostateczne Słowo Boga, w którym rozjaśnia się tajemnica człowieka i przez które Bóg się ukazuje jako absolutna Przyszłość człowieka. Jezus jest w swej osobie Pośrednikiem dla niedostępnej obecności Boga, przekazującym ją przez swe ludzkie bytowanie i działanie, jak też przez eklezjalną jego skuteczność. Kto wierzy w Jezusa jako Syna Bożego i w spotkaniu z Nim poznaje oraz wyznaje Boga jako Ojca Jezusa Chrystusa, ten ma wspólnotę z Bogiem jako Ojcem i jako Synem (por. 1 J 2, 22); kto zaś ma Ojca i Syna, ten pozostaje w Ich wspólnocie przez Ducha, którego Oni dali (por. J 14, 21-23; 1 J 3, 24) w eklezjalnym przekazie.

7. Specyfika chrześcijańskiego doświadczenia Boga: Słowo i Duch

Doświadczenie Boga w Jezusie nie oznacza, że tajemnica, jaką jest Bóg, się rozwiązuje i zostaje zredukowana do poznawczych struktur skończonego rozumu. Poznanie Boga w Jezusie oznacza, że we wspólnocie z Nim ma się wspólnotę z niewyczerpywalną tajemnicą Boga, który przez Syna i Ducha objawił się jako Miłość (1 J 4, 8. 16). Jak już powiedziano, z samo-objawieniem się Boga w Jezusie wiąże się eschatologiczne doświadczenie wylania Ducha Świętego, w którym wspólnota ludzi z Bogiem urzeczywistnia się konkretnie jako tajemnica łaski. Duch Ojca i Syna działa w Kościele oraz umożliwia wewnątrznie poznanie Jezusa z Nazaretu jako wywodzącego się od Boga Pośrednika w niedostępności do Boga. Duch Boży mieszka w tym, kto wierzy w Chrystusa, a także we wspólnocie uczniów Kościoła jak w świątyni. Duch Boży daje ludziom pełniącym posługi i posłannictwa moc oraz działa w sakramentach włączonych w samą naturę Kościoła, tak że urzeczywistniają one to, co oznaczają. Daje jednak łaskę i dary nie obok historycznego pośrednictwa Jezusa oraz Jego historyczno-przestrzennej obecności w Kościele, tak że istniałyby dwa odrębne odniesienia do Boga: jedno chrystologiczno-historyczne, przekazywane przez Kościół, i drugie bezpośrednie, *quasi* wprost odniesienie do Boga.

Mając na uwadze stwórczą konstytucję, zmysłowe, historyczne i społeczne pośredniczenie w przekazie oraz zależność wszystkich

duchowych poczynań człowieka, jak też nieskończoną różnicę zachodzącą między stworzeniem a Bogiem, trzeba stwierdzić, że *a priori* niemożliwa jest bezpośredniość człowieka wobec Boga, taka, jaką sam Bóg jest bezpośredni w swoim wewnętrznym Słowie i Duchu. Kiedy Bóg się udziela w swoim duchowym działaniu, dokonuje się to nie obok ludzkiej konstytucji, ale właśnie przez nią (*Duch w świecie* — K. Rahner). Nawet dowolne dary Ducha, które miały miejsce w pierwotnym Kościele i które można spotkać na różne sposoby w dziejach Kościoła, nie są bezpośrednim działaniem Ducha, bądź też pojawieniem się Jego osoby, niezależnym od historycznego pośrednictwa Jezusa. Są one raczej działaniami Ducha Bożego, który w interpretowaniu podstawowych doświadczeń ludzkich oraz doświadczenia życia kościelnego — w głoszeniu słowa, modlitwie i wspólnocie (por. Dz 2, 42) — wykorzystuje indywidualne zdolności i zbiorowe dyspozycje oraz nastawia je na służbę w budowaniu wspólnoty i rozszerzaniu władztwa Bożego (por. Rz 14, 19). „Wszystko niech służy zbudowaniu” (1 Kor 14, 26).

Te ogólne i szczególne przejawy obecności Ducha Bożego we wspólnocie i świecie, który został powołany do wiary w Chrystusa, nie powodują uchwytności Boga dla człowieka i nie wkładają Go w ręce ludzkie. Nie da się zademonstrować ludziom niewierzącym egzystencji i obecności Boga za pomocą wskazania na oczywistość zmysłowego doświadczenia. Hasło „doświadczenie religijne” nie daje więc nam do rąk zaczarowanego klucza pozwalającego rozwiązać problem polegający na tym, że w zeświecczonym świecie doświadcza się w pierwszym rzędzie nieobecności Boga, bądź też wprowadzić poza historycznymi antagonistami religijnymi coś w rodzaju religii światowej z „jednym Bogiem i wieloma drogami do Niego”. Właśnie z racji niepodważalnej struktury historycznego udzielenia się Boga w Jezusie pozostaje nadal ryzyko wiary, w które można i trzeba wkroczyć z trudem wolnego czynu. Skoro zaś chrześcijanin nie może doświadczyć Boga w sensie przedmiotowej pewności, może przecież rozpoznać w sobie Ducha Bożego po Jego owocach. Kto oczekuje z nadzieją na Chrystusową sprawiedliwość realizowaną mocą Ducha i na podstawie wiary, doświadcza samego siebie w swoim wnętrzu jako powołanego do wolności Chrystusowej i wyzwolonego z niewoli „pożądań ciała”. Gdy zaś ludzie doświadczają cierpliwości, troski, pokoju, radości, przyjaźni, dobra i wierności, mogą być wówczas pewni tego, że jest to owoc Ducha, który w nich mieszka, albowiem żyją Duchem i za Nim idą (por. Ga 5, 25).

Religijne doświadczenie w chrześcijańskim rozumieniu nie zwalnia chrześcijan z konieczności wiary oraz naśladowania Je-

zusa w niemocy, szyderstwie, drwinach i krzyżu, nie sytuuje ich także na poziomie nieosiągalnej dla naszych, wynikających z faktu stworzenia, uwarunkowań bytowania, bezpośredniości i oczywistości Boga. Doświadczenie Boga w człowieku Jezusie z Nazaretu, jak też doświadczenie Jego zbawczej skuteczności w Duchu w ramach Jego wspólnoty uczniów i ludzkości daje odwagę i siłę do kroczenia w wierze drogą naśladowania z wszystkimi towarzyszącymi jej niepewnościami, zwątpieniami i potyczkami. Apostołowie „odchodzili sprzed Sanhedrynu i cieszyli się, że stali się godni cierpieć dla imienia Jezusa. Nie przestawali też co dzień nauczać w świątyni i po domach i głosić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie” (Dz 5, 41-42).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC