

WSPÓŁCZESNE NAUCZANIE KOŚCIOŁA NA TEMAT DOŚWIADCZENIA

Od kryzysu modernistycznego do Soboru Watykańskiego II

Kategoria „doświadczenia” należy do tych, które pojawiły się zupełnie nieoczekiwanie w teologii posoborowej. Z jednej strony dało się słyszeć wielokrotne odwoływanie się do doświadczenia, powodowane różnymi celami i przybierające różnorodne formy. Z drugiej zaś strony, konsekwentnie, termin ten otrzymał tak wiele różnych znaczeń, że choć ze swej natury miał on przywoływać na pamięć przeszłość, to jednak od strony pojęciowej pozostawał nieokreślony¹. Mogłoby się wydawać swoistą satyrą stosowanie do współczesnej teologii, dotyczącej omawianego tematu, słów, którymi H.-G. Gadamer rozpoczyna swe filozoficzne refleksje nad doświadczeniem: „Pojęcie doświadczenia, choć będzie to brzmiało paradoksalnie, można — jak mi się zdaje — zaliczyć do najbardziej niejasnych, jakie tylko mamy”². Wszakże wrażenie niemalże „dzikiego” traktowania problemu i cechującej go poli-semii nie wydaje się przesadne ani zbyt upraszczające. Przed wszystkim zdumiewa teologiczny rozwój tego tematu po Soborze Watykańskim II, jeśli się zna okres bezpośrednio go poprzedzający, na który chcemy zwrócić szczególną uwagę, a który charakteryzo-

* Alessandro Maggiolini, urodz. w 1931 r., od 1989 r. biskup Como, jest członkiem Komisji Episkopatu Włoch do Spraw Doktryny Wiary i Katechezy, jak również członkiem Komitetu redakcyjnego Katechizmu Kościoła Katolickiego. Jako zawodowy dziennikarz współpracuje z *L'Osservatore Romano*, *Nouvelle Revue Théologique*, *Communio* oraz innymi czasopismami.

¹ Por. A. Bertuletti, *Il concreto di «esperienza»*, w: *L'evidenza e la fede* (red. G. Colombo), Milano 1988, s. 112-181. Artykuł ten wskazuje na początku różnorodne sposoby odwoływania się teologii do doświadczenia, precyzuje dwa zasadnicze punkty widzenia tego odwoływania się: od strony teologii pastoralnej i fundamentalnej, a następnie przedstawia rozwój teologii współczesnej, idąc śladem pojęcia doświadczenia i wykazując tym sposobem jego znamienne rozpowszechnienie i znaczenie.

²H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1960, s. 329. Na tę samą trudność wskazuje artykuł wstępny zeszytu włoskiej wersji *Communio*, poświęconego tematowi: *Fede e esperienza*, gdzie się zauważa: „jest niezwykle trudno zdefiniować dokładnie treść terminu «doświadczenie», którym wszyscy się posługują” (*Editoriale*, *Communio* 1 (1972) 6, s. 1).

wał się głębokim kryzysem wywołanym przez modernizm potępiony zdecydowanie przez Magisterium Kościoła. Po tym okresie nastąpiły lata wstrzemięźliwego poruszania kwestii doświadczenia, a nawet całkowitej jej nieobecności w teologii i Magisterium, co miało miejsce aż do ostatniego Soboru ekumenicznego.

Fakty te ukazuje i w pewnym sensie antycypuje Jean Mouroux w książce *L'expérience chrétienne*. Jej zasługą jest przerwanie milczenia, którym jednomyślnie otaczało się kwestię doświadczenia po potępieniu modernizmu³. Teolog francuski przypomina przede wszystkim racje zainteresowania tym problemem, a następnie ukazuje trudności wynikające z jego podjęcia. „Problem doświadczenia chrześcijańskiego — pisze on na początku swego dzieła — narzuca się samoistnie każdej filozofii religii i każdej teologii, gdyż jest to istotny problem człowieka religijnego. Człowiek ten chce wejść w kontakt z Bogiem, chce Go zobaczyć, dotknąć, usłyszeć... Lecz jeszcze bardziej narzuca się on, bez wątpienia, świadomości chrześcijańskiej”⁴, świadomości człowieka, który wierzy w Boga Wcielonego. Poza tą motywacją teologiczną także dzisiejsza kultura podaje swe głębokie racje: „Dzisiaj — zauważa Mouroux — panuje królestwo doświadczenia, ponieważ jest to era różnorodnych doświadczeń... I kiedy człowiek współczesny zwraca się ku chrześcijaństwu, czyni to, by mu powiedzieć: «Jakiego znaczącego doświadczenia możesz mi dostarczyć»”⁵.

Znaczenie i waga tej kategorii nie zmniejszają wszakże niebezpieczeństw, które można napotkać przy jej poruszaniu, a które płyną przede wszystkim z historii stawiającej nieustannie czoło jej wieloznacznym zastosowaniom, nie odpowiadającym w pełni

³ J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952. „W klimacie milczenia, który zaistniał w okresie między modernizmem a Soborem, jednym z nielicznych teologów, który zdecydował się na nowo otworzyć dyskusję na temat doświadczenia chrześcijańskiego, był Jean Mouroux” S. Ubbiali, *La teologia dell'esperienza cristiana nella riflessione di Jean Mouroux*, La Scuola Cattolica 106 (1978), 505. Chociaż dzieło J. Mouroux chronologicznie należy do okresu, którym się zajmujemy, nie będziemy się przy nim zatrzymywać. Nie sprowokowało bowiem ono żadnego wystąpienia ze strony Magisterium Kościoła, a przyjęcie teologii tego autora jest późne i datuje się na czas posoborowy. Por. F. Nuvoli, *Il mistero della persona e l'esperienza cristiana. Saggio sulla teologia di Jean Mouroux*, Milano 1989, s. 12-13.

⁴ J. Mouroux, dz. cyt. s. 5.

⁵ Tamże, s. 6. „Rzeczą znamiennej jest — stwierdza S. Ubbiali — że w czasie opracowywania myśli dotyczącej doświadczenia chrześcijańskiego motywacja ta zanika, ponieważ unika się wszelkiego zderzenia ze „współczesną świadomością” i zapomina się o jakiegokolwiek wzmiance apologetycznej w odniesieniu do doświadczenia chrześcijańskiego” (dz. cyt., s. 506).

eklezyjalnemu rozumieniu terminu. Tym sposobem „może się здаваць, że z każdej strony przekreśla się doświadczenie chrześcijańskie; zanim więc jeszcze postawi się pytanie, czym ono jest, należy najpierw zapytać, czy jest ono możliwe i czy samo to wyrażenie ma jakiś sens dla katolika”⁶. Mówiąc ściślej, autor przywołuje na pamięć niektóre najtrudniejsze momenty w dziejach Kościoła nowożytnego i wiąże je z pojęciem „doświadczenia”: „kryzys protestancki i doświadczenie usprawiedliwienia; kryzys jansenistyczny i doświadczenie rozkoszy; kryzys kwietystyczny i doświadczenie czystości ducha; kryzys tradycjonalistyczny i poruszenie, które «przeciwstawia doświadczenie rozumowi»; kryzys modernistyczny i doświadczenie «serca przeciwstawionego mózgowi»”⁷. Dotarliśmy tym sposobem do *terminus a quo* naszego przeglądu: do modernizmu, ostatniego ogniwa w łańcuchu, do momentu, kiedy rzucono silne podejrzenie na ów termin, cień, który przetrwał aż do Vaticanum II. Nie jest więc rzeczą dziwną, że w okresie bezpośrednio następującym po Soborze, w celu uznania tej tematyki, W. Kasper stwierdził, że należy „na nowo, krytycznie podjąć problemy dziewiętnastowieczne. Zarówno w teologii liberalnej, reprezentowanej przez protestantów, jak też w teologii modernistycznej, wyłonionej w katolicyzmie, problem doświadczenia — jak zauważa ów teolog niemiecki — miał centralne znaczenie, lecz niestety w pierwszej połowie naszego stulecia został zupełnie zarzucony. Zarówno teologia dialektyczna, jak też teologia neoscholastyczna porzuciły go na rzecz jednostronnego pozytywizmu i dogmatyczno-biblijnego supernaturalizmu”⁸.

Pozostając na terenie katolickim, omawianie kategorii doświadczenia od modernizmu do Soboru Watykańskiego II musi — jak się zdaje — uwzględniać jej „zablokowania”⁹ i „przerwę” spowodowaną także, a być może głównie, potępieniem modernizmu przez Magisterium Kościoła. Należy zatem zrozumieć treść i motywacje

⁶ J. Mouroux, dz. cyt., s. 37. Konieczność podjęcia kategorii doświadczenia i związane z tym trudności ukazuje też H. U. von Balthasar, który pisze: „choć pojęcie doświadczenia może być obciążone różnymi uzależnieniami w historii teologii i herezji, w teologii katolickiej, protestanckiej i kontrowersyjnej, mimo wszystko okazuje się ono niezbędne, jeśli wiara jest spotkaniem całego człowieka z Bogiem. Bóg zaś chce mieć przed sobą całego człowieka”. H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1961.

⁷ J. Mouroux, dz. cyt., s. 5. Podobne tło ukazuje G. Moiola, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1992, s. 41-42.

⁸ W. Kasper, *Fede e storia*, Brescia 1975, s. 121. Podobny sąd wyraża R. Marlé, *La singolarità cristiana*. Milano 1972, s. 161-163.

⁹ D. Dubarle, *Modernisme et expérience religieuse*, w: *Le Modernisme*, Paris 1980, s. 184.

tego aktu, aby następnie dostrzec znaczenie (i niebezpieczeństwa) ponownego zainteresowania się tematem ze strony Magisterium na Soborze Watykańskim II, zainteresowania, które znacznie przyczyniło się do późniejszego, teologicznego rozpowszechnienia pojęcia doświadczenia.

1. Doświadczenie religijne według G. Tyrrella

Aby nakreślić, przynajmniej w zarysie, znaczenie, jakie miała kategoria „doświadczenia” w modernizmie, skorzystamy z poglądów „jednego z najbardziej autorytatywnych niewątpliwie przedstawicieli myśli modernistycznej i być może najważniejszego w omawianej kwestii, jakim jest George Tyrrell”¹⁰. Jego rozważania bowiem ciągle i z naciskiem odwołują się do doświadczenia i pozwalają nam poznać troski, jakimi kierował się Urząd Nauczycielski, gdy zwrócił na nie uwagę i ostatecznie je zakwestionował¹¹.

¹⁰ G. Colombo, *Esperienza e rivelazione nel pensiero di George Tyrrell*, w: tenże, *La ragione teologica*, Milano 1995, s. 475.

¹¹ Mając na względzie cel i ograniczenia tego opracowania, postaramy się prawie wyłącznie skoncentrować się na centralnym i zarazem problematycznym jądrze tyrrellowskiego ujęcia doświadczenia, powołując się w sposób szczególny na dzieła: G. Tyrrell, *Revelation*, w: tenże, *Through Scylla and Charybdis or the Old Theology and the New*, London 1907, s. 264-307; tenże, *Revelation as Experience — a reply to Haklyut Egerton*, artykuł opublikowany przez: T. H. Looime, „*Revelation as Experience*”: *an unpublished lecture of George Tyrrell*, *Heythrop Journal* 12 (1971) 117-149. Ten drugi tekst zawiera odpowiedź Tyrrella na krytykę sformułowaną w książce A. Boutwooda: *Father Tyrrell's Modernism*, London 1909, świeckiego *Anglo-catholic*, który wydał serię pism na temat „nowej teologii”, posługując się pseudonimem: Haklyut Egerton (por. T. H. Looime, dz. cyt., s. 120). Z pewnością konieczne byłoby szersze opracowanie, które zrekonstruowałoby właściwie tę wiodącą kategorię Modernizmu. „To, że „doświadczenie” w różnorodności swych terminologicznych desygnatów jest podstawowym pojęciem Modernizmu — zauważa G. Colombo — jest rzeczą dobrze znaną. Z drugiej jednak strony, stwierdzenie, iż nie poddano go jeszcze adekwatnej analizie, aby je zidentyfikować i sprecyzować, budzi bardziej zrozumienie niż zdziwienie, tak wielkie bowiem należy pokonać trudności, aby osiągnąć taki cel” (G. Colombo, dz. cyt., s. 475). Porównanie wypowiedzi Tyrrella i Loisy'ego na ten temat znajduje się w: J. Hulshof, *La cristi modernista: Alfred Loisy e George Tyrrell*, *Concilium* 14 (1978) 428-442. Z tego artykułu wynika, że „trudno jest mówić o jednej modernistycznej koncepcji Objawienia. Istnieją bowiem znaczące różnice między nimi dwoma” (s. 440). Odnośnie do barona von Hügel, por. W. Huber, *Religiöse Erfahrung bei Friedrich von Hügel*, w: *Der Modernismus* (red. E. Weinzierl), Graz-Wien-Köln 1974, s. 83-103; P. Neuner, *Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung*, Paderborn 1977, zwł. część druga: ss. 79-343, którą można określić jako „fenomenologię lub logikę «doświad-

Wprowadzenie do dzieła: *Christianity at the Cross-Roads*, prawdopodobnie ostatniego, jakie napisał ów autor¹², zaczyna się od wskazania na cel i zamierzenia całej jego pracy naukowej: „wielu podziela dziś nadzieję dokonania syntezy łączącej istotę chrześcijaństwa z wynikami badań krytycznych, a tych, którzy ją żywią, nazywa się powszechnie modernistami lub *Liberals*”. Dokonanie takiej syntezy nakazuje wszakże unikać przewartościowania jednego z dwóch występujących tu terminów, albowiem „religia nie może stanowić kryterium prawdy naukowej”, ani też „nauka nie może być kryterium prawdy religijnej”¹³; na pierwszym biegunie autor umieścił urzędowe chrześcijaństwo, na drugim zaś — liberalny protestantyzm. Jednakże on sam najwięcej zajmuje się owym pierwszym stanowiskiem, które nabiera też dla nas szczególnego znaczenia. W drażliwym zderzeniu z urzędową myślą „scholastyczną” można bowiem właściwie zrozumieć pojęcie „doświadczenia religijnego”, wychodząc z idei Objawienia, z którą ono się wiąże i w oparciu o którą owo zderzenie ujawnia swą odmiennność oraz ukazuje charakter alternatywy¹⁴.

Właśnie mówiąc na temat Objawienia, Tyrrell wskazuje na potrzebę wyjaśnienia, czy ono „polega na określonych sformułowaniach Bożych, czy też na konkretnych doświadczeniach duchowych, które człowiek przekazuje w formułach, a które, choć są natchnione tymi doświadczeniami Bożymi, nie są formułami Bożymi, lecz ludzkimi”¹⁵. W tym kontekście należy też zapytać, jakim sposobem urzeczywistnia się to Objawienie: „drogą sformułowania, czy też drogą doświadczenia? (...) Dla celów «Objawienia» Bóg posługuje się kategoriami, słowami ludzkimi, czy też ma jakiś swój własny i naturalny sposób przekazywania informacji, jakąś własną drogę dojścia do duszy, do poruszenia woli, do zawładnięcia sercem, które objawia Go tak, jak słońce się objawiło poprzez wydzielane przez siebie ciepło i światło?”¹⁶. Utożsamienie Objawienia z jego sformułowaniami zostało dokonane przez „pospolitego człowieka”, przez „zdrowy rozsądek” i konsekwentnie przez

czenia religijnego»” (K. E. Apfelbacher, *Religiöse Erfahrung im «Modernismus»*, *Stimmen der Zeit* 196 [1978] 128). Kilka uwag dotyczących tego tematu u Blondela podaje G. Colombo, *La nozione di «esperienza» e la teologia cattolica d'inizio secolo*, *Teologia* 5 (1981) 183-188.

¹² Por. T. H. Loome, dz. cyt., s. 126.

¹³ G. Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads* (1909), London 1963, s. 19.

¹⁴ Odnosnie do tego zdarzenia, zob. tenże, *Revelation as Experience*, dz. cyt., s. 130-141.

¹⁵ Tamże, s. 130.

¹⁶ Tamże, s. 131-132.

scholastykę, która „jest właśnie filozofią zdrowego rozsądku”¹⁷, która jednak — poddana dokładniejszej analizie — ujawnia radykalne braki. Taka analiza, prowadzona w sposób określony przez Tyrrella, zdaje się szczególnie uwydatniać dwa momenty. Pierwszym z nich jest niemożność adekwatnego dostosowania słów i myśli człowieka oraz wszystkiego tego, co jest ludzkie, do rzeczywistości Bożej i właściwego objawienia Boga, niemożność, której teologia neoscholastyczna nie chce uznać. Usiłuje więc ona ujmować Objawienie pierwotne jako gotową formułę, lecz w rezultacie musi tylko odwoływać się bez rozstrzygnięcia od jednej formuły do drugiej: „ujmując rzecz ogólnie — stwierdza we wnioskach Tyrrell — nie wydaje mi się, by idea Bożego sformułowania, bezpośrednio przekazanego umysłowi proroka, była całkowicie spójna i możliwa do pomyślenia. Takie twierdzenie potrzebuje uzupełniającego Objawienia, dotyczącego jego źródła i Bożej treści, a takie dodatkowe Objawienie z kolei nie może być gotową formułą bez wywołania takiego samego problemu”¹⁸. Należy więc przerwać błędne koło i ująć Objawienie pierwotne jako doświadczenie. Drugi znaczący punkt krytyki wiąże się natomiast z problematycznym i niemożliwym do utrzymania, absolutnym charakterem, jaki przyjmowałyby formuły, gdyby je rozumiano jako „bezpośrednie Objawienie” Boże. Stwierdza więc Tyrrell: „Nadal uważam, że prawda Boża została nam objawiona nie jako gotowa formuła, lecz jako pewna rzeczywistość — właśnie tak, jak zostały nam objawione piękno i miłość. My możemy wyrazić je przy pomocy formuł lub otrzymać je za pośrednictwem jakiegoś sformułowania, lecz to, co odbieramy, nie jest formułą, lecz doświadczeniem”¹⁹.

Obok tych negatywnych zastrzeżeń wyłania się też istota pozytywnej koncepcji Objawienia, podzielanej przez Tyrrella, polegająca właśnie na ujmowaniu go jako „wewnętrznego” i osobistego doświadczenia, które „podporządkowuje” sobie każdy element zewnętrzny, historyczny lub teologiczny. „Innymi słowy, nauczanie z zewnątrz musi wywoływać Objawienie w nas samych, doświadczenie proroka musi się stać też naszym doświadczeniem. To właśnie takiemu Objawieniu odpowiadamy aktem wiary, uznając je za słowo Boże w nas i dla nas. Gdyby nie zostało już ono zapisane w głębi naszego bytu, gdzie duch jest zakorzeniony w Bogu, nie moglibyśmy go rozpoznać”. Stąd też „bez Objawienia osobistego nie może zaistnieć wiara, lecz tylko pewne przyzwolenie histo-

¹⁷ Tamże, s. 133.

¹⁸ Tamże, s. 135.

¹⁹ Tamże, s. 138.

ryczne lub teologiczne. Objawienie nie może być narzucone nam z zewnątrz; może być ono wywołane ubocznie, lecz nie spowodowane bezpośrednio danym pouczeniem”²⁰.

Mówiąc o tym doświadczeniu, Tyrrell wielokrotnie przypomina charakter jego totalności: „należy przypomnieć sobie, że — ściśle mówiąc — Objawienie polega na pełnym doświadczeniu religijnym, a nie po prostu na intelektualnym elemencie takiego doświadczenia”²¹. Wskazuje on też na jego osobliwość: „nie da się go sprowadzić do doświadczenia czysto moralnego lub etycznego. Sądzę — wyjaśnia autor — że jest ono czymś o wiele większym, gdyż jest doświadczeniem religijnym lub mistycznym”²². Dzięki takiemu doświadczeniu człowiek spotyka Boga, Boga, który „nie jest jakąś formułą lub ideą, lecz Rzeczywistością, Celem i Motorem działania, posłuszeństwa, uwielbienia lub ofiary z siebie, na którym z kolei my mniej lub bardziej precyzyjnie budujemy idee i formuły”²³. Tym sposobem staje się jasna wspomniana już alternatywa oraz precyzyjnie widać płaszczyznę teologiczną, dotyczącą sposobu rozumienia Boga. Różnica w odniesieniu do urzędowej teologii opiera się tu na alternatywie: czy Boga należy pojmować „najpierw jako cel działania, a dopiero wtórnie — jako przedmiot kontemplacji i sformułowań; czy też, wręcz przeciwnie, najpierw jako ideę lub prawdę wyprowadzoną z doświadczenia, a wtórnie — jako cel działania”²⁴. Znów, mając przed sobą wspomnianą już kilkakrotnie alternatywę, napotykamy napięcie mające zasadnicze znaczenie w interpretacji teologii Tyrrella. Z jednej strony podporządkowuje ona formuły „sercu” Objawienia, w czym dzielają one los każdego „symbolu” i „formy”, ponieważ — jak przypomina Hulshof — według Tyrrella, „zarówno teologia, jak też dogmat mają tylko pewną zewnętrzną funkcję w procesie przyswajania sobie Objawienia”²⁵. Z drugiej zaś strony, formuł tych nie wyklucza się *a priori*, lecz wręcz przeciwnie, „nowe” rozumienie Objawienia domaga się ich autentycznej interpretacji. W tym miejscu interpretacja myśli Tyrrella jest „rzeczywiście trudna”²⁶ i do tego zagadnienia będziemy jeszcze musieli powrócić.

²⁰ Tenże, *Revelation*, dz. cyt., s. 305-306.

²¹ Tamże, s. 285.

²² Tenże, *Revelation as Experience*, dz. cyt., s. 143.

²³ Tamże, s. 144.

²⁴ Tamże, s. 143.

²⁵ J. Hulshof, dz. cyt., s. 439.

²⁶ J. Mödlhammer, *Offenbarung und Erfahrung. Anmerkungen zur theologischen Relevanz der Erfahrung im Hinblick auf Anliegen von George Tyrrell*, w: *Der Modernismus*, dz. cyt., s. 60.

2. Potępienie Modernizmu w encyklice „Pascendi Dominici gregis”

Potępienie Modernizmu, jak wiemy, zostało najdobitniej wyrażone w encyklice *Pascendi Dominici gregis*, a jej ukazanie się zadecydowało prawdopodobnie o schyłku i rozproszeniu całego ruchu ²⁷. Tekst Piusa X ²⁸ składa się w swej istocie z trzech części: pierwsza z nich jest poświęcona analizie oraz interpretacji stanowiska modernistycznego; druga wylicza przyczyny pojawienia się modernizmu; trzecia zaś pokazuje środki, które należy mu przeciwstawić. Termin i temat „doświadczenia” (*experientia*) pojawiają się zasadniczo w pierwszej części ²⁹, a dokładnie tam, gdzie się opisuje modernistę jako wierzącego, i zdają się logicznie łączyć z pojęciem „uczucia (*sensus*) religijnego”, wyłożonego w poprzednich paragrafach, gdy zostały sprecyzowane filozoficzne podstawy modernizmu. „Uczucie religijne” ujmuje się przede wszystkim jako owoc zasady „życiowej immanencji”, stanowiącej pozytywną stronę stanowiska modernistycznego, podczas gdy w agnostycyzmie zawiera się jego część negatywna. „Życiowa immanencja” oznacza modernizmu. „Uczucie religijne” ujmuje się przede wszystkim jako religijnego, uznając jego zakorzenienie w „potrzebie”, w „uczuciu”. Tak więc — czytamy w encyklice — „wiara, która jest początkiem i podstawą wszelkiej religii, powinna spoczywać w pewnym uczuciu wewnętrznym, które znów ze swej strony powstaje z pewnej potrzeby tego, co Boskie” ³⁰, z potrzeby, która kryje się w podświadomości (*subscientia*). Co więcej, także kategorię Objawienia sprowadza się w sposób nieunikniony do tego źródła: „Czyż może nie jest Objawieniem, a przynajmniej podstawą Objawienia, owo uczucie religijne, które się objawia w świadomości? Czyż nie

²⁷ Została ona wydana 8 grudnia 1907 r. Wraz z nią należy też wspomnieć dekret Św. Oficjum *Lamentabili* (z 3 lipca 1907 r.) oraz *Motu proprio* Piusa X *Sacrorum Antisistum* (z 1 września 1910 r.) wraz z Przysięgą antymodernistyczną. Teksty tych dokumentów znajdują się, według kolejności ich cytowania, w: ASS XL (1907) 593-650; ASS XL (1907) 470-478 i AAS II (1910) 655-688.

²⁸ Prezentację encykliki można znaleźć w: P. Neuner, «*Modernismus* und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X, *Stimmen der Zeit* 190 (1972) 249-262, a zwłaszcza w: G. Colombo, *La nozione d'«esperienza» nel magistero antimodernista*, *Teologia* 4 (1979) 297-313, który uprzywilejowuje rozważaną przez nas kategorię.

²⁹ W tej pierwszej części Papież analizuje ruch, ukazując modernistę jako filozofa, wierzącego, teologa, historyka i krytyka, apologetę i reformatora. Idąc po tej linii, ujawnia on główne założenia Modernizmu: agnostycyzm, symbolizm i immanentyzm (polski tekst encykliki zob. w: *List Okólny Piusa X Papieża o zasadach modernistów*, Włocławek 1908, s. 7-79 — przyp. tłum.).

³⁰ Tekst polski: tamże, s. 13.

jest Objawieniem także ukazanie się duszom, jakkolwiek jeszcze niewyraźne, Boga w tym uczuciu religijnym?"³¹. Tym sposobem Objawienie utożsamia się z uczuciem religijnym, z którego następnie rozwijają się formuły wiary, orzeczenia, które po uznaniu ich przez Magisterium Kościoła można uważać za dogmaty. W konsekwencji jednak „formy religijne, aby były istotnie religijnymi, a nie tylko spekulacją intelektualną, powinny być żywotne i powinny żyć życiem uczucia religijnego”³².

Przechodząc od rozpatrywania modernisty jako filozofa do modernisty jako wierzącego, encyklika precyzuje element istotny i odróżniający drugą „postać”: „modernista wierzący uznaje i ma za pewne to, iż rzeczywistość pierwiastka bożego sama w sobie istnieje i nie jest wytworem wierzącego. Gdy zaś kto się zapyta, na czym polega ta pewność, odpowie, że na osobistym każdego człowieka doświadczeniu. (...) w uczuciu religijnym — jeśli je głębiej zbadamy — wykryjemy łatwo pewną intuicję serca, przez którą człowiek bez żadnego pośrednictwa doświadcza rzeczywistość pierwiastka bożego i w ten sposób powstaje pewność o istnieniu Boga, jak również o Jego działaniu wewnątrz i na zewnątrz człowieka, pewność, która o wiele przewyższa wszelkie pewniki naukowe”³³. Doświadczenie jest zatem sposobem nabywania pewności o istnieniu Boga i wchodzenia z Nim w relację, w związku z czym, „według modernistów, gdy ktokolwiek to doświadczenie osiągnie, staje się prawdziwie wierzącym”³⁴. Z tego utożsamiania ze sobą wiary i doświadczenia wypływają przynajmniej dwie inne ważne konsekwencje, które ujawniają swój silnie negatywny charakter. Pierwszą z nich jest to, że się interpretuje tradycję jako komunikowanie pierwotnego doświadczenia za pośrednictwem formuł intelektualnych, taka zaś interpretacja niszczy tradycję taką, jak ją rozumiał do tej pory Kościół. Druga zaś konsekwencja dotyczy formalnej niezależności między wiarą a nauką (włączając w nią także historię), w której przedmiot wiary jest niepoznawalny dla nauki, lecz sama wiara, choć jest odrębna od nauki, podlega zupełnie tej ostatniej.

Na uwagę zasługują także zdania kończące pierwszą część encykliki, zawierające — po analitycznym wyjaśnieniu Modernizmu — syntetyczne uwagi krytyczne, które bezpośrednio poprzedzają studium ukazujące przyczyny owego zjawiska. W tym miejscu dokument, po podaniu słynnej definicji nazywającej Moder-

³¹ Tamże, s. 15.

³² Tamże, s. 23.

³³ Tamże, s. 25.

³⁴ Tamże, s. 27.

nizm „zbiorem wszelkich herezji”³⁵, zatrzymuje się nad jego radykalnym agnostycyzmem, który zamyka umysłowi wszelki dostęp do Boga, a otwiera drogę prowadzącą do Niego przez subiektywne uczucie i czyn. To prawda, że moderniści poszukują pomocy w doświadczeniu, lecz ono nie może radykalnie naprawić uczucia i zawrócić człowieka z manowców, na które to uczucie go zaprowadziło. Dlatego — stanowczo stwierdza na koniec Papież — „ogromna większość ludzi obstaje i obstawać będzie zawsze przy twierdzeniu, że samo tylko uczucie i doświadczenie wewnętrzne bez przewodnictwa i światła rozumu nie może doprowadzić do poznania Boga”³⁶.

Związły wykład myśli Tyrrella, mającej charakter emblematyczny w odniesieniu do modernistycznego tematu doświadczenia oraz do stanowiska Magisterium, wyrażonego w encyklice *Pascendi Dominici gregis*, pozwala na kilka syntetycznych uwag pomagających sprecyzować niektóre kwestie krytyczne, podniesione w okresie modernistycznym, oraz lepiej zrozumieć motywy przyjęcia zdecydowanie negatywnego stanowiska przez Kościół. Najpierw można zauważyć, że z krytycznego zderzenia z myślą „scholastyczną” wyłania się problem relacji między doświadczeniem wiary i jej formułami, przy czym na tym drugim biegunie opiera się teologię i dogmat. Propozycja Tyrrella, choć podejmuje kwestię z wielką siłą, nie jest pozbawiona słabych punktów. Wydaje się ona przede wszystkim dokonywać rozłamu między dwoma wymienionymi terminami: „Pojęciowy aspekt wiary — wyjaśnia Schillebeeckx w odniesieniu do Tyrrella — ma po prostu za zadanie bronić doświadczenia. Pojęcia dotyczące wiary są zatem tylko i wyłącznie swoistą reminiscencją, która tłumaczy religijne doświadczenie apostołów. Co więcej, mają one dla nas poniekąd moc wywoławczą, która pozwala wzbudzić w nas doświadczenie analogiczne do ich przeżycia”. Tym sposobem — stwierdza ów autor — aspekt doświadczenia i aspekt pojęciowy, dwa aspekty aktu wiary, pozostają „całkowicie od siebie oddzielone. Element pojęciowy jest czystą, zewnętrzną, symboliczną i pragmatyczną osłoną tego, co stanowi ze swej istoty sedno wiary”³⁷. Podobnie też wypowiada się Latourelle: „to właśnie w imię oddzielenia Objawienia—doświadczenia od teologii, rozdrażnionej przez Tyrrella, chwytą się on wszelkiej wolności na płaszczyźnie doktrynalnej”³⁸, co pozwala nam domyślać się, jaka — również z tego punktu widzenia

³⁵ Tamże, s. 79.

³⁶ Tamże, s. 83.

³⁷ E. Schillebeeckx, *Rivelazione e teologia*, Roma 1966, s. 283. 284-285.

³⁸ R. Latourelle, *Teologia della rivelazione*, Assisi 1976⁵, s. 289.

— jest motywacja dwóch oskarżeń wniesionych przez Magisterium przeciwko Modernizmowi: o agnostycyzm i o relatywizm dogmatyczny. Zdecydowaną „zewnątrżność” każdej formuły w stosunku do jądra Objawienia, które jest doświadczeniem, można bowiem łatwo odczytać w ten sposób, że oznacza ona dewaluację każdego wyrażenia pojęciowego, teologicznego i dogmatycznego, w odniesieniu do rzeczywistości Boga i Jego Objawienia. Zbiega się z tym w swej istocie sąd Mödlhammera. W systemie Tyrrella — stwierdza ten autor — dochodzi do „stłumienia «charakteru sformułowania» Objawienia poprzez jego charakter wydarzenia i doświadczenia”³⁹, wraz z całkowitym pominięciem werbalnego charakteru tegoż Objawienia. Nie wydaje się nawet, by można było uznać myśl Tyrrella za wyraz krańcowej teologii negatywnej. Raczej należałoby podkreślić niemożność, pomimo takich właśnie jej zamiarów, uznania autentycznego charakteru analogicznego do naszych orzeczeń o Bogu. Wynika zatem z tego, że można by oskarżyć myśl Tyrrella o agnostycyzm, jak to czyni Papież w encyklice *Pascendi*⁴⁰.

Uwypuklając to, co zewsząd określa się jako sedno refleksji Tyrrella, można poszerzyć pole, uwzględniając jej tło antropologiczne i teologiczne oraz precyzując tym sposobem przyczyny niezgodności z „teologią urzędową”⁴¹. Zwróćmy przede wszystkim uwagę na to, że autor mocno akcentuje powszechny charakter doświadczenia, bądź też — jak powiemy dzisiaj — totalność wchodzącej w grę osoby: doświadczenie Objawienia jest doświadczeniem całościowym, pełnym. „Tyrrell — pisze Latourelle — często podkreśla totalny charakter objawiającego doświadczenia, jak również uczuciowe elementy, które ono w sobie zawiera; wszakże taki jego nacisk źle ukrywa pewną nieufność wobec elementów ściśle intelektualnych”⁴². Nieufność ta, wpadająca — według współczesnych nam, wspomnianych przed chwilą sądów — w agnostycyzm, powoduje jeszcze większy zgrzyt, gdy staje przed

³⁹ J. Mödlhammer, dz. cyt., s. 59.

⁴⁰ Por. tamże, s. 62 n. Mödlhammer ze szczególną uwagą stara się pokazać w swym artykule, w jaki sposób to ograniczenie wpływa na inne intuicje Tyrrella, które zdają się antycypować Sobór Watykański II, a zatem intuicje, które mogą ulec ortodoksyjnemu rozwojowi.

⁴¹ Jeśli chodzi o tło filozoficzne, do interesujących wniosków mogłoby doprowadzić zgłębienie sugestii Dubarle’a, który traktuje kontrast, zaistniały wokół zagadnienia doświadczenia, między encykliką *Pascendi* a Modernizmem jako kontrast między jego koncepcją arystotelesowsko-tomistyczną a koncepcją z gruntu kantowską (która tłumaczyłaby jego wynik agnostyczny). Por. D. Dubarle, dz. cyt., s. 181-213.

⁴² R. Latourelle, dz. cyt., s. 285.

„intelektualizmem” urzędowej teologii z początku naszego wieku, przed intelektualizmem, który wycisnął też piętno na koncepcji człowieka. Wyjaśnia to fakt — przynajmniej według G. Colombo — dlaczego „sprzeciw teologii katolickiej z początku stulecia wobec doświadczenia ma w gruncie rzeczy charakter antropologiczny w tym znaczeniu, że teologia katolicka trzyma się, mniej lub bardziej świadomie, lecz w każdym przypadku tendencyjnie, antropologii platońskiej, bądź też — mówiąc szerzej — «greckiej». Ściśle rzecz biorąc, chodzi tu o antropologię, która odrywając człowieka od rzeczywistości doświadczenia, znajduje rozwiązanie w jego zdolności intelektualnej, rozumianej jednak w sensie ściśle sformalizowanym, tzn. oderwanym od sytuacji historycznej, gdyż uważa się, że sytuacja historyczna jest zupełnie przypadkowa i dlatego całkowicie «zewnętrzna» w stosunku do istoty człowieka”⁴³. W takiej antropologii nie może istnieć żadne pozytywne nastawienie, lecz tylko gruntowne powątpiewanie w wartość doświadczenia i związanych z nim wymiarów (takich jak uczucie), zwłaszcza gdy się ma przed sobą początkowe dopiero opracowanie tematu, obiektywnie nie pozbawione dwuznaczności, jak to było z rozważaniami Tyrrella.

W tym względzie można zauważyć pewną ciągłość następnych orzeczeń Magisterium, związanych bezpośrednio lub pośrednio z tematem doświadczenia. Można na przykład zobaczyć, jak się kontynuuje nauczanie owej encykliki w piątym artykule Przysięgi antymodernistycznej: „z wszelką pewnością utrzymuję i szczerze wyznaję, że wiara nie jest ślepym uczuciem religijnym, wyłaniającym się z głębin podświadomości (*caecum sensum religionis e latebris subconscientiae erumpentem*) pod wpływem serca i pod działaniem dobrze usposobionej woli, lecz prawdziwym rozumowym uznaniem prawdy przyjętej z zewnątrz ze słuchania, mocą którego wszystko to, co powiedział, zaświadczył i objawił Bóg osobowy, Stwórca i Pan nasz, uznajemy za prawdę dla powagi Boga najbardziej prawdomównego”⁴⁴. Jej echo można także znaleźć w wystąpieniach, które dotyczą dwóch najbardziej znanych i znaczących momentów „kryzysu teologicznego”, a które bezpośrednio poprzedzają Vaticanum II: jeden z nich, z lat trzydziestych, wiąże się z dziełami M. D. Chenu i L. Charliera, drugi zaś, z lat pięćdziesiątych, z epizodem „nowej teologii”. Odnośnie do pierwszej kwestii, możemy wspomnieć półurzędowe uzasadnienie

⁴³ G. Colombo, *La nozione di «esperienza»*, dz. cyt., s. 184 n.

⁴⁴ *Przysięga antymodernistyczna z Motu proprio Piusa X: Sacrorum antistitum*, tekst polski: *Breviarium Fidei*, I, 90 (Poznań 1988, s. 40).

umieszczenia na indeksie dwóch tomów wspomnianych autorów, podane przez biskupa Parente, członka Świętego Oficjum, który obwinia ich między innymi o przekreślenie wartości rozumu na rzecz uczucia religijnego (*sensus religiosus*) i doświadczenia (*experientia*), idąc po linii Möhlera i — jeszcze bardziej radykalnie — samych modernistów⁴⁵. Jeśli zaś chodzi o drugi przypadek, można tu odnieść się do encykliki *Humani generis*. Po stwierdzeniu, że „nowatorzy” zarzucają „filozofii naszych uczelni”, iż „ona w procesie myśli zwraca uwagę tylko na intelekt, a zaniedbuje rolę woli i uczuć ducha (*affectuum animi*)”, autor dokumentu odpiera oskarżenie, precyzując, że czym innym jest uznanie roli tych dyspozycji w rozpoznawaniu prawdy, a czym innym — podkreślenie potęgi woli i uczucia w celu pomniejszenia rangi rozumu (*ratio*)⁴⁶.

Ta perspektywa teologiczna, prowadząca do odrzucenia „doświadczenia” w sensie nadanym mu przez modernizm, a następnie na nowo podjęta i potwierdzona, wiąże się też z fundamentalną opcją teologiczną, współzależną od tej perspektywy i dominującą w urzędowej teologii z pierwszych lat tego stulecia. Mamy tu na myśli zarówno intelektualistyczny sposób rozumienia Objawienia, który je utożsamia z prawdami wiary, pomijając zagadnienie jego historyczności, jak też sposób wyrażania transcendencji Bożej. Odnośnie do tego ostatniego aspektu, opozycja „zdaje się koncentrować na idei Objawienia, a — ściśle rzecz biorąc — na jego transcendencji, którą teologia katolicka wyraża terminem „zewnętrzności”, podczas gdy teologia modernistyczna, odrzucająca „zewnętrzność”, mówi o jego „immanencji”⁴⁷, przy czym jeśli z jednej strony zagraża pewne ryzyko „materializowania” transcendencji, to z drugiej strony „nie jest tak jasne, czy modernistyczna teologia «immanencji» jest w stanie wyrazić transcendencję Objawienia bez szkody dla ortodoksyjności”⁴⁸, czego dowodem jest myśl Tyrrella, która ze swej istoty nie jest zdolna uznać jedy-
ność i absolutność Objawienia chrystologicznego.

Ostatnie spostrzeżenia ukazują, jak dalece kwestia „doświadczenia” wiąże się z całokształtem myśli teologicznej z pierwszych lat naszego stulecia. Aby zatem podjąć w sposób odnowiony ów temat, trzeba będzie zmodyfikować horyzont refleksji teologicznej.

⁴⁵ P. Parente, *Annotationes, Periodica de Re Morali Canonica Liturgica* 31 (1942) 186. Wystąpienie jest poprzedzone tekstem dekretu (s. 184), który uderza w M.-D. Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Tournai 1937 oraz w L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillier 1938.

⁴⁶ Por. *Humani Generis* (12 sierpnia 1950), AAS XXXII (1950) 574.

⁴⁷ G. Colombo, *La nozione di «esperienza»*, dz. cyt., s. 311.

⁴⁸ Tamże.

W sposób szczególny, rzeczą konieczną będzie zdobycie najbardziej właściwego horyzontu rozumienia Objawienia, który odkryje Konstytucja *Dei Verbum*, a który wciąż — jak się okazuje ze względu na wspomniane wyżej powiązania — ma zasadnicze znaczenie w problemie doświadczenia.

3. „Dei Verbum”: Objawienie i doświadczenie

Pośpieszna analiza lingwistyczna, dotycząca naszej kategorii, pozwala stwierdzić, że „w swych szesnastu dokumentach Sobór Watykański II posługiwał się tym językiem raczej powściągliwie: rzeczownik *experientia* występuje w nich 32 razy, zaś czasownik *experior* — 17 razy”⁴⁹. Chociaż najczęstsze zastosowanie tych terminów zachodzi w Konstytucji *Gaudium et spes*, dokumentem najbardziej dla nas znaczącym jest *Dei Verbum*, a zwłaszcza nr 8 tego tekstu, mówiący o rozwoju Tradycji, który jest kluczową wypowiedzią soborową, rehabilitującą temat doświadczenia. W ostatecznej wersji dokumentu czytamy: „Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu (*contemplatione et studio*) wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim (por. Łk 2, 19 i 51), 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”. Wypowiedź ta wylicza zatem trzy czynniki rozwoju Tradycji: teologię, doświadczenie i Magisterium Kościoła. Jeśli chodzi o drugi z nich, można zauważyć w nim wyrażenie „dokładnie predestylowane”⁵⁰, pod którym kryje się uważna i wyteżona praca nad wykuwaniem jego kształtu. Interesujący nas tekst *Dei Verbum* 8 przeszedł następujące etapy redakcji:⁵¹

⁴⁹ G. O'Collins, hasło: *Esperienza* w: *Dizionario di teologia fondamentale* (red. R. Latourelle, R. Fisichella), Assisi 1990, s. 404.

⁵⁰ T. Alvarez, *Experiencia cristiana y Teologia Espiritual*, Seminarium 36 (1974) 96.

⁵¹ Dokumentacja dotycząca poszczególnych etapów opracowywania Konstytucji jest zebrana w: *Concilio Vaticano II Synopsis. Constitutio dogmatica de Divina evelatione Dei Verbum* (red. F. Gil Hellin), Città del Vaticano 1993. (Dzieło to będzie cytowane dalej pod skrótem SDV). *Synopsa* (s. 1-175) zawiera cztery główne redakcje tekstu, które powstawały kolejno po zamknięciu dyskusji nad schematem *De fontibus Revelationis*, opracowanym przez przygotowawczą Komisję teologiczną i przedyskutowanym podczas pierwszej sesji soborowej w dniach 14—21 listopada 1962 r. W *Synopsie* i konsekwentnie w przedstawionym poniżej jej fragmencie z KO 8 (SDV,

I (nr 7, 7)	II (nr 8, 16, 13-16)	III (nr 8, 15, 17-23)	IV (nr 8, 8, 30-35)
	<p>Viva haec Traditio in Ecclesia sub assistentia Spiritus Sancti proficit. Crescit enim tam rerum quam verborum traditiorum intelligentia, tum ex contemplatione rerum quam exconferunt in corde suo (cf. Lc 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum experientia.</p>	<p>Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditiorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia.</p>	<p>Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit: crescit enim tam rerum quam verborum traditiorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt.</p>

Skoncentrujmy się przede wszystkim na tekście drugiej redakcji (II), przedstawionym w auli soborowej i dyskutowanym od

s. 62-67) znajdują się: I. redakcja pierwsza, opracowana przez Komisję mieszaną, nie przedstawiona w auli, lecz będąca przedmiotem licznych *observationes* podanych na piśmie przez Ojców soborowych; II. redakcja druga, która uwzględnia uwagi Ojców, poddana pod dyskusję w auli soborowej w dniach od 30 września do 6 października 1964 r.; III. redakcja trzecia, przedstawiona i poddana głosowaniu na zgromadzeniu ogólnym w dniach 20—23 września 1965 r.; IV. redakcja czwarta, tekst końcowy, który obejmuje liczne *modi* podane przez Ojców po poprzednim zatwierdzeniu tekstu. Odnośnie do szczegółowej rekonstrukcji drogi, którą przebył tekst dokumentu, zob. U. Betti, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, w: *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino-Leumann, 1967, s. 11-68. Odnośnie do przeobrażeń rozdziału II, zawierającego nr 8, zob. U. Betti, *La Rivelazione divina nella Chiesa. La trasmissione della Rivelazione nel capitolo II della costituzione dogmatica Dei Verbum*, Roma 1970.

Jeśli chodzi o zagadnienie *sensus fidei* w KO 8 oraz rozwoju dogmatycznego, por. M. Kothgasser, *Dogmenentwicklung und die Funktion des Geist-Parakliten nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Salesianum 31 (1969) 431-445; Z. Alszeghy, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962—1987)* (red. R. Latourelle), Assisi 1987, t. I, s. 136-151. J. W. Mödhammer (dz. cyt., s. 70-76) porównuje ten tekst Soboru na temat doświadczenia z teologią Tyrrella.

30 września do 6 października 1964 r.⁵² W porównaniu z wersją ostateczną, ukazuje on dwie podstawowe różnice. Po pierwsze, nie wspomina się w nim Magisterium Kościoła, które pojawi się dopiero w ostatnich poprawkach zasługujących na osobną wzmiankę w dalszej części tych rozważań. Po drugie, pojawiają się tylko dwa pierwsze wspomniane czynniki, lecz w odmiennym sformułowaniu: o pracy teologicznej mówi się jedynie przy pomocy terminu: *contemplatio*, podczas gdy wymiar doświadczeniowy wyraża się stwierdzeniem: *ex intima spiritualium rerum experientia* — niewątpliwie prostszym, niż to, które przyjęto w ostatniej redakcji⁵³. Jeśli chodzi o pierwszy czynnik, dodatek: *et studio* zdaje się pochodzić z wystąpień niektórych Ojców soborowych, zatroskanych o dowartościowanie i uściślenie pracy teologicznej. Nie znaczy to, by już nie wskazywał na nią adekwatnie sam termin *contemplatio*, przynajmniej gdy nadaje się mu znaczenie scholastyczne, lecz istnieje tu ryzyko zapomnienia o jego aspekcie ściśle intelektualnym i utożsamienia go ostatecznie z innym elementem występującym w tekście, a mianowicie z doświadczeniem. Jeśli chodzi z kolei o ten ostatni element, głosy Ojców, wypowiedziane publicznie i podane na piśmie, ujawniają z całą jasnością różne troski, które w dużej mierze da się sprowadzić do kwestii wyłonionych w epoce Modernizmu — w okresie wyraźnie wywołanym po imieniu w auli soborowej. Na pierwszym miejscu wskazywano na niewystarczającą jasność sformułowania, które w związku z tym pozostawało otwarte i dawało możliwość subiektywnych interpretacji. Bez dodatkowych uściśleń mogło ono tworzyć dwuznaczne wyobrażenie doświadczenia i jego roli w coraz lepszym rozumieniu Tradycji, tak jakby ujawniało się ono tylko przy pomocy kryteriów wybitnie subiektywnych lub też jak gdyby prawdy dogmatyczne mogły mieć swe źródło w głębinach świadomości.

Wątpliwości te wyrażali w swych szczególnie autorytatywnych

⁵² Tekst ten (redakcja druga) wylicza, w odróżnieniu od poprzedniej jego wersji, czynniki Tradycji. To „ważne uzupełnienie” pojawiło się w tekście opracowanym przez Y. Congara w czasie prac Podkomisji utworzonej przez Komisję doktrynalną ds. przepracowania Schematu (por. U. Betti, *La Rivelazione nella Chiesa*, dz. cyt., s. 92-106).

⁵³ Głosy sugerujące konieczność ponownego przejrzenia wyrażenia mówiącego o dwóch czynnikach rozwoju Tradycji, a także potrzebę jego zmodyfikowania w obranym później kierunku, wraz z załączonymi motywacjami, które w skrócie przedstawiamy w niniejszym artykule, pochodziły zwłaszcza z wystąpień niektórych Ojców, które cytujemy za SDV; są to: kard. Micara (s. 523), kard. Browne (s. 544), Constantini (s. 549), Jäger (s. 550), kard. Ruffini (s. 560), Temiño (s. 582), Calabria (s. 594 n), Fernandez (s. 634 n), Souvage (s. 680), Cornelis (s. 690).

wystąpieniach kard. Browne i kard. Ruffini, na których raz po raz powołują się też później inni Ojcowie soborowi. Pierwszy z nich pytał o znaczenie, jakie należy nadać temu wyrażeniu, radząc albo w ogóle go nie używać, albo je wyjaśnić. Sugestia ta zrodziła się właśnie z możliwości odnoszenia go, w jakikolwiek sposób, zamierzony lub nie, do Modernizmu, a więc do momentu, w którym była dość żywa kwestia doświadczenia, „doświadczenia religijnego” (*experientia religiosa*), czy też „doświadczenia człowieka religijnego” (*experientia religiosi*). Podobnie wypowiadał się kard. Ruffini, który wskazywał na ograniczenia sformułowania, ponieważ wyrażenie: *intima spiritualium rerum experientia* niewiele różni się (przynajmniej pozornie) od określenia: *religiosus animi sensus*, które św. Pius X, zagorzały obrońca wiary katolickiej, odrzucił w encyklice *Pascendi Dominici gregis*. W wyniku dyskusji, odnośnie do wzmianki o pracy teologicznej i doświadczeniu, powstało sformułowanie, które pozostanie już w wersji końcowej. Inna natomiast i bardzo ważna poprawka tego tekstu pojawi się w ostatecznej fazie pracy nad tekstem Konstytucji, która bezpośrednio poprzedziła definitywne zatwierdzenie i wreszcie promulgację, a w której wskazano jeszcze na Magisterium Kościoła.

Mając na uwadze ów tekst promulgowany, cytowany na początku naszej analizy, oraz naszkicowane tu etapy, które musiał on przebyć, można zaproponować na koniec kilka wniosków:

Ponowne podjęcie tematu doświadczenia przez Magisterium Kościoła nie jest przypadkowe i ujawnia pełną świadomość trudności, które spiętrzyły się w ciągu historii tej kategorii. W tym względzie wyraźne jest odwoływanie się do okresu Modernizmu. Okazuje się zatem znaczące to, jak wielką wzbudził on ostrożność i czujność w zajmowaniu się tym zagadnieniem, nie powodując przy tym usunięcia terminologii „doświadczenia”, uściślanej i oczyszczanej z wszelkich możliwych nieporozumień, lecz zawsze przyjmowanej i dowartościowywanej. Pierwsze uściślenie, wręcz oczywiste, wypływa z zestawienia tego terminu z innymi dwoma czynnikami wspomnianego w *Dei Verbum* rozwoju Tradycji, które ma na celu przeciwdziałanie zaistnieniu niebezpieczeństwa ewentualnej absolutyzacji. Drugie natomiast dotyczy wskazania na wymiar intelektualny, obok doświadczeniowego. W rzeczy samej, taka komplementarność nie tyle ma za zadanie „korygować” rozumienie doświadczenia, ile również uwzględniać pracę teologiczną. Tym sposobem stajemy w obliczu dwóch wymiarów, które muszą być jednocześnie obecne w teologii i doświadczeniu chrześcijańskim, ponieważ w odniesieniu do teologii mówi się o kontemplacji i dociekaniu wiernych, zaś w odniesieniu do doświadczenia pojawia

się obok czasownika *experior* termin *intelligentia*, pozwalający bez wątpienia uniknąć dwuznaczności i niebezpieczeństw, które wyłonili Ojcowie soborowi, ustosunkowując się do poprzedniej redakcji tekstu⁵⁴. „Można by tym sposobem mówić — pisze A. M. Kothgasser — niejako o *quasi*-tautologii. Albowiem oba sposoby poznania, zarówno doświadczalny, jak też intelektualny, mają swe zastosowanie w obu przypadkach”⁵⁵. Jeśli jednak będziemy chcieli ujmować oba te czynniki — co wydaje się zupełnie logiczne — w ten sposób, że jeden z nich zakłada przede wszystkim wymiar intelektualny (teologię), zaś drugi odnosi się zwłaszcza do wymiaru doświadczalnego (do doświadczenia), wówczas „konkretne doświadczenie ma w pewnym sensie większą wartość w porównaniu z pogłębieniem teologicznym. Zdarza się bowiem raczej, że samo przeżycie danych rzeczywistości poprzedza ich doktrynalne sformułowanie, aniżeli to sformułowanie dostosowuje się do rzeczywistości”⁵⁶. Słowa takie bez zniekształcenia ich sensu — można rozumieć jako ważne dowartościowanie elementu doświadczeniowego.

Byłoby z pewnością uproszczeniem i rzeczą naiwną przypisywać jednemu tekstowi soborowemu (choć Magisterium Kościoła podejmuje w nim wyraźnie na nowo temat doświadczenia, nie nadając mu sensu negatywnego, a nawet istotowo je dowartościowując) przyczynę „eksplozji” tej tematyki w teologii posoborowej, lecz nie można też zupełnie negować jego znaczenia. Ponieważ zaś, jak już wspomniano, temat ten wiąże się z szerszym horyzontem teologicznym, należy też uwzględniać cały kontekst, w którym znajduje się KO 8. Dokument ten bowiem autorytatywnie proponuje rozumienie Objawienia, w którym będzie się poruszała cała teologia następnych dziesięcioleci. Zwracamy tu uwagę — lecz jest to rzecz zbyt znana, aby poświęcać jej więcej miejsca — na silne podkreślenie historyczności Objawienia, przez co przełamuje się jego rozumienie intelektualistyczne oraz związane z nim ograniczenie antropologiczne. „Zasługą soborowej Konstytucji *Dei Verbum* — pisze C. Geffré — jest umożliwienie pogodzenia ze sobą Objawienia i historii, a także ukazanie drogi do pokonania alienacji świadomości ludzkiej wobec heteronomii Objawienia, która dopro-

⁵⁴ Por. przypis do trzeciej redakcji tekstu *Dei Verbum*, który uzasadnia wprowadzone modyfikacje: SDV, przypis III (D), s. 64-65.

⁵⁵ A. M. Kothgasser, dz. cyt., s. 442.

⁵⁶ U. Betti, *La trasmissione della divina Rivelazione*, w: *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, dz. cyt., s. 237. Podobnie pisze A. M. Kothgasser, dz. cyt., s. 443.

wadziła do kryzysu modernistycznego”⁵⁷. Na tej drodze znajduje się termin „doświadczenie” i — być może — ma on do spełnienia ważne zadanie.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

⁵⁷ C. Geffré, *La rivelazione e l'esperienza storica degli uomini*, w: *Gesù Rivelatore*. Teologia fondamentale (red. R. Fisichella), Casale Monferrato 1988, s. 167.