

## Doświadczenie religijne za pośrednictwem sztuki

Doświadczeniem religijnym zajmują się dzisiaj różne dziedziny nauki. Odkrycia fenomenologii i wpływ nauk przyrodniczych sprawiły, że podjęcie tego zagadnienia stanowi niejako uzasadnienie racji bytu każdej dyscypliny, która zajmuje się religią. Patrząc na ilość publikacji, które odzwierciedlają prowadzone w tej materii badania, można uznać, że mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju testu wiarygodności autentycznego zajmowania się kwestiami religijnymi. Takie podejście jest uzasadnione tym, że perspektywa doświadczenia rzeczywiście odzwierciedla znaczenie religii w życiu człowieka oraz potwierdza potrzebę naukowego zajmowania się przeżyciem religijnym. Lektura publikacji poświęconych doświadczeniu religijnemu jednak zaskakuje – nie mówi się w nich prawie nic albo mówi się niewiele o doświadczeniu religijnym rozpatrywanym od strony kobiecej i od strony męskiej<sup>1</sup>. Nawet wpływ fenomenologii, która uchwyciła znaczenie i ukazała perspektywy takiego podejścia, nie przyczynił się do jego faktycznego zastosowania w prowadzonych badaniach. Owszem, niekiedy pojawia się ten problem, ale jest on raczej formułowany jako postulat niż jako konkretna propozycja rozwiązania zagadnienia. Badacze zapominają, że w religii nie ma człowieka w ogólności, ale jest tylko człowiek istniejący jako mężczyzna i kobieta, co ma znaczenie zwłaszcza tam, gdzie dotyka się osobowości człowieka, a doświadczenie religijne dotyka jej przecież w najwyższym stopniu. Próbuje na ten problem zwracać uwagę niektóre nurty feministyczne, ale ich propozycja jest tylko ideologią dalece rozmijającą się z rzeczywistością obiektywną, by nie powiedzieć, że jest zwykłym bełkotem. To samo można stwierdzić o rozmaitych opracowaniach inspirowanych ideologią rozwijaną pod hasłem *gender*; ich autorzy, ulegając bezkrytycznie, czy wręcz naiwnie, panującej modzie, bardzo męczą się, by powiedzieć coś rzeczywiście sensownego, ale niewiele z tego wychodzi.

Ludwig Feuerbach w swoich poszukiwaniach dotyczących istoty chrześcijaństwa zapisał godne uwagi refleksje na temat konieczności uwzględniania w kwestiach przeżyć religijnych perspektywy męskiej i perspektywy kobiecej. Chociażby:

<sup>1</sup> Por. S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998; R. Scruton, *Beauty*, New York 2009.

## Religious experience through art

Today, religious experience is studied within a number of different academic disciplines. Discoveries made within phenomenology and the natural sciences have turned it into something of a *raison d'être* for any discipline that claims to concern itself with religion. Judging by the profusion of publications on the subject, it may well be the very litmus test for true commitment to religious questions. This is also because the experiential perspective reflects the great importance of religion in human life and justifies the need for scholars to address the religious experience in a systematic fashion. However, as one delves into the available scholarship on religious experience, one is in for a surprise; the issue is hardly ever, if at all, discussed from a male, or female, perspective.<sup>1</sup> Even the influence of phenomenology, which first grasped the importance of a gendered approach and defined its limits, did nothing to increase its actual presence in the practice of research. The issue comes up at times but it is usually mentioned as a suggestion rather than a concrete solution. Researchers tend to forget that religion does not address humanity in the abstract; all it knows is an individual human being who exists as this or that particular man or woman. Sexual difference is crucially important whenever human personality is involved – and what touches human personality deeper than religious experience? Some currents of feminism have been attempting to draw attention to the issue; their ideas, however, often come across as little more than ideology, if not pure gibberish, completely out of touch with objective reality. The same can be said of the various monographs inspired by the ideology of gender studies; with a lack of critical insight, not to say with utter naiveté, the authors follow the prevalent fad and in vain struggle to say anything of importance.

In his meditations on the essence of Christianity, Ludwig Feuerbach makes several noteworthy observations concerning the impor-

<sup>1</sup> Cf. S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998; R. Scruton, *Beauty*, New York 2009.

tance of distinguishing between the male and the female perspective in discussions of religious experience. For instance, he writes:

*The body alone is that negativating, limiting, concentrating, circumscribing force, without which no personality is conceivable. Take away from thy personality its body, and thou takest away that which holds it together. The body is the basis, the subject of personality. Only by the body is a real personality distinguished from the imaginary one of a spectre... But a body does not exist without flesh and blood. Flesh and blood are life, and life alone is corporeal reality. But flesh and blood is nothing without the oxygen of sexual distinction. The distinction of sex is not superficial, or limited to certain parts of the body; it is an essential one: it penetrates bones and marrow. The substance of man, is manhood; that of woman, womanhood. However spiritual and supersensual the man may be, he remains always a man; and it is the same with the woman. Hence personality is nothing without distinction of sex; personality is essentially distinguished into masculine and feminine.<sup>2</sup>*

Our situation, as outlined above, demands that we ask questions about the female religious experience; we need to arrive at an answer that could serve as a point of reference for future explorations. The difficulty in giving such an answer is self-evident – as Karl Rahner famously pointed out, any discourse about women, especially male discourse, always runs the risk of sliding into mere poetry. The complexity of the challenge increases still further the moment we attempt to bring art into the equation.<sup>3</sup> As of now, there is no coherent theoretical proposal available that would instruct us how to combine art and religious experience within a single framework. This, however, might be the least of our problems. More importantly, the subject of woman as a theme in art has already been partially addressed; that of woman as a recipient of art, especially religious, let alone that of woman as an artist, is yet to receive comprehensive treatment. I am fully aware of the complexity of the task. It is not my intention to avoid it altogether, but the current reflections are to be thought of as only preliminary in nature. I am writing from a Catholic perspective. My aim is not to suggest a possible solution; rather, it is to demonstrate that there are good grounds for considering the issue within the framework of philosophy, aesthetics, and theology.

<sup>2</sup> L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, transl. Martin Evans, London 1854, p. 90.

<sup>3</sup> By “art”, I primarily mean the visual arts.

*Ciało nasze jest ową negującą, ograniczającą, skupiającą, zwiężającą siłą, bez której osobowość jest nie do pomyslenia. Zabierz swej osobowości jej ciało – a zabierzesz jej wartość. Ciało jest podstawą, podmiotem osobowości. Tylko dzięki ciału osobowość rzeczywista różni się od wyobrażonej osobowości widma. [...] Ale nasz organizm jest niczym bez ciała i krwi. Ciało i krew są życiem, a jedynie życie jest rzeczywistością organizmu. Ciało natomiast i krew są niczym, jeśli nie sycą się tlenem różnicy płciowej. Różnica płci nie jest różnicą powierzchowną czy ograniczoną tylko do pewnych części ciała, jest to różnica istotna, przenikająca do szpiku kości. Istotą mężczyzny jest męskość, istotą kobiety – kobiecość. Choćby mężczyzna był nie wiem jak uduchowiony, ponadfizyczny – pozostanie zawsze mężczyzną; tak samo kobieta. Osobowość jest niczym bez różnicy płci. Osobowość dzieli się co do swej istoty na męską i żeńską<sup>2</sup>.*

W tak zarysowanej sytuacji zachodzi potrzeba nie tylko postawienia sobie pytania o kobiece doświadczenie religijne, ale także sformułowania konkretnej odpowiedzi, która mogłaby stać się punktem odniesienia dla dalszych poszukiwań. Trudność udzielenia tejże odpowiedzi jest oczywiście ewidentna, tym bardziej że w mówieniu o kobiecie – jak zauważył kiedyś Karl Rahner – zwłaszcza w przypadku mężczyzny, zawsze pojawia się niebezpieczeństwo popadnięcia w poezję. Trudność podjęcia wyzwania nasila się, gdy chcemy je dodatkowo jeszcze odnieść do sztuki<sup>3</sup>. Przede wszystkim ciągle brakuje spójnej propozycji dotyczącej połączenia doświadczenia religijnego ze sztuką, chociaż jest to być może najmniejszy problem. Kwestia kobiety jako tematu w sztuce jest już częściowo opracowana, ale pozostaje jeszcze do opracowania kwestia kobiety jako odbiorczyni sztuki w ogólności i sztuki religijnej w szczególności oraz kobiety jako artystki. Zdając sobie sprawę z trudności zagadnienia, nie uchylamy się od niego, ale musimy podkreślić, że zaproponowane refleksje mają charakter bardzo wstępny. Wypada oczywiście zaznaczyć, że podejmujemy je z perspektywy teologii katolickiej. Nie tyle jednak chcemy zaproponować jakieś rozwiązanie problemu, ile raczej pokazać, że jest uzasadnione podjęcie go w ramach refleksji filozoficznej, estetycznej, a także teologicznej.

## Doświadczenie zmysłowe

Antropologia chrześcijańska traktuje człowieka jako istotę, której doświadczenia mają charakter aposterioryczny, historyczny i zmysłowy. Dotyczy to także tego wymiaru jego egzystencji, w którym wyraża się i kształtuje relacja z Bogiem. Do niedawna jeszcze antropolo-

<sup>2</sup> L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1959, s. 170–171.

<sup>3</sup> Mówiąc o sztuce, mamy tutaj na myśli przede wszystkim sztuki plastyczne.

gia filozoficzna usiłowała postulować w odniesieniu do człowieka autonomiczne, religijne źródło poznania – źródło, które byłoby niezależne od jego doświadczenia zmysłowego i historycznego. Wydawało się, że tylko takie źródło poznania warunkuje religię jako relację z Bogiem absolutnym i osobowym. Dzisiaj antropologia chrześcijańska jest na ogół zdania, że ludzka zdolność poznawcza obejmuje dwa różne momenty: poznanie zmysłowe, dla którego punktem wyjścia jest to, co materialne i zmysłowe, oraz poznanie duchowe i pojęciowe, nastawione transcendentalnie na byt w ogólności. Przeciw wszelkiemu ontologizmowi i przeciw oddzielaniu tego, co religijne, od pozostałej aktywności poznawczej tradycyjna antropologia chrześcijańska zawsze przyjmowała, że zmysłowość i poznanie duchowe stanowią w człowieku jedną całość, a więc że także poznanie duchowe jest wyzwalane pierwotnie przez doświadczenie zmysłowe i przez nie napełniane treścią. Na przykład św. Tomasz z Akwinu w swojej metafizyce poznania wyraźnie podkreśla, że nawet najbardziej duchowe i najsubtelniejsze pojęcie może istnieć w człowieku tylko na gruncie *conversio ad phantasma*. Dotyczy to w ogólności także poznania religijnego, które jest wspierane i kształtowane przez doświadczenie zmysłowe i historyczne<sup>4</sup>. Przyjmujemy zatem, że wszelkie doświadczenie religijne ma u swoich podstaw doświadczenie zmysłowe i może mieć miejsce tylko na gruncie odwołania się do intuicji zmysłowej, nawet jeśli sam Bóg nieskończenie przekracza to wszystko, co zmysłowe i możliwe do kontemplacji widzialnej. Język religijny posiada oczywiście pojęcia, przedstawienia i obrazy bardzo plastyczne, jednak posługuje się również abstrakcją, czystą pojęciowością. Ostatecznie – również w dziedzinie religijnej istnieją tylko pojęcia i słowa, które z zasady mogą być zrozumiałe, o ile obejmują moment wizualnej kontemplacji lub intuicji. We wszystkich aktach religijnych, które zawsze zawierają element świadomości lub są po prostu wydarzeniami świadomymi, jest współobecny także aspekt zmysłowy. Im takie akty religijne są żywsze, tym wyraźniej ujawnia się w nich element zmysłowy. Zwłaszcza w pobożności katolickiej jest to bardzo widoczne i bardzo podkreślane. W jej centrum znajduje się oczywiście przepowiadanie słowa, które w swojej pojęciowości jest zawsze wspierane przez przedstawienie, przenikające do świadomości za pośrednictwem doświadczenia zmysłowego i obecne w pojęciu także tam, gdzie pospolitemu człowiekowi jawi się ono jako całkowicie abstrakcyjne i niewyraźne za pomocą obrazów. W tej pobożności istnieją ponadto znaki sakramentalne, istnieją postawy cielesne w czasie modlitwy, pieśni, pielgrzymki... i tysiące rozmaitych symboli, przez które zmysłowa cielesność człowieka zostaje włączona w wydarzenie religijne i kształtuje pobożność.

<sup>4</sup> Na ten temat por. Tomasz z Akwinu, *O umyśle*, w: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczynski, Kęty 1998, s. 433–503.

## Sensory experience

Christian anthropology treats man as a being whose experiences are *a posteriori*, historical, and sensory in character. This also holds true for that dimension of existence in which his relationship with God is shaped and manifested. Until recently, philosophical anthropology attempted to posit an autonomous source of religious knowledge, independent of man's sensory and historical experience. It was argued that no other source could underlie religion as a relationship to an absolute and personal God. Christian anthropology today usually sees the human cognitive capacity as encompassing two separate moments: sensory experience, which starts from the sensory and the material; and the conceptual and spiritual faculty, transcendentally attuned to being in its generality. Against various ontologisms and the prying apart of the religious experience from other aspects of human cognitive activity, traditional Christian anthropology always argued that sensory experience and spiritual revelation in human beings are inseparable, i.e. spiritual knowledge also finds its primary source and content in the senses. In his metaphysics of knowledge, for instance, St Thomas Aquinas clearly emphasizes that even the most spiritual and sublime concepts can exist in the human mind only when grounded in *conversio ad phantasma*. This also holds true for religious experience, which is supported and shaped by sensory and historical experience.<sup>4</sup>

I assume, accordingly, that all religious experience is rooted in sensory experience and can only occur on the basis of sensory intuition, even though God infinitely transcends all things sensory and available to visual contemplation. Religious language, to be sure, contains concepts, representations, and images of a very vivid nature. More often than not, it also resorts to abstraction, or pure conceptuality. In the end, however, the religious domain consists of nothing but concepts and words, which, in general, are intelligible only insofar as they include a moment of visual contemplation or intuition. The sensory element is present in every religious act that involves consciousness or is a conscious event pure and simple. The more vivid an experience, the more manifest its sensory aspect. This is particularly emphasized in Catholic piety. At its centre lies the act of proclaiming the Word; the conceptual element, however, is always supported by accompanying representation, which enters consciousness through sensory experience

<sup>4</sup> For more on the subject, see Thomas Aquinas, *Intellect*, in: *Disputed Questions on Truth*.

and remains present in the concept throughout, even if the latter seems completely unrepresentable and abstract. This particular form of piety also traditionally employs a variety of sacramental signs, specific body postures during prayer, song, and pilgrimage...as well as thousands of symbols through which man's sensory corporeality is incorporated into the religious event and shapes his piety.

Inarguably, there will always remain a certain tension between the material aspect of the religious act and its transcendental reference to the ineffable God, who has never yet been seen (J 1:18). A doctrine (by no means universally accepted) exists, which posits that one can ascend to God through pure contemplation and argues for the rejection of all representations and images, the abandonment of the object, for the sake of an unmediated immersion in the incomprehensibility of God; it insists that one day we will be able to contemplate God directly, without the mediation of concepts and earthly representations. The Church, however, continues to place a strong emphasis on the incarnation of the Word, the timeless value of its life on earth, and the bodily resurrection of Christ. It promotes a form of religiosity which aims to perfect man as a whole; it calls for perfection which man continues to pursue, even when profoundly transformed, in all the manifold dimensions of his singular reality. Non single human dimension can be excluded from the process. The Church holds that man brings all of his reality into his glorious perfection, including his body, sensations, and earthly history. It flatly rejects the Enlightenment idea according to which man's "immortal soul" can enter the kingdom of ultimate perfection even during his lifetime, without the need for radical transformation, and which dismisses the body as nothing but a purely provisional instrument.

Keeping in mind what was said before, it is now necessary to turn our attention to the issue of corporeality or, to be more precise, of sensory experience, a very complex reality which, despite the underlying unity of the human subject, is expressed in diverse human capacities. It is only once we have properly understood the issue of corporeality that we can adequately grasp the importance of the image in the religious domain. What does it mean, precisely, to state the multiplicity of sensory experiences as basically unmeasurable events? The question can be answered very simply. Everyone has the experience of their five basic senses. The multiplicity of the senses accounts for the multiplicity of sensory experience. We hear, we see, we touch, we smell, we taste, we feel pain

Jest oczywiste, że zawsze będzie mieć miejsce pewne napięcie między cielesnością aktów religijnych a ich transcendentalnym odniesieniem do niewymownego Boga, którego nikt nigdy nie widział (por. J 1,18). Mimo doktryny (bynajmniej nie powszechnej) wstępowania do Boga za pośrednictwem kontemplacji, która proponuje odrzucenie wszelkich wyobrażeń i obrazów oraz rezygnację z przedmiotu, by zanurzyć się w niepojętości Boga, mimo zapewnienia, że pewnego dnia będziemy kontemplować Boga bezpośrednio, bez pośrednictwa pojęć i przedstawień stworzonych, Kościół jednak nadal kładzie nacisk na wcielenie Słowa, nieprzemijalną wartość wydarzeń Jego ziemskiego życia, cielesne zmartwychwstanie Jezusa itd.; nadal propaguje religijność, która widzi udoskonalenie człowieka tylko jako całości; głosi doskonałość, do której człowiek, nawet dogłębnie przemieniony, dąży we wszystkich wymiarach swojej jedynej rzeczywistości, a więc proces ten nie polega na wykluczeniu któregoś z tych ludzkich wymiarów. Według Kościoła człowiek wnosi całą swoją rzeczywistość w swoją doskonałość chwalebna, a więc także swoje ciało, swoją zmysłowość, swoje dzieje. Oznacza to, że odrzuca on ideę oświeceniową, według której „dusza nieśmiertelna” już za życia człowieka może wejść dogłębnie do królestwa ostatecznej doskonałości, nie potrzebując radykalnego przekształcenia i wykluczając po prostu ciało jako narzędzie czysto prowizoryczne.

W świetle tego, co zostało powiedziane, trzeba teraz zwrócić uwagę na cielesność bądź też – mówiąc ściślej – na zmysłowość stanowiącą rzeczywistością bardzo złożoną, która mimo jedności podmiotu ludzkiego wyraża się w licznych i różnorodnych zdolnościach. Tylko jeśli dobrze rozumiemy tę kwestię, możemy rzeczywiście pojąć także znaczenie obrazu w dziedzinie religijnej. Co zamierzamy powiedzieć, gdy stwierdzamy wielość doświadczeń zmysłowych jako wydarzeń z gruntu niemierzalnych? Można podejść do tej kwestii bardzo prosto. Wszyscy mamy doświadczenie pięciu podstawowych zmysłów. Wielość zmysłów sprawia, że istnieje również wielość doświadczeń zmysłowych. Słyszymy, widzimy, dotykamy, czujemy, kosztujemy, odczuwamy ból i spokój. W żadnym wypadku nie jesteśmy w stanie wyeliminować tej wielości doświadczeń zmysłowych – w świetle naszego doświadczenia subiektywnego nie możemy za pośrednictwem naszej cielesności sprowadzić nawzajem do siebie różnorodnych doświadczeń zmysłowych doznanych w czasie i przestrzeni. Możemy, owszem, podciągnąć je wszystkie pod pojęcie zmysłowości jako aposteriorycznej zdolności doświadczenia usytuowanej w czasie i przestrzeni. Na poziomie abstrakcyjnym i pojęciowym możemy nawet pomyśleć, że mogłyby istnieć jeszcze inne zdolności doświadczenia.

Wszystko to nie zmienia tego, że istnieje wielość doświadczeń zmysłowych, które nie mogą być sprowadzone nawzajem do siebie. Widzenie i słyszenie nie jest tym samym. Przez swoją zdolność tworzenia pojęć abs-

trakcyjnych człowiek może, owszem, opisać słowami i pojęciami widzenie i słyszenie w ich zróżnicowaniu, a równocześnie w ich abstrakcyjnym podobieństwie. Kto jednak nigdy nie widział – korzystając z podobnego opisu, nie zrozumie niczego na temat widzenia; niewidomy od urodzenia, któremu usiłuje się wyjaśnić, nie rozumie, czym jest widzenie. To samo dotyczy pozostałych doświadczeń zmysłowych. Są i pozostają one niesprowadzalne do siebie nawet w jedność podmiotu doświadczającego, a konkretnie także wtedy, gdy on, jako podmiot duchowy, podejmuje nad nimi refleksję. Przyjmując tę niesprowadzalność do siebie doświadczeń zmysłowych, nie kwestionujemy jedności podmiotu doświadczającego, za pośrednictwem którego komunikują się one między sobą i stanowią właśnie w ten sposób złożoną jedność, ani nie stwierdzamy, że każde z tych władz i wymiarów doświadczenia posiada w człowieku taką samą wartość oraz że z egzystencjalnego punktu widzenia jest tak samo ważne jak inne.

Teżą o wielości niesprowadzalnych do siebie zdolności i doświadczeń zmysłowych chcemy jednak powiedzieć, że tam, gdzie człowiek (na ile to możliwe) ujmuje siebie całościowo, wszystkie te wielorakie władze zmysłowe powinny być równocześnie aktualizowane; chcemy, innymi słowy, stwierdzić, że w swojej ostatecznej doskonałości człowiek powinien reprezentować kompletne dzieło sztuki, w którym są zebrane i realizowane wszystkie zdolności dane mu do dyspozycji. Być może jest to ujęcie skrajne; nie jest bowiem wykluczone, że człowiek jest w stanie realizować się także w swojej zmysłowości częściowo i przez dążenia chronologicznie następujące po sobie. W każdym razie poszczególne władze zmysłowe mają dla człowieka istotne znaczenie i nie mogą być zastąpione przez inne. Jesteśmy i musimy być ludźmi, w których właśnie wielość wymiarów niesprowadzalnych do siebie w naszej zmysłowości znajduje swoją realizację.

### **Integralność doświadczenia religijnego**

Powyższe refleksje o zmysłowości człowieka odnoszą się także do niego jako istoty religijnej. Według Kościoła szczególne znaczenie mają tu oczywiście słowo i słyszenie. Luter trafnie zauważył, że organem chrześcijanina są uszy. Nawiązał w tej obserwacji do św. Pawła, który w Liście do Rzymian sformułował niekwestionowane pryncypium chrześcijańskie: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10,17). Jeśli jednak pełny człowiek istnieje tylko o tyle, o ile harmonijnie aktualizuje swoje wielorakie zdolności zmysłowe, to także wiara Kościoła może w pełni i doskonale urzeczywistniać się w nim, jeśli wnika w niego przez wszystkie drzwi jego zmysłowości, a nie tylko przez uszy i słowo. Nie jest prawdą, że rzeczywistość Boża mająca wniknąć w człowieka może mu się udzielać w pełni i całościowo jedną tylko drogą, drogą słuchu. Nie mówimy oczywiście, że wszystkie te drzwi są jednakowo szerokie i ważne dla samoudzielania

and tranquility. Under no circumstances are we able to eliminate the multiplicity of sensory experience; in our subjective life, we cannot reduce one sensory experience lived in time and space to another. We can, it is true, bring them all under the common heading of sensuality as an *a posteriori* capacity of experience situated in time and space. At the abstract and conceptual level, it is even conceivable that even more types of experiential faculties could exist.

This does not challenge the fact that there exists a multiplicity of mutually irreducible sensations. Seeing and hearing are not the same thing. Through the ability to create abstract concepts, human beings can, indeed, use words and concepts to describe seeing and hearing in their difference as well as their abstract similarity. He who has never been able to see, however, will learn nothing about seeing from a description; a person blind from birth will not understand what vision is from a mere verbal explanation. The same holds true for other senses. Sensory experiences are, and remain, irreducible to one another despite the unity of the subject; they are irreducible also when the spiritual subject undertakes the task of reflection. By accepting the irreducible nature of sensory experience, we do not intend to question the unity of the experiencing subject, in which they come into contact and combine to form a complex whole; nor do we argue that each of these faculties and dimensions of experience is of equal value and importance from the perspective of human existence.

When we argue the multiplicity of irreducible sensory faculties and experiences, however, we do mean to say that whenever man considers himself (to the extent possible) as a whole, all his sensory faculties are actualized simultaneously. In other words, in his ultimate perfection, man should come to resemble a complete work of art; all the skills placed at his disposal must ultimately come together and become manifest. This might come off as a radical vision; it is not inconceivable after all, that man could equally well find fulfilment in the partial expression of his sensory nature through experiences which follow one after another in a chronological sequence. In any case, each individual sensory faculty has a special significance of its own and cannot be replaced by any other. We are and must remain human; our very nature demands that the mutually irreducible dimensions of our sensory self become manifest.

### **The integral nature of religious experience**

These reflections on human sensory experience also apply to man as a religious being. With

regard to religious experience, the Church has traditionally accorded special importance to the word and to the sense of hearing. Martin Luther once aptly noted that the ear is the Christian organ par excellence; in doing so, he echoed the words of St Paul, whose *Epistle to the Romans* contains the essentially Christian dictum: "faith comes from hearing the message" (Romans 10:17). However, if man exists in full only insofar he actualizes all his manifold sensory faculties harmoniously, it follows that his faith can also achieve full and perfect expression only when it penetrates through all the gates of perception, not just through the ears. It is a mistake to believe that the reality of God can only be revealed to man in its fullness and completeness in one way, that of hearing. This is not to say that all gates are wide open and equally important for God's self-revelation to man; we do not intend to take issue with the idea of St Paul, and, consequently, that of Luther and the whole of Christian tradition, which holds that God reveals and confers himself supernaturally through the word and the audible message. However, as long the language of Christianity contains references to the "eyes of faith"<sup>5</sup>, as long as the eternal word is thought of not just as the self-expression of God the Father but also as his eternal and perfect image, and last but not least, as long as eternal beatitude is described as the contemplation of the Holy Trinity "face to face" (1 Corinthians 13:12), and not as listening, we can hardly reject the idea that seeing cannot be replaced by any other form of sensory experience and thus forms an integral part of the sensory aspect of religious experience as well. The issue is, of course, more complex than this, but even without going into details, the above statement can be adopted as a firm basis for further deliberation.

In fact, the Church has always accorded a great deal of importance to the image. Its tradition, within which religious images have always been produced, approved, and worshipped, squarely sets the Catholic rite apart from the religiosity of the Old Testament with its prohibition against graven images, as well as from Islam. Throughout centuries, the rejection of religious images in the latter two religions, at least as a matter of principle, has continued to fuel recurring opposition to religious representation in the fold of the Church itself. It is common knowledge that iconoclastic controversies have continued to arise ever since the 8<sup>th</sup> century. Closely examined, the official defence of images differs as a function of mentality

<sup>5</sup> Cf. Second Vatican Council, *Dei Verbum: Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, 5.

się Boga człowiekowi i nie polemizujemy tu z koncepcją świętego Pawła, a wraz z nim Lutra i całą tradycją chrześcijańską, według której objawienie i nadprzyrodzone samoudzielanie się Boga dokonują się przez słowo i słuchanie orędzia słyszalnego. Jeśli jednak w języku chrześcijańskim mówimy o „oczach wiary”<sup>5</sup>, jeśli wieczne Słowo nie tylko jest pojmowane jako samowypowiedź Boga Ojca, ale także jako wieczny i doskonały Obraz, jeśli wieczna szczęśliwość jest opisywana jako oglądanie Trójcy Przenajświętszej „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12), a nie jako dalsze słuchanie, wtedy nie możemy również odrzucić przekonania, że w ramach zmysłowości człowieka widzenie jest zdolnością, która nie może zostać zastąpiona przez inne sposoby doświadczania, i że także integralnie należy do zmysłowej sfery poznania religijnego. Kwestia jest oczywiście złożona, ale nawet nie wchodząc w jej szczegóły, możemy przyjąć to stwierdzenie za podstawę dalszych refleksji.

W Kościele obraz właściwie zawsze miał duże znaczenie. Tworzenie, aprobaty i czczenie obrazu religijnego odróżniają Kościół i jego kult od religijności Starego Testamentu z jej zakazem wykonywania obrazów oraz od islamu. Odrzucenie, przynajmniej co do zasady, obrazu religijnego w obu tych religiach stanowiło również i dla Kościoła powracający powód kontestacji przedstawień religijnych. Odradzające się od VIII wieku kontrowersje ikonoklastyczne są faktem dobrze znanym. Jeśli bliżej przyjrzymy się zjawisku, dostrzeżemy, że kościelna obrona obrazów uzależniona jest od mentalności i opiera się na różnych argumentach. Na Wschodzie cześć obrazów jest uzasadniana w kluczu bardziej mistycznym, w oparciu o odwołanie się do pewnej ciągłości „inkarnacyjnej” między obrazem i jego przedmiotem. Na Zachodzie uzasadnienia ciążą ku racjonalizmowi, ponieważ zasadniczy argument sytuuje się na linii komplementarności słowa i obrazu postrzeganego jako forma wypowiedzi. Te dwie tendencje interpretacyjne nawiązują zarówno do konkretnej praktyki kościelnej, jak i do proponowanych uzasadnień teoretycznych, za pośrednictwem których, począwszy od Jana Damasceńskiego do Tomasza z Akwinu i Roberta Bellermina, starano się uzasadnić cześć oddawaną obrazom<sup>6</sup>. Nie ma tutaj potrzeby szczegółowego omawiania tego zjawiska, w tym miejscu chcemy jedynie zaproponować raczej ogólne refleksje na temat obrazu religijnego, nie zajmując się rozróżnieniami wprowadzonymi w tej kwestii: obraz kultowy, obraz religijny, obraz sakralny itd.

Odwołując się do wcześniejszych przemyśleń, możemy powiedzieć, że obraz religijny i jego oglądanie mają znaczenie religijne, które nie może być zastąpione przez słowo. Obraz religijny jest czymś więcej niż narzędziem

<sup>5</sup> Por. II Sobór Watykański, Konstytucja *Dei Verbum*, 5.

<sup>6</sup> Por. P. Krasny, *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach Roberta Bellermina, Cezarego Baroniusza, Rudolfa Hospiniana, Fryderyka Boromeusza i innych pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków 2010.

dydaktycznym (w potocznym rozumieniu *Biblia pauperum*), niż ilustracją uzasadnioną racjami religijno-pedagogicznymi tego, co jest przekazywane człowiekowi w sposób pełny i ekskluzywny przez słowo jako rzeczywistość religijna. Chociaż w ramach historycznej i społecznej religii objawionej trzeba przyznać słowu podstawowe i niezastąpione znaczenie, pozostaje tak samo prawdą, że obraz nie tylko jest ilustracją wydarzenia słownego, ale ma też własną i autonomiczną nośność religijną. Możemy oczywiście mówić o tej nośności, a także poddawać ją interpretacji; możemy wyjaśniać obraz za pomocą słów, jednak taki dyskurs nie zastąpi oglądania jako takiego i jako wydarzenia religijnego. Fakt, że teologia nie mówi lub mówi niewiele i tylko okazjnie o tej niezastąpionej i autonomicznej nośności oglądania religijnego, nie jest argumentem przeciw naszym stwierdzeniom. Teologia nie mówi również o tańcu religijnym, a w teologii sakramentów, szybko przeszedłszy kwestię *materii* sakramentu, interesuje się głównie *formą*, czyli słowem sakramentalnym, postrzegając tym samym materię (obmycie, namaszczenie, włożenie rąk itd.) tylko jako obrzęd przyjęty w sposób bardziej lub mniej arbitralny, który równie dobrze można by zastąpić jakimś innym. Jesteśmy jeszcze bardzo daleko, by w teologii i osobistym doświadczeniu znalazła zastosowanie wypowiedź *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, pod wieloma względami profetyczna: „Czynności liturgiczne oznaczają to, co wyraża słowo Boże” (nr 1153). Wypowiedź ta nie dotyczy przecież tylko sakramentów, ale odnosi się do wszystkich zewnętrznych przejawów życia Kościoła.

### Pośredniczenie obrazu

Jeśli więc wychodząc od sformułowanej tutaj tezy, pytamy, w jaki sposób niezastąpiona funkcja kontemplacji obrazu powinna być lepiej pojęta w ramach całościowego aktu religijnego, to musimy najpierw jeszcze raz podkreślić, że skoro chodzi o moment podstawowy i niezastąpiony całościowego aktu religijnego, możemy go pojąć tylko przez wypełnianie go, a nie przez mówienie o nim. W przypadku słuszności tej tezy również kładziony obecnie nacisk na medytację obrazów i uczenie jej wierzących zasługuje na uznanie i poparcie. Tylko w świetle tej zasadniczej tezy można na przykład zrozumieć metodę medytacji św. Ignacego Loyoli podaną w *Ćwiczeniach duchownych* – metodę, która zna „zastosowanie zmysłów” nie tylko w punkcie wyjścia, ale także jako zwieńczenia medytacji<sup>7</sup>.

Jak zatem możemy ściślej określić rolę widzenia w stosunku do słyszenia jako niezastąpionego momentu całościowego aktu religijnego? Możemy przede wszystkim powiedzieć, że jeśli obraz religijny przedstawia wydarzenia z dziejów zbawienia postrzegane przez zmysły, to nie

and relies on various arguments. In the East, the dignity of images is typically justified in mystical terms, based on a proposed continuity of incarnation between the image and its object. In the West, the debate tends to gravitate towards rationalism; the main argument holds that the word and the image are complementary in their role as forms of expression. The two interpretative tendencies derive from actual Church practice and draw on theoretical solutions suggested over the ages by philosophers such as John of Damascus, Thomas Aquinas, or Robert Bellarmine in order to justify the veneration of images.<sup>6</sup> There is no need to discuss the phenomenon in greater detail; at this juncture, our purpose is only to offer general observations about the religious image, without going into detailed distinctions such as the cultic image, religious image, sacred image, etc.

What was said before allows us to conclude that the religious image and the act of its reception have a religious significance that cannot be supplanted by the word. The religious image is more than a teaching aid (in the popular sense of *biblia pauperum*), more than a dispensable illustration of religious reality that can be fully imparted through the verbal medium alone. While the word must be accorded a basic and ineradicable role within historical and social religion, it is also imperative that the image is not seen as a mere illustration, but as an autonomous event of religious significance in its own right. The nature of its significance, of course, is open to discussion and interpretation; an image can be explained in words. Discourse, however, can never take the place of seeing, especially when considered as a religious event. That theology hardly ever, if at all, discusses the irreplaceable and autonomous importance of religious seeing does nothing to undermine our position. Theology never discusses religious dance either. Sacramental theology quickly deals with the issue of the sacrament's *matter* and hastens to focus on its *form*, that is, the sacramental word; it thus sees the material aspect (ablution, anointing, the placing of the hands, etc.) as a question of more or less arbitrary rites which could just as well be replaced with others. We are still a long way from applying, both in theology and in our personal experience, the somewhat prophetic statement of the *Catechism of the Catholic Church* (no. 1153): “The liturgical actions signify what the Word of God expresses”. This statement, after all, refers

<sup>6</sup> Cf. P. Krasny, *Visibilia signa ad pietatem excitantes. Teoria sztuki sakralnej w pismach Roberta Bellarmina, Cezarego Baroniusza, Rudolfa Hospiniana, Fryderyka Boromeusza i innych pisarzy kościelnych epoki nowożytnej*, Kraków 2010.

<sup>7</sup> Por. I. Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 1991, s. 60 (nr 121).

not only to sacraments but to all the external expressions of the life of the Church.

### The mediating role of the image

When we now ask ourselves how visual contemplation and its irreplaceable role within the religious act should be properly understood, it first bears repeating that since what is at stake here is the most basic and irreplaceable moment of the act, it can only be fully grasped in practice, not in discussion. If our argument is correct, the emphasis on the contemplation of images and its teaching to the faithful merits particular respect and attention. It is only in the light of this basic truth, for instance, that we can understand the method of St Ignatius of Loyola, as expounded in the *Spiritual Exercises*, which involves the “use of the senses” not only as the point of departure, but also as the crowning point of meditation.<sup>7</sup>

How, then, can we more accurately describe the role of seeing, relative to that of hearing, as an irreplaceable moment of the religious act? No particular difficulty is involved if a religious image depicts scenes from the history of salvation that are perceivable by the senses; the images simply transmit the sensory experience of an actual historical event. The problem only arises when we ask about the manner in which the historical experience of contemplation, verified through the historical event of salvation, acquires its theological significance. The question is not easy to answer. It can, however, be argued that since human experiences can be conveyed through vision, as well as through hearing, the same should hold for the historical events of salvation. The events should be viewed in an image that would give them visual form for the benefit of those who were not there to witness them directly.

The discussion thus far, however, has not yet captured the specific nature of the image and its contemplation as a genuine religious phenomenon. Religious reality is religious insofar that it mediates in creating an immediate relation to God. When it comes to the living God, the mediating role of reality, which is completely of this world, can only be understood in connection with grace; at the same time, it is inconsequential whether grace is actually reflectively perceived as such.

Importantly, insofar as the religious image is said to exist, it should play a mediating function with respect to God, and not merely relate to the word. This statement is already implicit

<sup>7</sup> Cf. I. Loyola, *Spiritual Exercises*, transl. M. Bednarz, Kraków 1991, p. 60 (no. 121).

zachodzi tu jakaś szczególna trudność, ponieważ w takim przypadku obrazy przekazują doświadczenie zmysłowego wydarzenia historycznego. Problem pojawia się wraz z pytaniem: jak historyczne doświadczenie kontemplacyjne, weryfikujące się przy okazji historycznego wydarzenia zbawczego, może mieć nośność teologiczną? Kwestia jest dość trudna. Z pewnością można jednak stwierdzić, że tak jak ludzkie doświadczenia mogą być przekazywane przez oglądanie, a nie tylko przez słyszenie, tak samo dzieje się w wypadku historycznych wydarzeń zbawczych. Wydarzenia także powinny być oglądane, i to właśnie na obrazie, wizualizującym owe wydarzenia z myślą o osobach, które nie mogły być ich świadkami, gdy się dokonywały.

Powyższe stwierdzenia nie ujmują jeszcze specyfiki obrazu i oglądu jako zjawiska autentycznie religijnego. Każda rzeczywistość religijna jest w istocie taka, jeśli pośredniczy w nawiązaniu bezpośredniej relacji z Bogiem. Oczywiście, funkcja pośrednicząca rzeczywistości, należąca do tego świata, w stosunku do Boga żywego może być pojęta tylko w łączności z tym, co nazywamy łaską, przy czym pozostaje obojętne, czy w przypadku tej relacji z Bogiem owa łaska jest postrzegana refleksyjnie jako łaska, czy też nie.

Sprawą najważniejszą jest, że o ile musi istnieć obraz religijny, to powinien on spełniać podobną funkcję pośredniczącą w stosunku do Boga i ta funkcja pośrednicząca nie może odnosić się tylko do słowa. Takie stwierdzenie, owszem, jest pośrednio zawarte w naszej podstawowej tezie, według której wszystkie zalety każdej zmysłowości (nie tylko słuchu) mogą być podstawą i elementem aktu religijnego. Trzeba jednak przy tym uznać, że podobna funkcja okazuje się bardziej bezpośrednio i łatwiej zrozumiała w przypadku słowa niż w przypadku obrazu, ponieważ słowo, posiadając istotnie w sobie moment negacji, umożliwia przejście ponad przedmiotem skończonym do Boga. Na pierwszy rzut oka mogłoby się natomiast wydawać, że ogląd zatrzymuje się na przedmiocie bezpośrednio kontemplowanym i ograniczonym, a tym samym nie pozwala na żadne przejście w kierunku Boga. Musimy jednak odrzucić podobne wrażenie i powiedzieć: każde doświadczenie zobjektywizowane, o ile zwraca się do przedmiotu określonego i ograniczonego, jest wspierane przez aprioryczne chwytanie całego przedmiotu za pośrednictwem zdolności zmysłowej i nie zwraca się tylko do pojedynczego i konkretnego przedmiotu, który zostaje uchwycony w sposób zmysłowy. Nawet jeśli zmysłowość i duch różnią się od ograniczoności i nieograniczoności ich przedmiotu, ich antycypacji apriorycznej, to jednak już w każdym akcie zmysłowości jako takiej jest obecne pewne doświadczenie jej przekraczania. Słuchając na przykład określonego dźwięku, zawsze mamy odczucie pewnego milczenia, które otacza pojedynczy dźwięk i stanowi przestrzeń, wewnątrz której pojedynczy dźwięk może być słyszany.



Podobne doświadczenie przekraczania, jakkolwiek ograniczone, jest koniecznie obecne także w oglądaniu. Patrząc na jakiś przedmiot, nasze spojrzenie niejako za jego pośrednictwem chwyta szerokie pole tego, co widzialne. Widzimy coś określonego, ale w takim oglądzie równocześnie współdoświadczamy zawsze nieoglądanej pełni tego, co widzialne. Możemy doświadczyć granic i szczególności tego, co bezpośrednio oglądane, tylko o tyle, o ile spojrzenie zawsze – ponad tą ograniczonością – rozciąga się na szerokie pole tego, co niewidzialne, choć nieoglądane. Także w przypadku oglądania, a nie tylko słuchania, istnieje więc coś w rodzaju zmysłowego doświadczenia transcendencji. Przekraczanie siebie pośredniczy w przechodzeniu podmiotu od doświadczeń zmysłowych do Boga.

Pomijając różne kwestie, na przykład, czy obraz niemający bezpośredniej treści religijnej może być narzędziem doświadczenia religijnego (moim zdaniem – tak), trzeba stwierdzić, że istnieje potrzeba obrazu obiektywnie religijnego dla człowieka i dla chrześcijanina. Dlatego nie może on na przykład wyrazić i zmanifestować widzialnie swojej religijności, wykluczając obraz krzyża i inne obrazy bezpośrednio religijne, a ograniczyć się jednostronnie do sztuki abstrakcyjnej. Dotyczy to przede wszystkim wspólnoty kościelnej, którą konstytuuje wyznanie tej samej wiary przez słowo zrozumiałe dla wszystkich, a w konsekwencji nie może odrzucić obrazu idącego po linii zasady rozumiałej dla wszystkich i odnoszącej się wprost do historii zbawienia będącej przedmiotem wiary dla wszystkich. I na odwrót, nie pozbawia się tym samym obrazu, który nie ma żadnej wyraźnej i bezpośredniej treści religijnej, możliwości wzbudzania doświadczenia religijnego.

Przyjmując autonomiczne znaczenie religijne obrazu, którego nie może zastąpić żadne inne pośredniczenie, nie kwestionujemy, że obraz potrzebuje wyjaśnienia słownego zarówno, by być uznany za wprost chrześcijański przez kontemplującego, jak i po to, by mógł spełniać, jako obraz wspólnoty chrześcijańskiej, funkcję społeczno-kościelną. Nie ma żadnej rzeczywistości plastycznej, na którą wystarczy patrzeć, aby uchwycić jej znaczenie chrześcijańskie. Nie można uznać, że ten ukrzyżowany człowiek jest Zbawicielem, gdy wszystko sprowadzi się do patrzenia na niego, nawet jeśli znaczenie religijne obrazu Ukrzyżowanego nie wyczerpuje się w następującej jego interpretacji słownej. W ten sposób obraz potrzebuje komentarza słownego po to, by mógł jawić się jako obraz chrześcijański dla wspólnoty wiary. W tym znaczeniu słowo i obraz spełniają funkcje komplementarne i wchodzą razem w konstytucję aktu religijnego.

\*

Podsumowując przeprowadzone powyżej, pobieżne analizy dotyczące poznania w jego odniesieniu do sztuki oraz jego wpływu na doświadczenie religijne, można

in our basic argument, which holds that all our sensory faculties can serve as a basis and element of the religious act. That it is so, however, is on the whole more readily and directly acknowledged with respect to the word than the image. The word, with its inherent moment of negation, seems to allow us to pass over the finite object and ascend directly to God. In contrast, at least at first glance, vision seems to stop at the limited object of direct contemplation and thus prevent reaching out in the direction of God. This misconception, however, should be firmly dismissed. Any objective experience of a definite and limited object already rests on an *a priori* apprehension by the sensory faculty of an object as a whole; it is not merely directed at a particular individual object grasped through the senses. While the sensory faculty and the mind are distinct from the limited and limitless nature of their object, different from their *a priori* anticipation, every sensory act already contains a certain experience of its own transcendence. When we hear a sound, for instance, it is always accompanied by a certain sensation of silence, which envelops it and constitutes the space in which the individual sound can be heard to begin with.

A similar experience of transcendence, no matter how limited, is necessarily present also in the act of seeing. Looking at an object, our gaze reaches beyond it to embrace the broad field of the visible. We see a specific object but in doing so we always experience the unseen fullness of the visible. We can grasp the particularity of the object immediately perceived and experience its boundaries only as our gaze extends over and beyond them to the broad field of the invisible and the unseen. It follows that in seeing, as in hearing, we also find a certain sensory experience of transcendence. Transcending oneself advances the subject on the path from sensory experience to God.

Let us, for now, put aside a number of questions such as whether an image with no explicitly religious content can also serve as the vehicle of religious experience (I believe it can). It is still correct to say that people in general, and Christians in particular, need images that are objectively religious. For this reason, the expression of Christian religiosity cannot do without the image of the cross and similar themes and limit itself exclusively to abstract art. This applies in particular to the community of the Church, which is constituted in the confession of faith through the universally intelligible word; the Church cannot simply discard images that explicitly comment on the history of salvation, the subject of its faith, and can be readily understood by the entire congregation.

However, it would be likewise mistaken to claim that images with no explicit religious content are unable to evoke a religious experience.

By recognizing the autonomous, irreplaceable religious significance of the image, we do not seek to deny that it also needs to be accompanied by verbal explanation. An explanation helps believers recognize the image as properly Christian; it allows the symbol to fulfil its social and ecclesiastical role as the image of the Christian community. There is no visual reality that could be grasped in its Christian meaning by contemplation alone. It is simply not possible to identify the man on the cross as our Lord and Saviour by just looking, even if the religious meaning of Crucifixion is not exhausted in its verbal explication. The image requires a verbal commentary to be seen as Christian by the community of the faithful. In this sense, the word and the image are mutually complementary and together constitute the basis for religious experience.

\*

To sum up, our preliminary analysis of human cognitive faculties in relation to art, as well as their impact on religious experience, has led us to formulate a few general but critical conclusions. Since religious experience is closely linked to human cognition and experience, both of which are shaped by art, it is reasonable to inquire into the positive role of art in religion in an open and systematic manner. Cognition and experience, in turn, are rooted in the personality of a particular human being; hence, the issue of personality also demands in-depth reflective treatment if its influence on the discovery and formation of the individual religious experience is to be properly determined. The personalities of men and women are arguably different and acquire knowledge in different ways; religious experiences, therefore, must also be conditioned by sexual difference. There is no reason to doubt that religious experience in general, and religious experience through art in particular, are also distinct and differ in their forms of expression. This distinctness and specificity, however, both require further study.

*Translated by Urszula Jachimczak*

sformułować wprawdzie ogólne, ale bardzo zasadnicze wnioski. Ponieważ doświadczenie religijne jest ściśle związane z poznaniem i doświadczeniem ludzkim kształtowanym za pośrednictwem sztuki, uzasadnione jest również otwarte i systematyczne pytanie o pozytywne miejsce sztuki w doświadczeniu religijnym. Skoro wiadomo, że poznanie i doświadczenie jest uzależnione od osobowości konkretnego człowieka, to ta konkretność domaga się pogłębionego potraktowania refleksyjnego celem określenia jej specyfiki, mającej znaczenie dla odkrycia i formowania doświadczenia religijnego danej osoby. Wiadomo, że osobowości mężczyzny i kobiety różnią się między sobą, a więc w różny sposób przejawiają się i osiągają poznanie, a zatem także ich doświadczenia są uwarunkowane przez płęć. Nie ulega więc wątpliwości, że także doświadczenie religijne w ogóle i doświadczenie religijne za pośrednictwem sztuki mają swoją odrębność i różnią się w swojej formie wyrazu. Określenie jednak tej odrębności i jej specyfiki domaga się dalszego studium.