

DARIUSZ CZAJA

Noc ciemna. Nihilologia i wiara

„Co mówi noc? Nic
nie mówi”.

Aleksander Wat, *Nokturny*

1.

Chociaż to nie św. Jan od Krzyża jest prawodawcą teologii ciemności w mistycznym nurcie zachodniego chrześcijaństwa, to prawdą pozostaje, że symboliczna figura *nocy ciemnej* związana została na stałe z jego imieniem. W swojej nauce mistycznej idzie św. Jan drogą teologii apofatycznej, wytyczoną przez pewne intuicje nauk duchowych Ewagriusza z Pontu, św. Grzegorza z Nyssy, św. Maksyma Wyznawcy, Pseudo-Dionizego Areopagity, czy – bliżej czasów nowożytnych – mistrza Eckharta. Ta idąca przez wieki ciemna nić myśli i praktyki mistycznej zyskała doskonale dopełnienie i zwieńczenie w dziele hiszpańskiego mistyka.¹

Co znaczy fundamentalna dla nauki św. Jana metafora *nocy ciemnej* i jak ją bliżej rozumieć? W *Drodze na Górę Karmel* i w *Nocy ciemnej* rozpoczyna on swoje rozważania od przedstawienia ośmiu strof, których znaczenia rozwija następnie detalicznie i komentuje ze scholastyczną nieomal pedanterią. Początek tego poetyckiego wprowadzenia i dzisiaj brzmi tajemniczo:

„W pewną Noc ciemną,
wśród udręk, w miłościach rozpromieniona,
o radosna szczęśliwości!
wyszłam niespostrzeżona,
gdy moja chata została już uciszona”.²

Tekst, w swojej misteryjno-erotycznej retoryce, przypomina leksykę i obrazowanie *Pieśni nad pieśniami*; opisuje przygody duszy, która zmierza na ekstatyczne spotkanie z Umiłowanym. Najogólniej rzecz biorąc, *pewna noc ciemna, una noche oscura*, jest – odwołującą się do potocznego doświadczenia zmysłowego – metaforą skomplikowanego procesu, który staje się udziałem duszy zmierzającej do zjednoczenia z Bogiem. Drogę tę nie jest łatwo opisać, toteż św. Jan świadom jest tego, że zarówno charakterystyka samej wędrówki

mistycznej, jak i finalnego stanu zjednoczenia, muszą być zaledwie przybliżeniami. Ponieważ rzecz jest układem *nocy ciemnej*, przeto i nauka o niej także musi być ciemna. Autor robi wiele, by objaśnić, rozjaśnić, wyjaśnić jej mroczne elementy („dusza idzie jakby w nocy po ciemku”³), ale rozumie doskonale, że ta jasność nie może być nigdy pełna, wynika to z samej natury zjawiska, o którym mówi. *Noc ciemna* to proces trudny, rozłożony w czasie, żmudny, najeżony trudnościami, w ostatniej fazie wręcz ekstremalny (a w tej krańcowości straszliwy) dla tego, kto zdecyduje się w nim uczestniczyć. Składa się z kilku etapów. Droga osiągnięcia *unio mystica* nazywa się nocą z trzech przyczyn. Po pierwsze, ze względu na punkt wyjścia – adept bowiem musi już na wstępie wyrzec się pożądań i pragnień, tego rodzaju wyrzeczenie i pozbawienie się wszelkich rzeczy należących do świata jest nocą dla zmysłów. Po drugie, ze względu na środki, jakimi musi posługiwać się dusza, by uzyskać swój cel – tym środkiem jest wiara, która staje się dla umysłu ciemnością, co przypomina doświadczenie nocy. Po trzecie, ze względu na sam cel – tym celem jest Bóg, który dla duszy staje się Nocą ciemną.⁴

Pierwsza noc odnosi się do zmysłowego oczyszczenia duszy (dostępna jest dla początkujących), druga noc odnosi się do oczyszczenia jej duchowej części (dostępna jest tylko zaawansowanym uczniom), trzecia noc oznacza totalne ogołocenie, jest stanem iluminacji (dostępna dla nielicznych). W dalszej części wyводу wyraźnie mówi św. Jan, że te trzy rodzaje nocy to w istocie jedna noc. Jak każda noc, dzieli się ona na trzy części: „*Pierwszą noc*, tj. *zmysłów*, można przyrównać do początku nocy, gdy w mroku rozplywają się wszystkie przedmioty. *Druga noc* – *wiary*, jest podobna do północy, zupełnie ciemnej. *Trzecia noc*, będąca *udzielaniem się Boga*, jest jakby zaraniem bliskim już światła dziennego”.⁵

Jest więc *noc ciemna* metaforą stopniowego i metodycznego opróżnienia, oczyszczenia, ogołocenia duszy w drodze do ostatecznej iluminacji i boskiego zjednoczenia. W uwagach św. Jana cały czas obecna jest logika paradoksu: światło, które normalnie pozwala widzieć, tutaj oślepia, z kolei *ciemna noc*, która „wielkie dobro kryje w sobie”⁶ i pogrąża rzeczy w ciemności, okazuje się w rezultacie najwyższą formą widzenia. *Noc ciemna* prowadząca do wyrzeczenia się zmysłowych obrazów i prawd doczesnych jest więc formą nihilologii, wiedzy prowadzącej do praktyki mistycznej, której zadaniem jest nicowanie ziemskich pragnień i pożądań, a także potocznych mniemań, pojęć i poglądów. Punktem dojścia mistyka jest *nada*, nic. Noc absolutnej nicości. Głębszy sens Janowej nicości tłumaczy trapiści Thomas Merton: „*Todo y nada*. Wszystko i nic. Te dwa słowa to cała teologia św. Jana od Krzyża. *Todo* – wszystko – to Bóg, który zawiera w sobie w sposób znakomity wszelkie doskonałości

wszystkich rzeczy. Dla Niego zostaliśmy stworzeni. W Nim posiadamy wszystkie rzeczy. Lecz aby posiadać Tego, który jest wszystkim, musimy wyrzec się posiadania każdej rzeczy mniejszej od Boga. Wszystko, co widzimy, poznajemy, z czego się cieszymy, co posiadamy w sposób skończony, wszystko to jest mniejsze od Boga. Każde pragnienie poznania, posiadania, bycia, nie mające za swój cel Boga, musi być zaciemnione. *Nada!*⁷ Nic, doskonale Nic, które tajemnie spotyka się z Wszystkim.

Paradoksalne znaczenie *Nocy ciemnej*, nocy nicości, polega na tym, że nie jest ona w żadnym stopniu nocą nihilizmu.⁸ Nie jest z pewnością drogą czystej destrukcji, dziełem wyczerpującej się w sobie totalnej negacji. To raczej wyciągnięcie drastycznie dosłownej konsekwencji z logionu Chrystusa: „Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” (Łk, 14,33). *Noc ciemna*, wbrew możliwym sugestiom, nie jest odrzuceniem świata, czy odwróceniem się od niego. Ta finalna nocna nicość nie jest „niczym”, przeciwnie: ontologicznie jest pełnią. To w gruncie rzeczy narzędzie „pozytywne” oczyszczenia duszy, tak by umożliwić jej ostateczny, nieuwarunkowany niczym cel mistyczny. Św. Jan ukazuje w swoich pismach drogę ogołocenia, drogę *nada*, nicości, pustki; przekonuje, że tylko w drodze owych nocnych *purgationes* (czynnych i biernych), poprzez radykalne odrzucenie pokus zmysłowych i duchowych możliwe jest osiągnięcie mistycznej kontemplacji, pełni zjednoczenia.

Nie dość podkreślać „pozytywnych” konotacji Janowej nocy i ciemności. W panelowej dyskusji na temat – *nomen omen* – eseistycznego zbioru *Lekcje ciemności*⁹ Michał Klinger, teolog prawosławny, zwrócił uwagę na to, że standardowy chrześcijański dyskurs teologiczny tytułową kategorię ciemności – bardzo pojemną znaczeniowo, wcale nie jednoznaczna – upraszcza i stereotypizuje. Podkreślał mocno, że wciąż jest ona słowem teologicznie podejrzanym, a dzieje się tak wskutek panującego w zachodnim myśleniu formuły manichejskiej, oddzielającej ostrą linią światło od ciemności. W ten sposób, lokowana po negatywnej, „złej” stronie, ciemność stała się przede wszystkim poręcznym hasłem słownika pedagogicznego. Tymczasem pobieżna nawet lektura licznych biblijnych kontekstów ciemności zaświadcza, że „ciemność” nie jest wcale jedno-znacznym pojęciem, ale raczej bogatą w znaczenia metaforą i wielowartościowym symbolem. Nie sposób sprowadzić jej do prostej negatywnej formuły. Ponadto, bywa ciemność symbolem niebezpiecznym, subwersywnym, może nawet skandalicznym. „Tego tekstu żaden Kościół nie lubi”,¹⁰ powiada Klinger, przywołując rzeczywiście trudną i niewygodną teologicznie perykopę z Izajasza: „Ja tworzę światło i stwarzam ciemność. Ja przygotowuję zarówno zbawienie, jak i nieszczęście” (Iz 45,7). Podkreśla przy

tym, jak silnie kategoria ciemności wypierana jest ze standardowego i katechetycznego dyskursu teologicznego, dominującego w zachodnim myśleniu. Tymczasem, jeśli uwolnić się od czarno-białej aksjologii, da się ją pomyśleć nie trwożliwie i nie w trybie manichejskim, ale w całej jej ambiwalentnej pełni.

Przywoływane przez teologa *tenebrae* należą do różnych sfer doświadczenia: prymordialne ciemności z Genesis, radykalna ciemność miejsca Świętego Świętych – *debir* Świątyni Jerozolimskiej, ciemności poezji Rilkego... Co ciekawe, pośród nich pojawia się także figura *nocy ciemnej* hiszpańskiego karmelity. O jej doniosłości i teologicznej „niecenzuralności” tak mówi Klinger: „Spójrzmy: podstawowy dla naszych pytań traktat św. Jana od Krzyża, *Noc ciemna*. „W noc jedną pełną ciemności,/ Udręczeniem miłości rozpalona,/ O wzniosła szczęśliwości!/ Wysłam nie spostrzeżona” – to mówi dusza. I dalej: „O nocy, coś prowadziła,/ Nocy ty miłsza nad jutrznię różaną!/ O nocy, coś zjednoczyła/ Miłego z ukochaną” (przeł. B. Smyrak). To jest ta wielka koncepcja. Nie będę przytaczał całej egzegezy tekstu św. Jana od Krzyża, ale cała ta mistyczna koncepcja – jeśli takowa się uchowała w Kościele zachodnim – polega na walce o to, żeby tego tekstu nie zakłamać. Sam traktat św. Jana od Krzyża jest właściwie próbą zaciemnienia tego tekstu. Tak, żeby wyszło na to, że człowiek ma być dobry – że ciemność jest zła, a jasność jest dobra... Chodzi tylko o to, że ta ciemność ma być takim technicznym określeniem tego, że człowiek ma się uspokoić, wyciszyć – całe strony są o tym napisane. Jak wiecie, św. Jan od Krzyża pisał to w więzieniu, groziła mu kara śmierci. W końcu udało mu się uciec z tego więzienia. Ale tak naprawdę, ten tekst jest hymnem na rzecz ciemności wbrew symbolizmowi, który ma nas obowiązywać”.¹¹

Jeśli nawet zgodzić się z tezą, że traktatowo-techniczne rozważania św. Jana rozważają nieco wyjściowy tenebrystyczny przekaz, to i tak jego *noc ciemna* pozostaje wyzwaniem dla teologii pozytywności. Rewolucyjność języka św. Jana polega bowiem na odwróceniu zwyczajowej symboliki i topiki jasności dominującej w potocznym myśleniu i nauczaniu katechetycznym. Janowe nocne *nada* jest, jak wspomnieliśmy, nicością, pustką, ogołoceniem, ale nie lokuje się jednoznacznie po stronie negatywnej tablicy wartości. Jest to punkt, ku któremu zmierza adept duchowych ćwiczeń. Można by rzec paradoksalnie (bo jak inaczej), że *noc ciemna* brzemienista jest nicością, że jest pustką, ale taką, która – w pewnym istotnym sensie – jest pełnią. Jest warunkiem możliwości pojawienia się Boga, miejscem, w którym może dojść do Jego niepo czytelnego spotkania z człowiekiem. Jak komentuje formułę Janową Louis Dupré: „Słowa ‘noc’ i ‘ciemność’ stosują się szczególnie do oświecenia rozumienia. Tu bowiem umysł staje się w pełni świadomy nieadekwatności własnej mocy”.¹² Noc obrazuje

poznawczą niemoc, albo przeciwnie: staje się ona obrazem nad-mocy, uzyskanej przez radykalne wyciszenie, zaciemnienie, ogołocenie, osłabienie rozumu. Inaczej mówiąc: prawem mistycznego odwrócenia noc staje się warunkiem pełnego w i d z e n i a, a ciemność jest równoznaczna z radykalnym r o z - j a ś n i e n i e m.

Czym jest, czym może być dzisiaj dla nas Janowa figura *nocy ciemnej*? Jeśli zawiesić na chwilę kontekst ćwiczeń mistycznych, do których należy i z których się wywodzi, to czy może posłużyć nam dzisiaj do adekwatnego opisanie współczesnej sytuacji duchowej i egzystencjalnej? Czy poruszający niegdyś mistyczne serca i dusze obraz *nocy ciemnej* to już tylko martwa metafora z zatęchłej rupieciarni chrześcijańskich słowników, czy też może zaskakująco żywy symbol o poznawczej mocy?

W poniższych uwagach sugeruję, że ta wieloznaczna formuła metaforyczno-symboliczna,¹³ formuła, która umyka ujednoznaczniającej wykładni pojęcia, ma nam do powiedzenia coś istotnego o naszej duchowej kondycji. Twierdzą, że *noc ciemna* nie pochodzi z magazynu martwych metafor, przeciwnie: ma ona nie tylko wymierne moce opisowe, ale również i poznawcze. Innymi słowy: nie tylko zdaje sprawę z istotnych cech współczesnego doświadczenia, ale jest (ostrożniej: może być) także cennym instrumentem poznania, przenikliwego wglądu w obecną sytuację religii i wiary. Spójrzmy zatem na dwa instruktywne przykłady współczesnej wersji *nocy ciemnej* i zobaczymy co mają nam do powiedzenia. Co symbol *nocy ciemnej* daje nam dzisiaj do myślenia? Jak, z perspektywy antropologicznej¹⁴ tu przyjętej, przedstawia się jego paradoksalna mowa?

2.

To w *Radosnej wiedzy* Nietzschego pojawia się sławny i wciąż wielce impresywny obraz śmierci (jakiś Boga). W przypowieści pozostawionej przez filozofa szczególnie zapada w pamięć obraz szalonego człowieka, który oddaje się dziwnym czynnościom: biega po ulicach, zapala latarnie w biały dzień, wykrzykuje na miejskim placu niezrozumiałe zdania... Zebrany obwieszcza złą nowinę: „Bóg umarł”. Poprzedzając tę eksklamację seria retorycznych pytań wywraca na nice ład myślowy, na którym wspiera się potoczne doświadczenie: „Dokąd my zdążamy? Dokądkolwiek, byle dalej od wszelkich słońc? Czy ten ruch nie jest ustawicznym upadkiem? W tył, na bok, w przód, na wszystkie strony? Czy jest jeszcze coś takiego, jak góra i dół? Czy nie błąkami się niczym po nieskończonej nicości? Czy wokół nie ziele pusta przestrzeń? Czy nie zrobiło się zimniej? Czy nie nadchodzi wciąż noc i noc? Czy nie trzeba przed południem zapalać latarni? Czy nie słyhać już wrzawy grabarzy, którzy pogrzebali Boga? Czy nie czuć już woni boskiego rozkładu? – wszak

i bogowie ulegają rozkładowi! Bóg umarł! Bóg pozostaje umarły! I my go uśmierciliśmy”.¹⁵

Zło-wieszczą formuła *Gott ist tot* już na zawsze stopiła się z nazwiskiem Nietzschego a on sam został uznany za pierwszego myśliciela, który z wielką furią proklamował nowoczesne ateistyczne orędzie. Jak je rozumieć, o tym za chwilę, w tym miejscu zauważmy tylko, jak silnie ta nieobecność Boga, ten fundamentalny Brak wiąże się z nocą. Zimną i ciemną nocą. Ateizm Nietzschego jest nocą podszyty. Pusta, nicością wypełniona noc jest symbolicznym obrazem śmierci Boga. Ciemność za dnia, zapowiedź nadciągającej permanentnej nocy („noc i noc”) – tak wygląda pejzaż po usunięciu (jakiś Boga) ze świata. Ateizm Nietzschego to ateizm nocy ciemnej. Czy to stanowisko filozoficzne należy już tylko do historii myśli, czy potrafimy się w nim jakoś przejrzeć?

Na początek zaznaczyć trzeba: nie ma jednego ateizmu; ateizmów jest wiele. Jest ateizm sytego brzucha i ateizm dogmatyczny, ufundowany na rzekomych pewnikach nauki; jest ateizm oświeceniowy i dwudziestowieczny; jest ateizm letni i ateizm wojujący. Ateizm pojęty jako *noc ciemna* nie jest (a na pewno nie musi być) prostackim i wyczerpującym się w sobie zanegowaniem istnienia Boga. Przypomina raczej „ateizm oczyszczający”, w wykładni zaproponowanej przez Simone Weil.¹⁶ W tym kontekście rozumiany być może jako rzetelna i surowa formuła krytyczna (w kantowskim rozumieniu krytyki). Oznacza więc takie stanowisko wobec spraw ducha, które jest nie tyle prymitywnym gestem zaprzeczenia, ile które nicuje uproszczenia i pretensje ograniczonego w czasie i przestrzeni – więc z definicji ułomnego i skończonego – rozumu do nazwania i ogarnięcia rzeczywistości ostatecznej. O takim rozumieniu ateizmu pisał w końcu lat 60. ubiegłego stulecia Paul Ricoeur.¹⁷ Szereg twierdzeń z tego inspirującego a zapomnianego eseju zachowuje ważność i dzisiaj.

Religia, ateizm, wiara – taka jest triadyczna formuła wyjściowa. Ricoeur z rozmysłem umieszcza ateizm pośrodku, p o m i ę d z y religią i wiarą. Ateizm rozdziela obydwa te fenomeny, ale – jak zobaczymy – może też być ich niespodziewanym łącznikiem. Ateizm ujęty jest tu jako ruch umysłu zwrócony w dwóch kierunkach jednocześnie: krytycznie w stronę religii, aprobatywnie w stronę wiary (pewnego typu). Przedmiotem jego namysłu jest religia w swoich dwóch najbardziej bodaj znanych odsłonach: oskarżenia i pocieszenia. Te dwa podstawowe ujęcia religii wyznaczają jednocześnie dwa bieguny religijności w ich formach elementarnych: lęk przed karą i pragnienie znalezienia się pod opieką. Ten sam Bóg karci i pociesza („Władco mój, Boże,/który karcisz i karmisz” – jak rozpoczyna się poemat *Katastrofa statku „Deutschland”* Gerarda Manley Hopkinsa¹⁸). W religii dostrzega Ricoeur wciąż aktualną archaiczną strukturę życia, opartą,

z jednej strony, na obawie przed karą, z drugiej, na uciekaniu się w opiekę. Ta immanentna słabość religii winna być przezwyciężana przez wiarę. Jak sugeruje, to w tych właśnie dwóch punktach – oskarżenie i opieka – ateizm odsłonić może swoje podwójne znaczenie: niszczyielskie i wyzwajające. Tak rozumiany ateizm przeciera drogę do wiary, która usytuowana jest ponad oskarżycielskim gestem i kojącą opieką.¹⁹

Dwa nazwiska herezjarchów przywołuje Ricoeur dla ukonkretnienia swoich tez: Freuda i Nietzschego. Obydwaj są emblematycznymi przedstawicielami krytyki religii pojętej jako zakaz, oskarżenie i potępienie, obydwaj dostarczyli nowego typu krytyki rozumianej jako metodyczna, bezpardonowa czasem, destrukcja zakorzenionych kulturowo i psychologicznie schematów oraz wyobrażeń religijnych. Nas interesować będzie przede wszystkim ciemna noc ateizmu Nietzschego i jej postulowane moce uzdrowicielskie. W jakim jednak sensie jego redukcyjna hermeneutyka może być pomocna w ożywieniu wiary religijnej?

Część odpowiedzi zawiera się w uczciwie wykonanej charakterystyce osławionego nihilizmu Nietzschego. Co było jego celem? Przyjęta przezeń genealogiczna strategia dobrze odsłoniła zjawisko religii, które pojmuję się nade wszystko jako źródło zakazu. Istotne dla jej rozumienia jest pojęcie ideału. To właśnie stąd, z tego „miejsca”, z iluzorycznych, będących projekcją rozumu wyżyn, spadają na nas zakaz i potępienie. Ale to „miejsce” jest nierzeczywiste, jest produktem niewolnej woli, która dokonuje rzutowania siebie samej w niebiosy. Nietzsche chce odsłonić nicomość owego idealnego źródła zakazu. To nieistniejące miejsce ma naturę karzącego strażnika: wymaga i ujarzma. W istocie jednak jest ono tak naprawdę puste. Toteż zniszczenie metafizyki w naszych czasach musi się dokonać przy pomocy niszczącego, nihilistycznego gestu. Co ważne: Nietzsche nie wynajduje nihilizmu, nie jest też tak, że to nihilizm generuje nicości. Nihilizm jest częścią procesu historycznego, a filozof jego świadkiem.²⁰ Nihilizm jest historycznym przejawem „nicości iluzorycznego początku”.²¹ Nicomość nie jest zatem dzieckiem nihilizmu, tak jak i sam nihilizm nie jest dziełem Nietzschego. Nihilizm leży właśnie w samym centrum metafizyki w tej mierze, w jakiej metafizyka ustanawia „samodzielnie” nadprzyrodzony ideał i początek, owocujący pogardą dla życia, nienawiścią do autentycznych żywotnych impulsów, zazdrością słabych wobec silnych. Redukcyjne (nihilistyczne) ostrze krytyki Nietzschego uderza tedy nie tyle w chrześcijaństwo, ile w jego szczególną refrakcję: w chrześcijaństwo rozumiane jako „platonizm dla ludu” albo jako restrykcyjny nadnaturalizm w etyce.

Jeśli zapytamy teraz o znaczenie nihilizującego ateizmu Nietzschego, to dobrze doprecyzować, co tak naprawdę mamy na myśli. Ricoeur przypomina przywołany przed chwilą okrzyk o śmierci Boga, którym *der*

tolle Mensch straszył za dnia porządnym mieszczan. Dobrze, „Bóg umarł”, formuła wydaje się pozornie jasna. Ale zaraz nasuwa się pytanie: „który bóg umarł, a dalej, kto go zabił, czy naprawdę zabójstwo to jest zbrodnią, i wreszcie – jaki autorytet posiada tom orzeczenia zgonu”.²² Traktując myśl Nietzschego nie ideologicznie, ale analitycznie, Ricoeur próbuje odpowiedzieć uczciwie na każdą z powyższych kwestii. Jaki bóg umarł? Z całą pewnością bóg metafizyki i bóg teologii, w tym stopniu w jakim ta ostatnia opiera się na metafizyce pierwszej przyczyny, bytu koniecznego, czy pierwszego poruszczenia pojętego jako źródło wartości i dobro absolutne. Kto jest zabójcą boga? Wbrew zwyczajowym sugestiom nie jest nim ateista, ale „nicość zamieszkująca w samym sercu ideału”,²³ to zabójstwo jest w istocie autodestrukcją metafizyki przy pomocy nihilistycznej trucizny. Zabity zostaje nie realny Bóg chrześcijan, ale fałszywy i autorytarny bóg moralności. Najtrudniejsze jest pytanie trzecie – o autorytet nekrologu o śmierci Boga. Kto za nim stoi? Szaleniec? Zaratustra? Szaleniec przebrany za Zaratustrę? Nie ma tu jasności. Nic nas nie zmusza do całościowego przyjęcia tej proklamacji. Nie ułatwia zadania sam Nietzsche, którego agresja wobec chrześcijaństwa zaszczipiona jest na wyraźnym resentymencie, stąd też bierze się cząstkowa tylko waga (i powaga) jego autorytetu. Pewne jest tylko tyle, że ateizm nietzscheański pogrzebał boga onto-teologii, który tworzył wygodne tło dla wykreowania boga moralności, pojętego jako zasada etyki nakazu i potępienia. Nad tymi idolami została zaciągnięta przez Nietzschego noc ciemna. Jeśli nawet jego proklamacja o śmierci Boga nie okazała się w pełni wiarygodna, to z pewnością jego ateistyczny gest nicyjący podstawy religii okazał się poznawczo efektywny: pozwolił nam rozpoznać w „Bogu” wytwór i projekcję własnej słabości.

Jaki więc rodzaj wiary zasługuje na przetrwanie po krytycznych enuncjacjach Nietzschego? Ricoeur sugeruje radykalne odejście tak od wiary-oskarżenia (w stronę bardziej ewangelicznego ujęcia), jak i od wiary-pocieszenia (w stronę tragicznej wiary Hioba). Na uwagę zasługuje jego próba porzucenia perspektywy „jasnej”, „pozytywnej”, a otwartego i mocnego dowartościowania zwyczajowo odrzucanych i nieakceptowanych „ciemnych” rozwiązań. Może nie przypadkiem pod piórem filozofa powraca twórczo zaaplikowana figura *nocy ciemnej*:

„Byłaby to wiara zanurzająca się w noc ciemności; w nową ‘noc rozumu’ – by uciec się do języka mistyków – wiara stojąca przed Bogiem nie mającym atrybutów ‘Opatrzności’, Bogiem, który nie chroni mnie, lecz wydaje na niebezpieczeństwo życia godnego miana ‘ludzkie’.

Czy ten Bóg nie jest Ukrzyżowanym, Bogiem, którego słabość jedynie może mi dopomóc? To samo, co oznacza noc dla rozumu, to oznacza przede wszystkim

noc i dla pożądania, i dla lęku, noc dla nostalgii za Ojcem otaczającym opieką. Poza tą nocą i tylko po przejściu przez nią będzie mogło być na nowo odkryte prawdziwe znaczenie Boga pocieszenia, Boga zmartwychwstania, Pantokratora bizantyńskiego i rzymskiego”.²⁴

Taki byłby model wiary chrześcijańskiej do zaakceptowania dzisiaj. W wieku proklamowanej przez Ricoeura „naiwności pokrytycznej” nie ma już miejsca na odziedziczoną z przeszłości, traktowaną z dobrodziejstwem inwentarza, postawę naiwną. Trzeba wyjść w końcu z dziecinnego pokoju. Konieczne jest dzisiaj, sugeruje niedwuznacznie Ricoeur, przejście przez doświadczenie nocy ciemnej ateizmu. Nie po to, by otworzyć tamę zwątpieniu, ale przeciwnie: by uwolnić naszą wiarę od rutynowo przyswojonych pojęć i obrazów oraz bezrefleksyjnie konserwowanych projekcji i iluzji. Poddanie się ateistycznej krytyce oznacza w istocie urealnienie przedmiotu wiary. Ten swoisty ateistyczny apofatyzm oddala od wiary bezpiecznej i zastygłej w rutynowych gestach, a równocześnie otwiera na nowe, głębsze doświadczenie.

Religijny sens ateizmu nie musi więc sprowadzać się do prostego zaprzeczenia religii. Ateizm tak rozumiany można potraktować jako instrument oczyszczający horyzont zastygłej w anachronicznych gestach religii, a prowadzący na przedpolu nowej postawy konfesyjnej: wiary epoki poreligijnej. Przykładowo: jeśli wiara biblijna przedstawia Boga, Boga proroków i Boga Trójcy chrześcijańskiej jako Ojca, to ateizm uczy nas jak z tego obrazu zrezygnować. Nie po to jednak by go całkiem odrzucić, ale po to, by go znacząco przededefiniować. Obraz ten, przewyciężony jako *d o l*, może zostać odzyskany jako *s y m b o l*: „Ten symbol byłby przypowieścią o podstawie miłości, odpowiednikiem w teologii miłości tego postępu, który nas prowadzi od prostej rezygnacji do życia poetyckiego. Takie jest, jak sądzę, religijne znaczenie ateizmu. Trzeba by umarł idol, po to by przemówił symbol bytu”.²⁵ Jak widać, nie ma już powrotu do postawy „symbolicznej naiwności”, symbol musi zostać odzyskany przy pomocy pracy krytycznego rozumu. Dla Ricoeura, jak się zdaje, anzelmiańska formuła *fides quaerens intellectum* nie oznacza szukania taniach rozumowych podpórek dla wiary, ale możliwość oczyszczenia jej z idolatrycznych nawarstwień w tygłach autokrytycznego spojrzenia.²⁶

A zatem idzie o to, by krytykę ateistyczną pomyśleć poważnie i (czasem może wbrew niektórym jego eksponentom) użyć do „pozytywnych” celów. Wówczas ateizm rozumiany jako *noc ciemna* ani nie unieważnia, ani nie wymazuje religii, pokazuje jedynie jej ludzkie (arcyludzkie) ograniczenia. Tym samym otwiera przestrzeń dla wiary pokrytycznej, to znaczy takiej, która nie zadowala się i nie jest w stanie już zaufać wypranym z życia i martwym formułom teologicznym. Nie kontestuje postawy religijnej całkowicie, ale

raczej przesuwają ją na inne, nowe tory. Oczyszcza przedpole ze zgranych, wytartych pojęć i wizerunków, proponując wypłynięcie na głębię. Jeszcze inaczej: nie tylko nie zabija wiary, ale całkiem odwrotnie – wlewa w nią nowe życie.

W kontekście powyższych uwag nie dziwi, że Tomáš Halik – teolog, filozof i psycholog – w swojej instruktywnej rozprawce dotyczącej religijnego wymiaru ateizmu przywołuje aprobatywnie właśnie nazwiska Nietzschego i Ricoeura. Nie pierwszy raz czeski myśliciel udowadnia, że jego myślenie religijne nie unika wyzwań, które przynosi ponowoczesność, że jest żywe, aktualne i nie zadowala się jałowym powtarzaniem litanii zaśniedziałych dogmatów. Często idzie on pod prąd standardowego myślenia teologicznego, okopanego solidnie w obłożonej twierdzy kościelnego dogmatu. Głos Halika jest głosem człowieka wolnego, nie kieruje nim strach, ale ciekawość innego spojrzenia, w tym również takiego, które jest radykalnie sprzeczne z jego poglądami. Jego myśl nie zastyga, co częste, w koleinach twardej i samowrotnej ortodoksji. Zamiast demonizować ideowego przeciwnika, zamiast defetystycznie wyolbrzymiać zagrożenia dla własnego stanowiska, pyta raczej, co inna, „wroga” myśl mogła by wnieść do jego myślenia.

Zapytajmy więc raz jeszcze: po co myśli chrześcijańskiej ciemna noc ateizmu? Albo inaczej i nieco mocniej: w jaki sposób ateizm można potraktować jako „rodzaj doświadczenia religijnego”?²⁷ Halik nie tylko docenia myśl ateistyczną, nie tylko dostrzega pozytywny wpływ jaki wywarła ona na dwudziestowieczną filozofię i teologię chrześcijańską, ale całkiem poważnie martwi się, że ateizm znika ze sceny dziejowej.²⁸ Moc oddziaływania starych ateizmów zgasła, bliższa naszym czasom myśl ateistyczna osłabła. Przeciwnym fenomenem religii, powiada, nie jest już wojujący ateizm, ale inne fenomeny, ściśle związane z ponowoczesną fazą zachodniej kultury: agnostycyzm, duchowa obojętność, „dyfuzyjna religijność”. Teologowie chrześcijańscy przestali traktować ateizm jako poważnego przeciwnika, a polemiczne ostrze zwrócili w stronę np. agnostycyzmu i innych form myśli nie-religijnej.

Halik przypomina, że rzeczywistym przeciwieństwem wiary w biblijnym sensie słowa nie jest ateizm, ale różne postacie myślowej i duchowej idolatrii. Także w jego wykładzie pojawia się interesująco zinterpretowana figura nietzscheańskiego szaleńca z *Radosnej wiedzy*. Wbrew wielu nieuważnym odczytaniom, *der tolle Mensch*, twierdzi Halik, nie proklamuje po prostu „śmierci Boga”²⁹ jest raczej prorokiem, który objawia ważność *s k u t k ó w* Jego śmierci. Spotyka się z kpinią i niezrozumieniem ze strony konwencjonalnych ateistów i ludzi rutynowo pobożnych, którzy nie biorą Boga (a w związku z tym i Jego śmierci!) poważnie. Jeśli tak, to samo to hasło trzeba by pomyśleć inaczej, a w jej autorze dostrzec kogoś więcej niż promotora

prostackiej wersji negatywistycznego ateizmu: „choć Nietzsche bywa zaliczany do ‘myślicieli ateistycznych’, on sam odrzucał ‘ateizm’, podobnie jak upadłą religijność moralistycznej i wrogiej twórczemu dynamizmowi postaci chrześcijaństwa, którą miał przed oczami (‘religijność naumburskich cnót’, ‘platonizm dla ludu’, ‘duch zemsty’). Nie wykluczał, że człowiek (i nadczłowiek, nowa postać twórczej i wolnej ludzkości) znowu spotka się z bogiem, który ‘zrzucił swe moralne szaty’, i ‘nauczył się tańczyć’”.³⁰

Podkreślając krytyczne zasługi Nietzschego dla oczyszczenia przekazu chrześcijańskiego ze zgniłych miazmatów, Halik błyskotliwie odsłania jednocześnie ambiwalencję, która towarzyszy wciąż dziejom ateizmu. Z jednej bowiem strony myśl ateistyczna bywa przenikliwie krytyczna wobec przejawów religijnej idolatrii, z drugiej – zdarza się, że na zwolnione miejsce po Bogu wstawia natychmiast bogów własnych (groteskowy *casus* Rewolucji Francuskiej proklamującej kult Istoty Najwyższej). Ta obserwacja dobrze zakreśla pole pozytywnego spotkania ateizmu z postawą religijną. Ateizm jest sprzymierzeńcem wiary zawsze wtedy, gdy dokonuje solidnego demontażu tego, co w religii „obumarłe, zmurzałe, zjełczałe”³¹ (znacząca jest tu negatywnie nacechowana organiczna retoryka). A więc zawsze wtedy, kiedy dokonuje on amputacji martwych tkanek religii, fragmentów pozorujących życie. Przestaje natomiast być jej partnerem w działaniu, kiedy po opróżnieniu świątyni z fałszywych bożków, wprowadza szybko na ich miejsce własne idole. Te ostatnie bywają znacznie bardziej destrukcyjne niż prymitywne formy religijności, na miejscu których się znalazły. I w tym miejscu pojawia się u Halika mocna intuicja apofatyczna; zwraca on uwagę na paradoksalną siłę oddziaływania „pustego miejsca”, które pozostało po ikonoklastycznej rozbiórce. Na jego duchowe promieniowanie. I tu również Janowa metafora *nocy ciemnej* okazuje się poręczna i poznawczo produktywna: „Wytrzymać ową pustkę, owo Nic – przypominające cichy mrok starotestamentowego miejsca Świętego Świętych lub owo ‘i w górze także nic’ na szczycie mistycznej drogi Jana od Krzyża czy nirwanę buddyzmu – jest zadaniem doprawdy wzniosłym. Do tego zdolna jest jedynie głęboka i dojrzała pobożność, a może też i pokorny szacunek niektórych miłujących prawdę agnostyków dla niewysłowionej Tajemnicy. Wiara mistyków daje siłę spojrzenia w twarz nicości, przejścia przez ‘noc ducha’, wytrwania na pustyni Bożego milczenia i przeżycia owego paradoksu bliskości, wręcz jedności ‘pustki’ i ‘pełni’. To właśnie stanowi częsty motyw dialogu mistycznych tradycji chrześcijaństwa i buddyzmu, i w tym akurat względnie ateizm – na ile pozostaje ateizmem – nie ma, niestety, nic do dodania”.³²

„Wytrzymać ową pustkę, owo Nic” – oto jest prawdziwe wyzwanie dla współczesnego umysłu religijnego. Sytuacja, której sprostać może zapewne niewielu. Nie

zmienia to jednak w niczym, że owa nicościująca perspektywa ma swój jak najbardziej „pozytywny” aksjologicznie wymiar. Tak czy inaczej, podkreśla Halik, pewna część nurtu określanego mianem ateistycznego bywa ważnym punktem na drodze do wiary prawdziwej, prowadzi bowiem od religijnych iluzji i protez do duchowej dojrzałości.³³ Wówczas owa rzekomo jedynie destrukcyjna i druzgocąca wiarę ateistyczna proklamacja „śmierci Boga” może oznaczać doświadczenie radykalnego opuszczenia przez Boga, a to przeżycie może być duchowo wzbogacające. Inaczej mówiąc: owo głęboko przeżyte poczucie radykalnego odłączenia od Niego jest najczystszej wody doświadczeniem religijnym. Dla zrozumienia tego zjawiska raz jeszcze przydatna okaże się figura *nocy ciemnej* św. Jana od Krzyża. On to właśnie w wyniku swoich duchowych ćwiczeń „doszedł do przekonania, że wiara podobna jest do drogi, która musi prowadzić przez etapy nocy i pustyni, duchowych kryzysów, ciemności i tęsknoty, kiedy zawodzą wszystkie sposoby komunikacji z Bogiem. Tam, gdzie moce ludzkiej duszy – pamięć, rozum, wola – wkraczają w ślepią uliczkę, ponieważ doszły do granic swoich możliwości, tam dopiero rodzi się prawdziwa nadzieja, wiara i miłość. Tam, gdzie obumierają religijne iluzje i ludzkie, zbyt ludzkie wyobrażenia o Bogu, tam dopiero rodzi się naga, prawdziwa wiara”.³⁴ Wtedy dopiero, ogołocone z ziemskich przymieszek ludzkie „nic”³⁵ będzie mogło – jak to ma miejsce u mistra Eckharta – napotkać boskie „Nic”. I, prawem mistycznej inwersji, to spotkanie dwóch nicości nie obróci się w spotęgowaną nicość totalną, ale będzie najwyższym wyrazem Pełni. Jak pisze Bernhard Welte: „Mistrz Eckhart mówi, że Bóg jest tożsamy z nicością, a św. Jan od Krzyża powiedział to samo w swoim utworze o ‘nocy ciemności’. Noc ciemności jest najwyraźniej postacią zjawiskową nicości ostatecznej”.³⁶

W tym właśnie miejscu, całkiem nieoczekiwanie, radykalne ateistyczne zaciemnienie spotyka się z nocą ciemną mistycznego przeżycia i nabiera religijnego wymiaru. Taki jest (a w każdym razie: taki może być) najgłębszy sens jego „pozytywnej” destrukcji, jego nihilizujących ogołoceń, jego *nocy ciemnych*.

3.

Pod koniec swojego wykładu Halik – wyprowadzając konsekwencje z wcześniejszych wywodów – stawia nas przed niespodziewaną kwestią. Pyta mianowicie, czy to jednostkowe poczucie „ateistycznego” opuszczenia, ogołocenia, nicości, dotyczy jedynie życia religijnego jednostek, czy może mieć także wymiar zbiorowy. Innymi słowy: „czy istnieją także zbiorowe ‘ciemne noce ducha’”?³⁷ A nieco dalej ukonkretnia jeszcze tę myśl: „Czy mroźne noce Gułagu i dym z oświęcimskich krematoriów oraz wiele innych ciemnych chwil ubiegłego stulecia, w którym tylu ludzi zaznało gorzkich

godzin Bożego milczenia i nie potrafiło dać odpowiedzi na pytanie, gdzie jest Bóg, nie należą do tych godzin historii, na które pada cień Wielkiego Piątku”³⁸

A jeśli rzeczywiście naszą epokę nawiedzają tego rodzaju *noce ciemne*, ciemności w wielkiej skali, obejmujące kraje i narody, to jaka jest ich semantyka? Co mówią one o naszej sytuacji duchowej? Czym jest, czym może być dla doświadczenia wiary dzisiaj, na przykład, „wydarzenie Auschwitz”, noc najciemniejsza z ciemnych? – by pozostać przy tej jednej, wystarczająco wymownej figurze, kumulującej w sobie obywatelską groźbę jednego z dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Przywołuję określenie „wydarzenie Auschwitz”, *das Ereignis Auschwitz* Dana Dinera, na określenie wydarzenia radykalnie przekształcającego, wydarzenia, które jest i pozostanie w myśleniu trwałą cezurą, niedającym się w żaden sposób zasypać pęknięciem w gmachu zachodniej cywilizacji.³⁹ W jaki sposób *noc ciemna* Auschwitz łączy się dzisiaj, albo jak chcą inni: jak *n i e* łączy się, z trudną wiarą epoki postreligijnej?

Dwa przynajmniej ważne dzieła odnoszące się do horroru nazistowskich obozów mają noc w tytule. Wstrząsający dokument filmowy Alaina Resnais, *Noc i mgła* (*Nuit et brouillard*, 1955) oraz relacja obozowa Elie Wiesela, *Noc* (*La Nuit*, 1959). Tytuł francuskiego filmu powtarza nazwę niemieckiego rozkazu (*Nacht und Nebel*) z grudnia 1941 o deportacji Żydów do obozów koncentracyjnych. Tytuł książki Wiesela jest bardziej wieloznaczny: przechodzi od dosłowności do metafory. I z powrotem. Co ważne dla nas, noc z opowieści Wiesela ściśle dotyka fenomenu wiary i niewiary. Mając w pamięci film Resnais, spróbujmy najpierw rozemnać się w semantyce obozowej ciemności *Nocy* Wiesela..

W planie dosłownym, obozowa noc jest dla więźnia chwilowym wytchnieniem, czasem odpoczynku od morderczej pracy, od tortur i upokorzeń, od codziennej bliskości śmierci. Bywa też czasem nadziei, nocą ostatnią, nocą, która jednak nie nadchodzi: „Ostatnia noc w Bunie. Kolejna ostatnia noc. Ostatnia noc w domu, ostatnia noc w getcie, ostatnia noc w pociągu, a teraz ostatnia noc tutaj. Jak długo życie wlec się będzie od jednej ‘ostatniej nocy’ do drugiej?”⁴⁰ Noc to także kosmos rozciągniętej w czasie śmierci. Wielodniowa jazda pociągiem do Buchenwaldu; w sytuacji krańcowego wyczerpania więźniów zwyczajowy dzienny rytm załamuje się, znika podział na noc i dzień, wszystko pogrąża się w ciemności: „Dni podobne były do nocy, a nocą dusze tonęły w mrocznej otchłani”.⁴¹ Ale najważniejsza była dla Wiesela – piętnastoletniego chłopca, który znalazł się w obozie wraz z najbliższą rodziną – noc pierwsza:

„Nigdy nie zapomnę tej nocy, pierwszej nocy spędzonej w obozie, która zamieniła moje życie w mroczne, zaryglowane więzienie.

Nigdy nie zapomnę tego dymu.

Nigdy nie zapomnę drobnych twarzyczek dzieci, których ciała zamieniały się na moich oczach w kłęby dymu pod milczącym niebem.

Nigdy nie zapomnę płomieni, które strawiły doszczętnie moją wiarę.

Nigdy nie zapomnę tej nocnej ciszy, która odebrała mi na wieki chęć do życia.

Nigdy nie zapomnę tych chwil, które zabiły mego Boga i moją duszę, ani obróconych wniwecz marzeń.

Nigdy tego wszystkiego nie zapomnę, choćbym miał żyć tak długo jak sam Bóg”.⁴²

Trudno o bardziej przejmujący obraz czarnej nocnej epifanii. To noc, którą notującemu powyższe słowa udało się przeżyć, ale jego rodzinie już nie. To nie jest noc ukojenia, oczekiwania czy nadziei. To nie jest *stille Nacht* bożonarodzeniowej kolędy. To noc straszliwa, ostateczna, noc śmierci najbliższych, noc pustego, milczącego nieba, noc śmierci Boga, noc utraty wiary. Noc straszna, noc, w której spłonęło wszystko, co było gwarantem sensu i nadziei. „Noc dobiegła końca. Na niebie jaśniała poranna zorza. A ja stałem się niepostrzeżenie całkiem innym człowiekiem. Dawny uczeń szkoły talmudycznej, niewinne dziecię zostało strawione ogniem. Została ze mnie jedynie cielesna powłoka. Mroczny płomień wkradł mi się do duszy i doszczętnie ją pochłonął”.⁴³

To noc utraty wszystkiego, co boskie i ludzkie, noc zagłady całkowitej. Wypalająca wewnątrz nicość ostateczna.

Czy to doświadczenie radykalnej *nocy ciemnej* (przedstawione tu przez jednego autora, ale będące przecież doświadczeniem wielu) może być dla dzisiejszego pojmowania wiary jakimkolwiek znakiem wyposażonym w sens? Czy samo myślenie o Zagładzie w kategoriach sensu, znaczenia, czy jakkolwiek pojmowanej „pozytywności” nie jest przejawem umysłowej aberracji, a w stosunku do ofiar – wyjątkowej niestosowności? Jak pisze Susan Neiman w odkrywczej rozprawie o złu w myśli nowożytnej: „Podobnie jak Lizbonie,⁴⁴ Auschwitz nadano znaczenie, które pozostawało w relacji do sieci przekonań, w ramach których się pojawiło. Wydawało się jednak, że Auschwitz zniszczyło – o ile nie całkowicie zablokowało – samą możliwość intelektualnego responsu. Myśl pozostała niema, ponieważ narzędzia naszej cywilizacji wydawały się bezradne w starciu z wydarzeniem, któremu nie mogły zapobiec. (...) Właściwe człowiekowi umiejętności intelektualne wymagane do budowania struktur sensu okazały się całkowicie zawodne. Poszukiwanie znaczenia i sensu okazywało się w rzeczywistości fatalne w ścisłym znaczeniu słowa, ponieważ jedno i drugie nie zgadzało się z umiejętnościami wymaganymi w miejscu, które zaprzeczało znaczeniu i sensowi”.⁴⁵

Pośród pytań o sens, tym najbardziej fundamentalnym jest pytanie o boską Obecność w Auschwitz. Chodzi o respons religijny wobec „wydarzeń, o któ-

rych wiemy, że nie potrafimy jeszcze pomyśleć, wobec których żadna religia, żadna instytucja religijna na świecie nie była obojętna, czyli nie została *nieposzkodowana, nienaruszona, cała i zdrowa*".⁴⁶ Myśl żydowska zmagala się i zмага wciąż z tą kwestią; świadectwa ocalonych, a także komentarze i studia z zakresu filozofii i teologii żydowskiej tworzą już sporą bibliotekę.⁴⁷ W odpowiedziach, które się z nich wyłaniają pojawia się całe spektrum rozwiązań: od negacji, śmierci biblijnego Boga, przez hiobowe milczenie, po współczucie Bogu, „który po wojnie jest samotny bardziej niż ktokolwiek”.⁴⁸

Moje pytanie – odbijające się od kwestii podniesionej przez Halika – pochodzi z przestrzeni chrześcijańskiego myślenia i tylko ono jest tu przedmiotem dalszego namysłu. Chodzi o wymiar zbiorowy – antropologiczny, teologiczny, cywilizacyjny – owej *nocy ciemnej*? Co zatem znaczy i jak znaczy dla myślenia chrześcijańskiego *noc ciemna* Auschwitz? Jedną z najbardziej przejmujących, głębokich i odważnych myślowo prób odpowiedzi podsuwa niemiecki teolog katolicki Johann Baptist Metz w swojej *Teologii wobec cierpienia*.⁴⁹ To dzieło niezwykle w swej uczciwości i nieskrywanych emocjach; dzieło mocno podbite biograficznie,⁵⁰ napisane z szerokim humanistycznym oddechem, pozostające w żywym dialogu z najnowszą myślą filozoficzną. Autor konfrontuje teologię chrześcijańską z rozlicznymi wyzwaniem naszego czasu. Nie boi się dyskusji o fenomenie „śmierci Boga”, rozważając go jako konstytutywny element współczesnej kultury. Raz jeszcze powraca do Nietzschego i jego proctwa, uświadamiając, że ta formuła dotyka nie tylko świata chrześcijańskiego, ale jest wyrazem kryzysu całego „ludzkiego świata”.⁵¹ W jego rozważaniach pojawia się także – w kontekście (odkrywczych antropologicznie!) uwag o atrofii apokaliptyki we współczesnym rozumieniu czasu⁵² – postać nietscheańskiego szaleńca z *Radosnej wiedzy*.

Metz wprowadza na scenę teologicznego dyskursu zapoznaną kategorię *memoria passionis* i wokół niej buduje zręby swojego myślenia, które jest dalekie od apologetycznych tonów. W centrum tej przepalającej, nicującej zastane pewniki i poszukującej teologii staje pytanie: „jak mówić o Bogu w obliczu przepastnej historii cierpień świata, 'Jego' świata”.⁵³ To teologia, która stoi nade wszystko pamięcią o niesprawiedliwie i niewinnie cierpiących, teologia, która trzyma stronę wszystkich pokonanych na krwawej scenie historii (wszystkich epok). Metz nie unika żadnej z trudniejszych kwestii współczesnej teologii (z teodyceą na czele), a topograficznym środkiem jego myślenia staje się Auschwitz.

To świadomy swojej radykalności gest zrewoltowanego umysłu i sumienia. Metz stwierdza, że pośród posoborowych nauk o „znakach czasu”, relatywnie rzadko (o ile w ogóle) był wymieniany Auschwitz. To

zapomnienie jest znaczące: „Czy enuncjacje kościelne na temat tych znaków mówią o Auschwitz? Nic takiego nie jest mi znane. Moje rozważania uznają Auschwitz za taki właśnie znak czasu. O tym w sposób oczywisty raczej 'niemodnym' znaku czasu ma tu być mowa, aby kościelnemu życiu chrześcijan nie przytrafiło się to, co Elie Wiesel – nie w zamiarze oskarżania, raczej z pewnym odcieniem smutku – formułuje następująco: Wczoraj słyszało się: 'Auschwitz, nigdy nie słyszałem'; dzisiaj słyszy się: 'Auschwitz, ach tak, już wiem'. Czy rzeczywiście wiemy? Czy wiemy, co się przez Auschwitz wydarzyło – wydarzyło z nami, z naszym duchem chrześcijaństwa i z naszym często tak łatwo zapominającym, często tak elastycznym mówieniem o Bogu i świecie? Od tegoż Wiesela pochodzi tak niesłychane dla chrześcijańskich uszu zdanie: 'Zdolny do refleksji chrześcijanin wie, że w Auschwitz umarł nie żydowski naród, lecz że umarło chrześcijaństwo'. Wtedy tylko potrafimy stawić czoło temu zdaniu, jeśli nie zlekceważymy doświadczeń, z których ono pochodzi”.⁵⁴

Metz nie tylko ich nie lekceważy, ale stawia w samym centrum własnych rozważań. Nie ucieka od trudności, próbuje bez zasłon i wykrętów zmierzyć się z enuncjacjami podobnymi wyżej cytowanym. Dla niego – przypomnijmy: *niemieckiego* teologa – Auschwitz to znak szczególny. Znak ciemny, porażający, niszczący wszelkie myślowe przyzwyczajenia: „sygnalizuje grozę wykraczającą poza wszelką przyswojoną teologię – grozę, wobec której wszelkie oderwane od sytuacji mówienie o Bogu wydaje się puste i ślepe. Czyż bowiem, zapytywałem siebie, istnieje Bóg, któremu można oddawać cześć, będąc odwróconym plecami do takiego kataklizmu? I czy teologia, zasługująca na to miano, może po takim kataklizmie mówić po prostu dalej – mówić dalej o Bogu i o ludziach, jak gdyby w obliczu takiego kataklizmu nie należało zweryfikować zakładanej niewinności naszych ludzkich słów? Przez takie pytania Auschwitz nie powinno zostać ustylizowane na 'negatywny mit', który ten kataklizm znowu przecież usunąłby z kręgu naszej teologicznej i historycznej odpowiedzialności”.⁵⁵

To stwierdzenie dobrze oddaje podstawowe zamyśły Metza. Spojrzeć w czarną studnię historii z otwartymi oczami, nie odwracać głowy od realnego morza ludzkich cierpień. Pytać, jak niedająca się niczym przesłonić groza tamtych wydarzeń ma się do zadawnionej teologicznej narracji o boskiej dobroci i wszechmocy. Przywracając Auschwitz teologicznemu myśleniu, mówi Metz o kilku rzeczach jednocześnie: o pamięci – która unikając wygodnej selektywności, będzie umiała spotkać się z potwornościami historii, o języku – który będzie próbował nazwać to graniczne i unikalne w dziejach doświadczenie, o teologii – która będzie umiała wreszcie porzucić dystans wobec tego typu zjawisk (o ile nie wyniosła obojętność). Teologia

Metza nie jest strategią wygładzającą kandydaturę myślenia, tak by mogło się ono łatwo zgodzić z ciemnymi doświadczeniami historii. Przeciwnie: zdaje się on mówić, że aby sprostać uczciwie takim – wypadającym poza zasięg rozumu – wydarzeniom jak Auschwitz, trzeba przemyśleć na nowo dobrze ustalone chrześcijańskie kategorie. Trzeba tradycyjny słownik poddać solidnym retuszom. Auschwitz powinno stać się ultimatum wobec nazbyt elastycznego i grzecznego języka teologii. Pytanie o przerażenie tym, co się tam stało, powinno pojawić się w centrum logosu teologii. Pora już przestać widzieć w teologii skarbnicę prostych, układających się w spójny system odpowiedzi na trudne pytania. Nie sposób dziś myśleć o sensie historii, wyrzucając Auschwitz poza jej nawias, podobnie jak nie sposób myśleć dziś o Bogu, odwracając się plecami do Auschwitz. Kataklizm, jakim był dla naszej kultury Auschwitz, nie może pozostawić w spokoju ani chrześcijaństwa, ani jego teologii. Nie może być tak, że teologia chrześcijańska pozostanie nietknięta przez tamto straszne doświadczenie.

W jednym z najbardziej wywrotowych i przejmujących akapitów swojego studium pisze Metz: „My, chrześcijanie, nie cofniemy się już nigdy poza Auschwitz; z kręgu Auschwitz wyjdziemy zaś, ściśle biorąc, nie sami, ale już z ofiarami Auschwitz. Jest to moim zdaniem cena za ciągłość chrześcijaństwa poza sferą Auschwitz. Nie mówmy: w końcu istnieją dla nas, chrześcijan, inne doświadczenia Boga niż te związane z Auschwitz. Z pewnością! Jeśli jednak nie ma dla nas Boga w Auschwitz, to jak ma on być dla nas gdzie indziej? Nie mówmy też, że takie rozumowanie godzi w sedno kościelnej nauki, według której chrześcijanom jest nieodwołalnie poręczona bliskość Boga w Jezusie Chrystusie. Pozostaje przecież zawsze pytanie, jakiego chrześcijaństwa obietnica ta dotyczy. Czy może chrześcijaństwa utożsamiającego się jako antyju-daistyczne, które jest elementem historycznych korzeni Auschwitz, czy też takiego, które swoją tożsamość może widzieć i głosić tylko w obliczu żydowskiej historii cierpień? Dla mnie uznanie tej quasi-teoriozbawczej zależności jest sprawdzianem tego, czy my jako chrześcijanie jesteśmy gotowi kataklizm Auschwitz rzeczywiście pojąć jako taki i – podobnie jak to czynimy często z perspektywy moralnej – również pod względem kościelnym i teologicznym potraktować go na serio jako wyzwanie”.⁵⁶

Z nakreślonej tu postulatycznej perspektywy (jakże mało ortodoksyjnej) Metz zadaje liczne pytania, a niemal każde stawia na ostrzu noża poruszane w nich problemy. Czy chrześcijańskie myślenie o Auschwitz i w obliczu Auschwitz odmieniło chrześcijan jako szczególnie mocno? Czy Kościoły chrześcijańskie nazwać można już „Kościółami po Auschwitz”? Czy chrześcijańska teologia mówi innym językiem „po Auschwitz”? Czy ta nazwa stała się dla nas niezbywalnym

punktem topograficznym w naszej świadomości? Nie ma żadnej wątpliwości, że dla Metza są to wszystko pytania z gatunku retorycznych. Radykalna przemiana świadomości, na którą uwrażliwia i którą postuluje, jest wciąż przed nami. Kwestie bieżącej pedagogiki pozostawmy jednak teologom, nas interesuje tu przede wszystkim dokonana przez Metza hermeneutyka ciemnego symbolu Auschwitz. Jakie sensy antropologiczne wylaniają się z jego lektury *nocy ciemnej Zagłady*?

Na wielu stronach swojej książki przekonuje on konsekwentnie, że dojrzała i uczciwa wiara chrześcijańska musi dzisiaj przejść przez tę noc. Nie ma od tego odwrotu. Każda inna strategia wypycha nas w etyczną niegodziwość, poznawczą amnezję i płytką teologię. Najważniejszą bodaj nauką, która płynie z ciemnej lekcji teologii cierpienia, jest pogłębienie i oczyszczenie rutynowego obrazu Boga: „Kto na przykład mówienie o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba formułuje tak, że krzyk skargi Hioba: ‘Jak długo jeszcze?’, staje się w nim niesłyszalny, ten uprawia nie teologię, lecz mitologię. Rozumienie Boga nie jest ukierunkowane na jakieś (‘postmodernistycznie’) wynalezione obrazy Boga, które nie znoszą żadnej negatywności, żadnego nieukojonego bólu, lecz na obraz Boga biblijnych tradycji. Czy niedającą się ominąć dialektykę tego obrazu Boga traktujemy rzeczywiście serio? Zadaję sobie to pytanie, kiedy słucham dzisiaj jakże pozytywnej metaforyki Boga w głoszonym słowie, w którym jest już mowa tylko o Jego ‘miłości’. Zadaję sobie to pytanie również jednak wtedy, kiedy czytam u krytyków, że to tylko Kościół malował obraz mrocznego Boga, aby człowieka napawać lękiem i upokarzać. Nie! To samo życie trzyma nam przed oczyma ten mroczny obraz Boga, który dojrzałej wiary nie ma zamazywać, lecz któremu winna ona stawić czoło – choćby przez bezgłośnie wdychanie stworzenia. Jak narcystyczna musi być właściwie wiara, która w obliczu nieszczęścia i przepastnych cierpień w stworzeniu, w Bożym stworzeniu, chce widzieć tylko wyrazy radości i jest głucha na krzyk wobec mrocznego oblicza Boga?”.⁵⁷

Idąc tym ciemnym tropem teolog chrześcijański musi spotkać się z „wydarzeniem Auschwitz”. Znak Auschwitz jest – musi być – dla wiary chrześcijańskiej horrorem, raną, skandalem i wyzwaniem. Innej drogi, powiada Metz, nie ma. Tu jego myśl dotyka w istotnym punkcie *Nocy* Elie Wiesela, próbuje on wnikać w zapisaną przez pisarza „ciemność bezgranicznej, bezimiennej nocy”.⁵⁸

W jednym z najbardziej porażających fragmentów książki relacjonuje Wiesel historię powieszenia trzech więźniów, w tym *pipela*, młodego pomocnika jednego z kapo:

„Trzech skazańców weszło na krzesła. Na trzech szyjach zacisnęły się w tej samej chwili pętle.

– Niech żyje wolność! – wykrzyknęło dwóch dorosłych.

Mały milczał.

– Gdzie jest Bóg, gdzie On jest? – zapytał ktoś za mną.

– Na znak komendanta przewróciły się trzy krzesła.
(...)

Dwóch dorosłych już nie żyło. Zwisaly im z ust opuchnięte, zsiniałe języki. Ale trzeci sznur wciąż się kołysał: chłopiec był tak lekki, że ciągle jeszcze żył...

Ponad pół godziny walczył ze śmiercią, konając na naszych oczach. A my jak zwykle musieliśmy patrzeć mu prosto w twarz. Kiedy przechodziłem przed nim, wciąż żył. Miał jeszcze zaróżowiony język i przytomne oczy.

Usłyszałem nad sobą ten sam męski głos, który raz jeszcze zapytał:

– Gdzie jest Bóg, gdzie on jest?

Na co jakiś głos we mnie odpowiedział:

– Jak to – gdzie? Tu, wisi na szubienicy...”.⁵⁹

Ta scena, wedle świadectwa samego Metz, miała decydujący wpływ na jego rozwój teologiczny. Pytanie: „gdzie był Bóg w Auschwitz” stało się centralnym pytaniem jego teologii. Znamienne, a może i bulwersujące jest to, że w swoich komentarzach do tego – wielokrotnie przywoływanego w literaturze egzegetycznej – świadectwa,⁶⁰ nie idzie on za eksplikacjami znanych chrześcijańskich myślicieli.⁶¹ Nie próbuje w swoim teologicznym myśleniu chrystianizować Zagłady.⁶² Odrzuca zarówno rozwiązanie Jürgena Moltmanna o współcierpiącym Bogu, jak i uwagi Dorothei Sölle, interpretującej powyższą scenę w kontekście Krzyża i niezawinionego cierpienia Chrystusa. Metz nie podziela tych skądinąd odważnych – jeszcze niedawno nie do pomyslenia – conceptów. Lęka się pospiesznych odpowiedzi, mówi o niebezpieczeństwie oswojenia grozy, uspokojenia sumienia, albo nawet usprawiedliwienia. Wzbrania się przed poszukiwaniem związku między powieszonym żydowskim dzieckiem z opowieści Wiesela a Bogiem chrześcijan, podkreśla raczej kontekst żydowski wydarzenia: „Myślę, że jedynie Żydowi, zagrożonemu wraz ze wszystkimi dziećmi w Auschwitz, wolno to powiedzieć, tylko jemu. Tutaj zawodzi według mnie (...) każda chrześcijańsko-teologiczna identyfikacja Boga”.⁶³ Jeśli tak, to myśl chrześcijańska, twierdzi kategorycznie Metz, staje się w tej sytuacji w sposób konieczny dłużnikiem żydowskiego świadectwa. Nie sposób już teraz, „po Auschwitz”, mówić o Bogu, ignorując żydowski głos. Chrześcijanie po Auschwitz zdani są na świadectwo żydowskich ofiar. To, co wydarzyło się w ramach Zagłady, wymaga nie tylko rewizji historycznej między chrześcijanami i Żydami, wypracowania stosownej chrześcijańskiej teologii judaizmu. Tu trzeba czegoś więcej: fundamentalnego zrozumienia „zależności od Żydów pod kątem historii i wiary, ponieważ chrześcijanom nie wolno już więcej

rozumieć i definiować siebie bez tej zależności czy zgoła wbrew niej”.⁶⁴ Dla świadomości chrześcijańskiej Auschwitz musi stać się czymś więcej niż historycznym doświadczeniem, musi trwale wejść w krąg – rozwijanej konsekwentnie w książce – „kultury anamnestycznej”, która jest dziedzictwem żydowskiego ducha.⁶⁵

Metz odrzuca wszelkie teologiczne retusze sprawiające, że „poprawny” teologicznie obraz Boga da się niekłopotliwie uzgodnić z Auschwitz. Teologia systematyczna traci tu rację bytu, a spójną logikę wywodów musi zastąpić krzyk cierpiących. Spekulatywna teologia winna słuchać najpierw zamordowanych w Auschwitz; dopiero później może próbować dawać swoje – z konieczności zawsze ułomne – odpowiedzi. Auschwitz jest i pozostanie najciemniejszą nocą dwudziestowiecznego doświadczenia. Wydarzeniem historycznym i apokaliptycznym równocześnie. Nocą, do której głębi żaden wzrok nie ma dostępu i która dla rozumu pozostanie nie do przeniknięcia, nie-do-pojęcia. Tedy i Bóg myślany „po Auschwitz” pozostanie *mysterium iniquitatis*, niedostępną dla rozumu niezgłębialną tajemnicą. Chrześcijańska teodycea nie może być w tej sytuacji logicznie domkniętą odpowiedzią, mniej lub bardziej konstruktywną. Pod wpływem *nocy ciemnej* Auschwitz chrześcijaństwo ma też szansę zrezygnować z tryumfalistycznej teologii dziejów – niebezpieczeństwa, które zawsze mu zagrażało.

Nihilologia Auschwitz zamyka usta. Ukazuje bezsilność, a czasem niegodziwość nazbyt gładkich racjonalnych formuł. Spełnia się raczej w krzyku, skardze i modlitwie, które zanoszone winny być do Boga w imieniu tych, którzy zostali zamordowani. To jest, powiada Metz, właściwy język chrześcijańskiej teologii. Może to jest ten moment, w którym niemiecki teolog mógłby się udać po słowo do piszącego po niemiecku żydowskiego poety. Poety Zagłady, poety milczenia, poety nicości, poety nocy. Wobec katastrofy Zagłady słowa zaniemówiły. Paul Celan zebrał w swojej poezji tylko ich ciemny ekstrakt. Wypełnił nimi te oniemiałe wiersze-rebusy, wiersze, których nie da się *normalnie* rozumieć. Te słowa znaczą, ale w trybie innym niż ten, do jakiego zostaliśmy przyzwyczajeni. Nakłuwają, przepalają, stygmatyzują. Celan, poeta nocy najciemniejszej z ciemnych, mógłby być także zwornikiem dwóch „nocnych” dzieł, o których mowa była wcześniej. Jest zrzędzeniem losu, że to właśnie on tłumaczył na niemiecki oryginalny tekst napisany Jeana Cayrola do wspomnianego wcześniej filmu Resnaisa *Noc i mgła*.⁶⁶ A jeden ze swoich najważniejszych wierszy ukończył „mniej więcej w tym samym czasie, kiedy wyszła *Noc [La Nuit]* Elie Wiesela w Paryżu”.⁶⁷ Są w nim obecne tak ważne też w pracy niemieckiego teologa motywy: pragnienie wydarcia światła nicości i niekończąca się noc, która przyzywa płacz, wywołuje lzy pamięci i niewygasłego bólu:

„Szło, szło
Szło słowo, szło,
przeszło na wskroś przez noc
żądne światła i światła.

Popiół.
Popiół, popiół.
Noc.
Noc-i-noc. – Do
Oka wnijdź, do wilgotnego”.⁶⁸

Ciemna teologia Auschwitz jest nakazem milczenia wobec Rzeczywistości, której rozum nie ogarnia. Wobec świętego i transcendentnego Nic, do którego żadna myśl nie ma racjonalnego dostępu. W tej teodycei, której właściwym wyrazem jest pytanie bez odpowiedzi, albo która staje się raczej wzburzonym krzykiem, nic się gładko nie sumuje, bilans wciąż się nie zgadza, brak finalnego ukojenia. Rozum dyskursywny kapituluje, transcendentne *Nada* musi pozostać poza jego możliwościami poznawczymi. Tyle mówi teologowi *noc ciemna* Auschwitz.

Jeszcze tylko krótkie dopowiedzenie do rozważań Metza. Jakże blisko ta współ-czująca, rozedrgana i niepewna siebie mowa niemieckiego teologa bliska jest pewnym intuicjom Karola Ludwika Konińskiego. *Nox atra*⁶⁹ to niezwykle tekst, na który składają się pisane w roku 1942 osobiste notatki, głównie na tematy religijne. W tym zapomnianym nieco dziele chrześcijańskiego filozofa i krytyka daje znać o sobie z wielką siłą pragnienie radykalnego przemyślenia katechizmowego obrazu Boga. Koniński z rzadką uczciwością i głębią zmagają się ze swoją wiarą i niewiarą w samym środku wojennego kataklizmu. W obliczu nieszczęść i cierpień swojego czasu rezygnuje z łatwych pocieszeń chrześcijańskiej teodycei. Jako człowiek nowożytny, który „pochylił się nad przepaściami przyrody i historii”, rezygnuje z chrześcijaństwa ułatwionego, ze „światopoglądu pastorałkowego”.⁷⁰ W książce, która już swoim tytułem przywołuje *noc ciemną* mistyków hiszpańskich,⁷¹ zmagają się z tajemnicą zła i nie znajduje w teologicznej ortodoksji zadowalających odpowiedzi. Tytułowa noc nie jest retorycznym ornamentem; jest świadomie przywołaną przezeń metaforą perspektywy poznawczej – jak sugeruje: jedyną uprawnioną – w której trzeba postrzegać paradoksy wiary.

W szczególności odrzuca Koniński klasyczną teodyceę opartą na augustyńskiej nauce o zlu jako *privatio boni*. Prywacyjna koncepcja zła nie zgadza mu się ani z realnym doświadczeniem, ani z wizją Boga – wyniosłego Absolutu – który na istnienie owego zła zezwala, albo w którego rachunkach ludzkie cierpienia się świetnie mieszczą. Formułuje klasyczny dylemat, w którym zakwestionowane zostaje albo boskie dobro, albo boska wszechmoc: „jeśli Bóg jest dobry, czymże są

piekła, do których On nie dociera? Albo jest fikcją, albo nie chce (wtedy zaś nie jest dobry, lub dobry na jakiś zgoła inny, dla ludzkiego sumienia niepojęty i absurdalny sposób) – albo nie może”.⁷² Koniński stawia, dobywające się z niespokojnego, spalającego wewnątrz religijnego porywu, radykalne pytania. Nie udziela wszakże na nie pospiesznych odpowiedzi, bo być może rozumie, że takie odpowiedzi nie istnieją. Nie przestaje drążyć fundamentalnych teologicznie kwestii, a jego myślenie – głęboko osobiste, prowadzone zawsze na własny rachunek – dalekie jest od obiektywizującej i wyniosłej systematyki teologicznej. W namiętnych słowach – które można znaleźć w pół drogi między jękiem a skargą – wychodzących z ciemnego wnętrza chorego ciała,⁷³ pisze Koniński o oczyszczającym doświadczeniu nocy: „Nigdy tak, jak na dnie czarnej nocy, nocy skruchy, nocy bezsilności, nocy przerażenia, nocy demaskatorskiej, nocy prawdy – nie pragniesz, aby był Bóg, Ojciec-Bóg; a zarazem nigdy tak, jak w taką noc – nie pojmiesz zrozpaczonego, iż rzeczywiste istnienie Boga Ojca czyni fakt świata, który w złem zaiste leży, jeszcze niepojętniejszym, jeszcze potworniejszym i już zgoła demonicznym”.⁷⁴ Noc jest retortą prawdy, choćby była to prawda trudna do zniesienia. Noc jest poza kojącą dwuwartościową logiką, jest żywiołem sprzeczności.

Przywołana przed chwilą konstatacja Konińskiego oświeśla od innej jeszcze strony niepokojące i dalekie od konsolacji rozważania Metza o wspomnianym wcześniej „mrocznym obliczu Boga”, nie mówiąc o tym, jak bardzo zbliża ich obu wizja chrześcijaństwa, które nie jest letnie ani oczyszczone ze sprzeczności. Które jest trudne do zniesienia i które oferuje „więcej niebezpieczeństwa niż bezpieczeństwa, więcej bezdomności niż przytulności”.⁷⁵ Które żyje w drzeniu i niepewności, bo wie, że absolutna pewność wobec sensu ciemnych doświadczeń, przed którymi stanął rozum w wieku XX, nie leży w naszych możliwościach. Które ma odwagę powiedzieć „nie wiem”, „nie rozumiem”, „nie pojmuję” – a nie kompresować doświadczeń granicznych w naprędce przyrządzone zgrabne teologiczne figury. Które ogłasza kapitulację rozumu wobec obezwładniającej – jednocześnie wzniosłej i straszliwej – tajemnicy boskiej tożsamości, tajemnicy skrojonej wyraźnie nie-na-ludzka miarę.⁷⁶

Tak czy inaczej, *ciemna noc* dwudziestowiecznej historii wystawiła tradycyjną („pastorałkową”) teologię obydwu myślicieli na poważny szwank. Widać wyraźnie, że przyniosła ona wiedzę skrajnie czasem trudną do zaakceptowania. Chociaż z pewnością nie była to noc jałowej destrukcji, jej ciemna lekcja jest odległa od równie jałowej konsolacji. Taka noc wystawia wiarę na próbę (czasem straszliwą), ale, kto przez nią przeszedł nikt, nie może powiedzieć, że myśli wciąż tak samo. *Noc ciemna* Auschwitz rozciąła historię na pół

i nicność tej nocy nie pozwala nam zasnąć. Oswojony historycznie i kulturowo, ludzki, n a z b y t ludzki obraz Boga nie dostaje, jak widać, do realnego doświadczenia. Każda naiwnie antropomorfizująca teologia jest w tej sytuacji pułapką. Podobnie jak jej dewocyjna i moralizująca wykładnia. Nazwa „Bóg” okazuje się teraz ułomnym kryptonimem niedającej się pomyśleć Rzeczywistości, do której naprawdę odnosi. A ta Rzeczywistość w pełni zanurzona jest w nocy niewiedzy. To dla „geometrycznie” myślącego rozumu nadal skandal i czysta niemożliwość. Ale precedens tego „nocnego oświecenia” zapisany jest już w tekście biblijnym. Takie jest przecież – rujnujące pobożne wyobrażenia o boskiej Naturze i kruszące standardową logikę – straszliwe i nie na ludzką miarę doświadczenie Hioba.⁷⁷ Teraz już wiemy, że nie wiemy o Nim nic. Że wiemy Nic. Bóg jest poza logiką, nie mieści się w logice, ludzkiej logice. Innej nie znamy. Droga do Niego biegnie ścieżką nocy. Ale „także noc ma swą mądrość”.⁷⁸

4.

Pod sam koniec XVIII stulecia, natchnionym piórem Fryderyka von Hardenberga, zwanego Novalisem, noc ciemna znowu mocno weszła w przestrzeń myślenia i poznania. U Novalisa noc nie jest już tylko negatywną – senną, bierną – częścią doby. Noc ciemna znaczy. Wyzwała zmysły, wyostrza wzrok, uzdalnia oczy do głębszego widzenia, pozwala objąć więcej niż to tylko, co można zobaczyć w świetle dnia: „Czy i ty w nas upodobałaś, nocy ciemna? Cóż ty kryjesz pod swym płaszczem takiego, że niewidzialnie a władczo dochodzi mej duszy? Kojący balsam rosi z twojej ręki wiązanki maku. Dźwigasz w górę ociężałe skrzydła umysłu. Budzisz w nas mroczne, nieopisane wzruszenie – z radosnym przestraciem twarz poważną oglądam, która chyli się ku mnie łagodnie w nabożnym skupieniu, by w splotach w nieskończoność wijących się włosów ukazać miłą młodość matczyną. Jakież biedne, jakież dziecinne wydaje mi się teraz światło – jakim zbawiennym błogosławieństwem pożegnanie dnia – Dlatego więc tylko, że noc zraża cię do tych, co ci służą, rozsiewasz w przestworzach świecące globy, by czasu oddalenia twojego zwiastowały twą wszechmoc – twój powrót. Więcej od gwiazd połyskliwych dają nam znać o niebie oczy, które w nas noc otwiera na nieskończoność. Widzą dalej niż tamte, najbliźsze z nieprzeliczonych zastępów – i bez światła przenikają widzeniem głębie kochającego serca – sycąc wyższe przestworza niewysłowioną rozkoszą”.⁷⁹

Romantycznie przepastny kosmos nocy nie jest negacją; otwiera wzrok na nieskończoność. Współczesny poeta, podobnie jak Novalis, chętnie wstępujący w przestrzeń nocy, tak jak on wsłuchany jest w noc, ma już jednak coś radykalnie innego do powiedzenia.

Słysząc, że pisze już po potopie. Jego oczy nie rozpoznają już numinotycznego czaru rzucanego przez noc. Jego wzrok jest znacznie bliżej ziemi, a jego mowa to krótki, punktowany komunikat: „Co mówi noc? Nic/nie mówi”.⁸⁰

Aleksander Wat mówi z samego środka współczesnych nam nocy ciemnych. Jego noc nie mówi nic, bo ma usta pełne gipsu.⁸¹ Nie mówi nic; czasem krzyczy: „To krzyczy noc./Chociaż ma usta zagipsowane”.⁸² Nie jest „cichą nocą, świętą nocą” kojącej kołody. Ta noc jest pytaniem i wyzwaniem. Jest przecież nocą XX stulecia, nocą masowych mordów, nocą ludobójstwa, nocą cierpień niewinnych, nocą zaćmienia wiary, nocą śmierci (jakiegoś) Boga. Ale co znaczy „nic” tej nocy? Czy to jest definitywne zamilknięcie, zerowy stopień mowy, figura czystej negacji? Noc nicości, noc nihilizmu? Czy może raczej mowa poprzez milczenie, ciemna mowa wydobywająca się z głębi milczenia?

Noc ateizmu, noc Zagłady. Ta podwójna *noc ciemna* – jednak, mimo wszystko – mówi coś do nas, czasem krzyczy. Dla współczesnego myślenia może stać się przeszkodą albo obietnicą. Myślana nihilistycznie, to znaczy tak, że dostrzegamy w niej tylko znaczenie negatywne, „dryfujące w nic nieznaczącą nicość”⁸³ – pogrąża i odbiera nadzieję. Myślana nihilologicznie, to znaczy tak, że *nic, nihil, nada* stają się przedmiotem wnikliwego namysłu – stwarza przynajmniej perspektywę (trudną perspektywę) „otwierających” rozwiązań. Ciężkie i obezwładniające doświadczenie zbiorowej *nocy ciemnej*, doświadczenie będące wątpliwym przywilejem współczesności, może być szansą, pod warunkiem, że przeczytamy tę noc jak o noc, nie wyciągając z niej pospiesznych i prostodusznych wniosków. Sergio Quinzio, rozważając różne strony współczesnego doświadczenia nicości, wskazuje ostrożnie kierunek: „Ale noc nihilizmu, pogrążająca rzeczy w ciemnościach, nie jest koniecznym murem, który zamyka drogę, przeciwnie: jest pewną nową możliwością, chociaż skrajnie trudną i tymczasową”.⁸⁴

W sytuacji kiedy naiwne, przedkrytyczne języki wiary utraciły (w jakim stopniu?) swoją wyjaśniającą moc, może tylko nihilologia nocy jest jakąś szansą na wyjście z myślowego impasu. Ale w tej materii trudno o jednoznaczne konkluzje. Pewne wydaje się tylko to, że tej nocy nie da się w żaden sposób wymazać z naszej filozoficznej, antropologicznej i teologicznej refleksji. „W epoce Nocy Świata konieczne jest jego otchłani doświadczyć i sprostać. Trzeba jednak, by byli tacy, którzy sięgają w otchłań”.⁸⁵ Chcemy czy nie – ta *noc ciemna* pójdzie z nami.

„Co mówi noc? Nic
nie mówi”.

Bo noc nie mówi. Nie mówi nic. Nic nie mówi.
Mówi nic. Noc, nic. Ciemna ni-coś-ć.

Przypisy

- ¹ O apofatyzmie jako ważnej w zachodnim myśleniu metodzie filozoficznej i teologicznej (od Plotyna, przez Grzegorza z Nyssy, św. Jana od Krzyża po Wittgensteina) celnie pisze Pierre Hadot, *Apofatyzm i teologia negatywna*, [w:] tegoż, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003, s. 239-252.
- ² Św. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, przeł. O. Bernard od Matki Bożej, [w:] św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, t. 1, Kraków 1961, s. 59.
- ³ Tamże, s. 59.
- ⁴ Tamże, s. 71.
- ⁵ Tamże, s. 73 (kursywa autorska).
- ⁶ św. Jan, *Noc ciemna*, [w:] św. Jan, dz. cyt., s. 434.
- ⁷ T. Merton, *Szukanie Boga*, przeł. P. Parlej, Kraków 1983, s. 70. Na intrygujące podobieństwa nihilologicznych elementów myślenia św. Jana i filozofii eminentnych przedstawicieli myśli nowożytnej zwraca uwagę Elmar Salmann: „Zostaje odkryta nicość każdego zdarzenia, obrazu, rzeczywistości; nic nie jest Bogiem. I tak odkrywamy, jeśli w ogóle, drugą stronę medalu; nic nie jest poza Bogiem (*todo-nada*, dialektyka tak droga Janowi od Krzyża, Heglowi, Heideggerowi, Weil)”, E. Salman, *Daleka bliskość chrześcijaństwa*, przeł. B. Sawicki, Kraków 2005, s. 240.
- ⁸ Jeśli, rzecz jasna, w nihilizmie będziemy akcentować jego jednoznacznie negatywny i destruktywny wymiar, por. W. Kraus, *Nihilizm – nadal aktualny?*, [w:] *Wokół nihilizmu*, red. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 241.
- ⁹ Por. D. Czaja, *Lekcje ciemności*, Wołowiec 2009.
- ¹⁰ D. Czaja, M. Klinger, R. Kurkiewicz, T. Rosiński, *Lekcje ciemności. Zapis dyskusji*, „Konteksty” 2010, nr 2-3: s. 362.
- ¹¹ Tamże.
- ¹² L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, przeł. S. Lewandowska, Kraków 1991, s. 398.
- ¹³ O niejasności twardych rozróżnień między metaforą i symbolem (czasem kategoriałnej przelewności między nimi) pisze Paul Ricoeur. Jeśli iść za jego sugestiami, to widać, że formuła *noc ciemna* przyjmuje z jednej strony charakterystykę metafory (jest nieprzekładalna na pojęcie, nie jest ozdobą dyskursu, oprócz wartości emotywniej, ma również walor poznawczy), ale mocno ciąży w stronę symbolu (jest nieprzezroczysta, ma wymiar niesemantyczny). Z kolei nie jest na pewno swobodną inwencją dyskursu (jak metafora), ale jest powiązana z kosmosem (jak symbol). Finalna uwaga Ricoeura na temat ontologii metafory i symbolu dobrze opisuje polisemię i głębię *nocy ciemnej* od strony metaforycznej i symbolicznej: „Metafora zawiera więcej niż symbol w tym sensie, że wprowadza ona do języka znaczenia, które w symbolu zawarte są tylko *implicite*. (...) Niemniej jednak symbol zawiera więcej niż metafora. Metafora jest tylko procedurą językową – tą dziwną formą orzekania – w której zdeponowana jest siła symbolu. Symbol pozostaje zjawiskiem dwuwymiarowym w tej mierze, w jakiej jego oblicze semantyczne odsyła wstecz do niesemantycznego. Symbol jest związany w inny sposób niż metafora. Symbol ma korzenie. Symbole pogrążają nas w tajemniczym doświadczeniu mocy. Metafory są tylko językową powierzchnią symboli; są zdolność odnoszenia powierzchni semantycznej do powierzchni presemantycznej z głębi ludzkiego doświadczenia zawdzięczają one właśnie dwuwymiarowej strukturze symbolu”; P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, przeł. P. Graff, K. Rosner, Warszawa 1989, s. 155.
- ¹⁴ Podkreślam szczególnie ów antropologiczny wymiar rozważań, bo choć ich głównym przedmiotem jest „człowiek wobec wiary/niewiary”, to z pewnością wykraczają one w swych kulturowych odniesieniach poza perspektywę konfesyjną; to raczej uwagi z pogranicza teologii, antropologii filozoficznej i historii idei. W dobie rozmazywania granic poszczególnych dyscyplin i funkcjonowania „gatunków zmaconych”, trudno uprawiać antropologię kultury w całkowicie sterylny sposób. Podobnie jak trudno wyżyć się przy tego rodzaju refleksji jakiejś postaci przedrozumienia.
- ¹⁵ F. Nietzsche, *Radosna wiedza („La gaya scienza”)*, przeł. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 137-138.
- ¹⁶ „Istnieją dwa ateizmy, z których jeden jest oczyszczeniem pojęcia Boga”, S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, przeł. A. Ołędzka-Frybesowa, wybór i opracowanie J. Nowak, Warszawa 1986, s. 31.
- ¹⁷ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór i wstęp S. Cichowicz, tłum. różni, Warszawa 1985, s. 31-57.
- ¹⁸ W oryginale czytamy: „*Thou mastering me/God! Giver of breath and bread*”. Przekład Stanisława Barańczaka nie jest dosłowny, ale jest wierny, by tak rzec, na wyższym poziomie. W poemacie, którego tematem jest boska teodycea, zagadkowa jedność przeciwstawnych sobie boskich działań (surowość i łaskawość) została językowo utrzymana i podkreślona wymowną aliteracją, por. G. M. Hopkins, *Katastrofa statku „Deutschland”*, [w:] tegoż, *Wybór poezji*, wybór, wstęp i przekład S. Barańczak, Kraków 1981, s. 23.
- ¹⁹ Podobnie o pocieszczyelskiej funkcji religii pisała Simone Weil: „Religia jako źródło pociechy jest przeszkodą w prawdziwej wierze: w tym sensie ateizm jest oczyszczeniem”, S. Weil, dz. cyt. s. 32.
- ²⁰ W swoich uwagach o nihilizmie jest Ricoeur wyraźnie dłużnikiem rozpoznań Heideggera. W kontekście rozważań o nihilizmie Nietzschego pisał niemiecki filozof: „Nihilizm to pewien ruch dziejowy, nie zaś jakiś wyznawany przez kogoś pogląd bądź teoria. Nihilizm porusza dzieje na sposób ledwie rozpoznanego podstawowego procesu w obrębie losu narodów Zachodu. Nihilizm zatem to nie tylko pewne zjawisko dziejowe pośród wielu innych, nie tylko określony nurt duchowy, który w obrębie zachodnich dziejów pojawia się obok innych – obok chrześcijaństwa, humanizmu czy Oświecenia. Pomyślany w swej istocie nihilizm jest raczej podstawowym ruchem dziejów Zachodu. Sięga on tak głęboko, że jego rozwój może za sobą pociągnąć już tylko katastrofy światowe. Nihilizm jest powszechnodziejowym ruchem wprzęgniętych w nowożytną sferę władzy [Macht] ludów Ziemi”; M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego ‘Bóg umarł’*, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, tłum. różni, Warszawa 1997, s. 178.
- ²¹ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, s. 34.
- ²² Tamże, s. 35-36.
- ²³ Tamże, s. 37.
- ²⁴ Tamże, s. 50.
- ²⁵ Tamże, s. 57.
- ²⁶ Tą drogą pójdzie później J.-L. Marion, który w swoich filozoficznych próbach (zaciągających dług i u Nietzschego, i u Heideggera) pokazuje konieczność przejścia od „idola” (będącego obrazem boskości na miarę ludzkiego spojrzenia) do „ikony” (celującej w Niewidzialne, otwierającej na myślenie „niemożliwego do pomyślenia”):

- „W idolu spojrzenie człowieka zastyga w swoim zwierciadle, w ikonie spojrzenie człowieka ginie w niewidzialnym spojrzeniu, które zwraca ku niemu widzialna twarz”, J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, przeł. M. Frankiewicz, wprowadzenie K. Tarnowski, Kraków 1996, s. 43.
- ²⁷ T. Halik, *Ateizm jako rodzaj doświadczenia religijnego*, [w:] tegoż, *Wzywany czy nie wzywany Bóg się tutaj zjawi. Europejskie wykłady z filozofii i socjologii dziejów chrześcijaństwa*, przeł. A. Babuchowski, wstęp J. Życiński, Kraków 2006, s. 75-94.
- ²⁸ Ta myśl, pochodząca z wykładu wygłoszonego we Fryburgu w roku 2002, częściowo się już chyba zdezaktualizowała. Odnieść można raczej wrażenie odwrotne: ofensywa ateistyczna przybrała właśnie na sile, jeśli wziąć pod uwagę niedawny, głównie jednak medialny, rozgłos towarzyszący książkom Dawkinsa, Hitchensa, Dennetta, Onfraya *et consortes*.
- ²⁹ Na uwagę zasługuje wypowiedź Halika na temat całkowicie religijnej (sic!) proweniencji tej jakoby czysto ateistycznej frazy: „Jünger przypomina, że Hegel i Nietzsche usłyszeli te słowa najpierw w kościołach chrześcijańskich, jako wers znanego hymnu luterańskiego; cytuje on chorał Johanna Rista z roku 1641: „O grosse Not! Gott selbst liegt tot. Am Kreuz ist gestorben”. Podobnie w pieśni Augusta Pfeifera z 1688 roku z muzyką Bacha: „Ja, du bist hin, dein Leiden ist vollbracht; mein Gott ist todt, sein geist ist aufgegeben”, Halik, dz. cyt., s. 90.
- ³⁰ Halik, dz. cyt., s. 86.
- ³¹ Tamże.
- ³² Tamże, s. 87.
- ³³ Dobrym przykładem na trafność tej tezy jest przypadek Jerzego Nowosielskiego, malarza i teologa prawosławnego, który w młodości przeszedł przez wieloletnie, silne doświadczenie ateistyczne. „Taki absolutny ateizm – tłumaczył po latach – jest przeżyciem głęboko mistycznym, to jest przeciw teologii negatywna, apofatyczna. Ja wtedy uwolniłem się od obrazu Boga, który był prawdopodobnie projekcją ojca – Jung by nam to najlepiej wytłumaczył. Uwolniłem się od tych projekcji i wyszedłem na wolność. (...) Dlatego wielu teologów uważa, że prawdziwy ateizm jest najbliższą drogą poznania Boga”, por. K. Czerni, *Nietoperz w świątyni*, Kraków 2011, s. 185-186.
- ³⁴ Halik, dz. cyt., s. 92 (kursywa T.H.).
- ³⁵ Mistrz Eckhart używa na opisanie tego stanu kategorii *Abgeschiedenheit* (wyrzeczenie się siebie i świata, odosobnienie): „Prawdziwe ubóstwo jest ubóstwem ducha, wewnętrzną biedą. Wyrzeczenie się świata, czyli wolność od niego, jest dobre, ale tylko wtedy, gdy pociąga za sobą samotność wewnętrzną, pustkę duchową, we wnętrzu człowieka tkwi bowiem główna przeszkoda dla jego pojednania z Bogiem. Pustynia wewnętrzna, pustynia duszy, dusza wyzuta ze swej duchowości, ogołocona z ducha – to ów najdoskonalszy stan i cel bytu ludzkiego” J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 174.
- ³⁶ B. Welte, *O różnych znaczeniach nicości*, przeł. J. Zychowicz, „Znak”, 1990, nr 425-426, s. 109. O podobieństwach i różnicach dróg mistycznych obydwu mistrzów ciemności por. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i św. Jana od Krzyża*, Białystok 2009.
- ³⁷ Halik, dz. cyt., s. 92.
- ³⁸ Tamże, s. 92-93.
- ³⁹ O takiej wykładni tego terminu por. A. Milchman, A. Rosenberg, *Eksperymenty w myśleniu o Holocaustcie*. *Auschwitz i nowoczesna filozofia*, przeł. L. Krowicki, J. Szacki, Warszawa 2003, s. 11-15.
- ⁴⁰ E. Wiesel, *Noc*, przeł. M. Kozłowska, Kraków 2007, s. 124-125.
- ⁴¹ Tamże, s. 145.
- ⁴² Tamże, s. 65.
- ⁴³ Tamże, s. 68-69.
- ⁴⁴ Lizbona przywołana została tu oczywiście w związku z ogromnym kataklizmem (trzęsienie ziemi 1 listopada 1755 roku), który pochłonął około 100 tysięcy ofiar. Wydarzenie to otworzyło nowy dyskurs filozoficzny (m.in. Voltaire), w obrębie którego usiłowano pomyśleć to, co urąga rozumowi.
- ⁴⁵ S. Neiman, *Evil in Modern Thought, An Alternative History of Philosophy*, Princeton 2002, s. 256-257.
- ⁴⁶ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, tłum. różni, Warszawa 1999, s. 60 (kursywa J.D.).
- ⁴⁷ Por. np. E. Levinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdańsk 1991; C. Thoma, *Próba teologicznej interpretacji Szoah*, przeł. J. Zychowicz, „Znak” 1991, nr 432, s. 52-60; J. Sacks, *Cienista dolina. Holocaust w kontekście judaizmu*, przeł. P. Śpiewak, „Znak” 1997, nr 507, s. 9-28; H. Jonas, *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowinski, wstęp J.A. Kłoczowski, Kraków 2003; P. Śpiewak, *Milczenie i pytania Hioba*, „Kronos” 2008, nr 4, s. 154-190; Z. Kolitz, *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem*, przeł. A. Kuć, Kraków 2007; Rabbi K.K. Szapira, *Święty ogień. Tora z lat 1939-1942, lat szalu*, przeł. I. Kania, „Znak” 2006, nr 611, s. 58-110; A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009; G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*. *Archiwum i świadek (Homo sacer III)*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- ⁴⁸ Śpiewak, *Milczenie...*, s. 188.
- ⁴⁹ J.B. Metz, *Teologia wobec cierpienia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2008.
- ⁵⁰ „Moja praca teologiczna jest – im staję się starszy, tym wyraźniej – naznaczona szczególną wrażliwością na tak zwany problem teodycei, na pytanie o Boga w obliczu otchłannej historii cierpień świata, który przecież ma być ‘Jego’ światem. Ta wrażliwość na teodycę została na koniec wzmocniona i pogłębiona przez doświadczenie, które należy już do mojej biografii teologicznej: kiedy mianowicie uświadamiałem sobie coraz wyraźniej, że sytuacja, w której uprawiam teologię, jest sytuacją po historii kataklizmów XX wieku, przede wszystkim sytuacją ‘po Auschwitz’”, tamże, s. 86.
- ⁵¹ Tamże, s. 66.
- ⁵² „Przesłanie Nietzschego o śmierci Boga jest, jeśli mu się dokładnie przyjrzyć, przesłaniem o czasie. Jego wypowiedzenie panowania Boga jest wypowiedzeniem panowania czasu, elementarnego, nieubłaganego i nieprzeniknionego majestatu czasu. Bóg jest martwy. Tym, co w całym przemijaniu pozostaje i trwa, jest sam czas: wieczny jak Bóg, nieśmiertelny, jak wszyscy Bogowie. Jest to czas bez finału, co więcej – jak Nietzsche wyraźnie podkreśla – ‘bez finału prowadzącego w nicość’. Jest to czas, który się nie zaczyna i nie kończy, czas wieczny, czas, który nie zna żadnych terminów, niebieskich, ani ziemskich, żadnych spekulatywnie dostrzegalnych ani też politycznie urzeczywistnialnych celów”, tamże, s. 120.
- ⁵³ Tamże, s. 12.
- ⁵⁴ Tamże, s. 38.

- ⁵⁵ Tamże, s. 40.
- ⁵⁶ Tamże, s. 41.
- ⁵⁷ Tamże, s. 14-15.
- ⁵⁸ E. Wiesel, *Wiederbegegnung mit Auschwitz*, cyt. za: G.M. Hoff, *Nieosiągalne miejsce, nieunikniony język. Teologia po Auschwitz? Głos niemiecki*, tłum. L. Łysień, [w:] *Perspektywy teologii po Auschwitz*, red. M. Deselaers, Kraków-Oświęcim-Lublin 2010, s. 70.
- ⁵⁹ Wiesel, *Noc*, s. 103.
- ⁶⁰ T.G. Weinandy wspomina o przynajmniej dwudziestu pracach z dziedziny teologii pastoralnej i systematycznej, w których pojawiają się odniesienia do tej sceny z książki Wiesela, por. T.G. Weinandy, *Czy Bóg cierpi?*, przeł. J. Majewski, Kraków 2003, s. 18.
- ⁶¹ Por. K. Kienzler, „*Teologia po Auschwitz*” w *RFN po 1945 roku*, przeł. A. Kalińska, [w:] *Dialog u progu Auschwitz*, red. M. Deselaers, t. 1, Kraków 2003, s. 177-178.
- ⁶² Wątpliwe więc, czy zgodziłby się w tej materii z cytowanym wcześniej Halikiem, który chrześcijańską odpowiedź na horror Auschwitz widzi w wydarzeniu Wielkiego Piątku. Stanisław Obirek próby natrętnego teologizowania Zagłady (zarówno w wersji żydowskiej, jak i chrześcijańskiej) uznaje za chybione. Odrzuca stanowczo pomysły niektórych teologów chrześcijańskich „dostrzegających w Auschwitz ‘Golgotę naszych czasów’”, S. Obirek, *Holocaust – problem Boga czy człowieka?*, [w:] *Holocaust a teodycea*, red. J. Diatłowski, K. Rąb, I. Sobieraj, Kraków 2008, s. 79.
- ⁶³ J.B. Metz, *Im Angesichte der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz*, „*Concilium*” 1984, nr 20, s. 386, cyt. za: Kienzler, dz. cyt., s. 178.
- ⁶⁴ Metz, *Teologia wobec cierpienia*, s. 42.
- ⁶⁵ Tamże, s. 43.
- ⁶⁶ J. Felsteiner, *Paul Celan. Poeta, ocalony, Żyd*, przeł. M. i M. Tomal, Kraków-Budapeszt, s. 135. W tej absolutnie genialnej biografii poety – erudycyjnej, empatycznej i poetyckiej zarazem – daje Felsteiner arcywnikliwe komentarze do wierszy Celana. Nie próbuje ich przetłumaczyć, ani wytłumaczyć, ale otwiera na mnogość odniesień. Pisząc np. o przekładzie na niemiecki francuskiego tekstu Cayrola pokazuje skrupulatnie miejsca, w których poeta „pozostawił swoje nieomyślne ślady”, w których słyhać wyraźnie celanowską idiomatykę, tamże, s. 135-136.
- ⁶⁷ Tamże, s. 173.
- ⁶⁸ P. Celan, *Cieśnina*, przeł. F. Przybylak, „*Odra*” 1994, nr 12, s. 48.
- ⁶⁹ K.L. Koniński, *Nox atra*, Warszawa 1961.
- ⁷⁰ Tamże, s. 294.
- ⁷¹ Nie ma wątpliwości, że Koniński znał tradycję teologii negatywnej, przywołuje np. św. Teresę z Avila, podkreślając przy tym, że człowiek nowożytny staje przed nowymi wyzwaniem, na które myśl mistyczna nie potrafi udzielić odpowiedzi, tamże, s. 70.
- ⁷² Tamże, s. 30.
- ⁷³ Koniński podczas I wojny zapadł na gruźlicę kości, kalectwo powodowało, że wiele czasu spędzał unieruchomiony na specjalnym posłaniu. Pisał nocami. Zmarł w czasie II wojny, w roku 1943.
- ⁷⁴ Koniński, *Nox atra*, s. 30-31.
- ⁷⁵ Metz, *Teologia wobec cierpienia*, s. 127.
- ⁷⁶ To rozpoznanie tajemnie dotyka tej osobliwej „wiedzy”, która stała się udziałem Hioba, tak srodze doświadczonego przez Stwórcę. Czego Hiob dowiedział się o Bogu pod koniec niepoczytalnej historii opowiedzianej w Księ-
- dze? Jak pisze Halik w swoim niezwykłym odczytaniu jej finałowych fragmentów: „Czy nie nauczył się, że należy odłożyć owo ‘niewinne’, naiwne spojrzenie na Boga, który musi funkcjonować według naszych wyobrażeń o dobru i złu, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, szczęściu i nieszczęściu? Czyż nie jest ambitnym, a zarazem groźnym (podkr. D.C.) przesłaniem Księgi Hioba wyperswadowanie także nam naiwnie pobożnego wyobrażenia o Bogu i Jego obowiązkach wobec nas – owego ‘moralnego optymizmu’, który jest dla nas tak bardzo święty – i pokazanie, że w rzeczywistości stoimy przed wyborem: albo postrzegamy Boga jako Prawo, jako ‘zasadę’ – albo jako Boga żywego, jako tajemnicę pełną paradoksów?”, T. Halik, *Drzewo ma jeszcze nadzieję*, przeł. A. Babuchowski, Kraków 2010, s. 139.
- ⁷⁷ Ten Hiobowy trop wart jest osobnego przemyślenia i rozwinięcia. Nie jest zapewne przypadkiem, że odrzucająca, ciemna i urągająca logice historia Hioba (wraz z wiedzą/niewiedzą, której nabywa) wraca pod piórem Szestowa, Ricoeura, Halika, Metza, Quinzia, Girarda, Kushnera, Miłosza i innych dwudziestowiecznych myślicieli. To jakby rozpisane na głosy rozwinięcie proroczej intuicji Karla Bartha z jego sławnego *Der Römerbrief* (napisanego w roku 1919!): „Nie ma innego odniesienia do prawdziwego Boga aniżeli to, które dochodzi do skutku na drodze Hioba”, K. Barth, *Noc*, przeł. G. Sowinski, „*Znak*” 1992, nr 446, s. 35.
- ⁷⁸ Barth, dz. cyt., s. 35.
- ⁷⁹ Novalis, *Hymny do Nocy*, przeł. A. Pomorski, „*Znak*” 1994, nr 475, s. 41-42.
- ⁸⁰ A. Wat, *Nokturny*, [w:] *tenże, Poezje zebrane*, opr. A. Micińska, J. Zieliński, Kraków 1992, s. 190.
- ⁸¹ Tamże.
- ⁸² Tamże.
- ⁸³ Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego ‘Bóg umarł’*, s. 178.
- ⁸⁴ S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Milano 2006, s. 211.
- ⁸⁵ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, [w:] *tegoż, Drogi lasu*, s. 217.