

Z TEOLOGII DOŚWIADCZENIA *

Wprowadzenie

ANALIZA SYTUACJI

Temat, który chciałbym przedstawić, dotyka problemu — jak mi się wydaje — niezupełnie nowego, ale raczej na nowo postawionego i ze szczególną siłą jawiącego się w świadomości współczesnego człowieka. Historycznie rzecz biorąc, trzeba stwierdzić, że zawsze, gdy pomiędzy tradycją a współczesnością tworzyła się swego rodzaju przepaść, pojawiało się zarazem wołanie o ludzkie doświadczenie. Dzisiaj wielu ludzi tęskni za wiarą, która by była również sprawą doświadczenia. Nie wystarcza im wiara jako nauka „z zewnątrz”, informacja „od góry”, poszukują natomiast wiary, która by się łączyła z ich sytuacją życiową oraz doświadczeniami życia, z sytuacją świata, w którym żyją. Stąd pojawia się pytanie o relacje między objawieniem i doświadczeniem, pytanie o „teologię doświadczenia”.

ASPEKTY PSYCHOLOGICZNE I SPOŁECZNE

W kulturze zachodnioeuropejskiej już od Oświecenia daje się zauważyć próby naukowo-technicznego rozwiązywania wielu problemów. Rzeczywistość bywa wówczas oceniana przede wszystkim pod kątem jej technicznej użyteczności. Wtedy zaś np. estetyczne i duchowe doświadczenia człowieka spycha się na ubocze. Człowiek w tych układach, zwracając uwagę na to, co powierzchowne i przynoszące konkretny pożytek, nie jest w stanie uchwycić całej głębi rzeczywistości. Przeciwno takiemu zniekształconemu ujmowaniu sprawy w ostatnich latach pojawił się protest, który przybrał różne formy, poczynając od narkomanii, a skończyw-

* Referat wygłoszony do pracowników i studentów katechetyki na KUL-u w dniu 8 marca 1979 r. Tłumaczył z języka niemieckiego ks. M. Majewski.

szy na wschodnich medytacjach. Protest ten bywa czasami bardzo intensywny emocjonalnie i ogarnia nie tylko jednostki, ale również grupy społeczne. Oczywiście, w wielu formach tego protestu można spotkać rażącą przesadę i niewłaściwości, np. u Dzieci kwiatu czy Jesus peoples, jednak zarazem trzeba przyznać, że sygnalizuje on usprawiedliwioną tęsknotę za nowym doświadczeniem i możliwościami życia, nadzieję takiego życia, które byłoby przeciwstawne często funkcjonalnej egzystencji w obecnym świecie i społeczeństwie. Społeczeństwo ustosunkowuje się do takich poszukiwań i żądań nierzadko ze sceptycyzmem lub też wyraźnym sprzeciwem. Instynktownie czuje ono, że w całym tym ruchu jest jakaś próba podważenia tego, co tradycyjne i niezachwiane. Wydaje się, że nowe doświadczenia, które w tym procesie się nawarstwiają, wyłaniają coraz to nowe autorytety. Te nowe doświadczenia otwierają nie spotykane dotąd perspektywy i wywierają wpływ na zmianę świadomości, struktur społecznych i ich odniesienia do życia.

ASPEKT TEOLOGICZNY I KOŚCIELNY

W badaniach teologicznych dość wyraźnie ujawnia się tendencja do wychodzenia bardziej od tekstu i tradycji Kościoła, niż od doświadczenia człowieka. Wielu jednak teologów jest przeciwnych takiej teologii, która by tylko interpretowała i przekazywała to, co historia zanotowała, a dogmatyka usystematyzowała, a opowiada się za teologią, która daje odpowiedzi na rodzące się we współczesnym życiu pytania człowieka. W takim rozumieniu w uprawianiu teologii należy nie tyle zajmować się naukową analizą naniesionych przez tradycję tekstów, ile empiryczną analizą sytuacji, w której żyje i pracuje współczesny człowiek. Wydaje się, że Kościół oficjalny, a chodzi tu nie tylko o Kościół katolicki, w pewnej mierze sprzeciwia się takiej postawie. Ma to swoje historyczne uzasadnienie w neoscholastycznej teologii Soboru Watykańskiego I i w stosunku Kościoła do modernizmu. Sobór Watykański I ustawił się do problemu „objawienie doświadczenia” antytetycznie i określił je jako zdarzenie „ex auditu”. Rozprawiając się zaś z modernizmem, Kościół bronił się przed takim pojęciem wiary, w którym dogmat wyrażałby się tylko symbolem doświadczenia ludzkiego. Natomiast Sobór Watykański II ustosunkował się pozytywnie do pojęcia doświadczenia. Szczególnie zostało to wyrażone w schemacie XIII, w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, w którym korelacja między objawieniem Bożym a światem i człowiekiem jest dość mocno wyeksponowana.

Podstawy fundamentalno-teologiczne

Po rozważaniach wstępnych chciałbym przejść do właściwego tematu. Podzieliłem go na dwie części. W pierwszej z nich, teologiczno-fundamentalnej, zamierzam zająć się stosunkiem objawienia do doświadczenia, w drugiej natomiast, dogmatyczno-systematycznej, pragnę się skoncentrować na problemie Boga i zbawienia. Szczegółowiej rzecz biorąc, przedmiotem części pierwszej będą: 1) pojęcie doświadczenia, 2) doświadczenie religijne, 3) stosunek objawienia do doświadczenia.

POJĘCIE DOŚWIADCZENIA

Co to jest doświadczenie? Niemiecki filozof Hans Georg Gadamer stwierdza, że w jęz. niemieckim doświadczenie (Erfahrung) jest jednym z najbardziej wieloznacznych pojęć. Początkowo oznaczało ono podróż po kraju i poznawanie go. Współcześnie w szerszym znaczeniu przez doświadczenie rozumiemy uczenie się przez bezpośredni kontakt z ludźmi i rzeczami. W przedstawionym określeniu istota doświadczenia sprowadzałyby się do bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością. Podtrzymując to w jakiejś mierze, należy zarazem uważać, by nie zacieśniać doświadczenia do przeżycia, gdyż w doświadczeniu przecież współistnieje przeżycie i refleksja. Zdaniem E. Schillebeeckxa „doświadczenie jest splotem spostrzeżenia i myślenia, tego, co bezpośrednio, i tego, co zostało pośrednio przekazane przez tradycję”. Kształtuje się ono w procesie dialektycznym, tzn. uderza w istniejące dotąd struktury myślowe — nikt nie rozpoczyna doświadczenia od zera — dochodzi w nim do pewnego spotkania, w którym myślenie otrzymuje nowe impulsy, albo też dochodzi w ogóle do nowych przemyśleń. Bez refleksji przeżycie nie może stać się rzeczywistym doświadczeniem, bez doświadczenia zaś myśl staje się pusta i nie jest zdolna dalej się rozwijać. Dlatego też doświadczenie jest nieodzownym czynnikiem duchowego samourzeczywistniania się człowieka.

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE

Czym jest doświadczenie religijne? Czy posiada ono własną specyfikę w stosunku do doświadczenia ogólnego?

Z poprzednich rozważań wynika już, że doświadczenie nie jest zdarzeniem pasywnym; nie można doświadczać, jeżeli rzeczywistość ogląda się tylko jak obserwator z jakiejś trybuny. Doświadczenie bowiem wymaga, by wejść i wczuć się w rzeczywistość. Rozwija się ono i kształtuje tam, gdzie dochodzi do spotkania, a to ostatnie zawiera kategorię

personalności. Rzeczywiste doświadczenie nie tworzy się przy czystych związkach rzeczowych, wymaga natomiast z natury swojej relacji „ja” i „ty”. Doświadczenie — zdaniem G. Lohfinka — jest „przygodą nawiązywania relacji pomiędzy „ja” i „ty”. Zawsze jest ono doświadczeniem znaczenia.

W tym miejscu zarazem dotykamy zasygnalizowanego już doświadczenia religijnego. W doświadczeniu „ja” i „ty”, w owym personalnym spotkaniu, jawi się coś, co nie może być zamknięte w ramy i ujęte w dotychczasowe kategorie, a mianowicie doświadczenie transcendencji. Podjmując ten temat, mamy prawo i obowiązek zapytać, co jest wspólne jednemu i drugiemu doświadczeniu? Wydaje się, że to najlepiej uchwycił K. Rahner pisząc, że człowiek we wszystkich swoich doświadczeniach częściowych zarazem doświadcza czegoś, co nie da się całkowicie uchwycić i do końca zrozumieć. Rzeczywistość tę Rahner nazywa „świętą tajemnicą”: Bogiem. Doświadczenie tajemnicy jest nie tyle wynikiem myśli ludzkiej odniesionej do doświadczenia ogólnego. Jest raczej jądrem, centrum i głębią samego doświadczenia. Człowiek, doświadczając dotykanej rzeczywistości, jednocześnie wznosi się ponad nią, ku nieogarnionym horyzontom, ku temu, co samo w sobie zawiera sens i wartość. Trzeba powiedzieć, że doświadczenie posiada o wiele więcej treści, niżeli wyrażamy w słowach. Otwarcie się człowieka zakłada jednocześnie „Kogoś, kto otwiera”, bez którego osoba ludzka nie jest w stanie się otworzyć. Innymi słowy, każde doświadczenie religijne jest darem i łaską. W doświadczeniu tym człowiek jest szczególnie wrażliwy na wszystko, co znajduje się poza zasięgiem tego, co widzialne i na to, co jest na peryferiach. Człowiek szuka w nim całości, rozpiętości, podstaw i sensu istnienia, a w konsekwencji dokonuje się spotkanie z rzeczywistością w wymiarach sensu, a nie tylko funkcji. Trzeba przyznać, że tego rodzaju doświadczenia nie są proste i łatwe. Przeciwnie, wymagają one od człowieka dużej aktywności. Biblijnie biorąc, domagają się zaangażowania życiowego.

OBJAWIENIE I DOŚWIADCZENIE

Czy tak ustawiając doświadczenie, jak to uczyniliśmy dotychczas, teologicznie nie natrafiamy na trudności? Czy może wiara i z kolei teologia pochodzić z doświadczenia? Czy w ten sposób nie przedstawiamy wiary i teologii oddolnie, jako wychodzących od świata i człowieka? Chrześcijańskie rozumienie wiary polega na tym, że ma ona swoje źródło w objawieniu. Czy wobec tego odwrócony układ byłby teologicznie do przyjęcia? Będzie więc rzeczą konieczną zająć się wyjaśnieniem tych zagadnień.

Niderlandzki teolog E. Schillebeeckx w swojej książce *Christus und die Christen* tak się wypowiada: „Objawienie jest doświadczeniem wyrażonym w słowie” (s. 39). Stosunek objawienia do doświadczenia w Piśmie św. jest taki, jak stosunek słowa Bożego do słowa ludzkiego. Podobnie jak słowo Boże zostało przekazane światu przez słowo ludzkie, tak objawienie Boże odsłania się przez doświadczenie człowieka.

To, co przed chwilą zostało powiedziane, wymaga szerszego komentarza. W Nowym Testamencie — chociaż w Starym Testamencie było podobnie — pojawia się nowe doświadczenie wyrastające z kontaktów człowieka z Chrystusem. Ludzie kontaktujący się z Jezusem na różny sposób doświadczały zbawienia Bożego, a przez to otwierały się przed nimi możliwości nowego życia, co szczególnie ukazywało się w naśladowaniu Jezusa. Te doświadczenia nie są tylko doświadczeniami jednostki, ale również doświadczeniami wspólnot, partycypacją w doświadczeniu innych, to było szczególnie wyraźne w pierwszej gminie chrześcijańskiej, o czym mówią *Dzieje Apostolskie*. Z kolei w przedstawionym procesie kontaktów pojawiają się słowo i pismo, z których powstaje księga Nowego Testamentu. W niej na różny sposób zostały przedstawione i zinterpretowane doświadczenia. Z przedstawionego kontekstu niedwuznacznie wynika, że Pismo św. nie jest księgą podaną z nieba, lecz świadectwem doświadczeń wynikających z kontaktów ludzi z Chrystusem.

Żeby dokonywane rozważania były jaśniejsze, trzeba dokładniej przedstawić pojęcie objawienia. Jesteśmy przyzwyczajeni określać religię chrześcijańską jako religię objawienia. Chcemy przez to powiedzieć: Bóg się objawił i dlatego prawdy wiary mają swój początek w Nim, a nie w myśli ludzkiej. Trzeba przyznać, że taki sposób wyrażania się jest słuszny. Wydaje się jednak, że pojmowanie objawienia jako zewnętrznej, odległej i pozahistorycznej informacji od Boga dla człowieka jest dość naiwne. Dlatego należałoby uważać objawienie za coś, co dokonuje się w związku i przez doświadczenie rozwijające się na przestrzeni wieków. Bóg przecież otwiera się człowiekowi w doświadczeniu ludzkim. Nie do przyjęcia więc byłoby myślenie alternatywne: doświadczenie czy objawienie, jak również nie byłoby rzeczą właściwą pytać: czy Pismo św. jest słowem Bożym, czy też słowem ludzkim. G. Lohfink w swojej książce *Glaube braucht Erfahrung* (Würzburg 1977) stwierdza, że „ma się rację ukazując istotę chrześcijaństwa jako objawienie się Boga w dziełach, jednakże ma się również rację, gdy przedstawia się chrześcijaństwo jako doświadczenie, ale doświadczenie podarowane przez Boga i razem z Nim wchodzące w głębię” (s. 19).

Nie powinno się więc rozdzielać objawienia i doświadczenia, gdyż obydwie ściśle wiążą się ze sobą i stanowią dwa aspekty jednego zdarze-

nia. Jeżeli nie widzimy tych wzajemnych powiązań i podkreślamy jedno na niekorzyść drugiego, może dojść do jakiejś teologicznej „zapaści”. Wówczas kształtuje się albo nadnaturalny pozytywizm objawienia, albo naturalny humanizm. Mówiąc zaś o tym napotykamy na jeszcze jedno pytanie: jakie miejsce w omawianej teologii zajmuje dogmat? Czy w nowym sposobie wyrażania się przy powiązaniu z doświadczeniem i przeżyciem nie utraci on swej właściwej wartości? Na to pytanie muszę odpowiedzieć zdecydowanym „nie”. To „nie” jednakże ma znaczenie wtedy, gdy weźmie się pod uwagę dwie rzeczy:

a) Nasze doświadczenie nie może być oderwane od doświadczenia całego ludu Bożego. Właściwe bowiem doświadczenie nie może się zamykać przed doświadczeniem innych. Jeżeli chce się uniknąć szkodliwego solipsyzmu, trzeba być gotowym na korekty własnego doświadczenia i przyjęcie krytyki; to zaś dotyczy zarówno wiernych, jak i teologów. W dogmatach natomiast należy widzieć jakieś szczególne skondensowanie i wymowną koncentrację całościowego doświadczenia i wspólnoty wiary.

b) Niedościgłym punktem kulminacyjnym, zasadą i kryterium wszystkich rozwijających się doświadczeń wiary ma być Jezus Chrystus. Jeżeli więc doświadczenie chrześcijańskie chce się właściwie rozwijać, to w Nim ma ono znaleźć swoją miarę. Nasze doświadczenie w takim razie, istniejąc w Nim, ma się ustawicznie zanurzać w Jego doświadczeniu, nigdy zaś rozwijać się niezależnie od Niego.

Jeżeli teologia doświadczenia uważa omówione przed chwilą warunki za istotne, jeżeli tak bardzo ukierunkowuje się na Jezusa Chrystusa, „inicjatora i sprawcę wiary” (Hbr 12,2), i solidaryzuje się z Kościołem, to uważam na początku przedstawione wątpliwości za przewyciężone. Prawowierność teologii doświadczenia zależy bowiem od eklezjologicznych i chrystocentrycznych komponentów. Kończąc zaś tę fundamentalno-teologiczną część, chciałbym odwołać się do Schillebeeckxa, który stwierdza: „Jeżeli wiarę oddziela się od doświadczenia ludzkiego i jeżeli się ją rozumie jako to, co Kościół podaje do wierzenia, wówczas trudno mówić o doświadczeniu (człowiek sądzi, że nie ma nawet sił do tego). Należałoby dlatego bardziej podkreślić otwartość wiary w stosunku do doświadczenia. Wiara przecież jest pewną wizją, różdżką, za pomocą której mam sprawdzić doświadczenie, odpowiedzieć, czy zdobywam doświadczenie chrześcijańskie. I tutaj przekaz nauki Kościoła jest niezbędny. Bez urzędowego przekazu byłyby zamknięte możliwości doświadczenia chrześcijańskiego, rozpoznawania i nadawania mu nazwy. Jednakże nauczanie Kościoła nie może być rozumiane jako zamknięty system. Jeżeli więc traktujemy je jako badawczy projekt doświadczenia ludzkiego, czynimy

więcej dla orędzia chrześcijańskiego, niżeli gdybyśmy tylko zabiegali o integralność nauki" („Herder-Korrespondenz" 8:1978 s. 396).

Systematyczno-teologiczna konkretyzacja

W pierwszej części niniejszego referatu został ukazany fundamentalno-teologiczny aspekt problemu — doświadczenie w ogóle, doświadczenie religijne i wiary, a szczególnie stosunek doświadczenia do objawienia i do grzechu. W drugiej zaś należałoby podjąć próbę jego konkretyzacji, zajmując się głębiej problemem Boga i zbawienia.

Najpierw chodzi o zagadnienie: czy Bóg jest rzeczywistością doświadczalną, czy też wierzymy w Niego na ślepo? W postawionym pytaniu nie tyle chodzi o Boga w sobie, ile raczej Boga „z nami”, Boga zbawiającego człowieka i świat. Nie chodzi też o jakieś nadzwyczajne czy ekstatyczne doświadczenie Boga, ale o normalne doświadczenie, jakie może istnieć u każdego wierzącego.

Tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie stajemy wobec ogromnej trudności kontaktu z Bogiem. Nasza świadomość obecnie jest uformowana i ukierunkowana technicznie. Człowiek współczesny przecież, okreśłany jako „homo faber”, próbuje opanować i na nowo ukształtować rzeczywistość. Ale człowiek ten, tak uformowany i tak się rozwijający staje jednocześnie przed niebezpieczeństwem utraty zdolności początkowego i bezpośredniego doświadczenia. Nasze współczesne możliwości i zainteresowania doświadczeniem są dość jednostronne, gdyż dominuje w nich ujęcie techniczne i ekonomiczne. Przy okazji trzeba dodać, że ubóstwo, niezdolność i niemożność pełnego doświadczenia wciąż się rozszerza. Widać dość wyraźnie, jak zanikają zdolności i możliwości doświadczenia np. estetycznego i kontemplatywnego. W całym zaś tym kontekście ztraca się możliwość bezpośredniego odniesienia się do Boga. D. Sölle mówi o „śmierci bezpośredniego odniesienia się do Boga”. Czy w takiej sytuacji pozostaje tylko rezygnacja i skarga, czy też także w świecie technicznym i zlaicyzowanym istnieje możliwość doświadczenia Boga? Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba zająć się: 1) doświadczeniem Boga w odniesieniu do doświadczenia stworzenia oraz 2) kontemplacją i doświadczeniem Boga.

DOŚWIADCZENIE BOGA A DOŚWIADCZENIE STWORZENIA

Podstawą każdego doświadczenia Boga jest doświadczenie stworzenia. Oczywiście, nie chodzi tu — i to trzeba wyraźnie podkreślić —

o panteistyczne „upobożnienie świata” (*Weltfrömmigkeit*). Niewątpliwie świat z powodu grzechu i winy nie jest jakimś doskonałym zwierciadłem Boga, ale nie jest też Jego zasłoną. Wśród chrześcijańskiej wizji świata, nie będącej wizją dualistyczną, świat jest miejscem doświadczenia Boga. Stworzenie bowiem odwzorowuje obraz Stwórcy. Posługując się tutaj terminami „stworzenie” i „świat”, należałoby bardziej uwypuklić sens społeczno-historyczny niż kosmiczno-naturalny. Człowiek współczesny widzi świat bardziej jako świat historii niż świat natury, gdyż obecnie na miejsce natury jako fundamentu doświadczenia coraz bardziej wchodzi rzeczywistość społeczno-historyczna. Wprawdzie nie można sprowadzić doświadczenia Boga i zbawienia do relacji międzyludzkich, do socjalnej troski o człowieka czy też do działalności politycznej, chociaż i z tych elementów nie można zrezygnować, bo i przez nie Bóg chce stać się obecny i doświadczalny. Łaski Bożej nie można lokalizować jedynie wewnątrz człowieka, gdyż ona — jako działanie Boże — znajduje się również w całej rzeczywistości, w której żyjemy, przeżywamy ją i jej doświadczamy. Właśnie w całej tej rozciągłości chce Bóg, by Go doświadczać i by Nim się delectować. Nie ma doświadczenia Boga obok czy poza światem i jego historią. Rzeczywistość Boża i zbawcza, posiadając ścisły związek ze światem i historią społeczną, nie może być z tej rzeczywistości stworzenia wyrwana, gdyż inaczej zbawienie pochodzące od Boga i Jego łaska znajdą się w sferze intymności i utracą odniesienie do świata i historii.

Trzeba w konkluzji stwierdzić, że podobnie jak Izraelici doświadczyli przy wyjściu z Egiptu, tak doświadcza się działania zbawczego w naukach humanistycznych, medycznych i psychologicznych. Bóg — jak stwierdza Schillebeeckx — posiada „oblicze kulturowe”, co wcale nie znaczy, by Go utożsamiać z określoną kulturą. Biorąc natomiast pod uwagę owe kulturowe uwarunkowanie doświadczenia Boga, należy powiedzieć, że historia wyzwalamia ludzkiego jest w pewnej mierze odślanianiem Bożego zbawienia.

KONTEMPLACJA A DOŚWIADCZENIE BOGA

Z naciskiem trzeba podkreślić, że Bóg i zbawienie ściśle wiążą się z historią, emancypacją i wyzwaniem człowieka, pamiętając wszakże, że istnieje jeszcze inna droga doświadczenia. Zapomnienie o tym prowadziłoby nie tylko do błędu, ale byłoby rezygnacją z czegoś centralnego w doświadczeniu Boga i zbawienia. Chodzi tu o kontemplację i doświadczenie modlitwy, o praktykę mistyczną — tak różną od politycznej. Podkreślając tak bardzo polityczno-społeczne działanie, jednocześnie

nie trzeba wskazać na ograniczone możliwości jego doświadczenia. Zbawienie — także w ujęciu chrześcijańskim — ma przewyżczać osobowe i społeczne wyobcowanie, czego nie można utożsamiać z procesem emancypacji. Wolność, jako najcenniejsza wartość, nie może być zaofiarowana człowiekowi przez społeczeństwo, chyba że społeczeństwo staje się jedynym horyzontem egzystencji człowieka. Nie może też być tylko sferą wewnętrzną w człowieku. Innymi słowy, przewyżczenie wyobcowania nie może się w pełni dokonać ani przez personalne, ani przez społeczne działanie. Zdaniem Schillebeeckxa „wyzwolona wolność i zbawienie przerastają osobę i społeczeństwo” (*Christus und die Christen* s. 797). Prowadzone rozważania, wskazując na ograniczone możliwości działania społecznego, przybliżają nas do tego, co nazywamy mistyką, do kontemplacji i modlitwy. Rozległe horyzonty ludzkiego istnienia w pełni dopiero otwierają się w Bogu i Jego tajemnicy. Modlitwa przybliży Boga, a człowiek zaangażowany w nią zdobywa pełną wolność, przez którą oddaje się Bogu i odrzuca wszelkie bożki. Przy okazji należy stwierdzić, że uznanie Boga w modlitwie prowadzi do odkrycia pełnego i prawdziwego człowieczeństwa. Doświadczając Boga w modlitwie, doświadczamy człowieka w jego istocie, tu bowiem najgłębiej dokonuje się wyzwolenie, którym jest wyzwolenie z grzechu i winy. Usprawiedliwienie z wiary oraz przebaczenie win i grzechów jest punktem centralnym zbawienia, które dokonuje się przez Boga w Chrystusie. Ono jest czymś najbardziej wewnętrznym, ale zarazem najbardziej zasadniczym miejscem doświadczenia Boga i zbawienia. Stąd też tam, gdzie słabnie świadomość grzechu i winy, trudno o pełnię doświadczenia Boga.

Obydwie drogi doświadczenia Boga i zbawienia — które wyżej zostały przedstawione — nie powinny być oddzielone od siebie i ujmowane przeciwstawnie. Potrzebę ich powiązania znajdujemy w nowotestamentalnej więzi miłości Boga i bliźniego.

Zakończenie

Na koniec chciałbym dodać, że tak w moich, jak i innych teologów zachodnich przemyśleniach i dociekaniach rodzi się pewien problem. Otóż trzeba powiedzieć, że dość intensywnie dyskutuje się problem teologii doświadczenia. Być może czyni się tak dlatego, że zwłaszcza na Zachodzie brak nam współcześnie doświadczenia chrześcijańskiego. Zarazem chciałbym się dowiedzieć, czy katolicyzm w Polsce posiada szerokie i głębokie doświadczenie, które na Zachodzie utracono. Czy my, lu-

dzie Europy Zachodniej, możemy zdobyć i nauczyć się tego, czego nam brakuje? Czy można dać jakieś wyraźne odpowiedzi na postawione pytania i poszukiwania, które mają znaczenie nie tyle dla teoretycznych spekulacji, ile dla praktyki życia?

FROM THE THEOLOGY OF EXPERIENCE

SUMMARY

One of the most current problems in modern learning is that of experience. It is dealt with by many different branches, e.g. philosophy, psychology, sociology, and pedagogy. Also theologians and catechists have recently shown interest in it, as it is demonstrated in this article. It consists of an introduction and two parts. In the introduction an attempt is made to point out the many aspects of the problem. Mention is made of such aspects as the psychological, sociological, theological, and ecclesial ones. In the first part general experience and religious experience are analysed in order to devote more attention to the relations obtaining between revelation and experience. In the second part the author tries to give deeper thought to such questions as the experience of God in relation to the experience of the creation, and contemplation versus the experience of God.
