

Hans Waldenfels, Magdalena Kurkowska

Doświadczenie Boga w kontekście współczesnego doświadczenia świata

Studia Theologica Varsaviensia 25/2, 27-45

1987

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.

HANS WALDENFELS

**DOŚWIADCZENIE BOGA W KONTEKŚCIE
WSPÓLCZESNEGO DOŚWIADCZENIA ŚWIATA***

Treść: Wstęp; I. Bóg w naszym świecie; II. O doświadczeniu Boga dzisiaj.

WSTĘP

Centralnym problemem teologii pozostaje problem Boga. Zagadnienie to można rozpatrywać w dwojaki sposób.

Po pierwsze — dogmatycznie, przyjmując tym samym ponadczasowy punkt widzenia: człowiek jako stworzenie winien służyć Bogu jako swemu Stwórcy i spełniać Jego wolę, pojmować i kształtować swoje życie jako pochodzące od Boga i ku Niemu skierowane. Ogólnie biorąc w teologii chodzi więc o określenie stosunku Boga i człowieka jak też o uchwycenie Jego woli. Z poznania Boga wypływają następnie konkretne sposoby Jego akceptacji. „Teoria” staje się wobec Niego praktyką. Ten raczej ponadczasowy punkt widzenia można było przyjmować tak długo, jak długo problem ten był formułowany w niemal jednolitym społeczeństwie zachodnim.

Po drugie — można, a w naszym współczesnym pluralistycznym świecie i społeczeństwie chyba nawet i trzeba — wyjść od konkretnej sytuacji człowieka i świata. Bo nie ma poznania Boga, jeżeli człowiek nie jest do tego poznania zdolny lub też faktycznie go nie realizuje. I oto historia współczesna pokazuje: dla wielu ludzi Bóg stał się obojętny. Kształ-

* Publikowany artykuł Hansa Waldenfelsa SJ, profesora teologii fundamentalnej na Uniwersytecie w Bonn, wygłoszony został jako wykład gościnny w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

tują oni swoje życie w oparciu o zasady, wśród których nie ma już Boga. Inni chcieliby uczynić Go podstawą swojego życia, ale nie znajdują już dostępu do Niego. Konstytucja pastorałna „Gaudium et spes” w punkcie 19 zajmuje się zjawiskiem współczesnego ateizmu i posuwa się tak daleko, że kwestionuje znane słowa świętego Augustyna rozpoczynające „Confessiones”. W punkcie 19 czytamy: „Inni nie przystępują nawet do zagadnień dotyczących Boga, ponieważ zdają się nie odczuwać niepokoju religijnego i nie pojmują, dlaczego mieli by się troszczyć o religię.”

Zgodnie z punktem 4 tej samej Konstytucji obowiązkiem Kościoła jest jednak „badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii”. Oznacza to, że współczesny Kościół może sprostac misji głoszenia wiary tylko wtedy, gdy uwzględni adresata swojego posłannictwa. Nie znaczy to jednak, że jedynie zainteresowanie adresata ma określać to, co Kościół głosi. Ale chyba należy wziąć pod uwagę horyzonty nie tylko abstrakcyjnego, ale i konkretnego myślenia i działania człowieka. Ponieważ nawet analiza abstrahująca od konkretnego historycznego usytuowania natury ludzkiej w czasie i przestrzeni musi odwoływać się do konkretnych warunków w jakich człowiek żyje; w przeciwnym razie istnieje niebezpieczeństwo, że człowiek nawet nie dojdzie do poznania swojej istoty. Jeżeli więc w psalmie czytamy: „Mówi głupi w swoim sercu: ‘Nie ma Boga’” (Ps 53/52, 2), to właśnie dlatego musimy mówić najpierw o świecie, w którym dzisiaj tak wielu ludzi żyje „ateistycznie”, tzn. teoretycznie czy praktycznie bez Boga, albo — mówiąc słowami D. Bonheoffera — „etsi Deus non daretur”. W tej właśnie sytuacji rodzi się pytanie o drogi dostępu do Boga.

I. BÓG W NASZYM ŚWIECIE

Spytajmy najpierw o „miejsca” („Orte”), w których Bóg jest obecny w naszej strukturze świata. I dziś dostrzegamy wiele różnych takich miejsc, gdy snujemy refleksję nad światem w jego różnorodności. I dziś żyją ludzie, którzy wyznają Boga albo przynajmniej o Nim mówią. Słowo „Bóg” nie zniknęło jeszcze z naszej mowy.¹ Natrafiamy na a) miejsca pozornie niekwestionowanej obecności Boga, b) miejsca poszukiwań

¹ Nad sytuacją człowieka, w której Bóg zniknął, zastanawia się K. Rahner; por. *Meditation über das Wort „Gott”*, w: H. J. Schutz (wyd.), *Wer ist das eigentlich — Gott?*, München 1969, s. 13—21.

poznania Boga, c) miejsca pragnienia doświadczenia Go. Punkty b) i c) implikują zarazem świadomość — przynajmniej pozornej — nieobecności Boga.

1. Niekwestionowana obecność Boga

Analizując bieg historii stwierdzamy cztery miejsca raczej niekwestionowanej obecności Boga.

1.1. Doświadczenie przyrody i świata jako doświadczenie sił i mocy

Tocząca się w ostatnich dziesięcioleciach dyskusja nad procesem demitologizacji zwróciła naszą uwagę na zjawisko wydawałoby się przezycięzone w naszym kręgu kulturowym, które pojawia się jednak na nowo, tyle że w zmienionej postaci: poczucie zagrożenia i zdania na siły i moce przyrody długo stanowiły miejsce spotkania z czymś nadludzkim, wszechpotężnym, groźnym, co wtedy nazywano bogiem, bogami, tym, co boskie, i podobnymi określeniami. W czasach dominacji tego, co mityczne, do owego bóstwa można było się zwracać, przebłagać je ofiarami i modlitwą. Przy czym zachowanie bogów wydawało się odpowiadać postawie ludzi. Ich dobroć jak i zemsta czy odpłata odpowiadały dobremu czy złemu zachowaniu ludzi.

Współczesny człowiek twierdzi co prawda, że uwolnił się od mitycznego widzenia świata. Ale lęk jednak pozostał, dziś jest może nawet większy niż kiedykolwiek. Chodzi tu o lęk wypływający z nieidentyczności człowieka ze swoją prawdziwą istotą; wszyscy mają w mniejszym czy większym stopniu poczucie, że nie są sobą. A nawet i tam, gdzie istnieje poczucie identyczności z sobą samym, pozostaje świadomość, że ludzkość i świat jako całość dalekie są od identyczności. Historia świata w żadnym razie nie jest wolna od lęku. Poczucie zagrożenia istnieje nadal, choć zniknęli bogowie.

1.2. „...za gwiazdami”

Gdy przy uroczystych okazjach rozbrzmiewa Dziewiąta symfonia Beethovena, chór kończy ją hymnem „Do radości”, przypominając i dziś o „dobrym Ojcu” „za gwiazdami”. Dla wielu Bóg nie jest już wprawdzie bliski jako doświadczenie sił przyrody, ale jest niewątpliwie odległą zasadą porządku

dziejów przyrody i świata „za gwiazd majestatem”. Jest to w wielu wypadkach Bóg deistyczny, a więc Bóg, który powołał świat do istnienia, ale pozostawił go własnemu biegowi, choć w końcu każdy czyn na tej ziemi zostanie sprawiedliwie osądzony.

Jeżeli akceptują oni Boga jako ostateczną zasadę świata, nie znaczy to tym samym, że uznają Go jako Boga wyznawanego przez chrześcijaństwo. Bóg „za gwiazdami” nie musi być ani Bogiem w trzech Osobach, ani też Bogiem, który stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie. Nie musi On być Partnerem Dialogu, ale Istotą, z którą ludzie w pewnym nieokreślonym nastroju czują się związani.

W obu przypadkach chodzi o miejsca nie całkowicie jeszcze zagubionej religijności, które jednak przez brak refleksji tracą wyraźnie wpływ na kształtowanie ludzkiego życia.² Dwa kolejne miejsca obecności Boga wymieniamy przede wszystkim dlatego, że pomija się je często w krytycznej analizie zagadnienia Boga, chociaż świadectwo wiary, jakie daje Kościół, wpływa w końcu z niemal oczywistej wierności Bogu, której dochowuje wielu wiążących. Zgodnie z tym w ramach wiary chrześcijańskiej wymieniamy obecność Boga.

1.3. w Słowie i sakramencie

1.4. w życiu osobistym

Jeżeli mówimy tu o niekwestionowanej obecności Boga, nie znaczy to, że nie wolno pytać. Owszem, należy zwrócić uwagę na fakt, zbyt mało dziś zauważany, że wielu jest dzisiaj na świecie ludzi, dla których Bóg jest tak obecny w głoszeniu chrześcijańskiej dobrej nowiny, jak rzeczywiście obecny jest w eucharystycznej ofierze. Wielu jeszcze ludzi żyje na co dzień, nie skarżąc się ani nie wątpiąc, czerpiąc siłę z tego ważnego przynajmniej dla katolików „umiejscowienia” Boga, jak i z tego „przedstawionego” Wcielenia Boga.

2. „Dowody” istnienia Boga

Zakładając istnienie „miejsc” niekwestionowanej obecności Boga, należy też powiedzieć, jak Go szukać. Poszukiwanie Boga nie jest zjawiskiem specyficznym jedynie dla współczesno-

² Por. dane dotyczące procesu spłycenia wiary w osobowego Boga w Holandii w latach 1966—1976, w: „Orientierung” 45 /1981/, s. 41.

ści. Odróżnienie Boga i świata, względnie stwierdzenie, że „świat nie jest Bogiem, a Bóg nie jest światem”, legło u początków żydowsko-chrześcijańskiej nauki o Bogu. Już w opisie stworzenia świata dokonuje się jednocześnie istotna demitologizacja i tym samym „uświatowienie” świata. Jeżeli jednak tożsamość świata i bogów/bóstwa musi ustąpić miejsca rozróżnieniu Boga i świata, to powstaje pytanie o stosunek Boga do świata. Bo człowiek styka się najpierw ze światem, a więc z tym, co nie jest boskie; Bóg natomiast jest tym, co ukryte.

Z tej nieidentyczności Boga i świata wynika konieczność poszukiwania Go. W związku z tym Sobór Watykański I stwierdza: „Boga będącego początkiem i końcem wszystkich rzeczy można poznać z pewnością naturalnym światłem rozumu ludzkiego z rzeczy stworzonych.” (DS 3004). Zdanie to zawiera myśl, że — niezależnie od wyraźnego zetknięcia się z Bogiem Objawienia — każdy może w zasadzie poznać Boga.

2.1. „Drogi” do Boga

Do klasycznych form poszukiwania Boga zaliczano od rozkwitu średniowiecza tzw. „*quinque viae*” św. Tomasza z Akwinu.³ Później niewiele mówiono o „dowodach” istnienia Boga; do problemów związanych z takim sformułowaniem jeszcze powrócimy. Struktura „dróg” jest właściwie taka sama; różnice biorą się przede wszystkim stąd, że różne są punkty wyjścia:

- rzeczy poruszają się,
- rzeczy mają przyczynę,
- rzeczy są przygodne i konieczne,
- rzeczy mają pewną doskonałość,
- rzeczy są skierowane do celu.

Wszystkie te fakty poznawalne empirycznie wskazują jednak poza siebie:

- na poruszydciela,
- na przyczynę,
- na to, co trwałe i konieczne,
- na wzorzec,
- na cel.

³ Por. I 2, 3. Całość tematyki ujmuję W. Brugger, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*, München 1980.

To, co wybiega poza siebie, nie może jednak wybiegać w nieskończoność.

Jeżeli więc tak jest, to:

- wszystko, co porusza się, domaga się pierwszego poruszczenia,
- wszystko, co ma przyczynę, domaga się pierwszej przyczyny,
- wszystko, co przygodne i konieczne, domaga się tego, co konieczne samo z siebie,
- wszystko, co doskonale, domaga się tego, co doskonale samo z siebie,
- wszystko, co skierowane do celu, domaga się celu samego w sobie.

Ten jak dotąd czterostopniowy tok myśli św. Tomasz z Akwinu kończy piątym etapem, na który o wiele za mało zwracano uwagi: utożsamia on wynik racjonalnego wywodu myślowego z „Bogiem”. Innymi słowy: ostateczne teoretyczne wyjaśnienie wniosków wywiedzionych z doświadczenia bytów przygodnych sprowadza do tego, co absolutnie konieczne, łącząc to z głoszeniem wiary w osobowego Boga. W ten sposób znosi różnicę między „Bogiem filozofów” a „Bogiem Abrahama, Jakuba i Izaaka”.

Boże zwrócenie się do człowieka w historiozbawczym Objawieniu i radykalność ludzkiego przekraczania siebie w dążeniu do tym większego Boga osiągnęły u Tomasza maksymalne zbliżenie. Związek ten rozpada się jednak tam, gdzie — mówiąc językiem J. B. Metz⁴ — kosmocentryczne widzenie świata ustępuje miejsca antropocentrycznemu spojrzeniu na rzeczywistość.

2.2. Pewność istnienia Boga

Następuje to z niezwykłą jasnością u Kartezjusza, który dzięki pewności własnego ja przezwycięża radykalne wątplenie we wszystko i wychodząc od tej pewności próbuje na nowo uzyskać pewność istnienia świata. Do najważniejszych spostrzeżeń E. Jüngla w jego wielkim dziele *Bóg jako tajemnica świata*⁵ należy to, że Kartezjusz w celu stwierdzenia z ca-

⁴ Por. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962.

⁵ Por. E. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

łą pewnością trwałości egzystencji ludzkiej musiał podać w wątpliwość samo istnienie Boga i stwierdzić je z pewnością. Tym samym właściwe mu radykalne metodyczne wątpienie uzupełnił „metodycznym ateizmem”.⁶ Ale uznanie Boga w celu zagwarantowania ludzkiego „ja” prowadzi do podważenia prawdziwej pewności istnienia Boga. Tam bowiem, gdzie idea doskonałego Boga lub Boga jako najwyższej istoty jest gwarancją istnienia „ja”, absolutna niezależność okazuje się być Jego całkowitą zależnością od człowieka,⁷ Bóg zostaje zrelatywizowany ze względu na człowieka. Tym samym, najpierw przynajmniej w sferze myśli zostaje odwrócony fundamentalny porządek rzeczy. To nie ja — człowiek jestem ze względu na Boga, lecz Bóg jest ze względu na mnie, człowieka. Jak bowiem twierdzi Jungel:⁸

„a) przez to, że ja przedstawiam sobie istotę Bożą, stwierdzam z pewnością Jego istnienie.

b) Bóg jest wprawdzie zgodnie ze swoją istotą wszechmocnym Stwórcą, który sam przez się jest konieczny i dzięki któremu ja jestem (chodzi tu zarówno o moje istnienie, jak i o to, czym jestem).

c) ale ze względu na swoje istnienie, Bóg jednak jest przeze mnie, o ile także Jego istnienie może być rozumiane jedynie jako to, co jest przedstawiane (Vorgestelltheit) przez podmiot i dla podmiotu, którym jestem „ja”.”

Tem kartezjański przewrót miał też konsekwencje dla „drog” średniowiecznej nauki o Bogu. Tam, gdzie zainteresowanie znalezieniem Boga polega na Jego istnieniu ze względu na to, że człowiek upewnia się co do samego siebie, „drogi” te nie prowadzą już właściwie do Boga, ale są swoistą próbą „ustalenia” i „udowodnienia” Boga ze względu na pewność samego siebie i własne bezpieczeństwo człowieka.

Należy tu dodać, że metoda „dowodzenia”, która wykształciła się w wyniku dalszego rozwoju kartezjańskiego ideału nauki, musiała w końcu pominąć rzeczywistość Boga. Jeżeli bowiem od Kartezjusza ideał nauki zmierza do tego, co — jak sam stwierdza w punkcie 3 swojego dzieła *Regulae ad directionem ingenii*⁹ — „jasno i z oczywistością rozumiemy lub możemy z pewnością udowodnić”, to Bóg jedynie wtedy

⁶ Tamże, s. 161.

⁷ Tamże, s. 163.

⁸ Tamże, s. 165.

⁹ Por. H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München/Zürich 1978, s. 26.

może „zmieścić się” w tym ideale nauki, o ile można Go ująć w formie „clara et distincta idea”. Tam jednak, gdzie Bóg — per definitionem — wymyka się ludzkiemu „pojmwaniu” i tym samym „pojęciu”, tam staje się tym bardziej niedostępny ludzkiemu myśleniu, im bardziej to myślenie, rozumiane w sposób przyjęty przez nas samych, wydaje się coraz bardziej ograniczać do danych postrzegalnych i sprawdzalnych empirycznie.

W dzisiejszych czasach coraz lepiej uświadamiamy sobie kryzys dokonanych przez człowieka ustaleń jak i aporetykę wybitnie antropocentrycznego myślenia, nie ma więc potrzeby dalej tego rozwijać.¹⁰ Zamiast tego powiedzmy o dwóch przeszkodach poznania Boga.

2.3. Dwie przeszkody

Jedna przeszkoda powstaje ze strony człowieka, druga pozornie ze strony samego Boga.

(1) Niezdolność człowieka do poznania Boga

Podstawową nauką głoszoną przez reformację było to, że człowiek przez grzech nie tylko został zraniony, ale zniszczony w swojej istocie i przez to „naturalne” poznanie Boga stało się faktycznie niemożliwe. Ta radykalna przeszkoda między Bogiem a człowiekiem pojawiła się znowu i to w pełnej postaci po okresie euforii w ramach teologii dialektycznej po pierwszej wojnie światowej. Rzeczywista nieznamość Boga w naszych czasach zyskuje z tego punktu widzenia jeszcze teologiczne usprawiedliwienie.

(2) Pytanie teodycei

Tymczasem pytanie teodycei znowu zyskało na znaczeniu. Pytanie to ma długą historię począwszy od Hioba, w dzisiejszych czasach jednak wobec zbrodni popełnionych na niewinnych nie sposób go pominąć. Pytanie to brzmi: czy człowiek wobec okrucieństw Oświęcimia i Buchenwaldu, Hiroszimy i Nagasaki może jeszcze się modlić do Boga, który zdaje się wobec tego wszystkiego milczeć? Czy mówienie o wszechmocnym Bogu wobec takiego bezsilnego milczenia nie wydaje się cyniczne?¹¹

¹⁰ Por. m. in. H. E. Richter, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg 1979.

¹¹ Por. E. Kogon i in., *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des*

Kwestię Boga wobec istnienia Oświęcimia J. B. Metz ujmuje w następujący sposób: „Możemy modlić się i po Oświęcimiu, ponieważ i w Oświęcimiu modlono się¹².” Później dodał jeszcze: „Każdą chrześcijańską teodyceę (a więc każdą próbę tzw. „usprawiedliwienia Boga”) i każde zastanawianie się nad „sensem” w obliczu zbrodni Oświęcimia, poza czy ponad tą katastrofą, uważam za bluźnierstwo. Tego sensu, i to Bożego sensu, tym bardziej musimy szukać, że nawet w Oświęcimiu nie został on zatracony¹³.” Wyraźnie ucichły pytania dotyczące Boga i sensu życia. Zaprzeczenie istnienia Boga w obliczu pytania teodycei to tyle nic już nie pomaga, że pytanie teodycei przy zaprzeczeniu istnienia Boga przybiera postać pytania o człowieka.¹⁴ Pełna odpowiedzialność, którą człowiek w teodycei chciałby zrzucić na Boga, jeżeli Bóg nie istnieje, z całą siłą spada na barki człowieka.

3. Ręka włożona „do boku Jego” (J 20)

W ostatnich latach zamiast o dowodach istnienia Boga mówi się wyraźnie o doświadczeniu Boga. Jest to bez wątpienia bardzo problematyczne. Tam bowiem, gdzie doświadczenie odnosi się do świata postrzeganego za pomocą zmysłów, mówienie o „doświadczeniu” Boga przybiera charakter absurdałny. Słowa „doświadczenie” unikało więc przez długi czas w teologii albo uważano je zgoła za podejrzane.

Zanim w drugiej części zajmiemy się zrozumieniem „doświadczenia Boga”, sięgnijmy po kilka wskazówek historycznych.

3.1. Zakład Pascala

Jednocześnie z krytyką Kartezjusza współczesny mu B. Pascal zyskuje na nowo uznanie. Słynny jest jego „Mémorial” — ów mały kawałek papieru z dokładną datą „1654, poniedziałek, 23 listopada”, który znaleziono wszyty w jego ubranie: „Ogień, 'Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba’, nie filozo-

Massenmordes am jüdischen Volk, Freiburg 1979; J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. München/Mainz 1980, s. 29—50. Do refleksji skłania F. Stier, *Vielleicht ist irgendwo Tag*, Freiburg/Heidelberg 1981.

¹² Por. J. B. Metz, op. cit., s. 31.

¹³ Por. tamże, s. 32.

¹⁴ Por. H. Waldenfels, *Der Mensch und die Macht*, w: *StdZ* 105 /1980/, s. 750—758.

fów i uczonych. Pewność, pewność, intuicja: radość, pokój, Bóg Jezusa Chrystusa. Deum meum et Deum vestrum..."

To, co św. Tomasz z Akwinu utożsamiał, Pascal wyraźnie rozgranicza. Przeciwwstawia się roszczeniu, by przybliżyć się do Boga dzięki sile rozumu. Opiera się na wierze. Równie słynny jak „Mémorial” jest zakład zawarty w 233 myśli: jeżeli człowiek ma do wyboru Boga albo nic, to może, a nawet musi postawić na Boga; ponieważ niczego nie może stracić, a za to zyskać wszystko.

H. Küng w ostatnim wielkim dziele „Czy Bóg istnieje?” przejawia wiele sympatii dla zakładu Pascala.¹⁵ Zaufanie ma sens tam, gdzie człowiek może zyskać wszystko, a „niczego” nie stracić.

3.2. Heideggera „boży Bóg”

Sprzymierzenia znajduje Pascal w M. Heideggerze, który w rozprawie *Tożsamość i różnica* odróżnia Boga filozofii od Boga, do którego człowiek może się modlić: „Causa sui. Tak oto brzmi adekwatne imię Boga w filozofii. Do tego Boga człowiek nie może się modlić ani składać Mu ofiar. Przed causa sui człowiek nie może upaść z trwogi na kolana ani przed takim Bogiem tańczyć i grać. Ze względu na to myślenie bez-bożne, które musi porzucić Boga filozofów, Boga jako causa sui, jest więc może bliższe bożemu Bogu¹⁶”.

Także i w tych słowach, które przypominają o starotestamentowym Bogu króla Dawida, który tańczy i gra przed arką Jahwe (por. 2 Sm 6), słyhać wołanie o Boga, do którego człowiek może się zwrócić i któremu może się bez reszty oddać, poświęcając Mu intelekt, wolę i całą emocjonalność.¹⁷ Przy wszystkich trudnościach, z którymi borykają się ludzie wyobrażający sobie Boga zbyt antropomorficznie, mówienie o Bogu, który jest Partnerem Dialogu, kimś drugim („Ty”), a zatem o Bogu osobowym, nabiera znowu sensu.

3.3. Ręka w Jego ranach (J 20)

Pragnienie doświadczenia Boga ma chyba najgłębszą przyczynę w świadomym czy też nieświadomym zwróceniu się ku podstawowemu chrześcijańskiemu przekonaniu o Wcieleniu

¹⁵ Por. H. Küng, op. cit., s. 84 i n.

¹⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 64 i n.

¹⁷ Por. Konstytucja o Objawieniu „Dei Verbum”, n. 5.

Boga. Ponieważ tam, gdzie wierzymy i wyznajemy Boga jako Boga wcielonego, staje się On uchwytny w swoim człowieczeństwie. Klasycznym obrazem tej wiary jest spotkanie z Tomaszem po zmartwychwstaniu. Apostoł tylko wtedy uwierzy w zmartwychwstanie Jezusa czy też w Jego ukazanie się uczniom, jeżeli włoży rękę w Jego rany i w ten sposób stwierdzi tożsamość Tego, który mu się pojawił, z Tym, którego znał przed Jego śmiercią. Zaraz po tej scenie, w której apostoł dokonuje bezpośredniego doświadczenia, następuje jedno z niewielu miejsc w Nowym Testamencie, w którym Jezus zostaje nazwany Bogiem (Por. J 20, 28).

Jeżeli nawet pytanie dotyczące doświadczenia Boga zdaje się być pytaniem wybitnie chrześcijańskim, to jednak możliwość tego doświadczenia należy sprawdzić w ramach doświadczenia współczesnego świata. Trudno też nie dostrzec, że na drodze do doświadczenia Boga religie niechrześcijańskie z większą beztrąską zaczęły mówić o doświadczeniach religijnych i przez to dla chrześcijan są jednocześnie i pomocą i wyzwaniem. Wystarczy tu wspomnieć o silnych ruchach medytacyjnych, których istnienie stwierdzamy od szeregu lat w świecie zachodnim.¹⁸ Ciekawe, że z hasłem „medytacja” kojarzą się dziś przeważnie azjatyckie ćwiczenia w medytacji, a nie bogata chrześcijańska praktyka. Właśnie dlatego pytanie o drogi doświadczenia Boga zyskuje jeszcze bardziej na aktualności.

II. O DOŚWIADCZENIU BOGA DZISIAJ

K. Rahner twierdzi, że „...w przyszłości człowiek pobożny będzie albo 'mystykiem', który czegoś 'doświadczył', albo nie będzie pobożny, ponieważ pobożności jutra nie będą już z założenia kształtować odpowiadające osobowemu doświadczeniu i decyzji oczywiste powszechne przekonania i obyczaje religijne wszystkich, dotychczasowa religijna formacja będzie więc tylko czymś w rodzaju drugorzędnej tresury w płaszczyźnie religii instytucjonalnej.”¹⁹

W drugiej części wypowiedzi chodzi więc o otwarcie dziś dróg do doświadczenia Boga. Warunkiem wstępnym jest tu wyjaśnienie pojęcia doświadczenia.

¹⁸ Por. H. Waldenfels, *Meditation — Ost und West*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1975; H. Waldenfels (wyd.), *Begegnung mit dem Zen-Buddhismus*, Düsseldorf 1981.

¹⁹ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 7, s. 22 i n.

1. „Doświadczenie”

Spotkanie z Bogiem jest zawsze spotkaniem w historii. Rodzi się więc pytanie, jak historia staje się miejscem spotkania z Bogiem, jeżeli jest ona jako historia świata — per definitionem — miejscem tego, co stworzone, a więc tego, co nie jest boskie. W tym kontekście należy umieścić pojęcie doświadczenia.

1.1. Doświadczenie jako pojęcie kluczowe czasów nowożytnych

„Doświadczenie” jest w czasach nowożytnych pojęciem kluczowym. Odwołuje się ono do mocy i zdolności człowieka, który wciąż na nowo przekracza granice siebie samego i poszerza horyzont swojej świadomości. „Doświadczenie” w tym znaczeniu stanowi wyraz emancypującego dążenia człowieka ku przyszłości, którą sam określa, i łączy często podkreślanie własnego doświadczenia z krytyką nawiązywania do tradycji, do autorytetu czyli do doświadczenia obcego. Pojęciem tym nazywa się więc poznanie zdobyte bezpośrednio przeze mnie samego, odznaczające się w odróżnieniu od wszelkiego odwoływania się do autorytetów autonomnością i autentycznością.

W tym sensie można postawić za przykład niewiennego Tomasza, ponieważ nie chce on wierzyć opierając się na słowach i świadectwie innych, ale chce wiedzieć na podstawie własnego doświadczenia. Wiara jawi się tu człowiekowi świadomemu własnej samodzielności jako pochodna i tym samym niepełna forma wiedzy.²⁰

Jednak taki pogląd jest już o tyle przestarzały, że dzisiaj zdajemy sobie sprawę z jednostronności takiego ujęcia „doświadczenia”, którego dokonuje jednostka opierając się na mocy własnego rozumu i woli. Jedynie patrząc na człowieka w sposób zindywidualizowany można przeciwstawić doświadczenie jako doświadczenie osobowe autorytetom pojmowanym jako doświadczenie obce.

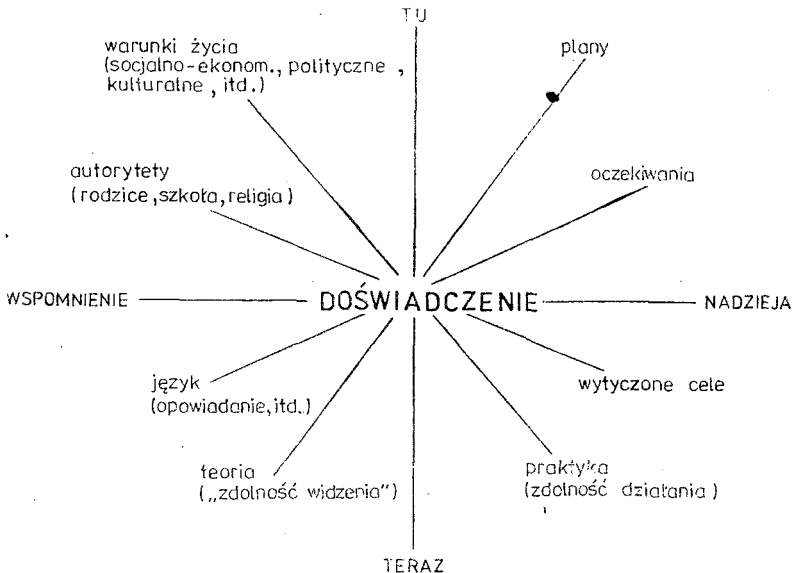
1.2. Doświadczenie w kontekście historycznym

Dlatego też należy to, co zostało powiedziane, uzupełnić kilkoma spostrzeżeniami:

²⁰ Por. H. Waldenfels, *Glauben hat Zukunft*, Freiburg/Basel/Wien 1970, s. 9—35.

(1) Doświadczenie nie jest tylko czymś, czego jestem sprawcą; dzieje się ono też w stosunku do mnie i dosięga mnie w takim stopniu w jakim coś dopuszczam do siebie i pozwalam na siebie oddziaływać. „Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis”. (por. Tomasz z Akwinu, I 75, 5). „Doświadczenia” nie można więc ograniczać do „eksperymentu”, którego warunki jak też warunki obserwacji człowiek czynnie określa.

(2) Doświadczenie człowiek zdobywa w warunkach, w jakich żyje. Warunki te nie mają charakteru czegoś ogólnego, jednocześnie ujmującego dzieje w spójną całość. Są one również konkretne i każdorazowo zdeterminowane czasem i miejscem, w którym człowiek się znajduje. W tym sensie mówimy dzisiaj o „historycznym kontekście”, w jakim żyjemy. Ten „historyczny kontekst” opisuje tym samym warunki względnie system współrzędnych, w którym umieszczone są poszczególne doświadczenia człowieka (por. schemat).



Przy tym to „tu” i „teraz” naszego życia określiły już niegdyś niezliczone wspomnienia z przeszłości, które przetworzone razem z nowymi, właśnie zdobytymi doświadczeniami, determinują też przyszłość. „Experientia fit ex multis me-

monis” (Tomasz z Akwinu, I 54, 5 obj 2). Wspomnienia mogą się zatrzeć, mogą zostać zapomniane. Kto neguje przeszłość, ten ściąga na siebie niebezpieczeństwo, że przeszłość powtórzy się i dostarczy mu niedobrych doświadczeń.

Do osi: terażniejszość-przeszłość-przyszłość oraz doświadczenie-wspomnienie-nadzieja dochodzą dalsze faktory kontekstu:

- warunki życia, kontekst socjalno-ekonomiczny, polityczny i kulturalny,
- autorytety, rodzice, wychowawcy, osoby reprezentujące autorytet religijny i niereligijny,
- język — język ojczysty i języki obce,
- teoria rzeczywistości, tzn. owa „zdolność widzenia”, którą człowiek zyskuje dzięki różnym czynnikom kontekstu.

Ten potencjał, dany uprzednio jako dar, ale często też odczuwany jako jarzmo i balast oddziałuje na sposób doświadczenia jak i na dokonujący się w tym proces otwierania się horyzontu. Dlatego też wraz z poczynionymi doświadczeniami przyczynia się do powstania planów i oczekiwań na przyszłość, jak również do wytyczenia celów, a następnie do tworzenia się praktyki życiowej, gdyż wszystko to czyni człowieka zdolnym do działania.

Jednocześnie jednak okazuje się, że:

- (1) Doświadczenie nie jest nigdy wyizolowane, ale przynajmniej w płaszczyźnie zrozumienia wiąże się ze wspomnieniami z przeszłości.
- (2) Doświadczenie jest ze swej istoty niezakończone i stanowi składnik nowego doświadczenia.
- (3) Doświadczenie może działać potwierdzająco, korygująco i wyzwalająco.
- (4) Doświadczenie działa tam, gdzie jest ono wyrażane za pomocą języka.
- (5) Tam, gdzie doświadczenie wyrażane jest za pomocą języka, tzn. tam, gdzie się o nim mówi i opowiada i to opowiadanie znajduje słuchaczy, konstytuuje ono wspólnotę.²¹

W ten oto sposób zyskaliśmy pojęcie doświadczenia, które, mimo, że podkreśla zależność i tym samym ograniczoność ludzkiego doświadczenia, kryje w sobie możliwość przewy-

²¹ Tym samym wychodząc od analizy doświadczenia zyskuje się wgląd w tworzenie się wspólnoty, która konstytuuje się na gruncie doświadczenia i w celu wymiany doświadczeń, a z teologicznego punktu widzenia wgląd w Kościół jako wspólnotę opowiadającą i wspominającą.

ciężenia tej ograniczoności i otwarcia nowych horyzontów. Tym samym obietnica Jezusa: „Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20, 29) nabiera nowego sensu.

2. Dzisiejsze doświadczenie Boga

Właśnie dlatego, że współczesny człowiek jest pod wieloma względami eksperymentatorem, wymienię na koniec kilka możliwości prowadzenia obserwacji i eksperymentowania, które pozostawiają miejsce na mówienie o Bogu i doświadczenie Go. Że dzisiaj mówimy o Bogu bardziej wstrzemięźliwie, jest oznaką tego, iż musimy mówić o Nim wobec pytania teodycei, a także oznaką nowej bojaźni Boga, niewypowiedzianej i niepojętej tajemnicy, wymykającej się ciągle na nowo ludzkiemu dysponowaniu i ludzkiej wypowiedzi.

Należałoby naszkicować tu trzy rodzaje doświadczenia:

a) doświadczenia aporii i rozwiązań, b) doświadczenie Eliasza jako doświadczenie tego, co nie jest boskie, jako doświadczenie nagany, c) doświadczenie Jezusa.

2.1. Doświadczenia aporii i rozwiązań

Człowiek doświadcza świata i jego historii w kontekście oczekiwania nieuchronnej śmierci i nieprzezwycięzalnego stanu winy. W granicach tego horyzontu dokonuje doświadczeń konkurencyjnych:

Z jednej strony doświadcza tego, co nierozwiązane i nierozwiązywalne, nieszczęścia i cierpienia, niesprawiedliwości i mordy, bezsilności i rozpacz.

Z drugiej doświadcza również tego, co niesie rozwiązanie, wybawienie, zadośćuczynienie, przebaczenie, miłość, sprawiedliwość wyrównującą krzywdy, prawdę i wierność, odwagę i zaufanie.

Człowiek narażony jest nie tylko na samotność, anonimowość i obcość, styka się również z nowymi formami komunikacji, praktyki i integracji. Istnieje zjawisko ukierunkowania człowieka na znane osobistości, zwrócenie się ku nim i naśladowanie ich.

Tu należy wziąć pod uwagę: jeżeli już zło na świecie nie ma w końcu żadnego uzasadnienia i właśnie dlatego niszczy nadzieję, wtedy dobro i bezinteresowna pomoc są również nieuzasadnione; właśnie dlatego powinny one tym bardziej „zarażać” każdego, kto ich doświadcza.

2.2. Doświadczenie Eliasza

Przykładem może być doświadczenie Eliasza. Choć był prorokiem działającym „skutecznie”, który przy pomocy Boga Jahwe w rywalizacji między religiami odniósł zwycięstwo nad kapłanami Baala, to mimo to dotyka go głęboko groźba Izebel, Eliasz ucieka, ogarnia go znużenie życiem, czuje pustkę. Wtedy na Bożej górze Horeb przeżywa osobliwe spotkanie z Bogiem, które staje się dla niego pouczeniem (por. 1 Krl 19).

Doświadczenie świata i przyrody może być doświadczeniem tego, co nie jest boskie. Takimi jawią się wielkie zjawiska przyrody, wichura, trzęsienie ziemi, ogień: „Pan nie był w wichurze, ...w trzęsieniu ziemi, ...w ogniu...” (por. 1 Krl 19, 11 nn.). W tym sensie świat i historia mogą wydawać się „puste”, „pełne luk”, „złe” i niebezpieczne.

Ale oto nadchodzi „szmer łagodnego powiewu”. I wtedy Eliasz słyszy głos Jahwe, Jego słowa i wskazania. To, co małe, niepozorne, staje się dla niego znalezieniem rozwiązania, otwiera przed nim nowy horyzont. Wtedy zdobywa doświadczenie potrzebne w jego czasach, które Jezus później wyrazi słowami: „Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3).

Tym, co niepozorne w naturze, jeżeli przeniesiemy na płaszczyznę ludzką, jest dziecko, które odślamia dorosłemu, pełnoletniemu, wyemancypowanemu człowiekowi alternatywne aspekty o nieprzemijającym znaczeniu dla jego życia i rozumienia samego siebie: zanim człowiek zacznie działać, jest tym, który przyjmuje i jest obdarowywany. Przed wszelkim ofiarowaniem siebie w miłości, jest tym, który jej doświadcza. W odbieraniu wrażeń zmysłowych i myśleniu, w mówieniu i działaniu jest skierowany poza siebie i od siebie. Odwrócenie się od siebie okazuje się więc drogą do prawdziwego odnalezienia siebie i samorealizacji.

2.3. Doświadczenie Jezusa w kontekście Jego i naszym

Wskazanie na Jezusa z Nazaretu ma tu szczególne znaczenie o tyle, że mówienie o Bogu w naszym kręgu kultury jak dotąd ciągle pozostaje Jezusowym doświadczeniem Boga i związanymi z nim naszymi doświadczeniami. K. Jaspers w swoim dziele „Wielcy filozofowie” zaliczył Jezusa obok So-

kratesa, Buddy i Konfucjusza do ludzi, którzy odegrali istotną rolę w historii ludzkości.²² W różnych religiach jak i ideologiach toczą się dziś jak nigdy dotąd zażarte dyskusje wokół postaci Jezusa i Jego roszczeń.²³ Porównując Jezusa z innymi wielkimi postaciami od razu zauważamy, że Jezus jest kimś jedynym w swym roszczeniu odnoszącym się do związku z Bogiem i bliskości z Nim. To jednak zmusza chrześcijanina, by znowu sobie postawił pytanie: czy życie jest kształtowane przez obraz Boga, który jest próbą odnalezienia wspólnego mianownika między wszystkimi obrazami Boga w historii, czy też przez obraz Boga, który przez swoje szczególne urzeczywistnienie w dziejach świata stał się rewolucyjnym wydarzeniem w historii poznania Boga i tym samym trwałym czynnikiem kształtującym tę właśnie historię?

Życie Jezusa należy widzieć w kontekście żydowskiej religijności Jego czasów. On sam żyje w epoce, gdy Bóg jest jeszcze uważany za oczywistą podstawę życia, za Stwórcę i Wybawcę, towarzysza historii swego ludu, wiernego przymiernu ze swoim narodem mimo jego niewierności, obecnego również w czasach cierpienia i bezsilności; jako taki jest On stale obecny w historii narodu żydowskiego aż po okropności Oświęcimia i Buchenwaldu.

Takie rozumienie obecności Boga znajduje w wierze uczniów Jezusa najpełniejszy wyraz w radykalności Jezusowej proegzystencji od Boga Ojca ku ludziom — i to w takim stopniu, że Jezusowe bycie człowiekiem jawi się jako prawdziwa postać bycia Boga i odwrotnie, Jezusowe bycie człowiekiem jako takie wypełnia się dopiero wówczas, gdy aż do samej śmierci — w życiu i śmierci — Jezus pojmując sam siebie poprzez więź z Bogiem Ojcem i Jemu się całkowicie oddaje.

Kenoza Jezusowego życia (por. Flp 2) staje się obrazem kenozy Boga; ta zaś jest w postaci cierpiącej i współczującej bezsilności wyrazem ducha zapominającej o sobie miłości,

²² Por. K. Jaspers, *Die grossen Philosophen I*, München 1959, s. 186—214.

²³ Zamiast wielu opracowań szczegółowych wymienimy tu prace przedstawiające problem bardziej całościowo: F. J. Schierse (wyd.), *Jezus von Nazareth*, Mainz 1972; Th. Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz 1976; K. - J. Kuschel, *Jezus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Zürich—Köln/Gütersloh 1978.

której istotą jest bezgraniczne ofiarowanie siebie.²⁴ Istotą Boga jest miłość, nie władza. Ta jedyna w swoim rodzaju relacja Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie, w którym spotykają się Stwórca i stworzenie, Bóg i człowiek, otwiera względnie objawia istotę Boga samego w sobie jako relację miłości, która wyraża się w trójstości Ojca, Syna i Ducha Świętego, i pozwala nam wyznawać Jezusa jako „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka” „w dwóch niezmiyszanych, niezmiennych, nieoddzielonych i nierozłącznych naturach” (DS 301—303).

Rewolucyjność takiego obrazu polega na tym, że Bóg, który wyznawany był jako wszechmocny Pan, objawia się w swojej bezsilności jako oddany w Swej miłości wszechmocny sługa wszystkich. Jeżeli mówimy o „Bogu ukrzyżowanym” (J. Moltmann) czy o „śmierci Boga” (F. Nietzsche), to słowa te wobec narodzin nowego obrazu Boga brzmią zupełnie inaczej i jednocześnie nie tracą nic ze swojej radykalności właściwej protestowi przeciwko śmierci, więcej — przeciwko morderstwu jako nieusprawiedliwionej śmierci wszystkich tych, których krew od zabójstwa Abła woła do nieba.

W dzisiejszych czasach rodzi się jednak pytanie: gdzie uwiadacznia się i działa ten duch oddania siebie i całkowitej gotowości służenia innym? Rzeczywiście, widać dzisiaj wyraźną rywalizację między tymi, którzy wyznają Boga jako pełnego współczucia Zbawiciela, który stał się człowiekiem w Jezusie Chrystusie, a tymi, którzy Go nie znają i, co za tym idzie, również nie uznają. Jeżeli jednak w duchu bezinteresownej miłości, oddania i służby żyją nie tylko Jego wyznawcy, powstaje pytanie, czy w dzisiejszych czasach oddziaływanie tego Boga okazuje się silniejsze niż na to pozwala wyraźne doświadczenie Boga. Odwrotnie jednak można stwierdzić, że wymieniona przedtem alternatywa między powszechnym, ale przez to abstrakcyjnym pojęciem Boga i swoistym, ale konkretnym pojęciem Boga nie jest rzeczywistą alternatywą. Ponieważ, jeżeli to, co w określonym miejscu i czasie naszej historii jawi się jako rewolucja obrazów Boga i urzeczywistnia się w całym świecie wciąż na nowo, świadomie czy też nieświadomie, w życiowych aktach wierności, zaufania, bezinte-

²⁴ Por. H. Waldenfels, *Das „Kenotische“ als Grundzug missionarischer Kommunikation*, w: H. Waldenfels (wyd.), *„...denn ich bin bei Euch“ (Mt 28, 20). Perspektiven im christlichen Missionsbewusstsein heute*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, s. 327—338.

resownej służby, miłości i odwagi, to Jezusowy stosunek do Boga zyskuje siłę, która pozwala owej relacji stać się przy najmniej w praktyce nowym wzorcem zachowania w świecie.

Należałoby się zająć osobno konsekwencjami, które z tej tezy wypływają i określają stosunek do innych religii jak i do ateistycznych i areligijnych ideologii. Stanowią one jednak odrębny i to bardzo obszerny temat, o którym w tym kontekście można jedynie wspomnieć.

Tłumaczyła Magdalena Kurkowska