

Ks. Grzegorz Strzelczyk¹
WTL UŚ, Katowice

DOŚWIADCZENIE WIARY A TEOLOGIA PRÓBA WSTĘPNEJ SYSTEMATYZACJI PROBLEMATYKI

Cokolwiek przyniosą trwające i przyszłe badania metodologiczne, usiłujące zgłębić różne aspekty relacji doświadczenie wiary – teologia, można uznać już za wielkie osiągnięcie teologii XX wieku żywe przypomnienie, że teologia musi pozostawać w dynamicznym związku z żywym doświadczeniem wierzących. Zmartwychwstały Chrystus nie jest sprawą przeszłości: w Duchu Świętym jest wciąż obecny w Kościele, Jego działanie przedłuża się w sakramentach. Oznacza to, że chrześcijaństwo stanowi przestrzeń żywego, wciąż odnawiającego się doświadczenia tegoż Chrystusa, doświadczenia dokonującego się tu i teraz, w okolicznościach, jakie przynoszą toczące się dzieje świata.

Odkąd pojęcie „doświadczenie” przestało być podejrzliwie traktowane przez Magisterium Kościoła², staje się coraz częściej przedmiotem zainteresowania teologii³. Częstotliwość odwołań do tej kategorii we współczesnej refleksji chrześcijańskiej oraz jej powszechnie stosowanie także w różnych innych obszarach nauki i szeroko pojętej kultury prowokuje do przedstawienia – choćby w ramach bardzo uproszczonego zarysu – pewnego syntetycznego wprowadzenia do problematyki relacji teologia – doświadczenie. Nie zamierzam przedstawiać tutaj krytycznego *status quaestionis* współczesnych badań (to wymagałoby o wiele obszerniejszej pracy), lecz jedynie

¹ Adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, grzegorz@strzelczyk.edu.pl, Czempieła 1, 40-044 Katowice.

² Na ten temat por. zwłaszcza: A. Maggiolini, *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, *Communio* 5 (1996), s. 14-32.

³ Na polskim gruncie por. zwłaszcza *Doświadczam i wierzę*, red. K. Kowalik, S.C. Napiórkowski, Lublin 1999 oraz K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003.

zaprezentować najistotniejsze aspekty, jakie powinny mieścić się w ramach pewnej fundamentalnej świadomości metodologicznej osób teologią się zajmujących.

1. OD „DOŚWIADCZENIA” DO „DOŚWIADCZENIA WIARY”

1.1. ZNACZENIE POJĘCIA „DOŚWIADCZENIE”

W związku z tym, że – jak stwierdza H.G. Gadamer – pojęcie „doświadczenie” należy do „najmniej wyjaśnionych”⁴ we współczesnej myśli, nim dojdziemy do kwestii relacji pomiędzy „doświadczeniem wiary” a teologią, musimy doprecyzować, co rozumiemy pod interesującym nas terminem. Dokonać tego trzeba dwuetapowo, wychodząc od fenomenu doświadczenia jako takiego, by potem wskazać na jego specyficzną, z wiarą związaną formę.

Nietrudno zauważyć, że tak w języku polskim, jak i we wszystkich językach kongresowych słowo „doświadczenie” użyte może być w dwóch podstawowych znaczeniach. Pierwsze odnosi się do pewnego jednostkowego aktu, w którym zachodzi bezpośredni kontakt podmiotu poznającego z poznawanym przedmiotem, przy czym nowe poznanie jest skutkiem niekoniecznie zamierzonym bądź kontrolowanym przez poznającego. Tak ujmowane doświadczenie jest najbardziej elementarnym składnikiem procesu zdobywania i gromadzenia wiedzy – począwszy od dziecięcych doświadczeń tego, że ogień parzy, a lód chłodzi. Drugie znaczenie związane jest ze wspomnianym gromadzeniem informacji – „doświadczeniem” nazywamy także pewną skumulowaną wiedzę pochodzącą z jednostkowych doświadczeń i z refleksji nad nimi, pewne dziedzictwo osoby. Mówimy więc o „doświadczeniu życiowym” czy też o „doświadczonym pracowniku”. W takim rozumieniu doświadczenia ukryta jest intuicja dotycząca jego funkcji w życiu osoby – zdobyta za pośrednictwem doświadczenia wiedza czyni człowieka bardziej zdolnym do konfrontacji z nowymi, przez życie przynoszonymi sytuacjami (nowymi doświadczeniami). Bogate doświadczenie zwykle ułatwia znalezienie intuicyjnego rozwiązania w zupełnie nowych okolicznościach.

Związek pomiędzy doświadczeniem jednostkowym a doświadczeniem pojmowanym jako dziedzictwo osoby jest dwukierunkowy. Nie tylko doświadczenia jednostkowe składają się na to dziedzictwo, ale także każde

⁴ *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2004, s. 472.

jednostkowe doświadczenie, a dokładniej: sposób, w jaki podmiot doświadczający odbiera rzeczywistość daną w doświadczeniu, jest uwarunkowany przez wszystkie wcześniejsze. W tej perspektywie można zaryzykować stwierdzenie, że żadne doświadczenie nie jest jednostkowe w sensie absolutnym. Oczywiście – w ramach refleksji nad danym doświadczeniem możemy je wyabstrahować z sieci relacji wiążących je z innymi doświadczeniami, jednak całkowite zignorowanie istnienia tejże sieci może prowadzić do poważnych zafałszowań w rozumieniu doświadczenia.

Ze wspomnianego przed chwilą uwikłania jednostkowego doświadczenia w kompleks doświadczeń osoby wynika pewna istotna cecha doświadczenia jednostkowego. Otóż każde jest *niepowtarzalne*⁵. Nawet jeśli jest kolejnym doświadczeniem tego samego przedmiotu w takich samych okolicznościach, różni się od poprzedniego właśnie tym, że jest kolejnym, i że uwarunkowane jest przez poznanie pochodzące z poprzedniego. Najjaskrawiej przejawia się to w różnicy pomiędzy pierwszym doświadczeniem jakiegoś przedmiotu a jego doświadczeniem powtórnym – na przykład drugi lot samolotem przeżywamy już inaczej niż pierwszy, choćbyśmy lecieli tym samym samolotem na tej samej trasie.

Kolejną istotną cechą, która wiąże się – przynajmniej po części – ze złożoną relacją pomiędzy doświadczeniem jednostkowym a doświadczeniem pojmowanym jako dziedzictwo osoby jest jego radykalnie *indywidualny* charakter. Doświadczenie – zarówno jednostkowe, jak i „bagaż doświadczeń” – jest moje i tylko moje. Innymi słowy, różne osoby, doświadczając tego samego przedmiotu w takich samych okolicznościach, przeżywają w istocie różne doświadczenia. I tak na przykład: lot samolotem dla jednego związany jest z intensywnym, nieprzezwykłalnym lękiem, ktoś inny natomiast może takiego lęku praktycznie nie odczuwać. Owa indywidualność związana jest, z jednej strony, z różnicami zdeterminowanymi biologicznie, na których mocy jesteśmy po prostu różnymi ludźmi, lecz z drugiej strony dodatkowo wzmacnia się przez odmienności wypływające na przykład z nagromadzonej wiedzy, w tym także ze zgromadzonych dotąd doświadczeń.

⁵ W tym miejscu konieczne jest odróżnienie znaczenia pojęcia doświadczenia, jakim tutaj się posługujemy, od występującego w naukach ścisłych, a zbliżonego do pojęcia „eksperyment”. Na gruncie tych nauk pomija się w doświadczeniu rolę podmiotu, zaś kluczowa staje się powtarzalność badanego zjawiska w kontrolowanych okolicznościach. Rzecz jasna, nie zamierzam negować użyteczności takiego rozumienia pojęcia „doświadczenie” – dla naszej perspektywy jest ono wszak zupełnie nieprzydatne.

W tym miejscu w sposób naturalny rodzi się pytanie o to, czy istnieją bądź czy istnieć mogą „doświadczenia grupowe” (wspólnotowe). Jeśli bowiem doświadczenia jednostkowe różnią się nawet w sytuacji, w której kilka złączonych ze sobą głębokimi relacjami osób w tych samych okolicznościach doświadcza tego samego przedmiotu, to wydaje się, że pojęcie doświadczenia wspólnotowego jest jedynie pewnym skrótem myślowym⁶. Niemniej może być uprawnione w pewnym precyzyjnym znaczeniu. Nim jednak będzie możliwe jego zarysowanie, konieczne staje się przyjrzenie się innej jeszcze właściwości doświadczenia, jaką jest *nieprzekazywalność*.

Nieprzekazywalność można uznać za bezpośrednią konsekwencję indywidualności – doświadczenie jest czymś tak osobistym, że nie może stać się w żaden sposób bezpośrednio dostępne dla innej osoby. Dotyczy to zarówno samego jednostkowego aktu doświadczenia, jak też i nagromadzonego dziedzictwa doświadczeń. Nikt nigdy nie będzie miał pełnego wglądu w to, jak „dzieje się” we mnie dane doświadczenie, ani też nie posiadzie mojego „bagażu doświadczeń”. Zwłaszcza wgląd taki nie może się dokonać całkowicie „z zewnątrz” – nie posiadamy wszak żadnych narzędzi poznawczych, które umożliwiałyby bezpośredni dostęp do świadomości (i podświadomości) osoby. Ale też i doświadczający podmiot nie jest w stanie udostępnić innym samego aktu przeżywania doświadczenia czy też pełni swojego doświadczeniowego dziedzictwa. Ta niemożność jest jednak relatywna. Nieprzekazywalność doświadczenia jako takiego nie oznacza jeszcze, że nic z niego nie może być innym przekazane. Ponieważ podmiot doświadczający poznaje własne doświadczenie, może rezultaty swej poznawczej aktywności udostępnić innym za pośrednictwem zwykłych człowiekowi środków wyrazu – od języka poczynając, a na różnych rodzajach wypowiedzi artystycznych kończąc. Istotne jest to, że w proces udostępniania doświadczenia zaangażowane są ludzkie władze poznawcze – w jego trakcie podmiot dokonuje zawsze jakiejś interpretacji własnego doświadczenia. Czynniki warunkujące taką reinterpretację mają przede wszystkim charakter podmiotowy (wykształcenie, zdolności, biegłość w posługiwaniu się danym środkiem wyrazu itp.), ale nie tylko. W grę wchodzi również i okoliczności, których świadectwo o doświadczeniu ma być przekazane, czy też adresat, do którego przekaz ma być skierowany.

⁶ Mówimy zatem „doświadczenie wspólnotowe”, by w istocie denotować „zbiór jednostkowych doświadczeń tego samego przedmiotu w zbliżonych okolicznościach, dokonujących się w osobach pozostających w jakimś wzajemnym związku”.

Powróćmy teraz do problemu „doświadczenia wspólnotowego”. Jeśli kilka związanych ze sobą osób doświadcza tej samej rzeczywistości w zbliżonych okolicznościach, to ich doświadczenia pozostają indywidualne. Jednak od momentu, w którym osoby te podejmą dialog na temat ich doświadczeń, tworzy się pewna nowa płaszczyzna. Wobec świadectwa innej osoby dotyczącej przedmiotu doświadczanego także indywidualnie nie sposób pozostać całkowicie obojętnym. Świadectwo bowiem będzie najprawdopodobniej zawierać mieszankę elementów bardzo zbieżnych z naszym własnym zrozumieniem doświadczenia (wówczas je utwierdza) oraz elementów z nim rozbieżnych. Te ostatnie, jako że kwestionują adekwatność (lub przynajmniej wykazują częściowość czy wybiórczość) naszej interpretacji, szczególnie prowokują do jej krytycznej rewizji lub uzupełnienia. Na drodze dialogu wyrastać może pewien wspólny trzon interpretacyjny, zaakceptowany przez poszczególne osoby i zinterioryzowany świadomie jako *wspólne* dziedzictwo. Uważam, że w takim właśnie znaczeniu można i należy mówić o „doświadczeniu wspólnotowym”. Powyższe rozumienie doświadczenia, co warto podkreślić, może stanowić (i często faktycznie stanowi) jeden z najistotniejszych czynników kształtujących tożsamość danej wspólnoty oraz wpływających na siłę i trwałość więzi ją zespalających.

1.2. ZNACZENIE POJĘCIA „DOŚWIADCZENIE WIARY”

Po – prowizorycznym przynajmniej – wyznaczeniu pola znaczeniowego pojęcia „doświadczenie” przejść możemy do refleksji nad szczególnym przypadkiem doświadczenia, jakim jest „doświadczenie wiary”. Bardzo ogólnie należałoby zaznaczyć, że chodzić nam będzie o doświadczenia, które mają „jakiś związek” z wiarą. Naturę tego związku trzeba oczywiście opisać precyzyjniej. Nie chodzi wszak o jakiegokolwiek doświadczenie człowieka wierzącego – horyzont wiary jest przecież w każdym jego doświadczeniu choć pośrednio obecny⁷ – ale raczej o takie, w których wiara (w rozumieniu podstawy relacji do Boga) jest przez podmiot świadomie pojmowana jako element składowy doświadczenia. To świadome ujęcie może być albo współczesne doświadczeniu, albo pojawiać się na jakimś etapie refleksji nad nim. W pierwszym przypadku należałoby mówić o punktowym, jednostkowym doświadczeniu wiary, w drugim – o doświadczeniu wiary

⁷ Choćby dlatego, że możemy powiedzieć o każdym jego doświadczeniu: „to jest doświadczenie osoby wierzącej”.

jako dziedzictwie osoby. Ponieważ oba aspekty występują zawsze w dynamicznej łączności, można zaproponować następujące określenie doświadczenia wiary: jako *integralnie pojmowanego (a więc jako dynamiczny proces, którego skutki trwają w podmiocie) ciągu aktów, w którym osoba ujmuje i pojmuje samą siebie (jako egzystującą) w relacji wiary do Boga i – w perspektywie tej relacji – także do świata i do siebie samej*⁸.

Oczywiście, jeśli można mówić o „doświadczeniu wspólnotowym” jako takim, to uzasadnione jest także mówienie o „wspólnotowym doświadczeniu wiary”. W naszej perspektywie wspólnotą, o której mowa, jest rzecz jasna Kościół, co ma o tyle istotne znaczenie, że w długim procesie refleksji nad własnym doświadczeniem Kościół określił zasadnicze linie interpretacyjne tegoż, które – w postaci skonstruowanych w określonych okolicznościach, a zatem historycznie uwarunkowanych formuł – uznawane są za obowiązujące wobec każdej (wspólnotowej bądź indywidualnej) interpretacji. Chodzi więc o to, co potocznie nazywamy „prawdami wiary”. Do roli doświadczenia w ich formułowaniu jeszcze przyjdzie nam wrócić. W tym miejscu wystarczy podkreślić, że w chrześcijańskiej perspektywie indywidualne doświadczenie wiary, w fazie jego interpretacji, odnoszone być musi do owego dziedzictwa wspólnoty (Kościła) i z nim konfrontowane.

2. DOŚWIADCZENIE JAKO ŚRODEK RECEPCJI OBJAWIENIA I WARUNEK TEOLOGII

Jeśli teologia jest zależna – zarówno formalnie, na płaszczyźnie swojej przedmiotowej i metodologicznej odrębności, jak i treściowo – od Objawienia, to, nim przejdziemy do analizy związku doświadczenie – teologia, warto przyrzeć się relacji doświadczenie – Objawienie. Jednym z owoców odnowy koncepcji objawienia, która dokonała się w Kościele katolickim w pierwszej połowie XX wieku, a której wyrazem jest Konstytucja *Dei Verbum*, było niewątpliwie podkreślenie, że Bóg nie tyle przekazał człowiekowi określone, już sformułowane „prawdy” o sobie, ile raczej odsłonił się mu pośrodku ludzkiej historii. Objawienie nie może być zatem pojmowane w kategoriach „tekstu” (np. Biblii), ale jest wydarzeniem czy raczej serią wydarzeń, w których uczestniczą oraz które przeżywają świadome i wierzące osoby. Ich rola ma decydujące znaczenie z tego względu, że to im w sen-

⁸ Por. G. Strzelczyk, *Własne doświadczenie wiary teologa jako integralny element metody teologicznej*, w: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją*, red. J. Kempa, I. Bugdoł, Katowice 2005, s. 105-122, tu s. 109.

się ścisłym Bóg się „objawia”, one zaś doświadczają Go (bądź skutków Jego działania) i w konsekwencji mogą o tym doświadczeniu zaświadczyć.

Podkreślmy: Objawienie dokonuje się za pośrednictwem, czy też w samym środku ludzkiego doświadczenia wiary. Jeśli z kolei Objawienie staje się warunkiem możliwości oraz podstawowym źródłem treści dla refleksji teologicznej, to można powiedzieć bez cienia wątpliwości, że doświadczenie wiary uprzedza teologię nie tylko w sensie czasowym – jako element *sine qua non* Objawienia stanowi również jej konieczną podstawę. Właśnie opisany wcześniej mechanizm doświadczenia odpowiada za poszczególne momenty recepcji boskiego ujawnienia się: sam jego odbiór, indywidualną interioryzację (obejmującą także scalenie z całym bagażem osobistych doświadczeń), wstępną obiektywizację związaną z formułowaniem świadectwa, konfrontację z tradycją interpretacyjną wspólnoty, aż po wytworzenie się pewnej wspólnotowej tradycji, ostatecznie utrwalonej w tekście (po części przynajmniej pod natchnieniem). Przejście od objawieniowego działania Boga do teologii można więc wyrazić za pomocą następującej sekwencji: *res – experientia – testimonium (communio) – theologia*.

3. DOŚWIADCZENIE WIARY I TEOLOGIA

Wobec powyższego przejść można do analizy związku pomiędzy doświadczeniem wiary i teologią, rozumianą już w sensie ścisłym (także jako dyscyplina naukowa). Wydaje się, że użyteczne będzie rozróżnienie trzech aspektów tego związku: doświadczenie wiary bowiem może stanowić źródło dla teologii, staje się udziałem samego teologa, i wreszcie tych, do których teologiczny dyskurs jest skierowany.

3.1. DOŚWIADCZENIE WIARY JAKO ŹRÓDŁO TEOLOGICZNE

Wskazaliśmy wcześniej, że doświadczenie wiary stanowi nieodzowny element procesu przyjmowania przez człowieka Objawienia, a zatem także konkretnych źródeł, w których zostało ono zobiektywizowane i utrwalone. Teolog – czy jest tego świadom, czy nie – zawsze ma więc do czynienia ze „świadectwami” w pełnym sensie tego słowa. Fakt ów przynosi bardzo ważną konsekwencję metodologiczną: w interpretacji źródeł musi być uwzględniany charakter, pierwotna struktura czy konfiguracja doświadczenia, które leży u podstaw badanego przez teologa świadectwa. Współczesna hermeneutyka teologiczna (w ślad za hermeneutyką filozoficzną i literacką) jest tego coraz bardziej świadoma.

Jednak wskazanie na doświadczenie wiary związane z okresem kształtowania się źródeł Objawienia rozumianego w sensie ścisłym nie jest wystarczające. Doświadczenie to przecież nie zaniknęło w Kościele ze śmiercią ostatniego z Apostołów. Wręcz przeciwnie – każdy wierzący jakoś doświadcza w wierze: Boga, świata, innych ludzi, samego siebie. I z każdym takim doświadczeniem niejako na nowo postrzega całość rzeczywistości, odnawiając w sobie jej rozumienie. Możemy podejrzewać, że zdecydowana większość takich doświadczeń ma bardzo codzienny charakter i nawet doświadczający podmiot nie podejmuje nad nim głębszej refleksji. A nawet wtedy, gdy taka refleksja powstaje, nie pozostaje po niej żadne świadectwo, które pozwalałoby innym korzystać z jej owoców. Dopiero wówczas, gdy doświadczenie wiary prowadzi do powstania świadectwa o nim – i to świadectwa, które pozwala zidentyfikować jego związek z konkretnym doświadczeniem czy doświadczeniami – do pracy może przystąpić teolog, zapis takiego świadectwa włączając do katalogu swoich źródeł.

Warto podkreślić, że jeden z nielicznych tekstów nowożytnego Magisterium odwołujących się do terminu „doświadczenie” w sposób pozytywny mówi właśnie o takiej źródłowej jego roli. Chodzi o nr 8 Konstytucji *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II. W kontekście tradycji jako środka przekazu Objawienia ojcowie stwierdzają: „Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazywanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych (*ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*), już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy”. Jeśli zatem doświadczenie wiary jest jednym z trzech czynników, dzięki którym postępuje pogłębienie zrozumienia tradycji, teolog nie może się pod żadnym pozorem zwolnić z obowiązku badania świadectw o doświadczeniu.

Choć wśród teologów panuje coraz powszechniejsza zgoda, że należy wykorzystywać dane doświadczeniowe jako źródła, to co do tego, *jak* należy to czynić, zdania są znacznie bardziej podzielone. W istocie mamy do czynienia z poważnym problemem metodologicznym, w ramach którego można wyróżnić dwie grupy zagadnień. Po pierwsze – czy doświadczenie prowadzić może także do nowej wiedzy, niedostępnej innymi drogami, czy też raczej jest tylko inną drogą dojścia do prawd, które teologia może odkryć w oparciu o swoje podstawowe źródła i na drodze spekulatywnych poszukiwań? Po drugie – jak dane doświadczenia wierzących (np. pocho-

dzące z doświadczenia mistycznego świętych) mają się do danych Objawienia? Innymi słowy – jakie miejsce doświadczenie wiary powinno zajmować wśród źródeł teologii? Po trzecie – jak konkretnie, za pomocą jakich procedur, przechodzić od doświadczenia, które z istoty swej jest jednostkowe i niepowtarzalne, do dyskursu teologicznego, który powinien mieć charakter ogólny, uniwersalizujący?

Wydaje się, że na w pełni zadowalające odpowiedzi na te pytania przyjdzie nam jeszcze poczekać. W przypadku pierwszego dominują na razie odpowiedzi udzielane o pewne intuicje *a priori*, a związane przede wszystkim ze sposobem rozumienia relacji Bóg-świat (teologowie akcentujący jej ciągłą, dynamiczną aktualizację w życiu Kościoła są bardziej skłonni do akceptowania nowości i oryginalności intuicji pochodzących z doświadczenia). Odnośnie drugiego można mówić o szerokim konsensie dotyczącym pomocniczego i podporządkowanego charakteru danych pochodzących z doświadczenia wiary⁹. W stosunku do trzeciego prace metodologiczne są na różnym etapie zaawansowania, w zależności od typu doświadczenia wiary bądź typu dostępnych świadectw. Najwięcej chyba uwagi poświęca się w ostatnich latach szeroko rozumianemu doświadczeniu mistycznemu – niewątpliwie pod wpływem H.U. von Balthasara i recepcji niektórych jego intuicji w nauczaniu Jana Pawła II.

3.2. WŁASNE DOŚWIADCZENIE WIARY TEOLOGA JAKO INTEGRALNY ELEMENT METODY TEOLOGICZNEJ¹⁰

Powyżej, mówiąc o przejściu od Objawienia do refleksji teologicznej, posłużyliśmy się schematem *res – experientia – testimonium – theologia*. W tym miejscu narzuca się wręcz spostrzeżenie, że tym samym schematem opisać można również dynamizm własnego doświadczenia wiary teologa. Jest bowiem ono niczym innym, jak ujęciem siebie w relacji do Jezusa Chrystusa spotykanego w Kościele, sakramentach, modlitwie etc., i jako takie prowadzi z konieczności najpierw do pewnej pierwotnej refleksji nad nim, a dalej do wbudowania go w całościowy ogląd rzeczywistości.

I tu dochodzimy do punktu centralnego naszej refleksji: jeżeli własne doświadczenie wiary teologa stanowi jeden z elementów warunkujących

⁹ Por. schemat źródeł teologicznych S.C. Napiórkowskiego w: *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 38.

¹⁰ Poniższy podpunkt korzysta (z drobnymi zmianami) z materiału opublikowanego w moim wcześniejszym studium – *Własne doświadczenie wiary teologa jako integralny element metody teologicznej* (art. cyt.).

(determinujących?) sposób, w jaki postrzega on siebie i całą otaczającą go rzeczywistość, to nie może ono nie mieć wpływu na uprawianą przez niego naukowo teologię. Oczywiście: jest to pewien element *a priori*, może nie do końca pozwalający się zobiektywizować, ale uchwytny.

Czy możemy jednak z tego wysnuć wniosek, że własne doświadczenie wiary teologa stanowi integralny element metody teologicznej, albo – radykalniej – że teologia uprawiana bez niego jest z konieczności *metodologicznie* błędna? Teza taka wydaje się być dość radykalna¹¹, ale – moim zdaniem – należy ją postawić. Dlaczego? Przede wszystkim ze względu na wspomnianą wcześniej analogiczność dynamizmów Objawienia, doświadczenia wiary w Kościele i własnego doświadczenia wiary teologa. Struktura: *res – experientia – testimonium – theologia* jest wspólna, a może raczej *wyjściowa* i *fundamentalna* dla teologii jako takiej. Kształtuje każdą grupę źródeł, z którymi teolog ma do czynienia. Własne doświadczenie wiary teologa gwarantuje zatem zaistnienie i obecność w nim samym tego samego dynamizmu, który wytworzył materiał, podlegający interpretacji teologa. Ten sam teologogenny ruch jest zapodmiotowany zarówno w teologu, jak i w tekstach, które opracowuje. Dlatego własne doświadczenie wiary teologa pozwala mu na podejście do źródeł w tym samym duchu, w jakim one powstawały. I nie chodzi tu tylko o pewien poziom świadomości historycznego kontekstu, adresatów itd., ale raczej o kwestię najgłębszą: po co i dlaczego w ogóle powstały!

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

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

¹¹ I zarazem niepoprawna politycznie, gdyż jest równoważna z twierdzeniem, że niewierzący nie może uprawiać metodologicznie poprawnej teologii. Ale czyż nie takie właśnie jest nasze spontaniczne przecucie?

Dlatego możemy powiedzieć, że własne doświadczenie wiary teologa jest jednym z elementów *a priori*, a więc istnieniem swoim wyprzedzających lub współlistniejących z samym procesem – technicznie pojmowanym – tworzenia tekstu teologicznego, składających się wraz z „warsztatem” konkretnych procedur interpretacyjnych na metodę teologiczną. Ów aprioryczny charakter doświadczenia wiary, wpływający z samej istoty doświadczenia ogarniającego wszystkie aspekty egzystencji osoby, sprawia, że dochodzi ono do głosu na różnych, a może nawet na wszystkich etapach realizacji metody teologicznej. Jednocześnie jest to też element indywidualizujący: wobec nieprzekazywalności doświadczenia każdy teolog swoje badania projektuje i ich wyniki przedstawia w niepowtarzalny sposób. Jest to w pierwszym rzędzie po prostu wyraz niepowtarzalności osobowości, lecz myślę, że indywidualne doświadczenie wiary odgrywa tu niebagatelną rolę.

3.3. DOŚWIADCZENIE WIARY A ODBIORCY TEOLOGII

Dotychczas spoglądaliśmy na relację teologia – doświadczenie wiary od strony procesu powstawania dyskursu teologicznego: jego warunków, źródeł, podmiotu. Jednak obraz będzie niepełny, jeśli nie weźmiemy pod uwagę faktu – na który z naciskiem zwraca uwagę współczesna hermeneutyka – pewnej autonomiczności raz powstałego tekstu. Innymi słowy: raz sformułowany i opublikowany dyskurs teologiczny niejako odrywa się od autora (źródeł etc.) i zaczyna być ożywiany (ale także interpretowany) w akcie (aktach) jego odczytywania. Tak dochodzimy do zagadnienia roli odbiorcy teologii. Jeśli jest nim wierzący chrześcijanin, to, z jednej strony, jego lektura wpisuje się w pewne, uprzednio posiadane doświadczenie wiary. Z drugiej – jest nim też sam akt lektury (bez wiary przecież trudno w ogóle podchodzić do lektury teologicznych tekstów).

Oba te aspekty stanowią istotne elementy procesu *receptji* tekstu teologicznego. W jego trakcie dokonuje się swoista konfrontacja tekstu (teologii) z doświadczeniem wiary czytelnika. Jako że dyskurs teologiczny jest zawsze i przynajmniej po części pewną interpretacją doświadczenia wiary, za pośrednictwem którego dokonało się Objawienie, a więc doświadczenia niejako normatywnego, a czytelnik, żyjąc w wierze we wspólnocie Kościoła, jakąś interpretację tegoż – przynajmniej niezreflektowaną – już posiada, dochodzi w istocie do spotkania dwóch interpretacji. Następstwem tego spotkania może być cała gama sądów czytelnika odnośnie zgodności proponowanej interpretacji z dotychczas znaną czy preferowaną. W większości

przypadków będzie to zapewne sytuacja pewnego napięcia: dyskurs teologiczny prowokować może do korekt w dotychczasowym rozumieniu przeżywanego doświadczenia wiary, te zaś najczęściej wiążą się z konsekwencjami egzystencjalnymi. W sytuacji idealnej lektura teologicznego tekstu prowadzić powinna odbiorcę do „nawrócenia” rozumianego według greckiego źródłosłowa: do przemiany myślenia, do ukształtowania go tak, by dopomagało w odtwarzaniu w nowych okolicznościach tego samego doświadczenia, jakie stoi u źródeł chrześcijaństwa. Na drugim biegunie mieć będziemy przypadek, w którym odbiorca uzna teologiczny tekst za zupełnie niezgodny z własnym doświadczeniem i odrzuci go jako taki.

Natychmiast nasuwa się spostrzeżenie, że tego typu sąd związany z konfrontacją z indywidualnym doświadczeniem wiary jest skrajnie subiektywny i dlatego domaga się jeszcze jednego elementu – odniesienia do doświadczenia wspólnoty. Ostatecznie bowiem nie jednostka jako jednostka, ale jednostka jako członek wspólnoty Kościoła jest właściwym odbiorcą dyskursu teologicznego. I znowu występować tu może pewne napięcie: indywidualny osąd po lekturze może być bardziej lub mniej zbieżny z osądami innych; dzięki dialogowi mogą następować odpowiednie korekty zrozumienia etc. Efektem tego złożonego procesu jest recepcja (pozytywna bądź negatywna) danego dyskursu teologicznego w danej wspólnotcie, która z kolei może stanowić formę informacji zwrotnej dla teologa. Jeśli wspólnota, do której pisze, nie potrafi odnaleźć zbieżności jego dyskursu z własnym doświadczeniem wiary, to, gdy pominiemy skrajne przypadki prorocstwa, na które wspólnota może pozostać głucha, najprawdopodobniej teolog powinien bardzo poważnie przemyśleć własne tezy i przyjrzeć się swojemu doświadczeniu wiary.

Warto wspomnieć w tym miejscu o jednej jeszcze kwestii. Nim ukształtowało się Magisterium w formie, jaką znamy w Kościele zachodnim, to właśnie proces recepcji, czyli odnoszenia dyskursu teologicznego do doświadczenia wiary wspólnoty, stanowił właściwie jedyne decydujące kryterium prawowierności teologicznych interpretacji, od którego zależało wręcz uznanie autorytetu zgromadzeń biskupów, zgromadzeń, które w intencji zwołujących, a czasem i zebranych miały być soborami (wystarczy sięgnąć do historii dogmatów IV i V wieku, by się o tym dobitnie przekonać). Nie należy zatem tracić z oczu roli takiego wspólnotowego rozeznania, gdyż wydaje się ono przynależeć do najwcześniejszych elementów tradycji chrześcijańskiej.

Cokolwiek przyniosą trwające i przyszłe badania metodologiczne, usiłujące zgłębić różne aspekty relacji doświadczenie wiary – teologia, można uznać już za wielkie osiągnięcie teologii XX wieku żywe przypomnienie, że teologia musi pozostawać w dynamicznym związku z żywym doświadczeniem wierzących. Zmartwychwstały Chrystus nie jest sprawą przeszłości: w Duchu Świętym jest wciąż obecny w Kościele, Jego działanie przedłuża się w sakramentach. Oznacza to, że chrześcijaństwo stanowi przestrzeń żywego, wciąż odnawiającego się doświadczenia tegoż Chrystusa, doświadczenia dokonującego się tu i teraz, w okolicznościach, jakie przynoszą toczące się dzieje świata. Teologia – jeśli nie chce stać się swoistą archeologią wiary – musi podejmować ryzyko interpretowania owego doświadczenia (doświadczeń) i to nie z bezpiecznej odległości uczonego dystansu, lecz niejako z wnętrza doświadczenia. Zaś „teolog niezaangażowany” to chyba jednak mit: bo albo w proces interpretowania doświadczenia wiary wchodzi się z całą intensywnością tejże, albo nie jest się prawdziwie teologiem. Zaangażowanie nie zwalnia bynajmniej od metodologicznej, warsztatowej rzetelności. Przeciwnie – bez niej doświadczenie może stać się głuche i ślepe. Konieczne jest więc poszukiwanie syntezy, równowagi pomiędzy tym, co „techniczne” a tym, co „doświadczeniowe” w dyskursie teologicznym. To być może jedno z największych wyzwań stojących przed współczesną teologią.