

PAWEŁ MAZANKA CSSR  
Warszawa

## BERNHARDA WELTEGO ROZUMIENIE RELIGII W ŚWIETLE JEGO FILOZOFII

### I. BIOGRAFIA BERNHARDA WELTEGO

Centralne miejsce w filozoficznym myśleniu fryburskiego filozofa religii Bernharda Weltego zajmuje pytanie o obecność wiary religijnej w społeczeństwach Zachodu żyjących u schyłku XX w. Welte starał się ukazać współczesnemu człowiekowi, otoczonemu przez cywilizację techniczną, możliwości odnalezienia transcendencji w doświadczeniu bytu skończonego, a przez to skierować go ku doświadczeniu religijnemu.

Bernhard Welte żył w latach 1906-1983. Przez większą część swojego życia związany był z Katolickim Uniwersytetem we Fryburgu Bryzgowijskim, gdzie wykładał filozofię religii i gdzie często spotykał się z Martinem Heideggerem – swoim przyjacielem i krajanem (urodzili się w tej samej miejscowości – w Meßkirch, w Baden). Tuż przed wybuchem II wojny światowej doktoryzował się z zakresu teologii dogmatycznej pod kierownictwem M. Grabmana. W 1949 r. obronił pracę habilitacyjną zatytułowaną: *Filozoficzna wiara Karla Jaspersa i możliwości jej wyjaśnienia przez filozofię tomistyczną*<sup>1</sup>. Od początku w swojej pracy naukowej łączył zagadnienia filozoficzne i teologiczne, będąc równocześnie zaangażowanym duszpasterzem. Welte do końca życia pozostał częściowo filozofem, częściowo teologiem – uchodząc jednakże na terenie Niemiec za wybitnego przedstawiciela filozofii religii<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie*, „Symposion”. Jahrbuch für Philosophie, 2(1949) 1-190.

<sup>2</sup> W Polsce nieznacznie nawiązywali do myśli Weltego bp M. Jaworski (*Doświadczenie*

Omawiany autor łączył w swojej pracy różne nurty filozoficzne, pozostając pod wpływem: św. Tomasza z Akwinu, Mistrza Eckharta; a z myślicieli nowożytnych: Kierkegaarda, Nietzschego, Husserla, Jaspersa, Heideggera, a także niektórych przedstawicieli szkoły Maréchala – M. Müllera i K. Rahnera.

W bogatej literaturze, jaką pozostawił po sobie (25 monografii, 261 artykułów i 30 recenzji), można zauważyć jeden, centralny, filozoficzny problem nurtujący autora: badanie możliwości i przeszkód, jakie napotyka współczesny człowiek w przyjęciu religii, zwłaszcza religii chrześcijańskiej<sup>3</sup>.

Problem ten wypływał z krytycznej oceny obecności wiary religijnej we współczesnych społeczeństwach Zachodu. Świat, zdaniem Weltego, stał się bardzo świecki i autonomiczny, charakteryzuje go coraz bardziej zanikająca religijność w życiu zarówno indywidualnym, jak i grupowym. Dla wielu współczesnych ludzi rzeczywistość ogranicza się do tego, co można doświadczyć zmysłami i racjonalnie spojściować, a więc do tego, nad czym można zapanować za pomocą nauk przyrodniczych i szybko rozwijającej się techniki. Jest to skutek oddziaływania m.in. neopozytywizmu, części filozofii lingwistycznej i krytycznego racjonalizmu. Welte dostrzega również znaczący i negatywny wpływ szkoły frankfurckiej z jej krytyką społeczeństwa.

Religia określana jako ta sfera, w której następuje rozwiązanie wielkich problemów świata – sama stała się problemem dla współczesnego człowieka. W miejsce żywej relacji człowieka do Boga pojawiło się doświadczenie zagubienia sensu życia, rodzące strach i nihilizm. Położenie współczesnych ludzi porównuje autor do życia w jasno rozświetlonych przez zdobycze nauki – poko-

---

*religijne w ujęciu fenomenologicznym*, [w:] *W kierunku religijności*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1983, s. 60-73) i ks. R. Kijowski (*Współczesne próby rozszerzenia pojęcia „doświadczenia”*, „*Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*”, 8(1980) 262-272).

<sup>3</sup> Problem ten porusza Welte przede wszystkim w: *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, Frankfurt/M. 1952 (dalej cyt. W); *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1965 (dalej cyt. SE); *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1966; *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, Frankfurt/M. 1967 (dalej cyt. SEU); *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1975 (dalej cyt. ZG); *Religionsphilosophie*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1978 (dalej cyt. RPh); *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980; *Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1982; *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1982 (dalej cyt. G).

ju. Ale jednocześnie pokój ten otoczony jest z góry i z dołu i z każdej strony... najgłębszymi ciemnościami<sup>4</sup>.

Na tym tle autor formułuje zasadniczą myśl swojej filozofii. Jest ona w istocie powtórzeniem, choć w innej szacie językowej, teorii partycypacji św. Tomasza. Główną myśl Weltego można sformułować następująco: również i we współczesnej – tak bardzo zlaicyzowanej – rzeczywistości wszystko pełne jest Boga. Również i dziś możliwe jest spotkanie z odwieczną, Boską Tajemnicą. Człowiek jednak musi zatrzymać się nad swoim byciem (istnieniem) i rozważyć sens tegoż bycia<sup>5</sup>.

## II. ŹRÓDŁA FILOZOFII BERNHARDA WELTEGO

Analizując filozofię B. Weltego, jedno wydaje się pewne. Autor posługiwał się w swojej pracy *m e t o d ą f e n o m e n o l o g i c z n ą*. Czerpiąc inspiracje z husserlowskiej dewizy: „Zu den Sachen selbst”, Welte rozumiał fenomenologię jako myślenie własne, wypływające ze środka osoby, myślenie wolne od zewnętrznych tez i opinii. W myśleniu tym pojawia się samoukazująca się rzecz. Podstawowy wysiłek takiego myślenia skierowany jest na to, aby ukazującą się rzecz uwolnić z jej zasłon, uprzednich interpretacji, a następnie ostrożnie ująć we własne słowa.

Omawiany autor często jawi się w swoich dziełach jako filozof stojący przed rzeczą w postawie medytacyjnej, który po prostu uważnie patrzy i stara się patrzeć ciągle uwyrażniać. Swoich słuchaczy wielokrotnie zachęcał do poznawczej powściągliwości, polegającej na tym, aby najpierw po prostu spojrzeć na rzecz, a następnie pozwolić, aby z tego spojrzenia narodziły się myśli. Welte podkreślał, że prawdziwy fenomenolog charakteryzuje się przynajmniej trzema cnotami: *c i e r p l i w o ś c i ą* – nie pozwalającą na zbyt szybkie uprzedzanie wyników badań; *o s t r o ż n o ś c i ą* – zapewniającą zwrócenie uwagi na to, co niepozorne, bez nerwowej drobiazgowości; *o d w a g ą* – która ułatwia wytrzymanie spojrzenia na samą rzecz i oparcie się prądowi nacierających pojęć oraz interpretacji.

Fenomenologia w wydaniu B. Weltego to przede wszystkim metoda ateoretycznego opisu tego, *c o i j a k* jest dane. To pewna szkoła widzenia czy też „kultura opisu”. Autor nie wspomina na przykład o redukcji transcendental-

<sup>4</sup> Por. LN 35 n.

<sup>5</sup> Por. SE passim.

nej, o czystej świadomości czy o świadomości transcendentalnej. Fenomenologię Weltego należy zaliczyć więc do fundamentalnej fenomenologii opisowej, można ją nazwać również fenomenologią deskryptywną.

Tak rozumiane widzenie jest ugruntowane w nieustannym zdziwieniu nad o t w a r t o ś c i ą b y c i a. Pytanie o „jest”, o bycie danej rzeczy, jest zasadniczym pytaniem, z którego wypływa całe ludzkie rozumienie bycia (*Seinsverständnis*). Istniejący człowiek, ludzkie *Dasein*, zanim rozpocznie filozoficzną refleksję, już jakoś rozumie się w swoim konkretnym byciu, w swoim *Da-Sein*. Rozumie siebie i swój świat w świetle bycia jako coś, co jest. Gdy zaczyna myśleć, rozwija właśnie to uprzednie rozumienie bycia pytając: „co to jest?”, „kim jestem?”, „co to znaczy, że jestem w moim świecie?” Myśli i bada siebie oraz swój świat w ś w i e t l e b y c i a, j a k o c o ś, c o j e s t. Wtedy gdy człowiek patrzy na całą rzeczywistość w świetle bycia – zaczyna rozumieć istotę poszczególnych zjawisk i może zaryzykować rozróżnienie istoty od nieistoty.

Welte podkreśla pewną uniwersalność i uprzedniość rozumienia bycia w stosunku do tego wszystkiego, co ma być rozumiane. Strukturę każdej myśli sprowadza do dwóch – spotykających się – źródeł. Z jednej strony źródło myślącego człowieka, z drugiej – pokazująca się rzecz. Pojawieniu się fenomenowi towarzyszy zawsze ruch myśli w kierunku pojawiającej się rzeczy, który można ująć w pytanie: „co to jest?” (np. co to jest wolność, wiara, miłość?).

Podkreślenie aktywności podmiotu, który ujmuje pojawiającą się rzecz w kategorię bycia, a także w kategorię sensu – co będzie podstawą argumentacji Weltego za istnieniem Boga – wskazuje, że jest on w swojej teorii poznania związany ze szkołą J. Maréchala. Sam Welte wspominał o bliskim związku z niektórymi osobami tego kręgu filozofii transcendentalnej, jak np. z M. Müllerem, G. Siewerthem, J. Lotzem czy K. Rahnerem<sup>6</sup>.

Analizując filozofię B. Weltego, należy wymienić jeszcze jej t r z e c i e źródło, pochodzące od M. Heideggera. Przejawia się ono przede wszystkim w opisie i wyjaśnianiu ludzkiej egzystencji, ludzkiego *Dasein*. Człowiek jest – według Weltego – obecnością, „tym, co jawne” (*Da*), bytem obecnym, który wychodzi w stronę swego bycia (*Sein*), by je zrozumieć. Ten specyficznie ludzki rodzaj bycia, zwany *Dasein*, ma wielorakie związki ze światem, jest byciem-w-świecie (*in-der-Welt-Sein*) i podlega dziejowości, czasowości (*Geschichtlichkeit*), która nieustannie wpływa na zmianę rozumienia ludzkiej egzystencji.

---

<sup>6</sup> Wprost do szkoły Maréchala zaliczają Weltego m.in.: J. Lotz (*Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, „Theologie und Philosophie”, 49(1974) 450 nn.), K. Lehman (*Transzendentalphilosophie*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. X, hrsg. von J. Höfer, K. Rahner, Freiburg/Br. 1965, s. 315) i J. Figl (*Atheismus als theologische Problem*, Mainz 1977, s. 147).

W ogromie różnorodności spełnień ludzkich egzystencji w świecie Welte dostrzega obecną w nich strukturę skończoności (doczesności) i nieskończoności (wieczności). Walka pomiędzy idealną nieskończonością a faktyczną skończonością pobudza całe ludzkie życie. To napięcie pomiędzy tym, co idealne, a tym, co faktyczne – widoczne przede wszystkim w o g ó l n o l u d z k i m d o ś w i a d c z e n i u w i n y i ś m i e r c i – leży u podstaw ostatecznego wyboru człowieka pomiędzy rozpaczą a wiarą w Boga<sup>7</sup>.

Analizując bogaty filozoficzny materiał B. Weltego, można zaryzykować stwierdzenie, że omawiany autor reprezentuje f i l o z o f i ę p o d m i o t u, a ściślej: w metodzie jest fenomenologiem, w teorii poznania – marechalistą (transcendentalistą), w antropologii natomiast – pozostaje pod wpływem M. Heideggera.

### III. BERNHARDA WELTEGO FILOZOFIA RELIGII

Zapoznając się z filozofią religii omawianego autora, należy stwierdzić, że jest ona ściśle związana z jego podmiotowym sposobem filozofowania. Welte wychodzi od krytycznej oceny sytuacji chrześcijaństwa w świecie współczesnym i proponuje na wstępie swej filozofii religii d w i e d r o g i dojścia do stwierdzenia istnienia Boskiej Tajemnicy. Jest to droga z postulatu sensu i droga z przyczyny istnienia ludzkiego *Dasein*.

Dość oryginalną propozycją jest pierwsza droga – z postulatu sensu. Autor opisuje w niej trzy fakty. Wychodzi od szczegółowego opisu ludzkiego *Dasein*, akcentując przede wszystkim jego otwartość na doświadczenia świata. Z kolei omawia drugi fakt, który można wyrazić w zdaniu: „Nie byliśmy zawsze tutaj i nie będziemy zawsze tutaj”. Konkretnie nie-bycie, które – za Heideggerem – nazywa nicością (*das Nichts*), jest określoną negacją całego ludzkiego bytowania. Jawiące się w myśleniu doświadczenie nicości odsłania jej dwuznaczność: jest albo pustą, całkowitą nicością (*ein bloßes, nichtiges Nichts*), albo jest to nicość całkowitego zakrycia, całkowita inność bycia-tu-oto.

Trzecim faktem w proponowanej drodze jest wprowadzenie kategorii szeroko rozumianego sensu. Człowiek nie tylko pyta o sens, ale – zdaniem Weltego – zakłada go w swoim działaniu. P y t a n i e o s e n s j e s t p y t a n i e m o t o, c o m o ż e u s p r a w i e d l i w i ć i w y p e ł

<sup>7</sup> Por. SEU passim.

n i ć l u d z k ą e g z y s t e n c j ę. Postulat sensu jest nieoddzielny od *Dasein*.

Doprowadzając w końcowej fazie do spotkania doświadczenia nicości z postulatami sensu, dochodzi do wniosku, że nicość można i należy zinterpretować jako nieskończoną, konieczną moc, która zabezpiecza i decyduje o sensie w ogóle. Ta pełna tajemnicy moc jawi się następnie jako Tajemnica osobowa – na gruncie osobowej struktury każdego pytania o sens. Wreszcie konfrontując tę Tajemnicę z wydarzeniami Objawienia, dochodzi do ostatecznej konkluzji, że ta jawiąca się absolutna Tajemnica jest Bogiem, fundującym religijny wymiar ludzkiego *Dasein*<sup>8</sup>.

Drogom dojścia do Boga zaproponowanym przez B. Weltego nie można odmówić interesującej szaty słownej i dość dużej jasności, co szczególnie dla współczesnego czytelnika nie jest bez znaczenia. Zalety te jednakże nie mogą ukryć słabych punktów proponowanych dróg.

Autor wychodzi bowiem nie od bytu realnie istniejącego, ale od subiektywnego poznania, czyli od bytu jako poznania. Początek filozofowania jest więc czysto refleksyjny, rozwijający się nie od afirmacji istnienia obiektywnego świata, ale od m y ś l i o sobie i o świecie. Autor nie tłumaczy bliżej, jak należy rozumieć sens życia ludzkiego, poprzestając na postulacie, czy nawet apelu, aby ten sens po prostu przyjąć. Nieuprawomocnione wydaje się również końcowe przejście z płaszczyzny filozoficznej na teologiczną. Wszystko to sprawia, iż pod adresem pojawiającej się na końcu myślowej drogi – Boskiej Tajemnicy – można postawić uzasadniony zarzut, że może być ona p r o j e k c j ą l u d z k i e j s u b i e k t y w n o ś c i. Nie przekonuje obrona samego autora, który twierdzi, że podstawowe fakty, na których oparł swoje myślenie, a więc doświadczenie nicości, obecne przede wszystkim w winie, cierpieniu i śmierci – w żadnym wypadku nie są projekcją. Według Weltego nie jest również projekcją przesłanka koniecznego sensu pojawiająca się w motywacji etycznego zachowania.

Powyższa obrona nie trafia w sedno problemu, dotyczy bowiem ciągle o p i s u fenomenu, a nie jego interpretacji – co jest zresztą charakterystyczną cechą filozofii Weltego. A przecież nie to jest wątpliwe – jak trafnie zauważa R. Schaeffler – że człowiek w obliczu grożącej nicości przywołuje religijne wyobrażenia; wątpliwe jest to, czy ta konieczność zapewnia prawdę, czy też przedstawia życiowo ważną, nie dającą się ominąć – ale przez filozofię postrzeżoną – iluzję<sup>9</sup>. Widać, że filozofia Weltego, jak każda filozofia podmiotu, nie

<sup>8</sup> Por. RPh 51-139.

<sup>9</sup> Por. R. S c h a e f f l e r, *Sinnforderung und Gottesglaube*, „Philosophisches Jahrbuch”, 86(1979) 205.

dysponuje odpowiednimi narzędziami i perspektywą poznawczą, aby wyjść poza świadomość, postulat czy nadzieję.

W swojej filozofii religii Welte próbuje opisać i wyjaśnić zjawisko religii pojętej jako stosunek człowieka do Boga. Choć całościowa koncepcja tej filozofii jest w zasadniczych aspektach wewnętrznie spójna, to jednak nie może być ona uznana za zadowalającą. Autor bowiem sam stwierdza, że będąc chrześcijaninem, orientuje swoje myślenie na konkretną religię, tzn. na chrześcijaństwo. Stawia więc pytanie właściwie, nie czym jest religia, ale czym jest moja religia, którą spełniam jako własną formę życia. Postępuje tak w tym celu, aby otrzymać bezpośredniość metody poznawczej, polegającej na zorientowaniu myślącego podmiotu na własne przeżycia. Jest więc to filozofia religii budowana od wewnątrz, z przeżytego religijnego doświadczenia. To doświadczenie Welte poddaje refleksji i odtwarza w swoim myśleniu. Podejmowane pytania o doświadczenie religijne padają z perspektywy subiektywności, z punktu widzenia podmiotu – a przez to tracą na swej wyjaśniającej i przekonywującej sile. Jest to konsekwencja obranego typu filozofowania.

#### IV. ROZUMIENIE RELIGII PRZEZ BERNHARDA WELTEGO

Próbując wyjaśnić rozumienie religii przez omawianego autora, należy stwierdzić, że rozumienie to wyływa i jest spójne z jego filozofią religii.

Boża inicjatywa, jak również odpowiedź człowieka rozgrywają się w horyzoncie ludzkiej egzystencji, ludzkiego rozumienia bycia, naznaczonego mocno kategorią dziejowości. Międzyludzkie, osobowe stosunki stają się dla Weltego hermeneutycznym modelem wyjaśnienia religijnego stosunku człowieka do Boga.

I s t o t ą tego stosunku, według omawianego autora, jest w i a r a. Ale zaraz należy dodać: wiara prawdziwa – mogąca nadać ostateczny sens ludzkiemu *Dasein*. Prawdziwa wiara ma miejsce wtedy, gdy c a ł y człowiek, tzn. z całym swoim światem, c a ł k o w i c i e powierzy się tajemnicy Boga. Nie chodzi tutaj o teoretyczne roztrząsanie problemu istnienia Boga, ale o to, by przy całej powadze wypuścić z rąk troskę o swój byt. Welte akcentuje tu troskę (*die Sorge*) o swoje stale zagrożone istnienie w świecie, troskę rodzącą egzystencjalny lęk (*die Angst*). Człowiek czuje, że wszystko musi przyjąć z ręki tego pełnego tajemnicy Partnera, wszystkie koleje losu: radości i bóle; również

to, co musi być nazwane złem, a co nie powinno istnieć ani przed Bogiem, ani przed człowiekiem<sup>10</sup>.

Przed Koniecznym i Nieskończonym nie ma sensu stawiać jakichś warunków, wyjątków typu: „ja Ci ufam, a l e te okoliczności w moim życiu musisz szanować”. Welte podkreśla, że takie warunki przed nieskończoną tajemnicą Boga nie mają sensu. Przed Bogiem stoi i trwa wszystko – należy więc w wielkim zaufaniu Jemu wszystko oddać, również wszelkie przytłumienia wynikające z kompleksów, a przede wszystkim problem winy i śmierci. Można mówić o t o t a l n o ś c i w i a r y i tylko w takim ujęciu wiara może mieć uwalniający charakter.

Wiara charakteryzuje się więc, zdaniem Weltego, całkowitym zaufaniem Bogu – powierzeniem Jemu zarówno własnego życia, jak i egzystencji całego świata. Wiara jest wielkim ryzykiem, jest „skokiem w ciemność”. Ale ona właśnie jest w stanie uchronić współczesnego człowieka od nihilizmu i ostatecznej rozpacz<sup>11</sup>.

Prawdziwa wiara nacechowana jest ponadto poważnym zaangażowaniem się w otaczającą rzeczywistość, wyjściem naprzeciw wyzwaniom miejsca i czasu, w którym żyje człowiek.

To zaangażowanie całej rzeczywistości ludzkiego *Dasein* na rzecz Tajemnicy może wydawać się czasami jako coś... nierzeczywistego. Dlatego do wiary przynależy pewien rodzaj pokusy, kwestionowania (wiara kwestionująca), czyli obrony przed tym, aby nie wypuścić troski o swój byt; jest to pokusa ulegania światu, który stara się wykazać, że jest całością, że jest wszystkim. Niebezpieczeństwo to ma również pozytywne strony: nie pozwala przyzwyczaić się człowiekowi do wiary i kieruje ku c n o c i e w i e r n o ś c i<sup>12</sup>.

Wiara, zdaniem Weltego, powinna wyrażać się przede wszystkim poprzez m o d l i t w ę. Człowiek prawdziwie wierzący będzie człowiekiem modlitwy. Wiarę Welte przyrównuje do korzenia religijnego życia (fundamentu), modlitwę zaś do jej kwiatu (wykonania). Liczne formy modlitwy autor sprowadza do trzech podstawowych: m o d l i t w y m i l c z e n i a, m o d l i t w y j a k o m o w y i m o d l i t w y j a k o p u b l i c z n e g o k u l t u. Szczególnie interesujący jest opis modlitwy milczenia, którą autor nazywa podstawową formą modlitwy. Modlitwa powinna być najpierw „odpowiednia” Bogu, do którego się kieruje. Jeśli jednak zwróci się uwagę na fakt, że Bóg jawi się jako nie dająca się ująć w słowach Tajemnica, jako wielkie milczenie, a z drugiej strony dostrzeże się skończoność słów ludzkich, ich nieadekwatność

<sup>10</sup> Por. G 36-38.

<sup>11</sup> Por. RPh 174 nn.

<sup>12</sup> Por. G 38.



– wtedy łatwiej można zrozumieć, że podstawową postacią modlitwy jest *m i l c z e n i e*. Wielkość Boga przewyższa wszelkie słowa – stąd płynie potrzeba milczenia.

W życiu codziennym z milczeniem spotyka się wtedy, gdy człowiek nic nie mówi, gdy pozostaje w ciszy, a więc w pewnej negatywności. Milczący człowiek żręka się pojęciowania wszelkich rzeczy. Można powiedzieć, że żręka się posiadania świata i bycia posiadany przez świat. Ucisza wszelkie zaangażowanie i ciekawość, stając się całkowitą ciszą.

W odosobnieniu dostrzega autor pozytywne cechy: przede wszystkim jest to *g o t o w o ś ć*, otwartość na każde zdarzenie. To pełne otwarcie można nazwać skupieniem. Skupienie z rozproszenia: człowiek nie zatrzymuje się na wszystkich dostępnych mu możliwościach, nie „rozdrabnia” i nie dzieli rzeczywistości. Nie jest to ucieczka od świata, ale wolność od świata. Milczące skupienie otwiera się ponad całym światem na przepaść boskości, która bezgłośnie wszystko obejmuje.

Milczenie określa Welte ostatecznie jako *k i e r u n e k m y ś l e n i a* (*die Andacht*), tzn. kierunek całego skupionego *Dasein*, cichy nurt, myślowy strumień, wypływający z *Dasein* w kierunku Tajemnicy. Jest to myślenie o Bogu albo w kierunku Boga; najlepiej używać tu bezpośredniego zwrotu: „ku Tobie, o Boże”. Skupienie tego rodzaju – nie potrzebujące słów – jest, zdaniem autora, w pełnym sensie modlitwą i fundamentem wszelkiej modlitwy. Opis tej podstawowej formy modlitwy – z uwagi na dzisiejszą tendencję ucieczki od ciszy i milczenia, zaznaczającą się również w kulcie religijnym – wydaje się szczególnie cenny<sup>13</sup>.

B. Welte twierdzi, że religia – będąca relacją pomiędzy człowiekiem a Bogiem – wyraża się poprzez *s f e r y p o ś r e d n i c z ą c e*. Są to: język, ryt oraz instytucje. Religia występuje pośród ludzi w tych pośredniczących sferach. Obecność bądź brak *w i a r y* w wymienionych mediach sprawia, że są one bądź prawdziwe, bądź też popadają w wynaturzenia. W związku z tym autor przedstawił *d w i e* postaci religii, mające różne odniesienie do wiary.

Religia, w której występuje prawdziwa wiara, jest uboższa i oszczędniejsza w pośredniczące sfery: widać w niej oszczędność wypowiedzianych słów w modlitwie, w głoszonym orędziu, oszczędność w rytualnych gestach, dowartościowanie roli milczenia.

Gdy natomiast korzeń wiary obumiera, liczba religijnych pośrednictw zaczyna wzrastać. Dochodzi do ich osobliwej abstrakcji i izolacji. Abstrakcji – bo nie odsyłają już one do Boskiej Tajemnicy; izolacji – bo nie oddziałują na

<sup>13</sup> Por. RPh 183-188.

zaangażowanie się człowieka w życie codzienne. Jest to religia stojąca „obok świata”.

Religia taka może przyjąć dwojaką postać: albo popadnie w bezplanową tendencję zmierzającą do pomnażania sfery pośredniczącej – więcej modlitw, religijnych uczuć, wymyślonych pojęć, więcej gestów, akcji oraz instytucji – wielość musi bowiem zastąpić jakość. Może też przybrać postać „z elotowskiej gorliwości” w wypełnianiu przepisów, posuniętej czasami aż do niebezpiecznego fanatyzmu. Autor uważa, że nie istnieje religia w pełni prawdziwa, „czysta”, nie ma też religii całkowicie fałszywej. Historia wykazuje, że cechy istotne stale są zagrożone przez swoje przeciwieństwa. Ma to miejsce również w konkretnym, ludzkim życiu<sup>14</sup>.

#### V. RODZAJE ATEIZMU WEDŁUG BERNHARDA WELTEGO

Dwie drogi do Boga zaproponowane przez Weltego nie mają charakteru przymuszającego, nie są argumentami z obszaru nauk ścisłych, nie poddają się weryfikacji czy też falsyfikacji. Apelują do wolności człowieka: można je przyjąć bądź odrzucić. Samo nawet pytanie o istnienie Boga może zostać usunięte z myślowego horyzontu człowieka.

Bogatą problematykę negacji Boga Welte sprowadza do trzech podstawowych form: ateizmu negatywnego, ateizmu krytycznego i ateizmu najbardziej radykalnego, który nazywa ateizmem pozytywnym i czynnym<sup>15</sup>.

Ateizm negatywny jest przede wszystkim wynikiem horyzontalizacji ludzkiego poznania. Uwidacznia się tutaj całkowite ukierunkowanie człowieka na byt istniejący – obecne w naukach ścisłych, w szybko rozwijającej się technice i co za tym idzie – w życiu codziennym. Według tej postawy istnieje tylko byt, który można uchwycić, opisać i ewentualnie którym można zarządzać. Człowiek jest skłonny trzymać się wyłącznie uchwytnej i sprawdzalnej rzeczywistości świata, pomijając to, co prowadzi poza nią<sup>16</sup>. Myśli mówiące o obecności Boga zostają usunięte. Charakterystyczne jest to, że brak tutaj

---

<sup>14</sup> Por. W 17 nn.

<sup>15</sup> Problem ateizmu autor porusza w: RPh 150-165; ZG 109-123; *Der Atheismus*, Freiburg/Br. 1978; *Filozoficzne poznanie Boga a możliwość ateizmu* (dalej cyt. FB), „Concilium”, 1-10(1966) 468-476.

<sup>16</sup> Por. G 39.

pozytywnego twierdzenia, że Boga nie ma. W tej materii nie ma w ogóle żadnego twierdzenia. Problem Boga jest po prostu wyłączony. Dewizą ateizmu negatywnego jest: „Istnieje to, co mogę pojąć, i nic więcej”. Występuje tutaj absolutyzacja postaw nauk ścisłych i techniki, „naukowej inteligencji” – wyrażającej się w przekonaniu, że to, co nauki badają i badać mogą, jest c a ł o ś c i ą tego, co w jakimkolwiek sensie istnieje. Do tej formy ateizmu Welte zalicza: ateizm pozytywizmu, neopoztywizmu i związanego z nim krytycznego racjonalizmu, a także w pewnym sensie – ateizm marksistowski<sup>17</sup>.

A t e i z m k r y t y c z n y jest, według autora, nieco mniej krótkowzroczny od ateizmu negatywnego, nie uchyla się bowiem przed pytaniami ostatecznymi. Ale i tutaj włącza się znowu, choć na późniejszym etapie, dążność do orientowania ludzkiego poznania według nauk ścisłych. Istnieje tu miejsce na obecność Boga, jednakże pozostaje On, tak jak przedmioty i zjawiska otaczającego świata, odpowiednio realny i uchwytny. Powstaje pozór, że Bóg może być określony poprzez definicję, a przez to – poznany. Znika Boża transcendencja, a w miejsce tajemnicy, która przekracza każde pojęcie, pojawia się określone pojęcie Boga.

W takim ujęciu Istota Najwyższa może stać się dla człowieka owym *ens perfectissimum*, rodzajem systemu fizykalnego, analityczną konstrukcją, tak logicznie i konsekwentnie zbudowaną przez Leibniza. Procedura ta z początku nie wygląda na ateizm, co więcej, pod pewnymi warunkami można ją uznać za uprawnioną i nieuniknioną. Imię Boga dającego się nazwać i przedstawić niezbędne jest człowiekowi w wykonywaniu kultu. Jednakże warunkiem poprawności takiego postępowania jest to, aby Imię Boga było jakby znakiem wskazującym poza wszelką rzeczywistość świata, ku temu, co jest bez imienia i nie daje się wyrazić.

Sytuacja zmienia się z chwilą, gdy Bóg dający się nazwać zostaje ujęty i ustalony w ludzkich kategoriach. Szybko stanie się wtedy czymś skończonym, czymś, co myśl ludzka może rozpatrywać i oceniać niejako z zewnątrz. Przemieni się, najczęściej bezwiednie, w podległy człowiekowi przedmiot, nad którym myślący człowiek może panować i decydować, jakie znaczenie mu przypisać. I tak oto rozwija się to, co Ojcowie greccy nazwali *idololatria kataleptike* (bałwochwalstwo połączone z nieświadomym pragnieniem zapanowania nad bóstwem)<sup>18</sup>.

Wreszcie dochodzi do krytycznej analizy relacji tak pojętego Boga do otaczającego świata. Zaczynają się pojawiać sprzeczności: wiara mówi, że Bóg jest sprawiedliwy – tymczasem w świecie istnieje tyle niesprawiedliwości i cierpie-

<sup>17</sup> Por. RPh 155 n.; FB 474.

<sup>18</sup> Por. FB 475.

nia... Myśl ludzka zaczyna wynosić się nad Boga, poddawać Go krytycznemu myśleniu, czy też sprostą pytaniom typu: dlaczego w ogóle jest? czy świat naprawdę nie da się wyjaśnić bez Niego?

Krytyczny namysł prowadzi ostatecznie do zniszczenia naukowego obrazu Boga. Ale w rzeczywistości, jak zauważa Welte, zburzony został tylko *f a ł s z y w y o b r a z* Boga. Zaczyna się rodzić ateizm krytyczny, dla którego nie jest już ważny fakt, że transcendentny Bóg przekracza wszelkie pojęcie.

Ten typ ateizmu stosowany był często przez marksizm. Źródło omawianego ateizmu polega na tym, że człowiek ujmuje Boga jako jeden z bytów tu-oto, stawiając swoją wiedzę – wyrażoną w pojęciu czy definicji – ponad Boga. Proces ten nie zawsze jest w pełni świadomy. Przyczyny leżą więc w często nie zauważonych, potężnych możliwościach myślenia o – pomyślanym Bogu.

Dwa omówione poprzednio ateizmy naznaczone były aspiracją do opanowania całości bytu. Te dążenia mogą uwyraźnić się za pomocą nauki, techniki bądź racjonalnej krytyki. Ale również mogą skoncentrować się wprost na samym człowieku. On właśnie zaczyna stawać się czymś niezastąpionym; na każdej granicy pragnie położyć rękę, aby ją przełamać i przekroczyć. Rozwija *p a t o s w o l n o ś c i*, który nie znosi żadnych ograniczeń. I tak oto *Dasein* zaczyna jawić się jako całość, jako byt najwyższy, a może i... wieczny<sup>19</sup>.

Zdaniem Weltego okazuje się i tutaj, że najgłębsza istota człowieka pragnie nieskończoności. Tej cechy ludzkie *Dasein* nie jest w stanie się wyrzec. Nie umiając dostrzec i uznać nieskończoności ponad sobą, człowiek pragnie rozwinąć ją *z s i e b i e s a m e g o*. Własną immanentną egzystencję będzie podnosił do boskich wymiarów. W tym nienasyconym z natury rzeczy dążeniu zażąda dla siebie absolutnych cech, a szczególnie nieskończonej potęgi.

Ten wzrastający patos wolności musi wreszcie „uderzyć” o Boga, którego *Dasein* może odkryć w zachowanych jeszcze strzępach wiary czy wciąż nie zamarłych tradycjach społecznych. Bezgraniczny patos wolności nie może znieść Boga, stawiającego pewne granice. I człowiek może zapragnąć całkowicie obalić wiarę, ustanawiając w jej miejsce ateizm – już nie negatywny, lecz *p o z y t y w n y i c z y n n y*.

Welte, wyjaśniając ten rodzaj ateizmu, uważa, że człowiek naznaczony i uskrzydłony jest ideą Boską: wolą opanowania całości bytu. Dochodzi do pewnej walki: obraz Boga złożony w człowieku walczy z Bogiem poza i ponad człowiekiem i... „zwycięża Go”. Aspiracje ludzkie nie pozostawiają już żadnego miejsca dla transcendentnego Boga – powstaje pozytywny, wojowniczy ateizm. Tym, który najdobitniej chyba zobaczył i opisał ten związek pomiędzy śmiercią

---

<sup>19</sup> Por. RPh 160.

Boga a pragnieniem człowieka, aby osiąść nieskończoną władzę i moc – był F. Nietzsche<sup>20</sup>.

Welte uważa, że ateizm pozytywny jest najczystsza i „najprawdziwszą” formą ateizmu, jest bowiem formą najmniej ukrytą. To, co jest zasłonięte w poprzednich dwóch postaciach ateizmu, tutaj najbardziej staje się widoczne. Dlatego ateizm pozytywny i czynny jest fundamentem wszelkich postaci ateizmu, które w swym pochodzeniu są z sobą spokrewnione<sup>21</sup>.

\*

W niniejszym artykule starano się zaakcentować tylko niektóre aspekty z bogatego dorobku B. Weltego. W końcowej uwadze można stwierdzić, że filozofia religii omawianego autora – przy swoim niewątpliwym niebezpieczeństwie subiektywizmu – zawiera wiele cennych myśli, dotyczących szczególnie opisu religijnych zjawisk. Opisy te prowadził autor ze specyficznego punktu widzenia – z przeżytego doświadczenia religijnego.

Welte zaproponował więc pewien typ filozofii religii, który chce być jednolicie filozoficzną refleksją z religijnym doświadczeniem dokonywanym przez filozofujący podmiot.

Wartość tej filozofii religii jest zbliżona do wartości innych typów filozofii podmiotu. Generalnym zarzutem, jaki można postawić tego rodzaju podejściu, jest brak środków umożliwiających przekroczenie immanentnej sfery doświadczenia i wykazanie, że Bóg, o którym się mówi, jest Bogiem transcendentnym, prawdziwie Bytem Absolutnym.

---

<sup>20</sup> Por. SE 228 nn.

<sup>21</sup> Por. RPh 162; FB 477.

---

DAS RELIGIONSVERSTÄNDNIS VON BERNHARD WELTE  
IM LICHT SEINER PHILOSOPHIE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Verstehensweise der Religion bei B. Welte im Licht seiner Philosophie bildet das Problem dieses Artikels.

B. Welte, der unter dem Einfluß des hl. Thomas von Aquin, Meister Eckhart und den neuzeitlichen Denkern: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger und auch unter einigen Repräsentanten der sogenannten Maréchal Schule stand, stellte in seiner wissenschaftlichen Arbeit eine Synthese dieser verschiedenen philosophischen Strömungen her.

Den zentralen Gedanken seiner Philosophie, der sich auf die Partizipationstheorie von Thomas von Aquin bezieht, können wir so ausdrücken: Auch in der götterlosen Zeit gleichwohl alles Gottes voll sei, und es also möglich sei, das ewige nie gesehene Antlitz überall anzutreffen. Der Mensch muß sich jedoch auf sein ganzes Sein wenden und über den Sinn dieses Seins nachdenken. In seiner Arbeit hat Welte die phänomenologische Methode benutzt, die im Sinn einer „Sehenschule“ oder „Beschreibungskultur“ zu verstehen ist. Inspirierte von Husserls Satz: „Zu den Sachen selbst“, wollte Welte uns die Methode einer atheoretischen Beschreibung dessen aufzeigen, was uns gegeben und wie uns gegeben ist.

In der Erkenntnistheorie stand Welte der Maréchal Schule nahe, thematisierend die Struktur jedes Denkes zu dem zwei Ursprünge einander begegnen: der Ursprung des Denkenden auf der einen und der Ursprung des Sichzeigenden auf der anderen Seite. Die Betonung der Aktivität des Subjekt, der die aufscheiende Dinge in Seins- und Sinnkategorie auffaßt, bildet die Grundtatsache Weltes Argumentation für Existenz Gottes (zwei Wege zu Gott). Die dritte Quelle von Weltes Philosophie stammt von Heidegger und manifestiert sich vor allem in der Beschreibung und in der Erklärung der menschlichen Existenz, und des menschlichen Daseins.

In seiner Religionsphilosophie versucht Welte die Religion, die Verhältnis Gottes zu dem Mensch verstanden wird, zu beschreiben und zu erklären. Er richtet seine Gedanke auf die Christenheit und gibt Antwort auf die Frage: was ist seine Religion? Es ist eine Religionsphilosophie, die von innen her konzipiert ist, die von erlebten religiösen Erfahrung stammt und dadurch ihre erklärende und überzeugende Kraft verliert. Dies ist die Konsequenz seiner subjektiven Denkweise.

Das Wesen dieses religiösen Verhältnis ist der Glaube, der als die vollkommene Hingabe des ganzen Menschen an das Geheimnis Gottes verstanden wird. Die Religion manifestiert sich durch die vermittelten Medien: Sprache, Ritus und Institutionen. Die Anwesenheit des Glaubens in diesen Medien entscheidet über Wesen und Unwesen der Religion.

B. Welte hat einen Typus von Religionsphilosophie vorgeschlagen, die eine Einheit von philosophischer Reflexion und religiöser Erfahrung, sein will, die aus einer philosophierenden Subjekt herkommt.

*Zusammengefaßt von Paweł Mazanka CSSR*