

KS. TOMASZ BONDZIO *

Hermeneutyka doświadczenia religijnego. Tropy i przyczynek do dyskusji

Prawda o Bogu Trójosobowym, oprócz poznania z wiary, objawienia (teofanii), faktu eklezji, przyjęcia informacji wprost z kerygmatu, generuje przypadki poznania z religijnego doświadczenia (tak indywidualnego, zbiorowego, zwykłego jak i mistycznego)¹. Oznacza to, że zasadność zajmowania się projektem dotyczącym hermeneutyki doświadczenia religijnego wpływa z przesłanek teologicznych. Jezuita, Hans Waldenfels określa *sui generis* faktory kontekstu właściwe doświadczeniu. Są nimi: warunki życia (socjalno-ekonomiczne, polityczne, kulturalne), autorytety (rodzice, wychowawcy, osoby religijne i niereligijne), język (ojczysty, obcy), plany, oczekiwania, wytyczone cele, zdolność widzenia i działania². Jednocześnie katolicki teolog stwierdza, że doświadczenie religijne nie uchodzi za hermetyczne, lecz jest zapośredniczone w nowe, otwarte ze swej istoty *experience*. Celem niniejszego artykułu jest narysowanie panoramy ewolucji myślowej eksploratorów zajmujących się kategorią doświadczenia religijnego, uwzględniając kontekst historyczny i dyscyplinarny. Bazą bibliograficzną publikacji jest praca doktorska pt. *Wiara i życie. Teologiczno-egzystencjalna interpretacja doświadczenia religijnego w dziele Karola Wojtyły* obroniona w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 2020 r.

Gdy mowa o definicji „doświadczenia religijnego”, nawet w podejściu teologicznym zauważa się pewną usprawiedliwioną ambiwalencję. Wielowiekowy namysł nad tym zagadnieniem, poczynawszy od analizy tekstów biblijnych, poprzez myśl patrystyczną, teologiczną i orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, prowadzi do różnorodności wniosków. Przy czym skoki rozwojowe i przemiany w stosunku do kategorii doświadczenia nie przeczą Objawieniu.

* ks. Tomasz Bondzio – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1236-4832>; e-mail: bondziotomasz@gmail.com

¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2012, s. 121.

² Por. H. Waldenfels, *Doświadczenie Boga w kontekście współczesnego doświadczenia świata*, przeł. M. Kurkowska, „Studia Theologica Varsaviensia” 25(1987), nr 2, s. 39-40.



W artykule przyjmuje się jedną z metod dyscyplin systemowych, mianowicie metodę fenomenologiczno-egzystencjalistyczną. Jej punktem wyjścia jest rozumienie teologii jako metodycznej refleksji „nad wiarą jednostki i Kościoła w kontekście egzystencji ludzkiej i całości świata osobowego”³. W tym podejściu główny akcent jest położony na teologię doświadczenia chrześcijańskiego.

1. Quaestiones disputatae

Na przestrzeni wieków człowiek przyglądał się fizycznym, duchowym zjawiskom, wydarzeniom, faktom, które go spotykają. Zastanawiał się nad ich źródłowością. Przy tym zadawał sobie pytanie o przyczynę, sens, strukturę, sposoby istnienia tych fenomenów. Patrząc na efemeryczność i niewystarczalność własnej egzystencji uświadamiał sobie, że „musi istnieć jakaś inna rzeczywistość, inna niż on sam, która podtrzymuje jego istnienie, (...) przekracza wszelkie istniejące formy, pojęcia, punkty odniesienia, analogie, z którymi nie sposób Jej identyfikować, a która (...) jest w stanie zaspokoić pragnienie i tęsknotę ludzkiego serca, daje mu częściową odpowiedź na najistotniejsze problemy”⁴. Ta czynność poznawcza, obejmująca ogląd tak zmysłowy jak intuicyjny, pozwoliła człowiekowi uchwycić pewną realność, która daje impuls fascynacji i równocześnie pociąga za sobą. Proces poznawania rzeczywistości jako takiej zostaje niejako udostępniony człowiekowi dzięki czemuś, co stanowi argument o pierwotnym znaczeniu chrześcijańskiej wiary. Tym kluczowym pojęciem jest kategoria „doświadczenia”. Nie tylko jawi się ono jako proces poznawczy, lecz wnosi nowy horyzont uzyskiwania wiedzy o danym przedmiocie. Doświadczenie religijne cechuje się pewną źródłowością, nie zaś wypadkowością bliżej lub mniej określonych elementów. Tym źródłem jest intencjonalność, która w ujęciu fenomenologicznym łączy w sobie dwa człony: *noezę* (akt świadomościowy) oraz *noemat*, będący treścią – przedmiotem danym w tym akcie. Intencjonalność źródłowa polega na tym, że jest to akt ukierunkowany pierwotnie na coś konkretnego. Zatem w ludzkiej świadomości realizuje się związek znaczeń, by same w sobie mogły być rozpoznane. Dlatego osoba w swoich aktach intencjonalnych odnosi się do wartości, które ujawniają się w przeżyciu religijnym. Jeżeli przyjmujemy kryterium inne niż to, które wypływa z doświadczenia religijnego, wówczas doświadczenie nie przystaje do sensu, o czym samo orzeka. Jakikolwiek odcisk, który pozostawia się w człowieku „może mieć nieprzejrzane następstwa w jego wewnętrznym osobistym życiu”⁵.

Aktualność podejmowanego tematu jest podyktowana coraz bardziej widocznymi problemami teologiczno-pastoralnymi. Należą do nich m.in.: powstrzymywanie się człowieka od poczucia otwartości na transcendencję, zaniżanie rozumienia sensu życia, zdystansowanie wobec prawdy porzucanej na

³ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2012, s. 1012.

⁴ S. Głaz, *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998, s. 5, 16.

⁵ H. U. von Balthasar, *Teologika. Prawda świata*, t. 1, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 72.

rzecz relatywizacji Bożych wskazań, niewrażliwość międzyosobowa powodowana uprzedmiotowieniem bliźniego, uwikłanie w ideologiczne inercje, ograniczanie potencjału człowieka do ekonomicznej produktywności i efektywnego zaspokajania potrzeby bycia, niwelowanie antropologii teologicznej poprzez wdrażanie narracji błędnego mniemania o ludzkiej samowystarczalności i autokreacji, uprawianie synkretycznej religijności, osłabienie świadomości grzechu. Słuszną zdaje się być teza Krzysztofa Kowalika: „Tym, co w teologii w sposób szczególnie stało się dokuczliwe, było i nadal pozostaje rozejście się wiary z doświadczeniem. Sprawia ono, że wiara straciła, zdaniem wielu, i nadal traci swoistą wiarygodność i siłę przekonywania. Jednym z rozstrzygających zadań teologii jest dziś wyjaśnienie relacji między wiarą a doświadczeniem oraz oczyszczenie przestrzeni doświadczenia tak, aby mówienie o Bogu w tejże przestrzeni mogło być zrozumiałe i oczywiste”⁶.

W obrębie refleksji dogmatycznej znajduje się cały fenomen chrześcijański (fakt chrześcijański), a więc całe życie chrześcijańskie⁷, mające swój fundament w Osobie i nauce Jezusa Chrystusa. Dzięki doświadczeniu Boskiego działania, chrześcijanin rozumie swoją egzystencję jako pielgrzymowanie „po szlaku ludzkiej historii, jako aktywną obecność w świecie, ubogacenie go wartościami chrześcijańskimi (Chrystusowymi) aż do Paruzji”⁸. Oznacza to, że objawienie dokonane przez Syna Bożego, Jego Życie trynitarnie, jawi się człowiekowi jako zadanie, któremu powinny być podporządkowane wszystkie wymiary ludzkiego bytu m.in.: cielesno-duchowy, relacyjny, historyczny, moralny, kulturowy, religijny. Dyscyplina teologii dogmatycznej, biorąc pod uwagę tekst Pisma Świętego oraz całą tradycję Kościoła, interpretuje niezmiennie orędzie Ewangelii w kontekście aktualnej sytuacji człowieka. Teologia ma zatem uzasadniać nadzieję, którą osoba ludzka nosi w sobie. Napięcie między ciągłością historyczną, tradycją a świadomością człowieka stwarza roszczenie wobec prawdy. Ta domaga się teologicznego zwrotu w kierunku relacji między Objawieniem a doświadczeniem religijnym. Hermeneutyczne nachylenie pozwala odkryć sens prawdy. Sztuka interpretacji zakłada dążenie do pokonania segmentacji unikalności pewnych dziedzin i postuluje radykalną otwartość na całość. Zdaniem Czesława S. Bartnika „teologia, szczególnie dogmatyczna, jest w pewnym sensie żywą próbą dotarcia do tego widzenia Boga, człowieka i wszelkiej rzeczywistości, jakie miał Jezus Chrystus”⁹. Dogmat jest zatem

⁶ K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003, s. 40-41.

⁷ Hans Urs von von Balthasar powie, że „o znaczeniu dogmatu, który Kościół raz ostatecznie zdefiniował, rozstrzyga całościowe rozumienie Objawienia, jakie wyraża się w poszczególnych wypowiedziach, ale zarazem także je przewyższa. (...) całość idzie przed częścią i poprzez całość wyjaśnia się część”. H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, przeł. Z. Włodkowska, Poznań 2013, s. 15-16.

⁸ M. Rusecki, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 82.

⁹ Lubelski profesor stwierdza, że „dogmat występuje przede wszystkim w wierze, a wtórnice dopiero w teologii. (...) Jest rozumiany szeroko jako objawieniowa ingerencja Boża w świat

zapisem doświadczenia wiary wspólnoty kościelnej. Wyraża temporalną deklarację związaną miejscem i wydarzeniem. Stanowi propozycję w formie orzecznika dla ukształtowania wiary człowieka. Dogmat zawsze pozostaje otwarty w kierunku Objawienia. Gerhard L. Müller dopowiada, że „miedzy dogmatem i życiem nie ma sprzeczności”¹⁰. Pragmatyka teologii bowiem stawia za cel osiągnięcie prawdy religijnej. Przy tym implikuje pytania dotyczące egzystencji: Co jest we mnie takiego, co wymagałoby dopełnienia Boga? I dlaczego miałby to być Jezus Chrystus? Jaka wartość dodana stoi za tym, co On daje? Czym jest dla człowieka zbawienie (σωτηρία)? Pośród wielu kwestii dotyczących doświadczeń osoby ludzkiej, teologia koncentruje uwagę przede wszystkim na Bogu. Ten, dzięki któremu człowiek otrzymuje dar otwartości, apeluje o zaangażowanie w pewną nowość. Uwewnętrznione doświadczenie zatem jest zawsze indywidualne i niejako zgłasza prawo do własnej transpozycji na przekaz werbalny lub zapis. Tak Pismo Święte – zaznacza Hans-Jürgen von Mallincrodt – ujawnia świadectwo „doświadczeń wynikających z kontaktów ludzi z Chrystusem”¹¹. Nie jest ono oderwane od Trójjedynego, lecz wydarza się wraz z Nim przez Jego obdarowanie. Zatem wiara sprawdza doświadczenie religijne. Jednak bez posługi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz teologów, badania nad żywym doświadczeniem wiary mogą być mylące i błędne. Z tej racji dogmatyka, stanowiąca podłoże wszystkich dyscyplin teologicznych, troszczy się o ukazanie prawdy objawionej czerpiąc z wiedzy hermeneutycznej.

Pojęcie doświadczenia jest kategorią trudną do zdefiniowania i wyjaśnienia. Jak sądzi Franz Courth: „Trudno (...) ustalić, czy dyskusja dogmatyczna na temat zasięgu doświadczenia osiągnęła już rangę opinii powszechnej (*sententis communis*). Raczej można by stwierdzić, że nierzadko używa się tego pojęcia w celu zaakcentowania jakiegoś momentu silnie empirycznego, a często dla wyrażenia rzeczywistości o tendencji mało uchwytej i tajemniczej”¹².

Odnosnie do podejmowanej kwestii wypowiada się członek Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej: „Trzeba by raczej powiedzieć, że doświadczenie jest miejscem stawiania teologicznych pytań i w tym sensie «źródłem»: źródłem tylko dlatego, że w tym miejscu owe pytania się rodzą. Miejsce rodzenia się pytań nie jest jednak miejscem dawania teologicznych odpowie-

przez Jezusa Chrystusa, dająca chrześcijańską bytowość, poznanie, spełnienie osoby w aspekcie umysłu, wyzwolenie z ograniczoności naszej egzystencji, a wreszcie prawdę ontyczną i kognitywną. Nie należy jednak zapominać, że *in obliquo* dogmat zawiera także element agatyczny (dobro), kultyczny (kult Boga przez *credo*) oraz prakseologiczny (dogmat jest realizowany w naszym życiu, zwłaszcza osobowym). Jest to więc odsłanianie się Boga względem naszego umysłu, naszej woli, naszego aktu religijnego i naszego czynu, przez który wprowadzamy w życie naszą relację do Boga”. Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, dz. cyt., s. 9-10.

¹⁰ G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 117.

¹¹ H. von Mallincrodt, *Z teologii doświadczenia*, przeł. M. Majewski, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 4(1979), s. 33.

¹² F. Courth, *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3(1981), s. 65, cyt. za K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii...*, dz. cyt., s. 37.

dzi. Można i trzeba pytać Boga – Jego Objawienia – o sens tego, co się doświadcza. Nie można jednak pozbawić doświadczenia tej ostatecznej perspektywy, jeśli nasze wnioski mają być teologicznymi wnioskami”¹³.

Zainteresowanie tematyką doświadczenia religijnego sięga początku XIX wieku, z dalszą perspektywą w wieku XX. Choć były to lata wytężonego namysłu nad dowartościowaniem terminu „doświadczenie”, Kościół katolicki nie zapomina o tym, że pierwszych intuicji dostarcza Stary i Nowy Testament. Pierwotne gminy chrześcijańskie powstawały na skutek przyjęcia Bożego Objawienia, obejmującego dwie rzeczywistości: indywidualne doświadczenie członków wspólnoty i wiarę apostołów. Ekspresja horyzontów znaczeniowych jest więc uwarunkowana historycznie, kulturowo, jak również przez tradycję. Nad autentycznym przekazem danych objawionych czuwa Kościół, w którym wydarza się doświadczenie Ojca, Syna i Ducha Świętego¹⁴. Doktryna religijna definiuje i kształtuje doświadczenie, „dostarcza mu ram treściowych, jest punktem odniesienia indywidualnych przeżyć chrześcijan”¹⁵.

2. Podejście filozoficzne

Paleta interpretacyjna prezentuje różne odcienie pojmowania doświadczenia religijnego. W świetle współczesnych teorii filozoficznych próbą jego opisu zajmowali się m.in.:

– Henry Bergson, francuski filozof, rozpatrywał doświadczenie religijne (mistyczne) „w kontekście podstawowego pojęcia swojej filozofii – «pędu życiowego» (*élan vitale*); nie twierdzi, że Bóg stanowi przedmiot bezpośredniego poznania mistyka, co więcej, przyznaje, że mystyk jest religijny zanim przeżyje doświadczenie mistyczne. Doświadczenie religijne nie jest pierwotnym, fundującym religię poznaniem Boga, ale jest źródłem tej postaci religii, jaką jest religia dynamiczna”¹⁶.

– Friedrich D. E. Schleiermacher, niemiecki filozof i teolog protestancki rozumiał doświadczenie religijne jako pewne przeżycie (*Gefühl* – odczucie zależności!) kontaktu człowieka z czymś, co można nazwać Boskie. Sprowadził wiarę do wymiaru podmiotowo-empirycznego, uważając ją za funkcjonalną wtedy, gdy przynosi rozwiązania praktyczne (pozytywne)¹⁷.

¹³ „Doświadczenie nie może sterować naszymi zdaniem o Bogu, lecz na odwrót: w doświadczeniu mamy się zwracać ku Bogu, ku temu słowu, które zawarł On w Objawieniu”. D. Maśtalska, *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 3, s. 261-264.

¹⁴ Por. B. Sesbotië, *Tradycja i reguła wiary*, w: *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesbotië, J. Wolinski, przeł. P. Rak, Kraków 1999, s. 35-70.

¹⁵ E. Zimnica-Kuzioła, *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 84(2014), nr 2, s. 66.

¹⁶ P. Moskal, *Doświadczenie religijne*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2001 s. 676.

¹⁷ Por. Z. J. Zdybicka, *Filozofia religii*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 530-531, 536.

– Mircea Eliade, rumuński filozof kultury zdefiniował doświadczenie religijne jako ogólne „uświadomienie sobie przez człowieka własnego sposobu bycia, przyjmowanie obecności człowieka w świecie”¹⁸. Ten ruch ludzkiej świadomości zmierza w kierunku zakotwiczenia się w sferze *sacrum*, by uświęcić rzeczywistość *profanum* (nietrwałą i czasową). W tym kluczu następuje tzw. *dialektyka hierofanii*. Należy dodać, że Eliade był człowiekiem areligijnym, wierzył jednak w Boga jako takiego.

– Martin Buber, religioznawca i filozof, jak suponuje A. Kłocińska: „(...) wczesny Buber rozumiał doświadczenie religijne jako *via negativa* – czyli jako wznoszące ponad codzienność, dojrzały Buber natomiast, (...) przedstawia trudniejszą odmianę mistyki – taką, która polega na byciu zawieszonym «pomiędzy» codziennością a autentyczną rzeczywistością, która pozostaje zawsze tajemnicą”¹⁹. Równocześnie M. Buber starał się umocować religię w projekcie *obecności (Gegenwart)* Boga w świecie, próbując stworzyć podstawę ku uniwersalnej wizji doświadczenia religijnego, przy pomocy wydarzenia relacji Ja-Ty (jako odniesienia człowiek ↔ Bóg).

– Søren Aabye Kierkegaard postrzegał doświadczenie religijne jako „bezpośredni, osobowy i egzystencjalny stosunek jednostki do Boga”²⁰, naznaczony dystynkcją bezsilności i rozpacz.

– Emmanuel Levinas wedle którego „doświadczenie religijne to pragnienie, zwane przezeń metafizycznym lub etycznym, Boga-Absolutu-Nieskończonego-Niewidzialnego. Bóg dany jest tylko jako swego rodzaju przedmiot szczególnego rodzaju pragnienia”²¹.

– Karl Jaspers, przedstawiciel niemieckiego egzystencjalizmu za doświadczenie religijne (wiary!) uznaje sytuacje, w której „człowiek odnajduje w sobie coś, czego nie znajduje nigdzie w świecie, coś niedającego się poznać ani dowieść, coś, co nigdy nie staje się przedmiotem, co wymyka się wszelkiej empirycznej nauce”²².

– Martin Heidegger, ujmując doświadczenie religijne, bierze pod uwagę świat egzystencji. Podkreśla, że dzięki religii chrześcijańskiej, która wydobywa się z ulokowania świata sobości (*Selbstwelt*) na gruncie czasowości i pytałości, odsłaniają się pierwotne źródła życia. Zdaje się, że chodzi o sens czasu

¹⁸ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 1997, s. 22.

¹⁹ A. Kłocińska, *Relacja Ja-Ty według Martina Bubera a doświadczenie mistyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24(2015), nr 4, s. 212.

²⁰ S. A. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969, cyt. za S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Definicja religii a typy nauk o religii*, „Roczniki Filozoficzne” 22(1974), z. 1, s. 113.

²¹ P. Moskal, *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7(1998), s. 115; zob. A. Jarnuszkiewicz, *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, „Analecta Cracoviensia” 23(1991), s. 25-33.

²² K. Jaspers, *Filozofia egzystencji: wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkovicz, Warszawa 1990, s. 36-37.

naoczności, który Heidegger rozumie jako chwilę obecną i aktualną (właściwie *hic et nunc*). Jego badania wokół źródłowego doświadczenia życia implikują poszukiwania dotyczące pierwotnego doświadczenia świętości²³.

– Hans-Georg Gadamer twierdził, że każde doświadczenie (w tym doświadczenie religijne) jest aktem uwarunkowanym przez dzieje i język. Obydwa czynniki (i świadomość historyczna, i struktury języka), nadają doświadczeniu wymiar rozumiejąco-interpretacyjny²⁴.

– Rudolf Otto, fenomenolog i religioznawca ujmował doświadczenie religijne jako swego rodzaju odczucie fascynacji i lęku wobec tajemnicy *sacrum*, zakładając przy tym przed-konceptualną percepcję bóstwa – *numinosum*²⁵.

– John E. Smith profesor filozofii Yale University w dziele *Experience and God* (Oxford 1968) zaznaczył, że ludzka egzystencja nabiera transcendentnego sensu w doświadczeniu religijnym, które opisuje wyrażeniem „«religijny wymiar doświadczenia ludzkiego»». Chciał przez to podkreślić, że religijność nie jest jedynie wycinkiem życia człowieka, lecz jego swoistym, głębszym wymiarem, odniesieniem wszystkiego do Boga. Dlatego wszystko może przetworzyć się w doświadczenie religijne: podziw przyrody, przeżywana radość, smutek, więź rodzinna i narodowa, uczucie miłości, dobrze wykonywana praca (...)»²⁶.

– Paul Ricoeur był zdania, że w doświadczeniu religijnym język ma fundamentalne znaczenie. Język religijny posiada charakter symboliczny i metaforyczny, co „umożliwia percepcję tych obszarów Absolutu, które są niedostępne w bezpośrednim doświadczeniu. Jednostka wchodząc poprzez symbol (obraz, metafora) w rzeczywistość daną w symbolu, uzyskuje nowe interpretacje Absolutu, świata, siebie, swojej sytuacji»²⁷. Francuski myśliciel konstatował: „Symbol daje do myślenia, że *cogito* jest wewnątrz bytu, a nie odwrotnie»²⁸.

– Mark Webb, filozof epistemologii, określa doświadczenie religijne następująco: „Religious experiences can be characterized generally as experiences that seem to the person having them to be of some objective reality and to have some religious import. That reality can be an individual, a state of affairs, a fact, or even an absence, depending on the religious tradition the experience is a part of. A wide variety of kinds of experience fall under the general rubric of religious experience (...). First, religious experience is to be distinguished from religious feelings, in the same way that experience in general is to be distinguished from feelings in general. A feeling of elation, for example, even if it occurs in a religious context, does not count in itself as a religious

²³ Por. D. R. Sobota, *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, t. 2, Bydgoszcz 2013, s. 257, 303, 349.

²⁴ Zob. H. G. Gadamer, *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 367, 472, 519-636.

²⁵ Por. P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 104.

²⁶ J. Król, *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Studia Psychologica” 2003, nr 4, s. 183. Zob. J. E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1971.

²⁷ J. Król, *Hermeneutyczne...*, dz. cyt., s. 187.

²⁸ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015, s. 405.

experience, even if the subject later comes to think that the feeling was caused by some objective reality of religious significance. An analogy with sense experience is helpful here. If a subject feels a general feeling of happiness, not on account of anything in particular, and later comes to believe the feeling was caused by the presence of a particular person, that fact does not transform the feeling of happiness into a perception of the person. Just as a mental event, to be a perception of an object, must in some sense seem to be an experience of that object, a religiously oriented mental event, to be a religious experience, must in some way seem to be an experience of a religiously significant reality. So, although religious feelings may be involved in many, or even most, religious experiences, they are not the same thing (...). To account for the experiences qua experiences, we must go beyond subjective feelings”²⁹.

3. Ujęcie psychologiczne

W zakresie psychologii należy wymienić takich prekursorów jak:

– William James, amerykański filozof i psycholog pozbawił doświadczenia religijnego istotnych elementów (intelektualnych, społecznych, wspólnotowych) i sprowadził je do samego przeżycia, rodzaju religijnego pragmatyzmu. Uważał, że „korzenie i jądro osobistego doświadczenia religijnego tkwią w mistycznych stanach świadomości”³⁰, które uznał za wytwór psychiki człowieka. Koncentracja na stanie podmiotu poznającego prowadzi wówczas do negacji transcendentnego przedmiotu (istnienia Boga), gdyż egzystencja religii zostaje zredukowana do funkcji psychologicznych.

– Sigmund Freud, definiuje doświadczenie religijne jako iluzję. Jego zdaniem taka imaginacja ma na celu zaspokojenie ludzkich pragnień, wspomnień i marzeń o najwyższym natężeniu. Freud okazuje się sceptykiem wobec religijności jako takiej³¹.

– Carl Gustav Jung, szwajcarski psychiatra twierdzi, że doświadczenie religijne należy traktować jako swego rodzaju „dar łaski i wytwór nieświadomości posługującej się charakterystycznym dla niej językiem symboli, nie zawsze uchwytnym dla kognitywnej, racjonalnej obróbki informacji”³². Doświadczenie religijne stanowi jeden z elementów poczucia psychicznego.

– Erich Fromm, psychoanalityk i socjolog; wedle Zofii J. Zdybickiej „filozofujący psychoanalityk wyjaśniał zjawisko religii funkcjonalnie i pragma-

²⁹ M. Webb, *Religious Experience*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/religious-experience/> (dostęp 30.12.2020).

³⁰ W. James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958, s. 344, cyt. za P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 103.

³¹ Zob. M. Flakus, *Psychologiczne aspekty religijności – religijność i duchowość człowieka jako przedmioty zainteresowania psychoanalizy*, w: *Człowiek – istota religijna*, t. 3, Toruń 2015, s. 184-297.

³² Tamże, s. 194.

tycznie jako wyraz nieświadomych instynktów, popędów, struktur podświadomości czy pierwotnych potrzeb³³.

4. Optyka teologiczna

Teologia uwzględni aspekt nadprzyrodzoności. Uznaje bowiem Boską inicjatywę w procesie dojrzewania wiary człowieka. Z pominięciem wymiaru pisteologicznego byłaby filozofią Boga. Na gruncie teologii chrześcijańskiej, kwestię doświadczenia religijnego podnosili m.in.:

– Augustyn z Hippony; *Doctor gratiae* określał doświadczenie religijne mianem doświadczenia samego Boga jako daru, który pozwala zrozumieć sensowność życia z przeplatającym się fenomenem nadziei i niepokoju³⁴.

– Tomasz z Akwinu; *Doctor angelicus* posługiwał się wyrażeniem *visio divinae essentiae* na określenie doświadczenia religijnego. Jego podejście metafizyczno-ontologiczne wskazywało, że dany problem ujmował jako stan doświadczenia człowieka o charakterze poznawczo-dążeniowym³⁵.

– John Henry Newman, angielski konwertyta twierdził, że wymiar doświadczenia religijnego ujawnia się w doświadczeniu sumienia (głosu Boga) i towarzyszących mu stanach emocjonalnych. Przez nie człowiek poznaje siebie jako świadomy podmiot w relacji do Stwórcy³⁶.

– Paul Tillich uważał, że doświadczenie religijne pełni rolę pośredniczącą, jest dla teologii „środkiem umożliwiającym egzystencjalny odbiór transcendentnego objawienia”³⁷.

– Karl Barth, jak inicjator teologii dialektycznej suponował, że doświadczenie religijne „jest uzurpacją tego, co może stać się prawdziwe tylko dzięki działaniu nieznanego Boga (...), jest zawsze zdradą Boga i prowadzi do narodzin kultu idola”³⁸.

– Romano Guardini utrzymywał, że doświadczenie religijne posiada właściwą sobie treść (pierwiastek boski, tajemniczy, święty – *numinosum!*), którą ludzki umysł jest w stanie pojąć i wyrazić słowami. Unika przy tym sprowadzenia doświadczenia do koncepcji irracjonalistycznych, wymiaru emocjonalnego i czysto subiektywnego³⁹.

– Karl Rahner, dla którego „przedmiotem doświadczenia religijnego (...), są rzeczy tego świata i człowiek w swym odniesieniu do atematycznego

³³ Z. J. Zdybicka, *Filozofia religii...*, dz. cyt., s. 535.

³⁴ Por. N. Fischer, *Doświadczenie w „Wyznaniach” św. Augustyna*, przeł. A. Bławat, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 85.

³⁵ Por. P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 126.

³⁶ Por. S. Ruczaj, *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J. H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26(2017), nr 3, s. 229-241.

³⁷ A. Nadbrzeżny, *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 3(2011), s. 157.

³⁸ A. Kobyliński, *Sekularyzacja i doświadczenie religijne*, „Collectanea Theologica” 76(2006), nr 1, s. 133.

³⁹ Por. tamże, s. 134.

i nienazwanego horyzontu, w którym i dzięki któremu poznaje rzeczy (...) codziennego doświadczenia, ale także ludzkie słowo, sakrament, Kościół, objawienie czy Pismo Święte⁴⁰.

– Walter Kasper wskazuje na trzy podstawowe elementy doświadczenia religijnego: „dotknięcie przez rzeczywistość, jakieś wrażenie, oraz moment interpretacji tego zdarzenia za pomocą słów, obrazów, symboli i pojęć”⁴¹. Niemiecki kardynał utrzymuje, że Boga można „poznać i doświadczyć tylko w wymiarze wiary i tylko wtedy, gdy Bóg pozwala doświadczyć swojej obecności poprzez objawienia”⁴².

– Edward Schillebeeckx, flamandzki teolog był zdania, że „doświadczenie jest splotem spostrzeżenia i myślenia, tego, co bezpośrednio, i tego, co zostało pośrednio przekazane przez tradycję (...). Kształtuje się ono w procesie dialektycznym, tzn. uderza w istniejące dotąd struktury myślowe”⁴³. Schillebeeckx wyrażał opinię, że „Objawienie jest doświadczeniem wyrażonym w słowie”⁴⁴.

– Bernard Lonergan, jego koncepcja doświadczenia religijnego osadza się wokół fenomenu miłości (*bycie-w-miłości-z-Bogiem*, trwanie w osobowej relacji)⁴⁵. Dariusz Oko, interpretując stanowisko Lonergana utrzymuje, że doświadczenie religijne jest „miarą religii, religijnego kultu, religijnej wspólnoty i języka. Bez tego żywego doświadczenia religia staje się jedynie skostniałym rytmem, fasadą bez życia, grą pozorów, faryzeizmem”⁴⁶.

– Jean Mouroux definiował doświadczenie religijne jako „akt – lub zbiór aktów – przez który człowiek pojmuje siebie w relacji do Boga (...). Jest ono zatem skonfigurowane jako najbardziej osobiste, ponieważ to właśnie świadomość zbioru relacji osobistych angażuje całego człowieka w odniesieniu do Stwórcy (...). W doświadczeniu religijnym są zintegrowane najważniejsze wymiary osoby: intelektualny, woluntarystyczny, uczuciowy, dynamiczny (czyn) i wspólnotowy”⁴⁷.

– Wincenty Granat przypisywał doświadczeniu religijnemu podwójny punkt wyjścia: drogę naturalną (poznanie intuicyjne oraz dyskursywne) oraz drogę nadprzyrodzoną (poznanie dzięki cnocie wiary)⁴⁸.

– Gerhard Ludwig Müller upatruje w kategorii doświadczenia religijnego formę ludzkiego poznania, które uprzedza analizę pojęciową i jego historyczną

⁴⁰ P. Moskal, *Problem poznania Boga...*, dz. cyt., s. 107.

⁴¹ Tamże.

⁴² S. Głaz, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 99.

⁴³ H. von Mallinckrodt, *Z teologii...*, dz. cyt., s. 31.

⁴⁴ E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg-Herder 1977, s. 39.

⁴⁵ Zob. B. J. F. Lonergan, *Metoda w teologii*, przeł. A Bronk, Warszawa 1976.

⁴⁶ D. Oko, *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne wszystkim religiom. Koncepcja Bernarda Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), z. 2, s. 52.

⁴⁷ J. Alonso, *Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana. Con ocasión del XXV aniversario de su muerte*, „Scripta Theologica” 31(1999), s. 64.

⁴⁸ Por. S. Głaz, *Doświadczenie...*, dz. cyt., s. 105.

eksplikację. Chodzi o „pra-intuicję sensu bytu oraz jego odkrycie w intelektualnej i moralnej egzystencji człowieka”⁴⁹.

Podsumowanie

Artykuł nie wyczerpuje całościowo zagadnienia doświadczenia religijnego, ale daje wyraźny sygnał o doniosłości podjętego problemu i stanowi przyczynek do dalszych badań na gruncie filozofii, psychologii oraz teologii. W tekście zostały zaprezentowane wyniki badań, które dają możliwość ich aplikacji do współczesnej myśli teologicznej. Można zauważyć, że doświadczenie religijne nie stanowi o czymś statycznym i skończonym, lecz jest czymś dynamicznym i wielowymiarowym. Ta kategoria wnosi horyzont dialektyczności w postrzeganie tej samej rzeczywistości, choć z różnych stron.

Przedmiotem teologii jest Bóg, a ściślej mówiąc to, co Bóg zechciał nam o sobie objawić i cała rzeczywistość w odniesieniu do Niego. Z punktu widzenia teologa (podmiotu uprawiającego teologię), trzeba zauważyć, że jest to nauka nadprzyrodzona, ponieważ od człowieka zajmującego się jej zagadnieniem wymagana jest wiara. W przeciwnym razie mamy do czynienia z filozofią Boga. Zatem w tym miejscu można postawić pytanie: Czy rozprawianie nad tematem ‘doświadczenia religijnego’ jest zasadne z punktu widzenia dyscyplin, które tłumacząc dane zjawisko odwołują się jedynie do kategorii umocowanych w poznawalności (wszech-)świata? Mamy wówczas do czynienia z kategorią doświadczenia, ale empirycznego. Wyjaśniamy pewne zjawisko nie odwołując się do czynników ponadnaturalnych. Absolutyzowanie doświadczenia empirycznego grozi pewnością uznania *pars pro toto*. Nie można jednak zaprzeczyć, że ujęcie psychologiczne nie jest pomocne, ale też nie jest wystarczające. Bezpośrednie doświadczenie zmysłowe (psychosomatyczne), stanowi niejako punkt wyjścia do analiz nad omawianą kategorią. Ta nie może jednak rościć sobie pretensji do zagwarantowania doświadczenia religijnego, gdyż nadal pozostaje w sferze poznania nieostrego i powierzchownego. Świadomość bowiem nie stanowi o całym podmiocie poznającym.

Podejście filozoficzne stanowi próbę wyjaśnienia kategorii doświadczenia religijnego w kontekście komplementarności dwóch źródłowych założeń: *modusu* arystotelesowskiego i platońskiego. W pierwszym (również w myśli kontynuatorów Stagiryty), chodzi o proces poznawania w kierunku: od zmysłu do intelektu. Drugi aksjomat stanowi odwrotność rozumowania. Zanim coś pojawi się w zmysłach, wpierv chcę to rozumieć. Ujęcie filozoficzne idzie o krok dalej. Aposterioryczna afektywność bez wyraźnego zrozumienia nie daje się przyjąć nawet jako „nagie” doświadczenie, nie aplikując do doświadczenia religijnego.

Poziom interpretacji teologicznej nie wyklucza dwóch poprzednich ujęć. Wnosi jednak pewne *novum*. W punkcie wyjścia nie chodzi o rozmycie i po-

⁴⁹ G. L. Müller, *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, przeł. L. Balter, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 103.

mieszanie płaszczyzn metodologicznych. Identyfikacja naturalizmu wraz z porządkiem ontologicznym wskazywałaby wprost na scjentyzm. Teologia zaś zajmuje się badaniem prawdy o rzeczywistości i wnosi optykę jej postrzegania w dojrzały sposób, aniżeli czynią to nauki przyrodnicze. Wobec tego, kategoria doświadczenia religijnego zakłada tutaj czynnik, który stanowi nieodzowny element *religious experience*. Tym, co pozwala je uchwycić jest wiara w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego. *Sensibus, ratio et fides*, jako oddziałujące na siebie, chronią przed infantylnym potraktowaniem natury religijnej. Więcej! Doświadczenia religijnego. Z punktu widzenia teologii dogmatycznej, można pochylić się nad interpretacją owej kategorii, biorąc pod uwagę badania skupione wokół konkretnych osób (świętych, błogosławionych), dla których omawiana kwestia miała swoje implikacje w ich *modus experiendi*.

* * *

Hermeneutics of Religious Experience. The Clues and Contribution to the Discussion

Summary

When we talk about the definition of “religious experience”, even in a theological approach, we can see justified ambivalence. The centuries-long reflection on this issue, from the analysis of biblical texts to patristic thought, the reflections of theologians, and the decisions of the Church’s Teacher’s Office, leads to a multiplicity and variety of conclusions. However, the leaps of development and changes with the category of experience do not contradict Revelation. The article does not exhaust the issue of religious experience in its entirety, but it does give a clear signal of the importance of the problem and contributes to further research in philosophy, psychology, and theology. The text presents the results of the research, which gives the possibility to apply them to contemporary theological thought. It can be seen that religious experience is not something static and finite, but is something dynamic and multidimensional.

Keywords: religious experience, dogmatic theology, philosophy, hermeneutics.

Bibliografia

- Alonso J., *Jean Mouroux, teólogo de la experiencia cristiana. Con ocasión del XXV aniversario de su muerte*, „Scripta Theologica” 31(1999), s. 37-70.
- Balthasar von H. U., *Duch chrześcijański*, przeł. Z. Włodkova, Poznań 2013.
- Balthasar von H. U., *Teologika. Prawda świata*, t. 1, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004.
- Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1-2, Lublin 2012.
- Courth F., *Doświadczenie jako pojęcie teologiczne*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 3(1981), s. 65-75.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 1997.

- Fischer N., *Doświadczenie w „Wyznaniach” św. Augustyna*, przeł. A. Bławat, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 70-86.
- Flakus M., *Psychologiczne aspekty religijności – religijność i duchowość człowieka jako przedmioty zainteresowania psychoanalizy*, w: *Człowiek – istota religijna*, t. 3, Toruń 2015, s. 185-200.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda: zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
- Głaz S., *Doświadczenie religijne*, Kraków 1998.
- James W., *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, Warszawa 1958.
- Jarnuszkiewicz A., *Analiza doświadczenia Boga w „nowej fenomenologii”*, „Analecta Cracoviensia” 23(1991), s. 25-33.
- Jaspers K., *Filozofia egzystencji: wybór pism*, przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990.
- Kamiński S., Zdybicka Z. J., *Definicja religii a typy nauk o religii*, „Roczniki Filozoficzne” 22(1974), z. 1, s. 103-160.
- Kierkegaard S. A., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969.
- Kłocińska A., *Relacja Ja-Ty według Martina Bubera a doświadczenie mistyczne*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 24(2015), nr 4, s. 203-219.
- Kobyliński A., *Sekularyzacja i doświadczenie religijne*, „Collectanea Theologica” 76(2006), nr 1, s. 123-146.
- Kowalik K., *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*, Lublin 2003.
- Król J., *Hermeneutyczne koncepcje doświadczenia religijnego*, „Studia Psychologica” 2003, nr 4, s. 179-191.
- Lonergan B. J. F., *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976.
- Mallincrodt von H. J., *Z teologii doświadczenia*, przeł. M. Majewski, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 4(1979), s. 29-38.
- Mastalska D., *Doświadczenie jako „miejsce teologiczne”*, „Salvatoris Mater” 1(1999), nr 3, s. 253-267.
- Moskal P., *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7(1998), s. 103-131.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015.
- Müller G. L., *Doświadczenie Boga jako początek wiary chrześcijańskiej*, przeł. L. Balter, „Communio” 16(1996), nr 5, s. 100-114.
- Nadbrzeżny A., *Koncepcja teologii Paula Tillicha*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 3(2011), s. 151-162.
- Oko D., *Doświadczenie religijne jako źródło wspólne wszystkim religiom. Koncepcja Bernarda Lonergana*, „Roczniki Filozoficzne” 50(2002), z. 2, s. 49-66.
- Ricoeur P., *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 2015.
- Ruczaj S., *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J. H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26(2017), nr 3, s. 229-243.
- Rusecki M., *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001.
- Schillebeeckx E., *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg-Herder 1977.
- Sesboué B., *Tradycja i reguła wiary*, w: *Historia dogmatów. Bóg zbawienia*, t. 1, red. B. Sesboué, J. Wolinski, przeł. P. Rak, Kraków 1999, s. 41-53.
- Smith J. E., *Doświadczenie i Bóg*, przeł. D. Petsch, Warszawa 1971.
- Sobota D. R., *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie. Filozofia życia, filozofia religii i filozofia egzystencji*, t. 2, Bydgoszcz 2013.
- Waldenfels H., *Doświadczenie Boga w kontekście współczesnego doświadczenia świata*, przeł. M. Kurkowska, „Studia Theologica Varsoviensia” 25(1987), nr 2, s. 27-45.
- Zinnica-Kuzioła E., *Doświadczenie religijne – perspektywa teologiczna i socjologiczna*, „Collectanea Theologica” 84(2014), nr 2, s. 61-78.