

Piotr Feliga: Cóż po teologu w czasie marnym?

Nie jest tajemnicą, że teologia – i to teologia związana z różnymi denominacjami chrześcijańskimi – inspirowała się analizami Martina Heideggera w bardzo szerokim zakresie. Można by wręcz powiedzieć, że był on najbardziej wpływowym „teologiem” XX wieku. Przypomnijmy tu tylko twórczość jezuickiego teologa Karla Rahnera, która po dzień dzisiejszy odciska silne piętno na teologii katolickiej – pisze Piotr Feliga w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Heidegger. W cieniu metafizyki”.

Zwracając się o tekst z okazji 130. rocznicy urodzin Martina Heideggera redakcja Teologii Politycznej Co Tydzień podkreśliła jego rolę jako autora *Listu o humanizmie*[1]. Pozwolę więc sobie właśnie z *Listu o humanizmie* uczynić kanwę mojej wypowiedzi – mimo że nie będzie ona poświęcona humanizmowi czy może raczej humanizmom a... teologii.

W zaproszeniu zostało postawionych wiele ważkich pytań, m.in. jaki horyzont myślenia o Bogu i religii otwiera się w filozofii, która przewyższa metafizykę; czy filozofia, która rezygnuje z pojęcia podmiotu, może stanowić inspirację dla chrześcijan itp. Na początku spróbujmy jednak ustalić, co Heidegger ma na myśli, apelując z takim uporem, by „człowieka znów przywrócić jego istocie” (s. 82), gdy mówi, że wszystkie dotychczasowe formy humanizmu – łącznie z chrześcijańskim – wraz ze stojącą za nimi metafizyką, „nie zawierają

jeszcze doświadczenia właściwej człowiekowi godności” (s. 92)? Z jednej strony nie uważa on dotychczasowych definicji – również tej chrześcijańskiej, rozumiejącej człowieka jako złożenie ciała, duszy i ducha – za zasadniczo błędne, a raczej pomijające to, co w człowieku rzeczywiście istotne. Z drugiej zaś strony trudno byłoby nam znaleźć u niego własnej, analogicznej definicji. Jego analiza Dasein jako bycia-w-świecie, którą zaprezentował w *Byciu i czasie*, zmierza raczej ku byciu bytu, jakim jest człowiek – na które już z góry otwarty jest człowiek. Ekstatyczny charakter owego Dasein wynosi nas zatem od razu poza subiectum poszczególnego człowieka – nie tyle nawet w stronę zbiorowości, co nie byłoby w mniemaniu filozofa bynajmniej zniesieniem subiektywności, lecz jej dialektycznym potwierdzeniem, ile w stronę owego bycia, w którym, jako swojej podstawie, odnajduje się Dasein. Człowiek nie zostaje więc ujęty w istocie inaczej jak wtedy, gdy odnajduje się w owym byciu. Co więcej, człowiek nie zostaje tu ujęty w swej naturze w oderwaniu od świata, w którym egzystuje („ekzystuje”). Czymże więc jest owa „dziejowa istota człowieka”, o którą chodzi Heideggerowi? Wśród wielu określeń i metafor, jakich autor używa w samym *Liście o humanizmie*, jak i wcześniejszych tekstach na jej określenie jest gra (s. 105), pojęcie twórczo rozwinięte później przez ucznia filozofa Hansa Georga-Gadamera. Gra jest procesem dziejowym, w którym odnajduje się człowiek w swoim – równie dziejowym – byciu. To w owej grze dokonuje się zniesienie dualizmu podmiot–przedmiot; w interpretacji Gadamera bowiem człowiek nie jest już podmiotem grającym w grę, ale przeciwnie: jest przez ową grę rozgrywany.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Nawiążmy więc do pytania postawionego we wstępie i spytajmy teraz, czy chrześcijanin może rozpoznać w tak ujętej istocie człowieka – tego, o kim mówi chrześcijaństwo? Z pewnością nie bez licznych zastrzeżeń. Co na przykład z pośmiertną egzystencją człowieka? Czy analiza Heideggera jakoś ją obejmuje? Filozof broni się przed zarzutem sprowadzenia człowieka do poziomu istoty jedynie „z tej ziemi” (s. 109). Ale zauważmy, że zaprezentowane w Byciu i czasie reguły fundamentalnej ontologii po przekroczeniu horyzontu ludzkiego bycia jako bycia-ku-śmierci po prostu przestają „działać”. Śmierć jako możliwość nie-bycia już więcej stanowi wręcz niezbędny warunek możliwości autentycznego sposobu bycia Dasein. Zniesienie śmierci, które proklamuje chrześcijaństwo, stanowi kres myślenia prawdy bycia.

Nie jest jednak tajemnicą, że teologia – i to teologia związana z różnymi denominacjami chrześcijańskimi – inspirowała się analizami Martina Heideggera w bardzo szerokim zakresie

Nie jest jednak tajemnicą, że teologia – i to teologia związana z różnymi denominacjami chrześcijańskimi – inspirowała się analizami Martina Heideggera w bardzo szerokim zakresie.

Można by wręcz

powiedzieć, że był on najbardziej wpływowym „teologiem” XX wieku. Przypomnijmy tu tylko twórczość jezuickiego teologa Karla Rahnera, która po dzień dzisiejszy odciska silne piętno na teologii katolickiej. Można rzec, że również on, stosując zabiegi analogiczne do analiz filozofa z Freiburga Rahner, pozbawił naturę ludzką treści – tym razem

w zmaganiach natury z łaską. Czy to oznacza jednak, że udało mu się rzeczywiście wyjść poza subiektywność podmiotu przeciwstawionego przedmiotowi? Czy udało mu się przekroczyć „tradycyjną” filozofię? Bynajmniej. Teolog włacza bowiem analizy w ramy transcendentnej metafizyki Kanta. I nie zmienia tu nic odnaleziony przez Rahnera tzw. egzystencjał nadprzyrodzoności, któremu trudno przypisać statut odpowiadający Heideggerowskim egzystencjałom cechującym Dasein. O ile tam są one elementem pre-ontologii, czyli struktury pierwotnej wobec jakiegokolwiek ontologii, to sformułowanie egzystencjału nadprzyrodzoności staje się możliwe dopiero na gruncie jakiejś już konkretnej ontologii. Nie wychodzimy tu poza metafizykę cogito ergo sum.

Myśl Heideggera od początku oskarżano o to, że zwrócona była przeciwko wartościom, Bogu, człowiekowi... Jak przed tym zarzutem broni się filozof? „(...) przypuszczenie, że wykładnia istoty człowieka od strony związku owej istoty z prawdą bycia jest ateizmem, jest nie tylko zbyt pośpieszne, lecz także od samego początku błędne. (...) Przez ontologiczną interpretację przytomnego bycia (Dasein) jako bycia-w-świecie nie rozstrzygnięto ani negatywnie, ani pozytywnie o możliwym byciu w stronę Boga.” (s. 113). Teraz będzie można dopiero zapytać, na płaszczyźnie ontologicznej, o stosunek człowieka do Boga. Tak więc myśl Heideggera jest w tym znaczeniu bardziej podstawowa, wcześniejsza w stosunku do pytań o Boga, wartości, kulturę... Myśl Heideggera z okresu *Sein und Zeit* rządzi się wręcz żelazną logiką; autor dokonuje tu działań i przekształceń z nieomal matematyczną ścisłością. I trzymając się języka matematyki, trzeba przyznać, że Rahner i jego naśladowcy i entuzjaści dokonują we własnych interpretacjach myśli filozofa niczym nieuzasadnionych podstawień, dochodząc w rezultacie do błędnych wniosków. Teolog, tkwiąc zasadniczo, jak już powiedzieliśmy, w ontologii *cogito*, „utożsamia

horyzont przyjmowany w przed-ujęciu z rzeczywistym nieskończonym bytem jako warunkiem naszej zdolności rozpoznawania bytów skończonych”[2]. Tak więc aprioryczny warunek naszego poznania, który u Heideggera jest elementem pre-ontologicznym i jest zasadniczo tożsamy ze „światem”, u Rahnera zostaje utożsamiony z Bogiem, w którym niejako zatopiony jest człowiek jako duch. W tego typu analizach należy również upatrywać podstaw jego postulatu tzw. anonimowego chrześcijaństwa.

Tak jak o tradycji filozoficznej mówi Heidegger, że zakrywa ona przed naszymi oczami sens bycia, tak również w przypadku teologii konieczna jest „destrukcja tradycji” teologicznej odsłaniająca prawdę bycia teologii

Czy to znaczy, że teologia jeszcze mniej postąpiła na drodze dziejów bycia, po której Heidegger prowadzi filozofię? W pewnym sensie tak. Błąd bowiem, którego dopuszczają się teologowie, polega na tym, że chcąc interpretować

teologię w duchu Heideggera, nie pytają rzeczywiście o istotę, sens bycia teologii czyli nie zajmują się teologią jako taką, ale od razu przechodzą do tworzenia nowej metodologii teologicznej, albo wręcz do samej „rzeczy” teologii, czyli do Boga. Tworzenie prawdziwej ontologii fundamentalnej teologii wydaje się zadaniem zbyt mało atrakcyjnym, skoro nie ma ona mieć, jak już powiedziano o pre-ontologii, jakichś konkretnych praktycznych skutków czy zastosowań. A jednak, tak jak o tradycji filozoficznej mówi Heidegger, że zakrywa ona przed naszymi oczami sens bycia, tak również w przypadku teologii konieczna jest „destrukcja tradycji” teologicznej odsłaniająca prawdę

bycia teologii. Co nie znaczy, że dzieje bycia tradycji nie są „wciąż przed nami, a nie za nami” (s. 78). Pragnę zauważyć, że próba stworzenia takiej fundamentalnej ontologii (pre-ontologii) teologii została przeze mnie podjęta. Sens teologii został w niej ujęty jako bycie-w-świecie-teologii, a jej dziejowy charakter w postaci gry miejsc teologicznych (loci theologici).

*Możemy stwierdzić w ślad
za Heideggerem, że
zapomnienie o byciu teologii
sprawia, że również teologia
zostaje pozbawiona swojej
„ojczyzny”*

Czy zatem można
powiedzieć, że
teologia została
„przemyślana do
końca”?
Zdecydowanie nie.
Możemy natomiast
stwierdzić w ślad
za Heideggerem, że

zapomnienie o byciu teologii sprawia, że również teologia zostaje pozbawiona swojej „ojczyzny”, swojego „domostwa”. Będąc na obczyźnie, zapomniawszy swej godności, chce być tylko nauką pośród innych nauk, dyscypliną pośród innych dyscyplin – upodobnić się do „obcych”, pośród których przebywa. Z niedalekiej historii teologii wspomnijmy tu tylko jeden kryzys na tym gruncie – Bultmannowską tezę o niedostępności Jezusa historycznego, a obecnie... Wystarczy przypomnieć wywiad z prof. Stanisławem Grygielem o losach Papieskiego Instytutu Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, żeby przekonać się jak „niekochana”, a może niepotrzebna jest Kościołowi teologia[3].

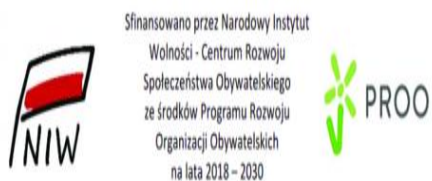
Co zrobić, aby powrócić do ojczyzny, żeby powrócić do domu?
Heidegger mówi, że sens bycia przejawia się w mowie, że domostwem bycia i jednocześnie schronieniem człowieka jest mowa (s. 123). W przypadku teologii uprzywilejowanym miejscem mowy jest liturgia. Prawdopodobnie najbliższej swojej ojczyzny, domostwa była teologia, kiedy najpierw Pius XII, a potem Drugi Sobór Watykański ogłosił, że to właśnie liturgia jest „szczytem i źródłem” życia Kościoła – nie Pismo Święte, ale liturgia. Ale cóż, jeśli z tego nie miały wynikać żadne konkluzje czy wnioski... Więc liturgia została podporządkowana „wyższym” celom: katechetycznym, duszpasterskim, społecznym... I tak oto teologia, w post-liturgicznym Kościele pozostała na wygnaniu. Czy są szanse na odwrócenie tego trendu? Heidegger łączy zapomnienie o sensie bycia z dyktatem opinii publicznej. Czy ktokolwiek uwierzy, że zasadniczym problemem teologii, a i Kościoła u początku XXI wieku jest liturgia, skoro socjologicznie rzecz biorąc, problem ten dotyczy jakiejś marginalnej grupy wiernych? W ten sposób koło się zamyka. A teolog w tym „czasie marnym” z konieczności zostanie tylko „teologiem marnym” (co nie musi wcale znaczyć, że marnym teologiem).

Piotr Feliga – doktor teologii, dogmatyk; autor książki pt. Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody” Hansa-Georga Gadamera, Toruń 2014; katecheta.

[1] M. Heidegger, List o humanizmie, w: tenże, Budować, mieszkać, myśleć. Es-seje wybrane, Czytelnik, Warszawa 1977, s.76–127.

[2] B. J. Shanley OP, Tradycja tomistyczna, tł. R. Mordarski, W drodze, Poznań 2017, s. 415.

[3] <https://teologiapolityczna.pl/instytut-jana-pawla-ii-pod-znakiem-zapytania-rozmowa-z-prof-stanislawem-grygielem-2>



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego