

W: "Filozofia religii: Dylematy współczesnej filozofii religii", Poznań 2007, Wydawnictwo UAM, t.3, s.133-148.

---

Marek Szulakiewicz

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

### **Przestrzenne i czasowe warunki doświadczenia religijnego**

Bóg jest zbyt blisko, by był łatwy do pojęcia.  
Martin Heidegger

Świadomość religijna człowieka określona jest tak wieloma czynnikami, zaś nasze doświadczenie świata ma tak wiele wymiarów, że próba unifikacji i wskazania całego tego kompleksu z góry jest skazana na niepowodzenie. Te trudności często prowadzą do dwu skrajnych tendencji. Z jednej strony, ciągle są obecne w naszej kulturze idee, w których wskazuje się, że tkwimy w ograniczeniach naszego umysłu, podlegamy nieokreślonym mocom i nie możemy sami przed sobą ujawnić tego, kim naprawdę jesteśmy, jak rozumiemy swój świat i „to”, co jest dla nas Najważniejsze. Z drugiej jednak strony, chcąc uniknąć tego niebezpieczeństwa „niewiedzy”, podejmuje się niebezpieczne próby zawężenia doświadczenia do jakichś specyficznych treści i eliminuje tym samym wszystkie inne, które nie dają się z nimi pogodzić. W pierwszym przypadku wydaje się, że normy i wzory naszego rozumienia świata są zawsze "poza nami", nie możemy poddać ich analizie, gdyż niejako zawsze są one w użyciu. W drugim zaś, absolutyzujemy jakiś jeden wymiar doświadczenia świata, eliminując pozostałe.

Nie inaczej dzieje się przy próbach analiz świadomości religijnej i doświadczenia religijnego. I tu skazani jesteśmy na te dwie skrajności. W pierwszej z nich często podkreśla się, że jest to taka specyficzna treść naszej świadomości, która „umyka” naszemu poznaniu, zaś oddana władzy poznawczej zawsze traci swe (jakieś) podstawowe właściwości i ulega „mistyfikacji epistemologicznej”. Religia nie ma w takim ujęciu wartości poznawczej, ale i wartość poznawcza fałszuje religię. Rzadko przyjmuje się tezę E. Levinasa, że „religia wie dużo więcej<sup>1</sup>”, raczej uznaje się, że „nie wie niczego”. W drugim ujęciu świadomość religijna roztapia się w całości naszych doświadczeń tracąc odrębność, zaś sama religia zostaje pozbawiona miejsca w świecie, kapitulując przed tym, co „tu i teraz” i zapominając o tym, co nas „dotyczy bezwarunkowo” (Tillich).

---

<sup>1</sup> Por. E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 152.

Jednak bez względu na przyjętą teorię, świadomość religijna jest „narzędziem” tego świata, w jakim człowiek spotyka się z „tym, co niewysłowione” (A. J. Heschel). Jest ona „skrojona na ludzką miarę” i dlatego nie wolno jej „wrywać” z naturalnego otoczenia, w jakim żyje w codzienności dzisiejszego świata i kultury. Świadomość religijna i doświadczenie religijne jest zawsze „nasze, ludzkie”, a nie „boskie”. Nie jest nigdy „skostniałe i statyczne”, lecz zawsze „zmiennie i elastyczne”. Nieustannie zmienia się i przybiera różną postać. Tezy tej nie osłabia również uznanie objawienia. Mówił bowiem N. Bierdiajew: „Objawienie zmienia człowieka, ale także jest zmieniane przez człowieka. Człowiek jest aktywny w przyjęciu objawienia”<sup>2</sup>. Stąd też świadomość religijna i doświadczenie religijne nie jest subiektywnym stanem świadomości człowieka i nie może być rozważane jako taki stan, ale nie jest też „nadprzyrodzonym” stanem ducha. Chociaż doświadczenie takie jest zawsze osobiste, to jednak nie ogranicza się do tego, co „prywatne”.

Doświadczenie religijne nie jest zatem obserwacyjnym i obiektywnym poznaniem świata, Boga..., lecz najpełniejszym uczestnictwem w świecie, ujawnianiem „Tego, co najważniejsze” i „Niewysłowione”. Dlatego religie są przede wszystkim antropologią: więcej w nich można się dowiedzieć o człowieku, niż o Bogu. W tym kontekście łatwo stwierdzić, że doświadczenie takie jest określana przez wiele czynników: zależności społeczne, ducha epoki itd. Świadomość i doświadczenie religijne nie da się oddzielić od świata, w jakim żyjemy: doświadczamy Boga na naszą, ludzką miarę. Kiedy porównamy na przykład (pozostając w obszarze naszej kultury) doświadczenie religijne człowieka z pierwszych wieków chrześcijaństwa, z takim doświadczeniem człowieka współczesnego, łatwo dostrzec, że warunkowane jest ono zupełnie innymi czynnikami. Tam, warunkowane było one zbliżającym się eschatologicznym sądem Bożym, tu zaś, w kulturze współczesnej, wyrasta ono z pewnego zakłopotania człowieka współczesnego wobec nadprzyrodzoności. Biorąc to pod uwagę trzeba stwierdzić, że doświadczenie religijne chrześcijanina z pierwszego wieku było doświadczeniem chrześcijanina z pierwszego wieku, tak jak doświadczenie chrześcijanina z XXI wieku, jest z konieczności właśnie jego doświadczeniem religijnym, a nie tego pierwszego. I gdyby człowiek współczesny domagał się takiego samego doświadczenia religijnego, jakie miał człowiek pierwszego wieku, to by nie świadczyło o absolutności tych doświadczeń, lecz raczej byłoby to zwykłą ucieczką od współczesności. Stąd też zrozumienie religijności współczesnego człowieka wymaga

---

<sup>2</sup> N. Bierdiajew, *Dwie wizje chrześcijaństwa. Spory o stare i nowe chrześcijaństwo*, w: tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 89.

poszukiwań warunków możliwości jego doświadczenia religijnego. Trzeba zapytać o to, co je określa?, jakie są podstawy tego doświadczenia w świecie współczesnym?

Pytanie o „warunki możliwości” naszego doświadczenia religijnego nie jest problemem nowym w filozofii religii. Wyrasta ono z ducha Kantowskiego, filozofii transcendentальной i fenomenologii. Pisał K. Rahner: „Nasza mowa jest przedziwna i niesamowita, biorąc pod uwagę, że musimy mówić o Bogu w słowach przynależnych do naszego świata, gdyż innych nie posiadamy. /.../ W ścisłym ujęciu, w teologicznej mowie jako takiej tym, kto jest obecny, nie jest Bóg, lecz my sami”<sup>3</sup>. Biorąc pod uwagę zarówno ten Kantowski kontekst transcendentálny, jak i powyższe słowa Rahnera należy zapytać: jak dzisiaj rozpoznajemy to, co boskie? Co dzisiaj określa doświadczenie religijne współczesnego człowieka? Czy można dostrzec jakąś przemianę i ewolucję warunków określających nasze doświadczenie religijne?

### 1. Religia i temporalizm kultury Zachodu

We współczesnej kulturze łatwo dostrzec, że dominujący i mający głęboki wpływ na wszystkie dziedziny życia staje się czas. Upływ czasu i świadomość historyczna budują określoną przestrzeń doświadczenia, w której żyjemy. Z jednej strony, czas poddaje wszystko koniecznym przemianom i każe rozumieć świat w strukturach wariabilizmu i uznania, że „wszystko płynie”. Z drugiej zaś, „ożywia” i burzy schematy, ujawnia, że „wszystko może być inaczej”, „kategoryczność zamienia w hipotetyczność” itp. Pierwszy, relatywizujący charakter czasu, wydaje się pozostawać w sprzeczności z absolutnością i uniwersalnością doświadczenia religijnego. Ale również drugi aspekt - czasu, który ‘otwiera nowe’ – nie jest łatwy do uwzględnienia w świecie doświadczenia religijnego. Dzieje się tak z kilku powodów. Tam (w wariabilizmie) religia wydaje się tracić absolutność swych wypowiedzi, a właśnie tej absolutności człowiek domaga się w doświadczeniu religijnym. Tu zaś (w pragnieniu nowości) odbiera się jej skłonność do „posiadania ostatniego słowa” i to, że jest „stadium końcowym”, a tego właśnie żąda wyznawca jakiejś religii.

Jednak bez tych obu elementów religia wydaje się być zagrożona, zaś doświadczenie religijne określone przez czas wydaje się puste i jałowe. Jeśli dodamy jeszcze do tego - niesione przez kulturę współczesną - przekonanie, że w przyszłości będzie coraz mniej tego, „co było” (przeszłości), to wyraźnie dostrzec można, że czas nie jest już nośnikiem

---

<sup>3</sup> K. Rahner, *Uwagi na temat nauki o Bogu w dogmatyce katolickiej*, w: tenże, *Pisma wybrane, tom 1*, tłum. G. Bubel SJ, Kraków 2005, s. 234.

ciągłości, lecz odwrotnie, domaga się jej zerwania. To też ma doniosłe znaczenie dla religii, gdyż ta ostatnia jest wielkim żądaniem ciągłości.

Dlatego też, we wszystkich temporalnych koncepcjach kultury Zachodu, doświadczenie religijne „wymykało” się czasowości. Możemy powiedzieć: mimo tego, że stosunek do trzech obszarów czasu (przeszłości, teraźniejszości, przyszłości) był zawsze jednym z wymiarów różnicujących kultury i społeczności, to jednak doświadczenie religijne nie czas, lecz przestrzeń uznawało za podstawę świadomości religijnej i sposób wyrażania boskości. Chociaż obraz kultury, jej rozwój i przemiany, systemy wartości, wreszcie kategorie życia codziennego zależały często - naturalnie obok wielu innych czynników - od dominującej w niej perspektywy czasowej, to jednak „sfera religii” nie dawała się w niej umieścić. Widać wyraźnie, że nawet w religiach objawionych oddzielało się samo objawienie od warunków, w jakich zostało uzyskane: zbawienie wyprowadzało w wieczność ponad czasem i historią. Przedział między Bogiem a światem był przedziałem między wiecznością a czasem, zaś prawdy o tyle były „prawdami”, o ile pozostawały związane z wiecznością a nie czasem. We wszystkich orientacjach temporalnych w kulturze europejskiej (retrospektywnej, prezentystycznej i prospektywnej) doświadczenie religijne z ręcznie się wymykało czasowości: w momencie przejścia od świata, do Boga czasowość została wyeliminowana. I odwrotnie: wieczność nie mogła wyrażać się w czasie. Wyraźnie dostrzec to można w religijnym odkrywaniu Boga. Najczęściej Boga poszukiwało się w różnych miejscach, unikając w ten sposób poszukiwań „w różnych czasach”.

Istnieje możliwość względnie jednoznacznego scharakteryzowania europejskich epok historycznych z punktu widzenia dominujących w nich orientacji temporalnych. Biorąc pod uwagę różne okresy kultury europejskiej można też dostrzec, że nie jest to kultura z trwałą supremacją jakiegóż jednej orientacji temporalnej. Trzeba raczej stwierdzić, że pojawiały się w niej różne wartościowania czasu, które miały doniosłe konsekwencje dla kształtu kultury i podejmowanych w niej aktywności. Kiedy zmieniały się te oceny, zmieniał się też wątek dramatu życia człowieka i kultury. Inaczej zatem, niż ma to miejsce np. w odniesieniu do kultury hinduskiej, która w sposób trwały określona jest czasową indyferencją, kultura europejska jest kulturą wielości czasów<sup>4</sup>. Jest kilka przyczyn tego stanu rzeczy. Jedną z nich jest jej ekstrawertyczny charakter, który wskazuje na konieczność autorefleksji, porównywania z przeszłością i wykraczania ku przyszłości. Stąd też łatwo wskazać, że

---

<sup>4</sup> Aż do podbicia przez Anglię kultura Indii - jak wskazuje P. Ariès - rozwijała się poza historią. Trzeba było przybycia Europejczyków, aby podjęto natychmiast próbę odtworzenia historii hinduskiej. Por. P. Ariès, *Czas historii*, tłum. B. Szwarcmann-Czarnota, Gdańsk 1996, s. 93.

okresy wielkich przemian związane były w naszej kulturze z przewartościowaniami orientacji temporalnej. Wystarczy wspomnieć, że kiedy przełamywała się kultura średniowiecza i ustępowała miejsca nowym prądom i postawom, zmieniało się też doświadczenie czasu. Odejście od wzorów obyczajowych i norm moralnych, które utrzymywane były przez stulecia, mogło w tym okresie mieć miejsce nie dlatego, że wzory te rozpoznano jako fałszywe, lecz raczej dlatego, że pojawiła się nowa orientacja temporalna, określona dominacją przyszłości.

W dziejach naszej kultury stworzono wiele hipotez na temat relacji między obowiązującą orientacją temporalną, a obrazem samej kultury<sup>5</sup>. Można na przykład wskazać, że to właśnie dominacja przyszłości (prospektywna orientacja temporalna) umożliwiła ekspansję przyrodoznawstwa, podkreślając też ważność sfery ekonomiczno - technicznej i zwracając w stronę wartości materialnych i hedonistycznych. Z kolei dominacja terażniejszości związana jest często z pierwszeństwem sfery religijnej i skierowaniem kultury ku uświęcaniu z terażniejszości tego, co przeszłe: bez terażniejszości nie byłoby religijnego eternalizmu<sup>6</sup>. Zaś dominacja przeszłości wskazuje na ważność sfery duchowej. W ten sposób czas staje się najważniejszym elementem obecności świata. Niekiedy się podkreśla, że kultura nasza dosyć łatwo poradziła sobie z przestrzenią, ciągle ma jednak kłopoty z czasem. Można jednak powiedzieć, że przestrzeń jest zbyt ciasna dla nieskończoności. A jak jest z czasem? Czy czas może stać się warunkiem doświadczenia religijnego? „Czas jest pojęciem, które oznacza, że nie wszystko zostało dane naraz, ale że stwarzanie nowej rzeczywistości dokonuje się w sposób stopniowy i nieustający, i że rzeczywistość jest w trakcie stawania się, kreowania krok po kroku”<sup>7</sup>. Miejsce (przestrzeń) nie nosi już dzisiaj w sobie tajemnicy. Człowiek współczesny nie potrafi już poszukiwać „w różnych miejscach”. Można sądzić zatem, że jesteśmy w trakcie poszukiwań nowych warunków (wymiarów) doświadczenia religijnego, w którym „daleki Bóg” (w przestrzeni) stanie się na powrót „Bogiem z nami” (w czasie). Trzeba jednak zapytać, czy taką rolę może odegrać czas?

Na początek należy wskazać dwie drogi ujawniania doświadczenia religijnego, które prowadzą do różnych ujęć religijności człowieka i miejsca, jakie zajmuje w nich czas. Na pierwszej (tradycyjnej) przyjmuje się, że istnieją dwa rodzaje doświadczeń. Do pierwszych należą te, które mają charakter religijny i mają też coś wspólnego z Bogiem. Są one

<sup>5</sup> Por. E. Tarkowska, *Czas w społeczeństwie. Problemy, tradycje, kierunki badań*, Wrocław 1987, s. 143.

<sup>6</sup> „Dla religii - pisze K. Pomian - terażniejszość jest ważna jako godzina wyboru. /.../ Religia ujmuje terażniejszość z perspektywy przeszłości, ideologia w perspektywie przyszłości”. K. Pomian, *Kryzys przyszłości*, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 110.

<sup>7</sup> C. Tresmontant, *Esej o myśli hebrajskiej*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 35.

niejako „zarezerwowane” dla świata religii, i nie zawsze dostępne dla każdego człowieka, lecz dostępne tylko dla „niektórych”, „nielicznych”, „wybranych”, „w pewnych okolicznościach”. Obok nich są doświadczenia innego rodzaju: doświadczenia „pozareligijne”, świeckie, będące codziennością człowieka i nie odnoszące się do Boga i sfery religijnej. Te pierwsze są wyjątkowe i przydarzają się tylko niekiedy, drugie zaś zwykłe i codzienne. Z takiego ujęcia wynika również określona idea religijności i zadań religii. Chodzi w niej o to, aby troszczyć się o owe „wyjątkowe doświadczenia religijne”, nie pomieszać tych doświadczeń ze „świeckimi”, budując oddzielny i wyjątkowy świat *sacrum*, obok codziennego i powszechnego świata *profanum*.

Obok tego jest inna możliwość ujęcia doświadczenia religijnego. Przypomnijmy w tym kontekście świętego Pawła, który mówiąc Grekom o „nieznanym Bogu”, wskazywał jednocześnie, że jest to Bóg bliski, który jest „niedaleko od każdego z nas” (Dz 17,27). Ta para słów „nieznany, lecz bliski” może jednak łatwo przerodzić się w przeciwieństwo „znany, lecz daleki”. I to właśnie wydarzenie stało się udziałem człowieka współczesnego i określiło jego doświadczenie religijne. Bóg stawiany w przestrzeni, jako „istniejący tam”, stał się „Bogiem dalekim”, ale jednocześnie stał się „Bogiem znanym”. Stał się takim na zobiektywizowanej płaszczyźnie wiedzy, na której człowiek dowiaduje się, że świat pozbawiony jest Tajemnicy. I tym samym człowiek przestał odczuwać potrzebę Boga, zamykając się w sobie samym i w swej egoistycznej samotności.

Jednak konieczność zmiany takich sposobów tematykacji doświadczenia religijnego ujawnia się w naszych czasach szczególnie w nowej perspektywie patrzenia na świat. Najogólniej można to powiązać z degradacją przestrzeni i istnienia w naszej kulturze. Pisał Nietzsche: „I w tył, i w bok, i w przód, i we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i na górze?”<sup>8</sup>. Współczesna kultura przesiąknięta jest ideami „oddalania Boga”, w których Bóg staje się Bogiem obcym i dalekim. Niemożliwość przestrzennej organizacji świadomości religijnej oznacza stały wzrost tendencji do eliminacji nadprzyrodzoności i redukcję świata do „tu i teraz”. Na ten stan doświadczenia religijnego można patrzeć z z troskaniem i lękiem. Ale można też zapytać, czy nie otwiera się w ten sposób dotychczas niewykorzystana szansa nowego doświadczenia religijnego, innej świadomości religijnej i innego mówienia o Bogu? Szansę taką stwarza czas i jego rosnąca rola w świadomości współczesnego człowieka. Trzeba zapytać: jeśli Bóg nie jest w stanie pojawić się dla współczesnego człowieka w kategoriach „blisko-daleko”, „ponad światem”, jeśli nie ma już dla Niego „miejsca”, to czy nie należy odważnie zaangażować

---

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1991, s. 165.

czas do świadomości religijnej i nauczyć się mówić o Bogu z naszego czasowego porządku istnienia, a zatem o „Bogu wczoraj”, „Bogu dzisiaj” i „Bogu jutra”? „Czas – stwierdzała S. Weil – to czekanie Boga, który żebrze o naszą miłość”<sup>9</sup>.

## 2. Przestrzenny wymiar doświadczenia religijnego

Bo któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz.  
PWT 4,7

Trzeba wyraźnie stwierdzić, że istnieje swoista zależność między doświadczeniem rzeczywistości a sposobem wyrażania doświadczenia religijnego, w obrębie którego mówi się o Bogu, ma się przekonanie o Jego istnieniu i rozwija swoją wiarę religijną. Korzenie doświadczenia religijnego tkwią we właściwym człowiekowi sposobie poznania otaczającego świata i jego porządkowania. W tym zaś podstawową rolę odgrywa **przestrzeń**. Rzeczywistość dostępna na drodze obserwacji, świat, który człowiek spotyka „na co dzień”, jest „światem przestrzeni”. Doświadczenie człowieka organizowane jest pierwotnie przez rzeczową/przestrzenną strukturę. Przestrzenny (hierarchiczny) sposób odbioru świata jest też ważnym elementem narodzin doświadczenia religijnego. Tradycyjnie ujmowane doświadczenie religijne cechuje się dominacją przestrzeni i myśleniem skupionym na „przekraczaniu rzeczywistości”. Kategoria ta jest najprostszą formą wyrażenia doświadczenia religijnego nie tylko w ten sposób, że świat religijny ujawnia się poprzez „dopełnienie” rzeczy (rzeczywistość Boga jest transcendentna, gdyż przekracza świat), ale przede wszystkim w ten, że jest ona najważniejszym elementem pierwotnej świadomości religijnej. Oś wertykalna tej świadomości najwyraźniej eksponuje hierarchiczną strukturę doświadczenia, w którym zmarli i złe bóstwa zajmują miejsce na dole, ludzie żyjący miejsca pośrodku, zaś najwyższe bóstwa wraz z głównym bogiem - na górze. Nie można się zatem dziwić temu, że jest to też pierwotny sposób odczuwania obecności Boga. I on też staje się pierwszym wyrazem boskości i odkrycia boskiej obecności. Przestrzeń „czyni” wszystko obiektem ujmując „świat religii” przez rzeczową strukturę codzienności. Zaś ten, dla którego doświadczenie religijne uwarunkowane jest kategorią przestrzeni, zarówno wyprowadza Boga z podmiotowo-przedmiotowej struktury bytu, jak też czyni Go elementem tej struktury. Rezultatem (naturalnego) rozpoczynania doświadczenia religijnego od przestrzeni jest jego związenie z metafizyką: przestrzennie uwarunkowana świadomość religijna oznacza, że religia zaczyna poszukiwać metafizyki i nie może bez niej wyrazić swej treści.

Zatem, podstawowym wymiarem doświadczenia religijnego jest najpierw wymiar przestrzenny. Fetyszyzm, totemizm, szamanizm, bałwochwalstwo (antropomorfizm) nie

<sup>9</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór pism*, tłum. A. Ołędzka-Frybesowa, Warszawa 1986 s. 108.

mogą się pojawić bez przestrzennego wyrazu boskości, jako rezultatu hierarchicznego uporządkowania świata i nieliniowego myślenia. Dla człowieka religijnego przestrzeń nie jest jednorodna. Dostrzec to można nie tylko w idei „świętych miejsc”, które są strzeżone przed „zmieszaniem z profanum” różnymi magiami i rytuałami. Dostrzec to można przede wszystkim w ograniczaniu i porządkowaniu ze względu na „wyjątkowe miejsce”. Trzeba zapytać, na czym polega rozumienie „boskości” w kategoriach przestrzeni? W czym wyraża się przestrzennie zorganizowane doświadczenie religijne? Na kilka elementów należy zwrócić uwagę. Są to przede wszystkim: metafizyka obecności, wertykalność, praktyczność religii i struktura wierzącego.

**Metafizyka obecności.** Tematyzacja Boga w przestrzennie zorganizowanym doświadczeniu religijnym nie może być oddzielona od metafizyki obecności. W doświadczeniu takim wymaga się koncentracji na „być”, istnieć, zaś religia (człowiek religijny) odkrywa Boga zawsze wokół pytania „Czy Bóg jest?”. Droga do Boga wymaga tu zawsze przejścia przez jakieś stanowisko metafizyczne, którego nieodpartym fundamentem jest uznanie, że „Bóg jest”. I nie można być religijnym bez uznania tej podstawy, fundamentu. Jeśli człowiek go utraci, to tym samym zamyka się przed nim cały obszar doświadczenia religijnego. Takie „przywłaszczenie” sobie Boga przez „jest” w przestrzennej organizacji doświadczenia religijnego łatwo zrozumieć. Bowiem jest to naturalna potrzeba człowieka, gdy patrząc na zmienność świata szuka on stałości, dostrzegając przygodność, tęskni za „koniecznością”, zaś śmierć dopełnia własną nieśmiertelnością. Bóg zostaje włączony w ten sposób do porządku świata, stając się „koniecznym jego dopełnieniem”. W tym wszystkim „ukrywa się” Bóg dokończony. „Człowiekowi – pisał R. M. Rilke – potrzebne było, aby Bóg był dokończony, powiedział zatem: Bóg jest”<sup>10</sup>. Jednak - mówi Mistrz Eckhart - „kto musi Go stale ujmować od zewnątrz, w tym i tamtym, kto w uczynkach, ludziach i miejscach szuka Go ze zmiennym usposobieniem, ten Boga nie ma”<sup>11</sup>. Pokonanie tego wymiaru w szczególności wymaga przewyciężenia arystotelesowskiego pojęcie bytu jako istniejącego w sobie samym i dla siebie, bez jakichkolwiek powiązań z innymi bytami. Nieużyteczne dla religii jest również wynikające stąd ujmowanie wierzącego nie w jego działaniu, lecz w funkcji biernego obserwatora, który „odnajduje Boga” w fundamentalnym spoczynku. Z widzenia kogoś lub czegoś jako przedmiotu wynika bowiem z reguły uprzedmiotowienie tego kogoś lub czegoś również w społecznej i politycznej praktyce. Konsekwencją praktyczną jest

<sup>10</sup> R. M. Rilke, *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899-1902*, Leipzig 1931, s. 369.

<sup>11</sup> Mistrz Eckhart, *Traktaty*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 1987, s. 25.



akceptacja stosunku władania, panowania zamiast wzajemnego oddziaływania, współdziałania, solidarności i miłości.

**Wertykalność.** Przestrzennie zorganizowane doświadczenie religijne wyrasta z empirycznej rzeczywistości danej w codziennym doświadczeniu. Religia polega w nim na wyjaśnieniu, uzasadnieniu i „dopełnieniu” obrazu świata i ludzkich spraw. Wydaje się, że to, czym jest świat, najlepiej ujmiemy, jeśli zwrócimy się do doświadczeń „wyższego rzędu”. Nie bez przyczyny tak często w doświadczeniu religijnym mówi się o „wznoszeniu ku Bogu”. Dochodzi się do Boga wskazując, że byt istniejących rzeczy i pewne aspekty ich natury, są zależne od koniecznej zasady, która znajduje się poza nimi: tam, wyżej, ponad (a nie tu, z nami). W tak uświadamianej religijności człowiek spotyka się z innym światem, transcendentnym. „Inny świat” pojawia się w opozycji do „tego świata”, albo też staje się jego „przedłużeniem”. Zawsze jednak w takim doświadczeniu religijnym mamy do czynienia z wezwaniem do wyjścia (przekroczenia lub ewakuacji) „bliskiego” świata w stronę rzeczywistości transcendentnej. Jest oczywiste, że uznawanie dualności „nieba i ziemi”, „powyżej i poniżej” spełnia ważną funkcję dla konkretnego życia człowieka. Świat staje się otwarty w górę, w którym może się zdarzyć coś nowego, ale staje się też „zamknięty transcendencją”, która jest wyeliminowana z doświadczenia świata. W takiej religijności chodzi zawsze „o tamten świat”. Ustanowiony w ten sposób „nadświat” ma również swoją funkcję w teodycei. Simone Weil stwierdzała: „Trzeba umiejscowić Boga w jakiejś nieskończonej odległości, żeby uznać Go niewinnym zła”<sup>12</sup>. To dzieje się właśnie w wertykalnym doświadczeniu religijnym.

**Praktyczność religii.** Nie było wymysłem filozofów, że w ponadświatowym Bogu człowiek poszukiwał dowodu na siebie samego. Praktyczność przestrzennie określonego doświadczenia religijnego była bezsporna: marzenie o transcendencji, która „poderwie go w górę” była w istocie dowodem na człowieka. W przestrzennie zorganizowanym doświadczeniu religijnym pojawia się też jedna z najważniejszych potrzeb, która fałszuje religijność. Doświadczenie religijne budowane jest z praktycznych potrzeb. Jest ich wiele w życiu człowieka, które domagają się spełnienia. Najważniejszą z nich jest filozoficzna potrzeba nieśmiertelności. Pisał dosadnie C. S. Lewis: „...każda religia, która rozpoczyna od tęsknoty za nieśmiertelnością, staje się przeklęta już na wstępie. Jeśli najpierw nie zostanie osiągnięty pewien duchowy poziom, obietnica nieśmiertelności zawsze będzie działać jak łąpówka, wypaczająca całą religię i bezgranicznie rozpalająca egoistyczne

---

<sup>12</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona...*, s. 89.

zapędy, które przecież muszą zostać przez tę samą religię ujarzmione i wykorzenione”<sup>13</sup>. W takiej religijności w istocie nie chodzi ani o nas, ani o świat codzienności. Chodzi o coś „pozaczasowego” we mnie i „pozaczasowego” w tym świecie. Tylko „to” się liczy, i tylko „to” jest ważne.

**Człowiek religijny.** Kim jest człowiek religijny, dla którego świat religijności otwiera się przestrzennie? Często taki człowiek zawęży religię i „sprawy religii” do siebie samego. Koncentracja na sobie połączona jest z odcinaniem się od szerszego sensu religijnego i niemożliwością włączenia religijności w szerszą perspektywę. Dla chrześcijaństwa oznacza to łączenie Bożego wcielenia z upadkiem i odkupieniem **tylko** człowieka, a dokładniej **mnie**. Dlatego rację w tym kontekście ma Whitehead pisząc: „Religia jest przeto samotnością; ten, kto nigdy nie bywa samotny, nie bywa nigdy religijny”<sup>14</sup>. Bóg takiego doświadczenia udziela łask człowiekowi religijnemu i (niekiedy) chroni przed niebezpieczeństwem. Wyznacza to podstawową charakterystykę religijności. Pisał M. De Unamuno: „Ta stała troska o mój los za grobem, o to, co po śmierci, owa obsesja o moją własną nicość – czy nie jest to czysty egoizm? Nie potrafię myśleć o chwale Bożej i usunąć się na drugi plan”<sup>15</sup>. W przestrzennie tematyzowanej świadomości religijnej nie jest to możliwe. Umyka w niej bowiem konieczność zaangażowania i odpowiedzialności za cały świat i wszystko, co się w nim znajduje, jest zaś tylko „Ja, mnie, moje, dla mnie”. Wskazana tu krótka charakterystyka przestrzennie uwarunkowanej świadomości religijnej i doświadczenia religijnego nie jest naturalnie pełna. Można iść w tym kierunku znacznie dalej. W tej charakterystyce nie chodzi jednak o to, abyśmy próbowali uznać ten przestrzenny (nadmaturalistyczny) warunek doświadczenia religijnego za fałszywy, zbędny czy też gorszy od innych. Idzie raczej o to, że dla współczesnego człowieka staje się on niemożliwy do przyjęcia. Słowem: przestrzeń nie ujawnia Transcendencji. Łatwo dostrzec, że w taki sposób nie można przedstawiać doświadczenia religijnego współczesnego człowieka. Jego sekularystyczna świadomość nie jest już w stanie przestrzennie wyrazić doświadczeń religijnych. Wyparte zostało ono z naszej rzeczywistości pod wpływem nowoczesnej nauki. Możemy powiedzieć, że *spacjalność* nie wyznacza już warunków możliwości tego doświadczenia, zaś pozostawanie przy warunkach tego rodzaju grozić może jego utratą. Jeśli we współczesnej kulturze używa się pojęcia desakralizacji i dowodzi, że „era religii minęła”<sup>16</sup>, jeśli człowiek nie potrafi już dotrzeć do Transcendencji

<sup>13</sup> C. S. Lewis, *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Warszawa 2003, s. 100.

<sup>14</sup> A. N. Whitehead, *Religia w tworzeniu*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1997, s. 31.

<sup>15</sup> M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Kęty 2003, s. 77.

<sup>16</sup> „(...) era religii minęła - podkreślał biskup Robinson. Człowiek wyrósł z niej, stał się 'pełnoletni'. Nie znaczy to, że stał się 'lepszy' ... odrzucił na dobre (i na złe) religijny pogląd na świat jako naiwny i nienaukowy. Dotąd człowiek czuł zawsze potrzebę

jako dopełnienia wertykalnego porządku świata i Boga „na wysokości i na zewnątrz”, jeśli – wreszcie – nie potrafimy już „istnienia przyozdabiać nadprzyrodzonością”, wszystko to wskazuje na to, że przyzwyczajenie do przestrzennego wymiaru doświadczenia religijnego wydaje się być przeszkodą w wyrażaniu świata religijnego. Niebezpieczeństwo utraty tych doświadczeń staje się tym samym alternatywą wobec konieczności zmiany jego warunków możliwości.

### 3. Czas i doświadczenie religijne

Nie zapytujemy: Gdzie jest Bóg? Możemy jedynie wykrzyknąć:  
Gdzież go nie ma?

Abraham J. Heschel

Jeśli zwróci naszą uwagę świat religii to łatwo dostrzec, że konkretne religie miały/mają „jakiś czas” (swoją czas), lecz rzadko czas ten jest wewnętrzną ich cechą. Łatwo to zrozumieć. Czas był znakiem boskiej siły, bogowie byli zawsze we wszystkich przedziałach czasu, lecz sami czas „przekraczali” jako obecni w wieczności („Ty, Panie jesteś w wieczności...” – powie św. Augustyn)<sup>17</sup>, w każdym czasie. Stąd też czas „zniekształcał” religie wprowadzając niemożliwe do zaakceptowania „odejmowanie” absolutności i równie niemożliwe do akceptacji dodawanie „nowości”. I chociaż terażniejszość była jedynym czasem doświadczania świata, to religia swoje doświadczenia budowała zawsze na wieczności. Doświadczenie takie unikało świadomości historycznej widząc w niej największego wroga, który prowadzi do rozbicia absolutnych twierdzeń tradycji. Religijna wieczność często jest utożsamiana z nieobecnością czasu.

Jednak wewnętrzne zniekształcenie religii czasem jest do pomyślenia tylko tak długo, jak długo Bóg „pojawia” się w tym doświadczeniu jako Pan, Władca, Fundament, Strażnik..., jak długo utrzymuje się nieprzekraczalny dystans między Bogiem a światem. Mówiąc inaczej, tylko w przestrzennie uwarunkowanym doświadczeniu religijnym czas jest jego destruktor. Stwierdzał przed laty E. L. Mascall: „Dopuszczmy najdrobniejszy element czasu do pozaczasowości Boga, dopuszczmy najdrobniejszy element skończoności do nieskończoności Boga, dopuszczmy najdrobniejszy element zależności do samoistnienia Boga – a samo istnienie czasowego, skończonego i zależnego świata stanie się zarówno niewyjaśnialne, jak i niepoznawalne intelektualnie”<sup>18</sup>. Rzeczywiście, chciałoby się dodać:

---

Boga, podobnie jak dziecko czuje potrzebę ojca. Bóg musiał 'być pod ręką', żeby tłumaczyć świat, żeby roztaczać opiekę nad ludzką samotnością, żeby zapełniać luki w wiedzy naukowej i dostarczać sankcji dla moralności”. Por. J. A. T. Robinson, *Spór o uczciwość wobec Boga. Wybór tekstów*, przeł. A. Morawska, Warszawa 1966, s. 306.

<sup>17</sup> Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 271.

<sup>18</sup> E. L. Mascall, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 211.

dopuszczenie czasu do doświadczenia religijnego zmienia wszystko. Jednak – jak mówiliśmy – we współczesnej kulturze rola czasu jest tak duża, że utrzymywanie nadal tej rozbieżności, pozostaje ze szkodą dla doświadczenia religijnego. To on właśnie, czas, staje się warunkiem doświadczania świata i często też warunkiem doświadczenia religijnego.

Trzeba zapytać: jak zmienia się to doświadczenie, gdy wśród jego warunków możliwości nie pojawia się przestrzeń, lecz czas? Spójrzmy tylko na kilka elementów uwarunkowanego przez czas doświadczenia religijnego.

**Od „Bóg” do „Boże mój”.** Karl Rahner w jednej z prac przedstawia szokującą hipotezę, w której „słowo Bóg znika bez śladu i bez reszty, nie pozostawiając żadnej widocznej luki, nie ustępuje miejsca żadnemu innemu słowu, które przemawiałoby do nas w ten sam sposób”<sup>19</sup>. Ta hipoteza byłaby – sądzi Rahner – katastrofą dla człowieka i świata, gdyż stałoby się wtedy coś przerażającego: oto człowiek utknąłby w świecie i w sobie. Przestałby być człowiekiem i powrócił do poziomu „pomysłowego zwierzęcia”. Można sądzić, że czas, który zaczyna odgrywać podstawową rolę we współczesnym doświadczeniu religijnym, wyznacza taką właśnie katastrofę dla religii i świata. Wiążąc religię z czasem wydaje się, że człowiek współczesny rzeczywiście „utknął w świecie”, nie potrafi już „przekraczać” świata, zajmuje się już tylko szczegółami swojego świata i sobą samym; jego świat i on sam staje się Bogiem.

A jednak pogląd ten nie jest słuszny, jeśli się zważy, że czas w doświadczeniu religijnym zmienia sposób odczuwania obecności Boga. Rzeczywiście, zmienia się – i musi się zmienić – obraz samego Boga: „tamten świat” zaczyna żyć w środku naszego życia, lecz nie jest wcale zredukowany do nicości. Zaś słowo Bóg nie znika wcale „bez śladu i bez reszty”. Zamiast mówienia o Bogu „w trzeciej osobie”, zamiast poszukiwań „transcendentnego Boga”, zamiast – wreszcie – Boga metafizycznego, czas sprawia, że w doświadczeniu religijnym Bóg obecny jest jako „znak nadziei tu i teraz”. Najlepiej można to wyrazić jako przejście od koncentracji na „Bóg”, ku życiu wierzącego z „Boże mój”, przejście od metafory „wysokości”, ku metaforze „głębi”. Bóg czasowo zorganizowanego doświadczenia religijnego jest Bogiem wiary, miłości i łaski, nie zaś transcendentnym uwieńczeniem wertykalnego porządku świata. Odkrywany jest w codziennym doświadczeniu, lecz naturalnym jest, że odkrywany inaczej, niż jako Transcendencja będąca poza światem. Tę drogę najlepiej wyrazić właśnie słowami „Boże mój”: nie Kościołów, religii, teologów, lecz „mój tu i teraz”.

---

<sup>19</sup> K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 45 i n.

Zmiana doświadczenia religijnego z medium przestrzeni w medium czasu pozwala umocnić taką religijność, której elementem nie jest już „być lub nie być Boga” ani też pretensja o niedoskonałość świata, lecz w której Bóg pozostaje ważniejszy niż te dowody i ta postać świata. Na pytanie o istnienie Boga nie można odpowiedzieć „tak” lub „nie”: doświadczenie religijne jest teraz w stanie uwolnić się od metafizycznego problemu Boga. Zarówno w ukazywaniu transcendentnego wymiaru naszego życia, jak i doświadczenia religijnego omija się w ten sposób konieczność przejścia religii przez jakieś stanowisko metafizyczne: Bóg nie ingeruje w życie świata z zaświatów. Pisze L. Dupré: „Przez tysiąclecia ludzie uznawali transcendentny wymiar swego życia, nie dochodząc do złożonego pojęcia Boga”<sup>20</sup>. Czas osłabia taką religijność, w której rzeczywistość ma ukazywać obecność „czegoś innego”, będącego transcendentnym wobec świata, rozbudza z kolei taką religijność, w której „Bóg jest z nami”. Podstawą doświadczenia religijnego wyrażanego w medium czasu nie jest „coś innego”. Bóg nie oznacza „transcendentnego bytu”, lecz - możemy powiedzieć za współczesnym filozofem religii - „Bóg oznacza: Nikt nie jest nigdy sam”<sup>21</sup>. Nie jest to zatem odchodzenie od „tego, tu” do „jakiegoś tam”, od świata do „czegoś innego”, od „jednej danej” do „jakiejs innej danej”. Przeważnie milcząco wychodzi się z założenia, że istnieją dwa rodzaje doświadczeń, a to znaczy doświadczenie o charakterze religijnym (które ma coś wspólnego z Bogiem) i doświadczenie o charakterze świeckim (które jakoby nie mają nic wspólnego z Bogiem)<sup>22</sup>. Czas wskazuje jednak na konieczność przełamania takiego myślenia. W czasowo uwarunkowanym doświadczeniu religijnym musi się uznać, że to nie my wykorzystujemy „najwyższego”, „wszechmocnego” Boga do realizacji naszych spraw i rozwiązywaniu naszych problemów, lecz odwrotnie: to Bóg w czasie „używa” nas/mnie do swoich celów. Pisze B. Welte: „Do Boga czy do rzeczywistości, którą rozumieją przez słowo „Bóg”, ludzie odnoszą się najpierw w tym sensie, iż czują, że Bóg do nich przemawia i że zatem to właśnie Bóg jako pierwszy odnosi się do człowieka w obrębie odniesienia człowieka do Boga”<sup>23</sup>. Jałowe jest poszukiwanie Boga w Jego istnieniu, w jego „jest”. Więcej nawet, choćby człowiek w jakiś sposób udowodnił Jego istnienie nadal może pozostać niewierzącym. Bowiem gdy człowiek rozpoznaje Boga przez rozumowe dowody, gdy szuka tych dowodów, aby utwierdzić się w Jego istnieniu (jako Transcendencji na zewnątrz), to już nie słyszy. Zaś efektem tych dowodów nie będzie wcale „mówiący Bóg”, lecz „Transcendentny Byt”.

---

<sup>20</sup> Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Kraków 2003, s. 277.

<sup>21</sup> A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 94.

<sup>22</sup> J. Imbach, *Wiara z doświadczenia. O możliwości spotkania z Bogiem*, tłum. M. Stelmachowska, Warszawa 1988, s. 32.

<sup>23</sup> B. Welte, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1996, s. 38.

**Od „istnienia” do „słuchania”.** Abraham J. Heschel często podkreślał, że religie są winne grzechu pychy i poczucia wyższości. Niosą przekonanie o własnej pewności, nieomylności, lecz przede wszystkim dowodzą, że „wiara to przywilej wyłącznie tych, którzy przebyli drogę, a nie tych, którzy są w drodze”<sup>24</sup>. Łatwo dostrzec, że doświadczenie religijne związane z czasem zmienia ten stan rzeczy. Wiara wskazuje teraz właśnie na tych (nas wszystkich!), którzy „są w drodze”. Dostrzec czas „w” religii i religii wymaga odwrócenia błędu rozpoczynania od nas samych i naszych potrzeb. Religia przestaje być wyrazem spełnienia tych potrzeb, to raczej sposób, w jaki Bóg szuka, „wzywa” człowieka, zaś on sam musi „czekać”, słuchać i odpowiadać. Jego religia musi nosić w sobie wspomnienie, postrzeżenie i oczekiwanie, nie ma natomiast żadnej pewności i żadnej nieomylności. Doskonale wiedział o tym S. Kierkegaard. Słuchanie jest czymś innym niż „widzenie” (postrzeganie). „Słuchanie – mówi Heidegger – jest właściwie skupianiem się, skoncentrowanym na przemowie i namowie. Słuchanie jest przede wszystkim skupionym nasłuchiowaniem. W skupionym nasłuchu istoczy słuch. Słuchamy, gdy cali zamieniamy się w słuch”<sup>25</sup>. Jest to przede wszystkim postawa oczekiwania na nadejście Słowa i skoncentrowanie się na przemowie i namowie. Cechą słuchania jest też zawsze założenie możliwości błędu: człowiek może się przesłyszeć. Usłyszeliśmy nie wtedy więc, gdy poznaliśmy, czy też przebadaliśmy coś, ale wtedy, gdy w jakiś sposób należymy do tego, kto mówi i poszukujemy świadectwa.

Uwzględnienie czasu w doświadczeniu religijnym oznacza, że człowiek jest wzywany zawsze na jego (człowieka) miarę. I nie może być inaczej. Dlatego religia jest teraz „sprawą Boga”, ale realizowaną przez człowieka; w religie zawsze jest zaangażowany czas. Objawienie jest zawsze uwikłane w okoliczności czasu. Medium czasu jest niezbędnym elementem w tym procesie. Szukanie człowieka przez Boga istnieje zawsze wyłącznie w spotkaniu z historią, kondycją intelektualną człowieka, jego wolą, możliwościami itp. Odbywa się zawsze w socjokulturowej i indywidualnej sytuacji człowieka (jednostki), w naszym ograniczeniu czasem. Można powiedzieć, że odpowiadamy na to szukanie (wezwanie) zawsze w naszych, ludzkich słowach. I też nie może być inaczej. Objawia i wzywa Bóg – odpowiada i rozumie człowiek. Dlatego tam właśnie, w religii i w stosunku do niej, człowiek najlepiej ujawnia to, kim jest i jaki jest: musi odpowiedzieć i musi uczynić to sam. Nie istnieje bardziej indywidualny wymiar życia

<sup>24</sup> Por. np. A. J. Heschel, *Żadna religia nie jest samotną wyspą*, w: H. Kasimow, B. L. Sherwin, *Żadna religia nie jest samotną wyspą. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, Kraków 2005, s. 42.

<sup>25</sup> M. Heidegger, *Logos*, w: J. Mizera (red.), *Drogi Heideggera*, "Principia", Tom XX, 1998, s. 99.

człowieka niż wymiar religijny. Do człowieka należy bowiem zawsze znalezienie „sposobu” odpowiedzi na to wezwanie.

W konsekwencji takiego myślenia o religii (religiach), jako „odpowiedzi na wezwanie w czasie”, okazuje się, że mamy tu do spełnienia ważne zadanie. Jest to zadanie utrzymywania „otwartości religii”, zarówno na przeszłe (spełnione) religie, czyli takie, w których człowiek już „nie potrafi odpowiadać”, ale otwartości również na takie, w które przemienią się nasze dzisiejsze „odpowiedzi”. Czas „zabrania” ograniczać (zamykać) doświadczenie religijne zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość. Stąd też w dawnych (martwych dzisiaj religiach) nie ma nic śmiesznego i godnego pogardy. Przy całej naszej (ludzkiej) „śmieszności” był tam też zawsze Bóg szukający człowieka i nawet te „śmieszności” nie przyćmiewały całkowicie światła, jakie było w nich obecne. To samo dotyczy przemian religii i nowych oczekiwań. Uwzględniając czas w doświadczeniu religijnym, nie można się zgodzić na uznawanie „statyczności”, niezmienności, wieczności panujących religii. Razem z nami religia rozwija się ku „większej pełni”, zmieniając sposoby wyrażania, ujawniając nowe aspekty wiary itd. Wszędzie są to tylko różne odpowiedzi na te same wezwania i często wspólne wysiłki człowieka w jego rozumieniu na miarę człowieka i miarę czasów. A zatem, zamiast rozważać religię hinduską, buddyzm, chrześcijaństwo... jako konkurencyjne i (każdą z osobna) jedyną drogę „ku Bogu”, spójrzmy na nie jako na „różne drogi” Boga do człowieka, jako różne odpowiedzi na te same wezwania w czasie. Można jednak powiedzieć, że współczesność to czas milczenia Boga, które staje się częstym powodem zwątpienia w Jego istnienie. Gdyby Bóg istniał to by nie milczał w obliczu tragedii człowieka i jego pogmatwanych losów. Taki znak milczenia kultura współczesna odczytuje jako świadectwo nieobecności. Jednak doświadczenie religijne określone przez czas zmienia te nastawienia. Na ten problem możemy spojrzeć inaczej. Czas zmienia sens pytania. Można teraz zapytać: Jak (nie gdzie) szukać Boga, jeśli milczy? Można go szukać właśnie w czasie, w dziejach człowieka a przede wszystkim w odpowiedzialności za drugiego (bliźniego). W czasie Bóg się odkrywa jako Miłość. Na to właśnie często wskazuje tradycja biblijna. Jest to metafizyka o „transcendencji poziomej”. Transcendencja pozioma Słowu nie nadaje jakiegoś „zewnętrznego” wobec dziejącego się świata pochodzenia. Tym samym niweluje metafizykę hierarchiczną, podział na „tam” i „tu”, „niebo i ziemię”. Słowo, którego się nasłuchuje, nie prowadzi do rozróżnienia światów, postawienia granicy między „tym światem” i „światem innym”.

Zatem możemy powiedzieć, że włączenie czasu do doświadczenia religijnego współczesnego człowieka oznacza, że podmiot tego doświadczenia musi się stać religijny „od wewnątrz”. Czas wymaga życia wewnętrznego i osobistej odpowiedzi. Bóg lokalizuje się (jeśli tak można powiedzieć) w głębi naszego jestestwa i Jego „jest” oznacza „Boże mój”.

**Od „nieśmiertelności” do „zmartwychwstania”.** Epos o Gilgameszu poszukującym nieśmiertelności, jest wielkim przypomnieniem o tej potrzebie człowieka. Nieśmiertelność indywidualnej duszy, która ma cieszyć się w „innym świecie” niekończącym się szczęściem (lub niekończącą się niedolą), jest nierzadko obietnicą religii i ważnym wymiarem doświadczenia religijnego. Często w przeszłości religia przedstawiała się jako istotna dla kultury i człowieka z dwu powodów: gwarantowała porządek społeczny i/lub gwarantowała nieśmiertelność. Wynikała ona z nadziei na pomoc i interwencję w sprawach beznadziejnych. Nie trzeba dodawać, że w przestrzennie uwarunkowanym doświadczeniu religijnym idee te – szczególnie nieśmiertelności – stanowią jego centrum. Pojęcie nieśmiertelności zakorzenione jest w przestrzeni. Z kolei doświadczenie religijne uwarunkowane czasem odsyła ku innej idei: jest nią zmartwychwstanie. Trudno odnaleźć (i zrozumieć) zmartwychwstanie w przestrzennej organizacji tego doświadczenia. Za to łatwo zrozumieć nieśmiertelną duszę, która ma znaleźć się po śmierci „tam”, w „innym świecie”. Łatwo dostrzec, że czas umniejsza koncentrację na nieśmiertelności, czyniąc z nas „pasterzy bytu”. Dodajmy, że w chrześcijaństwie uznanie czasowego uwarunkowania doświadczenia religijnego oznacza przywrócenie (często wypartej przez idee nieśmiertelnej duszy) idei zmartwychwstania i wybór życia.

Jak łatwo zauważyć i ta krótka charakterystyka doświadczenia religijnego warunkowanego czasem nie wyczerpuje tematu. Trzeba jednak stwierdzić, że czas potwierdza transcendentny element w całym naszym życiu, we wszystkich związkach. Jednocześnie uniemożliwia wycofanie się z tego, co świeckie i przejście do tego, co „religijne”. Doświadczenie religijne tematyzowane czasem zaczyna się od wnętrza samego człowieka i staje się jego osobistą odpowiedzią.

### **Zakończenie**

Nic nie jest tak blisko jak Bóg.  
Mistrz Eckhart

I na koniec trzeba zapytać, co wynika z tego poważnego potraktowania czasu przez religie i jego uwzględnienie w doświadczeniu religijnym? Co z tego wynika dla człowieka religijnego, ale też dla teologii i duchownych?



Zacznijmy od tych ostatnich. Łatwo dostrzec, że przestrzennie zorganizowane doświadczenie religijne orientuje się na pewną całościową wizję bytu, która jako zamknięta całość domaga się w swej strukturze transcendentnego Boga. W takim doświadczeniu mamy do czynienia z *sacrum* transcendentnym, zaś cały świat religii umacnia światopogląd nadnaturalistyczny. Inaczej jest w takim doświadczeniu religijnym, które organizowane jest czasem. W nim świat jest „przesycony” świętością, *sacralnością* i mamy zawsze do czynienia z *sacrum* immanentnym.

W świadomości religijnej współczesności często dostrzec można niedotrzymywanie kroku przez teologów tym wzorom myślenia, jakie panują w świecie. Sprawą najwyższej wagi jest tu nie tylko wykazanie, że wymiar religijny w istnieniu ludzkim nie ogranicza się do uznania istnienia Boga na sposób metafizyczny i podkreślenia istnienia transcendentnego bytu. Sprawą najwyższej wagi jest wskazanie, że religia odślania (ma odślaniać) inny wymiar „tej rzeczywistości”, „tego świata”. Doświadczenie religijne nie jest obszarem, w którym człowiek religijny ma odkryć „tamten świat”, zaś religia ma wzbudzić marzenia o mitycznym raju i przy nich się zatrzymać. Jest zaś obszarem, w którym człowiek ma odkryć prawdziwy sens „tego świata”, „tej rzeczywistości”. Powtórzmy tu słowa D. Bonhoeffera: „Chodzi o ten świat, a nie o tamten”. Temporalny wymiar doświadczenia religijnego oznacza, że Boga nie doświadcza się ponad światem i obok codziennych doświadczeń naszego życia, lecz w świecie i w codziennych doświadczeniach. Jedynie w temporalnym doświadczeniu religijnym człowiek rozumie, że chodzi właśnie o ten świat. Czas i zmiana nie tylko są wewnętrznie związane ze światem, ale też samo doświadczenie religijne nie jest bez nich możliwe. Religia i świadomość religijna nie jest zatem „skażona czasem”. Lecz właśnie odwrotnie: uwzględnienie czasu jeszcze mocniej umacnia w religii i teologii idee takiego Boga, który siebie wiąże z nami i światem, i którego doświadcza się nie obok codziennych spraw, lecz w nich. Wraz z czasem nie ma już pytania: „Gdzież jest Bóg”. Jest teraz pytanie: „Gdzież Go nie ma?”. Nie możemy jak Hiob powiedzieć: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (Księga Hioba 42, 5-6). Raczej powinniśmy mówić „Znam Cię tylko ze słyszenia”, ale uczyć się słuchać. Wszelkie ludzkie doświadczenie, nie wyłączając religijnego, ciągle jest jeszcze w drodze.

I jeszcze jeden element musi zwrócić naszą uwagę, który jest ważny dla człowieka religijnego. Doświadczenie religijne, w którym pomija się i neguje czas, jest też zawsze negacją wolności religii. Czas jako warunek doświadczenia religijnego zmusza do zmiany tego stanu rzeczy. Przymus i niewola w sferze religijnej jest teraz fundamentalnym

naruszeniem natury wiary religijnej, doświadczenia religijnego i godności człowieka. Zarówno zmuszanie ludzi do tego, aby przyjmowali jakąś religię, jak i powstrzymywanie ich przed wyrażeniem swych przekonań religijnych, świadczy o fałszowaniu zjawiska religijności. Kto podejmuje się tego fałszowania, ten neguje to, że Bóg przyznał człowiekowi prawo do wolności i domaga się tej wolności najmocniej w sferze religijnej. Religia ma zawsze osobisty charakter wyrażany w czasie. „Ostatnia, ostateczna wolność, odwaga wolności i brzemień wolności, są cnotą religijnej dojrzałości” – powie N. Bierdiajew<sup>26</sup>. Filozof ten tak zdecydowanie łączy rozwój religii z wolnością, że ma nawet odwagę powiedzieć: „niewolnicy nie są potrzebni Bogu”<sup>27</sup>. Czas jest obrońcą wolności religii.

---

<sup>26</sup> N. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2001, s. 133.

<sup>27</sup> Tamże, s. 133.