

Walerian Słomka

Religijne doświadczenie jako podstawa i kres poznania Boga

Collectanea Theologica 37/2, 126-144

1967

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.

KS. WALERIAN SŁOMKA, WARSZAWA

RELIGIJNE DOŚWIADCZENIE JAKO PODSTAWA I KRES POZNANIA BOGA *

I. WPROWADZENIE

Od czasu kryzysu modernistycznego, pojęcie doświadczenia religijnego jest raczej omijane w teologii katolickiej. Jednakże, należy zauważyć, że papież św. P i u s X napiętnował nie doświadczenie religijne w ogóle, lecz modernistyczną koncepcję tego doświadczenia charakteryzującą się subiektywizmem, sentymentalizmem i psychologizmem¹. Tymczasem, szczególnie pod wpływem fenomenologii H u s s e r l a, pojęcie doświadczenia w ogóle uległo zmianie, a samo doświadczenie jest uznawane za ostateczną podstawę wszelkiego poznania. Przed teologiczną myślą rodzi to problem roli religijnego doświadczenia w poznaniu Boga. Problem ten można rozpatrywać z wielu punktów widzenia. Nas interesuje tu punkt widzenia filozoficzno-teologiczny z zastosowaniem fenomenologicznej metody H u s s e r l a. Sięganie po fenomenologiczną metodę H u s s e r l a nie tłumaczy się zainteresowaniem, czy rozwiązaniem problemu religijnego doświadczenia Boga przez niego, ale jego koncepcją doświadczenia w ogóle i rolą jaką przypisuje doświadczeniu w jakimkolwiek poznaniu, a w szczególności w poznaniu naukowym. Opierając się bowiem na husserlowskiej wizji roli doświadczenia we wszelkim poznaniu, możemy pytać, w jakiej mierze ta wizja może posłużyć nam w zakresie badania zagadnienia religijnego doświadczenia Boga i jego roli w poznaniu Boga.

Zdaniem H u s s e r l a, nasze poznanie w ogóle jest uwarunkowane całym szeregiem przesądów płynących z naturalizmu, czy

* (Streszczenie rozprawy pt. „Usprawiedliwienie religijnego doświadczenia Boga. Studium w świetle fenomenologicznej metody Husserla.”)

¹ D. 3481—3487, 3500.

światowości naszej postawy, albo z tradycji, czy języka. Oczyszczenie się od tych przesądów i powrót przez intuicję i doświadczenie do istoty rzeczy gwarantuje autentyczność naszego poznania w ogóle, a w szczególności, poznania filozoficznego².

Droga do czystości i autentyczności tego poznania prowadzi przez redukcje fenomenologiczne. Naturalizm naszej postawy np., który chce ujmować cały świat i całą rzeczywistość tylko w kategoriach fizykalnych, jest przewyżniony przez przerastanie tej warstwy rzeczywistości i docieranie do sedna rzeczy i poznawanie go przez ogląd i doświadczenie. Świat istoty rzeczy pozostaje niedostępny bez tej redukcji, zwanej przez Husserla eidetyczną.

Wspomniana redukcja nie wyczerpuje jednak pytań fenomenologicznych. Dla fenomenologa ważniejsza jest jeszcze redukcja transcendentálna. Tu umieszcza się w nawias nie tylko rzeczywistość naturalistyczną i światową rzeczy, lecz także szczegółowe warunki tego, który myśli i samą jego egzystencję jako rzeczywistość światową. Dzięki redukcji eidetycznej wyzwalamy naszą świadomość od „naturalistycznych, dogmatycznych i światowych uprzedzeń, aby dojść do istoty rzeczy, aby je poznać intuicyjnie przez wizję i doświadczenie. Dzięki redukcji transcendentálnej umieszczamy niejako w nawias samo nasze istnienie jako rzeczywistość światową, aby dotrzeć do „Czystego Ego”, czyli Ego transcendentálnego³. Różnica między Ego transcendentálnym, a ego światowym jest tak ważna, jak różnica pomiędzy światem rozważanym fizykalnie, naturalistycznie, a światem oczyszczonym przez redukcję eidetyczną. Ego światowe, naturalistyczne jest źródłem światowego subiektywizmu, który zniekształca nasze poznanie świata. Można powiedzieć, że to ego jest źródłem wszelkich uprzedzeń. Człowiek, który żyje według ego światowego nie może poznać najbardziej istotnej rzeczywistości rzeczy. Dopiero Ego transcendentálne pozwala zapanować nad postawą ego światowego, źródła subiektywizmu i posunąć się do intersubiektywizmu transcendentálnego⁴. Ego to kryje całą tajemnicę duchowego życia⁵ i jest dawcą znaczenia świata⁶. Odkryte Ego transcendentálne

² E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, vol. III, 24.

³ *ibid.*, § 49, § 60; E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserliana*, vol. I, 180.

⁴ E. Husserl, *Postface à mes idées directrices pour une phénoménologie pure*, *Revue de Mét. et de Morale*, 62 (1957), 389.

⁵ Raffaele Pucci, *Il metodo della riduzione fenomenologica in Husserl*, w: *La Fenomenologia*, Brescia, 1956, 171.

⁶ E. Husserl, *Ideen...*, op. cit., § 49, § 60; tenże, *Die Krisis der*

uzyskuje przez redukcję eidetyczną możliwość posiadania intuicyjnej obecności istoty rzeczy i doświadczania jej. To właśnie ta bezpośrednia intuicja i doświadczenie stanowią prawidłowe źródło poznania i ostateczne kryterium jego autentyczności⁷. Powrót do doświadczenia stwarza również możliwość wykorzystania wielkich tradycji filozoficznych. Fenomenolog, wychodząc bowiem od zasady: *Ego cogito cogitatum*⁸, zmierza do konfrontacji zastanych teorii z samym doświadczeniem i poznaje, w jakiej są one przez nie usprawiedliwione. Proces ten dokonuje się przez tzw. analizę intencjonalną⁹.

Zadaniem aktualnej pracy nie jest jednak studium fenomenologii Husserla. Chodzi natomiast o to, czy zarysowane zasady jego fenomenologicznej metody można wykorzystać również, z odpowiednią adaptacją, do poznania Boga, oraz czy rola doświadczenia jako źródła i kryterium poznania filozoficznego jest do utrzymania także w zakresie poznania Boga. Potrzeba poczynienia próby w tym względzie uzasadnia się poddaniem w wątpliwość tradycyjnego traktowania poznawalności Boga na drodze rozumowania dedukcyjnego. Jeśli bowiem mówimy o Bogu, to mówimy o Kimś, kto jest poza wszelkim gatunkiem, rodzajem i kategorią, a więc, którego istnienie nie może być wnioskiem sylogizmu dedukcyjnego w tradycyjnym sformułowaniu¹⁰. Na jakiej drodze należy więc szukać rozwiązania problemu poznawalności Boga?

Szukając odpowiedzi na płaszczyźnie filozoficznej, nie można pominąć faktu, że dziś już nie tylko filozofia fenomenologiczna, ale również inne kierunki filozoficzne uważają doświadczenie za podstawę filozoficznego poznania. Dał temu wyraz XI Międzynarodowy Kongres Filozoficzny, odbyty w Brukseli, w dniach od 20—26 sierpnia 1953 r.¹¹, oraz XV Zjazd Centrum Studiów Filozoficznych Profesorów Uniwersyteckich w Gallarate, odbyty w 1960 r.¹² Nie można jednak tać, że ani fenomenologia E. Husserla, ani jego fenomenologiczna metoda, nie dają nam goto-

Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, vol. VI, s. 346; tenże, *Cartesianische Meditationen*, op. cit., 180.

⁷ E. Husserl, *Ideen...*, op. cit., 44.

⁸ por. G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, 1947, 137.

⁹ H. L. Van Breda, *La Phénoménologie husserlienne comme philosophie de l'intentionnalité*, w: *La Fenomenologia*, op. cit., 42.

¹⁰ Illtyd Trethowan, *The Basis of Belief*, New York, N. Y., 1961, passim.

¹¹ *Actes du XI-ème Congrès International de Philosophie*, Bruxelles 20—26 Août 1953, vol. XI i vol. IV, Louvain, 1953, passim.

¹² *Il Problema dell' esperienza religiosa*, Brescia, 1961, passim.

wego rozwiązania problemu poznania Boga. Więcej, filozofia fenomenologiczna nawet nie stawia sobie problemu istnienia Boga. Jako filozofia istoty nie była w kompetencji zajmować się tym problemem. Ale właśnie tu jest miejsce na uzupełnienie jej przez filozofię bytu, czyli metafizykę¹³.

Uzupełnienie takie nie jest wcale sprzeczne z naturą fenomenologii, a nawet, zdaniem P. Valori, fenomenologia Husserla stwarza wielką łatwość do egzystencjalnego uzupełnienia jej¹⁴. Jest bowiem otwarta na nowe pytanie, które możnaby nazwać metafenomenologicznym i gotowa na oddanie się w szkołę bytu¹⁵, czyli jest otwarta na doświadczenie metafizyczne, z którym związane jest doświadczenie religijne.

Charakterystyczne dla myśli Husserla jest przekonanie, że nasze poznanie dokonuje się dzięki dwóm ruchom poznawczym: jednemu progresywnemu, który jest ustaławianiem znaczenia świata naszej świadomości i drugiemu regresywnemu, który jest rekonstrukcją genezy intencjonalnej świata naszej świadomości przez analizę intencjonalną¹⁶. U progu ruchu pierwszego stoi doświadczenie przedorzeczeniowe, u kresu drugiego, doświadczenie transcendentale porzeczeniowe jako kryterium weryfikacji. Doświadczenie przedorzeczeniowe może mieć charakter naturalistyczny, lub fizykalny, jeśli jest spotkaniem naszego ego światowego z światem fizykobiologicznym, lub transcendentalem, jeśli jest spotkaniem naszego Ego transcendentálnego z istotą rzeczy. Zdaniem Husserla, punktem wyjścia fenomenologii genetycznej jest świat pojęć, sądów i teorii, które są już rezultatem poznania progresywnego, a które budzą w nas zastrzeżenia. Wydaje się jednak, że taka droga ma coś z błędnego koła. Nie można orzekać, że coś ma braki, jak tylko dzięki posiadaniu idei tego bez braków. Szukalibyśmy więc tego, co już posiadamy. Proponowana droga przez Husserla zawiera pewnego rodzaju przeskok logiczny. Ruch regresywny zakłada bowiem ruch progresywny. E. Husserl zakłada ten ruch, ale poddaje w wątpliwość poprawność jego przebiegu i wartość jego rezultatu. Następnym logicznym

¹³ Benoit Montagnes, *Bulletin de Philosophie, Rev. des Scienc. Philos. et Théol.*, 1960, n. 2, 364; S. Breton, *Approches Phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris—Lyon, 1959, passim.

¹⁴ P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma, 1959, 80.

¹⁵ Breton, *Essai d'une Phénoménologie de l'existence et des attitudes métaphisiques*, Archivio di Filosofia, 1957, n. 1—2, 78.

¹⁶ Georges Van Riet, *Problèmes d'épistémologie*, Paris, 1960, 199.

krokiem takiego stwierdzenia winno być wyjście od podstaw i krytyczne, metodyczne przejście drogi ruchu poznania progresywnego. Tymczasem Husserl za istotny dla swej fenomenologii uważa ruch regresywny. Analiza intencjonalna otwiera rzeczywiście wspaniałe możliwości twórczego wykorzystania wszystkich tradycji filozoficznych i ożywienia naszego poznania przez doprowadzenie nas do nowego doświadczenia, ale tylko pod warunkiem, że będzie bazować na tym, co jest ostatecznym źródłem i kryterium wartości naszego poznania, na doświadczeniu przedorzeczeniowym, że będzie kontynuacją ruchu poznawczego progresywnego. W tym względzie również filozofia fenomenologiczna Husserla domaga się swego uzupełnienia, które konkretnie polegałoby na dokompletowaniu przedmiotu badań filozofii.

II. ROLA DOŚWIADCZENIA RÊLIGIJNEGO W POZACHRZEŚCIJAŃSKIM POZNANIU BOGA

Przechodząc do zagadnienia wykorzystania metody fenomenologicznej w dziedzinie poznania Boga i roli religijnego doświadczenia w tym poznaniu, należy również powiedzieć, że ostateczną podstawą omawianego poznania winno być doświadczenie przedorzeczeniowe, czyli pierwotne. Co jednak spotyka człowiek w swoim doświadczeniu pierwotnym? W pierwszym rzędzie, oczywistym przedmiotem naszego doświadczenia jest wszystko to, co podpada pod zmysły, co jest w zasięgu naszego ego zmysłowego. Możemy powiedzieć, jest to doświadczenie empiryczne, które jest podstawą dla tzw. nauk pozytywnych. Czy jednak doświadczenie to i jego eksplikacja wyczerpują wszystkie możliwości naszego ja i całość bogactwa otaczającej nas rzeczywistości? Husserl odpowiada na to pytanie zdecydowanie — nie. Przez redukcję eidetyczną odkrywa on jeszcze istotę rzeczy, a przez redukcję transcendentálną dochodzi do odkrycia Ego transcendentálnego. Odkrycie to byłoby nie możliwe jednak, gdyby zarówno istota rzeczy, jak Ego transcendentálne nie zawierały się w jakiś sposób już w doświadczeniu pierwotnym empirycznym. W konsekwencji oznacza to, że w doświadczeniu pierwotnym empirycznym, czyli naturalistycznym jest dane uprzednio również jako przedorzeczenie doświadczenie transcendentálne, będące, zdaniem Husserla, podstawą poznania filozoficznego.

Wspomnieliśmy już, że filozofia Husserla domaga się uzupełnienia o pytanie, mające charakter egzystencjalny. W doświad-

czeniu pierwotnym transcendentalem, a nawet w pewnym sensie, w doświadczeniu pierwotnym empirycznym, nasze Ego transcendentalne jest nam bowiem dane uprzednio jako istniejące, jako posiadające rzeczywiste istnienie. Jakkolwiek Husserl nie interesował się istnieniem świata naszej świadomości, lecz jego istotą, jego znaczeniem, to jednak wiele razy powtarzał, że ten świat istot rzeczy jest nam uprzednio dany również jako istniejący¹⁷. Doświadczenie empiryczne i doświadczenie transcendentalne pierwotne mają więc nie tylko charakter esencjalny, ale również egzystencjalny. W doświadczeniu pierwotnym transcendentalem są nam dane nie tylko istoty rzeczy, ale również to, że istoty te są niejako nosicielami bytu, który z jednej strony jest doświadczany jako skończony, poszczególny i darmowy, a z drugiej strony, jak transcendentalny i uniwersalny. Ponieważ doświadczenie takiego bytu z koniecznością absolutną zawiera odniesienie go do Bytu Samoistnego, dlatego można twierdzić, że w doświadczeniu transcendentalem pierwotnym zawarte jest również doświadczenie Bytu Samoistnego, a więc doświadczenie metafizyczne, albo metafenomenologiczne. Więcej, jeśli już w doświadczeniu pierwotnym empirycznym, a szczególnie transcendentalem, naszego Ego jest nam dane jako fundament życia duchowego, to możemy powiedzieć, że Ego to zostało nam dane jako fundament osoby, jako osoba w swojej istocie. W doświadczeniu metafizycznym byt naszego Ego, akt obecności naszej osoby, zostaje nam dany jako skończony, darmowy, zależny, niezrealizowany, czyli dany w zależności i zagrożony. To w konsekwencji pociąga za sobą doświadczenie osobowego charakteru Bytu Samoistnego, a więc absolutnego TY, wzywającego nas do realizacji naszej osoby i jawiącego się jako jedyna nadzieja jej ocalenia. Wynika z tego, że pośrednio już z doświadczeniem pierwotnym empirycznym i transcendentalem, a bezpośrednio z doświadczeniem metafizycznym, jest związane również nasze pierwotne doświadczenie religijne, czyli nasze spotkanie z absolutnym TY, któremu dajemy imię BÓG. Właśnie to doświadczenie religijne, jakkolwiek jako pierwotne, bardzo ogólne i niejasne, należy uznać za ostateczną podstawę naszego poznania Boga i za warunek niezbędny uzasadnionego rozumowania w tym zakresie. Pojęcie Boga, które idzie za tym doświadczeniem, które nie jest wnioskiem dedukcji, lecz stwierdzeniem i wyjaśnieniem obecności, usprawiedliwiłoby więc ostatecznie wszelkie twierdze-

¹⁷ E. Husserl, dzieła cytowane, *ibid.*

nia o Bogu, niezależnie czy miałyby one charakter przedfilozoficzny, czy filozoficzny.

Jeśli jednak fakt istnienia Boga i idea Boga nie są rezultatem dedukcji, ale są nam wszystkim dane w doświadczeniu, to dlaczego istnieje problem ateizmu? W pierwszym rzędzie, nie wolno zapominać, że doświadczenie pierwotne ma charakter przedorzeczeniowy i może takim zawsze pozostać, jeśli nie stanie się przedmiotem naszego wyjaśnienia przez pojęcia, sądy, rozumowania. Ponadto, będąc oczywistością ogólną, a więc niejasną, nawet stawszy się przedmiotem eksplikacji i rozumowań, może zostać błędnie wyinterpretowane, szczególnie pod wpływem wielorakich uprzedzeń natury intelektualnej i moralnej. Właśnie tu jest miejsce na wykorzystanie oczyszczeń fenomenologicznych, których zadaniem jest wyzwolenie nas z wszelkich takich uprzedzeń.

Jednakże, człowiek nawet przy najlepszej woli i przy całym respekcie dla zawartości doświadczenia religijnego, nie jest zdolny sposobem eksplikacji poznać w pełni kim Bóg jest w sobie. Eksplikacja jest konieczna i ma ogromne wartości. Dzięki niej poznajemy wyraźniej to, co było nam dane niejasno w doświadczeniu i wyrażamy zawartość doświadczenia w pojęciach i sądach. Ale eksplikacja nie ma już bezpośredniego kontaktu z obecnym w doświadczeniu Bogiem. Posługując się pojęciami, sądami i rozumowaniami zawsze jest ona pod pewnym wpływem doświadczenia empirycznego i Boga, który jest ponad wszelkim gatunkiem, rodzajem, czy kategorią, chce wyrazić w pojęciach podległych gatunkom, rodzajom i kategoriom. Ponadto, w eksplikacji istotnie zaangażowany jest tylko umysł, a nie cała osoba. W ten sposób, Bóg doświadczenia zostaje wciśnięty niejako w ciasne ramy pojęć i oderwany zarówno od swej boskiej rzeczywistości, jak i pełnego życia naszej osobowości. W konsekwencji, u kresu swej aktywności eksplikatywnej, człowiek znajduje się jakby w martwym punkcie; z jednej strony, oderwany od obecności Boga, a z drugiej strony, wyobcowany niejako z pełnego życia swej osobowości, z powodu intelektualnego tylko charakteru tej aktywności. Jest ogromną zasługą E. Husserla wskazanie na bezsens uznania tego punktu za szczytowy w naszym poznaniu. Jest to ważne dla poznania w ogóle, ale szczególnie w dziedzinie poznania Boga, absolutnego TY, absolutnej Osoby. Jeśli bowiem poznanie jakiegolwiek podmiotu jest uwarunkowane doświadczeniem, czyli spotkaniem podmiotu z przedmiotem, to poznanie osoby, a tym bardziej absolutnej Osoby, nie może dokonać się inaczej, jak tylko przez spotkanie i respekt należny osobie, który dokładnie oznacza miłość.

W religijnym doświadczeniu pierwotnym miało miejsce to spotkanie naszego Ego z absolutnym TY. W spotkaniu tym zaangażowana była cała osoba. Tymczasem przez aktywność eksplikacji nasz kontakt z absolutnym TY został zawężony do intelektu. Dopiero przez ruch poznawczy regresywny, który Husserl uznał za istotne zadanie fenomenologii, możemy powrócić do źródeł, do doświadczenia, które teraz będzie już mieć inny charakter od doświadczenia pierwotnego, gdyż będzie doświadczeniem tematycznym, porzeczeniowym. Doświadczenie to umieszcza nas znów w obecności absolutnego TY i weryfikuje wartość naszych eksplikacji. Podobnie do przedstawionego procesu doświadczenia religijnego pierwotnego i porzeczeniowego, ma się rzecz z doświadczeniem religijnym mistycznym pozachrześcijańskim.

Widzimy, że fenomenologiczna metoda Husserla oddaje wielkie usługi w zakresie usprawiedliwienia konieczności i odkrycia roli religijnego doświadczenia na płaszczyźnie tzw. naturalnego poznania Boga, które lepiej będzie nazywać poznaniem pozachrześcijańskim. Wprawdzie myśl Husserla wymaga w tym względzie uzupełnienia, ale uzupełnienie nie oznacza zastąpienia. Czy również na płaszczyźnie nadnaturalnego, a ściślej mówiąc chrześcijańskiego poznania Boga, wspomniana metoda może mieć zastosowanie i przynieść pozytywne owoce?

III. ROLA DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO W ZWYKŁYM CHRZEŚCIJAŃSKIM POZNANIU BOGA

Respektowanie przez myśl filozoficzną Husserla odrębności różnych poziomów rzeczywistości i, w związku z tym, różnych sposobów poznania, pozwala żywić nadzieję, że metoda ta okaże się twórcza również w zakresie poznania Boga Objawienia chrześcijańskiego. Respektowanie odrębności tej nowej rzeczywistości, w porównaniu do poprzedniej, skłania nas jednak do zrobienia na samym wstępie pewnych uwag. W wypadku tzw. naturalnego poznania Boga, religijne doświadczenie pierwotne było pierwszym odkryciem Boga, noszące jeszcze charakter przedorzeczeniowy. Temu właśnie doświadczeniu zawdzięczamy pierwszą ideę Boga, która jest u podstaw jakiegokolwiek innego poznania Boga. Stąd też zachodziła konieczność uwzględnienia przez filozofa nie tylko ruchu poznawczego regresywnego, lecz również progresywnego i to tego ostatniego w pierwszym rzędzie. Ponadto, Bóg stworzenia objawia się wszystkim ludziom wszystkich czasów jednakowo

i wprost. Tymczasem, w wypadku poznania Boga chrześcijańskiego Objawienia, poznanie to nie jest pierwszym spotkaniem z Bogiem, lecz jest kontynuacją spotkania Boga stworzenia. W tym też sensie, odbycie ruchu poznawczego progresywnego na tym poziomie poznania, przestaje być pierwszorzędną koniecznością każdego człowieka. Następnie, Bóg chrześcijańskiego Objawienia nie jest jednakowo obecny dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. W rzeczywistości, Bóg objawił się wprost tylko niektórym ludziom wybranym, a na koniec w Jedynym Synu swoim Jezusie Chrystusie, wybranym apostołom (Heb. 1, 1—2).

My nie mamy innej możliwości spotkania Boga Objawienia chrześcijańskiego jak tylko za pośrednictwem Kościoła, proroków, apostołów, a szczególnie Jezusa Chrystusa Boga-Człowieka. Istnieje więc dla nas konieczność powrotu do źródeł, konieczność odbycia ruchu regresywnego. Właśnie tu otwiera się nowe pole dla twórczego wykorzystania fenomenologicznej metody Husserla. Faktycznie bowiem, my spotykamy się z orędziem Boga Objawienia mocno wypracowanym. Czy weźmiemy pod uwagę przepowiadanie Kościoła, czy jego życie sakramentalne, w jednym i w drugim wypadku napotykamy żywą świadomość, że źródeł trzeba szukać ostatecznie w pełni Objawienia, w Jezusie Chrystusie, że Kościół nie jest źródłem ani swego przepowiadania, ani sakramentów, lecz tylko przekazicielem i administratorem, stróżem i interpretatorem. Przepowiadający Kościół odwołuje się bezpośrednio do otrzymanego depozytu Objawienia od apostołów, który z kolei jest niczym innym jak świadectwem o ich spotkaniu Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa i w Jezusie Chrystusie. Będąc Bogiem i stawszy się człowiekiem, Jezus Chrystus stał się w najdoskonalszym tego słowa znaczeniu Objawicielem Boga. Jednakże, my mamy dostęp do Jezusa Chrystusa tylko za pośrednictwem Kościoła, za pośrednictwem świadectwa apostoelskiego. Czy wobec tego jest możliwe dla nas spotkanie z Bogiem Objawienia chrześcijańskiego? Czy w tym wypadku, cała fenomenologiczna droga ku źródłom nie musiałaby skończyć się tylko na intelektualnym uświadomieniu sobie tej obecności Boga, która była doświadczeniem osobistym proroków, apostołów, a szczególnie Jezusa Chrystusa? Czy w konsekwencji, religia chrześcijańska nie jest tylko religią spekulacji, a nie religią doświadczenia Boga Żywego, religią personalnego spotkania Boga z człowiekiem i personalnego dialogu Boga z człowiekiem?

Fenomenologiczna metoda Husserla prowadzi przez oczyszczenia fenomenologiczne i analizę fenomenologiczną do doświad-

czenia pierwotnego, które ma być ostateczną odpowiedzią na nasze pytania pod adresem poznawanej rzeczywistości. By jednak doświadczenie wspomniane mogło być ostateczną odpowiedzią, musi być naszym doświadczeniem, a nie tylko przyjęciem opowiadania o doświadczeniu cudzym. Analogicznie winien wyglądać problem poznania opartego na dane Objawienia Bożego.

To prawda, że już w punkcie wyjścia spotykamy się z nauką objawioną wypracowaną i podawaną przez Kościół, w związku z czym stoi przed nami zadanie analizy fenomenologicznej, zadanie całego wysiłku dotarcia do źródła objawienia, do Jezusa Chrystusa. To prawda, że wysiłek ten nie zostałby uwieńczony sukcesem, jeśli u jego kresu, doświadczenie Jezusa Chrystusa nie stałoby się naszym osobistym doświadczeniem. Czy jednak jest to niemożliwe?

Św. Jan Apostoł wskazuje na taką możliwość (1 J. 1—4). Jednakże, możliwość taka jest uwarunkowana. Jak w dziedzinie poznania filozoficznego, pozostawanie na płaszczyźnie ego empirycznego, światowego, stanowiło istotną przeszkodę w dotarciu do istoty świata rzeczy i było źródłem wszelkich uprzedzeń, tak w dziedzinie poznania Boga chrześcijańskiego Objawienia, pozostawanie tylko w ramach naturalnego Ego transcendentalnego, uniemożliwiłoby dotarcie do istoty świata Objawienia i stałoby się źródłem uprzedzeń teologicznych. W związku z nową rzeczywistością, oczyszczenia fenomenologiczne, i to zarówno w zakresie przedmiotu jak podmiotu poznania, muszą iść dalej. Oznacza to, że istnieje konieczność przekroczenia Ego transcendentalnego i dotarcia w nas do nowego Ego, które byłoby proporcjonalne do istoty świata Objawienia tak, jak Ego transcendentalne jest proporcjonalne do istoty świata rzeczy. Pismo św., Ojcowie Kościoła, dokumenty Magisterium Kościoła i teologiczna myśl katolicka mówią zarówno o konieczności jak i fakcie istnienia nowego Ego, które możnaby nazwać naszym Ego przebóstwionym, nadnaturalnym.

Według Starego i Nowego Testamentu odpowiedzią na Boże objawienie ma być wiara¹⁸.

Wiara jest właściwą odpowiedzią na Boże Objawienie, lecz akt wiary nie może być wykonany przez nasze ego naturalne, nawet transcendentalne. By słowo Bożego Objawienia spotkało się z efek-

¹⁸ J. Mouroux, *L'Expérience Chrétienne*, Paris 1954, 325—365; R. Latourelle, *Théologie de la Révélation*, Rome, 1963, 403—415.

tywnym przyjęciem z naszej strony nie wystarczy otwarcie uszu naszego ciała i sam wysiłek naszego umysłu i woli. Jak cała zawartość i moc słowa Bożego Objawienia płynie z jego pochodzenia od Boga, tak również właściwa i skuteczna odpowiedź na nie zależy całkowicie od tego, czy wypływa ona z ludzkiego tylko, czy też z boskiego źródła. To Pan jest tym, który otwiera serca (Dz. Ap. 16. 14). To „nie ciało i krew..., lecz Ojciec..., który jest w niebiesiach” (Mt. 16. 17) daje możliwość odkrycia istotnej nadnaturalnej treści Objawienia. Można być słuchaczem objawionego słowa, można je nawet przyjmować w ramach czysto ludzkich uzdolnień, lecz pozostać poza rozumieniem istotnego sensu słowa Bożego Objawienia. Tajemnica słowa objawionego odkrywa się dopiero wtedy, gdy odpowiedź na to słowo nie pochodzi tylko od naszego ego naturalnego, nawet transcendentalnego, ale gdy jest darem Ojca i Ducha. Sami apostołowie nie rozumieli tyle razy właściwej zawartości słów Jezusa Chrystusa. Dopiero Duch, którego Chrystus obiecał zesłać i którego zesłał (Dz. Ap. 2. 1—46) dał im łaskę pełnego zrozumienia tajemnicy słów, gestów i osoby Jezusa Chrystusa. Ze względu na ograniczone ramy aktualnego artykułu pominiemy argumenty całej tradycji chrześcijańskiej w tym względzie, która ustawicznie podtrzymuje świadomość, o konieczności i fakcie istnienia w nas Ego przebóstwionego.

Warto jednak zrobić wyjątek, gdy chodzi o św. Tomasza z Akwinu, gdyż jego zdanie w tym względzie jest bardzo charakterystyczne. U podstaw wiary, stawia on mianowicie podwójny dar Boży: instynkt wewnętrzny uzdalniający człowieka do aktu wiary nadnaturalnej i rzeczywistość objawioną¹⁹. Wsomniany instynkt wewnętrzny powoduje w człowieku pewną inklinację do prawdy objawionej przez Boga, pewnego rodzaju odpowiedniość do tej prawdy²⁰, którą możnaby porównać do odpowiedniości naturalnej naszych zmysłów do przedmiotów poznania zmysłowego i naszego intelektu do przedmiotów poznania intelektualnego. Mówiąc o dwójakim charakterze Bożej łaski jako źródła wiary, nie można pominąć faktu, że skuteczność działania tej łaski zależy również, od człowieka, jego wolności, od jego dyspozycji moralnych i intelektualnych. Podobnie jak człowiek kierowany inspiracją ego empirycznego ograniczał swe poznanie do świata fizycznego, tak rów-

¹⁹ *In Boet. de Trinitate*, 1, 1, 1 ad 4; *In Rom.* 8, 6.

²⁰ II—II, 1, 4, ad 3; III *Sent.* 23, 2, 1 ad 4.

niez w tym wypadku człowiek może zamknąć się na inspirację Ego przebóstwionego i kierować się ego naturalnym, które stanie się źródłem wielu uprzedzeń uniemożliwiających nasze spotkanie z Bogiem Objawienia. Właśnie tu fenomenologiczna metoda Husserla może być twórczo wykorzystana również w dziedzinie poznania Boga chrześcijańskiego Objawienia.

Idąc po myśli tej metody, stajemy najpierw w obliczu konieczności odkrycia w nas Ego nadnaturalnego uzdolnionego przez Boga do efektywnego spotkania istoty świata objawionego. Odkrycie w nas takiego Ego łączy się z fenomenologicznym postulatem oczyszczeń, które w tym wypadku polegałyby na wyzwoleniu tego Ego od supremacji ego empirycznego, czy też tylko naturalnego Ego transcendentalnego. Dopiero na bazie wyzwolonego Ego nadnaturalnego możliwy jest akt wiary nadnaturalnej, przez który człowiek odkrywa taką rzeczywistość Bożego Objawienia jaka została objawiona i spotyka ją jako obecną, dopiero dzięki efektywnemu spotkaniu naszego Ego przebóstwionego z rzeczywistością objawioną, czyli z Bogiem Objawienia, przez akt wiary, miłości i nadziei, doświadczenie Syna Bożego staje się naszym osobistym doświadczeniem. Właśnie to doświadczenie możemy nazwać chrześcijańskim doświadczeniem Boga i w nim znaleźć ostateczną podstawę poznania i życia chrześcijańskiego. Doświadczenie to nie może dokonać się jednak inaczej jak tylko za pośrednictwem Chrystusowego Kościoła, gdyż tylko Kościół Chrystusowy otrzymał w depozyt świadectwo o Chrystusie i tylko Kościół wierzących, miłujących i posiadających nadzieję zbawienia uobecnia Jezusa Chrystusa²¹. Wystarczy więc włączyć się w Chrystusowy Kościół i zacząć żyć jego życiem, by stać się uczestnikiem tego doświadczenia Boga, które w sposób jedyny było właściwe Jezusowi Chrystusowi²².

Akt wiary, dzięki któremu nasze Ego nadnaturalne spotyka tajemnicę Jezusa Chrystusa nie jest tylko aktem intelektu, lecz aktem osoby. Jezus Chrystus, którego spotyka i przyjmuje nasze nadnaturalne Ego nie jest bowiem dla nas tylko Bogiem-Prawdą, lecz również Bogiem-Miłością i Bogiem-Zbawicielem. Stąd też pełną odpowiedzią na objawiającego się w ten sposób Boga w Jezusie Chrystusie jest nie tylko wiara jako akt intelektu, ale wiara, która

²¹ por. J. Mouroux, *op. cit.*, 105.

²² por. R. Latourelle, *op. cit.*, 53, 58, 382—402.

działa przez miłość (Gal 5. 6), oraz wiara, która rodzi nadzieję zbawienia (Gal 5. 5).

W konsekwencji należy uznać, że dzięki nadnaturalnemu uzdolnieniu naszego Ego do wiary, miłości i nadziei, jesteśmy zdolni spotkać Boga Objawienia chrześcijańskiego, jesteśmy zdolni stać się uczestnikami bogactwa doświadczenia Boga Trójcy, właściwego Słowu Wcielonemu, i że faktycznie, przez akty wiary, miłości i nadziei spotykamy Go i doświadczamy, gdyż aktywność wspomniana o tyle jest możliwa, o ile Bóg jest obecny w łasce wewnętrznej i zewnętrznej, czyli w naszym Ego i w świecie Objawienia.

Tak pojęte chrześcijańskie doświadczenie Boga nie powinno budzić obaw. Nie można mu bowiem postawić ani zarzutu subiektywizmu, ani zarzutu sentymentalizmu, czy naturalizmu. Wprost przeciwnie, pojmowane jako udział przez nadnaturalną wiarę, miłość i nadzieję, w doświadczeniu Boga właściwego Kościołowi, apostołom, a ostatecznie Jezusowi Chrystusowi, jest jedynym gwarantem autentyczności i poznania Boga chrześcijańskiego Objawienia i skutecznego włączenia się w dzieło zbawienia, jest podstawą chrześcijańskiego poznania i chrześcijańskiego życia.

To zlekceważenie, czy niedoceniecie chrześcijańskiego doświadczenia Boga prowadzi na drogi naturalistycznego racjonalizmu, nie mającego nic wspólnego z nadnaturalnym światem Objawienia.

IV. ROLA RELIGIJNEGO DOŚWIADCZENIA W MISTYCZNYM CHRZEŚCIJAŃSKIM POZNANIU BOGA

Po rozpatrzeniu zagadnienia zwykłego chrześcijańskiego doświadczenia Boga, rodzi się pytanie, czy doświadczenie to jest jedynym na płaszczyźnie nadnaturalnej, czy też obok niego, istnieje jeszcze jakiś inny sposób spotkania się naszego Ego nadnaturalnego z Bogiem Objawienia. Nie chodzi oczywiście, o ostateczne spotkanie z Bogiem w tzw. wizji uszczęśliwiającej, ale o spotkanie i doświadczenie w życiu doczesnym. Historia chrześcijaństwa dostarcza nam bogatego materiału z zakresu religijnego życia swych wyznawców, który pozwala wyróżnić od zwykłego chrześcijańskiego doświadczenia Boga, chrześcijańskie doświadczenie mistyczne.

Jest rzeczą charakterystyczną, że postulaty oczyszczeń czynnych i biernych, stawiane przez jednego z największych mistyków katolickich, św. J a n a od Krzyża, przypominają nam bardzo żywo postulaty oczyszczeń fenomenologicznych H u s s e r l a. Właśnie

św. Jan od Krzyża stawia za warunek mistycznego spotkania i doświadczenia Boga chrześcijańskiego Objawienia, odkrycie i wyzwolenie od niedoskonałości i wad najgłębszych pokładów naszego Ego, które moglibyśmy nazwać naszym Ego mistycznym. Czy jednak istnienie w nas Ego mistycznego, albo, czy istnienie takiego uzdolnienia w naszym Ego nadnaturalnym, ma swe uzasadnienie i podstawy?

Pytanie to sprowadza nas do faktu przeobóstwienia naszego Ego w momencie usprawiedliwienia nadnaturalnego i skutków jakie to usprawiedliwienie powoduje w zakresie możliwości przeobóstwionego Ego. Św. Tomasz z Akwinu analizując to zagadnienie dochodzi do wniosku, że w momencie usprawiedliwienia człowiek zostaje uzdolniony do dwojakiego sposobu działania: do jednego przez cnoty wlane, a do drugiego przez dary Ducha św. Uzdolnienie pierwsze daje nam możność nadnaturalnego działania na sposób ludzki, zaś drugie, stanowi podstawę działania na sposób boski²³.

To ostatnie uzdolnienie nie tylko jest użyteczne, ale konieczne do zbawienia człowieka. Aktywność nasza nadnaturalna, której podstawą są cnoty wlane teologiczne, nie jest bowiem doskonała. By człowiek mógł zrealizować swój nadnaturalny cel, musi być kierowany w swej aktywności nie tylko przez rozum wsparty wiarą, ale również przez Ducha Bożego. Warunkiem tego kierownictwa jest jednak uzdolnienie naszego Ego nadnaturalnego przez dary Ducha św.²⁴ Gdy św. Jan od Krzyża mówi o oczyszczeniach biernych, ma na myśli właśnie tę nadnaturalną zdolność naszego Ego, przez którą sama istota, samo centrum naszej duszy, powiedzmy Ego mistyczne, jest gotowe na przyjęcie specjalnej aktywności boskiej i rozpoczęcie działania nadnaturalnego już nie tylko na sposób ludzki, jak ma to miejsce dzięki uzdolnieniu naszego Ego przez cnoty wlane, ale na sposób boski. Człowiek nie jest zdolny wyzwolić o własnych siłach tego Ego mistycznego i uwolnić go od wszelkich niedoskonałości. Dlatego sam Bóg przychodzi mu z pomocą i wyzwala to Ego mistyczne, stanowiące podstawę najdoskonalszego spotkania człowieka z Bogiem w życiu ziemskim, podstawę dla mistycznego doświadczenia chrześcijańskiego. Obecność

²³ I—II, 68, 1, c.; por. Dom. Fr. Vandembroucke, *Notes sur la Théologie mystique de St. Thomas d'Aquin*, Eph. Théol. Lov., 1951, s. 486; M.-M. Philippon, *Les Dons de St.-Esprit chez St. Thomas d'Aquin*, Rev. Thom., 1959, 451—483.

²⁴ I—II, 68, 2, c.

mistycznego Ego w człowieku usprawiedliwia od strony człowieka, od strony jego uzdolnienia, fakt możliwości doświadczenia mistycznego. Fakt samego doświadczenia mistycznego nie zależy jednak tylko od posiadania przez człowieka omawianego Ego mistycznego. Jak wynika z dotychczasowych badań, doświadczenie polega na efektywnym spotkaniu dwóch aktywności. Ponieważ przez dary Ducha św. uzdolnienie człowieka do aktywności ma charakter receptywny, więc ściśle mówiąc, cała istota mistycznego doświadczenia Boga polega na aktywności, którą Bóg wykonuje w nas za pośrednictwem tych darów. Należy zauważyć że mistyczne doświadczenie chrześcijańskie nie różni się co do istoty od chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego. Różnica tyczy tylko sposobu doświadczenia. W jednym i drugim doświadczeniu jest spotkana i doświadczana obecność Trójcy św. zamieszkującej wewnątrz człowieka usprawiedliwionego. Jednakże, w wypadku doświadczenia zwykłego, człowiek doświadcza obecność Ducha, Syna i Ojca jako dawcy nadnaturalnego uzdolnienia naszego Ego do aktywności nadnaturalnej na sposób ludzki i jako dawcy samej aktywności, a w wypadku doświadczenia mistycznego, człowiek doświadcza obecność Ducha, Syna i Ojca jako dawcy naszego Ego mistycznego, zdolnego do aktywności na sposób boski i jako realizatora tej aktywności.

Dotychczasowa analiza zagadnienia chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego usprawiedliwia dostatecznie sam fakt tego doświadczenia i zawiera podstawy do dalszego rozumowania na temat miejsca i roli oraz potrzeby tego doświadczenia w poznaniu i życiu chrześcijańskim, oraz w realizowaniu ostatecznego celu przez człowieka. Uwzględniwszy bowiem fakt, że przez usprawiedliwienie nadnaturalne człowiek zostaje uzdolniony do nadnaturalnej aktywności zarówno na sposób ludzki jak i boski, oraz fakt zamieszkania Trójcy św. we wnętrzu człowieka usprawiedliwionego i Jej aktywności, mamy już podstawę do twierdzenia, że religia chrześcijańska polega nie tylko na zwykłym doświadczeniu Boga, lecz również na doświadczeniu mistycznym, że doświadczenie zwykłe i doświadczenie mistyczne nie są dwoma sukcesywnymi etapami życia religijnego, lecz dwoma różnymi sposobami doświadczenia Boga-Trójcy, ustawicznie ze sobą związanymi²⁵. Zgodnie z tym można też twierdzić, że chrześcijańskie doświadczenie mistyczne Boga jest obok doświadczenia zwykłego integralną częścią

²⁵ *ibid.*

chrześcijańskiego życia religijnego i jest konieczne do zrealizowania naszego celu ostatecznego, który polega na zjednoczeniu się z Bogiem-Trójcą w wizji uszczęśliwiającej²⁶. Oczywiście, mówiąc o konieczności chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego do zrealizowania ostatecznego celu człowieka, mamy na myśli nie jakieś specjalne formy doświadczenia mistycznego, lecz samą jego istotę, polegającą na efektywnym spotkaniu się aktywności Boga-Trójcy i aktywności naszego Ego mistycznego, albo inaczej mówiąc, na tym, że jesteśmy kierowani Duchem Bożym.

V. DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE A TEOLOGIA

Wreszcie, jaka jest relacja między zaprezentowanym chrześcijańskim doświadczeniem zwykłym i mistycznym, a teologią chrześcijańską, czy nawet ściślej mówiąc, teologią katolicką? Scholastyczna koncepcja teologii spotkała się i spotyka ustawicznie z zarzutem przerzucjonalizowania teologii, z zarzutem nadużycia danych filozoficznych w zakresie poznania teologicznego. Zarzut ten nie jest zresztą bez racji. Czymże bowiem była w wielu wypadkach argumentacja teologiczna, jeśli nie zwykłym racjonalistycznym manewrowaniem przy pomocy tekstów Pisma św. i Magisterium Kościoła?

Tymczasem wiemy już, że jakkolwiek sformułowania Pisma św. i Magisterium Kościoła odgrywają ogromną rolę w naszym poznaniu nadnaturalnym Boga, to jednak one same mogą pozostać martwą literą nic nie mówiącą o Bogu Objawienia chrześcijańskiego, jeśli człowiek przez akt wiary nie spotka za ich pośrednictwem objawiającego się Boga w Jezusie Chrystusie, jeśli nie stanie się, dzięki aktom wiary, miłości i nadziei uczestnikiem tego doświadczenia Boga, które w sposób jedyny jest właściwe Jezusowi Chrystusowi.

Powiedzieliśmy, że sformułowania Pisma św. i Magisterium Kościoła odgrywają ogromną, choć nie wyłączną rolę w naszym poznaniu Boga Objawienia. Stwierdzenie takie uzasadnia się tym, że zarówno Pismo św. jak i doktryna Magisterium Kościoła są tylko ekspresją tego doświadczenia Boga Objawienia, które w jednym wypadku było właściwe specjalnym świadkom Objawienia; prorokom i apostołom, a w drugim wypadku, Kościołowi Chrystusowe-

²⁶ *ibid.*

mu. Dziś nie ma innej drogi, by stać się uczestnikiem doświadczenia Boga właściwego Jezusowi Chrystusowi, jak przyjęcie przez wiarę świadectwa pozostawionego przez apostołów Kościołowi Chrystusowemu. Przyjęcie to, nie oznacza jednakże przyjęcia tylko sformułowań Pisma św. i Magisterium Kościoła, lecz także tej rzeczywistości nadnaturalnej, tego doświadczenia Boga chrześcijańskiego Objawienia, którego wspomniane sformułowania i świadectwa są tylko ekspresją.

U podstaw teologicznego poznania w ogóle i poznania teologicznego naukowego, nie leżą więc same wymienione sformułowania, lecz spotkanie za ich pośrednictwem i doświadczenie Boga Objawienia w wierze, miłości i nadziei. W tym też sensie, teologia jako nauka nie jest systemem wyciągania wniosków z przyjętych uprzednio zasad, lecz jest nauką eksplikacją chrześcijańskiego doświadczenia Boga przez wiarę, miłość i nadzieję, które za pośrednictwem świadectwa wiary Kościoła i apostołów jest udziałem w doświadczeniu Boga właściwym Jezusowi Chrystusowi. Czym doświadczenie metafizyczne jest dla metafizyki, czym doświadczenie religijne na płaszczyźnie tzw. aktywności naturalnej człowieka dla teodycei, tym chrześcijańskie doświadczenie Boga przez wiarę, miłość i nadzieję, jest dla teologii chrześcijańskiej.

Teologia pojęta jako eksplikacja chrześcijańskiego doświadczenia Boga w niczym nie pomniejsza roli Pisma św. i Tradycji Magisterium Kościoła, ani też najwyższego autorytetu tegoż Magisterium w zakresie interpretowania Pisma św. i swojej Tradycji. Pismo św. i dokumenty nauczania Magisterium Kościoła pozostają w dalszym ciągu konieczną, choć nie ostateczną podstawą teologii. Ostateczną podstawą jest natomiast chrześcijańskie doświadczenie Boga, którego Pismo św. i Tradycja Magisterium Kościoła stanowią specjalną ekspresję, ekspresję urzędową. Teologia jest natomiast jego ekspresją naukową. Weryfikacja tej ekspresji z samym doświadczeniem chrześcijańskim pozwoli nam zrozumić w jakiej mierze dana teologia jest usprawiedliwiona przez to doświadczenie. To z kolei umożliwi nam poznać granice i możliwości nowej ekspresji chrześcijańskiego doświadczenia Boga, nowej ekspresji chrześcijańskiej wiary, miłości i nadziei, oraz granice możliwości nowej teologii. Jakie rozwiązanie, przy takiej koncepcji teologii, znajdzie problem jedności i podziału teologii?

Pojmowana jako eksplikacja chrześcijańskiego doświadczenia Boga, teologia jest wyraźnie jedna w swojej istocie, jak jedno jest chrześcijańskie doświadczenie Boga, jakkolwiek realizujące się

dwoma sposobami: zwykłym i mistycznym. Ten podwójny sposób chrześcijańskiego doświadczenia daje podstawę do wyróżnienia dwojakiej teologii: jednej, która byłaby naukową eksplikacją chrześcijańskiego doświadczenia zwykłego i drugiej, która byłaby naukową eksplikacją chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego.

Reasumując przedstawioną drogę ku rozwiązaniu problemu religijnego doświadczenia Boga w świetle fenomenologicznej metody Husserla możemy stwierdzić, że wystarczająco jasno przedstawia się fakt, miejsce i rola tegoż doświadczenia w poznaniu Boga w ogóle, a szczególnie w poznaniu Boga chrześcijańskiego Objawienia. Zdaje się, że dopiero uwzględnienie i respektowanie tej roli zrodzi nową koncepcję teologii, która będąc eksplikacją naukową religijnego doświadczenia, potrafi wyrazić językiem każdej epoki Boga stworzenia i Boga chrześcijańskiego Objawienia.

L'EXPERIENCE RELIGIEUSE COMME FONDEMENT ET COMME TERME DE LA CONNAISSANCE DE DIEU

Depuis la crise de la compréhension à la manière moderniste de l'expérience, celle-ci a subi une grande évolution. Husserl y a joué un rôle tout particulier et cela grâce à ses études sur la phénoménologie et la méthode phénoménologique.

La nouvelle manière de considérer l'expérience en général, exige une nouvelle solution au problème de l'expérience religieuse de Dieu et de son rôle sur le chemin, qui nous conduit vers Lui. En suivant la ligne de cette nécessité, la thèse présente a choisi pour son devoir de résoudre le problème de justification de l'expérience religieuse de Dieu en adoptant la méthode phénoménologique de Husserl.

Après l'introduction (mise en problème, le rappel des principes généraux de la phénoménologie de Husserl et de contenu du livre de Trethowan „L'homme et la connaissance de Dieu”), l'étude présentée traite l'expérience religieuse de Dieu au niveau de la connaissance dite naturelle. Deux premiers chapitres de cette partie sont consacrés pour rapporter les opinions des penseurs de ces derniers temps sur le thème de l'expérience religieuse ou originelle ou mystique.

Dans la troisième partie nous analysons les opinions ci-dessus et nous essayons de résoudre personnellement le problème à la lumière de la méthode phénoménologique de Husserl. Il s'agit d'y faire remarquer en quel sens, de même que dans la connaissance philosophique en général, l'expérience métaphysique se trouve à la base de la réflexion et doit être à son terme comme critère de la justification, ainsi dans le domaine de la connaissance de Dieu, l'expérience religieuse de Dieu doit se trouver à son fondement et aussi à son terme.

La phénoménologie de Husserl ne présente pas en ce domaine une solution toute prête, et même possède quelques lacunes. Ces dernières expliquent pourquoi très longtemps on n'a pas vu la possibilité d'adopter ses principes à la connaissance de Dieu. Dans notre étude, nous faisons

voir la possibilité de compléter la pensée de Husserl en ce domaine, et nous mettons en évidence l'effort créateur de la méthode phénoménologique de Husserl dans la solution du problème de l'expérience religieuse de Dieu (la découverte de l'Ego religieux et la découverte de l'essence du monde de la religion).

En ce qui concerne l'expérience mystique dite naturelle, l'étude actuelle souligne, qu'il faut parler de l'expérience mystique de nonchrétiens et non de l'expérience mystique naturelle.

La partie troisième — pour nous essentielle — est consacrée à justifier le fait et le rôle de l'expérience chrétienne de Dieu. Le premier chapitre traite l'expérience chrétienne originelle ou ordinaire. Par les réductions phénoménologiques nous arrivons à la découverte du Dieu-Trinité dans le monde de la Révélation et à la découverte en nous de l'Ego divinisé ou surnaturelle, qui par la foi, l'amour et l'espérance rencontre effectivement et expérimente le Dieu-Trinité.

La chapitre second est dédié par contre à l'expérience chrétienne mystique de Dieu, dont le fondement est l'activité du Dieu-Trinité, qui se communique par l'intermédiaire des dons de Saint-Esprit, et l'activité de notre Ego mystique.

En s'appuyant sur la justification du fait et du rôle de l'expérience religieuse chrétienne de Dieu, la conception de la théologie chrétienne comme science nous apparaît dans une nouvelle lumière.

C'est pourquoi, dans le troisième chapitre de cette partie nous essayons de présenter une nouvelle manière de résoudre ce problème.