

Abp MARIAN JAWORSKI (Lwów)

## ŚWIATŁOŚĆ NICOŚCI

### O możliwości nowego religijnego doświadczenia według Bernharda Weltego

Problematyką religijnego doświadczenia zajmowałem się kilkakrotnie<sup>1</sup>. W niniejszym artykule pragnę dać mały przyczynek do niej, prezentując oryginalny pogląd Bernharda Weltego (1906–1983)<sup>2</sup>, myśliciela i filozofa religii we Fryburgu w Brysgowii, na temat możliwości religijnego doświadczenia we współczesnym świecie, którego charakter wyznacza cywilizacja o racjonalności naukowo-technicznej. Sądzę bowiem, że pogląd B. Weltego w omawianej kwestii, dyskutowany przez niego w kilku środowiskach naukowych<sup>3</sup>, a następnie rozpatrywany z różnych stron, stanowi cenny wkład: 1°, w ukazanie drogi do Boga człowiekowi zanurzonemu we współczesność, człowiekowi przenikniętemu jej mentalnością, i w tym znaczeniu dosłownie człowiekowi współczesnemu; 2°, w uzasadnienie sensowności mowy o Bogu przez odwołanie się do specyficznego doświadczenia religijnego, które ją w ten sposób funduje; 3°, przez wskazanie na historyczne i w szerokim zakresie „ekumeniczne” znaczenie tego rodzaju religijnego doświadczenia.

<sup>1</sup> Zob. „Święte” i doświadczenie jego rzeczywistości przez człowieka u Romano Guardiniego. Przyczynek do zagadnienia religijnego poznania Boga, „Studia Philosophiae Christianae” 1965 nr 2 s. 117–134; Doświadczenie religijne. Próba filozoficznej interpretacji, „Zeszyty Naukowe KUL” 1973 nr 3–4 s. 19–28; Granice pluralizmu w nowej interpretacji dogmatów. Chrześcijańskie doświadczenie religijne jako norma interpretacji, „Analecta Cracoviensia” 5–6:1973–1974 s. 373–386; Doświadczenie religijne w ujęciu fenomenologicznym, [w:] W kierunku religijności, Warszawa 1983, s. 60–74.

<sup>2</sup> W przedstawieniu poglądów Bernharda Weltego opieram się również na jego rozprawie: *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980. Tezami Weltego zajmowałem się już wcześniej w artykule: *Dowody istnienia Boga a fenomen religii*, „Analecta Cracoviensia” 2:1971 s. 53–80. Korzystam również z książki: L. W e n z l e r (Hg.), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Freiburg im Breisgau 1994.

<sup>3</sup> B. W e l t e, *Das Licht...*, s. 7–8.

Podjmując się tej prezentacji, mam na względzie jeszcze jeden motyw: zainteresowania naszych filozofów religii poglądami tego myśliciela, które mogą stać się inspiracją w prowadzeniu i rozwijaniu dalszych badań w kierunku wskazanym przez niego.

## POJĘCIE DOŚWIADCZENIA I ROLA REFLEKSJI W POZNANIU

W dyskusjach nad uzasadnieniem religii coraz częściej wysuwa się na czoło pojęcie doświadczenia. B. Welte podąża w tym kierunku<sup>4</sup>. Można śmiało powiedzieć, że podziela on pod tym względem stanowisko fenomenologów, dla których „ostatecznym źródłem i podstawą poznania wszelkiej teorii jest w każdym przypadku bezpośrednio doświadczenie”<sup>5</sup> W przeciwnym razie grozi nam poznanie, filozofia czyśto pojęciowa, a nie poznanie tego, co jest; poznanie bez związku z rzeczywistością.

Jak należy jednak rozumieć doświadczenie? Tak, by można było rozpatrzyć możliwość lub niemożliwość doświadczenia religijnego dzisiaj. Kant pojęcie doświadczenia związał z rodzącą się wówczas nauką. Stąd też według niego niemożliwość metafizyki jako nauki. Podobne stanowisko zajmował w Polsce twórca szkoły filozoficznej lwowsko-warszawskiej Kazimierz Twardowski. Z czasem jednak okazało się, że pojęcie doświadczenia wychodzi daleko poza horyzont empirycznej nauki. Uczynił to Hegel, potem po Nietzschem Husserl i cały kierunek filozofii fenomenologicznej<sup>6</sup> Za naszych czasów – podkreśla Welte – pojęcie doświadczenia znacznie rozwinął Hans-Georg Gadamer w swej książce *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1969, s. 329 nn.).

W nawiązaniu do tych ujęć (zwłaszcza do rozumienia doświadczenia przez Gadamera), wychodzących poza koncepcję doświadczenia pozytywistycznego, rozwija Welte swoje pojęcie doświadczenia. Stanowi ono podstawową i bezpośrednią daną tego, co jest doświadczane. To, co jest doświadczane, ukazuje się w doświadczeniu bezpośrednio temu, który je czyni. Ta bezpośredniość może mieć przy tym różne stopnie i modyfikacje<sup>7</sup>

Bezpośrednia dana nie jest czysto zmysłową daną. Widzimy rzeczy, stany rzeczy, ich związki. Sami jesteśmy otwartością (Offenheit) bogato ustrukturalizowaną i ta całościowa otwartość jest czymś pierwotnie danym, bezpośredniością. Wszystko, co rozróżniamy jako wi-

<sup>4</sup> Tamże, s. 11–19.

<sup>5</sup> Por. R. I n g a r d e n, *Fenomenologia*, [w:] *Z badań nad współczesną filozofią*, Warszawa 1963, s. 290.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 292; B. W e l t e, *Das Licht...*, s. 12.

<sup>7</sup> B. W e l t e, *Das Licht...*, s. 13.

dzenie, słyszenie, myślenie, jest czymś bezpośrednim, obejmującym i niepodzielnym. Całościową otwartością na świat i otwartością świata na nas. Ta bezpośredniość włącza w siebie historyczno-społeczne związki, w których żyjemy. Najbardziej uwidacznia się to w mowie. Jest ona medium wszelkiego doświadczenia, nie naruszając jego bezpośredniości. Nie wypowiadamy bowiem mowy, ale rzeczy, stany rzeczy i ich związki. Może jednak nastąpić zerwanie tego powiązania, kiedy dopasowując się do otoczenia, powtarzamy tylko opinie. Z jednej strony miesza się bezpośredniość doświadczenia z tym, co stanowi powszechną opinię, z drugiej strony rzeczywiste doświadczenia są często zakryte, zepchnięte na margines i niezauważalne, jakkolwiek mają one miejsce.

Stąd rodzi się problem refleksji: jak ją rozumieć i jaką rolę ona odgrywa w procesie poznania? Na pierwszy rzut oka przeciwstawia się ona bezpośredniemu doświadczeniu. Chcemy dzięki niej zapośredniczyć to, co jest bezpośrednio dane. Ale refleksja może mieć jeszcze inny sens. To, co jest bezpośrednio dane, uwolnić od wszelkiego zakrycia, zepchnięcia na bok, i odróżnić od mniej lub bardziej formalnego użycia mowy, w którym się ono zawiera. W tym sensie refleksja jest nieodzowna dla zrozumienia doświadczenia. Jest ona wtedy jakby staranną analizą faktycznego biegu życia. Tak rozumiał refleksję Husserl (w Polsce R. Ingarden) i dlatego mógł wypowiedzieć dewizę: Z powrotem do rzeczy! (*Zu den Sachen selbst!*). Przyimek „do” wskazuje, że do bezpośredniości doświadczenia należy przyjąć z powrotem drogę myślenia. Bezpośredniość doświadczenia jest więc związana z refleksją, jeśli jest rozumiana jako fenomenologiczne uwalnianie (*Freilegung*). Przeciwstawia się refleksji, rozumianej jako konstruowanie.

Dotychczasowy opis doświadczenia nie niesie jeszcze ze sobą jego pełnego sensu. Zdaniem Weltego, to, co doświadczone, nie może być ujmowane jako coś samo w sobie, jako czysty przedmiot, i zgodnie z tym jako obiektywnie pojmowane. Raczej wtedy, gdy przekracza przedział wprowadzony od początku czasów nowożytnych, które oddzieliły od siebie podmiot i przedmiot. Dopiero wtedy, gdy dotyczy ono i przemienia człowieka, tak że inaczej on żyje na tym świecie i inaczej egzystuje niż przedtem. B. Welte idzie tutaj za Gadamerem, który szczególnie na ten przemieniający człowieka charakter doświadczenia zwrócił uwagę. Gdy wszystko jest nowe i może niespodziewanie inaczej, możemy powiedzieć, że ktoś dokonał doświadczenia i stał się człowiekiem doświadczenia.

Przemieniający charakter doświadczenia może się dokonywać na różne sposoby. Może się dokonywać stopniowo, niepostrzeżenie. Mogą być jednak również doświadczenia, które niejako w mgnieniu oka dokonują przemiany. Welte odwołuje się tutaj do świadectwa Pascala, zawartym w jego *Memoriale*, a także do *Wyznań* św. Augustyna.

Podsumowując, Welte wymienia następujące trzy momenty, które określają to doświadczenie: całościowość, bezpośredniość i przemiana. W związku z tą charakterystyką doświadczenia nasuwa się pytanie, czy nie należy wyróżnić dwóch odmian doświadczenia nawiązujących do koncepcji Husserla, Ingardena, a mianowicie doświadczenia, które egzystencjalnie mnie dotyczy i powoduje gruntowną przemianę, i doświadczenia rzeczy, stanów rzeczy, związków między nimi, w stosunku do których zachowuję egzystencjalną niezależność, które nie dotyczą głębi mojego „ja”.

### ZANIK RELIGIJNEGO DOŚWIADCZENIA WE WSPÓŁCZESNOŚCI I JEGO HISTORYCZNE ŹRÓDŁA

Na podstawie zarysowanego pojęcia doświadczenia, Welte zapytuje, gdzie i pod jakimi warunkami naszego współczesnego świata i czasów natrafiamy na doświadczenie religijne<sup>8</sup>. Inaczej, gdzie i w jakich historycznych okolicznościach naszego świata natrafiamy na doświadczenie tego, co boskie, Boga? Gdzie i w jakich okolicznościach ukazuje się Bóg bezpośrednio tak, że jest On przez ludzi napotkany, i dzięki któremu ich bycie w świecie zostaje przemienione?

Na to pytanie – zdaniem Weltego – trzeba odpowiedzieć, jeśli się całościowo spojrzy, że panujące powszechnie doświadczenie jest doświadczeniem nieczynienia w ogóle religijnego doświadczenia, a więc poruszenia przez Boga i związanej z tym przemiany. Świat stał się wyraźnie świecki i w swej świeckości autonomiczny. Nie znaczy to, by od tego nie było wyjątków, by nie można było w Boga wierzyć, albo by nie można było posługiwać się słowem „Bóg”.

Ten zanik doświadczenia religijnego jest jednak – jak to wnikliwie stara się Welte pokazać – także doświadczeniem, jakkolwiek negatywnym i dlatego często niezauważalnym. Jako doświadczenie znaczące się określoną negatywnością jest ono tylko wtedy możliwe, jeśli w jakiś sposób jest odniesione na pozytywne religijne doświadczenie. Nie mówiłoby się tyle o świeckości naszych czasów i braku religijnego doświadczenia, gdyby się tego nie odnosiło do innych okresów historycznych egzystencji ludzkiej, i które nie stały się dla nas całkiem obojętne. Gdyby tego nie było, to braku Boga nie moglibyśmy właściwie wypowiedzieć. Czy to odniesienie – zapytuje Welte – nie jest czymś więcej niż historyczną reminiscencją? Czy w głębi naszych czasów nie tkwi coś w rodzaju potrzeby, pragnienia, poszukiwania, zainteresowania religią – i to nawet wtedy, gdy temu zaprzeczamy?

Na tej podstawie – Welte konkluduje – zanik religijnego doświadczenia jest także swoistym doświadczeniem. Obrazuje to najpierw na

<sup>8</sup> Tamże, s. 20–30.

przykładzie jednego z wierszy Bertolta Brechta. Głosi on: „Nie dajcie się zwieść zadowoleniu i zgryzocie. Czyż może was strach poruszyć? Umrzecie jak wszystkie zwierzęta i nic po tym nie przyjdzie”<sup>9</sup>. Z jednej strony mamy tutaj typowy wyraz zaniku religijnego doświadczenia i ten zanik doświadczenia sam jest pewnym doświadczeniem. I poeta go wypowiada. W związku z tym Welte snuje przypuszczenie, że wiele współczesnych wypowiedzi na temat doświadczenia religijnego świadczy o zapotrzebowaniu na tego rodzaju doświadczenie, i to może dlatego, że autentyczne doświadczenie religii zostało zagubione.

Znamienne dla naszych czasów jest także to, że doświadczenie braku religijnego doświadczenia pojawia się nie tylko w kontekście całkiem ateistycznego myślenia, jak to np. jest u B. Brechta, ale także wewnątrz świata religii i w jego granicach. Welte wskazuje tutaj na przeżycia św. Teresy z Lisieux. W swoim *Dzienniku* (1897) pisze ona, że gdy myśli o Bogu, otacza ją ciemność, która przygniata serce. A kiedy mówi się, że to zasłona wiary, to dla niej stanowi ona mur, który sięga niebios i zakrywa firmament. Doświadczenie ciemności i zamykającego wszystko muru, jest według Weltego doświadczeniem sytuacji, w której nie zachodzi jakiegokolwiek doświadczenie kontaktu. A więc doświadczenie zaniku doświadczenia, doświadczenie nicości (*die Erfahrung des 'Nichts'*). Św. Teresa stoi tutaj w tajemniczym kontakcie z późniejszym ateistycznym poetą B. Brechtem. Święta podejmuje to doświadczenie w solidarności z ludźmi swojej epoki. To nie jest tylko jej prywatne doświadczenie. Wyraźnie deklaruje się spożywać ze stołu napełnionego gorzkością, z którego spożywają grzesznicy. W ten sposób święci i nie-święci świadkowie schodzą się razem w tym, że charakterystyka religijnego doświadczenia naszego stulecia polega na tym, iż nie ma się żadnego religijnego doświadczenia<sup>10</sup>

W związku z tą interpretacją doświadczeń św. Teresy nasuwa się jednak pytanie, czy można na równi stawiać do końca jej doświadczenie z doświadczeniem np. B. Brechta. Dla niego było to doświadczenie jedynym doświadczeniem. Święta Teresa doświadczała ciemności nocy ducha, ciemności nicości, ale doświadczała także ścisłego zjednoczenia z Bogiem pełnią bycia. A nawet w doświadczeniu całkowitej ciemności, nicości, w głębi swego „ja” żyła przeświadczeniem opuszczenia, próby, która stała się jej udziałem.

W związku z zanikiem religijnego doświadczenia we współczesności, Welte pyta o jego historyczne źródła. Upatruje je w ujmowaniu rozumu, które wiąże się ściśle z wiedzą, techniką i panowaniem nad światem. Co kryje się za tą formą działania rozumu? Nawiązując do

<sup>9</sup> Tamże, s. 22 n.

<sup>10</sup> Tamże, s. 23 n.

Heideggera<sup>11</sup> i J. Habermasa<sup>12</sup>, Welte wskazuje na ideologiczny moment, który zapanowuje nad wiedzą i który czyni z niej ideologię, chociaż ani ona, ani technika nie muszą nią być. Uważa się wtedy, że wszystko można w sposób naukowo-techniczny opanować i rozumnie pokierować. Wychodzi to naprzeciw woli panowania. Świat widziany jest jako coś, nad czym można zapanować i kierować. Powstaje system panowania. To jest ten ideologiczny pozór, który z posługiwania się nauką i techniką obejmuje naszą współczesność.

Nie można jednak wykazać, że wszystko można dowieść na drodze poznania naukowego. Nie można też twierdzić, że wszystko można uporządkować i nad tym zapanować. Nie można też twierdzić, że winno się zapanować. Pozór, o którym mowa, prowadzi do przeświadczenia o całkowitej, obejmującej wszystko kompetencji człowieka. Skłonny jest powiedzieć: pozór podobnej do Boga wszechmocy. Ten negatywny pozór zakrywa wszelkie inne możliwe horyzonty doświadczenia w naszej społeczności. Stąd staje się zrozumiałe, dlaczego dla religijnego doświadczenia nie ma już miejsca.

Jeszcze przed J. Habermasem, Max Horkheimer<sup>13</sup> zwrócił uwagę na coś podobnego: na instrumentalny charakter całej współczesnej racjonalności. Mniema się, że wszystkim można pokierować dzięki coraz bardziej ulepszonym narzędziom. Jest to znowu pozór, ponieważ narzędzie jest neutralne, gdy chodzi o jego użycie. Nie wyznacza ono sensownego celu swego użycia. Brak idei, któraby wyznaczała cel.

Łatwo więc znów o iluzję: działanie instrumentalne = działanie sensowne. Iluzja kompetencji zarządzania wszystkim. Pozór, że instrumentalnie ukierunkowany rozum rozwiąże cały problem istnienia człowieka. Jeśli on dominuje, religijne doświadczenie musi zaniknąć. Wszystko, co się z tym porządkiem nie zgadza, musi się okazać niczym.

## DOŚWIADCZENIE GRANICY NOWOCZESNEGO ŚWIATA

Ta totalna kompetencja nauki i techniki zostaje dziś zakwestionowana, a wraz z nią sensowność całego współczesnego świata. Udziałem człowieka stają się różnego rodzaju lęki i kryzysy. Co leży u podstaw tego? – pyta Welte<sup>14</sup>. Czego brak jest w dzisiejszym świecie? Musimy zapytać, co w zasięgu nauki i techniki jest sensowne, a co

<sup>11</sup> M. H e i d e g g e r, *Die Frage nach der Technik*, [w:] tegoż, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 13–44.

<sup>12</sup> J. H a b e r m a s, *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, Frankfurt am Main 1968.

<sup>13</sup> M. H o r k h e i m e r, *Zur Kritik der instrumentalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967.

<sup>14</sup> B. W e l t e, *Das Licht...*, s. 31–36.

nie. Jaki jest dobry i zły użytek z ich osiągnięć. Tego jednak nie można rozstrzygnąć przy pomocy instrumentalnego rozumu. I to jest początek drogi do szukania odpowiedzi na te pytania. Następnie trzeba wskazać, co czynić, a czego nie czynić; co chcemy osiągnąć przez nasze dzieła w świecie.

I jeszcze jedno bardzo podstawowe pytanie: Jaki jest sens naszego bycia tutaj na ziemi i wszystkich rzeczy, które pragniemy? Od rozwiązania tego pytania zależy także rozwiązanie poprzednich pytań. Najbardziej jednak podstawowe pytanie o sens musi pozostać otwarte, jak długo istnieje pozór, że wszystko można rozstrzygnąć przy pomocy nauki i techniki. Pytanie to dotyczy całości i dlatego niejako samo z siebie przekracza świat nauki i techniki i tego wszystkiego, co do nich należy.

Cywilizacja o racjonalności naukowo-technicznej u swych pełnej grozy granic niesie ze sobą całkowitą dezorientację sensu istnienia w całości. Niesie lęk i grozę. Ostatecznie nie ma się czego trzymać. I właśnie tutaj, zdaniem Weltego, rodzą się w naszym świecie pytania o miejsce religijnego doświadczenia, które zostało zagubione; rodzą się pytania dotyczące sensu całości istnienia i zdają się pozostawiać bez odpowiedzi. Staje się to tym bardziej zrozumiałe, ponieważ współczesna teoria nauki nie ma wyraźnych podstaw, które by ją ze swej strony wyjaśniały racjonalnie<sup>15</sup> Racjonalne procesy spoczywają same na irracjonalnych decyzjach.

Na to samo wskazywał już 300 lat temu Pascal. Budujemy ogromną wieżę bez ostatecznego fundamentu i ostatecznego sensu<sup>16</sup>. Jesteśmy jakby w oświetlonym pokoju, k t ó r y o t a c z a j ą c i e m n o ś c i. I dlatego stawiamy pytanie dotyczące ostatecznego sensu i podstaw naszego istnienia. Nie znajdujemy jednak odpowiedzi. I to jest, zdaniem Weltego, p o d s t a w o w e d o ś w i a d c z e n i e, które się ustaliło po zaniku religijnego doświadczenia.

## DOŚWIADCZENIE NICOŚCI I NOWOCZESNY NIHILIZM

W nakreślonej sytuacji powstaje od dawna d o ś w i a d c z e n i e n i c o ś c i. Rodzi się nihilizm, nie tyle jako teoria, ale najpierw jako wyraz żywego spotkania z tym, co możemy nazwać nicością. To doświadczenie, które leży u podstaw nihilizmu, jest często utajone i zakryte. Czyhające bowiem poza zakryciem doświadczenie jest pełne grozy. Stąd ludzie, którzy w zasadzie mają to doświadczenie, uciekają

<sup>15</sup> K. P o p p e r, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2, München-Bern 1973, s. 258.

<sup>16</sup> B. P a s c a l, *Myśli* (fragment 72).

w konkretność dnia codziennego. W ten sposób to istotne doświadczenie pozostaje zakryte<sup>17</sup>

Wyraz tego rodzaju podstawowemu doświadczeniu naszych czasów, które ma miejsce w ukrytej głębi, ale często jest zakryte, dają poeci i profetyczni myśliciele. Welte odwołuje się tutaj do Pascała (*Myśli*, 72), Nietzschego<sup>18</sup>, Heideggera, a także do poetów: B. Brechta<sup>19</sup>, T. S. Eliota<sup>20</sup>, P. Celana<sup>21</sup>. Zdaniem Weltego wszystkie te głosy myślicieli i poetów wystarczają, abyśmy byli przeświadczeni, że d o ś w i a d c z e n i e n i c o ś c i jest charakterystycznym doświadczeniem naszych czasów, jeśli nawet zwyczajnie jest ono wyrugowane. I to doświadczenie jest właściwością wszystkich form współczesnego nihilizmu.

Należy zwrócić uwagę, że doświadczenie nicości jest czymś innym niż nie-doświadczenie w ogóle niczego. Kto doświadcza nicość, ten ma prawdziwe doświadczenie – jest coś, co go dotyka. I dlatego ludzie starają się je uniknąć.

#### DWUZNACZNOŚĆ NICOŚCI

##### I PRÓBA WYJŚCIA POZA NICOŚĆ BEZ ZNACZENIA (PRÓŻNA NICOŚĆ)

Wbrew tendencjom, by obejść to doświadczenie nicości, wypada się bliżej nad nim zastanowić<sup>22</sup>. Nicość, której doświadczamy, nosi na sobie r y s n i e s k o Ń c z o n o ś c i. Nie znajdujemy żadnego oparcia i granic. W swej negatywności ukazuje się ona jako nie mająca końca (*endlos*), a więc nieskończona (*un-endlich*). Jest w niej b e z w a r u n k o w o ś ć. Nie można jej postawić żadnych warunków. Spotyka nas bez naszej woli. To, co posiada skończoną wartość, nie odgrywa żadnej roli. To doświadczenie nicości może być oddane tylko przy pomocy negatywnych określeń, ale niesie ze sobą określoną pozytywność. Wywiera ono na nas ogromny wstrząs. I właśnie doświadczenie tego wstrząsu jest czymś pozytywnym. Te negatywne określenia są tymi samymi, którymi posługujemy się w doświadczeniu religijnym: „bezwarunkowe”, „nieskończone” Tutaj jednak okazują się one nie jako te, które mówią o Bogu, ale o p r z e p a ś c i a c h n i c o ś c i. Tam, gdzie zagubił się Bóg, okazuje się nicość o wymiarach boskich. Szaleniec Nietzschego miał rację: „nieskończona nicość”

<sup>17</sup> B. Welte, *Das Licht...*, s. 37–43.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Werke*, hrsg. von Karl Schlechta, Bd. 2, München 1966, s. 126; tamże, Bd. 3 s. 634.

<sup>19</sup> Zob. przypis 9.

<sup>20</sup> T. S. Eliot, *Four Quartets*, London 1959, s. 27.

<sup>21</sup> P. Celan, *Die Niemandsrose*, Frankfurt am Main 1964, s. 42.

<sup>22</sup> B. Welte, *Das Licht...*, s. 44–51.



Nicość sama ze siebie milczy. To milczenie jest dwuznaczne. Czy stoi coś za nią? Czy jest ona próżnią pozbawioną znaczenia? Stąd doświadczenie nicości jest dwuznaczne. Nie można jednak wykluczyć, że coś jest poza nią.

Instancja przeciwna tłumaczeniu tej nicości jako próżni – nicości bez znaczenia. Przeciwno tej dwuznaczności milczenia nicości przemawia n a s z e i s t n i e n i e, k t ó r e g o t a k ż e d o ś w i a d c z a m y. Mówi ono przede wszystkim: wszystko winno mieć sens. Nie na próżno zasada sensu nabrała w naszych czasach szczególnej mocy. Stanowi centralne zagadnienie naszego życia i istnienia. Nie jest ono tylko pytaniem. Jest p o s t u l a t e m. Stanowi wymaganie. Wszystko powinno mieć sens. Ten postulat nabiera szczególnej i bolesnej mocy zwłaszcza wtedy, gdy to, co doświadczamy, odmawia nam tego sensu. Szczególnie dziś doświadczamy na różne sposoby braku sensu.

Welte uważa, że nawet wtedy, kiedy ludzie twierdzą, że wszystko w obliczu rzeczywistych warunków tego, co ich spotyka, nie ma sensu, że istnienie jest absurdalne, ten postulat jest ponownie założony. Albert Camus pokazał w swych dziełach możliwość tego rodzaju absurdalnego istnienia. Możliwość ta jest charakterystyczną cechą naszych czasów. Jest to życie pełne cierpienia i wyrzeczenia. Coś, na co serce nasze nie może przystać, zgodzić się.

Napięcie pomiędzy p o s t u l a t e m s e n s u a n i c o ś c i ą, jako podstawową sytuacją naszego życia, n i e j e s t j e d n a k w e w s z y s t k i c h p r z y p a d k a c h d w u z n a c z n e. I pytanie o sens pozostaje zawsze otwarte. Okazuje się to szczególnie w międzyludzkich stosunkach, takich jak miłość, wierność, gotowość do pomocy, zaangażowanie, gdy w grę wchodzi sprawiedliwość. Na ten wymiar międzyludzkich odniesień jako na alternatywę w stosunku do zda się wszechmocnej celowości współczesnego racjonalizmu scientystycznego wskazał Jürgen Habermas<sup>23</sup>.

Tę o r i e n t a c j ę można, zdaniem Weltego, jeszcze d a l e j p o g ł ę b i ć. I to ze względu na wkład Weltego jest bardzo ważne. Jeśli z powagą wejdziemy w te doświadczenia wspomnianych międzyludzkich stosunków, t o m o ż e m y t a k ż e d o ś w i a d c z y ć: coś takiego ma sens. W ten sposób z postulatu sensu rodzi się jego wskazanie, i to z prostego doświadczenia. Doświadczamy bowiem w tego rodzaju przypadkach: dobro ma sens. Szczególnie w przeciwieństwie do zła. Zło nie niesie z sobą żadnego sensu. Doświadczamy tutaj żywej powagi pierwiastka etycznego. Doświadczamy, że winniśmy wierzyć w sens dobra jako podtrzymującą prawdę naszego życia.

Jest więc przynajmniej coś – konkluduje Welte – co ma sens. Jaki to jest jednak sens – pyta dalej? I odpowiada: Jeśli wytrwale będziemy drążyli to pytanie, to możemy przyjść do przeświadczenia, że coś

<sup>23</sup> Zob. przypis 12.

takiego ma nie przemijający sens. Oczywiście przemijająca sowa wyraża miłości, wierności, zaangażowania w dzieła sprawiedliwości. W tej jednej przemijalności błyszczy coś niezapomnianego i dlatego nieprzemijającego. Coś, co się broni przeciw wszelkiemu zapomnieniu i przemijaniu. Dlaczego często mówimy: tego dobrego, co ten człowiek uczynił, nie możemy zapomnieć? Dlaczego umieszczamy napisy na grobach: niezapomnianej pamięci? Jest to oczywiście niezgodne z naszym uzasadniającym rozumem. Ale te wypowiedzi odpowiadają głębszemu rozumowi serca, albo powiedzmy – głębszym racjom serca. Serce czuje i doświadcza, że błyszczy w tym cenne, co nie przemija.

To może być też podstawą doświadczalną dla myśli Platona, że w ziemskich i przemijających zjawiskach świata prześwieca to, co niebiańskie i nieprzemijające. W szczególny sposób może to stanowić doświadczalną podstawę dla poglądów M. Bubera<sup>24</sup>, według którego przedłużone linie wzajemnych stosunków międzyludzkich przecinają się w wiecznym „Ty”. Każde pojedyncze „Ty” jest przezieraniem ku Niemu.

Weltemu, jak sam zaznacza, chodzi o zrozumienie poglądów Platona czy Bubera w oparciu o ich podstawy doświadczone. Jeśli to zostanie prawidłowo dostrzeżone, wtedy te stosunki ukazują, że mają one sens, sens nieprzemijający.

To doświadczenie stanowi rzeczywistą przeciw-instancję dla interpretacji wielkiego doświadczenia nicości jako pustej nicości, nicości nie niosącej żadnego znaczenia. To bowiem, co się ukazuje w tym doświadczeniu jako pełne sensu, zachowuje swój nieprzemijający sens w obliczu tej (pustej) nicości. W naszym sumieniu możemy doświadczyć i odczuć, że te międzyludzkie stosunki nie pogrążają się w pustej nicości.

#### ZWROT W TŁUMACZENIU NICOŚCI JAKO ZWROT DO NOWEGO RELIGIJNEGO DOŚWIADCZENIA

Nicość i jej milczenia – jak widzieliśmy – nie musimy tłumaczyć czysto negatywnie, jako nicości pustej, bez znaczenia. Przeciwnie. Mamy podstawę, by rozumieć ją pozytywnie, jako ukrytą moc, która w swej nieskończonej i bezprzepastnej bezwarunkowości zabezpiecza sens miłości, rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy tym co słuszne i niesłuszne. W ten sposób nicość uzyskuje pozytywny sens, mimo jej negatywnej postaci doświadczenia. Przemienia się sama w sobie i jest wyczuwana jako przepaść nieskończonego życia, która

<sup>24</sup> M. B u b e r, *Ich und Du*, [w:] *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954, s. 76.

zapewnia wszystkiemu sens. W ten sposób staje się religijnym doświadczeniem. W ten sposób na drodze okrężnej może nas dostarczyć wieczny wzrok, a nasze doświadczenie zwrócić się do tego, co boskie<sup>25</sup>

Ten zwrot, choć wydaje się nieprawdopodobny, jest możliwy, i można tutaj odwołać się znowu do ważnych świadków. Welte cytuje strofy T.S. Eliota: „Bądź cicho – pozwól niech ciemność cię ogarnie. Będzie to ciemność Boga”<sup>26</sup>. Podobnie mamy w wierszach P. Celana<sup>27</sup> Welte oddaje ich sens następująco: Nicość stoi i stoi. Ciągłe na nowo po każdej zmianie roku i losu. Nagle jest król i nicość przyjmuje barwy królewskie. I strzeże włosy na głowie człowieka i oczy człowieka w najsroźszej trwodze świata. W tym kontekście można się także odwołać do K. Jaspersa, podkreślającego znaczenie doświadczenia transcendencji, a więc Boga, dla egzystencji ludzkiej. Jest to doświadczenie Tajemnicy, która nigdy nie może być przedmiotem wiedzy pojęciowej, i w tym sensie jest jak nicość. Te i podobne wypowiedzi stanowią świadectwa, że doświadczenie nicości, które leży u podstaw współczesnego empirycznego nihilizmu, może się przemienić w nowe religijne doświadczenie.

Trzeba dodać, że tego rodzaju zwrotu, przemiany doświadczenia nicości w doświadczenie religijne nie można zademonstrować w sposób zniewalający. Można go tylko uwyraźnić, uczynić czytelnym. Doświadczenie nicości można też osłabić, jak to się zwykło czynić. Jest ono jednak podstawowym doświadczeniem naszych czasów.

Do tego decydującego doświadczenia przynależy gotowość otwarcia się. I to nie byle jaka. Jest to wielka, odważna gotowość. Otwartość na wolność. To jest także powód, dlaczego określone, podstawowe doświadczenia naszych czasów rzadko mają miejsce. Potrzeba do tego wielkiej i wolnej od leku gotowości myśli. Potrzeba profetycznych myślicieli i poetów. Dzięki nim można założyć podstawy pod te doświadczenia.

Welte zwraca jeszcze uwagę na inny moment<sup>28</sup>, który doświadczenie Boga w postaci nicości nie czyni łatwym. Już Mircea Eliade, wielki znawca religii, podkreślał, że człowiek w każdej religii odczuwa pragnienie konkretności. Zaznacza się to szczególnie w naszych czasach, w których ludzie nauczyli się posługiwać konkretnymi doświadczeniami i nie ufają temu, co nie jest takie. Tymczasem nicość, o której mowa, jest nieuchwytna. Jak można się jej trzymać? Czy nie gubimy się w niej? Co więcej: Czy pierwiastek boski w tej dziwnej postaci nicości nie jest czymś zagrażającym? Czymś co budzi lęk i przed czym

<sup>25</sup> B. Welte, *Das Licht...*, s. 52–56.

<sup>26</sup> Zob. przypis 20.

<sup>27</sup> Zob. przypis 21.

<sup>28</sup> B. Welte, *Das Licht...*, s. 65–70.

chcemy ujść? Znoszenie ciemności Boga i milczenia tego, co wieczne, jest trudne w obliczu potrzeb tego świata i naszego w nim zanurzenia.

Stąd Welte sądzi, że jako podstawowe doświadczenie naszych czasów nie będzie ono w swej wyrazistości udziałem wielu. Będzie raczej sprawą nielicznych i oni też będą mieli z nim swoistą biedę, kłopot. Z tej racji zwraca uwagę na to, że te doświadczenia potrzebują konkretnych świadków, którzy dadzą nam odwagi w obliczu przepaści, z którymi się spotykamy i pozwolą nam na zawierzenie się tej tajemnicy na życie i śmierć. W kontekście tych doświadczeń może też zrodzić się nowe rozumienie Jezusa, który pouczył nas, by się nie bać. W tym kontekście może też społeczność wierzących nabrać żywego znaczenia. Ci, którzy stali się uczestnikami tych doświadczeń i umocnieni zostali świadectwem Jezusa, mogą poświadczać je wobec innych, którzy są tutaj słabi i niepewni. Stąd także może się zrodzić nowe rozumienie Kościoła jako społeczności, która w tych doświadczeniach wzajemnie się umacnia, opierając się na świadectwie Jezusa.

#### ZNACZENIE POGLĄDÓW WELTEGO W KWESTII NOWEGO DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Sam Welte przypisuje nowemu religijnemu doświadczeniu historyczne i w szerokim sensie ekumeniczne znaczenie<sup>29</sup> Słusznie zaznacza, że pozwala nam ono lepiej rozumieć, co znajduje się w naszej tradycji chrześcijańskiej i w tradycjach wielkich religii pozachrześcijańskich.

W tradycji chrześcijańskiej mamy bogatą historię teologii negatywnej, w której Bóg ukazuje się i jest doświadczany jako Nicość. Spotykamy się z tym np. u Grzegorza z Nisy, Dionizego pseudo-Areopagity, św. Jana od Krzyża.

W tradycji żydowskiej mamy zakaz obrazów i zakaz wymawiania imienia Boga. Nie można ich tłumaczyć tylko kontekstem historyczno-kulturowym. Za nimi znajdują się określone religijne doświadczenia. Tam, gdzie nie ma obrazu, tam nie okazuje się coś o określonych ryśach, a więc okazuje się nic, nicość. Tam, gdzie nie ma imienia, pozostaje milczenie. To milczenie odpowiada doświadczeniu nicości w ten sposób, że nic nie mówi. Z podobnymi do tych doświadczeń spotykamy się w tradycji islamu, tradycjach religii indyjskich, chińskich.

Na tej podstawie nowe doświadczenie religijne w postaci doświadczenia nicości może rzeczywiście umożliwić szeroko pojęty dialog ekumeniczny między religiami.

Hubert Lenz w książce poświęconej B. Weltemu pt. *Mut zum Denken, Mut zum Glauben* (1994), w artykule *Mut zum Nichts – Was dem*

<sup>29</sup> Tamże, s. 57–64.

*Glauben Leben gibt* (s. 63–68), zaznacza, że w całej twórczości filozoficznej zależało mu głównie na ożywieniu wiary, na daniu bodźców do nowej ewangelizacji, chociaż to wyrażenie nie znajduje się w skarbcu jego słów. Całkowicie zgadzamy się z tym stwierdzeniem. Weltemu rzeczywiście zależało na tym, by nawiązać kontakt wiary ze współczesną świadomością. Stąd – jak zaznaczyliśmy we wprowadzeniu, motywując zajęcie się problemem doświadczenia u Weltego – starał się on o ukazanie drogi do Boga człowiekowi zanurzonemu we współczesność. Jest to możliwe, bo Welte wnika głęboko w duchowo-intelektualny klimat naszych czasów i pokazuje, jak w nim można odnaleźć doświadczalne podstawy pytania o Boga<sup>30</sup>. Na tej też zasadzie słowo „Bóg” nie jest pustym dźwiękiem i niesie swój sens dla człowieka współczesnej kultury. A w tym zawiera się jeszcze jeden ważny moment, który niesie ze sobą opis doświadczenia prezentowany przez Weltego. Bóg, który staje przed nami, jest Bogiem religii. Bóg, który jest niewypowiedzianą Tajemnicą. Bóg, który nie ma imienia. A równocześnie Bóg filozofii św. Tomasza z Akwinu, który jest ponad bytem, ponad substancją. Bóg, którego nie można zamknąć w granicach racjonalności scjentystycznej, właśnie dlatego, że jest Bogiem. I ten Bóg jest jedynym racjonalnym fundamentem dla świata nauki, którego sam ze siebie nie posiada.

LA LUMIERE DU NEANT.  
SUR LA POSSIBILITE DE LA NOUVELLE EXPERIENCE RELIGIEUSE  
SELON BERNHARD WELTE

R é s u m é

Welte tente un nouvel essai de lecture de l'approche d'un autre point de vue de l'expérience religieuse. Il élargit la notion de l'expérience. Selon lui, la réflexion est nécessaire pour comprendre le sens de cette expérience. Mais ce sens, nous le décou-

<sup>30</sup> We wspomnianym wyżej artykule tak charakteryzuje Hubert L e n z widzenie sytuacji współczesnego człowieka przez Weltego i kierunek wyjścia z tej sytuacji: *Für Welte wurde der Mensch im Dunkel dieser Zeit (Nazi-Zeit) – an seine Äußerste Grenze geführt. Denn „der Mensch kann die Grundsituation, die die Gegenwart enthielt, zwar sehen, aber, wenn er redlich ist, kaum bestehen. Er müsste fürchten, an ihr und damit an sich selbst zu zerbrechen, er müsste vielleicht selbst der Verzweiflung ins Auge schauen, wenn ihm nicht gegeben würde, glaubend über den Menschen hinauszuschauen und so sein Menschsein zu retten. Deshalb fragt Welte: „Werden wir nicht durch all dieses auf eine höchste Grenze der philosophischen Seinserhellung hingewiesen, in welcher diese entweder immer wieder in einer Verzweiflung zu zerfallen droht oder von jenseits der Grenze her gerettet wird: auf eine Grenze also, an der die Philosophie an ihrem höchsten Punkte und aus sich selbst heraus über sich hinauszublicken gehalten ist?“*

vrons *post factum* – seulement quand l'expérience provoque le changement de l'être humain.

Malgré la disparition de l'expérience religieuse et l'apparition de l'expérience du néant, le besoin de religion est ancré dans l'homme. La civilisation scientifico-technique apporte avec elle la désorientation, le sentiment de l'incertitude et de l'amertume et, ce qui est le plus important, ne répond pas aux questions fondamentales concernant notre existence. Avant l'expérience du néant complet, nous avons vécu l'expérience de l'amour, de la fidélité, du besoin d'aider. Nous pensons que seulement le bien a du sens, surtout par rapport au mal, dans lequel nous ne trouvons aucun sens. Dans ce contexte, naît l'expérience du néant et du nihilisme contemporain. Cette expérience du néant possède le trait de l'infini. Bien qu'elle soit définie d'une façon négative, elle apporte quelque chose de positif, elle apporte le choc qui peut produire une réaction positive.

Welte dans son interprétation du néant entraîne une petite révolution; il la comprend comme une force cachée qui, avec clarté, fait la différence entre le mal et le bien, entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas et qui sauve le sens de l'amour. Notre expérience du néant peut donc se transformer en une nouvelle expérience religieuse. Ce genre de nouvelle expérience religieuse peut avoir un sens oecuménique. Cette approche est déjà présente dans la tradition chrétienne, dans la théologie négative, où Dieu apparaît et est perçu comme le Néant. Il est de même dans la religion juive où nous trouvons l'interdiction de présenter et d'exprimer le nom de Dieu. Nous retrouvons les mêmes approches dans d'autres religions orientales. Le Dieu de la religion n'a pas de nom, il reste un mystère inexprimable. On ne peut pas l'enfermer dans des définitions rationnelles, nous pouvons seulement grâce à son mystère exprimer ce que nous ressentons, même dans notre sentiment de néant, nous pouvons retrouver la trace de Sa présence.