

WALERIAN SŁOMKA

**TEOLOGIA JAKO REFLEKSJA NAD DOŚWIADCZENIEM
CHRZEŚCIJAŃSKIM**
(Studium w świetle fenomenologicznej
metody Husserla)

Treść: I. Postulat doświadczenia w nauce; II. Możliwość doświadczenia chrześcijańskiego; III. Teologia jako naukowa eksplikacja doświadczenia chrześcijańskiego; IV. Konsekwencje prezentowanej koncepcji teologii.

I. POSTULAT DOŚWIADCZENIA W NAUCE

Ani pojęcie doświadczenia, ani nauki nie należą do pojęć jednoznacznych¹. Niezależnie jednak od zróżnicowania poglądów na temat nauki i doświadczenia upowszechniło się, nie bez zasadniczego wpływu myśli E. Husserla, przeświadczenie, że nauka o tyle jest prawomocna, o ile usprawiedliwia ją doświadczenie. Oczywiście, wyznawcy empiryzmu i scjentyzmu zechcą rozumieć przez doświadczenie wyłącznie doświadczenie empiryczne, jednakże wbrew tej tendencji zdobyła sobie także wielu wyznawców ta orientacja, która pojęciu doświadczenia nadaje możliwie najszerszy sens. W tym właśnie przeświadczeniu pozostaje William A. Luijpen, kiedy stwierdza: „Dlatego każdą obecność podmiotu wobec rzeczywistości uznajemy, w sposób możliwie najszerszy, za doświadczenie. Wprawdzie nie ustaliliśmy jeszcze, kiedy doświadczenie może być nazywane doświadczeniem filozoficznym, ale mimo to jest rzeczą pewną, że filozofia mająca jakąś wartość musi być ekspresją rzeczywistości. Wynika stąd zatem, że

¹ Por. St. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961 s. 10—59.

filozofia musi wychodzić od określonego doświadczenia. Jeśli filozof miałby rozpoczynać od tezy, nigdy nie wiedziałby, co powinien przyjąć za prawdę². Kiedy R. Ingarden kreślił *novum* filozoficznej szkoły E. Husserla, to właśnie wskazuje na obcowanie z przedmiotem badania, czyli na doświadczenie. Uczniowie Husserla byli porwani tym nowym stylem filozofowania, który pozwalał im usuwać myślowy dystans w stosunku do przedmiotu badania, własnym wysiłkiem przerastać czysto pojęciowe myślenie i wejść w bezpośredni kontakt z badaną rzeczywistością: „uczył na żywo współmyśleć, współdociekać, współoglądać rzeczy, o których mówił”³. Wypracowanie przez E. Husserla fenomenologii jako nauki filozoficznej i zalecenie przez niego fenomenologicznego sposobu postępowania we wszystkich naukach stało się zwrotnym momentem naukowego postępowania. Oznaczało to bowiem przewyżczenie postawy empirycznej, która za naukowe i prawomocne uważała tylko to, co można było usprawiedliwić empirycznym doświadczeniem. Sam Husserl nie negował słuszności wymagania przez nauki empiryczne usprawiedliwiania się przez empiryczne doświadczenie, lecz wykazał bezpodstawność traktowania całej rzeczywistości w kategoriach empirycznych⁴. Zwalczając tę postać aprioryzmu, usiłującego sprawdzić wszystko do świata empirycznego wysuwa sam zasadę, która rzeczywiście godzi we wszelkiego typu aprioryzmy. „Ale rozumnie, albo naukowo sądzić o rzeczach, znaczy kierować się samymi tymi rzeczami, resp. od słów i mniemań cofać się do samych rzeczy, wysłuchiwać (*befragen*) je tak, jak się same prezentują (*in ihrer Selbstgegebenheit*), i odsuwać na bok wszystkie obce (samej) rzeczy sądy powzięte z góry (*Vorurteile*)”⁵. Rzetelna nauka i właściwa jej prawdziwa wolność od przesądów domaga się — jako podstawy wszelkich dowodów — sądów ważnych bezpośrednio, jako takich, które czerpią swą ważność wprost

² *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972 s. 12—13; por. L. Kolański, *Filozofia doświadczenia rozumiejącego*. W: *Filozofia i Socjologia XX w.*, Warszawa 1962¹ s. 103—125, Warszawa 1965² s. 273—316.

³ *Filozofia E. Husserla. Zarys Encyklopedyczny*. W: *Fenomenologia R. Ingardena*, Warszawa 1972 s. 7—8.

⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967 s. 65—66, 79.

⁵ Tamże, s. 64.

ze źródłowo prezentujących naoczności. Te zaś są takiego rodzaju, jaki przepisuje z góry sens tych sądów, resp. własna istota przedmiotów i stwierdzanych w sądzie stanów rzeczy (*Urteilsverhalte*). Podstawowych dziedzin przedmiotów i odpowiednio przynależnych do tych dziedzin typów prezentujących naoczności, przynależnych do tego typu sądów i w końcu noetycznych norm, jakie dla uzasadnienia sądów takiego typu wymagają za każdym razem właśnie tego a nie innego rodzaju naoczności — tego wszystkiego nie można z góry postulować, albo narzucać na mocy dekretu; — można to jedynie we wglądzie ustalić, a samo to znaczy: wykazać za pomocą źródłowo prezentującej naoczności i utrwalić przy pomocy sądów, które wiernie dostosowują się do tego, co w niej dane. Wydaje nam się, że tak a nie inaczej wyglądałoby rzeczywiście wolne od przesądów albo czysto rzeczowe postępowanie. Bezpośrednie widzenie (...), nie tylko zmysłowe, doświadczające widzenie w ogóle jako źródłowo prezentująca świadomość, obojętne jakiego rodzaju jest ostatecznym źródłem uprawnienia wszelkich rozumnych twierdzeń⁶. Warto przy tym zdać sobie sprawę, że widzenie — doświadczanie jako kryterium prawomocności odnośnej nauki jest rozumiane przez Husserla bardzo szeroko. Chodzi tu nie tylko o różne rodzaje rzeczywistości i różne ich źródłowo prezentujące naoczności, ale także o rzeczywistości współprezentowane i współdoświadczane⁷. W tym właśnie sensie mówi on, że z jakościami zmysłowymi współdoświadczamy jakości fizykalne, że ten sam przedmiot jest podmiotem i dla zjawisk zmysłowych i fizykalnych⁸. Jeśli podstawowych dziedzin rzeczywistości i odpowiednich im prezentujących naoczności, albo inaczej mówiąc, jeśli podstawowych dziedzin rzeczywistości i właściwych im rodzajów doświadczania nie można apriorycznie narzucać, lecz należy je we wglądzie ustalać i dostosować do nich naukowy sposób postępowania, to także dla teologa aktualnym staje się pytanie o właściwy teologii przedmiot i właściwy temu przedmiotowi sposób unaocznienia, czyli odpowiednie temu przedmiotowi doświadczanie, które winno stać się źródłem naukowego postępowania

⁶ Tamże, s. 66—67.

⁷ Tamże, s. 136—138.

⁸ Tamże, s. 170—171.

teologa i kryterium prawomocności uprawianej przez niego teologii. Husserl zdecydowanie utrzymuje, że w tej dziedzinie należy także mówić o ujawnieniach typu intuicyjnego, czyli swoistej naoczności, do której winno być dostosowane teoretyczne myślenie⁹. Jakkolwiek ta dziedzina nie stała się przedmiotem jego badań, to jednak miał świadomość, że jego fenomenologia, a szczególnie fenomenologiczny sposób postępowania będzie mógł mieć znaczenie także dla teologii. „Nasze bezpośrednie zamierzenia nie kierują się ku teologii, lecz ku fenomenologii, chociaż pośrednio może ona mieć wielkie znaczenie dla teologii”¹⁰.

II. MOŻLIWOŚĆ DOŚWIADCZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Proponowane przez Husserla zasady fenomenologicznego postępowania, które wiąże się z pojęciem redukcji fenomenologicznych, intencjonalności i genezy intencjonalnej, zgodnie z którymi z naukowego postępowania należy wykluczyć jakiegokolwiek założenia i czynniki zewnętrzne w stosunku do badanej rzeczywistości, a oprzeć się wyłącznie na danych doświadczenia, zdają się uniemożliwiać zastosowanie ich do rzeczywistości świata chrześcijańskiego objawienia i. konfesyjnego charakteru jego akceptacji. Trudność jest poważna, szczególnie w przypadku nadawania werbalnego charakteru chrześcijańskiemu objawieniu i jurydycznego potraktowania roli Magisterium Kościoła. Jednakże głębsze spojrzenie na problem pozwala żywić nadzieję na pokonanie trudności. Właśnie fenomenologiczna analiza intencjonalna przedteologicznej, czy teologicznej prezentacji chrześcijaństwa przez Kościół katolicki i zastosowanie do niej oczyszczającej drogi redukcji fenomenologicznych otwiera możliwość dojścia do samej podstawy tej prezentacji i do stwierdzenia, co stanowi istotę tej podstawy, a co w stosunku do niej jest zewnętrzne. Gdy taki ruch regresywny poszukiwania genezy intencjonalnej, doktrynalnej i teologicznej ekspresji chrześcijaństwa prezentowanej

⁹ Tamże, s. 166, 189.

¹⁰ Tamże, s. 166.

przez Kościół katolicki doprowadzi nas do swego rodzaju naoczności i doświadczenia chrześcijańskiego, wówczas będziemy mieli nienaruszalną podstawę do opracowania przy pomocy fenomenologicznej metody zmodyfikowanej odpowiednio do tego rodzaju naoczności i doświadczenia — teologii katolickiej. Faktycznie bowiem my spotykamy się z orędziem Boga objawiającego się już wypracowanym. Czy weźmiemy pod uwagę przepowiadanie Kościoła, czy jego życie sakramentalne, w jednym i drugim wypadku spotykamy żywą świadomość, że źródła trzeba szukać ostatecznie w pełni objawienia, w Jezusie Chrystusie, że Kościół nie jest źródłem ani swego przepowiadania, ani sakramentów, lecz tylko przekazicielem i administratorem. Świadectwo tej świadomości Kościoła, opartej na danych objawienia, dają nam zarówno dokumenty jego nauczania uroczystego i zwykłego, jak i myśl teologiczna wszystkich czasów¹¹.

Istnieje więc konieczność powrotu do źródeł, konieczność odbycia ruchu regresywnego zgodnie z zasadą: *ego cogito cogitatum*. Podjęcie tej drogi prowadzi od formuł teologicznych i doktrynalnych Kościoła do Tradycji i Pisma św. jako urzędowej ekspresji doświadczenia religijnego tych, którym Bóg w różny sposób objawił siebie i swój zbawczy plan w stosunku do ludzkości. Świadectwo zarówno Starego jak i Nowego Testamentu wskazuje na Jezusa Chrystusa jako rzeczywistość transcendentálną w stosunku do siebie. Będąc Bogiem i stawszy się człowiekiem, Jezus Chrystus stał się w najdoskonalszym tego słowa znaczeniu objawicielem Boga. Będąc Jedynym Synem Ojca i stawszy się Synem Człowieczym, Jezus Chrystus stał się w jedynym i niepowtarzalnym znaczeniu objawicielem Ojca. Dał temu świadectwo św. Jan Chrzciciel (J 1, 7), apostoł Jan (J 21, 24), Pismo św. St. Testamentu (J 5, 39; 19, 35), Duch św. (J 15, 26) i sam Ojciec (J 5, 36; 8, 18). Stąd wartość objawienia przez Jezusa Chrystusa jest jedyna i wyjątkowa. Jego świadectwo o Bogu, o Ojcu jest świadectwem świadka naocznego: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam ci, że to mówimy, co wiemy, i o tym świadczymy cośmy widzieli, a świadectwa

¹¹ W. Słomka, *Doświadczenie chrześcijańskie i jego rola w poznaniu Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla*, Lublin 1972 s. 23—61.

naszego nie przyjmujcie (...). I nikt nie wstąpił do nieba oprócz tego, który z nieba zstąpił — Syn Człowieczy, który jest w niebiesiach" (J 3, 11, 13). Odtąd rzeczywiście, kto widzi Chrystusa, widzi Ojca (J10, 30; 14, 9). Czy jednak doświadczenie Boga właściwe Jezusowi Chrystusowi, a w Nim i przez Niego doświadczenie Boga właściwe apostołom może stać się naszym doświadczeniem osobistym? Czy nasze Ja ma odpowiednie uzdolnienie do spotkania Boga objawiającego się? Św. Jan wyraźnie stwierdza możliwość naszego udziału w doświadczeniu apostoelskim (I J 1, 1—4). Możliwość tę wg danych. N. Testamentu stwarza w nas Bóg¹². W St Testamencie mówi o tym nowym uzdolnieniu szczególnie prorok Ezechiel: „I dam wam nowe serce i nowego ducha tchnę do waszego wnętrza, kamienne serca wam odbiorę, ale dam wam serce z ciała" (36, 32).

By człowiek mógł odkryć i spotkać nadprzyrodzoną rzeczywistość zawartą w objawieniu dokonany przez Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie, musi zacząć żyć według tego nadnaturalnego uzdolnienia; by mógł zaś autentycznie wyinterpretować tak spotkaną rzeczywistość objawioną, musi uwolnić się od wszelkich uprzedzeń zrodzonych przez światowe przyzwyczajenia. Dopiero na bazie tego nowego uzdolnienia nadnaturalnego możliwy jest akt wiary, miłości i nadziei nadnaturalnej, przez które człowiek odkrywa taką rzeczywistość Bożego objawienia, jaka została objawiona i spotyka jej obecność: dopiero dzięki efektywnemu spotkaniu naszego Ja przebóstwionego z rzeczywistością objawioną, przez akty wiary, miłości i nadziei, doświadczenie Słowa Boga, doświadczenie Syna Bożego, staje się naszym osobistym doświadczeniem i dzięki temu będziemy mogli mówić o naszym spotkaniu Boga objawienia i chrześcijańskim doświadczeniu Boga, a więc o swego rodzaju naoczności wiary, miłości i nadziei, naoczności, która staje u podstaw całego poznania i życia chrześcijańskiego. W ten sposób okazuje się, że fenomenologiczne postępowanie, dzięki postulatowi redukcji fenomenologicznych i analizy intencjonalnej, prowadzi nas z jednej strony do odkrycia w nas nadnaturalnego Ja, podstawy naszej aktywności nadnaturalnej, a z drugiej strony, do istotnego sensu przepo-

¹² Por. tamże, s. 46.

wiadanego przez Kościół objawienia Bożego; do tego, co można by nazwać nadnaturalnym czynnym ukierunkowaniem naszego nadnaturalnego Ja ku rzeczywistości objawionej, konkretnie mówiąc, ku tajemnicy Chrystusa, oraz nadnaturalnym czynnym ukierunkowaniem rzeczywistości objawionej — tajemnicy Chrystusa ku naszemu Ja nadnaturalnemu.

Akt wiary jest rozpoczęciem syntezy tych dwu czynnych ukierunkowań, jest początkiem ich efektywnego spotkania, jest zapoczątkowaniem chrześcijańskiego doświadczenia Boga objawienia, które jest niczym innym jak uczestniczeniem w doświadczeniu Boga właściwym Synowi Ojca. Stąd nic dziwnego, że Jezus Chrystus zajmuje centralne miejsce w chrześcijańskim doświadczeniu Boga, że stoi On u podstaw jego możliwości i sam jest jego treścią. Oczywiście, mówiąc o wierze, mamy na myśli nie wyłącznie akt wiary, lecz wiarę, która jest ożywiana miłością i nadzieją. Miłość Boga ściśle złączona z miłością człowieka jest rzeczywistością, przez którą Bóg staje się dla nas obecny i jest przedmiotem naszego doświadczenia. „Kto ma przykazanie moje i zachowuje je, ten mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a i ja będę go miłował i objawię mu siebie (...). Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał słowa moje, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14, 21, 23). Obecność takiej miłości świadczy więc o obecności Boga. Miłość jest bowiem z Boga. Jak miłość Jezusa Chrystusa ku nam świadczyła o obecności Boga Miłości w Nim, tak nasza miłość ku braciom świadczy również o obecności Boga Miłości w nas i o naszym trwaniu w Bogu. Jest rzeczą charakterystyczną, że według św. Jana, zarówno przez wiarę jak i miłość, Bóg jest w nas a my w Bogu: „Jeśli kto wyznaje, że Jezus jest Synem Bożym, to w, nim trwa Bóg, on zaś w Bogu (...), a kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim trwa” (1 J 4, 15—16; zob. 1 J 3, 23—24; 4, 7—12).

W konsekwencji należy uznać więc, że ostatecznie dzięki nadnaturalnemu uzdolnieniu naszego Ja do wiary, miłości i nadziei jesteśmy zdolni spotkać Boga objawienia, jesteśmy zdolni stać się uczestnikami bogactwa doświadczenia Boga-Trójcy właściwego Słowu Wcielonemu i że faktycznie spotykamy Go i doświadczamy przez aktywność wiary, miłości i nadziei, gdyż

aktywność ta jest o tyle możliwa, o ile Bóg jest obecny w ła-sce wewnętrznej i zewnętrznej, o ile jest obecny w naszym Ja nadnaturalnym i w świecie objawienia. Istnieje więc doświadczenie chrześcijańskie, które ze swej istoty jest doświadczeniem w Kościele Chrystusowym. Przez Kościół bowiem i w Kościele przychodzi do nas świat objawiającego się i objawiającego Boga oraz przez Kościół i w Kościele otrzymujemy uzdolnienie do nadnaturalnej aktywności naszego Ja, przez którą efektywnie spotykamy się z objawiającym się Bogiem i stajemy się uczestnikami doświadczenia Boga właściwego Jezusowi Chrystusowi. Wynika z tego, że doświadczenie chrześcijańskie z natury swej ma charakter kościelny i apostołski, że swoista naoczność omawianego doświadczenia nie tylko nie wyklucza tego charakteru, lecz na nim bazuje. Doświadczenie indywidualne chrześcijanina jest o tyle chrześcijańskie, o ile jest doświadczeniem w Kościele Chrystusowym i udziałem w doświadczeniu Boga właściwym Kościołowi Chrystusowemu. Stąd i obecność słowa Bożego i Magisterium Kościoła nie jest czymś zewnętrznym dla doświadczenia chrześcijańskiego i związanej z nim naoczności wiary, miłości i nadziei, ale do nich przynależy. Jest to bardzo ważne dla właściwego rozumienia podstawy doktryny Kościoła katolickiego i jego teologii, oraz dla uprawnienia stosowalności metody fenomenologicznej w dziedzinie teologii katolickiej. Metodą ta wyklucza bowiem wszystko, co jest aprioryczne i zewnętrzne dla właściwej naoczności i doświadczenia badanej rzeczywistości. Gdyby więc słowo Boże i Magisterium Kościoła były czymś zewnętrznym i obcym dla doświadczenia chrześcijańskiego, wówczas konieczność respektowania ich w badaniach dotyczących świata objawienia chrześcijańskiego wykluczałaby fenomenologiczny sposób postępowania. Gdy jednak i słowo Boże i Magisterium Kościoła przynależą do tego doświadczenia i stanowią jego cechę specyficzną, wówczas respektując naturę tego doświadczenia mamy nienaruszalną podstawę do dalszego fenomenologicznego postępowania, do wypracowywania teologii, która za swe źródło i kryterium prawomocności będzie mieć to swoiste doświadczenie i ten właściwy sobie rodzaj naoczności. Postępując analogicznie w dziedzinie teologii mistycznej będziemy mieli również możliwość odkryć źródło

i kryterium jej prawomocności, czyli chrześcijańskie doświadczenie mistyczne polegające na nowym sposobie spotkania Boga udzielającego się człowiekowi w nowy sposób, które teologia wiąże z darami Ducha św.¹³.

III. TEOLOGIA JAKO NAUKOWA EKSPLIKACJA DOŚWIADCZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Skoro fenomenologiczne postępowanie, odpowiednio zmodyfikowane, może doprowadzić nas do stwierdzenia możliwości i faktu chrześcijańskiego doświadczenia, wolno nam pytać dalej, czy husserlowska fenomenologia, a szczególnie jego fenomenologiczny sposób postępowania może pomóc nam w wypracowaniu koncepcji prawomocnej teologii? E. Husserl utrzymywał bowiem, że jego fenomenologia jest nauką nadrzędną w stosunku do wszelkiego rodzaju nauk¹⁴. „Właściwością wyróżniającą fenomenologię jest to, że zasięgiem swej eidetycznej ogólności obejmuje wszystkie poznania i nauki, w tym wszystkim mianowicie, co w nich jest bezpośrednio naczynie zrozumiałe, albo co przynajmniej musiałyby takie być, gdyby one były rzetelnymi poznaniem. Sens i uprawnienie wszelkich możliwych bezpośrednich punktów wyjścia i wszystkich bezpośrednich kroków w możliwej metodzie leży w zasięgu jej mocy. (...) Jako fenomenologia stosowana dokonuje ona zatem ostatecznie oceniającej krytyki w stosunku do każdego zasadniczo swoistego rodzaju nauki i wraz z tym dokonuje w szczególności ostatecznego określenia sensu + istnienia + jej przedmiotów, oraz zasadniczego wyjaśnienia jej metodyki. W ten sposób staje się zrozumiałe, że fenomenologia to jakby utajona tęsknota całej nowoczesnej filozofii”¹⁵. Sformułowana tak ambicja fenomenologii nie zmierza oczywiście do wyrugowania wszystkich nauk i zastąpienia ich sobą. Ona zmierza jedynie do ukazania każdej nauce takiego postępowania, które czyniłoby prawomocnymi jej twierdzenia. Prawdą jest, że łatwiej jest zrozumieć stosowalność wskazań fenome-

¹³ Por. tamże, s. 62—94.

¹⁴ Por. tamże, s. 101—119.

¹⁵ *Idee czystej fenomenologii*, s. 200; por. też s. 238, 38.

nologii w innych naukach niż w teologii katolickiej, a to ze względu na jej konfesyjny charakter. Jednakże, respektowanie przez fenomenologię różnych rodzajów naoczności pozwala wnosić, że i teologia katolicka może podlegać wspomnianej nadrzędnej funkcji fenomenologii. Jeśli bowiem każda rzetelna nauka i właściwa jej wolność od przesądów domaga się źródłowo prezentującej naoczności jako swojej podstawy, i jeśli rodzaje naoczności nie są z góry narzucane, ani sprowadzane do jednego typu naoczności, to również rzeczywistości teologii katolickiej nie można narzucać jakiegoś typu naoczności jako podstawy jej naukowości, ale ustalić ją i wyprowadzić z natury samej rzeczywistości teologicznej. Fakt, że naoczność właściwa teologii katolickiej będzie inna, niż naoczność innych dyscyplin, nie ma znaczenia. Husserlowska zasada prawomocności nauki zdecydowanie dopuszcza analogiczność pojęcia naoczności i analogiczność pojęcia doświadczenia. „My nie pozwalamy naprawdę żadnemu autorytetowi, by odbierał nam prawo do uznawania wszelkich rodzajów naoczności za równoważne źródła prawomocności poznania, autorytetowi nowoczesnego przyrodoznawstwa także ma to nie pozwalać”¹⁶.

Wystarczy więc postawić u podstaw teologii katolickiej właściwą jej przedmiotowi badań źródłowo prezentującą, czy współprezentującą naoczność, by mieć nienaruszalną podstawę do naukowego uprawiania teologii i postępując zgodnie z naturą tej naoczności, oraz dostosowując do niej teoretyczne myślenie, wypracować prawomocną naukę teologiczną. Ostatnie stwierdzenie pozwala nam zrozumieć jednocześnie granice wpływu fenomenologii na twierdzenia teologii, czy jakiegokolwiek innej nauki¹⁷. Ukazując każdej z nauk właściwą jej drogę postępowania, fenomenologia nie narzuca i zgodnie ze swą naturą nie może narzucać żadnych zasad ich konkretnego postępowania i formułowania twierdzeń. „Metoda nie jest niczym, co by się do pewnej dziedziny z zewnątrz przynosiło...”¹⁸. Wspomniane postępowanie i formułowanie twierdzeń, czy sądów w ogóle, winno liczyć się jedynie z właściwą naocznością

¹⁶ Tamże, s. 70; por. też s. 139.

¹⁷ Por. tamże, s. 536.

¹⁸ Tamże, s. 241.

przedmiotu badań każdej nauki. Wolność jakiejś nauki od przesądów nie wymaga bowiem wolności od respektowania natury przedmiotu jej badania i związanej z tym przedmiotem źródłowo prezentującej naoczności. Toteż i podobne postępowanie i formułowanie twierdzeń w dziedzinie teologii katolickiej winno liczyć się jedynie z właściwą naturą przedmiotu badań tejsze teologii i związaną z nią naocznością, czy doświadczeniem. Wypracowana w tym sensie teologia katolicka wcale nie będzie fenomenologią, lecz teologią, ale teologia z nienaruszalną podstawą i teologią prawomocną w takim stopniu, w jakim pozostanie wierna doświadczeniu chrześcijańskiemu i swoistej naoczności z nim związanej.

Skoro dotychczasowe rozważania pozwoliły nam stwierdzić, że właściwym rodzajem naoczności dla przedmiotu badań teologii katolickiej jest chrześcijańskie doświadczenie Boga w wierze, miłości, nadziei i aktywności w nas darów Ducha św. i skoro to doświadczenie ma stanowić ostateczną podstawę teologii katolickiej, to wypada jeszcze bliżej zastanowić się nad samą koncepcją takiej teologii. Zagadnienie natury teologii jako nauki i metody uprawiania jej sięga średniowiecza¹⁹. Pogląd św. Tomasza również w tym względzie wywiera swój wpływ aż do dziś²⁰, jakkolwiek w czasach współczesnych zatracono rys jedności teologii, który charakteryzował myśl św. Tomasza²¹. Literatura teologiczna ostatnich lat wskazuje, że czyni się liczne próby nowego spojrzenia na omawiane tu zagadnienie²². Rozwiązanie scholastyczne spotkało się z zarzutem przeracjonalizowania teologii, z zarzutem nadużycia danych filozofii w zakresie poznania teologicznego. Zarzut ten ma swe rzeczywiste uzasadnienie. Czymże bowiem była w wielu wypadkach argumentacja teologiczna, jeśli nie zwykłą naturalistyczną manipulacją przy pomocy tekstów Pisma św. i Magisterium Kościoła? Jakąż inną zresztą argumentację moż-

¹⁹ Por. M. D. Chenu, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1957³; tenże, *La théologie du XII siècle*, Paris 1957; Y. Congar, *La foi et la théologie*, Tournai 1962 s. 228—248.

²⁰ Por. M. D. Chenu, *St. Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1957.

²¹ Por. M. D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957; P. Parente, *La teologia*, Roma 1952; F. Ferrè, *The use and abuse of theological arguments*, *Journal of Religion*, 41 (1961) s. 182—193.

²² Por. W. Słomka, dz. cyt., s. 120—121.

na było spotkać u teologów, którzy twierdzili, że bez wiary nadnaturalnej można uprawiać teologię jako naukę?

Gdzie należy szukać podstaw zasygnalizowanego wypaczenia? Z wszelkim prawdopodobieństwem należy widzieć je w zastosowaniu arystotelowskiego pojęcia nauki do teologii. Jeśli *tota scientia virtute continetur in principiis*, jeśli naukowe badanie polega na wyprowadzeniu wniosków z uprzednio przyjętych zasad, które są aksjomatami w takiej dziedzinie nauki, to łatwo jest zrozumieć, że tak pojęta teologia jest również niczym innym jak tylko wyprowadzaniem wniosków z aksjomatów, którymi w tym wypadku są sformułowania Pisma św. i Magisterium Kościoła; łatwo jest wówczas twierdzić także, że każdy kto bierze za podstawę rozumowania te sformułowania, uprawia już teologię, niezależnie od tego, czy przyjmuje je dzięki doświadczeniu religijnemu przez wiarę, czy tylko rozumem naturalnym. Tymczasem wiemy już, że jakkolwiek sformułowania Pisma św. i Magisterium Kościoła odgrywają ogromną rolę w naszym poznaniu nadnaturalnym Boga, to jednak one same mogą pozostać martwą literą nic nie mówiącą o Bogu objawienia, jeśli człowiek przez akt wiary nie spotka za ich pośrednictwem objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie, jeśli dzięki aktom wiary, miłości i nadziei nie stanie się uczestnikiem tego doświadczenia Boga, które w sposób jedyny jest właściwe Jezusowi Chrystusowi. Nawet apostołowie nie tylko dzięki temu poznali Ojca, że widzieli i dotykali Jezusa Chrystusa; nie tylko dzięki temu stali się uczestnikami doświadczenia Boga właściwego Jezusowi Chrystusowi, że słyszeli Jego słowa, lecz że przez wiarę, za pośrednictwem tych sposobów ekspresji przyjęli samego Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie i przez Niego. Podobnie Kościół Chrystusowy poapostolski przez wiarę stał się uczestnikiem doświadczenia Boga, które było właściwe apostołom i które oni wyrazili słowem mówionym i pisanym. Dziś także nie ma innej drogi do udziału w doświadczeniu Boga właściwym Jezusowi Chrystusowi, a następnie apostołom, jak przyjęcie przez wiarę świadectwa i rzeczywistości pozostawionej Kościołowi przez apostołów, rzeczywistości, której Pismo św. i formuły Magisterium Kościoła są tylko ekspresją. U podstaw teologicznego poznania w ogóle i poznania teolo-

gicznego naukowego nie leżą więc same wymienione sformułowania, lecz spotkane za ich pośrednictwem i doświadczenie Boga w wierze, miłości i nadziei. W tym też sensie teologia jako nauka nie powinna być systemem wyciągania wniosków z przyjętych uprzednio zasad, lecz naukową eksplikacją nadnaturalnego doświadczenia Boga przez wiarę, miłość i nadzieję, które za pośrednictwem świadectwa wiary Kościoła i apostołów jest udziałem w doświadczeniu Boga właściwym Jezusowi Chrystusowi.

Jest do przewidzenia, że teologowie, dla których doświadczenie wiąże się zawsze z sentymentalizmem i subiektywizmem, postawią zarzut sentymentalizmu i subiektywizmu tak pojmowanej teologii, że będą widzieć w takim jej ujęciu próbę uniezależnienia teologii od autorytetu Kościoła i zepchnięcia jej na tory relatywizmu. W odpowiedzi na to wystarczy jednak odwołać się do prezentowanej tutaj koncepcji doświadczenia chrześcijańskiego i roli Pisma św. oraz Magisterium Kościoła w dziedzinie naszego chrześcijańskiego doświadczenia. W tym sensie rola Magisterium Kościoła w zakresie teologii nie tylko nie zostanie umniejszona, lecz zwiększona. Rozciąga się bowiem nie tylko na sformułowania Pisma św. i własne formuły, ale również na samą aktywność doświadczenia Boga przez wiarę, miłość i nadzieję, gdyż aktywność ta o tyle jest autentyczna, o tyle jest autentycznym doświadczeniem Boga, o ile jest udziałem w takim doświadczeniu Kościoła nieomylnego, a przez Kościół w doświadczeniu apostołów i Jezusa Chrystusa. Pismo św. i dokumenty nauczania Magisterium Kościoła pozostają w dalszym ciągu konieczną, choć nie ostateczną podstawą teologii. Ostateczną podstawą teologicznego poznania i teologii jako nauki będzie natomiast nadnaturalnie objawiający się Bóg, spotykany, przyjęty i doświadczony przez wiarę, miłość, nadzieję i dary Ducha św.

IV. KONSEKWENCJE PREZENTOWANEJ KONCEPCJI TEOLOGII

Opowiadając się w naszym studium za wzajemną współzależnością doświadczenia i doktryny, stwarzamy przesłanki do uniknięcia z jednej strony tych błędów, które popełnili moder-

niści, a z drugiej strony tych, którzy z religii uczynili nie świąt zycia, lecz sylogizmów. Problem pewien stanowi pytanie o charakter omawianego doświadczenia chrześcijańskiego. Husserl nie zajął się bowiem tą dziedziną badań i nie mamy z jego strony żadnych konkretnych wskazań. Opierając się jednak na jego wskazaniach odnośnie do analogiczności pojęcia naoczności i źródłowej prezentacji, oraz konieczności respektowania natury badanej przez nas rzeczywistości, możemy uznać, iż konfesyjny charakter chrześcijaństwa uprawnia nas do stwierdzenia, że w aktach wiary, miłości, nadziei i darów Ducha św. jest nam dany źródłowo, choć pośrednio świat objawienia chrześcijańskiego, że ta prezentacja źródłowo-pośrednia, albo współprezentacja źródłowa jest ostatecznym kryterium prawomocności zdań i sądów na temat tego świata. Między innymi św. Jan stwierdza w swym pierwszym liście, że chrześcijańska sytuacja obecności w nas Ducha Bożego, który uzdalnia nas do uchwycenia w wierze, miłości i nadziei obecnego w nas Boga objawienia Jezusa Chrystusa. Doświadczenie to jest nieredukowalne do jakiegokolwiek innego. Istnieje bowiem zdolność, zdaniem tego apostoła, do wyróżnienia dzieł Ducha Bożego od dzieł duchów zwodniczych, a więc i zdolność do odróżnienia obecności Ducha Bożego od obecności tych ostatnich. To prawda, że sama próba wprowadzenia zaleceń fenomenologicznych do naukowego postępowania w teologii katolickiej może wydać się dziwna i obca samemu twórcy fenomenologii, który nic konkretnego nie powiedział na temat stosowalności tych zaleceń we wspomnianej teologii. Jednakże bardzo słuszna wydaje się tu uwaga R. Ingardena, by nie czytać dzieł Husserla sztywno, lecz twórczo²³. Idąc zaś po tej linii znaleźliśmy, wydaje się, dostateczne argumenty przemawiające za tym, by metodologiczne zalecenia fenomenologii pod adresem wszystkich nauk mogły być zastosowane, z odpowiednią modyfikacją, również w dziedzinie teologii katolickiej i to z wielkim dla niej pożytkiem.

W zakresie teoretycznym przedstawiana koncepcja teologii pozwoli nam zrozumieć, w jakiej mierze zastana ekspresja chrześcijańskiego doświadczenia jest usprawiedliwiona przez samo doświadczenie i w jakiej mierze oficjalna i autentyczna ekspresja, jaką jest Pismo św. i Tradycja Magisterium Kościoła, wyrażają samo Chrystusowe doświadczenie Boga i apostoł-

skie doświadczenie Chrystusowego Kościoła. Na tej podstawie będzie można również zrozumieć granice, ale i możliwości nowej ekspresji chrześcijańskiego doświadczenia, nowej ekspresji chrześcijańskiej wiary, miłości i nadziei, oraz granice i możliwości nowej teologii, która odpowiadałaby na nowo na pytania ludzi różnych czasów, mając żywą świadomość tego, że czym innym jest depozyt wiary, a czym innym sposób jego wyrażania. Tak bowiem pojęta teologia, jakkolwiek zależna od depozytu wiary interpretowanego nieomylnie przez Magisterium Kościoła, będzie mogła być rzeczywiście teologią nową i jednocześnie autentycznie chrześcijańską w takim stopniu, w jakim znajdzie dla siebie usprawiedliwienie we wspomnianym chrześcijańskim doświadczeniu objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie. I odwrotnie, wszelka stara czy nowa teologia, której ekspresja nie ma usprawiedliwienia w wymienionym doświadczeniu, okaże się i winna być uznana za teologię pozbawioną podstaw, za teologię nieprawomocną.

W zakresie praktycznym natomiast, omawiana tu koncepcja teologii jako eksplikacji chrześcijańskiego doświadczenia stwarza nowe możliwości dialogu Kościoła katolickiego zarówno z niewierzącymi jak wierzącymi. Przywołując bowiem wszystkich do źródeł doktryny i teologii, do doświadczenia chrześcijańskiego teologia ta stawia jako warunek porozumienia się wszystkich uwrażliwienie i uaktywnienie w nas tego wymiaru i uzdolnienia naszego Ja, dzięki któremu będziemy zdolni spotkać rzeczywistość świata objawienia, a spotkawszy ją szukać dla niej zrozumiałego sposobu wyrazu w słowie i w życiu. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

Théologie comme réflexion sur
l'expérience chrétienne

Résumé

Le principe husserlien d'après lequel toute la science est tant justifiée quant elle trouve sa justification dans l'expérience respective, crée le point de départ de l'étude ici présentée. Comprenant l'expérience en général comme la rencontre du sujet avec la réalité, l'auteur de l'article démontre que à travers la foi, la charité et l'espérance chrétienne nous rencontrons la réalité du monde de la Révélation chrétienne, et dans ce sens nous pouvons dire de l'expérience chrétienne, et dans le même temps, de l'existence du critérium de la vérification de la théologie chrétienne.

La théologie ayant l'expérience chrétienne comme critérium de sa vérification n'est plus la science que tire les conclusions des prémisses (textes de Sainte Ecriture et de Magisterium Ecclesiae), mais elle est la réflexion scientifique et l'explication scientifique de l'expérience chrétienne. Dans cette conception de la théologie un incroyant ne peut pas faire la théologie chrétienne, parce que il n'a pas de contact avec la réalité du monde de la Révélation. Pour n'être pas la science de rien la théologie chrétienne doit respecter les données de la foi, de charité et d'espérance chrétienne, c'est-à-dire, elle doit respecter les données de l'expérience chrétienne comme le point de son départ et comme le critérium de sa vérification. La théologie comme la réflexion scientifique et comme l'explication scientifique de l'expérience chrétienne n'est plus une science statique, une science syllogistique, mais elle est la science de notre vive et notre réelle rencontre du monde de la Révélation chrétienne.

W. Słomka