

Ks. Marek Żmudziński  
Wydział Teologii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

## Możliwość religijnego doświadczenia w świeckim samorozumieniu człowieka

**Słowa kluczowe:** doświadczenie, wiara, człowiek, sekularyzacja, egzystencja, świeckość, tajemnica.

**Key words:** experience, faith, man, secularization, existence, secularity, mystery.

**Schlüsselworte:** Erfahrung, Glaube, Mensch, Säkularisierung, Existenz, Säkularität, Mysterium.

### Wstęp

Doświadczenie jest dla człowieka pojęciem kluczowym, punktem wyjścia w rozumieniu siebie, a także relacji z otaczającą rzeczywistością. Różne nurty filozoficzne przyjmują odmienne jego koncepcje, typy i funkcje<sup>1</sup>. Dominującym sposobem pojmowania doświadczenia jest to wypracowane przez skrajny empiryzm. W nim ma znaczenie przede wszystkim percepcja zmysłowa, obserwacja i eksperyment. Jednak ujęcie to nie wyczerpuje bogactwa i złożoności ludzkiego doświadczenia. W niniejszym artykule przyjmuje się szersze jego rozumienie podane przez Johna Smitha. Według niego doświadczenie jest „wielostronnym produktem złożonych kontaktów między rzeczywistością a istotą zdolną do przeżycia, doznania, rejestrowania tej rzeczywistości, reagowania na nią i wyrażania w jakiejś formie”<sup>2</sup>.

Zamiarem autora jest ukazanie pewnych specyficznych obszarów doświadczenia świadczących o zależności każdego człowieka od Bytu, który go przewyższa i przekracza zdolność jego pojmowania. W religii ów Byt określa się

---

Adres/Adresse/Anschrift: ks. dr Marek Żmudziński, Katedra Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn, marekzmud@interia.pl.

<sup>1</sup> S. Kowalczyk, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 53–85.

<sup>2</sup> J.E. Smith, *Doświadczenie i Bóg*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1971, s. 28.

pojęciem Bóg. Doświadczenie to jest źródłem nierefleksyjnej świadomości i obecności, o której nic nie można powiedzieć w sposób jasny, obecności bezobrazowej, uświadamianej niejasno, jako tło, czy źródło wszystkiego<sup>3</sup>. Te obszary czy wymiary doświadczenia trudno nazwać w pełni religijnymi, ale nie ulega wątpliwości, że prowadzą one człowieka do takiego właśnie przeżycia.

### **Nieadekwatność samorozumienia wobec konkretnej egzystencji**

Człowiek, kształtując swoje samorozumienie, oparł się wyłącznie na przesłankach, jakie wniósł do dzisiejszego życia nauki szczegółowe. Formuluje je więc w oparciu o aparat pojęciowy wykształcony przez nie, a także pragnie je wyrazić w obszarze bardzo ściśle określonym, również niewykraczającym poza teren badania tychże nauk. Dlatego w swoim myśleniu, jak twierdzi, wyzwolił się spod wszelkiego dogmatu, autorytetu czy jakiegokolwiek innej zależności poza rygorami naukowości. Sądzi zatem, że żyje w świecie, w którym nie można odnaleźć żadnej głębszej harmonii ani głębszych przyczyn uzasadniających jego powstanie. Specyficznym też pojmuje historię jako „swoją”, tzn. uważa, że ją kształtuje według własnych celów i zamiarów. A pragnieniem jest doprowadzić ją do stanu, w którym możliwa będzie pełnia życia osiągalna dla każdego człowieka.

Do tak myślącego człowieka każde zwrócenie się z jakąkolwiek propozycją musi więc wychodzić od tak pojmowanej rzeczywistości i od tych problemów, które ona stwarza. Tak więc „każdy język mający dla niego realne znaczenie musi wywodzić się z tego świata i być z tym światem związanym oraz musi być zrozumiałą w warunkach doświadczenia, jakie człowiek przeżywa tu i teraz”<sup>4</sup>. Dotyczy to również wiary i rzeczywistości, którą ona proponuje. Aby stała się ona czymś możliwym do przyjęcia i była elementem twórczym tego życia, musi mieć swe miejsce w doświadczeniu ludzkim, musi zawierać jakieś „punkty styczności” z tym życiem, gdyż inaczej będzie dla niego jedynie formą ideologii albo zwykłą abstrakcją. Dzisiaj teologia i proklamacja muszą być misjonarskie w prawdziwym tego słowa znaczeniu, tzn. muszą tak udostępniać formuły wiary, żeby były zrozumiałe w każdej konkretnej sytuacji człowieka, żeby stawiały przed nim słuszne wymagania i żeby były wezwaniem do podjęcia decyzji<sup>5</sup>. Podstawowym zadaniem jest odnalezienie takich obszarów do-

<sup>3</sup> J. Durandeaux, *Żywe pytanie do „martwego Boga”*, tłum. E. Rutkowska, Warszawa 1971, s. 99.

<sup>4</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1976, s. 257.

<sup>5</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, tłum. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 25.

świadczania człowieka, w których jej rzeczywistość okaże się możliwa do przyjęcia dla świeckiego człowieka, tzn. zacznie odgrywać w jego życiu jakąś rolę, a wiara będzie znaczącym jego faktorem.

Analizując zaś dokładnie autentyczne życie człowieka nasuwa się wniosek, że to deklarowane przez niego samorozumienie, nie oddaje w pełni jego codziennej egzystencji i jest od niego w pewnym stopniu oderwane. Daje się zauważyć między tymi dwoma płaszczyznami, między tym, co myśli, a tym, co przeżywa, między bogactwem doznań, a suchymi formami ich naukowego opisu pewien stan napięcia, pewien dysonans czy przepaść<sup>6</sup>.

Można więc postawić tezę, że „człowiek świecki rozumie siebie i swój związek ze światem w symbolicznych formach, które nie pasują ani do odczuwanej przez niego atmosfery jego istnienia, ani do sposobów jego zachowania się”<sup>7</sup>. Ograniczenie się w interpretacji świata i życia człowieka do pewnych dziedzin, w których mogą być weryfikowane twierdzenia, według przyjętych przez siebie kryteriów, jest niewystarczające. Istnienie człowieka określone jedynie w kategoriach skończonych sił, które można wskazać, a więc przypadkowość, względność, przemijanie czy autonomia bez uwzględnienia głębszych przyczyn, czy jakiejś siły podtrzymującej i kierującej życiem nie daje pełnego zrozumienia. Mówi o tym wyraźnie Józef Życiński: „Bogatsi o lepszą znajomość kompetencji nauki jesteśmy obecnie świadomi, iż w jej perspektywie nie otrzymamy nigdy odpowiedzi na istotne dla człowieka pytania dotyczące wartości, sensu, norm estetycznych czy filozofii życia”<sup>8</sup>.

Świeckie samorozumienie ma oczywiście w sobie wiele prawdziwych i trafnych sądów, ale nie ulega też wątpliwości, że zawiera wiele błędnych, zaciemniających autentyczne istnienie ludzkie. Okazuje się bowiem, że świecka egzystencja ma takie aspekty czy wymiary, które nie są w ogóle podejmowane przez to samorozumienie: „[...] naszych reakcji na zachód słońca, zapach róży czy uśmiech przechodzącego dziecka nie jesteśmy w stanie wyrazić przy pomocy zdań obserwacyjnych i metod właściwych dla dyscyplin empirycznych”<sup>9</sup>. Świecki duch pragnie uczynić życie pełnym i twórczym, ale nie odpowiada na konkretne pytanie, które stawia życie: w jaki sposób uczynić je takim, czy też co musi robić człowiek, aby jego życie było dobre i słuszne.

Jednakże życie oparte wyłącznie na takim świeckim samorozumieniu, w praktyce okazuje się trudne, a wręcz niemożliwe. Ten ludzki świat jest wprawdzie światem względnych, wzajemnie zależnych od siebie istot, ale to

<sup>6</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, Poznań 1988, s. 65.

<sup>7</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 255.

<sup>8</sup> J. Życiński, *Głębia bytu*, s. 49.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

także świat, w którym musi znaleźć potwierdzenie nasza własna przypadkowa egzystencja<sup>10</sup>. Człowiek bowiem pragnie poznać i zrozumieć swoje życie od strony moralnej i praktycznej. Chce zdobyć pewność swych wartości, na których buduje swoje życie. Oczywiście jest, że żyje i dąży do coraz większej autonomii i wolności, ale zdaje sobie sprawę, że żyje wśród innych ludzi i pragnie tworzyć z nimi wspólnotę. To zaś implikuje pewną rezygnację z własnych korzyści i interesów, gdyż domaga się tego tworząca się przyjaźń i miłość. W tych doświadczeniach pojawia się coś nowego i obcego dla świeckiego pojmowania świata, coś, co jest dla niego niezrozumiałe i trudne do interpretacji. Nie można też porównać tego do żadnego z istniejących i znanych elementów rzeczywistości. Pojawia się to jako „podstawowe założenie w rozważaniu zwykłych, względnych rzeczywistości, z jakimi mamy do czynienia; nie tyle jako obecność – chociaż może to być obecność – ile jako ostateczny kres i żądanie; nie tyle jako odpowiedź, ile zasadnicze pytanie”<sup>11</sup>.

Dla człowieka świeckiego jest to jakaś niezgłębiona potęga i rzeczywistość, która nie jest tak przygodna i względna jak on sam, nie jest „rzucana w świat”, ale raczej rządzi tym światem jako absolutna i nieuwarunkowana siła<sup>12</sup>. Człowiek też niejasno zdaje sobie sprawę, że tu znajduje się źródło jego wartości i każdego ziemskiego istnienia. I gdy nie jest jasno odkrywany w myślach czy samorozumieniu, to jednak nieustannie pojawia się w atmosferze i kształcie ludzkiego istnienia. „To, co tajemnicze, absolutne, milczące i nieskończone nie wyziera już ku człowiekowi wyraźnie i bezpośrednio z jego bezpośredniego otoczenia. Lecz za to napiera nań tym mocniej w doświadczeniu własnej doli”<sup>13</sup>. I ten wymiar sprawia, że życie ludzkie jest nieporównywalne do niczego istniejącego na ziemi i jest właśnie życiem specyficznie ludzkim.

Kolejną dysharmonię między świeckim samorozumieniem a konkretną egzystencją wprowadza wizja nowego, wyzwolonego społeczeństwa, w którym możliwa jest „pełnia życia”, jak określa to współcześnie człowiek i jej konfrontacje z rzeczywistością. Według myślenia ma to być społeczeństwo bez wad i konfliktów – a doświadczenie ukazuje ciągle świat tragedii, świat powtarzających się wciąż kryzysów, świat bez żadnej stabilizacji. Często jest też doświadczenie zła, przemocy, wyzysku. Człowiek musi zdawać sobie sprawę, że nie może się w pełni z tym światem identyfikować<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wicheru*, s. 260.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, tłum. E. Wycisk, P. Waszczenko, Paris 1981, s. 35.

<sup>13</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1983, s. 53.

<sup>14</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 29.

Świeckie pojęcie autonomii mówi o uwolnieniu się w historii od losu i przeznaczenia. Ma być ona kierowana przez człowieka, gdyż jak sądzi – pojmując już jej mechanizm i potrafi manipulować nim oraz kierować tę historię ku własnym celom<sup>15</sup>. Być może taki pogląd zrodził się pod wpływem wielkich osiągnięć naukowo-technicznych w opanowywaniu przyrody i sądząc analogicznie, postęp w biologii i naukach społecznych miał przynieść sukcesy w uwalnianiu się od przeznaczenia i losu. W takim rozumieniu pomija się jednak inny kontekst, gdyż w tym drugim przypadku jest to już nie tylko problem techniczny, ale i moralny. A potwierdza to życie, gdy ukazuje jak „niezmierzone, ale potężne siły kształtują ostateczny wynik naszych najlepszych intencji, twórcze rezultaty, których nie zamierzaliśmy i sytuacje, wobec których nasze najmądrzejsze teorie okazują się bezradne”<sup>16</sup>.

Konkretne więc doświadczenie przypomina człowiekowi, że główna siła czy nurt, który kształtuje historię jest poza jego wpływem. Ono również wskazuje, że cele, które sobie wytycza, wciąż realizuje w sposób przypadkowy i niepewny: „To, co odkryte bowiem nie może nam powiedzieć, co zostało przeoczone i pominięte, ani też czy to, co pominięte, może byłoby ważniejsze, nie byłoby zbawieniem”<sup>17</sup>. W historię wkracza zatem, wbrew opinii świeckiego człowieka, wymiar niepewności, a życie i jego cel jest wciąż nieodgadniony, zanurzony w ciemności i ogarnięty tajemnicą. Mimo więc swojej realnej wolności, człowiek doświadcza też siebie jako pozostającego w zależności, na którą on sam nie ma żadnego wpływu<sup>18</sup>. W tym miejscu pojawia się też niepodjęmowany przez świeckie samorozumienie przeżycie powinności, niepokoju moralnego czy winy, które rozumie się, jako specyficzne ludzkie doznania<sup>19</sup>. Autentyczne życie przepełnione jest optymizmem, ale też zwątpieniem, przynosi ono coraz to nowsze zadziwienia i radości, ale też przerażenie i rozpacz. Tu też objawia się bogactwo i wieloaspektowość życia, jego głębia, której nie sposób zamknąć w ramach określonych świeckim samorozumieniem.

Podsumowując można stwierdzić, że świeckie samorozumienie w założeniach jasne i pewne, wobec konkretnego istnienia, uwzględniającego wszystkie jego aspekty staje się wręcz przeszkodą, odcinającą człowieka od źródeł jego upragnionej „pełni życia”.

<sup>15</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 263.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 264-265.

<sup>17</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 64.

<sup>18</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 40.

<sup>19</sup> Z. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, w: Z. Zdybicka (red.), *Nauka. Światopogląd. Religia*, Warszawa 1989, s. 88.



## Tajemnica i wymiar ostateczności w doświadczeniu ludzkim

Dzisiejsza świecka kultura posługuje się zawężonym i ściśle określonym systemem symboli, które opisują, nazywają i określają również ściśle określoną dziedzinę życia i działalności człowieka. I w swoim myśleniu jest on pod wielkim wpływem tej kultury i świadomie czy też nieświadomie przyjmuje pewne schematy rozumowań przez nią proponowane. Jednak w swej egzystencji, która – jak stwierdzono – nie identyfikuje się wprost z myśleniem, człowiek nie uległ do końca owym schematom. W jego życiu pozostało jeszcze coś do końca niedopowiedziane, spontaniczne, co jest dla niego żywe i ma znaczenie, a mianowicie jest to wymiar tajemnicy i ostateczności. „Tajemnica w swej istocie to nie jakaś reszta pytań, które na razie pozostają bez odpowiedzi, to nie margines problemów, których dzisiaj nie można rozwiązać, ale to coś, co jest nierozdzielnie związane z istotą człowieka i świata, coś co nie tylko wynika z doczesnej kondycji ludzkiej, ale z natury człowieczeństwa, coś co nie jest przedmiotem dyskursów akademickich, ale przedmiotem przeżycia i egzystencjalnego doznania”<sup>20</sup>.

Duch sekularyzacji zupełnie zignorował ów wymiar, gdyż nie pojawia się on jak wszystkie skończone rzeczy. Dlatego też głębokie źródła radości i pogody w życiu, podstawy ludzkiego poznania siebie i swojego miejsca, pozostają poza werbalizacją w ludzkim myśleniu<sup>21</sup>. Opierając się też na założeniach dzisiejszej kultury, nie można w ogóle podejmować zagadnień traktujących o początkach człowieka, o jego tożsamości czy przeznaczeniu. Jednakże, nie poświadczą to, że owe sprawy już nie niepokoją dziś ludzi. Sytuacja, jaka się wytworzyła, bardzo utrudnia podejmowanie tych problemów. Z jednej strony trudnością jest wpływ dzisiejszej kultury, a z drugiej strony sama specyfika owego wymiaru doświadczenia. Jego śladów można szukać głównie jako implikacji uczuć i zachowań ludzkich. Choć więc jest skutecznie zawoalowany tajemnicą, to jego obecność zawiera się w każdym aspekcie życia, w doświadczeniach czy też decyzjach ludzkich. Świecki człowiek twierdzi, że wszystko jest skończone i przypadkowe, to jednak gdzieś na obrzeżach, na końcach jego świadomości istnieje przekonanie o istnieniu jakiegoś bytu nieuwarunkowanego, absolutnego. „To doświadczenie nieuwarunkowanej podstawy przejawia się jako świadomość, że nasz byt i jego znaczenie są nam dane i jesteśmy świadomi, że nie podlegają one rozkazom, kontroli czy władzy naszej inteligencji, czy sił duchowych, lecz przeciwnie są podstawą czy wstępnym warunkiem naszego posiadania tych sił i korzystania z nich”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> R. Rogowski, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 51.

<sup>21</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 313.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 321.

Człowiek współczesny zdaje sobie dziś najłatwiej sprawę z tego ostatecznego aspektu swego życia, gdy jest świadom swojej ograniczoności lub gdy doświadcza jakiegoś katerycznego zagrożenia albo bezsilności. Doświadcza wtedy, że jest „coś”, co przekracza jego skończoność. Ostateczność pojawia się więc jako transcendentna wobec człowieka. Nie prowadzi to jednak bezpośrednio do stwierdzenia istnienia bytu absolutnego czy osobowego Boga. Ów wymiar ostateczności może pojawiać się jako coś pozytywnego i twórczego, ale też możliwe jest odbieranie tego jako siły destrukcyjnej, jako pustki i absurdalności<sup>23</sup>. Oprócz bowiem znaków, które zwracają uwagę na bezwarunkowy sens, są inne, które wskazują na ostateczną absurdalność rzeczywistości<sup>24</sup>. Nie jest tu możliwe dokonanie jednoznacznych określeń. Nie można też ignorować owego doświadczenia absurdalności, o czym przekonuje chociażby zasięg i popularność filozofii egzystencjalnej.

Zasadne jest wobec tego stwierdzenie, że człowiek na każdym poziomie życia doświadcza swego odniesienia do ostatecznej podstawy i odczuwa ją jako cud, piękno, sens i radość istnienia, przychodzące z transcendentnego źródła albo przerażenie i nicość pustki ostatecznej<sup>25</sup>. Człowiek przeżywa w swym życiu wiele radości, jakie ono niesie, ale też często doświadcza radości samego istnienia, bycia. Wie, że jest w nim jakaś wewnętrzna siła i radosna witalność i „odczuwa jakąś prawdziwą więź z pełnią życia, która nie pochodzi od niego, a jednak jest w nim obecna i go całkowicie przewyższa, popychając wciąż do przodu”<sup>26</sup>. Najbardziej namacalnym doświadczeniem cudu i radości życia jest akt narodzin nowego człowieka. Nie bez przyczyny też płodność ukazywana była w wielu religiach pierwotnych jako forma przejawiania się tego, co sakralne i ukazujące „nieoczekiwaną, daną i podstawową siłę życia, od której człowiek jest absolutnie zależny, którą może częściowo kierować, ale której sam nie może wzbudzić i w pełni opanować za pomocą swoich własnych sił”<sup>27</sup>. Narodziny są zatem wydarzeniem, w którym pojawia się nieoczekiwane coś nowego, cudownego, coś, co fascynuje. Dlatego też przypadkowość człowieka, jako cecha jego świeckiego samorozumienia, nieoczekiwane wkracza w horyzont ostateczności i nieskończoności.

Jednak oprócz tego pozytywnego doświadczenia radości istnienia, pojawia się również doświadczenie przeciwstawne, a mianowicie doświadczenie strachu i lęku, że można swoje istnienie utracić. Człowiek zdaje sobie bowiem

<sup>23</sup> P. Tilich, *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 41.

<sup>24</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 37.

<sup>25</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wchru*, s. 323.

<sup>26</sup> G. de Schrijver, *Wiara jako akt ogołocenia i jej przedmiot*, tłum. L. Balter, *Communio* 4 (1981), s. 46.

<sup>27</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wchru*, s. 325.

sprawę, choć może niejasno, że nie panuje całkowicie nad swoim własnym bytem, że „coś” może wkroczyć w jego życie i je pokrzyżować. „Ze wszystkiego, czym człowiek już rządzi, co planuje, wyziera przecież zawsze twarz nieprzewidzianego, twarz losu”<sup>28</sup>. Również świat, który zbudował własnoręcznie przynosi mu cierpienie, u podłoża którego leży jego skończoność i śmiertelność, pojawiająca się w każdym aspekcie jego życia. Oczywiście wie on, że i dziś trzeba umierać, a też niejasno zdaje sobie sprawę, że „umiera się w życiu nieustannie, więc też zna śmierć, którą spotyka w trzeźwej twardości świata, zbudowanego po to, aby uczynić lżejszym zagrożone bytowanie w nieludzkiej przyrodzie, a niosącego w zamian ból, który człowiek, za jego pośrednictwem, musi zadawać sobie sam, aby utrzymać się i trwać”<sup>29</sup>.

Człowiek w konkretnym działaniu pragnie w jakiś sposób zniweczyć to zagrożenie i zabezpieczyć się przed jego skutkami. Bardzo prostym tego przykładem jest troska o zabezpieczenie materialne, a zwłaszcza dążenie do władzy, aby zdominować „swoją świat” i zniwelować to zagrożenie. „Nasz nieskończony ludzki głód bogactw, sławy i pozycji to w znacznej mierze chęć zdobycia władzy w takiej czy innej formie, aby uchronić się przed zagrożeniem losu, tej nieprzeniknionej siły przeznaczenia, która może wyrwać z naszych przypadkowych rąk tych strażników naszego bezpieczeństwa, a więc naszego istnienia”<sup>30</sup>.

Człowiek ma często też świadomość, że to zagrożenie jest ostateczne, czego potwierdzeniem może być to, że nigdy nie zadowala się danym, skończonym stopniem zabezpieczenia i zawsze pragnie go zwiększyć. Charakterystyczne jest też, że tam, gdzie znane jest poczucie bezpieczeństwa, tam też, choć może niewyraźnie, obecna jest świadomość tego, co ostateczne, niuwarunkowane i sakralne.

Również, spoglądając na człowieka od strony jego życia moralnego, pojawia się ów niuwarunkowany, ostateczny horyzont. Oczywiście tym, co kształtuje dziś życie moralne i w ogóle osobowe życie człowieka, jest przede wszystkim jego wolność. Jest on świadomy, że nie może tworzyć dojrzałej, sensownej egzystencji, jeżeli nie osiągnął autentycznej, wewnętrznej wolności i jeżeli to, co robi, nie wypływa z jego oceny i decyzji. Człowiek jednak żyje w społeczności i z niej czerpie pewne konieczne wzory. Niemożliwe jest bowiem, aby egzystencja zaczynała się od danego człowieka i była zupełnie niezależna od swego środowiska. Gdy zaczyna podejmować odpowiedzialność

<sup>28</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary*, s. 52.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>30</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 331.



za swe istnienie, znajduje się już w jakimś świecie. „Świat, w którym znajdujemy się już od początku, jest światem przekonań, opinii, sposobów myślenia, przeświadczeń i opartych o nie norm i sposobów zachowania, jest światem już ukształtowanym przez ludzi żyjących przed nami, tak, że rozpoczynamy zawsze w jakiejś rzeczywistości przekazanej”<sup>31</sup>.

Człowiek jest wolny raczej w tym sensie, że dokonując wyboru nie jest zdeterminowany jakimkolwiek określonym zespołem wartości – jest wolny do stworzenia swoich ostatecznych wartości, przekonań i stylu życia. Ale musi on wypracować sobie określony pogląd na ludzką doskonałość, którą chce zrealizować, bowiem „twórcza, indywidualna wolność, podobnie jak twórcza wspólnota, wymaga zwartego i wszechstronnego zespołu norm, według których nasze życie jest kształtowane nieprzerwanie w każdej chwili czasu”<sup>32</sup>. Człowiek więc wybiera i decyduje się realizować jakiś wzór, model czy styl życia, który już istnieje. I to jest konieczny warunek wolności, gdyż wolność, aby była wolnością musi wskazywać poza samą siebie, na jakiś obraz, którym się kieruje i norma ta dla kształtowanej przez nią wolności ma charakter ostateczny, ponieważ jest źródłem i podstawą ludzkiej egzystencji<sup>33</sup>.

Wolność okazuje się zatem czymś danym, co trzeba rozwinąć. A ten nieuwarunkowany wzór jest pewnym zobowiązaniem, jak też i sądem. Tu też człowiek poznaje siebie jako moralnie zobowiązanego, a jest to na pewno najbardziej bezpośrednie i wewnętrzne ze wszystkich doświadczeń ludzkich tego, co ostateczne i nieuwarunkowane. Tutaj też pojawiają się problemy odpowiedzialności i winy, gdyż człowiek zdaje sobie sprawę, że nie jest w stanie sprostać wymaganiom przyjętego modelu. Doświadcza, że wkracza w jego życie obce zło, którego w ogóle nie brał pod uwagę<sup>34</sup>.

Jest to więc konkretne doświadczenie ludzkie, które niewzględnione jest w dzisiejszym samorozumieniu, gdyż wykracza poza obszar jasności i jednoznaczności. Jednocześnie współczesny człowiek nie ma możliwości opisanego doświadczenia rozumienia samego siebie z powodu braku odpowiednich symbolicznych form i pojęć. Niemożliwość opisanego przez współczesnego człowieka samorozumienia wyraźnie wskazuje, że człowiek zawsze żyje i jest związany z niewyraźnym horyzontem i tajemnicą. Tajemnica ta stanowi osnowę bytu ludzkiego, bo chociaż nie zawsze ujawnia swą obecność, nie przestaje przepajać i podtrzymywać tego niewielkiego wycinka rzeczywistości, jakim

<sup>31</sup> K. Rahner, *O możliwości wiary*, s. 62.

<sup>32</sup> L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, s. 384.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 386.

<sup>34</sup> Sytuację taką wnikliwie opisał już św. Paweł w Liście do Rzymian: *nie czynię dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę* (Rz 7,19).

jest ludzka codzienność, na którą składają się myśli i świadome decyzje człowieka<sup>35</sup>. W religii chrześcijańskiej określona jest ona jako Święta Tajemnica – Bóg, który jest dla człowieka zarówno najbliższy, jak i najbardziej odległy i niedościgły. A człowiek może wobec Niego zachować postawę czci i uwielbienia.

### Aktualność pytania o sens rzeczywistości

Postawienie problemu „sensu rzeczywistości”<sup>36</sup> może budzić pewne wątpliwości. Dla wielu bowiem kierunków filozoficznych takie pytanie o „sens świata” okazuje się bezzasadne i bezznaczeniowe, gdyż odpowiedź na nie wymyka się jawnej i krytycznej weryfikacji. W imię też intelektualnej uczciwości odsuwa się pytanie o „sens rzeczywistości”, ograniczając się do rozwiązywalnych, innych szczegółowych problemów.

Jednakże i tu konkretne życie i doświadczenie mówi co innego. Okazuje się bowiem, że „problemy sensu życia, zarówno, gdy dotyczą ostatecznych podstaw i historycznych perspektyw, jak i życia osobistego jednostki, stanowią część ludzkich doświadczeń”<sup>37</sup>. Żaden człowiek nie może normalnie żyć bez pewnej odpowiedzi na pytanie o sens życia i sens jego świata. Próbuje i szuka pogodzenia siebie ze swoim światem i swojego świata ze sobą. Każdy też ma jakieś przekonanie o tym, co sobie wyobraża pod pojęciem pełnego, szczęśliwego życia, miłości, spełnienia<sup>38</sup>. Być może nie każdy nazywa te dążenia czy potrzeby sensem, jednak w tym zawiera się właśnie jego istota. Człowiek współczesny wie o sobie, że jest istotą historyczną, a wnikać w zdarzenia i aktualne sytuacje próbuje określić cel swojej egzystencji i osobistej historii, swoje potrzeby i zadania<sup>39</sup>.

Człowiek jest świadomy, że uczestniczy w ciągłym procesie przemian, jakie zachodzą wokół niego i w nim samym. Wie też, że realne jest wzajemne przenikanie świata i jego samego. Świat przeobrażony i określony jest historycznie, ale i sam człowiek jest kształtowany przez czynniki społeczno-kulturalne. W takim też „środowisku” podejmuje wysiłek realizacji siebie, czy też samourzeczywistnienia, a ten wysiłek musi mieć jakieś usprawiedliwienie,

<sup>35</sup> K. Rahner, *W poszukiwaniu skrótu wiary chrześcijańskiej*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, tłum. M. Bocheńska, Warszawa 1970, s. 62.

<sup>36</sup> Na temat istoty sensu, jego postaci i zakresów, a także realizacji, zob. Cz. Bartnik, *Chrystus jako sens historii*, Wrocław 1987, s. 11–30.

<sup>37</sup> J. Mariański, *Religia, jako źródło sensu życia*, *Collectanea Theologica* 1 (1984), s. 64.

<sup>38</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 27.

<sup>39</sup> J. Mariański, *Religia, jako źródło sensu życia*, 56.

czyli głęboki i zrozmiały sens<sup>40</sup>. Ta historyczna perspektywa okazuje się dziś najwłaściwsza dla pogłębionego mówienia o sensie rzeczywistości. W tym obszarze doświadczenia zawsze fascynują nowe perspektywy i nowe osiągnięcia, ale oprócz nadziei pojawia się też lęk przed przyszłością. „Przestrzenia”, w której najbardziej wyraźnie ujawnia się problem „sensu świata”, jest przyszłość<sup>41</sup>. Człowiek pragnie żyć pełnią człowieczeństwa, w sprawiedliwym i dobrym świecie, ale też wie, że takiego świata jeszcze nie ma. I na pytanie: jak stworzyć taki świat, czy też, dlaczego człowiek wciąż odkrywa w sobie nadzieję na lepsze jutro, mimo ciągłych niepowodzeń, trudno jest odpowiedzieć za pomocą argumentów z dziedziny nauki czy techniki. Chodzi tu bowiem o całość rzeczywistości, w której zawiera się również człowiek. Konieczne jest więc myślenie ścisłe, ale cele, jakie się wytycza, muszą być również słuszne i dobre.

Człowiek w swoim życiu wciąż doświadcza bezprawia i cierpienia. Lecz doświadczenia te implikuje jeszcze inny problem: „[...] nie możemy – nawet, jeśli sami sto razy zblądzimy – pogodzić się z istnieniem świata, w którym jedni giną z głodu, podczas gdy inni cierpią z powodu własnego dobrobytu”<sup>42</sup>. Człowiek doznaje wtedy wrażenia czy nawet jest przekonany, że zło, niesprawiedliwość, kłamstwo nie mogą i nie powinny być ostateczne. Ale zdaje też sobie sprawę, że zło określa również jego samego i wciąż nie potrafi się uwolnić od jego wpływu. Każda zaś próba stworzenia dobra i sprawiedliwości pociąga za sobą kolejną niesprawiedliwość i zło. Wydaje się wręcz niemożliwe zbudowanie lepszego świata. Bo to, co miało przynieść zbawienie, przynosi w efekcie lęk i zagrożenie<sup>43</sup>. Jeśli wciąż żywa ma być nadzieja na taki świat, jeśli na jej miejsce nie ma się pojawić radykalne zwątpienie w sens historii, konieczny jest jakiś nowy, nieznanym warunkiem – „[...] musi nastąpić jakościowy skok, musi nadejść to jakościowo *nowe*, czego w żaden sposób nie da się wywieść z warunków współczesnej historii; *nowe*, które leży po drugiej stronie ludzkich możliwości planowania i realizacji, i które może nam być tylko darowane”<sup>44</sup>.

Człowiek doświadcza również swojej skończoności i gdy pyta o sens swojej egzystencji, o swoją przyszłość w pewnym momencie staje przed nim „mur aporyczności bytu” – własna śmiertelność. W tym miejscu rozpadają się i tracą na znaczeniu wszystkie historyczne odpowiedzi i idee na temat przyszłości. Tutaj też problem sensu gwałtownie narasta. Dla umierającego bowiem

<sup>40</sup> E. Ożóg, *Funkcja wiary w rozwoju osobowości człowieka*, w: R. Dąbrowski (red.), *Otwarcie w wierze*, Kraków 1974, s. 110–111.

<sup>41</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 29.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>43</sup> Z. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, s. 99–100.

<sup>44</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 33.

człowieka, dla człowieka myślącego, snującego refleksję, nie jest wielką pociechą, że on kończy życie, a ludzie, którzy przyjdą po nim, będą lepiej żyli<sup>45</sup>. Cóż ostatecznie warto jest życie człowieka, jeśli w końcu wszystko idzie na marne i obraca się w nicość? Człowiek zaczyna wtedy pojmować, że „[...] cierpienie zadane nam przez śmierć byłoby niezrozumiałe, gdyby nie żyło w nas coś, co sprzeciwia się takiemu końcowi i co jest nieśmiertelne. Jest w nas siła, która nie chce znać żadnego kresu i która buntuje się przeciwko kresowi, jakim jest śmierć”<sup>46</sup>.

Pomimo zatem tych niepewnych momentów i pytań, człowiek doznaje wrażenia, że ta tajemnicza siła popycha go do założenia, niejako „z góry”, istnienia sensu zarówno całej rzeczywistości, jak i jego własnego życia. „Właśnie wskutek zagrożenia przez nicość i przez absurd doświadczamy ciągle od nowa, że rzeczy mają pewną trwałość, że są piękne chwile i piękne spotkania, krótko mówiąc, że to się opłaca”<sup>47</sup>. Implikacją takiego doświadczenia optymizmu, szczęścia i sensu jest stwierdzenie, że nie może ono być jedynie projekcją ludzką, a jest raczej koniecznym warunkiem życia, którego nie można wynieść ze skończoności. Rzeczywistość nadająca sens wykracza poza codzienność człowieka, nie poddaje się jego jasnemu opisowi, jest nieempiryczna<sup>48</sup>. Doświadczenie to jest więc jednocześnie doświadczeniem transcendencji – człowiek doświadcza, że jest mu to dane i nie może tym w żaden sposób rozporządzać. Mimo więc opisanych wyżej wyobcowań – historycznego, powodowanego istniejącym złem i cierpieniem, a także metafizycznego, związanego z istnieniem człowieka i jego śmiertelnością, człowiek żyje nadzieją, że to nie bezsens, kłamstwo i cierpienie, ale sens, prawda i szczęście okaże się tym, co ostateczne w historii. Taką absolutną nadzieję możemy odnaleźć jedynie w Bogu jako Panu całej historii i rzeczywistości.

## POSSIBILITY OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE SECULAR SELF-UNDERSTANDING OF MAN

### (SUMMARY)

Experience is the key notion for man, the starting point in understanding oneself and relations with the surrounding reality. The prevailing mode in comprehending experience is the one worked out by radical empiricism, in which sensual perception, observation and experiment are of remarkable impact. This eliminates experience of the transcendental dimension. The insight

<sup>45</sup> Z. Zdybicka, *Dlaczego religia? Antropologiczne podstawy religii*, s. 84.

<sup>46</sup> F. Krenzer, *Taka jest nasza wiara*, s. 35.

<sup>47</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 34.

<sup>48</sup> J. Mariański, *Religia, jako źródło sensu życia*, s. 64.

into the secular self-understanding of man points to the difference between the theoretical description and the real-life existence. The dimensions of the mysterious and the unlimited are overlooked. No question is posed about the sense of existence, especially in relation to passing away and death. These elements of experience, however unclear and unpronounced, lead to putting forward the problem of transcendence and the need for adequate religious language. They are not straightforwardly religious experiences, but such is the possibility. Experience is the source of un-reflexive consciousness and presence which cannot be defined, which is void of image and enters the awareness as a background or source of all. Thus, the article presents certain specific spheres of experience reflecting the dependence of each man on the Being which is above one's intellect and comprehension. In religion, this Being is named God.

## DIE MÖGLICHKEIT DER RELIGIÖSEN ERFAHRUNG IN EINEM SÄKULAREN MENSCHLICHEN SELBSTVERSTÄNDNIS

(ZUSAMMENFASSUNG)

Die menschliche Erfahrung ist der Ausgangspunkt des Selbstverständnisses und der Beziehung mit der umgebenden Wirklichkeit. Der vorherrschende Weg zum Verständnis der Erfahrung ist heute der extreme Empirismus, der die Rolle von sinnlicher Wahrnehmung, Beobachtung und Experiment unterstreicht. Extremer Empirismus bestreitet bereits in seiner Grundannahme die Möglichkeit der transzendenten Erfahrung. Eine sorgfältige Analyse der zeitlichen menschlichen Existenz zeigt eine Differenz zwischen der theoretischen Beschreibung und dem wirklich gelebten Leben auf. Das weltliche Selbstverständnis ignoriert die Dimension des Mysteriums des Unendlichen. Es gibt keine Frage nach dem Sinn der Wirklichkeit, insbesondere nicht nach dem Sinn von Leid, Vergänglichkeit und Tod. Obwohl diese Elemente der Erfahrung nicht immer klar und gut artikuliert sind, führen sie hin zum Problem der Transzendenz und zur Notwendigkeit einer angemessenen religiösen Sprache. Sie sind selbst keine religiöse Erfahrung, sie eröffnen jedoch die Möglichkeit einer solchen.