

CZĘŚĆ I

ELŻBIETA KOTKOWSKA

Zwrot ku doświadczeniu w teologii XX wieku

Kto odwołuje się do doświadczenia, tym samym nie powiedział jeszcze nic jasnego i jednoznacznego; wywołał problem, ale nie rozwiązał żadnego pytania¹.

Walter Kasper, niemiecki teolog wyraża w tych słowach powszechną w nauce opinię, iż trudno o jednorodność w podejmowaniu zagadnień dotyczących *doświadczenia*. Wynika to ze struktury i zakresu pojęciowego tego terminu. Jest to kategoria wielowarstwowa, wieloaspektowa i już u swych pierwotnych źródeł bardzo złożona. Jednorodny podejście we wszystkich naukach do tego zagadnienia jest praktycznie niemożliwe. Wnioski badawcze bardzo mocno zależą od pierwotnych złożań, jakie przyjmuje uczony wobec świata, człowieka i możliwości poznania Boga. Z tego względu każdy, kto odwołuje się do doświadczenia musi określić jak pojmuje jego rolę w procesie poznania czy uzyskania wiedzy o przedmiocie tegoż. Powinien wskazać na ile opisywana kategoria jest ważna dla budowania hipotez i teorii w ramach uprawianej przez niego nauki. Wielu teologów, przed Soborem Watykańskim II, cechowała nieufność wobec zastosowania tej kategorii w naukach teologicznych. Szerzące się w teologii, na przełomie wieków, tendencje modernistyczne wzmagały tę podejrzliwość². Natomiast badania historyczne i teologiczne nad początkami chrześcijaństwa coraz bardziej wskazywały na doniosłe znaczenie doświadczenia apostołów i pierwszych chrześcijan, mające wpływ na kształt naszej wiary dawniej i dzisiaj.

Doświadczenie – przestrzeń badań

Hans Georg Gadamer, zmarły niedawno filozof podkreślał, że termin *doświadczenie* zaliczany jest do zespołu pojęć najtrudniej poddających się wyjaśnianiu³. Skąd bierze się ta trudność? Możemy powiedzieć, że każdy wie, o czym mówi, gdy opisu-

¹ Walter Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa, Wrocław 1996, s. 106.

² Por. Konstytucja dogmatyczna, *Dei Filius*, I Soboru Watykańskiego (1869-1870), Pius X, *Pascendi Dominici Gregis*, *O Zasadach Modernistów*, Watykan 1907.

³ Por. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, s. 329.

je doznawane przeżycia, wie, że tego doświadcza czy doświadczył. Jest to pojęcie, które dotyka w człowieku czegoś pierwotnego i w pewnym sensie nieprzekazywalnego. Jednocześnie istnieje wewnętrzna potrzeba przekazu i opisu tego, co i jak jest doświadczone. Skazuje to nas na opis treści pojęcia *doświadczenie* tylko poprzez synonimy i przykłady. Możemy opowiadać o *doświadczeniu*, możemy je opisywać językiem mniej lub bardziej sformalizowanym, zawsze jednak wyciągamy wnioski z porównywania i zestawiania tych opisów. Kolejną trudnością, która pojawia się, gdy opisujemy doświadczenia *jest problem oddzielania opisu przedmiotu doświadczonego od samego fenomenu doświadczenia tego przedmiotu*⁴. Podstawą problemu jest związek doświadczenia z emocjami. Ksiądz Andrzej Szostek pisze na ten temat: *Czym innym jest jednak proste ich (emocji) doznawanie, czym innym zaś ich bezpośrednio poznawanie, doświadczenie właśnie, dzięki czemu mogą powiedzieć: «Wiem, co to strach, ponieważ go doświadczyłem».* Trzeba dbać o ścisłość języka i analiz, jeśli nie chcemy «rozsytać» zasadniczej intuicji związanej z doświadczeniem w jego poznawczej funkcji⁵. Emocje towarzyszą doświadczeniu, ale nie są z nim identyczne. Jeśli chcemy podkreślać poznawczy sens doświadczenia, musimy szukać narzędzi pozwalających na odróżnienie w opisie, ale nie na oddzielenie w założeniach, obu rzeczywistości – różnych a jednak nierozdzielnych. W polskiej *Encyklopedii Katolickiej* profesor Antoni Stępień⁶, rozpoczynając wyjaśnianie hasła *doświadczenie*, podaje jego dwa synonimy: *empiria* i *percepcja*. *Empiria*⁷ to dosłownie *doświadczenie*, pochodzi od łacińskiego *empiricus*, czyli oparty na *doświadczeniu*. Słowo łacińskie z kolei, jak to w językach europejskich bywa, wywodzi się z greckiego *εμπειρικός*, które oznacza stan człowieka określany jako *doświadczony* i *opierający się na doświadczeniu*. Pierwszy synonim badanego przez nas słowa nie wprowadza dodatkowych informacji odnośnie do jego rozumienia. Natomiast, gdy przyjrzymy się słowu *percepcja*, dowiadujemy się, iż jest to: *u s w i a d o m i o n a reakcja narządu zmysłowego na bodziec zewnętrzny*, jak również *sposób reagowania, odbierania wrażeń*⁸. *Percepcja* oznacza więc postrzeganie świadome, jest to też sposób reagowania na to, co dociera do człowieka poprzez zmysły ze świata zewnętrznego jak i reakcja na bodźce wewnętrzne, zarówno z ciała jak i umysłu. Wstępna analiza prowadzi nas do wniosku, iż doświadczenie związane jest z przeżywaniem i świadomą reakcją na przeżycie⁹, jest czynnością typowo ludzką i dotyczy każdego, choćby w sposób potencjalny.

⁴ Tamże.

⁵ *Dyskusja, wybrane wypowiedzi*, w: *Doświadczam i wierzę*, red. Stanisław C. Napiórkowski, Krzysztof Kowalik, Lublin 1999, s. 135.

⁶ Por. Antoni Stępień, *Doświadczenie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, red. Ludomir Bieńkowski i inni, Lublin 1983, kol. 153.

⁷ W: Władysław Kopalinski, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, [online], [dostęp 2007-11-19] dostępny w WWW,

<http://www.slownik-online.pl/kopalinski/4B6F9B4C64B81B9CC12565BE000AD9D9.php>

⁸ *Percepcja* w: tamże, <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/131af0ea6802f163c125657c007cdb8a.php>. Podkreślenie autorki.

⁹ Przy tym stopniu ogólności w definiowaniu omawianego pojęcia łatwo o rozbieżność poglądów na temat *doświadczenia*. Jednak wglębianie się w strukturę zjawiska, próba kwalifikacji, czy

Pomiędzy ścisłą analizą a opisem doświadczenia

Badania nad ludzkim doświadczeniem przeprowadzane są w dość szerokiej przestrzeni badawczej. Z jednej strony mamy próby analitycznego, ukierunkowanego na ścisłość logiczną opisu objaśnianej rzeczywistości, czego przykładem są badania profesora Antoniego B. Stępnia. Z drugiej strony do badań wprowadza się elementy, poza-logiczne (co nie oznacza nielogiczne), czego przykładem są badania prowadzone w ramach teologii fundamentalnej o. Gerarda O'Collinsa.

Profesor Antoni B. Stępień w intelektualnych badaniach nad wartością poznania łączył filozofię klasyczną z nurtem fenomenologicznym Romana Ingardena i nurtem analitycznym Szkoły Lwowsko-Warszawskiej¹⁰. Do analizy doświadczenia ludzkiego podchodził z zamiarem ujęcia go w ściśle określone pojęcia. Profesor proponuje mówienie o doświadczeniu w trzech aspektach, w sensie ścisłym, szerszym i najszerszym. We wszystkich trzech przypadkach jest to poznanie bezpośrednie, naoczne, aktualne lub wywołane z pamięci, jest to poznanie czegoś jednostkowego, współobecnego ze świadomością tego, który poznaje. Poznający doznaje doświadczeń poprzez spostrzeżenia zmysłowe, własną świadomość czy percepcję cudzej psychiki. W sensie ścisłym jest to doświadczenie, w którym rzeczywistość jest poznawana jako realnie istniejąca. Poszerzając definicję doświadczenia możemy powiedzieć, że ten, który poznaje, doświadcza tego, co niekoniecznie jest realnie istniejące. Jak podaje Antoni Stępień, jest to przykładowo doświadczenie wizji świata przedstawionego w dziele sztuki. Gdy rozumiemy doświadczenie w sensie najszerszym, jest to jakiegokolwiek poznanie, bezpośrednie, świadome postrzeganie czysto intelektualne oraz poznanie poprzez intuicję¹¹.

W rozważaniach nad doświadczeniem należy uznać wyjątkową złożoność przedmiotu badań i może niekoniecznie szukać drogi do ścisłości jego opisu, lecz zastanowić się nad pytaniem: *Co dzieje się, kiedy podmiot ludzki czegoś doświadcza?* Na tę drogę badań wszedł jezuita o. Gerard O'Collins i przedstawił je w książce *Fundamental Theology*¹². Analiza ludzkiego doświadczenia jest potrzebna australijskiemu teologowi, by budować refleksję nad fundamentem wiary chrześcijańskiej nie w kategoriach wiarygodności rozumowej, ale w kategoriach doświadczenia. Mając na

rozpoznawania roli *doświadczenia* w procesie poznania i poznawania zależy od nauki, która o *doświadczeniu* mówi. Filozofia, psychologia, metodologia nauk budują różne koncepcje opisujące, czym jest *doświadczenie*. Język, jakim posługuje się dana nauka niekoniecznie jest przekładalny na język drugiej. Zdarza się, iż to samo słowo, w obrębie każdej z nauk, ma inne pole znaczeniowe i żonglowanie samymi pojęciami bez podawania ich definicji prowadzi do nadużyć metodologicznych.

¹⁰ Por. Marek Rembierz, *Zagadnienie wartości poznania*, w: *Polska Sieć Filozoficzna*, [online], [dostęp 2007-11-19], dostępne w WWW, <http://www.psf.org.pl/publication.php?pid=358>

¹¹ Na podstawie: Antoni Stępień, *Doświadczenie*, dz. cyt. kol. 153-154. Podobnie mówi o doświadczeniu Andrzej Szostek, *Dyskusja. Wybrane wypowiedzi*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt., s. 132.

¹² New York 1981, s. 33-39. Por. Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Gerarda O'Collinsa*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt., s. 57-76; Henryk Seweryniak, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, „Collegium Polonorum” 7, 1983/1984, s. 209-225.

uwadze trudności, jakie stawia przed uczonym próba opisu tak złożonego zjawiska, nie podaje on ścisłej definicji, ale zastanawia się nad pytaniem, kiedy obserwowane zjawisko można określić terminem *doświadczenie*? Jakie elementy są konieczne, by doznawane przeżycie nazwać doświadczeniem? Analiza, jak przekonuje Gerard O'Collins, powinna przebiegać z dwóch punktów widzenia. Pierwszy to wyznaczenie elementów pozwalających zaliczyć dany fenomen do kategorii *doświadczenia*. Podaje on pięć takich wyznaczników.

By mówić o *doświadczeniu* konieczny jest (1) bezpośredni kontakt pomiędzy tym, który doświadcza a tym, co jest doświadczone. Związane z tym konkretnym kontaktem przeżycie powinno więc mieć sens, nieść w sobie jakieś (2) znaczenie. (3) Prowadzić poznającego w jakimś kierunku i przynosić pewną (4) nowość. Jednocześnie ogół zachodzących relacji powinien być rzeczywistością mającą (5) wiele różnych wartości, znaczeń i zastosowań.

Drugi punkt widzenia wiąże się z założeniem, iż *doświadczenie* musi być przeżyte. To znaczy, że w doświadczeniu muszą być rozpoznawalne następujące elementy.

W pierwszym rzędzie konieczna jest (1) identyfikacja narzucającej się bezpośredniości, czyli umiejętność rozróżniania służąca uwewnętrznieniu przeżycia. Rozpoznane doświadczenie powinno być (2) zinterpretowane tak, by odczytać jego sens w konfrontacji z przeszłością i z odniesieniem do przyszłości. Zinterpretowane doświadczenie domaga się przeniesienia na pewien poziom uogólnienia poprzez (3) zapis lub przekaz ustny. Słowo i pismo kształtują doświadczenie i są z nim (*cum facto*), przez co należą do istoty przeżycia doświadczenia. Tak doznane przeżycie jest (4) doświadczeniem trwałym, które mija, ale nie przemija. Żyje w pamięci tak, że staje się pomostem pomiędzy przeszłością, teraźniejszością a spodziewaną przyszłością. Odniesienie ku spodziewanej przyszłości wprowadza kolejny (5) element naoczności bezpośredniej – transcendentalność.

Ojciec Gerard O'Collins idąc za teologią i filozofią Karła Rahnera uznaje, że każde ludzkie doświadczenie nie wyczerpuje się w sobie samym. Posiada wymiar absolutny i transcendentalny. W tym odniesieniu człowiek spotyka misterium boskości, gdy skierowuje się ku Bogu lub misterium zła, gdy jak ku Bogu skierowuje się ku czemuś, co Bogiem nie jest, gdy skieruje się ku iluzji czy fatamorganie¹³.

Podsumowując z konieczności bardzo skrótowe przedstawianie dwóch biegunowych podejść do opisu doświadczenia możemy odwołać się do badań kardynała Waltera Kaspera. W wprowadzeniu do opisu doświadczenia religijnego, w swojej książce *Bóg Jezusa Chrystusa*, przekonuje z jednej strony, że rzeczywistość określaną terminem *doświadczenie* nie może być zredukowana do tak zwanych obiektywnych pojęć czy empirycznych danych. Z drugiej nie jest to też czysto subiektywna rzeczywistość, nie mająca żadnej wartości poznawczej. *Doświadczenie* obejmuje z konieczności dwa przeciwstawne bieguny, jest rozpięte pomiędzy tym, co ściśle

¹³ Opracowano na podstawie: Maja Kiermacz, dz. cyt., s. 66-69; Henryk Seweryniak, dz. cyt., s. 210-211.

obiektywne a tym, co indywidualnie subiektywne, czyli: *obejmuje, obiektywne zdarzenie i subiektywne wrażenie*¹⁴. Można powiedzieć, iż jest pomostem łączącym obiektywnie istniejący świat (przedmiot) z przeżywającym go subiektywnie podmiotem: *doświadczenie jest jednością bycia dotkniętym przez rzeczywistość i interpretacją tego zdarzenia w słowach obrazach, symbolach i pojęciach. Doświadczenie posiada, zatem «dialogiczną» strukturę, co znaczy: jest historyczne*¹⁵, czyli jak przekonuje Walter Kasper, każde spotkanie jest historyczne, tak jak spotkanie człowieka z Bogiem w dziejach Izraela i w Chrystusie.

Wstępne przedstawienie sposobu podejścia do analizy zjawisk określonych terminem *doświadczenie* pozwala zauważyć, iż podstawowym warunkiem rzetelnej analizy tego fenomenu jest nie tylko zdefiniowanie pojęć, jakimi należy się posługiwać, ale również trzeba określić, jaka antropologia będzie fundamentem prowadzonych badań. Jest to wybór nawet wcześniejszy niż decyzja o sposobie podejścia do rozważań nad *doświadczeniem*. Przyjęcie antropologii zakładającej wymiar chrystologiczny przeżywany we wspólnocie, pozwala odwołać się do przeżyć religijnych osób, wpisując je w komplementarną wizję człowieka. Pozwala na dostrzeżenie wszystkich obszarów doświadczeń w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła.

Zwrot ku doświadczeniu religijnemu w teologii XX wieku

W roku 1902 William James¹⁶ opublikował książkę pod znamienym tytułem: *The varieties of religious experience: a study in human nature*¹⁷, tym samym wprowadził psychologiczne pojęcie *doświadczenia* do dyskusji filozoficznych i religijnych. Natomiast Jean Mouroux w swojej książce (1952 rok): *L'expérience chrétienne: introduction à une théologie*¹⁸, podjął badania nad rozumieniem i możliwością przyjęcia kategorii doświadczenia w ramach nauk teologicznych. Adaptację pojęcia *doświadczenie* na terenie teologii kontynuowali francuski jezuita Henri Bouillard i przedstawiciele tzw. nowej teologii Yves Congar, Henri d'Lubac, Jean Daniélou jak również Régis Jolivet i Louis Bouyer. W latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku rozpoczyna się nieodwracalny zwrot teologii w stronę docenienia doświadczenia jako *locus theologicus*. Mgr Régis Jolivet w swoim dziele *Le Dieu des Philosophes et des Savants*¹⁹, podprowadza czytelników do przyjęcia, iż intuicja pozwala człowiekowi *czuć Boga jako obecność duchową*. Według opinii ks. Waleriana Słomki²⁰, mgr Régis

¹⁴ Walter Kasper, dz. cyt., s. 109.

¹⁵ Tamże s. 109-110; por. też Stanisław Głaz, dz. cyt., s. 99-100.

¹⁶ Amerykański filozof, psycholog, psychofizjolog, psycholog religii, prekursor psychologii humanistycznej i fenomenologii.

¹⁷ Całe dzieło zostało umieszczone na stronach internetowych: William James, *The varieties of religious experience: a study in human nature*, 1902 [online], dostęp 2007-11-19] dostępne w WWW, <http://www.des.emory.edu/mfp/james.html>. <http://human-nature.com/reason/>

¹⁸ Wydana w Paryżu.

¹⁹ Paris 1956.

²⁰ Por. Walerian Słomka, *Zamiast wprowadzenia. Zwrot ku doświadczeniu religijnemu jako podstawie wiedzy o Bogu i człowieku*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. Walerian Słomka, Lublin 1986, s. 10-13.

Jolivet przeczuwa właściwe rozwiązania, jednak nie wyciąga ostatecznych wniosków. W podobny sposób postępuje jezuita Jean Daniélou²¹. Przychyla się do poglądu, iż Bóg przemawia poprzez doświadczenie świata i świadomość, jednocześnie doświadczeniu religijnemu przypisuje charakter wybitnie subiektywny. Subiektywność i przypadkowość doświadczenia była i, w pewnym sensie, jest najtrudniejszym aspektem w badaniu doświadczenia, a szczególnie doświadczenia religijnego. Teologdy tej miary, co Henri de Lubac i Louis Bouyer²² dochodzą do wniosku, iż w badaniach teologicznych nad doświadczeniem Boga należy przyjąć nowy sposób podejścia. Proponują, by dostrzec w każdej *zmienności* czy *przypadkowości* elementy *niezbędne* czy *konieczne*, ponieważ, jak przekonuje o. Henri de Lubac: *Bóg nie jest pierwszym ogniwem w łańcuchu bytów. [...] Bóg jest rzeczywistością, która dominuje obejmując i mierzy naszą myśl, a nie odwrotnie. Jest rzeczywistością czyniącą naszą myśl tak wielką i tak pewną siebie w jej wszechwładnym akcie osądzania, a równocześnie tak naturalnie podporządkowaną*²³.

Dalszy etap akceptacji doświadczenia w badaniach teologicznych można zauważyć u Hansa Waldenfelsa, który wyjaśnia, iż: *«Doświadczenie» jest nowożytnym kluczem pojęciowym, które przywołuje na pamięć moc i umiejętność człowieka do ustawicznego przekraczania własnych granic, i w ten sposób rozszerzania swego horyzontu. [...] W takim rozumieniu rozumiałe jest ubolewanie z powodu niedostatku doświadczenia w teologii, oraz żądanie, aby teologia stała się wiedzą doświadczenia*²⁴. Problem rozumienia i przedstawienia kategorii *doświadczenia* podejmowali również Bernard J. F. Lonergan i Karl Rahner w ramach tworzonej przez nich teologii transcendentalnej. Uznawali, że *każde obiektywne pytanie ma subiektywny aspekt rzucający nowe światło na poruszane zagadnienia teologiczne*²⁵, co pozwalało im szukać wzajemnych odniesień między obiektywnym źródłem wiary a subiektywnym jej doświadczeniem. Współcześnie włączając doświadczenie ludzkie w swoje badania teologiczne, jako mniej lub bardziej oczywistą rzeczywistość, Edward Schillebeeckx, czy Rino Fisichella. Zaś Gerard O'Collins, obecnie wykładający na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, uczynił pojęcie *doświadczenie* priorytetowym elementem swojej teologii²⁶. Dzięki wspomnianym teologom i filozofom akceptacja i adaptacja kategorii *doświadczenie* stała się faktem. W tym duchu, Tad Dunne, autor hasła *Experience* zamieszczonego w wydanej w Stanach Zjednoczonych *Encyklopedii katolickiej*, mógł stwierdzić, że *doświadczenie* stało się kluczo-

²¹ Por. Stanisław Gład, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 103.

²² Por. Louis Bouyer, *Initiation chrétienne*, Paris 1958, s. 22-24; Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956.

²³ Por. Henri de Lubac, dz. cyt., s. 48; S. Gład, dz. cyt., s. 102.

²⁴ Hans Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 139-140.

²⁵ *Teologia transcendentalna*, w: *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. Gerald O'Collins, Edward Farrugia, Kraków 2002, s. 195.

²⁶ Por. Maja Kiermacz, *Koncepcja doświadczenia w pismach Gerarda O'Collinsa*, w: *Doświadczam i wierzę*, dz. cyt., s. 60.

wym słowem dla zachodniego sposobu rozumienia i przeżywania Ewangelii²⁷. Wśród polskich teologów badania nad doświadczeniem ludzkim i jego znaczeniem w poznaniu Boga w szczególny sposób podkreślają Stanisław Głaz, Krzysztof Kowalik, Stanisław C. Napiórkowski, Henryk Seweryniak, Walerian Słomka, Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Jerzy Szymik.

Doświadczenie religijne wyrastające z wiary Kościoła

W oderwaniu od prawdy strzeżonej przez Kościół doświadczenie prywatne byłoby pozbawione wszelkiej pewności, wszelkiej obiektywności, byłoby mieszaniną prawdy i fałszu, rzeczywistości i złudzenia – «mystycyzmem» w ujemnym tego słowa znaczeniu²⁸.

Doświadczenie religijne związane jest z przekazem wiary. Nie można o nim mówić bez odniesienia do wydarzeń fundatywnych danej religii. W szczególny sposób ten związek ujawnia się w religii chrześcijańskiej. Walter Kasper widzi zależność pomiędzy przekazem wiary w Kościele a indywidualnym doświadczeniem religijnym jako kołem wzajemnych oddziaływań, w którego środku znajduje się przesłanie samo-objawiającego się Boga²⁹. Obie rzeczywistości czerpią z tego samego źródła, trzeba jednak pamiętać, że język wiary i jej przekaz strzeżony przez Urząd Nauczycielski Kościoła jest normatywny dla indywidualnego doświadczenia.

Postulaty dowartościowania doświadczenia pojawiły się, z dużym nasileniem, w drugiej połowie XX wieku, nie jest to jednak dla nauczania Kościoła termin obcy. Badania naukowe w teologii wskazują, iż źródeł otwarcia na *doświadczenie* możemy szukać w Biblii, która właśnie z takiego doświadczenia wypływa, zarówno w Starym³⁰ jak i Nowym Testamencie³¹. Pierwsi chrześcijanie w czasach kształtowania się kanonu Nowego Testamentu byli Kościołem w szczególny sposób doświadczającym obecności Boga. To była wspólnota pełna specyficznych charyzmatów, czyli prywatnych natchnień, których doświadczali prawie wszyscy zgromadzeni wokół Piotra i Dwunastu. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób ich doświadczenie religijne stało się doświadczeniem fundatywnym dla całego Kościoła zależy od przyjętej teorii nazywanej *rekonstrukcją początku*³². Jest to, w pewnym sensie, interpre-

²⁷ Tamże.

²⁸ Włodzimierz Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. Maria Szaniecka, Warszawa 1989, s. 6.

²⁹ Por. Walter Kasper, dz. cyt., s. 107-108.

³⁰ Por. Teresa Stanek, *Wewnątrzbiblijna interpretacja dziejów jako teofanii i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005.

³¹ Por. *Dei verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, szczególnie pkt. 7-9.

³² Przykładowe rekonstrukcje powstania wspólnoty wokół Dwunastu podają: Hugolin Langhammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 33; Tomasz Węclawski, *Powiedzcie praw-*

tacja słów: *Jezus zapowiedział królestwo Boże i jako owoc Jego słów powstał Kościół*³³. W badaniach nad tworzącym się Kościołem pierwszego wieku często podkreślano jego charyzmatyczny i spontaniczny charakter w opozycji do hierarchicz-

de, Kraków 2003, s. 161-162; por. też: Andrzej Czaja, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, t. 2, red. Elżbieta Adamiak, Andrzej Czaja, Józef Majewski, Warszawa 2006, s. 366-371.

Rekonstrukcja początku w: Tomasz Węcławski, *Powiedzcie prawdę*, Kraków 2004, s. 158-162.

Jesteśmy dzisiaj – przynajmniej jeśli chodzi o teologię systematyczną – w tej dobrej sytuacji, że rozumiemy lepiej niż wiele poprzednich stuleci historyczny punkt wyjścia, początek historii Kościoła. [...] Możliwa (choć dodam lojalnie: bynajmniej nie bez-kontrowersyjna) rekonstrukcja kilku przełomowych lat około roku 30 naszej rachuby czasu, z którymi wiąże się początek Kościoła, mogłaby mianowicie wyglądać tak:

Jezus z Nazaretu głosi i autorytatywnie interpretuje radykalnie na nowo królowanie Boga oczekiwane przez Izraela na czasy mesjańskie. Radykalizm Jego interpretacji polega na:

1' ukazaniu zupełnie nowego odniesienia do Boga (królowanie Boga w Jego rozumieniu oznacza nieznaną w całej dotychczasowej tradycji Izraela rodzaj bliskości Boga i zażyłości z Nim),

2' konsekwentnie nowym sformułowaniu wymagań prawa,

3' przewartościowaniu powszechnie uznawanych hierarchii religijno-społecznych,

4' utożsamieniu nadejścia królowania Boga z Jego własnym przyjściem i działaniem.

5' Kobiety, które nawiedziły Jego grób, rozpowszechniają wieść, że grób jest pusty. Musiało się to dziać w bezpośrednim czasowym związku z Jego śmiercią – skoro pozwoliło później na zastosowanie do Jezusa formuły o sprawiedliwym, któremu Bóg nie pozwoli zniszczyć w grobie.

6' Ta wieść (przy całej swojej niewiarygodności i wieloznaczności) wywołuje zaniepokojenie i ponowne otwarcie „kwestii Jezusa”, która wydawała się zamknięta przez Jego śmierć na krzyżu.

7' W kręgu Piotra (najprawdopodobniej za sprawą jego samego) pojawia się interpretacja tej wieści w dostępnych kategoriach starotestamentowych: „sprawiedliwy żyć będzie” – to Bóg podniósł Jezusa z martwych = usprawiedliwił Go wbrew tym, którzy Go skazali. Jeśli zaś tak, to nie wolno porzucić sposobu życia (wierzenia Bogu), którego Jezus uczył i wymagał – lub raczej trzeba do tego sposobu życia powrócić.

8' Ci, którzy gromadzą się wokół Piotra i z nim razem decydują się na wiarę w sprawiedliwość Jezusa = urzeczywistnianie Jego orędzia, poznają, że Jezus jest i działa z nimi. Dlatego wszyscy, którzy w taki sposób zrozumieli wieść o pustym grobie (łącznie z kobietami, które były jej pierwszym źródłem) są opisywani jako ci, którzy Jezusa widzieli, jakkolwiek równocześnie zostaje zachowana i utrwalona nie historyczno-chronologiczna, ale ściśle teologiczna (eklezjologiczna) hierarchia „widzących”. Pierwszeństwo według niej należy do interpretatorów tajemnicy Jezusa: to jest do Piotra, Jakuba, Jana, jedenastu (Dwunastu), apostołów, pięciuset braci (których można zapewne utożsamiać z pierwszym popaschalnym zgromadzeniem uczniów wokół Piotra i innych wymienionych z imienia), Pawła ...

9' Ci (razem z Maryją, Matką Jezusa) stają się świadkami i oparciem wiary w Jezusa dla wszystkich następnych.

10' Zgodnie z ich przeświadczeniem wiary w wielu współzależnych społecznych doświadczeniach (i od samego początku również w wyraźnej różnorodności doświadczeń i kultur) kształtuje się struktura społeczności tych, którzy należą do Jezusa zmartwychwstałego. Społeczność tę, która nazywa się *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, buduje słowo zbawienia w Jezusie Chrystusie (*εὐαγγέλιον* = dobra nowina) i urzeczywistniające jego sens znaki zbawienia (obmycie, łamanie chleba, włożenie rąk, namaszczenie). Ci, którzy tę społeczność tworzą, powołani są do *ministerium Christi* – służby, która nie tyle przedłuża, ile realnie uobecnia dzieło Boga dokonane w Jezusie.

³³ Teza postawiona przez Alfreda Loisy'ego na koniec XIX wieku.

nej struktury, która miała być tworem późniejszym. Szczegółowe badania biblijne i badania literatury czasów międzytestamentalnych³⁴ wykazały, że Kościół pierwotny jest bezpośrednim świadkiem zmartwychwstania i jego zbawczego charakteru, a przez to, jako wspólnota jest przekazicielem objawienia. Z drugiej strony, jego członkowie są również bezpośrednimi odbiorcami przekazu pełni objawienia, jakie dokonało się w Jezusie z Nazaretu, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. W doświadczeniu pierwszych chrześcijan splatają się w sposób rozróżnialny, ale nierozdzielny dwie rzeczywistości: wiara wspólnoty i indywidualne doświadczenie jej członków. *Kościół pierwotny* jest permanentnym początkiem oraz odniesieniem dla chrześcijan wszystkich czasów. W nim jest źródło, kształt wiary wszystkich następnych pokoleń – zarówno tych wywodzących się judaizmu (zwanym później judeochrześcijanami), jak i tych wywodzących się pogaństwa. W ich łonie formuje się Nowy Testament i Tradycja jako stałe zasady rozstrzygnięć Urzędu Nauczycielskiego³⁵. W Kościele, od samego początku istnieje różnorodność wyrazu doświadczenia religijnego. Można jednak wykazać pewne stałe elementy opisujące relacje pomiędzy wiarą Kościoła a indywidualnym doświadczeniem. Analiza życia i odniesienia do Boga pierwszych chrześcijan pokazuje, że źródłem wiary chrześcijan jest zawsze objawienie. Gwarantem prawdziwości jego przekazu jest pełna wspólnota, nie tylko wspólnota lokalna, ale wszystkie Kościoły, które zostały założone przez apostołów lub tych, których oni wyznaczyli poprzez nałożenie rąk. Wskazuje na to historia pierwszych gmin chrześcijańskich³⁶. Pierwszorzędnym świadectwem pierwszeństwa odczytania objawienia w Kościele nad przekazem indywidualnego doświadczenia jego członków są listy św. Pawła i św. Jana oraz prawie im współczesne małe dzieło judeochrześcijańskie zatytułowane *Didaché* – nauka Dwunastu Apostołów. W pierwszym liście św. Jana czytamy:

To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzelśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeni i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem (1J 1-3).

Autor listu, jako naoczny świadek spotkania z Bogiem, mówi z pozycji człowieka doświadczonego – εμπειρικός. Przekazuje z wiarą i miłością nie tylko wiedzę o tym spotkaniu. Jest świadkiem wiary, który zaprasza do uczestnictwa nie tylko ze sobą, ale ze wspólnotą, do której należy. Celem tego zaproszenia jest, by wszyscy

³⁴ Por. Stanisław Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.

³⁵ Por. *Kościół pierwotny*, w: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Kraków 1987, kol. 191-192.

³⁶ Por. Pierre Patrik Verbraken, *Narodziny i wzrost Kościoła*, tłum. Katarzyna Dembińska, Katowice 1988; Luigi Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. Arkadiusz Baron, Kraków 1994; Bernard Sesboüé, *Pierwsze dyskursy chrześcijańskie i tradycja wiary*, w: *Historia dogmatów. Bóg Zbawienia*, red. Bernard Sesboüé, Joseph Wolinski, tłum. Piotr Rak, t. 1, Kraków 1999, s. 21-61.

byli razem zjednoczeni z Tym, o którym opowiada. Święty Jan, mimo że był w pełni naocznym świadkiem, nie stawia swojego przeżycia jako najważniejszego, nie podkreśla indywidualnego doświadczenia, a raczej wyjaśnia, że jego świadome wrażenia są możliwe we wspólnocie i dlatego są pewne, prowadzą do prawdy. Słowa przekonujące innych należą do Kościoła, w nim wydarza się indywidualne doświadczenie wiary i on dba o prawdziwy jej przekaz, to znaczy taki, który jest uczestnictwem z Ojcem poprzez Syna w Duchu Świętym. W tym samym duchu pisze św. Paweł do Kościołów, których był założycielem i to samo przekonanie przebija poprzez List do Rzymian, choć jest to gmina nieznaną mu z bezpośredniego doświadczenia.

Szczególnie ważnym jest dla nas świadectwo anonimowego dzieła, *Didache*. Przebija przez nie wielka spontaniczność wynikająca z doświadczanych, indywidualnych charyzmatów. Ukazuje też ono proces, w jaki organizowały życie religijne pierwsze gminy chrześcijan pochodzenia żydowskiego. *Didache* opowiada o tych, którzy z ustanowienia apostołskiego sprawują nadzór nad wszystkimi gminami i odwiedzają je, ustanawiając przełożonych na czas ich nieobecności. J. Daniélou określa te dwie grupy odpowiednio, kapłaństwo misyjne i kapłaństwo miejscowe. Oprócz nich są jeszcze wymieniani, w tym ważnym dla nas dziele, prorocy i apostołowie, którzy pełnią funkcje nauczycielskie i kapłańskie. Mamy tu świadectwo jakby podwójnej troski o prawdę przekazywaną w Kościele. Z jednej strony na jej straży stoją kapłani miejscowi, a z drugiej kapłani misyjni, którzy pełnią swoją funkcję w imieniu Kościoła powszechnego. Jakkolwiek wspólnota chrześcijańska pierwszego wieku była w pełni charyzmatyczna, to by uniknąć problemów związanych z możliwością błędnego odczytania słów Boga, Kościół poddał, ten spontaniczny ruch wyodrębniającej się hierarchii kościelnej³⁷, a czynił to z nakazu apostołskiego odczytanego przez pierwszych świadków zmartwychwstania. Było to o tyle łatwiejsze, że wielu ἐπίσκοπος w tamtym czasie było charyzmatykami i łączyli w jednej osobie dwa nurty poznania i doświadczania Boga.

*

Reasumując możemy powiedzieć, że chociaż doświadczenie religijne odgrywa znaczącą i trudną do przecenienia rolę w postrzeganiu i przyjęciu objawienia, to jednak nie ono w pełni wyznacza, w jaki sposób człowiek mówi o Bogu³⁸. Już czasy apostołskie pokazują, że w indywidualnym doświadczeniu zakorzenionym we wspólnocie, chrześcijanin powinien zwracać się ku słowu, które jest mu przekazane w objawieniu. Strażnikiem prawdy objawionej, gwarantem jej pewności, wierności i nieomyślności jest powszechna wspólnota Kościoła z Urzędem Nauczycielskim. Oznacza to, że w Kościele mamy prawo mówić o specyficznym i swoistym doświadczeniu Boga³⁹. W Kościele doświadczenie Wcielonego Syna Bożego, czyli pełnia

³⁷ Por. Jean Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, s. 391-407.

³⁸ Por. Danuta Mastalska, *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater”, 1999, nr 3, s. 253-267.

³⁹ O szczególnym doświadczeniu Boga w czasie liturgii zobacz, Teresa Stanek, *Rytuał – pamięć – wspólnota*, s. 23 niniejszego tomu.

objawienia, jest *bezpośrednie* i *naoczne*⁴⁰ dla każdego, co pozwala nam je również opisywać i kategoryzować, czyli badać naukowo.

Literatura przedmiotu:

- Bouyer Louis, *Initiation chrétienne*, Paris 1958, brak ISBN.
- Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym, red. Walerian Słomka, Lublin 1986, brak ISBN.
- Czaja Andrzej, *Traktat o Kościele*, w: *Dogmatyka*, red. Elżbieta Adamiak, Andrzej Czaja, Józef Majewski, t. 2, Warszawa 2006, ISBN 83-6035-15-7.
- Daniélou Jean, *Teologia judeochrześcijańska*, Kraków 2002, ISBN 83-7318-004-3.
- Dei verbum*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, ISBN 83-7014-429-2.
- Doświadczam i wierzę*, red. Stanisław C. Napiórkowski, Krzysztof Kowalik, Lublin 1999, ISBN 83-228-0689-2.
- Gadamer Hans Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, brak ISBN.
- Głąz Stanisław, *Doświadczenie religijne a osobowość*, Kraków 2003, ISBN 83-7097-477-5.
- James William, *The varieties of religious experience: a study in human nature*, Edinburgh 1091-1902, [online], [dostęp 2007-11-19] dostępne w WWW, <http://www.des.emory.edu/mfp/james.html>
- Jolivet Régis, *Le Dieu des Philosophes et des Savants*, Paris 1956, brak ISBN
- Kasper Walter, *Bóg Jezusa Chrystusa*, tłum. Jan Tyrawa, Wrocław 1996, ISBN 83-86204-98-2.
- Kopaliński Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, [online], [dostęp 2007-11-19], dostępny WWW, <http://www.slownik-online.pl/index.php>.
- Langhammer Hugolin, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, ISBN 83-8588-020-8
- Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. Gerald O'Collins, Edward Farrugia, Kraków 2002, ISBN 83-7097-937-8.
- Lubac Henri de, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956, brak ISBN.
- Łoski Włodzimierz, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. Maria Sczaniecka, Warszawa 1989, ISBN 83-211-1028-2.
- Mastalska Danuta, *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater”, 1999, nr 3, ISSN 1507-1669, s. 253-267.
- Mędała Stanisław, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, ISBN 83-86110-00-7.
- Mouroux Jean, *L'expérience chrétienne: introduction à une théologie*, Paris 1952, brak ISBN.
- O'Collins Gerard, *Fundamental Theology*, New York 1981, ISBN 1-57910-676-5.
- Padovese Luigi, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, tłum. Arkadiusz Baron, Kraków 1994, ISBN 83-7097-092-3.
- Pius X, *Konstytucja dogmatyczna, Dei Filius, I Soboru Watykańskiego (1869-1870), Pascendi Dominici Gregis, O Zasadach Modernistów*, Watykan 1907, brak ISBN.

⁴⁰ Por. Andrzej Szostek, *Dyskusja*, w: *Bóg i człowiek ...*, dz. cyt., s. 134.

- Rahner Karl, Vorgrimler Herbert, *Mały słownik teologiczny*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Paweł Pachciarek, Warszawa 1987, ISBN 83-211-0828-8.
- Rembierz Marek, *Zagadnienie wartości poznania*, w: *Polska Sieć Filozoficzna*, [online] [dostęp 2007-11-19] dostępne w WWW,
<http://www.psf.org.pl/publication.php?pid=358>
- Sesboüé Bernard, Wolinski Joseph, *Bóg Zbawienia. Historia dogmatów*, red. Bernard Sesboüé, tłum. Piotr Rak, t. 1, Kraków 1999, ISBN 83-7221-196-5.
- Seweryniak Henryk, *Teologia fundamentalna i doświadczenie*, „Collegium Polonorum” 7, 1983/1984, s. 209-225, brak ISSN.
- Słomka Walerian, *Zamiast wprowadzenia. Zwrot ku doświadczeniu religijnemu jako podstawie wiedzy o Bogu i człowieku*, w: *Bóg i człowiek w doświadczeniu religijnym*, red. Walerian Słomka, Lublin 1986, s. 10-13.
- Stanek Teresa, *Wewnątrzbiblijna interpretacja dziejów jako teofanii i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, ISBN 83-89361-90-6.
- Stępień Antoni, *Doświadczenie*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. Ludomir Bieńkowski i inni, t. 4, Lublin 1983, brak ISBN.
- Verbraken Pierre Patrik, *Narodziny i wzrost Kościoła*, tłum. Katarzyna Dembińska, Katowice 1988, ISBN 83-7030-006-5.
- Waldenfels Hans, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, ISBN 83-7030-037-5.
- Węclawski Tomasz, *Powiedzcie prawdę*, Kraków 2003, ISBN 83-24003-45-2.