

## Własne doświadczenie wiary teologa jako integralny element metody teologicznej

w: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją*, red. J. KEMPA, I. BUGDOŁ, Katowice 2005, s. 105-122

Wyobraźmy sobie następującą sytuację: pewien renomowany teolog, w trakcie pisania bardzo wielkiego dzieła, traci wiarę. I to w ten subtelny, egzystencjalny sposób, kiedy to jeszcze rozumem i resztkami woli uznaje się za prawdę istnienie Boga i Objawienie, ale żywa relacja już zanikła, a z nią i jakiegokolwiek wewnętrzne przeżycie z wiarą związane. Teolog ten decyduje się pisać dalej – w końcu tak zarabia na życie. Czy to, co odtąd napisze, będzie tej samej jakości i wartości, jak jego dotychczasowe dzieła? Czy druga część książki będzie tak samo poruszająca, jak pierwsza? Czy w ogóle uda mu się skończyć?

Za tą opowieścią i pytaniami kryje się problem metodologiczny, który chcemy podjąć. Otóż intuicyjnie wyczuwamy, że teolog, który wiarę utracił, nie będzie pisać tak samo ja przedtem. A to by oznaczało, że jego doświadczenie wiary w jakiś sposób przynależy do jego teologicznego „warsztatu”, jest integralnym elementem metody teologicznej. Oczywiście taka intuicja nie może wystarczyć za argumentację. Co najwyżej może posłużyć do postawienia hipotezy: „własne doświadczenie wiary teologa stanowi integralny element metody teologicznej”, którą spróbujemy wstępnie zweryfikować poniżej.

Refleksja nasza będzie miała dwa zasadnicze etapy: pierwszy, wstępny, pozwoli nam uchwycić bliżej, co należy rozumieć przez „doświadczenie wiary” oraz na czym zasadzają się poznawcze wartości tego doświadczenia. Drugi – zajmie się problemem relacji pomiędzy doświadczeniem wiary a teologią i doprowadzi nas bezpośrednio do hipotezy, która pragniemy zweryfikować.

### 1. Precyzacje terminologiczne

Nim przejdziemy do dalszych rozważań, konieczne jest wstępne przynajmniej określenie, co rozumiemy przez „doświadczenie wiary”. Określenie to może bowiem przybierać, i faktycznie przybiera, wiele różnych znaczeń, w zależności od kontekstu wypowiedzi. Nie będziemy tutaj analizować owych poszczególnych znaczeń, a raczej wskażemy na to, które będziemy wykorzystywać w dalszej refleksji.

#### 1.1. Kłopoty z pojęciem „doświadczenie” w teologii

Podchodząc do kwestii doświadczenia wiary, pierwszy problem napotykamy niemal natychmiast – wiąże się on z samym pojęciem „doświadczenie”, należącym do grupy pojęć będących niejako „w modzie” we współczesnych naukach humanistycznych, a i szerzej – w kulturze masowej. Ta popularność nie sprzyja bynajmniej jednoznaczności i ścisłości. H. G. Gadamer zwracał uwagę, iż należy ono

do „najmniej wyjaśnionych”<sup>1</sup> we współczesnej myśli. Na gruncie teologicznym natomiast zgodzić się należy z konkluzją K. Kowalika: „Nie udało się bowiem do tej pory, mimo licznych i godnych odnotowania wysiłków, metodycznie wypracować jednolitej koncepcji doświadczenia branego pod uwagę w refleksji teologicznej”<sup>2</sup>.

Kłopoty teologii z pojęciem doświadczenia, jeśli nie zaczęły się, to na pewno nasiliły i zaostrzyły w czasach nowożytnych, na skutek przeciwstawienia dwóch rodzajów czy porządków poznania. Pierwszy z nich, dominujący dotąd w nauce, opierać się miał wyłącznie na spekulacji intelektualnej, poruszającej się z założenia w przestrzeni abstrakcyjnie skonstruowanych przedmiotów. Drugi – przeciwnie – opierać się miał na bezpośrednim kontakcie z poznawanym przedmiotem, a więc na jego *doświadczeniu*. Przeciwstawienie to miało oczywiście charakter wartościujący: gloryfikowało doświadczeniową bezpośredniość i prostotę, rzucając gromy na zawile meandry ziemnych intelektualnych konstrukcji.

Nie trzeba było długo czekać na przeniesienie tego konfliktu na sferę religijną i teologiczną. Pierwszym owocem tego procesu były poglądy F. Schleiermachera<sup>3</sup>, zgodnie z którymi fundamentami życia religijnego człowieka są intuicja i doświadczenie wewnętrzne. To wyłącznie dzięki tym bezpośrednim drogom możliwe jest autentyczne życie religijne, prawdziwy kontakt z Bogiem. Konsekwencją uprzywilejowanej pozycji doświadczenia w tej koncepcji musiało być zepchnięcie na dalszy plan różnych form religijnego pośrednictwa instytucjonalnego, a więc – w przypadku chrześcijaństwa – zakwestionowaniu roli Kościoła, dogmatów i samej teologii wreszcie. Poglądy te, nieraz w skrajnych formach, znalazły swoje odbicie w różnych nurtach modernizmu.

Trudno się dziwić, że tak jednostronne pojmowanie roli doświadczenia w życiu religijnym sprowokowało reakcję Urzędu Nauczycielskiego Kościoła<sup>4</sup>. I tak Sobór Watykański I zwrócił uwagę, że indywidualne doświadczenie wewnętrzne nie może być uznawane za jedyne kryterium wiarygodności Objawienia<sup>5</sup>; podobnie Pius X w *Pascendi dominici gregis*<sup>6</sup>. Orzeczenia te skierowane były wprawdzie przeciw pewnym zawężającym zawłaszczeniom pojęcia doświadczenia, jednak na kilkadziesiąt lat rzuciły cień podejrzeń na wszystko, co z doświadczeniem związane. Przez pewien okres usiłuje się zatem w teologii katolickiej unikać tego pojęcia.

Oczywiście całkowite porzucenie tej kategorii okazało się niemożliwe i niepotrzebne. W ramach odnawiającej się w pierwszej połowie XX wieku refleksji nad Objawieniem zaczęto zwracać uwagę, że u jego podstaw leży historyczne doświadczenie Izraela, a to z kolei nie mogło zaistnieć inaczej, jak tylko jako zbiorowa świadomość wypływająca z doświadczeń indywidualnych. Jednocześnie opadło napięcie związane ze skrajnie subiektywistycznym pojmowaniem doświadczenia w modernizmie, zwłaszcza dzięki krytyce, która zwróciła uwagę na element racjonalny zawarty z konieczności już w procesie interioryzacji każdego doświadczenia.

W efekcie stała się możliwa także rehabilitacja kategorii doświadczenia na gruncie Magisterium – i to w kontekście, który szczególnie nas interesuje. Chodzi o nr 8

<sup>1</sup> *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004, s. 472.

<sup>2</sup> *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003, s. 37.

<sup>3</sup> Por. zwłaszcza *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995 (oryginał został opublikowany w 1799).

<sup>4</sup> Por. A. MAGGIOLINI, *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, *Communio* 95 (1996), s. 15-32.

<sup>5</sup> Por. *Dei Filius*, kanon 3.3 (Dz 3033).

<sup>6</sup> Por. Dz 3484.

Konstytucji *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II. Jest to fragment drugiego rozdziału Konstytucji, zajmującego się przekazem Objawienia. W odniesieniu do Tradycji Ojcowie soborowi stwierdzają:

Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazywanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*), już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy.

Głębokie zrozumienie rzeczywistości duchowych, jakich wierni doświadczają<sup>7</sup>, zostaje tutaj ukazane jako jeden trzech czynników rozwoju Tradycji w Kościele. W ten sposób kategoria doświadczenia została nie tylko zrehabilitowana, ale i nobilitowana: bez doświadczenia „rzeczywistości duchowych” niemożliwe jest bowiem, w tym ujęciu, pogłębianie rozumienia Tradycji, a tym samym integralna recepcja danych Objawienia.

Zwrot, jaki dokonał się na Soborze Watykańskim II, uprawomocnił zatem posługiwanie się kategorią doświadczenia w teologii. Oczywiście nie interesuje nas tutaj bezpośrednio całość problematyki relacji teologia-doświadczenie, a raczej pewien jej wycinek. By go pewniej uchwycić, trzeba nam się jeszcze na chwilę cofnąć do czasów przedsoborowych.

## 1.2. Doświadczenie wiary

W 1952 roku ukazała się kluczowa dla kwestii obecnie nas interesującej książka *L'expérience chrétienne*. Autor – J. Mouroux – przedstawia w niej koncepcję tego, co określa przez tytułowe „doświadczenie chrześcijańskie”, zwracając przede wszystkim uwagę na to, że jeżeli wierzący pozostaje w relacji do Boga, to relacja ta ogarnia całe jego życie, wszystkie jego aspekty. A precyzyjniej: człowiek przeżywający własną relację z Bogiem, w pojedynczych aktach ujmuje fakt istnienia tej relacji i przez jego perspektywę pojmuje zarówno siebie, jak i Boga oraz całą otaczającą rzeczywistość. Każde tego typu doświadczenie warunkuje z kolei wszystkie następne ludzkie doświadczenia.

Łatwo zauważyć, że J. Mouroux dąży do odejścia od „punktowego” rozumienia doświadczenia na rzecz pojmowania go bardziej jako swoistego „dziedzictwa” osoby. Wyraźnie dostrzec można tę tendencję w fundamentalnym dla jego koncepcji rozróżnieniu trzech rodzajów doświadczenia. Pierwszy rodzaj to doświadczenie „empiryczne”, czyli proste, niezreflektowane doświadczenie zmysłowe, czynione niejako mimochodem. Drugi – to doświadczenie „eksperymentalne”, czyli sprowokowane świadomie w kontrolowanych warunkach – jak eksperymenty w naukach przyrodniczych. I wreszcie trzeci rodzaj, określaný jako „doświadczeniowy” lub „egzystencjalny”<sup>8</sup>, to doświadczenia obejmujące człowieka jako całość, wraz z

---

<sup>7</sup> Zaproponowana przez Y. Congara wersja robocza dokumentu miała wręcz *ex intima spiritualium rerum experientia*, jednak Ojcowie soborowi dokonali korekty w stronę *intelligentia*, aby zapobiec możliwościom antyracjonalnych interpretacji. Odnośnie procesu powstawania tekstu *Dei verbum* por. U. BETTI, *La Rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della Rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei verbum*, Roma 1970.

<sup>8</sup> To określenie nie pochodzi od J. Mouroux'a, lecz zostało zaproponowane przez W. Beinerta; por. *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*, w: *Mysterium der Gnade*, H. Rossmann, J. Ratzinger (red.), Regensburg 1975, s. 134-145.

różnorodnym światem jego relacji, przeżyć, refleksji. Według J. Mouroux, każde autentyczne doświadczenie religijne przynależy do tego trzeciego rodzaju.

Książka J. Mouroux'a oczywiście nie może być uważana za ostatnie słowo refleksji nad doświadczeniem chrześcijańskim. Jednak dwie z jego intuicji wydają się być szczególnie godne uwagi: że bezpośrednim przedmiotem chrześcijańskiego doświadczenia jest bycie-w-relacji-do-Trójjedynego-Boga oraz że musi być ono pojmowane całościowo, raczej jako zespół aktów i ich skutków w osobie, niż jako pojedyncze akty.

Na potrzeby dalszej refleksji przyjmijmy pewne określenie „doświadczenia wiary”, oparte na tych dwóch intuicjach. Oczywiście nie zamierzamy rozstrzygać w tej roboczej definicji wieloletniej dyskusji dotyczącej koncepcji doświadczenia chrześcijańskiego czy doświadczenia wiary – ciągle zresztą otwartej. Chodzi bardziej o przystąpienie i zebranie jej dotychczasowych rezultatów. A zatem przez doświadczenie wiary rozumieć będziemy *integralnie pojmowany (a więc jako dynamiczny proces, którego skutki trwają w podmiocie) ciąg aktów, w którym osoba ujmuje i pojmuje samą siebie (jako egzystującą) w relacji wiary do Boga i – w perspektywie tej relacji – także do świata i do siebie samej.*

## 2. Doświadczenie wiary a poznanie (doświadczenie wiary jako źródło teologii). Dwie zapomniane teorie

Uważny czytelnik zapewne zwrócił uwagę na to, że zaproponowana wyżej definicja budzić może pewną wątpliwość. Bezpośrednim przedmiotem doświadczenia wydaje się sam podmiot doświadczający jako będący-w-relacji-z-Bogiem. Czy zatem nie jest to tylko i wyłącznie doświadczenie własnych stanów psychologicznych? Czy wykracza ono w jakiś sposób poza podmiot?

Aby tę wątpliwość rozwiązać, konieczne jest zwrócenie uwagi na to, iż bycie w relacji do kogoś, z konieczności zawiera w sobie aspekt poznawczy. Relacja rodzi się (także) przez poznanie i przez poznanie się pogłębia i zacieśnia. Ale nie tylko. Głęboko przeżywana relacja także generuje poznanie tego, z kim w relacji pozostajemy. I tu dochodzimy do momentu kluczowego: czy relacja z Bogiem, sam fakt jej przeżywania, może pogłębiać wiedzę o Nim? Albo inaczej: czy i w jakim zakresie człowiek jest zdolny do poznawania Boga poprzez „zbliżanie się” do Niego na poziomie egzystencjalnym?

Współczesna teologia zdaje się popadać w zmieszanie, kiedy pytanie to zostaje postawione, jednak – przede wszystkim dzięki wkładowi H. U. von Balthasara<sup>9</sup> – stawia się je coraz częściej i coraz częściej wraca się do klasycznych koncepcji – patrystycznych i średniowiecznych, które pozwalają wskazać na struktury antropologiczne, umożliwiające doświadczalne (acz częściowe i niedoskonałe) poznanie Boga.

Zwrócimy uwagę na dwie tego typu koncepcje – poznania przez współnaturalność i za pomocą zmysłów duchowych, przy czym chodzić nam będzie bardziej o wskazanie możliwych dróg interpretacyjnych niż o ich pogłębioną analizę.

### 2.1. Poznanie przez współnaturalność

Koncepcja poznania przez współnaturalność – *per connaturalitatem quandam* albo *per modum inclinationis* – pochodzi od św. Tomasza z Akwinu, a jej

---

<sup>9</sup> W odniesieniu do problematyki doświadczalnego poznania Boga u Balthasara por. zwłaszcza

przypomnienie zawdzięczamy J. Maritainowi<sup>10</sup>, a pogłębione studia A. D'Avenii<sup>11</sup> i I. Biffiemu<sup>12</sup> – do prac tych dwóch autorów odsyłamy odnośnie kwestii szczegółowych.

U św. Tomasza koncepcja poznania przez współnaturalność zostaje wyraźnie odróżniona od poznania *per studium*<sup>13</sup> i służy przede wszystkim wyjaśnieniu, w jaki sposób możliwy jest intuicyjny (mądrościowy) osąd o dobru i złu, w przypadku braku odpowiedniej wiedzy. Akwinata wyjaśnia, iż w człowieku zapodmiotowane jest naturalne „nachylenie” ku dobru ostatecznemu, którego aktualizacjami częściowymi są pojedyncze dobra w świecie. Człowiek może zatem rozpoznawać dobro poprzez obserwację własnego naturalnego „wychylania się” w jego kierunku. Oczywiście nie jest to proces całkowicie automatyczny: im bardziej człowiek realizuje dobro w swoim życiu, tym bardziej będzie się stawał zdolnym do jego skutecznego rozpoznawania. A to dzięki transformującej sile miłości, która sprawia, że miłujący upodabnia się do miłowanego. W tym przypadku: człowiek upodabnia się do Boga i dzięki temu staje się coraz bardziej zdolnym do rozpoznawania Go na mocy tego właśnie podobieństwa. Zresztą owo upodobnienie nie jest jedynie, i nawet nie przede wszystkim, wynikiem działania człowieka. Uprzedza je bowiem zawsze działanie Boga, który działa w człowieku i poprzez cnoty wiary, nadziei i miłości przemienia go na wzór Chrystusa.

„Skuteczność” poznania przez współnaturalność zależy zatem zarazem od intensywności Bożego daru, jak i od człowieczego zaangażowania we współpracę z tym darem, a wzrasta wraz z pogłębianiem się relacji. Wydaje się zatem, że – przechodząc na płaszczyznę terminologii przez nas przyjętej – można zaryzykować stwierdzenie: im głębsze i intensywniejsze doświadczenie wiary, tym większa jego skuteczność poznawcza. Albo w formie negatywnej: brak doświadczenia wiary pozbawia możliwości realizacji pewnego typu poznania.

## 2.2. Poznanie za pomocą zmysłów duchowych

Koncepcja poznania za pomocą zmysłów duchowych ma za ojca Orygenesusa, a jej współczesnym orędownikiem był H.U. von Balthasar<sup>14</sup>. Jednak najlepsze – naszym zdaniem – współczesne ujęcie tej koncepcji zawdzięczamy I. Biffiemu<sup>15</sup>.

Idea zmysłów duchowych rodzi się z bardzo prostego założenia, że „jeżeli rzeczywistość ma zostać ujęta w sposób integralny (...) konieczne jest istnienie odpowiednich organów percepcyjnych, za pomocą których mogłaby ona zostać zsubiektywizowana”<sup>16</sup>. Muszą zatem istnieć odpowiednie „zmysły” do pojmowania każdego aspektu rzeczywistości, z aspektami tencendentalnymi, jak prawda, dobro i piękno włącznie.

<sup>10</sup> Por. zwłaszcza: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1963, *La conoscenza per connaturalità*, Humanitas (1981), s. 383-390.

<sup>11</sup> M. D'Avenia, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

<sup>12</sup> I. BIFFI, *Il Giudizio „per quamdam connaturalitatem” o „per modum inclinationis” secondo San Tommaso: analisi e prospettive*, w: tenże, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano 1995, s. 89-127.

<sup>13</sup> Por. *STh* I, q. 1, a. 6, ad 3.

<sup>14</sup> Problem recepcji koncepcji Orygenesusa w myśli von Balthasara opracowany został niedawno przez A. Rickenmanna: *La dottrina di Origene sui sensi spirituali e la sua ricezione in Hans Urs von Balthasar*, *Rivista Teologica di Lugano* 6,1 (2001), s. 155-168.

<sup>15</sup> I „sensi” dell'uomo „spirituale”, *Teologia* 10 (1985), s. 251-258. Por. też klasyczny tekst M. Canéveti, *Sens spirituel*, *DSAM* XIV (1989), kol. 598-617.

<sup>16</sup> I. Biffi, *I „sensi” dell'uomo „spirituale”*, art. cyt., 253.

Trudno sobie wyobrazić, aby tego typu zdolność „omijała” przestrzeń rzeczywistości duchowych, a w szczególności Boga. Wydaje się jednak, że naturalna „sprawność” owych zmysłów duchowych nie jest zbyt wielka – w przeciętnym człowieku dają bardziej dalekie przeczucie niż wyraźne poznanie. Co jednak będzie się działo, kiedy człowiek dotknięty zostanie przemieniającą mocą Bożego zbawienia, transformującą siłą Bożego Ducha? Jeśli działanie Boga przemienia osobę, to także w tym aspekcie: wzmacniając i doskonaląc działanie zmysłów duchowych – mistyka i mistycy są tego żywym dowodem. I znowu kluczowa będzie współzależność pomiędzy intensywnością daru a wolnym współdziałaniem człowieka.

Obie przywołane koncepcje miały nam posłużyć do ukazania, iż ze względu na samą strukturę człowieka (czy ludzkiego poznania) relacja z Bogiem zawsze pociąga za sobą pewne konsekwencje na płaszczyźnie poznania. Obie również wskazują na pewne sprzężenie owych poznawczych skutków z intensywnością doświadczenia wiary. Upraszczając nieco, można je oddać poprzez proporcję: im głębsze doświadczenie wiary, tym doskonalsze poznanie, jakie z tego doświadczenia płynie. Jedno wszakże wydaje się być na tym etapie pewne: naukowo uprawiana teologia nie może ignorować danych płynących z doświadczenia wiary. Jak jednak, na jakim etapie, „wbudować” je należy w strukturę metody teologicznej? Oto problem, z którym przychodzi nam się obecnie zmierzyć.

### 3. Dane doświadczenia wiary w strukturze metody teologicznej

W miarę jak chrześcijańska teologia odzyskiwała zaufanie do pojęcia „doświadczenie” oraz precyzowała, co rozumieć należy przez „doświadczenie chrześcijańskie”, możliwe było również odkrycie czy może raczej zwrócenie uwagi na fakt, iż sama metoda teologiczna bazuje w pewnych momentach na danych, jak i na samym dynamizmie doświadczenia. Spróbujemy teraz przyjrzeć się uważniej różnym aspektom tego problemu, co doprowadzi nas do kluczowej dla nas kwestii: roli doświadczenia wiary samego teologa.

#### 3.1. *Res – experientia – testimonium – theologia*

Szczególnie żywy w teologii pierwszej połowy XX wieku ruch powrotu do źródeł oraz pogłębiona wówczas refleksja nad Objawieniem pozwoliły na dostrzeżenie roli historycznego doświadczenia osób i całych wspólnot na drodze od (samo-)objawiającego się Boga do teologii. Otóż chrześcijańskie teksty normatywne (Pismo Święte, ale i świadectwa najstarszych tradycji, etc.) nie „spadają z nieba” w gotowej formie, ale kształtują się w długim nieraz procesie, na skutek i pod wpływem wejścia Boga w historię. Owo samoobjawiające wkroczenie Boga w dzieje owocować musiało po stronie człowieka *doświadczeniem* Jego przejścia. Historia zbawienia jest ostatecznie historią tego, w jaki sposób człowiek (ludzie) doświadczali Boga wychodzącego im naprzeciw. Szczytowym momentem tej historii było przyjście Jezusa Chrystusa. Nie przypadkiem św. Jan, mówiąc o tym wydarzeniu, odwołuje się wręcz do kategorii doświadczenia zmysłowego: „to wam oznajmiamy (...) co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce” (1 J 1,1).

Mozemy zatem mówić o następującej sekwencji: akt samobjawienia się Boga (szczyt: Jezus Chrystus) – doświadczenie świadków (szczyt: Apostołowie) – świadectwo o doświadczeniu (szczyt: Nowy Testament) – refleksja nad tym świadectwem (teologia). Mamy zatem cztery fundamentalne elementy czy etapy: *res – experientia – testimonium – theologia*.

Jeżeli przyjrzymy się uważnie doświadczeniu wiary, jakie przeżywają osoby w Kościele, to odkryjemy w nim bardzo podobny dynamizm. Przedmiotem doświadczenia, ale też i jego motorem, jest Jezus Chrystus uobecniany przez Ducha Świętego we wspólnocie. Samo doświadczenie jest ujęciem siebie w relacji do Niego, które domaga się w sposób naturalny jakiejś obiektywizacji i transsubiektywizacji, co może dokonywać się np. przez świadectwo pisane, w którym zaimplikowana jest zawsze wstępna refleksja nad doświadczeniem. Takie świadectwo o doświadczeniu może stanowić z kolei materiał do dalszej refleksji dla innych osób. Także ten proces może być opisany za pomocą sekwencji: *res – experientia – testimonium – theologia*.

Dochodzimy tutaj do kluczowego momentu naszej refleksji. Otóż nie ulega wątpliwości, że dynamizm Objawienia, prowadzący do teologii, ma *analogiczną strukturę*, jak dynamizm doświadczenia wiary generujący choćby literaturę mistyczną. Nie może tu być mowy jedynie o przypadkowym podobieństwie, analogia zachodzi bowiem zarówno na każdym z etapów, jak w procesie, ujmowanym jako całość (por. schemat 1).

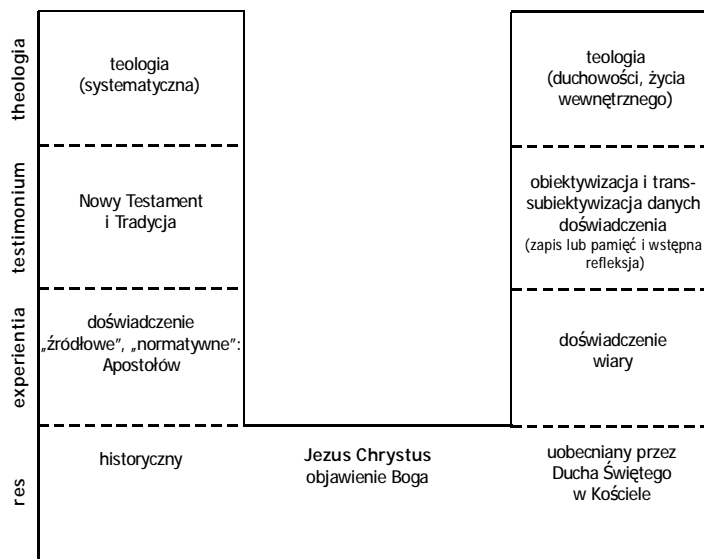
Warto teraz zapytać, czy i w jaki sposób owa analogiczność ujawnia się w teologii pojmowanej jako metodycznie uprawiana dyscyplina naukowa.

### 3.1.1 Stan (jeszcze) obecny: teologia systematyczna *contra* (?) teologia duchowości

Jeśli przyjrzymy się współcześnie wykładanej teologii, to dostrzeżemy, iż dwa dynamizmy, które wyodrębniliśmy wcześniej, przekładają się na dwie odrębne dyscypliny teologiczne: pierwszy generuje teologię systematyczną (dogmatyczną), drugi – teologię duchowości. Analogiczny charakter obu dynamizmów przy takim rozdzieleniu jest trudny do dostrzeżenia. Paradoksalnie to właśnie refleksja metodologiczna doprowadziła do wyodrębnienia tych dwóch dyscyplin z pierwotnie jednorodnej teologii<sup>17</sup>, a szczyt tego procesu przypadł na przełom XIX i XX wieku, kiedy to straciły one właściwie łączność. Teologia dogmatyczna zajmowała się tym, co w chrześcijaństwie obiektywne i ogólne, teologia duchowości – tym co subiektywne i szczegółowe.

---

<sup>17</sup> Zasadnicze etapy tego procesu zarysowałem w *L'esperienza mistica come fonte della teologia sistematica. Osservazioni metodologiche*, w: *Rivista Teologica di Lugano* 6,1(2001), s. 241-242.



Schemat 1: Nieuprawniona separacja pomiędzy teologią systematyczną i teologią duchowości, ignorująca ich analogiczny charakter.

Oczywiście tego typu „rozwód”<sup>18</sup> zubażał (i zubaża) obie dyscypliny: dogmatyka traciła z oczu konkretnego wierzącego z jego doświadczeniem wiary i miała tendencję do tworzenia, za pomocą hermetycznego języka, abstrakcyjnych konstrukcji, z trudem tylko przekładalnych na życie wiary. Teologia duchowości zaś koncentrowała się nadmiernie na tym, co subiektywne, przeradzając się z wolna w swoisty dział psychologii religii lub dziedzinę studiującą „techniki” pozwalające na osiągnięcie określonych typów doświadczeń.

### 3.1.2 Stan postulowany i czasem już stosowany: teologia pojmowana integralnie

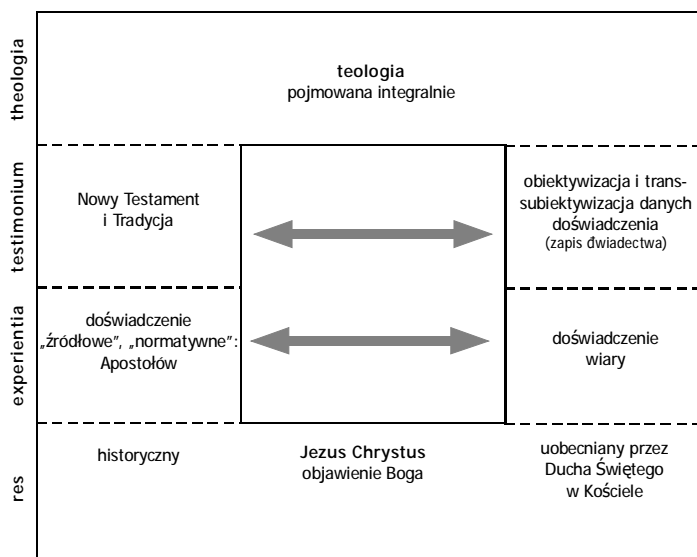
Oczywiście takie zubażające oddalanie się dogmatyki i teologii duchowości (a w konsekwencji: teologii i życia chrześcijańskiego) nie mogło długo pozostawać niezauważone. Zaczęły się mnożyć głosy postulujące powrót do bardziej integralnego pojmowania teologii<sup>19</sup>, a wskazujące właśnie na analogiczny charakter obu

<sup>18</sup> Wyrażenie zastosowane po raz pierwszy w tym kontekście przez F. Vandenbroucke, por. *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, Nouvelle Revue Théologique 82 (1950), s. 372-389.

<sup>19</sup> Nie możemy prześledzić tutaj szerzej historii owych postulatów. Szczególną rolę odegrał tu bez wątpienia H.U. von Balthasar (por. szczególnie A. RICKENMANN, *La dottrina di Origene sui sensi spirituali e la sua ricezione in Hans Urs von Balthasar*, Rivista Teologica di Lugano 6,1 (2001), s. 155-168). Przytoczymy jednak pewien fragment z tekstu, uważanego za manifest nowego stylu teologicznego – chodzi o szkic M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*: „Fondés sur l’unité d’une foi où la transcendance de la parole divine et le réalisme humain sont solidaires, nous repoussons toute rupture entre mystique et théologie, comme entre *positive* et *spéculative*. Nous ne cédon pas à la défaillance de certains thomistes du XVII<sup>e</sup> siècle qui crurent devoir bâtir une *theologia mystica* par une extrapolation de la théologie spéculative: c’est qu’ils avaient d’abord perdu de vue le sens religieux de la théologie, tout comme d’ailleurs (car ce sont les mêmes!) ils avaient abandonné à une théologie dite *positive* ce retour permanent au donné par quoi seul, précisément, la science théologique peut renouveler sa sève religieuse. (...) La théologie, la foi en oeuvre d’intelligence théologique, est vraiment et proprement un facteur de vie spirituelle. On ne fait pas de la théologie en ajoutant des «corollaria pietatis» à des thèses abstraites,



dynamizmów, ich współbieżność. Punktem wyjścia dla integralnie pojmowanej teologii jest Objawienie – zarówno pojmowane jako pewien nienaruszalny depozyt, jak i jako dynamiczna rzeczywistość trwająca w Kościele i nieustannie interioryzowana przez wierzących w ich doświadczeniu wiary. Różnica sposobów przekazu, szczególnie pomiędzy tym, co uniwersalne, a tym, co subiektywne, nie powinna prowadzić do rozdzielenia czy opozycji, lecz do wzajemnego ubogacania (por. schemat 2).



Schemat 2: Teologia pojmowana integralnie, z dwoma rozróżnionymi nurtami metodologicznymi.

Wydaje się, że w ostatnich latach postulaty te zostały powszechnie przyjęte przez teologów. Nie oznacza to jednak, że możemy już mówić o równie powszechnym uprawianiu teologii w ujęciu integralnym. Proces rozchodzenia się metodologii dogmatyki i teologii duchowości trwał kilkaset lat. Odwrócenie go wymaga wytężonej refleksji metodologicznej, która – naszym zdaniem – nie może być jeszcze uznana za zamkniętą. Jest to jednak kwestia, która nie interesuje nas tutaj bezpośrednio.

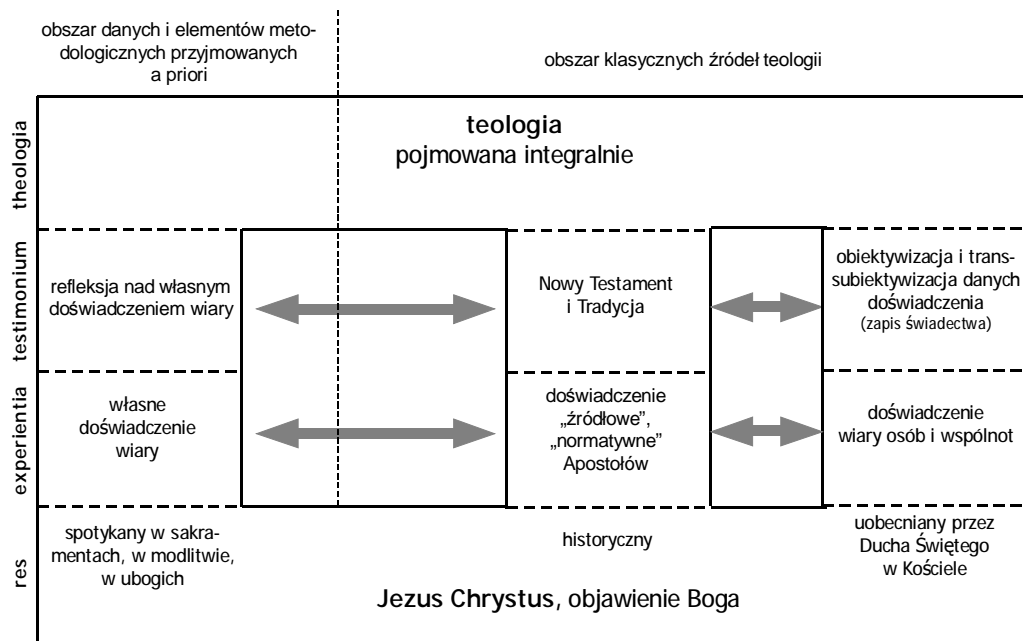
### 3.1.3 Rola własnego doświadczenia wiary teologa

Doświadczenie wiary jest nieobojętne dla teologii systematycznej. Musi ona reflektować nad nim, aby zachować własną metodologiczną integralność. Tak moglibyśmy zsyntetyzować obecny stan świadomości metodologicznej teologów. Konieczne jest w tym miejscu postawienie kluczowego dla nas pytania: a co z własnym doświadczeniem wiary teologa?

Zwróciliśmy powyżej uwagę na analogiczny charakter struktur generujących teologię systematyczną i duchowości, wyrażający się w we wspólnym dla nich schemacie *res – experientia – testimonium – theologia*. W tym miejscu narzuca się wręcz spostrzeżenie, że w ten sam schemat wpisze się również dynamizm własnego doświadczenia wiary teologa (por. schemat 3). Jest bowiem ono niczym innym, jak ujęciem siebie w relacji do Jezusa Chrystusa, spotykanego w Kościele, sakramentach, modlitwie etc., i jako takie prowadzi z konieczności najpierw do pewnej pierwotnej refleksji nad nim, a dalej do wbudowania go w całościowy ogląd rzeczywistości.

---

*coupées de leur donné objectif et subjectif, mais en se tenant dans l'unité profonde de l'ordre théologal*" (cytat za rozszerzonym wydaniem – Paris 1958, s. 145-146).



Schemat 3: Analogiczny charakter dynamizmu własnego doświadczenia wiary teologa oraz dynamizmów teologiotwórczych.

I tu dochodzimy do punktu centralnego naszej refleksji: jeżeli własne doświadczenie wiary teologa stanowi jeden z elementów warunkujących (determinujących?) sposób, w jaki postrzega on siebie i całą otaczającą go rzeczywistość, to nie może ono nie mieć wpływu na uprawianą przez niego naukowo teologię. Oczywiście: jest to pewien element *a priori*, może nie do końca obiektywizowalny, ale jednak uchwytny.

Czy możemy jednak z tego wysnuć wniosek, że własne doświadczenie wiary teologa stanowi integralny element metody teologicznej, albo – radykalniej – że teologia uprawiana bez niego jest z konieczności *metodologicznie* błędna? Teza taka wydaje się być dość radykalna<sup>20</sup>, ale – naszym zdaniem – należy ją postawić. Dlaczego? Przede wszystkim ze względu na wspomnianą wcześniej analogiczność dynamizmów objawienia, doświadczenia wiary w Kościele i własnego doświadczenia wiary teologa. Struktura: *res – experientia – testimonium – theologia* jest wspólna, a może raczej *wyjściowa* i *fundamentalna* dla teologii jako takiej. Kształtuje każdą grupę źródeł, z którymi teolog ma do czynienia. Własne doświadczenie wiary teologa gwarantuje zatem zaistnienie i obecność w nim samym tego samego dynamizmu, który wytworzył materiał, który ma interpretować. Ten sam teologiczny ruch jest zapodmiotowany zarówno w teologu, jak i w tekstach, które obrabia. Dlatego własne doświadczenie wiary teologa pozwala mu na podejście do źródeł w tym samym duchu, w jakim one powstawały. I nie chodzi tu tylko o pewien poziom świadomości historycznego kontekstu, adresatów itd., ale raczej o kwestię najgłębszą: po co i dlaczego w ogóle powstały!

Po co i dlaczego Objawienie? Po co i dlaczego w ogóle uprawiano teologię? I wreszcie: po co i dlaczego *ja* uprawiam teologię?

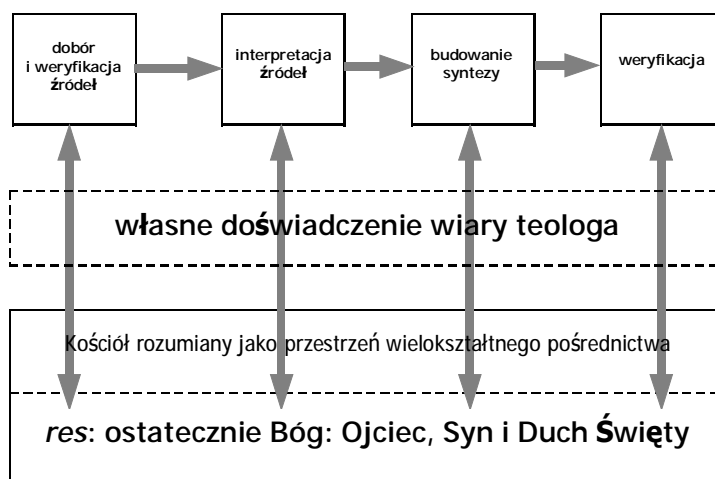
<sup>20</sup> I zarazem niepoprawna politycznie, gdyż jest równoważna z twierdzeniem, że niewierzący nie może uprawiać metodologicznie poprawnej teologii. Ale czyż nie takie właśnie jest nasze spontaniczne przecucie?

Naszym zdaniem teologia rzetelna metodologicznie jest możliwa jedynie wtedy, gdy odpowiedzi na te trzy pytania współbrzmia. A dokładniej – jeśli znajdują wspólną odpowiedź. Jeżeli natomiast teologowi zabraknie własnego doświadczenia wiary, odpowiedź na pytanie trzecie będzie się różnić od dwóch pierwszych. Tym samym zaniknie możliwość pełnego wpisania się w dynamizm obecny na dwóch pierwszych poziomach. Dokumenty będą odczytywane i interpretowane w innym duchu, niż powstały. Oczywiście – możliwe będzie nadal uprawianie metodologicznie uporządkowanej, naukowej refleksji nad danymi Objawienia i tradycji teologicznej. Nie będzie jednak już ona teologią, ale raczej jakimś rodzajem religioznastwa czy historii religii.

Możemy zatem powiedzieć, że własne doświadczenie wiary teologa jest jednym z elementów *a priori*, a więc istnieniem swoim wyprzedzającym lub współistniejącym z samym procesem – technicznie pojmowanym – tworzenia tekstu teologicznego, składających się wraz z „warsztatem” konkretnych procedur interpretacyjnych na metodę teologiczną. Ów aprioryczny charakter doświadczenia wiary, wypływający z samej istoty doświadczenia jako ogarniającego wszystkie aspekty egzystencji osoby, sprawia, że dochodzi ono do głosu na różnych, a może raczej na wszystkich etapach realizacji metody teologicznej. Warto przyrzeć się teraz, jak może kształtować się ten wpływ, czyli w czym własne doświadczenie wiary teologa ubogaca jego teologię.

### 3.2. Elementy metody teologicznej, w których dochodzi do głosu osobiste doświadczenie wiary teologa

Jako że chodzi nam teraz o dość ogólne zilustrowanie wpływu doświadczenia wiary teologa na różnych etapach realizacji metody teologicznej, wyróżnimy – w sposób dość umowny i nieco upraszczający – cztery momenty tejże metody<sup>21</sup>. Będą nimi: dobór i weryfikacja źródeł, interpretacja źródeł, budowanie syntezy, weryfikacja (por. schemat 4).



Schemat 4: Własne doświadczenie wiary teologa jako fundamentalne *a priori* w strukturze metody teologicznej.

#### 3.2.1. Podejście do źródeł

<sup>21</sup> Oczywiście podział taki mógłby być bardziej wyartykułowany tudzież powinien być zróżnicowany na poszczególne dyscypliny. To jednak wymagałoby w praktyce osobnego studium.

Na etapie podejścia do źródeł teologii własne doświadczenie wiary może chronić teologa od swego rodzaju podejścia archeologizującego, to znaczy widzenia źródeł jako pomników przeszłości, które posiadają jedynie wartość historyczną. U ich zarania działał bowiem ten sam dynamizm, jaki ożywia współczesne doświadczenie wiary. Dzięki tej analogii wierzący teolog może sięgnąć bliżej „serca”, do najbardziej żywotnych pokładów ukrytych w źródłach.

Jednocześnie doświadczenie wiary chronić może przed selektywnym podejściem do źródeł, które uprzywilejowuje te, które mają charakter systematycznej refleksji (bardziej współbieżne z „techniczną” płaszczyzną metody teologicznej), na niekorzyść innych. Wiara ludu Bożego nie wyrażała się na przestrzeni wieków – podobnie jak i dzisiaj – jedynie w teologii. Te „inne” wyrazy świadectwa nie mogą być przez teologa ignorowane.

### 3.2.2. Proces interpretacyjny

W procesie interpretacyjnym własne doświadczenie wiary teologa dynamizować będzie w nim świadomość ciągłości pomiędzy doświadczeniem normatywnym, wyrażającym się poprzez Pisma natchnione, różnymi świadectwami doświadczeń wiary na przestrzeni wieków a współczesną sytuacją egzystencjalną. Jeśli celem teologii jest zakorzeniona w Objawieniu odpowiedź na współczesne wyzwania stojące przed wierzącymi, taka dynamizacja jest nieoceniona.

Jednym z kluczowych dynamizmów doświadczenia wiary jest przeżycie potrzeby zbawienia i faktu bycia zbawianym. Od refleksji nad tymi przeżyciami już tylko krok do sformułowania i żywego stosowania kryterium soteriologicznego<sup>22</sup>, które może mieć kluczowe znaczenie w procesie interpretacyjnym teologii. Chodzi przecież ostatecznie o to, by ułatwiała ona ludziom dostęp do zbawienia. Teolog żyjący doświadczeniem własnej wiary spontanicznie będzie się kierował ku modelom interpretacyjnym, w których wyraźniej chroniona i wyrażana jest pełnia Bożego zbawienia ofiarowanego człowiekowi.

### 3.2.3. Budowanie syntezy

Budowanie syntezy jest bodaj najtrudniejszym etapem tworzenia teologii. Jego trudność wypływa przede wszystkim z konieczności zastosowania na nim pewnego specyficznego, całościowego oglądu, którym objęte zostaną wieki tradycji, różne rodzaje źródeł teologicznych etc. Warto zwrócić uwagę, że owa totalność oglądu rzeczywistości charakterystyczna jest dla poznania poprzez doświadczenie, w którym poszczególne doświadczenia częściowe nakładają się na siebie i składają się na pewien syntetyczny obraz rzeczywistości. Owa synteza, w dynamizmie doświadczenia, dokonuje się na poziomie niejako przedrefleksyjnym, dopiero jej efekty są bardziej bezpośrednio uchwytnie.

Należałoby teraz zapytać, czy jest w ogóle możliwe tworzenie syntezy teologicznej *jedynie* poprzez rozumowanie, bez udziału owego oglądu doświadczeniowego? Precyzyjna, wyposażona w odpowiednią argumentację odpowiedź wymagałaby osobnego studium. Jednak intuicyjnie skłaniamy się ku hipotezie, że owocna synteza teologiczna nie jest w ogóle możliwa bez udziału własnego doświadczenia wiary teologa, a precyzyjniej bez owego całościowego oglądu w nim zawartego.

---

<sup>22</sup> Rozumiemy je tutaj w najbardziej ogólnym sensie, jako budowanie takiego modelu interpretacyjnego, w którym jest możliwe zbawienie.

### 3.2.4. Weryfikacja

Do weryfikacji pewnego systemu teologicznego można podejść od strony czysto logiczno-formalnej, a mianowicie sprawdzając, czy dany tekst teologiczny stanowi spójny, niesprzeczny, możliwie jednoznaczny system zdań, w którym poprawnie posłużono się rozumowaniem. Tego typu weryfikacja jest w teologii konieczna, ale zatrzymuje się niejako „wewnątrz”, to znaczy pociąga za sobą niebezpieczeństwo traktowania teologii jako zamkniętego, samouzasadniającego się i samowystarczalnego systemu. A w teologii chodzi przecież o coś więcej: ma być nie tylko poprawna, ale i zdolna do tego, by dopomagać wierzącym w ich życiu wiary. I tu własne doświadczenie wiary teologa może mieć ogromne znaczenie. Dzięki niemu on sam może zastosować na etapie weryfikacji kryterium egzystencjalne, on sam może zadać pytanie: „czy ta teologia pomaga mi żyć?”.

Wróćmy teraz do opowieści, od której rozpoczęliśmy: o teologu, który wiarę utracił. Zdecydował się tworzyć dalej, mimo że wygasło w nim doświadczenie, które ożywiało niejako od środka jego teologię. Wydawać by się mogło, że nic się nie zmieniło: ta sama wiedza, te same zdolności, ta sama sprawność warsztatowa. Czy jednak będzie to jeszcze taka sama teologia?

Usiłowaliśmy wykazać, że jeśli nie będzie ona taka sama, to dlatego, że zabrakło jednego z elementów konstytutywnych metody teologicznej, za jaki uznać należy – naszym zdaniem – własne doświadczenie wiary teologa. Tylko tak pojmując teologię można oddać sprawiedliwość intuicjom mistrzów teologii XX wieku, jak ta Y. Congara: „Życie z wiary, życie w Duchu Świętym na płaszczyźnie indywidualnej, życie liturgiczne na płaszczyźnie realnego wszczęcia w Tradycję, są koniecznymi środkami duchowymi dla zaistnienia integralnej kultury teologicznej (...) czyniąc lżejszym wysiłek ponownego zwrócenia ku ich realnemu przedmiotowi, Bogu, różnych koncepcji, powstających w teologii poprzez dokumentację czy rozumowanie, które grożą spętaniem ducha, kiedy same stają się celem poznania”<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> *La fede e la teologia*, Roma 1967, s. 207.