

DOŚWIADCZENIE A WIARA

Temat „Doświadczenie a wiara” zyskiwał coraz bardziej na ważności w dyskusji teologicznej ostatnich lat. Podjęte badania wyznaczyły zakres problematyki i dostarczyły poważnych wyników, pozostawiając oczywiście wiele otwartych problemów. Dlatego tutaj nie może chodzić o zaprezentowanie czegoś nowego czy przedstawienie całościowe — chociażby w pewnej mierze — przeglądu dotychczasowej dyskusji. Ma to być jedynie próba wyjaśnienia kilku podstawowych, bardziej wyróżniających się stwierdzeń. Tak więc musi pozostać puste miejsce tam, gdzie nie ma jeszcze zadowalających rozwiązań. Odnosi się to do pojęcia „doświadczenie”, którego opis jest niejasny. Gadamer powiedział o tym pojęciu, że należy ono do najbardziej niewyjaśnionych¹. Nie może być również rozwinięty w tym miejscu problem pojęcia wiary. Ostatecznie wraz z tymi obydwoma pojęciami poddana zostaje pod dyskusję struktura ludzkiego ducha i ludzkiego poznania w ogóle. Zostaje postawione pytanie, w jaki sposób Bóg może stać się udziałem ludzkiego ducha. Pytanie to, zarówno z punktu widzenia pojęcia Boga, jak też z pozycji istoty ludzkiej, wskazuje na ostateczną głębię rozumienia rzeczywistości w ogóle.

Pozostawmy zatem ten problem. Stosownie do ograniczonego zamierzenia tego wykładu, chciałbym spróbować — bez dalszych przesłanek — postawić i wyjaśnić cztery tezy podstawowe, w których dojdą do głosu zasadnicze aspekty związku doświadczenia i wiary.

1. Doświadczenie jako warunek wszelkiego poznania

Przyjmijmy za punkt wyjścia arystotelesowski aksjomat w sformułowaniu Tomasza: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* („Niczego nie ma w intelekcie, czego najpierw nie byłoby w zmysłach”). Spostrzeżenie zmysłowe jest konieczną bra-

mą wszelkiego poznania w ogóle. Przytoczona zasada teoriopoznawcza jest dla Tomasza tak dalece zobowiązująca, że jedynie w dziedzinie poznania stosuje on podstawową formułę antropologiczną, według której człowiek jest duchem obecnym w ciele. Obecność ta jest tego rodzaju, że jedno i drugie — tzn. dusza i ciało — ząbają się nierozłącznie. Tomaszowa formuła: *Anima forma corporis* („Dusza — «siłą organizującą» ciała”) zespała ciało i duszę tak, że jedynie razem tworzą one zgodną strukturę istniejącą. Jeżeli jest to słuszne — a więc z jednej strony, że istotą ludzkiego ducha jest istnienie jedynie jako siły organizującej ciało, a z drugiej, że istotą ludzkiej cielesności jest wyrażanie ducha — to staje się oczywiste samo przez się, iż droga ludzkiego poznania wymaga zawsze wzajemności cielesnego instrumentu i duchowego przyswojenia. Zatem każde ludzkie poznanie musi z konieczności zawierać w sobie strukturę zmysłową. Potrzebuje ono zakotwiczenia w doświadczeniu, w spostrzeżeniu zmysłowym.

Tomasz rozszerzył ten pogląd (co z punktu widzenia tradycji augustyńsko-platońskiej budziło zastrzeżenia) na zagadnienie poznania Boga, będąc zresztą do tego zmuszonym. Jeżeli bowiem jest słuszne, że duch istnieje w człowieku tylko jako wcielony, to nie można ograniczać przytoczonego stwierdzenia teoriopoznawczego do jakiegoś tylko zakresu. Odnosi się ono do każdego sposobu poznania.

Konsekwentnie Tomasz uważał za oczywiste, iż także poznanie Boga nie może dokonywać się z pominięciem zmysłów, że także droga umysłowego poznania Boga prowadzi przez spostrzeżenie zmysłów i za ich pośrednictwem. Jeżeli to jest prawdą, to znaczy, że każda droga prowadząca do wiary — katecheza, katechumenat — musi przebiegać przez zmysły. Także i w tej dziedzinie staje się koniecznością znajdowanie drogi do wiary poprzez doświadczenie, u podstaw którego znajdują się zmysły.

To, co wynika dotychczas z filozoficznego poglądu na człowieka, potwierdza się, gdy weźmiemy pod uwagę biblijny sposób nauczania, a w szczególności sposób nauczania Jezusa. Jezus naucza zwykle w formie przypowieści. Przypowieść nie jest przy tym, w sposób widoczny, pedagogicznym trikiem, który można

by odrzucić. W mowach pożegnalnych powiedziane jest bardzo jasno, że przypowieść jest formą, jak to ma miejsce w obecnym doczesnym wymiarze poznawania wiary (J 16, 25). Ale także u Synoptyków przypowieść jawi się jako struktura, otwierająca dostęp do tajemnicy Królestwa Bożego (Mk 4, 10nn). Jeżeli przyjrzymy się dokładniej, to okazuje się, iż przypowieści zawierają dwa założenia. Po pierwsze, wykraczają one poza ramy stworzenia, aby to stworzenie wyjaśnić w perspektywie Stwórcy jako wyjście poza samego siebie. Po wtóre, podejmują doświadczenie wiary, które dokonało się w historii. Innymi słowy, są kontynuacją przypowieści wyrosłych na gruncie historii Izraela. Z pewnością musimy dodać jeszcze trzecie założenie. Mianowicie interpretują one zwyczajny świat codzienności ukazując, jak otwiera się on na to, co jest czymś więcej aniżeli ludzka codzienność. Z jednej więc strony treść wiary ukazuje się tylko w przypowieści. Lecz z drugiej — przypowieść wyjaśnia sedno samej rzeczywistości. Jest to możliwe, gdyż sama rzeczywistość jest przypowieścią. Tak więc przypowieść wyjaśnia przede wszystkim istotę świata i samego człowieka.

Streszczając możemy powiedzieć, że w strukturze przypowieści można wyróżnić dwa aspekty. W zmysłowej rzeczywistości odsłania się problem wiary. Z kolei poznanie wiary oddziałowuje na świat zmysłów, ukazując go jako dążenie ciągle przekraczające siebie. Nie jest to dodatkowe zaszczepianie na neutralnym — wobec Boga — tworzywie jakiejś religijnej funkcji, która byłaby czymś obcym i zewnętrznym wobec ziemskiej materii. Przeciwnie — w przypowieści objawia się istota samego tworzywa zmysłowego. Przypowieść mówi dopiero, co tkwi w samych rzeczach. Odpowiada ona jak najbardziej wewnętrznej dynamice ziemskiego tworzywa jako takiego. Rzeczywistość jest samotranscendencją. I jeżeli człowiek zdobędzie umiejętność przekraczania rzeczywistości, osiągnie on nie tylko Boga, ale pojmie przede wszystkim rzeczywistość i potrafi — rozumiejąc, że jest stworzeniem — sam być. Tylko dlatego, że stworzenie jest przypowieścią może ono stać się słowem przypowieści. Dlatego także tworzywo codzienności może ciągle ukierunkowywać się poza siebie. I również

dlatego może w niej wydarzyć się historia, która ją przekracza, zarazem najgłębiej jej odpowiadając.

Powiedzmy to na koniec jeszcze raz inaczej. Droga do wiary rozpoczyna się doświadczeniem zmysłowym. Doświadczenie zmysłowe jako takie zawiera załączki wiary i jest otwarte na transcendencję.

Z tego, co zostało powiedziane, można by — wydaje mi się — wyciągnąć bardzo ważne wnioski. Na podstawie bowiem tego można by znaleźć odpowiedź na pytanie, czy i jak my sami możemy tworzyć przypowieści. Czymś istotnym — zgodnie z tym — jest rozpoznanie tego, co powinno być odzwierciedlone. Chodzi mianowicie o rzeczywistość chrystologiczną. Z drugiej strony staje się też jasne, iż materia stworzenia, tworzywo historii i tworzywo codzienności są tymi terenami, na których to odzwierciedlenie ciągle się pojawia i ciągle pozwala się odnaleźć. Można by dodać, że wypływa stąd dodatkowe zadanie wiary w epoce zapomnienia o rzeczywistości stworzenia. W dużej bowiem mierze życie nasze toczy się w świecie wtórnym, wytworzonym przez nas samych. I zadaniem wiary jest wprowadzić człowieka na ślad stworzenia, aby je znowu dostrzec i w nim rozpoznać samego siebie.

2. Granice doświadczenia

Sformułowanie drugiej tezy biorę od Ignacego Loyoli. Chciałbym w niej nawiązać do rzeczowej — uznanej także oczywiście przez Tomasza — treści platońsko-augustyńskiej tradycji. Mam na myśli zdanie: *Deus semper maior* — Bóg jest zawsze większy. Gdy coś zostało odkryte, On jest zawsze ponad tym. Inaczej mówiąc, odkrywając załączki boskości w świecie zmysłowym, musimy równocześnie uznać, iż jedynie Bóg jest boski. Znaczy to, że pojawia się On zawsze, gdy ja nie zatrzymuję się na doświadczeniu, lecz traktuję je jako drogę, którą poszerzam. R. Brague sformułował bardzo trafnie i w ten sposób problem, o który tutaj chodzi: „Jedynie Bóg jest boski... Kto z doświadczenia Boga czyni cel ostateczny, interesuje się swoją własną psychologią... Doświad-

czenie zadowolenia się sobą, to zbyt mało”². Z jednej strony, bez wątplenia, tylko wychodząc od doświadczenia i związanego z nim pytania, można napotkać problem czegoś większego. Lecz z drugiej strony musimy dostrzec, iż człowiek sam z siebie pyta za mało, i że odpowiedź, o którą chodzi w wierze, przekracza wszystkie jego pytania i warunkuje ich ustawiczne poszerzanie. Rzeczywistość Boga jest większa aniżeli nasze doświadczenia, w tym także nasze doświadczenie Boga. Z tej też racji wiara nie może być przekazywana według schematu podaży i popytu, nie może zadowolić się istniejącym zapotrzebowaniem człowieka. Przy tego rodzaju minimalizmie nie promieniowałaby ona tym, co jest jej właściwe, lecz zawężałaby i otepiała człowieka. Jak już powiedzieliśmy, człowiek sam z siebie pyta za mało, a także nie zawsze właściwie.

Odpowiednio do tego możemy następująco rozszerzyć i pogłębić nasze poprzednie analizy. Wiara zaczyna od doświadczenia, ale nie może ograniczać się do doświadczenia, które kiedyś zaistniało. Domaga się ona dynamiki doświadczeń i sama tworzy nowe doświadczenia. Zawsze większy Bóg może być bowiem rozpoznany tylko w przekraczaniu czegoś coraz większego, w ciągle przebiegającej korekturze naszych doświadczeń. W ten sposób wiara i doświadczenie tworzą *continuum* drogi, która musi prowadzić ciągle naprzód. Tylko w ciągłym pochodzie, z coraz nowym przekraczaniem wiary, realizuje się ostatecznie właściwe „doświadczenie wiary”.

3. Stopnie doświadczenia

Po tych rozważaniach, które dotyczą związku wiary i doświadczenia, możemy teraz trochę dokładniej wyjaśnić i zróżnicować pojęcie samego doświadczenia. Stąd też teza będzie brzmieć następująco: Doświadczenie jest pojęciem wielowymiarowym. Chciałbym tutaj pójść za Jean Mouroux, który wyróżnia trzy stopnie doświadczenia. W. Beinert podjął i poprowadził myśl Mouroux dalej³.

a) Pierwszy stopień nazywa Mouroux doświadczeniem empirycznym. Ma on na myśli po prostu bezpośrednie doświadczenie

zmysłowe, które jest jeszcze niekrytyczne. Jest ono ciągle naszym udziałem. Widzimy wschód i zachód słońca, widzimy przejeżdżający pociąg, widzimy kolory itd. Ten rodzaj doświadczenia jest wprawdzie punktem wyjścia wszelkiego poznania, ale jest ono powierzchowne i niedokładne. W tym także tkwi jego niebezpieczeństwo. Może ono swoją bezpośrednią pewnością przeszkodzić poznaniu głębszemu. Powierzchowne odebranie wrażenia czegoś, co się bierze pozornie w sposób jednoznaczny za prawdę, może stać się zafałszowaniem, jeżeli to wrażenie uznaje się za zamykające i ostateczne poznanie. Nie potrzebujemy tego wcale rozważać przy zagadnieniu wiary. Uznanie możliwości i potrzeby krytyki „empirycznego doświadczenia” jest oczywiste już w punkcie wyjścia nowożytnych nauk przyrodniczych. Powstanie nauk przyrodniczych było możliwe dlatego, ponieważ nauczono się poddawać krytyce doświadczenie i wychodzić poza wrażenia zmysłów. Spór wokół Galileusza jest częściowo także sporem o znaczenie i granice doświadczenia zmysłowego, o stosunek spostrzeżenia i umysłu. Front sporu galileuszowskiego przebiegał całkiem inaczej, aniżeli my sobie to zwykle wyobrażamy. Jego przeciwnikami byli arystotelesowscy empiryści, którzy doświadczenie stawiali w centrum swojej teorii poznania. Tymczasem Galileusz był platonikiem i akcentował pierwszeństwo umysłu przed doświadczeniem zmysłowym. Arystotelesowscy przeciwnicy Galileusza bronili jako empirycy spostrzeżenia zmysłowego, według którego całkiem jasno widać wschód i zachód słońca, a więc jego ruch wokół ziemi. Odmienna teza Galileusza sprzeciwia się temu, co każdy może widzieć. Podobnie ma się rzecz z prawami grawitacji, które w taki sposób, jak je sformułował Galileusz, nigdy nie występują, lecz są matematyczną abstrakcją i o tyle stoją znowu w sprzeczności z doświadczeniem bezpośrednim⁴. Nowożytna nauka przyrodnicza polega na odsunięciu się od czystego empiryzmu, na nadrzędności myślenia nad widzeniem. Jacques Monod wykazał w swoim podstawowym dziele, dotyczącym teorii ewolucji, w sposób niemal emocjonujący, że nowożytne przyrodznanstwo jest ostatecznie platonizmem. Przyznaje ono pierwszeństwo temu, co pomyślane przed tym, co doświadczane, temu, co idealne, przed

tym, co empiryczne. Wychodzi bowiem z podstawowej koncepcji, iż rzeczywistość zbudowana jest według struktur umysłu i dlatego może być dokładniej poznana przez myśl aniżeli w samym spostrzeżeniu⁵. Tak więc nie tylko dopiero w dziedzinie wiary, lecz w ogóle ważne jest stwierdzenie, że „doświadczenie empiryczne” jest koniecznym założeniem wszelkiego ludzkiego poznania. Staje się ono jednak fałszywe, jeśli się nie pozwala oceniać krytycznie z pozycji poznania, dzięki któremu otwierają się drzwi do nowych doświadczeń.

b) Tym samym dochodzimy do drugiego stopnia doświadczenia, które Jean Mouroux nazywa — w przeciwieństwie do doświadczenia empirycznego — „doświadczeniem eksperymentalnym”. Ten drugi stopień doświadczenia jest właściwym instrumentem całego nowożytnego przyrodoznawstwa. Można by powiedzieć, że istotą tego rodzaju doświadczenia jest to, że arystotelesowskiemu aksjomatowi: *nihil in intellectu nisi in sensu* (niczego nie ma w umyśle, czego nie byłoby w zmysłach) przychodzi korygująco w sukurs aksjomat platoński: *nihil in sensu nisi per intellectum* (nic nie jest postrzegane bez uprzedniego zrozumienia). Zmysły niczego nie doświadcniają, jeżeli nie stawiają pytania, jeżeli nie ma założenia umysłowego, które dopiero w ogóle czyni doświadczenie możliwym. Wszelki eksperyment dochodzi do skutku tylko dlatego, ponieważ przyrodoznawstwo wypracowało już wcześniej umysłowe założenie, pod kątem którego ujmuje naturę i przy pomocy którego może uzyskać nowe doświadczenie. Inaczej mówiąc, dopiero ujęcie doświadczenia zmysłowego w świetle intelektu nadaje temu doświadczeniu wartość poznawczą, umożliwiając z kolei nowe doświadczenia.

Postęp nowożytnego przyrodoznawstwa jest wynikiem historii doświadczeń. Jest ono możliwe dzięki nieustannemu, krytycznemu kroczeniu wespół i naprzód oraz dzięki wewnętrznemu powiązaniu całości. Pytania, które np. doprowadziło do możliwości skonstruowania komputera, nie było można na początku w ogóle postawić, lecz dopiero w owym *continuum* historii doświadczenia. W niej rodzą się dzięki myśleniu nowe doświadczenia.

Jak dotąd struktura doświadczenia wiary jest analogiczna do

struktury doświadczenia w przyrodoznawstwie. Dla obu znacznie zasadnicze posiada związek między umysłem a zmysłami. Wychodząca z tego związku droga prowadzi w głąbię. Lecz obecnie musimy także stwierdzić wyraźną różnicę. Przedmiot doświadczenia w eksperymencie naukowym nie jest wolny. Eksperyment polega raczej na tym, iż naturę schematyzujemy (dlatego Heidegger nazwał technikę schematem). R. Brague sformułował to następująco: „Ponieważ eksperymentowi odjęto wszystko, co przypominało wolność (nieokreśloność, przygodność itd.), może on być przedmiotem wiedzy”⁶. Można także eksperymentować na osobie. Próbuje się zapanować nad nią w tej dziedzinie, która da się ująć, a która nie zależy od wolności osoby. Co w tym względzie można osiągnąć, pokazują nauki humanistyczne. Jest tego tak dużo, iż może nasuwać się wrażenie, że nie ma już niczego niekontrolowanego. Wydaje się, że przy pomocy owego „schematu” dokonano „schematyzacji” całego człowieka. „Jednak to, co osobowe” w człowieku, nie poddaje się schematyzacji, ale „w sposób wolny objawia się w języku”⁷. L. Kołakowski sformułował w tym względzie interesującą uwagę twierdząc, że naukowe obchodzenie się z naturą jest w rzeczywistości nekrofiliją. W postępowaniu tym naturę preparuje się jak zmarłego, gdyż w tej formie można ją opanować⁸. Można to odnieść do nauk humanistycznych i stwierdzić, że także ich obchodzenie się z człowiekiem jest właściwie nekrofiliją. Oczywiście całkiem zbyteczne jest dodawać, że tego rodzaju podejście do wiary i do Boga musi w efekcie stać się teologią martwego Boga. Bez wątpienia ten drugi rodzaj doświadczenia — tzn. doświadczenie ekseprymentalne — reprezentuje wyższy stopień. Doświadczenia zostają tutaj przetworzone z perspektywy umysłu, z otwarciem się na to, co nowe. Stopień ten jednak nie jest na miarę tego, co właściwie boskie i ludzkie, gdyż warunkiem tego rodzaju doświadczenia jest swego rodzaju uśmiercenie przedmiotu. W tym też ujawnia się niebezpieczeństwo — przy całej jego wielkości — platonizmu w nowożytnym przyrodoznawstwie. Niebezpieczeństwo to — pod pewnym względem słusznie — przerażało arystotelików.

c) W ten sposób dochodzimy do trzeciego typu doświadczenia,

które Mouroux nazywa „eksperiencjalnym”⁹. Jest to doświadczenie, uznające duchowo-umysłową zasadę, z którą spotkaliśmy się przed chwilą, które jednak równocześnie uwzględnia wolność. I to jest specyfiką tego typu. Jego istotą jest:

1. Naszkicowana już łączność między przyswajaniem tego, co umysłowe, a coraz to nowszym wkraczaniem w doświadczenie. Charakterystyczną cechą nie jest tu zamknięty krąg o schemacie oferta—pytanie, lecz otwartość nieskończonej drogi.

2. Musi jednak dojść do tego, iż zostanie uznana wolność tego, co jest po przeciwnej stronie, i doświadczający pozwoli się prowadzić właśnie tam, „gdzie nie chce” (por. J 21, 18). Wszak także w doświadczeniu naukowym jest człowiek przynaglany do wyjścia poza to, co zostało zaplanowane. Zaczynamy to stopniowo odczuwać w naszych czasach, w których musimy się czuć zagrożeni niebezpieczeństwem-zmorą, zniszczenia nas samych i natury. Ale mimo to człowiek pozostaje bezwzględny, traktując przedmiot w sposób typowy dla nekrofilii. W doświadczeniu egzystencjalnym decydującym jest nie schematyzowanie, ale zgoda na takie ustawienie siebie, które pozwala się prowadzić. Prowadzenie to wymaga zgody na doświadczenie niedoświadczenia. Wtedy dopiero możliwe jest przejście na inną płaszczyznę. Powiedzmy to słowami Hansa Urs von Balthasara: „Można stwierdzić z pewnością, że nie ma żadnego chrześcijańskiego doświadczenia Boga, które nie byłoby owocem przewyciężenia własnej woli albo przynajmniej zdecydowania na takie przewyciężenie. Do własnej woli należy też zaliczyć wszelkie, o własnych siłach czynione, próby człowieka, zmierzające do wywołania religijnego doświadczenia przy własnej inicjatywie oraz własnych metodach i technikach”¹⁰. „Tylko w rezygnacji z doświadczenia fragmentarycznego udziela się nam pełnia bytu. Bóg potrzebuje wyzbytych z siebie naczyń, aby wlać w nie swoją istotową bezinteresowność”¹¹.

Właśnie to ostatnie zdanie wydaje mi się istotne. Orzeczenie, że Bóg jest trynitarny, oznacza uznanie, iż Bóg jest Przekraczającym-samego-siebie, „Bezinteresownością” i — konsekwentnie — może być rozpoznawalny tylko odpowiednio do tej własnej istoty. Wynika z tego ważny wniosek katechetyczny. Prowadze-

nie do religijnego doświadczenia, wychodzące od konkretnych warunków życia człowieka, pozostaje bezskuteczne, jeżeli od początku nie jest nastawione na nauczanie człowieka gotowości rezygnacji. Moralny trening, który wraz z ascezą przekraczania samego siebie jest w pewnym sensie właściwy nauce, staje się tutaj — w spotkaniu dwu wolności — radykalniejszy. W każdym bądź razie nie można go oddzielić od treningu w poznaniu religijnym. Stąd też można zrozumieć, dlaczego Ojcowie Kościoła wzięli, jako podstawową zasadę religijnego poznania w ogóle, słowa kazania na górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Jest tutaj mowa o widzeniu. Możliwość widzenia Boga, tzn. Jego postrzeżenia w ogóle, zależy od oczyszczenia serca. To ostatnie jest rozumiane jako rozległy proces przemiany, w której człowiek staje się przejrzysty, nie zamknięty w sobie, uczy się ofiary z samego siebie, stając się właśnie przez to widzącym. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej można by to wyrazić w następujący sposób: religijne doświadczenie, w specyfice chrześcijańskiego wymagania, ma charakter krzyża. Uwzględnia ono podstawowy wzorzec ludzkiego bytu, jakim jest przekraczanie samego siebie. Krzyż zbawia, czyni widzącym. I okazuje się, iż struktura, o której mówimy, nie jest jedynie strukturą, lecz stanem faktycznym.

4. Doświadczenie chrześcijańskie

Po ogólnej analizie doświadczenia, chciałbym na koniec postawić czwartą tezę, dotyczącą specyfiki chrześcijańskiego doświadczenia. Doświadczenie chrześcijańskie wychodzi z codzienności doświadczenia społecznego. Lecz na swojej drodze opiera się ono na historycznym dorobku i bogactwie, który stworzył świat wiary. Droga do przekraczania tego, co zastane, do przekraczania własnych dążeń jest możliwa dlatego, ponieważ w świecie wiary dokonano się tego rodzaju przekroczenie, które można zobaczyć, a które zaprasza nas do pójścia razem. Bez wątplenia ów punkt oparcia w zaistniałym doświadczeniu chrześcijańskim był dawniej dla człowieka bardziej oczywisty aniżeli dzisiaj. Wzrastało się

w otoczeniu bardziej przenikniętym wiarą. Dzisiaj wewnętrzny teren doświadczenia Kościoła jest dla wielu światem zbyt obcym. Jednakże ten świat pozostaje pewną możliwością, a zadaniem chrześcijańskiego wychowania jest otworzyć drzwi na teren tego doświadczenia Kościoła i ośmielić do wzięcia udziału w tym klimacie doświadczenia. Więcej, można powiedzieć, iż ten obszar kościelnego doświadczenia jako medium nowego, własnego doświadczenia, otwiera się szczególnie w trzech kierunkach:

a) Życie wspólne wiary i liturgii w Kościele jest — można by powiedzieć — eksperyencyjalnym punktem oparcia (eksperyencyjalnym w rozumieniu Mouroux). We wspólnym wyznawaniu wiary, we wspólnej modlitwie, obchodzeniu świąt, radości, cierpieniu i życiu Kościół staje się „wspólnotą” (*Gemeinde*). W ten sposób staje się on rzeczywistym terenem życia człowieka, na którym człowiek może doświadczyć wiary jako życiowej siły nośnej w codzienności i w kryzysach egzystencyjalnych. Tutaj także znajdują uzasadnienie różnego rodzaju formacje wspólnotowe, podstruktury, w których staje się możliwe to, czego wielki teren parafii nie jest już w stanie dać. Chodzi mianowicie o doświadczenie wspólnoty wyrosłej z wiary, przez którą Kościół staje się terenem konkretnego objawienia, terenem „ducha i życia”

b) Prawdziwie wierzący, zdając się na wiarę zaczyna być światłem dla innych. Staje się punktem oparcia, w którym znajdują pomoc inni. Jest rzeczą normalną, że ktoś na etapie początkowym nie może pojąć logiki wiary. Dlatego mówi, jeżeli ten czy tamten wierzy, który więcej rozumie i bardziej żyje aniżeli ja, to musi coś w tej wierze być. Dlatego wierzę razem z nim. Jest to — można by powiedzieć — wiara, która zapożycza. Nie jest to bowiem jeszcze wniknięcie w sedno sprawy, ale zaufanie do przekonywającego kształtu życia, które otwiera człowiekowi drogę do własnego wzrostu. Jest to na razie wiara z drugiej ręki, która jest stromym kroczeniem ku wierze „z pierwszej ręki” — wierze będącej owocem osobistego spotkania z Panem. Ostatecznie zawsze zostanie nam coś „z drugiej ręki”. I to jest też właściwe istocie człowieka, że potrzebujemy się nawzajem, a szczególnie tam, gdzie chodzi o to, co ostateczne.

c) Spotęgowana forma tego zwyczajnego fenomenu, który należy do istotnych funkcji Kościoła, przejawia się w postaci świętego. Święci, jako żywe postacie doświadczonej i wytrwałej wiary, doświadczalnej i sprawdzonej transcendencji, są — rzec by można — obszarami życia, na które można wejść, na których też zostało zgromadzone doświadczenie wiary przełożonej na kategorie ludzkie i przybliżonej naszemu życiu. Na skutek dojrzewającego i pogłębiającego się stopniowo udziału w tego rodzaju doświadczeniach może ostatecznie wzrastać, w najgłębszym tego słowa znaczeniu, doświadczenie specyficznie chrześcijańskie. Język Psalmów i Nowego Testamentu określa je jako „zakosztowanie tego, co boskie” (Ps 34, 9; 1 P 2, 3; Hbr 6, 4). W doświadczeniu tym człowiek dotyka samej rzeczywistości i wierzy już nie tylko „z drugiej ręki”. Oczywiście musimy powiedzieć za Bernardem z Clairvaux i wielkimi nauczycielami mistyki wszystkich czasów, że coś takiego może być tylko „krótkim momentem, rzadkim doświadczeniem”¹². W tym życiu jest to antycypacja — i to w stanie załączkowym — która też nie może być nigdy celem samym w sobie¹³. Wtedy bowiem wiara stałaby się samozadowoleniem zamiast wychodzeniem poza samego siebie, mijając się tym samym z własną istotą. Tego rodzaju momentami rządzi prawo doświadczenia na górze Tabor. Nie są one miejscem stałego zamieszkania, lecz zachęty, wzmocnienia, aby iść na nowo ze słowem Jezusa Chrystusa w codzienność i aby zrozumieć, że tam jest słup świetlny boskiej obecności, gdzie ma miejsce wędrówka ze Słowem.

Streszczając wszystko, co dotychczas zostało powiedziane, możemy powiedzieć, że istnieją trzy rodzaje chrześcijańskiego doświadczenia:

a) Doświadczenie stworzenia i historii, które otwiera się przed człowiekiem jako droga w spotkaniu z fundamentem w stopniowym wychodzeniu poza najbliższą rzeczywistość.

b) Doświadczenie chrześcijańskiej wspólnoty i chrześcijańskiego człowieka, w którym zostają otwarte drogi transcendencji stworzenia i historii. A więc pierwszy typ doświadczenia zostaje

na tym poziomie odpowiednio przygotowany, spotęgowany i wy-modelowany w aspekcie chrześcijańskim.

c) Z tej zgodności pierwszego i drugiego typu rozwija się następnie całkiem osobiste doświadczenie z Bogiem w Chrystusie, a ostatecznie opisane uprzednio właściwe doświadczenie nadprzyrodzone.

W katechezie będą wchodzić w grę zwykle tylko pierwsze dwa typy. Decydującym jest, aby dynamika wiary, która jest warunkiem postępu, nie padła nigdy łupem jedynie schematu podaż—popyt. Schemat ten, zamiast uwalniać i prowadzić człowieka ku otwartości, zamyka go w tym, co zastane.

Dodatek: Przykład biblijny

W krótkim dodatku — na przykładzie biblijnego tekstu — chciałbym spróbować zezemplifikować to, co zostało powiedziane. Chodzi tu o opis spotkania Jezusa z Samarytanką przy studni Jakubowej (J rozdz. 4).

Wydaje mi się, że wszystko, co dotychczas było rozważane, zostało bardzo pięknie ukazane w tej perykopie jako konkretna droga. Najpierw następuje spotkanie Jezusa z ową kobietą. Spotkanie to odbywa się pod znakiem zwykłego ludzkiego doświadczenia codzienności. Jest to doświadczenie pragnienia, które na pewno może być określone jako jedno z elementarnych ludzkich doświadczeń. Następnie w rozmowie, która się wywiązała, dokonuje się przejście do pragnienia życia. Chodzi o fakt, iż pragnienie przychodzi ciągle od nowa i ciągle od nowa trzeba iść do źródła. W ten sposób kobieta uświadamia sobie coś, co każdy człowiek wie, a czego na co dzień sobie nie uświadamia, a mianowicie że ona pragnie życia w ogóle. Uświadamia ona sobie, że wszelkie zaspokojenie, którego ona szuka i znajduje, nie jest w stanie zadośćuczynić temu elementarnemu witalnemu pragnieniu. Pierwszoplanowe „empiryczne” doświadczenie wykracza poza swoje granice.

Lecz to, co się stało, pozostaje jeszcze wewnątrz wymiarów doczesnych. Dochodzi więc do rozmowy na dwu płaszczyznach,

typowej dla Janowej techniki dialogu. Egzegeza nazywa to Janowym nieporozumieniem. Na skutek tego, że Jezus i Samarytanka przy tych samych słowach mają co innego na myśli, że z powodu wieloznaczności języka rozmijają się w rozmowie, wychodzi na jaw utrzymująca się jeszcze niewspółmierność między wiarą a — nawet rozszerzonym — ludzkim doświadczeniem. Kobieta bowiem rozumie pod pojęciem wody to, o czym mówią baśnie. Myśli o eliksirze życia, który sprawiłby, iż nie potrzeba by było umierać i nie miałyby się żadnych pragnień. Pozostaje ona ciągle w sferze *bios*, podczas gdy Jezus chciałby jej otworzyć *zoe*, sferę będącą prawdziwym życiem.

Następny stopień jest wynikiem tego, że w perspektywie pytania o pragnienie życia w grę zaczyna wchodzić niewiasta z całością swojej osoby. Nie pyta już ona o c o ś, o wodę, albo o jakąś inną rzecz, ale o życie, o siebie samą. W tej perspektywie należy też rozumieć, pozornie bez żadnego umotywowania, wtrącone zdanie Jezusa „zawołaj twego męża” (4, 16). Jest to zamierzone i konieczne, gdyż problemem staje się całe jej życie, ze wszystkimi jego pragnieniami. Przez to, niejako sam z siebie, wychodzi na jaw właściwy dylemat, głębokie powikłanie jej egzystencji. Niewiasta zostaje postawiona sama przed sobą. To, co się teraz rozgrywa, moglibyśmy najogólniej wyrazić w następującym sformułowaniu: człowiek musi rozpoznać siebie, swoją istotę, aby rozpoznać Boga. Właściwym medium, pradoświadczeniem wszelkich doświadczeń jest to, że człowiek sam jest terenem, na którym i przez który doświadcza on Boga. Oczywiście krąg ten będzie się także zamykał w odwrotnym kierunku. Znaczy to, że dopiero w poznaniu Boga poznaje się w sposób właściwy samego siebie.

Ale jest to wyprzedzenie wypadków. Najpierw — jak zostało powiedziane — niewiasta musi siebie poznać, musi wyznać. I to, co ona czyni, jest swego rodzaju spowiedzią. Jest to wyznanie, w którym staje się ona wreszcie bezwzględnie szczerą. W ten sposób dokonało się nowe wyjście poza siebie. Jest to przejście od doświadczenia empirycznego i eksperymentalnego do doświadczenia „eksperymentalnego”, „egzystencjalnego”, aby pozostać przy przyjętej terminologii. Niewiasta stoi przed samą sobą. Już nie

chodzi w tym wypadku o coś innego, lecz o to, co jest najgłębsze we własnym „ja”, czyli o radykalną nędzę, jaką jest „samo-ja” ludzkie. Pod pierwszoplanowością tego „coś”, zostaje odkryte w ludzkim ja to, co najgłębsze. Musimy więc na przytoczoną rozmowę spojrzeć jako na pratytyp katechezy o tym, o co w katechezie ostatecznie zawsze musi chodzić. Musi ona prowadzić od „coś” ku „ja”. Musi ona w centrum swoich zainteresowań umieścić — przed wszystkim innym — człowieka — konkretnego człowieka! Musi ona doprowadzić do takiego poznania i wyznania samego siebie tak, żeby ukazały się pragnienie i nędza istnienia.

Ale wróćmy do tekstu biblijnego. W przypadku Samarytanki doszło do radykalnej konfrontacji z samą sobą. I zawsze w momencie gdy to się dzieje, rodzi się z konieczności pytanie wszelkich pytań. Jest to — wyrastające z pytania o siebie — pytanie o Boga. Tylko pozornie jest to nieumotywowane — w rzeczywistości jednak nieuniknione — że niewiasta pyta: jak się ma właściwie rzecz z modlitwą, a więc z moim stosunkiem do Boga (4, 20). Zjawia się pytanie o podstawę i cel. I dopiero w tym miejscu staje się możliwa oferta prawdziwego daru Jezusa. Tym „Bożym darem” jest sam Bóg — Bóg dar jako udzielający się, czyli Duch Święty (4, 20 i 24). Na początku rozmowy nie widać jeszcze żadnej drogi wyjścia, aby ta niewiasta, żyjąca w sposób widoczny — powierzchownie, mogła się interesować Duchem Świętym. Ale teraz, gdy została sprowadzona na grunt samej siebie, rodzi się pytanie, które człowiek musi postawić, żeby dotknąć tego, co leży mu na sercu. Teraz rozpoznaje niewiasta właściwe pragnienie, które ją ożywia. I teraz nareszcie może dowiedzieć się, czego to pragnienie dotyczy.

Doprowadzenie do tego pragnienia jest kierunkiem i sensem całej katechezy. Nie może ona wychodzić z innego punktu wyjścia, jak tylko z tego, co tkwi w zmysłowej sferze człowieka. Człowiek ani nie wie, że istnieje Duch Święty, ani że mógłby Go pragnąć. Katecheza musi wprowadzać w poznanie samego siebie, w obnażenie własnego „ja”, które pozwala odrzucić maski i wyruszyć z królestwa rzeczy do królestwa istnienia. Celem katechezy jest *conversio*, zwrot człowieka, którego konsekwencją jest to, że

człowiek staje wobec samego siebie. *Conversio* (nawrócenie się, odwrót) utożsamia się z poznaniem samego siebie. Poznanie samego siebie natomiast jest istotą wszelkiego prawdziwego poznania. *Conversio* jest sposobem odnalezienia się człowieka, a następnie rozpoznania pytania wszelkich pytań: jak mogę uczcić Boga? Jest to pytanie o swoje zbawienie i z jego powodu ma miejsce katecheza.

tlum. ks. Józef Świerkosz SAC

¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965², s. 329. Tutaj cytowane za: L. Scheffczyk, *Die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade*. W: H. Rossmann (J. Ratzinger [wydawca]), *Mysterium der Gnade*. Księga jubileuszowa dla J. Auera. Regensburg 1975, s. 146—159, cytat 154. ² R. Brague, *Was heist christliche Erfahrung?*, Internationale Katholische Zeitschrift 5/76, s. 481—482, przypis 482. ³ J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*. Paris 1952; W. Beinert, *Die Erfahrbarkeit der Glaubenswirklichkeit*. W: *Mysterium der Gnade*. Numer jubileuszowy poświęcony J. Auerowi (przypis 1), s. 134—145. ⁴ Por. H. Staudinger — W. Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart*. Paderborn 1976, s. 56—63; tamże, cytat za: C. F. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft I*. Stuttgart 1966², s. 107: „Galileusz uczynił wielki krok ważąc się opisywać świat tak, jak go nie doświadczamy...”. Na temat platońskiej (arystotelesowskiej) postawy Galileusza informuje bardzo dobrze na przykładzie tekstów W. Heisenberg, *Das Naturbild der modernen Physik*. Reinbek 1955, s. 59—78; Por. także N. Schiffers, *Fragen der Physik an die Theologie*. Düsseldorf 1968, s. 25—39. ⁵ J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München 1973, zwłaszcza s. 127nn i 139. ⁶ R. Brague, dz. cyt. (przypis 2), s. 492. ⁷ Tamże. ⁸ L. Kołakowski, *Die Gegenwartigkeit des Mythos*. München 1973, s. 95n. ⁹ W. Beinert, dz. cyt. (przypis 3), s. 137. ¹⁰ H. U. von Balthasar, *Gotteserfahrung biblisch und patristisch*. Internationale Katholische Zeitschrift 5/76, s. 497—509, przypis 500. ¹¹ Tamże, s. 508. ¹² Scheffczyk, dz. cyt. (przypis 1), s. 151. ¹³ Por. na ten temat wyraźny opis antycypującego doświadczenia Boga w *Wyznaniach Augustyna*, szczególnie VII 10; 16 oraz VII 17; 23—21; 27; następnie wizję w Ostii IX 10; 23—26. Na ten temat A. Mandouze, *L'extase d'Ostie*. W: *Augustinus Magister I*. Paris 1954, s. 67—84. Porównaj także dysertację regensburską Henryka de Noronha Galvano, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustinus. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones* (1979).