

- **Dzieje problematyki**
 - **Typy doświadczeń religijnych**
 - **Doświadczenie Boga**
-

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE — czynności poznawcze lub przeżycia związane z życiem religijnym.

Dzieje problematyki. Tradycję rozważań nad d. r. rozpoczął F. D. E. Schlegelmacher. Stwierdził, że ludzie posiadają uczucie (Gefühl) absolutnej zależności od nieskończonego Boga; wraz z odczuciem własnego bytu dane jest człowiekowi uczucie bytu Boga. Na uczuciu zależności od Boga zasadza się religia.

W mistycznych stanach świadomości genezę doświadczenia religijnego upatruje W. James; stany te cechuje niewyraźność, bierność, nietrwałość, ale i zdolność poznawcza, chociaż nie jest to poznanie o charakterze intelektualnym czy racjonalnym, ale raczej uczuciowym. Doświadczenie mistyczne jest właściwym uzasadnieniem religii, ale tylko dla tego, kto takie doświadczenie przeżył. James nie rozstrzygnął kwestii, czy dane doświadczenie mistyczne jest faktycznie doświadczeniem Boga.

Terminu „doświadczenie religijne” nie używa R. Otto, jednak jego charakterystykę uczuć religijnych traktuje się jako charakterystykę d. r. W ujęciu Otta podstawą religii jest „uczucie całkowitej wyższości (i niedostępności) numinosum”; chodzi tu zwł. o uczucie „mysterium tremendum et fascinosum”. To uczucie czy odczucie jest jakąś przedpojęciową percepcją bóstwa — numinosum. Numinosum, podobnie jak I. Kanta rzecz sama w sobie, jest niepoznawalne, ale jest odczuwalne dzięki specjalnej władzy, zw. *sensus numinis*. Inspirując się kantowską teorią poznania, Otto przypisuje uczuciu numinotycznemu charakter aprioryczny: „Wypływa ono z głębi duszy, z najgłębszego źródła poznania samej duszy, bez wątpienia nie przed podniętą i bodźcem ze strony świeckich i zmysłowych rzeczywistości i doświadczeń, i nie bez nich, lecz z nich i między nimi. Powstaje ono jednak nie z nich, lecz tylko dzięki nim. Są one bodźcem i podniętą jego samowzbudzania się” (*Świętość*, 132). O istnieniu numinosum wiadomo tylko tyle, że jest intencjonalnym korelatem przeżyć ludzkich, że dane jest jako treść określonego odczucia; to jednak nie rozstrzyga kwestii pozapodmiotowego istnienia numinosum.

D. r. rozważa M. Scheler; uważa, że akt religijny jest pierwotnym, autonomicznym i koniecznym wyposażeniem człowieka; nie twierdzi, że człowiek w akcie religijnym doświadcza Boga (boskości) jako pozapodmiotowo istniejącego konkretnego, lecz że Bóg dany jest jako sens czy korelat aktu religijnego. Dopiero z tego, że akty religijne istnieją, wnioskuje o pozapodmiotowym istnieniu Boga — przyczyny tych aktów.

D. r. (mistyczne) H. Bergson rozpatruje w kontekście podstawowego pojęcia swojej filozofii — „pędu życiowego” (*élan vitale*); nie twierdzi, że Bóg stanowi przedmiot bezpośredniego poznania mistyka, co więcej, przyznaje, że mistyk jest religijny zanim przeżyje doświadczenie mistyczne. D. r. (mistyczne) nie jest pierwotnym, fundującym religię poznaniem Boga, ale jest źródłem tej postaci religii, jaką jest religia dynamiczna. Mistyka zawiera jednak oryginalną treść: „jeśli zewnętrzne podobieństwa pomiędzy mistykami chrześcijańskimi mogą

wynikać ze wspólnoty tradycji i nauczania, to ich zgodność na głębszym poziomie jest znakiem identyczności intuicji, którą najprościej wyjaśnia się przez istnienie Bytu, z którym, jak im się wydaje, utrzymują stosunki" (*Dwa źródła moralności i religii*, 241). Doświadczenie mistyczne nie jest, wg Bergsona, sposobem bezpośredniego uzasadnienia prawdziwości przekonań teistycznych, ale istnienie doświadczeń mistycznych da się wyjaśnić poprzez wskazanie na istnienie Boga. Świadczenia mistyków rozpatrywane łącznie pozwalają wnioskować w sposób prawie pewny, że Bóg realnie istnieje.

Pierwotne poznanie Boga ma, wg K. Rahnera, charakter doświadczenia transcendentnego. Poznanie Boga jest w człowieku zawsze obecne (choć w sposób atematyczny i nienazwany) i stanowi konieczny warunek każdego poznania. Transcendentne poznanie Boga dokonuje się za pośrednictwem kategoryjnego spotkania z konkretną rzeczywistością naszego świata; rzeczywistością tą są przedmioty codziennego doświadczenia, ale także ludzkie słowo, sakrament, Kościół, objawienie chrześcijańskie zawarte w Piśmie Świętym. Gdy człowiek zaczyna zwracać uwagę na transcendentny horyzont poznania, staje się homo religiosus. Rahner mówi o „bezpośredniości pośredniej” poznania Boga, o tym, że bezpośredni kontakt z Bogiem ma swoje pośrednie ogniwo w bycie skończonym. Bóg nie jest dany jako przedmiot intuicji rozumianej jako niedyskursywna i niezapośredniczona przez znak nieprzeźroczyzna percepcja istniejącego konkretnego, ale dany jest jako „warunek” czy „horyzont” poznania konkretnych rzeczy przygodnych. Przedmiotem d. r., realistycznie rzecz biorąc, są rzeczy tego świata oraz człowiek w swym odniesieniu do atematycznego i nienazwanego horyzontu, w którym i dzięki któremu poznaje te rzeczy.

W ujęciu M. Jaworskiego przedmiotem d. r. jest byt oraz „sens istnienia w aspekcie horyzontu całościowego”. Bóg dany jest w tym doświadczeniu jako Ten, ku któremu odnosi doświadczany przedmiot, i Który stanowi transcendentną zasadę doświadczanego bytu lub sensu ludzkiego istnienia. W tym znaczeniu można mówić o doświadczeniu Boga. Mamy tu zatem do czynienia z interpretacją (rozumieniem) obiektów bezpośredniego poznania. Jaworski wyjaśnia, że posługuje się taką koncepcją doświadczenia, które zawsze implikuje jakąś formę rozumowania.

Wg J. Hicka, człowiek religijny swoje religijne przekonania opiera na określonych danych doświadczenia religijnego. Hick ma na uwadze przekonania dotyczące Boga, zwł. afirmację Jego istnienia; człowiek wierzący postępuje racjonalnie ufając własnemu doświadczeniu. Doświadczenie to ma charakter poczucia życia w Boskiej obecności; nie jest bezpośrednim widzeniem Boga, ale specyficznym sposobem doświadczania świata oraz osobistego życia: jest to doświadczanie rzeczy jako wyposażonych w sens religijny, jako zapośredniczających obecność i działanie Boga. Świadomość Boga jest tak żywa, że Bóg okazuje się równie niepowątpiewalny, jak środowisko przyrodnicze. W *An Interpretation of Religion* Hick podaje następującą koncepcję doświadczenia: jest to modyfikacja zawartości świadomości. Ta modyfikacja może być bądź intencjonalna, gdy dotyczy czegoś zewnętrznego w stosunku do własnej świadomości, lub nieintencjonalna, gdy czegoś takiego zewnętrznego nie dotyczy. D. r. jest doświadczeniem intencjonalnym i jako takie jest doświadczeniem „jako”; wyrasta ono z interpretacji informacji (w cybernetycznym znaczeniu tego terminu) pochodzącej z zewnętrznego źródła. Interpretacji tej dokonuje się za pomocą pojęć re-

ligijnych. W takim ujęciu język stanowi „a priori” doświadczenia; tak rozumiane d. r. zakłada istnienie jakiegoś poznania (wyrażonego w języku) wcześniejszego od tegoż doświadczenia. Szczególną postacią d. r. jest doświadczenie mistyczne, polegające na świadomości jedności z Bogiem, uniwersum czy absolutem. Nie jest to doświadczenie realności „an sich”, ale raczej jej manifestacji. Również to doświadczenie jest uwarunkowane wcześniejszymi, specyficznymi dla danej kultury pojęciami. Od kwestii racjonalności przekonań religijnych, fundowanych na różnych doświadczeniach, Hick odróżnia kwestię ich prawdziwości. Wobec faktu istnienia wielu religii, różne formy doświadczeń religijnych, fundujące różne religie, są doświadczeniami wielorakich aspektów Boskiej rzeczywistości. Różne religie świata stanowią „częściowe doświadczenie i cząstkową wiedzę” w stosunku do Boskiej rzeczywistości.

W. L. Rowe definiuje d. r. jako takie doświadczenie, w którym ktoś odczuwa (senses) bezpośrednią obecność boskości. Może to być zarówno odczuwanie jedności lub identyczności z boskością (mistyczne doświadczenie religijne), jak i odczuwanie boskości jako czegoś odrębnego, czy odczuwanie spotkania z boską postacią (zwykle d. r.). Rowe zaznacza, że owej boskości nie należy utożsamiać po prostu z Bogiem teizmu. Posiadanie d. r. nie rozstrzyga kwestii, czy doświadczana boskość faktycznie istnieje, można bowiem mieć odczucie obecności jakiegoś obiektu, nawet jeśli takowy obiekt nie jest aktualnie obecny. Stąd problemem jest nie to, czy ludzie mają d. r., ale to, czy jest rzeczą racjonalną żywić przekonanie, że owe doświadczenia nie są iluzoryczne. Inaczej mówiąc, problemem jest to, czy d. r. (zwykle lub mistyczne) daje racjonalną podstawę dla przekonań dotyczących Boga lub jakiejś boskości. Rowe z dwóch powodów negatywnie ocenia moc uzasadniającą przekonania o istnieniu boskości na podstawie zwykłego d. r. Po pierwsze, można doświadczać coś, co nie istnieje. Nie wolno przy tym w przypadku d. r. posługiwać się zasadą łatwowości, mówiącą, że o ile nie mamy powodu do kwestionowania d. r., jest rzeczą racjonalną żywić przekonanie, że boskość istnieje. Zasada ta nie jest bowiem spełniana przez d. r.: jest rzeczą niezmiernie trudną znaleźć powód, dla którego jakieś zwykłe d. r. można by uznać za iluzoryczne. Po drugie, d. r. występują w różnych religiach. Nie wszystkie religie mogą być prawdziwe, skoro tak różnorodnie i przeciwstawnie jest w nich rozumiana doświadczana boskość. Jeśli chodzi o mistyczne d. r., Rowe wyróżnia 2 jego typy: ekstrawertyczny, który znajduje boską rzeczywistość w świecie zewnętrznym, i introwertyczny, znajdujący boską rzeczywistość w najgłębszych pokładach jaźni (self, soul). Rowe uważa, że chociaż można za Jamesem przyjąć, że mistycy są usprawiedliwieni w interpretowaniu swych doświadczeń jako nieiluzorycznych w tym zakresie, w jakim doświadczenia te są spotkaniami z absolutną, niezróżnicowaną jednością, to jednak doświadczenia te nie usprawiedliwiają przekonań dotyczących teistycznie rozumianego Boga. Mistyk-teista, który wierzy w Boga, może interpretować swoje doświadczenie jako spotkanie z jakimś aspektem bytu Boskiego, ale zupełnie inną kwestią jest to, czy samo doświadczenie daje mistykowi podstawę do żywienia przekonania co do realności teistycznie rozumianego Boga. Doświadczenie mistyczne tylko w nikłym stopniu dostarcza racjonalnej podstawy dla teistycznych przekonań. Konkluzja ta jest ważna w odniesieniu do mistyków, jak i do niemistyków.

Niektórzy autorzy, chociaż wykazują krytycyzm w stosunku do zaistniałych teorii d. r., to jednak akcentują doświadczalne podstawy religii; np. J. E. Smith mówi o religijnym wymiarze ludzkiego doświadczenia, o tym, że w myśli ludzkiej, w wyniku spotkania człowieka ze światem, ze sobą samym i z innymi ludźmi, w sposób nieunikniony ukazuje się kwestia Boga jako źródła i celu wszechrzeczy. Zauważa, że u źródeł religii pozytywnej znajduje się doświadczenie Bożej obecności poprzez media objawienia: święte osoby czy proroków, wydarzenia historyczne, przyrodę oraz Jezusa Chrystusa; także dowody na istnienie Boga wywodzą się z konkretnego doświadczenia ludzkiego.

Z. J. Zdybicka, zgodnie z realizmem i obiektywizmem teoriopoznawczym, neguje możliwość bezpośredniego poznania Boga w życiu doczesnym. Doświadczalne poznanie Boga „twarzą w twarz” jest możliwe dopiero w życiu przyszłym, jednak doświadczenie ludzkiego losu — doświadczenie przedreligijne — stanowi podstawę teistycznych przekonań i religii. Terminu d. r. Zdybicka używa też w sensie samoświadomości przeżywania aktów religijnych i obserwacji zewnętrznych przejawów przeżyć religijnych.

Typy doświadczeń religijnych. Analiza teorii d. r. oraz analiza opisów różnych d. r. pozwala wyróżnić — ze względu na przedmiot tych doświadczeń — następujące typy d. r.: 1) doświadczenia w postaci podmiotowych stanów świadomości, przekonania i pewności co do istnienia i działania Boga lub co do zjednoczenia z Nim; w doświadczeniach tych Bóg jest wyłącznie treścią świadomości, treścią poznawczą; 2) doświadczenia określonych stanów i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako przejawy czy skutki Bożego działania; 3) doświadczenia określonych form poznawczych — zmysłowych, wyobrażeniowych lub intelektualnych, interpretowanych jako objawienie Boże; 4) doświadczenia znaków nieprzeźroczyстых, jak święte księgi czy znaki liturgiczne, interpretowanych jako miejsca czy sposoby obecności Boga; 5) doświadczenia codziennych lub nadzwyczajnych faktów antropologicznych i kosmologicznych, interpretowanych jako dzieła Boże; 6) doświadczenia czynności religijnych, których intencjonalnym korelatem jest Bóg.

Doświadczenie Boga. Czy jest możliwe i czy istnieje doświadczenie Boga rozumiane jako bezpośrednia, tzn. niedyskursywna i niezapośredniczona przez nieprzeźroczyyste znaki percepcja Boga jako bytu obiektywnie istniejącego? Realistyczne rozwiązanie tego zagadnienia zaproponował św. Tomasz z Akwinu. Nie używa on pojęć: „doświadczenie Boga”, „doświadczenie religijne” czy „doświadczenie mistyczne”, lecz „ogład istoty Boga” (*visio divinae essentiae*) i „ogład Boga poprzez Boską istotę” (*videre Deum per essentiam*). Analizy Akwinaty mają charakter teologiczno-filozoficzny. Zgodnie z objawieniem chrześcijańskim przyjmuje, że błogosławieni w niebie ogładają istotę Boga i że ten ogład jest niedostępny dla człowieka w czasie życia ziemskiego, chociaż dopuszcza (kierując się autorytetem św. Augustyna) wyjątki: Mojżesz i św. Paweł, którzy w stanie „porwania” (*raptus*) ujrzeli Boga.

Ze względu na bytową strukturę człowieka (jedność psychofizyczna) i jego poznania, konnaturalnym dla ludzkiego intelektu w życiu ziemskim jest to, co bytuje jako coś jednostkowe (natura rzeczy materialnych). Bóg, jako niematerialny, nie może być poznany za pomocą wrażeń czy wyobrażeń. Nawet po śmierci dusza za pomocą intelektu nie może ze swej natury poznać istoty Boga, ponie-

waż istota Boga nie jest dla ludzkiego intelektu konnaturalna ze względu na to, że jest ona ipsum esse subsistens, suum esse subsistens. Jeśli przyjąć za objawieniem chrześcijańskim, że człowiek zbawiony ujrzy istotę Boga, to warunkiem koniecznym tego widzenia jest określona transformacja ludzkiego intelektu, w rezultacie której stanie się on konnaturalny do istoty Boga. Owo wzmocnienie czy oświecenie intelektu jest czymś dla intelektu nadnaturalnym (nadprzyrodzonym). Czynnikiem dokonującym tej transformacji nazywa Tomasz z Akwinu światłem chwały (lumen gloriae). Jest to „światło” stworzone przez Boga, stanowiące nie pośrednik, w którym Bóg jest oglądany (medium in quo), ale pośrednik pod którym Bóg jest widziany (medium sub quo). Oprócz „lumen gloriae” konieczny jest jeszcze jeden czynnik, aby móc dostrzec istotę Boga. Potrzebne jest coś, dzięki czemu istota Boga będzie poznawczo obecna w podmiocie poznającym. Tym czymś nie może być żadne wyobrażenie ani nawet pojęcie; żaden przygodny pośrednik poznania (species, similitudo) nie może reprezentować istoty Boga, a to ze względu na absolutną transcendencję Boga (ipsum esse subsistens). Wobec tego trzeba przyjąć, że czynnikiem tym jest sama istota Boga. Ona aktualizuje ludzki intelekt. Istota Boga jest zatem zarówno tym, co (quod) się widzi, jak i tym, poprzez co (quo) się widzi. Innymi słowy, Bóg jest widziany poprzez Jego istotę. Bóg sam staje się formą poznawczą ludzkiego intelektu. Dlatego Akwinata mówi o widzeniu istoty Boga (Dei essentia) i o widzeniu Boga przez Jego istotę (per essentiam).

Aby intelekt ludzki mógł poznać Boską istotę, musi zostać spełniony określony warunek: skoro ludzkie intelektualne poznanie jest funkcjonalnie związane z poznaniem zmysłowym, a istotę Boga można poznać tylko intelektem wzmocnionym przez łaskę, jako „lumen gloriae”, i wypełnionym Boską istotą, jako „medium quo”, istnieje konieczność oderwania intelektu od stworzonych form poznawczych — pojęć, wyobrażeń i wrażeń zmysłowych — aby możliwe było oglądanie Boga. To oderwanie może dokonać się albo przez śmierć, czyli całkowite oderwanie duszy od ciała, albo przez tzw. porwanie (raptus), w czasie którego zachodzi oddzielenie intelektu od zmysłów.

Z filozoficznego punktu widzenia nie można ani potwierdzić, ani zakwestionować faktu „porwania” kogoś (chodzi tu zwł. o Mojżesza i św. Pawła) do oglądu istoty Boga. Nie można wykluczyć, że ktoś zostaje przez Boga porwany i, dzięki „lumen gloriae”, przejściowo wypełniony Boską istotą. Nie można wykluczyć, że to, co z natury jest dla człowieka niedostępne, staje się dostępne przez łaskę. Osąd w tej sprawie leży jednak w kompetencji wiedzy teologicznej, zgodnie z którą w życiu ziemskim nie ma możliwości bezpośredniego poznania Boga: „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1, 18).

Bibliografia: F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, B 1799, Go 1967⁶ (*Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kr 1995); R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Br 1917, Mn 1997 (*Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, Wr 1993); W. James, *The Varieties of Religious Experience*, NY 1929, 1994 (*Doświadczenia religijne*, Wwa 1958); H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P 1932 (*Dwa źródła moralności i religii*, Kr 1993); S. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, Tn-R 1934, III 47, 49, 51–60; tenże, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1, II-II, q. 175, a. 1–5, q. 180, a. 5, w: *Opera omnia sancti Thomae Aquinatis*, Tn-R 1948–1967; J. Wach, *Types of Religious Experience, Christian and Non-Christian*, Ch 1951, 1972⁵; C. D. Broad, *Religion, Philosophy, and Physical Research*, NY 1953; W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, NY 1960; tenże, *The Teachings of the Mystics*, NY 1960; J. E. Smith,

Experience and God, NY 1968 (*Doświadczenie i Bóg*, Wwa 1971); J. Hick, *Arguments of the Existence of God* (*Argumenty za istnieniem Boga*, Kr 1994); M. Jaworski, *D. r. Próba filozoficznej interpretacji*, ZNKUL 16 (1973) z. 3–4, 19–28; A. Gosztonyi, *Grundzüge der mystischen Erfahrung. Versuch zu einer Antropologie der Mystik*, w: *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens*, Fr 1976, 98–128; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Fr 1976, 1995⁷ (*Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Wwa 1987); Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lb 1977, 1993²; tenże, *Problem d. r.*, RF 25 (1977) z. 2, 5–24; W. L. Rowe, *Philosophy of Religion. An Introduction*, Encino 1978, Belmont 2001³; Z. J. Zdybicka, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, RF 30 (1982) z. 2, 5–13; tenże, *Religia i religioznawstwo*, Lb 1988, 1992²; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, NH 1989; M. Scheler, *Problemy religii*, Kr 1995; G. L. Müller, *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 16 (1996) z. 5, 102; E. P. C. Tam, *Another Look at the Theory of a Common Core Mysticism*, *Dialogue and Alliance* 11 (1997) z. 2, 31–42; S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kr 1998; P. Moskal, *Doświadczenie Boga?*, RF 47 (1999) z. 2, 215–227; tenże, *Problem d. r. jako racji przekonań teistycznych*, KF 28 (2000) z. 1, 83–98; tenże, *Spór o racje religii*, Lb 2000.

Piotr Moskal