

Danuta Mastalska

Doświadczenie jako "miejsce teologiczne"

Salvatoris Mater 1/3, 253-267

1999

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jest sprawą zasadniczą dla każdej nauki, jak rozumie swój przedmiot, jaką obiera metodę badań, jaka jest jej hermeneutyka.

Wszystko to trzeba wyraźnie określić, gdy rozpoczyna się dociekania naukowe, aby nie zgubić się w ich gąszczu, a przede wszystkim, by zbudować spójną wewnętrzną teorię i nie rozminąć się z prawdą. Zwłaszcza w przypadku, gdyby dana nauka zmieniała swój przedmiot, nie byłaby już tą samą nauką. Każda nauka winna także przyjmować taką metodologię, jaka jest dla niej najbardziej odpowiednia.

Niewątpliwie ze szczególną wnikliwością należy dopracowywać i określić odpowiednią hermeneutykę teologiczną. Wydaje się, że niekiedy zarówno przedmiot teologii, jak i jej metody bywają różnie rozumiane. Budzi to wówczas wątpliwości i pytania o poprawność teologiczną, w rezultacie o ortodoksję.

Może właśnie kategoria „doświadczenia”, która została zakwalifikowana do „miejsc teologicznych”¹, będzie właściwym „polem badawczym” dla zastanowienia się nad sprawą hermeneutyki właściwej dla teologii.

Danuta Mastalska

Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”

Aby móc zastanowić się nad doświadczeniem jako miejscem teologicznym, należy wpięrcz prze-myśleć, czym jest samo „miejsce teologiczne”.

Czy są to miejsca, 1) z których wyrasta jej [teologii] argumentacja i w których rodzi się jej poznanie; czy miejsca 2) o charakterze inspirującego źródła dla teologicznych badań; czy miejsca 3) przek-

SALVATORIS MATER
1 (1999) nr 3, 253-267

¹ Schematem, można by rzec „wzorcowym”, „miejsc teologicznych”, do którego często się powraca, jest model opracowany przez Melchiora Cano OP (+ 1560). Cano wyróżnił 10 miejsc teologicznych pośrednich, konkretnych: 7 własnych teologii a 3 wtórne, pomocnicze i zewnętrzne. Własne, opierające się na Bożej powadze, mają charakter bądź apodyktyczny, bądź prawdopodobny. Spośród apodyktycznych dwa są fundamentalne, zawierające zdania objawione, a mianowicie Pismo św. i Tradycje Apostolskie, trzy zaś deklaratywne - Kościół katolicki, sobory powszechne i Kościół rzymski (papież). Miejsca prawdopodobne są tylko deklaratywne, a mianowicie powaga Ojców Kościoła oraz powaga teologów i kanonistów. Do pomocniczych, zewnętrznych, opierających się na powadze ludzkiej, należy najpierw jedno miejsce o charakterze prawdopodobnym: powaga filozofów i jurystów oraz powaga historii ludzkiej (powaga historyków). Zob. CZ. BARTNIK, *Poznanie historyczne w teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972) z. 2, 146. Bartnik z kolei wyróżnia miejsca: a) Konstytutywne i podstawowe - Objawienie (Jezus Chrystus objawiany przez Ojca i objawiający Ojca): 1. Pismo święte i 2. Tradycja; b) Deklaratywne - Akty hermeneutyki kościelnej; 3. Uchwały i decyzje

zu świadectwa doświadczenia wiary²; a może także 4) „miejsca wspólne” dla teologii i jakiejś innej dziedziny wiedzy - miejsca, gdzie zakresy tych nauk stykają się lub zachodzą na siebie, gdzie teologia może korzystać z argumentów tych nauk?

W pierwszym wymienionym przypadku należałoby jeszcze doprecyzować, że jeśli ma się na względzie miejsce autentycznie źródłowe, z którego rzeczywiście „rodzi się” (bierze początek) poznanie teologiczne, to „miejscem” tym może być tylko Objawienie. Czy jednak Objawienie to tylko „miejsce teologiczne”? Czy miejsce to to samo co źródło? Na to będziemy się starali odpowiedzieć w trakcie naszych rozważań.

Przytoczyliśmy tutaj kilka możliwych określeń „miejsca teologicznego”, ale można ich sformułować znacznie więcej. Jeśli bowiem przyjmie się, że „miejsce teologiczne” urzeczywistnia się tam, gdzie możliwa jest argumentacja teologiczna, to trzeba przyznać, że jest to ujęcie dość niejasne, pojemne i właściwie wszystko można by wrzucić do tego „worka”. Stąd też nie dziwi fakt, że poszerza się zakres topiki teologicznej - wzrasta liczba „miejsc”, które metodologia teologii klasyfikuje jako „teologiczne”³. Powstaje pytanie: czy w ogóle możliwy jest kres tego zakresu? Jeśli bowiem „miejsce teologiczne”, to takie miejsce, które może prowadzić do teologicznej argumentacji, to czy istnieje takie miejsce, sprawa na

soborów, 4. Uroczyste orzeczenia papieskie, 5. Deklaracje Kościoła (nauczanie kolegium biskupiego), 6. Nauka Ojców Kościoła, 7. Magisterium teologów, 8. Wiara Ludu Bożego; c) Medialne: 9. Fakt Kościoła (rzeczywistość ontyczna Kościoła); d) Pomocnicze, zewnętrzne i wtórne: 10. Rozum (poznanie doczesne - filozoficzne, historyczne, przyrodnicze itp.); e) Bezpośrednie, subiektywne, najbliższe: 11. Świat wewnętrzny osoby ludzkiej (historia zbawienia w jej obszarze osobowym, wewnętrznym, podmiotowym). Zob. TENŻE, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 357-359, za: J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1994, 26. Zaś Napiórkowski przedstawia następujący schemat: I. Źródło teologiczne natchnione: 1. Pismo święte; II. Źródła teologiczne nie natchnione, zobiektywizowane - podstawowe: 2. Symbole wiary, 3. Liturgie, 4. Wiara ludu Bożego (*sensus fidei*), 5. Nauczanie soborów, 6. Nauczanie Papieża *ex cathedra*, 7. Nauczanie Kościoła rozproszonego po świecie (biskupów i synodów), 8. Nauczanie Ojców i Pisarzy Kościoła, 9. Zwyczajne nauczanie Papieża, 10. Historia Kościoła, 11. Prawo kościelne, 12. Sztuka sakralna; - pomocnicze: 13. Nauczanie teologów, 14. Filozofia, nauki, 15. Literatura piękna; nie zobiektywizowane: 16. Znaki czasu, 17. Człowiek, 18. Wiara, 19. Doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich. Zob. S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1994, 38. W. Beinert woli mówić zamiast o „miejscach teologicznych” o „instancjach świadczących”, zob. W. BEINERT, *Teologiczna teoria poznania*, tł. J. Fenrychowa, Wydawnictwo „M”, Kraków 1998, 100.

² J. SZYMIK, *Współczesne modele topiki teologicznej*, w: *Doświadczam i wierzę*, red. S.C. NAPIÓRKOWSKI, K. KOWALIK, RW KUL, Lublin 1999, 32; por. TENŻE, *W poszukiwaniu....*

ziemi (i nie tylko na ziemi), które nie mogłyby prowadzić do takich argumentów i wniosków? Wszystko przecież można oceniać (i najczęściej trzeba) w świetle Objawienia i wyciągnąć teologiczny wniosek. Jest to możliwe także, gdy wyjdziemy od nawet najbardziej skrajnego, zwyrodniałego zła. Gdy postawimy je w świetle Bożego słowa, możemy dojść do niejednego teologicznie doniosłego wniosku. Jeśliby włączyć do „miejsc teologicznych” „świeckie” pola i dyscypliny naukowe, to konsekwentnie nie można z nich wykluczyć czegokolwiek, co myśli się i dzieje. I zdaje się, że taka właśnie bardzo pojemna definicja „miejsca teologicznego” byłaby słuszna. Oczywiście, gdy mamy do czynienia z miejscem teologicznej argumentacji („miejscem teologicznym”), ważne jest, by zdawać sobie sprawę, jaki jest zakres, ranga i „siła” tej argumentacji dla teologii.

Jeśli natomiast chciałoby się wziąć pod uwagę „miejsca”, w których mamy do czynienia ze szczególnym samoobjawieniem Boga, Jego wyraźną obecnością i działaniem, jak: Objawienie publiczne, objawienia prywatne, doświadczenia mistyczne, duchowe, dzieje zbawienia, każdy kairós, *sensus fidei*, symbole wiary, Tradycja Kościoła, liturgia, nauczanie Magisterium Ecclesiae, nauczanie teologów itp., wówczas należałoby mówić raczej o „miejscach własnych” teologii, niż tylko o „miejscach teologicznych”. Wyraźniejsza staje się wówczas także ich hierarchia. Niemniej trzeba zaznaczyć, że i wewnątrz „miejsc własnych” teologii istnieje hierarchia oraz ich konieczna zależność od Objawienia publicznego.

Natomiast w przypadku zachodzenia zakresów teologii i nauk świeckich, trzeba by może mówić o „miejscach wspólnych”?

Wszystkie wspomniane miejsca w konkretnych przypadkach należałoby rozróżniać i odpowiednio klasyfikować.

I właśnie teraz rodzi się pytanie: czy „źródło” i „miejsce teologiczne” to to samo? - jak to się zwykło przyjmować.

W wielu naukach typu humanistycznego źródłami nazywamy po prostu materiały (literaturę), na których opieramy nasze badanie. Ten „techniczny” termin może być zastosowany do pracy teologa. Jednakże „źródła”- materiały, nad którymi pracował teolog, to nie to samo co źródło teologii (należałoby właściwie pisać z dużej litery: Źródło). W sensie ścisłym jedynym źródłem teologii (a więc miejscem, w którym ona się rodzi, bierze swój początek i skąd wciąż czerpie materiał rzeczywiście źródłowy) jest Objawienie (Pismo święte i Tradycja, w której to Pismo powstało). Tak to ujmują So-

³ Por. A. NOSSOL, Wstęp do: J. SZYMIK, *W poszukiwaniu...*, 27.

bór Watykański II: *Teologia święta opiera się jako na trwałym fundamencie, na pisanym słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. Pisma zaś święte zawierają słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są one naprawdę słowem Bożym. Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej*⁴. Na innym zaś miejscu Sobór podkreśla, że w Piśmie świętym *Ewangelie zajmują najwybitniejsze miejsce*⁵. Oznacza to, że nawet prace nad tekstem Pisma świętego muszą się kierować określoną zasadą hermeneutyczną, mianowicie: prymatem Ewangelii, to znaczy że w jej świetle należy patrzeć na pozostałe teksty. Dlaczego tak jest, Sobór wyjaśnia: *Są bowiem [Ewangelie] świadectwem życia i nauki Słowa Wcielonego, naszego Zbawiciela*⁶. Czyli, że Chrystus - Jego słowa i czyny (czyny Słowa Wcielonego są szczególnym słowem do ludzi) - jest „Kluczem hermeneutycznym” dla teologii. Słowo Boże (zwłaszcza Ewangelie jako słowo Słowa) jest jedynym autentycznym źródłem wiary i teologii - jest dla niej *norma normans non normata*. Tak więc jest to norma normująca słowo o Bogu, sama zaś nienormowalna przez ludzkie słowa. Oznacza to, że żadna myśl ludzka takiej czy innej nauki (także teologii) nie może zmieniać treści tego słowa. Może poszerzać horyzont jego rozumienia, ale nie może tego rozumienia zmieniać, po prostu nie może zmieniać sensu treści Biblii, nie może ingerować w jej treść. Nazywanie wszystkich „miejsc teologicznych” źródłami daje niekiedy asumpt do równorzędnego traktowania „wypowiedzi” tych „miejsc” ze słowem Bożym, z Objawieniem. Spotyka się zakusy ingerencji w to Słowo czy też nieliczenia się z nim w formułowaniu „teologicznych” tez. W dodatku bywa, że ingerencje te są całkiem świadome, kiedy to dopasowuje się wypowiedź Biblii do własnych czy też wspólnych potrzeb i z nimi podchodzi się do czytania Biblii. Oczywiście poszukuje się w niej już wcześniej sformułowanych odpowiedzi. Zatem źródłem jest tu określona sytuacja wyjściowa, a nie treść Biblii. Wówczas też teologia zamienia się w ideologię, a teolog w aktywistę społecznego (gdym w grę wchodzi potrzeby grupy).

Jednak nie tylko ze względu na spotykane nadużycia tekstu Biblii należałoby nazwę „źródło teologii” zarezerwować wyłącznie dla Słowa Bożego, ale również dlatego, że w rzeczywistości tylko

⁴ DV 24.

⁵ TAMŻE, 18.

⁶ TAMŻE.

ono nim jest. Jest natchnionym słowem Bożym, którego pierwszorzędnym „Przedmiotem” (Podmiotem) jest Bóg. O tym podstawowym fakcie teologia musi pamiętać we wszystkich swych nachyleniach. Gdy np. chce, by jej ujęcie było bardziej personalistyczne, to jednak nie może wówczas przekształcić się w antropologię czy psychologię, nie może dojść do psychologizacji teologii. Także, gdy podejmuje problematykę społeczną, nie można dopuścić do socjologizacji teologii itd. - do jakiegokolwiek ideologizacji.

To, że do teologicznego wykładu włącza się treści pochodzące z innych dziedzin naukowych czy rejonów badawczych oraz, że niezmiernie ważne jest dla niej różnego rodzaju krytyczne czytanie, nie oznacza, że inne dyscypliny mogą zdominować ten wykład, że mogą nim sterować - w tym znaczeniu, że mogłyby stanąć w niezgodzie z przesłaniem Biblii, z jej hermeneutyką (o czym wyżej była mowa). Wówczas też można doprowadzić do totalnego relatywizmu w teologii. Słusznie zauważa W.G. Jeanrond: *hermeneutycznej analizy różnorodności właściwych wykładni nie wolno mylić z wątpliwym relatywizmem, zgodnie z którym każda wykładnia jest tak samo właściwa*⁷, a także: *Dokonanie krytycznej analizy pochodzenia tekstu nie oznacza jeszcze, że tekst ten został „zrozumiany”. Historyczno-krytyczna egzegeza tekstów biblijnych nie pokrywa się z krytyczną interpretacją tekstu*⁸. Jeanrond przytacza w tym miejscu także zdanie Bultmanna, które również należy tu przywołać: *Egzegeza historyczna i psychologiczna ustalają przede wszystkim, że to czy tamto zostało pomyślane, powiedziane czy zrobione w określonej chwili i w takich czy innych okolicznościach historycznych i warunkach psychologicznych [można by dodać: kulturowych, społecznych, filozoficznych, lingwistycznych], nie zastanawiając się nad znaczeniem czy wymaganiami tego, co zostało powiedziane*⁹.

Trzeba w tym miejscu zwrócić uwagę na etyczne znaczenie wyboru hermeneutyki przez teologa. Tą właściwą hermeneutyką, „sytuacją wyjściową” dla niego ma być Objawienie. Właśnie z taką hermeneutyką ma podchodzić do czytania danego tekstu (interpretacji jakiegoś faktu, zdarzenia). „Klucz hermeneutyczny”, którym jest Chrystus, ma zarówno otwierać jak i zamykać jego pracę, a więc być i przy czytaniu i przy formułowaniu wniosków. Taka jest her-

⁷ W.G. JEANROND, *Hermeneutyka teologiczna*, tl. M. Borowska, WAM, Kraków 1999, 208.

⁸ TAMŻE, 151.

⁹ R. BULTMANN, *Existentialist Interpretation*, w: R. JOHNSON, ed. R. BULTMANN, *Interpreting Faith for Modern Era*, Collins, London 1987, 129-157 (w: *Existentialist...*, 131); za: W.G. JEANROND, *Hermeneutyka...*, 151.

meneutyka ściśle teologiczna. Jeśli teolog wychodzi od innej hermeneutyki, wówczas nie teologię tworzy. Nie oznacza to, że tekst biblijny nie zawiera innych perspektyw, niż tylko teologiczne. Owszem, jednak one są podrzędne w stosunku do teologicznego przesłania tekstu i jemu mają być podporządkowane. Aby danemu tekstowi oddać sprawiedliwość - jak zauważa Jeanrond - trzeba go czytać w takim gatunku i stylu, w jakim powstał: odpowiedzią np. na tekst estetyczny jest estetyczny gatunek czytania, zaś na tekst tologiczny, teologiczny gatunek czytania¹⁰. Chyba nikt temu nie zaprzeczy, że Biblia jest tekstem teologicznym, a nawet więcej, gdyż jest ona nie tylko słowem o Bogu, ale wprost: Jego słowem. Bóg jest punktem wyjścia i dojścia teologii - taka jest jej perspektywa hermeneutyczna.

Ze względu na to, że Biblia jest „Słowem Bożym w słowie ludzkim”, należy poznawać cały złożony ludzki kontekst jej powstania. Jednakże trzeba zaznaczyć, że chociaż kontekst wpływa na odczytanie tekstu, jednak go nie konstytuuje. Istota obrazu nie wypowiada się w jego ramie, choć tak wiele zależy od ramy, doboru barw i pędzla - od całego zewnętrznego i wewnętrznego świata twórcy, a także odbiorcy. Niemniej uwarunkowania tekstu kontekstem nie mają charakteru absolutnego, nie są w stanie go zdominować. W swej zasadniczej treści tekst jest do odczytania, do poznania. Nie można stawiać kontekstu nad tekstem. W naszym dialogu z tekstem należy zachować odpowiednie proporcje, jak też fragmenty danego tekstu odczytywać w kontekście jego całości. Te wymagania należy spełnić odnośnie do wszystkich tekstów, a tym bardziej do tekstu jedyne go w swoim rodzaju - do Biblii, której treść nie jest dziełem wyłącznie człowieka, lecz przede wszystkim Boga. Mimo że Bóg nie ubrał jej w konkretną szatę słowną, jednak w tej szacie wyraził zasadniczą treść Biblii i jej przesłanie. Badanie tej szaty może dopomóc w lepszym zrozumieniu tegoż przesłania i treści, ale nie może jej zmieniać, podważać czy wypaczać.

Dla zaistnienia konkretnego tekstu nie jest konieczny taki czy inny kontekst (choć w jakimś kontekście powstaje), nie jest on nigdy określony jako konieczny dla tekstu. Kontekst nie determinuje tekstu, chociaż się na nim odbija. Gdyby Biblia powstała w innym kontekście, to jej przesłanie byłoby zawsze to samo. Jej podstawowa treść pozostawałaby niezmienna. Byłaby ona mową Boga do człowieka. Mową zbawczej miłości Boga do człowieka potrzebującego zbawienia. Byłaby ona także niezmiennie „dokumentem” i „świadcstwem” zbawczych dzieł i czynów Boga w niej opisanych. I z tym hermeneuta nie może się nie liczyć.

¹⁰ Zob. W.G. JEANROND, *Hermeneutyka...*, 142.

Argumenty innych nauk w zastosowaniu do wniosków teologicznych muszą być poddane weryfikacji Objawienia. Tak jak Biblia nie może na podstawie swej treści wysuwać wniosków w dziedzinie nauk świeckich bez zastosowania ich aparatu pojęciowego, hermeneutyki, stanu badań (choć niejednokrotnie może się stać dla tych dziedzin naukotwórcza), podobnie one względem teologii - *albowiem „religia nie może stanowić kryterium prawdy naukowej”, ani też „nauka nie może być kryterium prawdy religijnej”*¹¹. A nawet więcej - źródło treści teologicznych w znacznej mierze nie jest dostępne dla badań świeckich, natomiast teologia może w pełni poznać i zastosować ich narzędzia poznawcze, treść i zakres (jeśli to jej może służyć). Słowo ludzkie nie jest w stanie samo z siebie osiągnąć słowa Bożego, lecz na odwrót. Badania teologa winny się skupić przede wszystkim nad treścią Biblii, a nie nad jej formą (choć i tej nie mogą pominąć).

Poznanie naturalne i poznanie z Objawienia nadprzyrodzonego, mimo że tak ściśle się wiążą, jednak się nie utożsamiają. Nie należy ich oddzielać, ale trzeba je odróżniać, aby nie doszło do ich mieszania. Nasza wiara i teologia nie tonie w mgle niepewności i nie gubi się w domysłach, lecz opiera się na mocnym fundamencie: na słowie Bożym. Nie oznacza to jednak, że teolog może poznać Boga „na wylot” (*Kto poznał myśl Pana albo kto był Jego doradcą* - Rz 11, 34). Również Objawienie poucza nas o istniejącym dla nas w jego wnętrzu wymiarze tajemnicy, niemniej mówi również, że to co możemy w nim poznać, wystarczy nam do zbawienia. Jest ono „duszą teologii”, jej konstytutywnym słowem i źródłem, ponieważ z niego rozlewa się „wszelka prawda zbawienna”¹².

Celem Bożego Objawienia było zbawienie ludzi. Jeżeli teolog bierze na swój warsztat inne materiały niż Pismo święte i chce sformułować teologiczne wnioski, nie może pytać co w tych słowach mówi świat o świecie, ani świat do świata, ale co do tych ludzkich słów (zdarzeń) mówi Bóg - co mówi Objawienie. Za każdym razem nasze ludzkie słowa muszą być stawiane wobec Objawienia - inaczej nie będą teologią. Z tego źródła mają czerpać „zbawienną prawdę”. Właśnie po to teolog ma *wsluchiwać się z pomocą Ducha Świętego w różne głosy współczesności, rozróżniać je i tłumaczyć w świetle słowa Bożego, aby Prawda objawiona mogła być cią-*

¹¹ A. MAGGIOLINI, *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, „Communio” 16(1996) nr 5, 18. A. Maggolini cytuje za: G. TYRRELL, *Christianity at the Cross-Roads* (1909), London 1963, 19.

¹² DV 7.

gle coraz głębiej odczuwana, lepiej rozumiana i stosowniej przedstawiana¹³. To wsłuchiwanie się w głos współczesności nie oznacza jednak odczytywania słowa Bożego w jej świetle, lecz na odwrót.

Odczytywanie słowa Bożego przez teologa nie może także nie liczyć się z eklezjalną wykląnią Pisma. *To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili [od] Boga święci ludzie* (2 P 1, 20-21).

Postawmy zatem pytanie: doświadczenie - „źródło” czy „miejsce teologiczne”? Często słusznie wyraża się pogląd, że doświadczenie to pojęcie niejasne, wieloznaczne, kłopotliwe¹⁴. Istotnie, pod pojęciem „doświadczenie” mieści się: doświadczenie empiryczne i duchowe; zewnętrzne i wewnętrzne; religijne, które też się różnicuje; doświadczenie dobra i zła - zarówno „odbieranego” jak i czynionego; doświadczenie siebie i innych; doświadczenie losu, bytu; ogólnoludzkie, chrześcijańskie, społeczne, grupowe, jednostkowe... itd. Można zagubić się w takim gąszczu.

Mimo to formułowane są również zdania, by teologia stała się „wiedzą doświadczenia”¹⁵. Można spotkać także postulaty w rodzaju: *Wydaje się, że nadszedł już czas, aby wzorem teologii fundamentalnej również inne teologiczne dyscypliny, a zwłaszcza dogmatyka, podjęły refleksję nad doświadczeniem w swoich badaniach. I to nie tylko jako drugo- lub trzeciorzędny zestaw dowodów, lecz jako pełnoprawne źródło*¹⁶. Postulat badań słuszny, czy jednak „pełnoprawne źródło”? W dodatku nie wiadomo czy miałoby chodzić o doświadczenie każdego rodzaju? Czy zatem tak niepewne, nieostre i wieloznaczne pojęcie może być traktowane jako „pełnoprawne źródło”? Czy można na czymś tak nieokreślonym budować teologię? A przede wszystkim: czy w ogóle doświadczenie jest źródłem teologii?

Należy tu sięgnąć do tego co na temat „źródeł” i „miejsc teologicznych” zostało powiedziane wyżej. Biorąc pod uwagę już przedstawioną argumentację wydaje się, że doświadczenie można zakwalifikować przede wszystkim do miejsc teologicznych, chyba że mamy do czynienia z doświadczeniem mistycznym (jak np. u św. Jana od

¹³ GS 44.

¹⁴ Por. A. SZOSTEK, *Doświadczenie człowieka otwarte na doświadczenie Boga*, w: *Doświadczam i wierzę...*, 11.

¹⁵ Jest to określenie Waldenfelsa przytoczone w: K. KOWALIK, *Słowo wprowadzające do: Doświadczam i wierzę...*, 11.

Krzyża) lub w ogóle religijnym, które da się zobiektywizować i uzgodnić z Objawieniem publicznym - wówczas należałoby mówić o „miejscu własnym” teologii, nie zaś o źródle. Wiemy przecież, że nawet w przypadku objawień prywatnych, by można było uznać ich przesłanie-słowo za autentyczne, trzeba je poddać weryfikacji Objawienia publicznego. Nieraz długo trzeba czekać na takie uznanie. Tymczasem doświadczeniu, i to każdemu, miałyby być przypisywana ranga autentycznego źródła-słowa dla teologii. Nie ma podstaw do takiej kwalifikacji. Jeśliby istniały, to należałoby tego dowieść (podobnie należałoby solidnie uzasadnić, że „miejsce teologiczne” to to samo co „źródło” oraz, że można tych terminów używać zamiennie - jak to jest obecnie).

Jeśli chodzi o argumentację teologiczną, doświadczenie może (i nie musi) być jej pomocne, jednak nie w sposób źródłowy i definitywny. Może się ono stać (i to nawet doświadczenie zła: dotyczącego jednostkę czy czynionego przez nią) **przedmiotem zainteresowania** teologii, ale nie jej rzeczywistym Przedmiotem i źródłem. Trzeba by raczej powiedzieć, że doświadczenie jest miejscem stawiania teologicznych pytań i w tym sensie „źródłem”: źródłem tylko dlatego, że w tym miejscu owe pytania się rodzą. Miejsce rodzenia się pytań nie jest jednak miejscem dawania teologicznych odpowiedzi. Można i trzeba pytać Boga - Jego Objawienia - o sens tego, co się doświadcza. Nie można jednak pozbawić doświadczenia tej ostatecznej perspektywy, jeśli nasze wnioski mają być teologicznymi wnioskami. *Do istoty poznania teologicznego należy rozważanie „przedmiotu” W ŚWIETLE SŁOWA BOŻEGO, albo jak się często mówi, w ŚWIETLE OBJAWIENIA*¹⁷. Stąd też wynika, że *Biblia jest pranauką każdego odpowiedzialnego mówienia o Bogu*¹⁸.

Może w kilku przykładach uda się nam zobrazować na ile niesłuszne i nawet rzykowne jest traktowanie doświadczenia jako źródła i jak zwodniczy jest horyzontalizm dawanej odpowiedzi.

Nie można zatrzymać się (szukając odpowiedzi) na poziomie samego doświadczenia i tylko ludzkim poziomem odpowiedzi. Nie można też podpowiadać Bogu Jego odpowiedzi. Horyzontalizm w spojrzeniu na doświadczenie (zwłaszcza cierpienie) prowadzi do formułowania przez nas tej odpowiedzi i oczekiwania jej od Boga - właśnie takiej a nie innej. Zawód przeżyty na tym polu prowadzi niektórych nawet do ateizmu. Człowiek ma pytać o sens cierpie-

¹⁶ TAMŻE, 9.

¹⁷ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Jak uprawiać...*, 59-60.

¹⁸ W. BEINERT, *Teologiczna teoria poznania...*, 269.

nia, wyczytywać go z Objawienia, a nie domagać się określonej przez siebie odpowiedzi. Jak słusznie zauważa V.E. Frankl, tak naprawdę to człowiek jest pytany (przez Boga) o sens jego życia i cierpienia, on ma dawać odpowiedź na pytania o ten sens. Inaczej mówiąc: on sam ma nadać sens swemu życiu i cierpieniu, czynić je sensownym. Frankl pisze także: *rachunek cierpiącego człowieka zakończy się dopiero w transcendencji; w immanencji pozostaje on otwarty*¹⁹. Objawienie uczy, że właśnie takie zadanie postawił Bóg przed człowiekiem. Jeśli jednak w patrzeniu na cierpienie odsuniemy z naszego pola widzenia Objawienie - stanie się ono Objawieniem „w zawieszeniu” ponad naszym wzrokiem - wówczas nasza odpowiedź może nas powalić na ziemię i zniszczyć. Niewątpliwie w takim przypadku doświadczenie nie staje się źródłem teologii, lecz jakiejś anty-teologii.

Przykładem takiego „Objawienia w zawieszeniu” może być sytuacja, w której formuluje się opinię, że Bóg się wycofał z wydarzenia holokaustu, hitleryzmu, komunizmu... (Bonhoeffer), jak też *stawia się pytanie, czy po Oświęcimiu w ogóle teologia jest możliwa*²⁰. Jeśli postawi się takie pytanie, to konsekwentnie i uczciwie należałoby zaraz dołożyć następne: czy po krzyżu Chrystusa (z całą procedurą Jego sądu i okrucieństwem tortur) teologia jest możliwa?²¹ Dostrzegamy absurd tego pytania, gdyż wydarzenie Krzyża Chrystusa jest „sercem” zbawczego wychylenia Boga ku człowiekowi. I jest tak mimo wołania Chrystusa z krzyża: *Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?* (Mk 15, 34). Wołanie to zawarło w sobie wszystkie nasze wołania w godzinie doświadczeń cierpienia ponad ludzkie siły. Wołanie Chrystusa było jednak nie tylko wołaniem z nami, ale zarazem odpowiedzią na nasze wołanie. Czy Bóg mógł opuścić Chrystusa, który był przecież nie tylko człowiekiem, ale i Bogiem? Czy Bóg mógł być wówczas unicestwiony w Chrystusie, „wycofany”? Wręcz przeciwnie: w agonii Słowa Wcielonego na krzyżu Bóg stał się niezwykle bliski każdej naszej agonii - wszedł

¹⁹ V.E. FRANKL, *Homo patiens*, tł. R. Czarnecki i J. Morawski, PAX, Warszawa 1984, 126-127. Ważne jest również to, że słowa te napisał Frankl nie tylko jako naukowiec i lekarz, ale człowiek, który podczas ostatniej wojny sam był numerem ewidencyjnym w obozie koncentracyjnym.

²⁰ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Historyczne doświadczenia osób i wspólnot chrześcijańskich. Zagadnienia metodologiczne*, w: *Doświadczam i wierzę...*, 127.

²¹ A może raczej po krzyżu Chrystusa i po Oświęcimiu należałoby spytać: czy antropologia jest jeszcze możliwa? Czy człowiek pozostał jeszcze człowiekiem? I tu okazuje się, że człowieczeństwo mogło ocaleć zwłaszcza dzięki Ofiarom tych zbrodni. Podobnie historyczne doświadczenie uczy nas, że krew męczenników była zasiewem chrześcijaństwa.

w naszą agonię. A przecież moglibyśmy pozostać z naszym cierpieniem sam na sam i bez możliwości nadania mu jakiegokolwiek sensu, bez nadziei... Bóg nas jednak nie opuścił. W swoim Synu wstąpił w najstraszniejszą otchłań naszej ciemności, udrękę i ból. Wszedł po to, aby ją uzdrowić i dźwignąć nas do wolności wobec tego wszystkiego, co nas dręczy. Kto, jeśli nie teolog, ma odkrywać przed sobą i światem *mądrość krzyża*?

Rozdzierające wołanie Chrystusa z krzyża oznacza, że Ten, Który obarczył się naszym grzechem, obarczył się związanym z nim cierpieniem. Do cierpienia grzesznika należy również poczucie opuszczenia przez Boga - chociaż tak naprawdę to nie Bóg opuszcza człowieka, lecz człowiek opuszcza Boga przez grzech. Chrystus przyjmując na siebie ludzki grzech, wszedł w ludzką przestrzeń niezbawienia i związane z nim poczucie Bożego oddalenia. Solidaryzując się z grzesznikiem przyjął na siebie także tę godzinę pozornego opuszczenia przez Boga. Dowodem na to, że opuszczenie to było jedynie pozorne, jest prawda, że trzeciego dnia Ojciec wskrzesił Chrystusa z martwych. I tę nadzieję zostawił również nam.

Nie oznacza to automatycznie, że cierpienie przestanie być problemem, albo że przestanie boleć. Dopóki żyjemy, będziemy się z nim zmagać. Pozostanie też dla nas godziną próby. Mimo to odpowiedź teologii w tej kwestii nie może być inna od tej, jaką daje nam Chrystus, jaką daje nam Bóg.

Znajdujemy w Biblii jeszcze jeden trop dla odpowiedzi na nasze pytania odnośnie bolesnych doświadczeń. Mianowicie: wiemy, że Jezus wiele razy uzdrawiał chorych, a jednak nie uzdrowił wówczas wszystkich chorych na ziemi. Ci nieuzdrowieni mogli się czuć zawiedzeni i zadawać podobne pytania do naszych. Choć nieliczne, uzdrowienia były znakiem czasów mesjańskich i zapowiedzią przyszłego uwolnienia nas z każdej udręki. Jednak nie nadeszła jeszcze godzina ostatecznego uwolnienia spod przygniatającego nas jarzma. Nie nastąpiły dotąd czasy ostateczne, nie nadszedł jeszcze koniec „tego świata”.

W naturę ludzką wpisany jest dramatyzm uwikłania w grzech i wynikających stąd konsekwencji. I w wielu tragicznych zdarzeniach wypadałoby powtórzyć: ludzie ludziom zgotowali ten los. A może nawet, patrząc na krzyż Chrystusa, trzeba by powiedzieć: *ludzie Bogu zgotowali ten los*.

Można zauważyć, że zarówno w wyżej przytoczonych pytaniach, jak np. także w pytaniach teologii feministycznej czy w ogóle teologii wyzwolenia (do której należy zaliczyć również teologię feministyczną) jako zasadnicze pojawia się pytanie o wyzwolenie od cierpienia.

Może nawet w teologicznych rozprawach za mało zgłębiamy temat zranienia natury ludzkiej przez grzech, który jest nie tylko jakimś skaleczeniem duszy (jako skaza historycznego, jednorazowego zranienia), ale rzeczywistością, w którą wciąż się wnikamy: my i inni. W tej grzesznej sytuacji ludzkości uczestniczymy w sposób aktywny.

Ostatecznie cierpienie jest tajemnicą i do końca go nie zrozumiemy. Pozostaje nam - na wzór Maryi - zawierzenie wiary mimo przeżywanych ciemności: zawierzenie Chrystusowi, który jest „Kluczem hermeneutycznym” dla teologii, także dla niej Alfą i Omegą.

Może jako teologowie za mało bierzemy pod uwagę w swych dociekaniach misteryjny charakter naszej wiary, więc i teologii. Za wiele chcielibyśmy zrozumieć i wyjaśnić. Tymczasem teologia nie wszystko może wyjaśnić²². Często pozostaje nam jedynie zawierzenie Temu, Który mówi do nas w swoim Słowie. I innej odpowiedzi nie możemy oczekiwać. Trzeba przyjąć, że w wielu przypadkach, także dotyczących bolesnych doświadczeń losu, nie rozwiążemy wszystkiego do końca. Cierpienie i zło tak do końca nie będzie dla nas zrozumiałe „aż do czasu”. Nawet św. Augustynowi nie udało by się wyczerpać morza łyżeczką..., wszak mówi Pan: *Bo myśli moje nie są myślami waszymi* (Iz 55, 8)

Doświadczenie nie może sterować naszymi zdaniem o Bogu, lecz na odwrót: w doświadczeniu mamy się zwracać ku Bogu, ku temu słowu, które zawarł On w Objawieniu.

Mimo że doświadczenie odgrywa doniosłą rolę w percepcji Objawienia (zwłaszcza w chrześcijańskiej *praxis*), to jednak nie może go konstytuować, decydować o jego treści. Stąd też nie może być źródłem, lecz tylko „miejscem teologicznym”. I zawsze musi być poddawane weryfikacji Objawienia. I tu uwidacznia się wyraźna różnica między Objawieniem jako źródłem teologii a doświadczeniem jako „miejscem teologicznym” (miejscem stawiania teologicznych pytań).

W sensie ścisłym sytuacją wyjściową dla teologa nie może być nic innego poza Objawieniem. To jest właśnie jego hermeneutyka, z którą podchodzi m.in. do doświadczenia i nie można tego podejścia odwrócić (to doświadczenie ma być położone na określony warsztat teologa, a nie Objawienie na „warsztat” doświadczenia). Objawienie nie potrzebuje weryfikacji doświadczenia, lecz na odwrót.

Tu jeszcze raz chcę zwrócić uwagę, że używanie zamiennie określenia: „źródło” i „miejsce teologiczne” prowadzi do równo-

²² Por. CZ. BARTNIK, *Wyjaśnianie w teologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 16(1978) nr 2, 37.

rzędnego traktowania autentycznego źródła, jakim jest słowo Boże z „miejscami teologicznymi” nazywanymi także źródłami. Stąd byłoby słuszne rozgraniczyć wspomniane nazewnictwo. Słowo Boże jest jedynym źródłem teologii, choć także „miejscem teologicznym” (jedynym w swoim rodzaju), natomiast pozostałe „miejsca teologiczne” nie są źródłami i w stosunku do Objawienia pełnią rolę pomocniczą, służebną, ich charakter jest tylko prawdopodobny (oczywiście istnieje też ich hierarchia).

Doświadczenie może poszerzać horyzont Biblii, ale nie zaprzeczać jej treści, nie manipulować nią. Jest to niekiedy widoczne także w teologii feministycznej, której twierdzenia (z pewnością nie wszystkie i nie wszystkich jej nurtów) są następnym przykładem teologii z „Objawieniem w zawieszeniu”, a więc hermeneutyki, której nie można nazwać teologiczną. Nie Objawienie lecz doświadczenie kobiet (dyskryminacji, marginalizacji, ucisku) jest hermeneutycznym punktem wyjścia - *centralnym „locus theologicus”* - tej teologii jako *nowej koncepcji teologii* w ogóle²³. (Czy rzeczywiście doświadczenie kobiet jest centralnym „locus theologicus” wszystkich nurtów teologii feministycznej? W niniejszym artykule odnośzę się do cytowanego tutaj zdania). Owszem, ono może być punktem wyjścia w tym znaczeniu, że czyni się je przedmiotem zainteresowania teologii, której jednak hermeneutyka jest zawsze ta sama: z Objawieniem jako źródłem i punktem wyjścia dla badacza danego „materiału” (w tym wypadku doświadczenia kobiet). Jeśli odwrócić ten hermeneutyczny porządek teologii, wówczas wypowiedziane zdania nie będą się już mieścić w jej zakresie. Teologia feministyczna nie może szukać nowego przedmiotu swych rozważań, gdyż *teologia nie szuka i nie znajduje swego przedmiotu sama, lecz jest on jej zadany. [...] Nie może odbiegać od niego pod karą utraty tożsamości*²⁴. Kluczem hermeneutycznym teologii feministycznej (jeśli chce pozostać teologią) nie może być doświadczenie kobiet, ale Objawienie - zwłaszcza Ewangelie i Chrystus. *W chrześcijaństwie bowiem chodzi przede wszystkim o „rozumienie tajemnicy Chrystusa” (Ef 3, 4. Por. w. 8) [...] nie jest to rozumienie jedynie prawdy, ale także Prawdziwego*²⁵. Teologia feministyczna oparta na subiektywnym przecież doświadczeniu (ono jest dla niej materiałem źród-

²³ Por. E. ADAMIAK, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Salvatoris Mater” 1(1999) nr 1, 256.

²⁴ W. BEINERT, *Teologiczna teoria poznania...*, 281.

²⁵ CZ. BARTNIK, *Rozumienie w teologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 21(1983) nr 1, 166.

łowym, [w znaczeniu nie tylko stawiania pytań, ale dawania odpowiedzi], a nie Objawienie - należy tu również zwrócić uwagę na dystans, jaki dzieli wspomniane doświadczenie np. od doświadczenia mistycznego: w grę wchodzi zupełnie inna rzeczywistość) jest subiektywizmem.

We wszystkich „teologiach”, gdy Objawienie jest „w zawieszeniu”, tworzy się teorie w oparciu o człowieka. Dochodzi do zamiany teocentryzmu na antropocentryzm. Człowiek staje się miarą wszystkich rzeczy, pępkiem świata - „wszystkim”. I wszystko chce w relacji do siebie wytłumaczyć, sobie podporządkować czy przyporządkować - także religię. Nie ma to nic wspólnego z personalizmem chrześcijańskim. Nie jest to także antropologia, lecz antropologizm²⁶.

Jeśli chcemy poprawnie budować teologię, nie możemy dopuszczać „Objawienia w zawieszeniu” bądź „Objawienia przystosowanego”. Doświadczenie kobiet musi być widziane w perspektywie Objawienia a nie na odwrót.

Z tym kluczem hermeneutycznym nie stoi też w zgodzie obecny w teologii wyzwolenia obraz Chrystusa z karabinem. Taki obraz Chrystusa nie przystaje do tego, jaki przekazała nam Ewangelia ani też z tak wyraźnie sformułowanym zdaniem skierowanym do Piotra: *Schowaj miecz swój do pochwy, bo wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną* (Mt 26, 52). Nie oznacza to, że mamy pozostać obojętni i bierni wobec niesprawiedliwości i krzywdy. Chodzi o to, byśmy nie walczyli o wyzwolenie za każdą cenę. Przede wszystkim za cenę odsuwania z perspektywy widzenia Boga i Jego Objawienia czy też takiego manipulowania treścią Objawienia, by nie tylko „nie przeszkadzało” naszym tezom, ale je wspierało. Nie można także pomijać prawdy, że zasadniczą potrzebą wyzwolenia człowieka jest wyzwolenie go od grzechu, a w rezultacie zbawienie. Wyzwolenie z zewnętrznych udręk nie zapewnia jeszcze zbawienia ani się z nim nie utożsamia: *nie wolno dłużej mylić tego, co nazywamy - często mylnie - „wyzwoleniem” człowieka lub jego „awansem” (społecznym, intelektualnym) z jego zbawieniem*²⁷. Dla teologa jako zasadnicze musi pozostać pytanie

²⁶ Według Frankla wszelkie „-izmy” są postacią nihilizmu. Przy czym nihilizm nie oznacza twierdzenia, że nic nie istnieje, nie zaprzecza on bytowi, lecz jego sensowi [temu, co jest jego rzeczywistym sensem - prawdą o nim]: *utrzymuje on raczej, że istniejąca rzeczywistość jest niczym innym jak t y l k o t y m, czy o w y m, do czego nihilizm ją konkretnie ogranicza albo z czego ją wywodzi*, V.E. Frankl, *Homo patiens...*, 8. Jak każdy nihilizm, antropologizm wszystko relatywizuje względem siebie (jest relatywizmem), tylko siebie absolutyzuje, por. TAMŻE, 9.

²⁷ H. DE LUBAC, *O naturze i lasce*, „Znak”, Kraków 1986, 35.

o możliwość wyzwolenia z grzechu, a nie od cierpień - to drugie wyzwolenie przyjdzie za pierwszym. „Walka ludzi pokoju” bez przelewania krwi czy w rozumieniu: „oko za oko, ząb za ząb”, przemienianie świata przez miłość na sposób ewangelicznego zaczynu, to droga do wyzwolenia, jaką proponuje nam Chrystus.

Nie można naginać treści, przesłania Biblii do nawet najbardziej drastycznych potrzeb. Ona musi pozostać *norma normans non normata* dla wszystkich „miejsc teologicznych”.

Wierność Prawdzie i wynikającej z Niej prawdzie domaga się wypracowania odpowiadającej jej hermeneutyki teologicznej, zwłaszcza dookreślenia takich pojęć jak: „źródło” i „miejsce teologiczne”.

Na zakończenie warto powtórzyć pytanie S.C. Napiórkowskiego: *Może jednak „doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich” nie jest źródłem teologii (locus theologicus)? Może lepiej nie mnożyć liczby tych źródeł? Może lepiej poprzestać na ogólnie sformułowanej tezie, że owo doświadczenie w jakiś sposób wpływa na teologię i ją warunkuje, ale nie jest jej źródłem?*²⁸

Dołączmy do tego nasze zasadnicze pytanie: czy „miejsce teologiczne” (locus theologicus), to to samo co jej źródło? Etymologicznie „miejsce” i „źródło” to zupełnie co innego. Wydaje się, że również w teologii. Byłoby wielce pożyteczne dla teologii, gdyby można było rozpocząć teologiczną debatę na ten temat. Mam nadzieję, że do rozważań nad postawionym pytaniem włączy się szersze grono teologów, zwłaszcza metodologów.

Dr Danuta Mastalska
Centrum Formacji Maryjnej „Salvatoris Mater” (Licheń)

ul. Klasztorna 4
PL - 63-563 Licheń

²⁸ S.C. NAPIÓRKOWSKI, *Historyczne doświadczenia...*, 128-129.