

## **Waldemar Linke CP: Martin Heidegger i jego czytanie Biblii. Fenomenologiczne lektury Listów św. Pawła**

Zasadnicze zręby hermeneutyki biblijnej Bultmanna zostały wypracowane i to stosunkowo wcześniej przez samego Heideggera. Była to jednak hermeneutyka wrogo nastawiona do religii rozumianej jako pietas oraz jako system teologiczny. Po co więc Heideggerowi była potrzebna religia? By przez jej studium filozoficzne przeciwstawić się sekularyzacji filozofii czyli sprowadzaniem jej do roli jednej z nauk – pisze Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Heidegger. W cieniu metafizyki”.

Czy można napisać coś sensownego o hermeneutyce biblijnej Martina Heideggera? W swych wykładach z hermeneutyki Prosper Stanley Grech OSA zaliczał omówienie twórczości marburskiego filozofa do „długiej dygresji filozoficznej”, którą umieszczał między Friedrichem Schleiermacherem a Karlem Barthem (P. Grech, *Ermeneutica (ad uso degli studenti)*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1991, s. 42). W cenionym podręczniku Walter C. Kaser, Moisés Silva, *Introduction to Biblical Hermeneutics. The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan 2007, wyd. pierwsze 1994, s. 276) drugi z tych autorów pisze o Heideggerze wyłącznie jako o inspiracji filozoficznej dla Rudolfa Bultmanna i jego twórczości. Konkretnie zaś, by odwołać się do samego Bultmanna, jeśli stwierdza on, że niemożliwa jest egzegeza bezzałożeniowa (tenże, „*Is Exegesis without Presuppositions Possible?*”). W: *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, red.

Schubert M. Ogden, New York: World Publishing 1960, s. 289-296), to swe założenia formułuje pod bardzo silnym wpływem lektury książki *Bycie i czas* (James D. Smart, *The Divided Mind of Modern Theology*, Philadelphia: The Westminster Press, 1967, s. 109). Werner G. Jeanrond podsumował wpływ Heideggera na hermeneutykę teologiczną w trzech punktach: 1) zainspirował Bultmanna („pierwszy Heidegger” czyli *Bycie i czas*), 2) wpłynął na powstanie „nowej hermeneutyki” („drugi Heidegger”, po „zwrocie językowym”), 3) dostarczył języka dyskusji o metodach interpretacji Biblii przez sugestywne opisanie sytuacji egzystencjalnej człowieka (dotyczy to całości dorobku Heideggera) (por. Werner G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie* [=Myśl Teologiczna 23], Kraków: Wydawnictwo WAM 1999, s. 82-82). Wnikliwe uwagi Jeanronda pokazują, że Heidegger istnieje w dyskusji hermeneutycznej dotyczącej interpretacji Biblii nie tylko jako tło dla Bultmanna. Nikt jednak nie zaryzykował stwierdzenia, że sam Heidegger stworzył własną hermeneutykę filozoficzną.

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

### **Przed *Bycie i czas***

Najbardziej znana i najbardziej wpływowa z książek Heideggera, *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1927, polski przekład Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994) zaczęła się kształtować mniej więcej w 1923 r. (tamże, s. XII-XIII). Wcześniejsze, bo wygłoszone w semestrze zimowym roku akademickiego 1920/1921 we Fryburgu (Freiburg im Breisgau) są jego wykłady poświęcone fenomenologii religii. Pozostawał więc wtedy

jeszcze na macierzystej uczelni, gdzie studiował najpierw (choć bardzo krótko) teologię, a następnie filozofię. Od 1916 r. był już samodzielnym pracownikiem naukowym, bowiem habilitował się na podstawie pracy o Dunsie Szkocie napisanej już pod wyraźnym wpływem fenomenologii Edmunda Husserla, a więc zaczął już swą samodzielną drogę naukową, niezależną od neokantyzmu swego oficjalnego mentora Heinricha J. Rickerta. Miał za sobą doświadczenie wojenne 1918 r. i musiało się ono odbić na jego myśleniu filozoficznym.

Wiele wskazuje na to, że do owego wykładu Heidegger przygotował sobie notatki na luźnych kartkach. Gromadził je w osobnej teczce i tak się one zachowały. Poza tym w archiwach zachowały się notatki studentów, dzięki którym można odtworzyć zasadniczą treść tego, co powiedział wykładowca. Tekst tych wykładów (wraz z wykładami semestru letniego tego samego roku) wydano w 1995 r. jako t. 60 *Gesamtausgabe* zatytułowany *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann GmbH). Treść tego tomu w przekładzie Grzegorza Sowińskiego ukazała się siedem lat później w polskim tłumaczeniu (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, Kraków: Wydawnictwo Znak 2002). Materiały dotyczące semestru zimowego dzielą się na część wstępną, która urywa się dość nieoczekiwanie. Jeden z autorów notatek i słuchaczy tego wykładu, Oskar Becker, zanotował 30 listopada 1920 r. zanotował, że nastąpiło to „Na skutek zarzutów ze strony niepowołanych osób” (Matthias Jung, Thomas Regehly, „Posłowie redakcyjne do wykładu z lat 1920/21 [semestr zimowy] ‘Wprowadzenie w fenomenologię religii’”. W: Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 333-336, zwł. s. 333). Wykład zaczął się 29 października tegoż roku, odbywał się dwa razy w tygodniu w wymiarze 60 min. każdorazowo, a więc nastąpiło to po ok. ośmiu godzinach prezentacji. Ślady niezrozumienia znajdujemy w zapiskach studenta. Heidegger powiedział bowiem przed zmianą

przebiegu wykładów: „przerywam tak abstrakcyjne rozważania i od najbliższych zajęć będę wyklądać historię: rezygnując z dalszych wywodów na temat metody, wyjdę od konkretnego, określonego fenomenu. Przypuszczam jednak, że moje wywody będą przez Państwa od początku do końca błędnie zrozumiane” (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 61). Nie jedyny to raz, gdy w wykładzie swym młody naukowiec wyraził sceptycyzm co do możliwości porozumienia się z audytorium: „nie mogę oczekiwać, że wszystkie kwestie są bezpośrednio rozumiane” – mówi (tamże, s. 17). Nieco dalej stwierdza: „Chciałbym stwierdzić, że wszyscy Państwo, poza zupełnie nielicznymi wyjątkami, błędnie rozumieją wszelkie pojęcia i określenia, które podaję” (tamże, s. 18). Nie należy więc się dziwić, że trzeba było znaleźć metodę wytłumaczenia, o co chodzi w wykładzie, dlatego następuje zerwanie ciągłości wywodu, które ma na celu nawiązanie kontaktu między wykładowcą a słuchaczami.

Ciąg dalszy materiału to analiza wybranych pism św. Pawła Apostoła: Listu do Galatów i 1-2 Listów do Tesaloniczan. Są to glosy (rudymtarne zaznajomienie się z tekstem, według własnych słów wykładowcy, także, s. 70) i następująca po nich analiza filozoficzna wniosków z tej selektywnej lektury. Całości dopełniają własne notatki wykładowcy (*Suplement. Zapiski i szkice do wykładu*). Materiał suplementu zaczyna się dopiero od notatek dotyczących lektury Listu do Galatów. Odtworzenie lektury pism Pawła dokonanej przez Heideggera nie jest więc zadaniem prostym ani bezpiecznym. Ryzyko warte jest jednak podjęcia, jeśli ma zmienić powszechnie przyjęty, a nie całkiem zasadny pogląd, że hermeneutyka biblijna zainspirowana przez Heideggera jest do odzyskania tylko w pracach Bultmanna i w formie specyficznej dla tego drugiego intelektualisty. To, co zamierzamy

zrekonstruować, jest reprezentatywne dla najwcześniejszej fazy w twórczości Heideggera. Możemy tylko żałować, że nie znamy choćby podobnego materiału z fazy „późnego Heideggera”.

## Heidegger czyta Pawła

*Tworząc podstawy fenomenologicznej filozofii religii Heidegger chce przyjąć za punkt wyjścia to, co określa jako „faktyczne doświadczenie życiowe”*

Skupimy się w naszym krótkim omówieniu, na tym, po co i jak wtedy jeszcze fryburski filozof czyta List do Galatów. Pierwszą więc kwestią jest cel tej publicznej

lektury. Tworząc podstawy fenomenologicznej filozofii religii Heidegger chce przyjąć za punkt wyjścia to, co określa jako „faktyczne doświadczenie życiowe” (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 13). Swoje poglądy wyjaśnia wykładowca przez odniesienie do poglądów Ernsta P.W. Troelscha (1865-1923). Jego teologia rozumiana „jako fenomenologiczno-historyczna praca nad religią realizuje się poprzez pracę nad historią chrześcijaństwa i nowoczesnego świata” (Friedmann Voigt, „Ernst Troelsch: znaczenie religii dla kultury”. W: Volker Drehsen, Wilhelm Gräb, Brigit Weyel (red.), *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2008, s. 57-63, zwł. s. 58). W genealogii filozoficznej Troelscha przedstawionej przez Heideggera brak Edmunda Huserla czy Maxa Schelera, pojawia się natomiast Rickert, ale ostatecznym punktem odniesienia dla poszukiwań katolickiego teologa są w opinii Heideggera Henri Bergson i Geoge Simmel (Martin

Heidegger, Fenomenologia życia religijnego..., s. 21). Jest to więc dla autora wykładów możliwość przestudiowania alternatywnej drogi wyjścia spod intelektualnej kurateli Rickerta. Widać to w uwadze, jaką Heidegger poświęca odejściu Troelscha od rozumienia dziejów odwołującego się do Rickerta w artykule, który ukazał się w roku poprzedzającym wykład (Ernst Troelsch, „Über den Begriff einer historischen Dialektik” cz. 1-2 „Windelband-Rickert und Hegel”. Historische Zeitschrift 119[1919], s. 373-426 i cz. 3 „Der Marxismus”. 112[1919], s. 393-451). Podobnie też rzecz się ma z polemiką Troelscha z Rickertem dotyczącą filozofii religii punkcie dla kantyzmu najwrażliwszym: założeń a priori obecnych w religii. Dlatego nie krytykuje Troelscha wprost (tamże, s. 27), jednak stawia poważne pytania dotyczące zwłaszcza historyczności. Historyczność bowiem pojmowana jako erudycyjne studium przeszłości „gasi nasz entuzjizm dla absolutu” (tamże, s. 37), więc Heidegger dopomina się o dowartościowanie w rozumieniu historyczności elementu zainteresowania rzeczywistością (tamże, s. 41). Prawdopodobnie obszerniejsze studium zostałoby poświęcone metafizycznemu charakterowi rozumienia treści doświadczeń religijnych. Właśnie metafizykę uważa Heidegger za właściwą filozofię religii w rozumieniu Troelscha (tamże, s. 26). Bieg wypadków, o którym już była okazja wspomnieć, nie pozwolił Heideggerowi rozwinąć krytyki metafizycznego aspektu filozofii religii autora Absolutheit des Christentums.

Po fiasku (zachodzi podejrzenie, że planowanym przez wykładowcę) prób wytłumaczenia fundamentalnych elementów metody fenomenologicznej w filozofii religii, przystępuje on do ilustrowania swych poglądów lekturą Pawła. Zwrócić należy uwagę, że skupia się przede wszystkim na historyczności badań nad religią i ich stosunkiem do badania fenomenologicznego. Jego wątpliwość budzi adekwatność historii religii jako narzędzia do ujmowania tego co stanowi „właściwy

przedmiot (...) religijności” (tamże, s. 71). Stawia się w pewnej opozycji wobec dialektyki racjonalizm vs. irracjonalizm (por. Rudolf Otto, co podejmie później Eric R. Dodds) Celem rozumienia fenomenologicznego nawiązanie kontaktu z doświadczeniem życiowym konkretnego człowieka, który zanurzony jest w czasie i świadomości czasu (czasowości) (tamże, s. 74). Przechodni charakter czasownika „żyć” jako wyróżnik lub przynajmniej istotna cecha doświadczenia chrześcijańskiego to istotny choć założony i niedowodliwy (tamże, s. 77) warunek pełnej, świadomej egzystencji.

*Hermeneutyka młodego  
Heideggera jest więc  
poszukiwaniem tego, co  
aktywne w sensie budzenia  
zainteresowania w podmiocie  
dla jego bycia w świecie*

Poszukiwania  
Heideggera mające  
uprzystępnąć jego  
myśl to  
przedsięwzięcie o  
charakterze  
hermeneutycznym,  
bowiem: „wszystko,  
czego doświadczamy

w faktycznym doświadczeniu życiowym, ma cechę znaczeniowości. (...) W formie znaczeniowości, która określa treść samego doświadczenia, doświadczam siebie samego w faktycznym doświadczeniu życiowym” (tamże, s. 15-16). Szuka języka źródłowego, którym nie może być ujęcie esencjonalistyczne, rzeczowe. Życia nie można opisać jako irracjonalne, a nie stosują się do niego dialektyczne kategorie opisujące pojęcia rzeczowe (tamże, s. 79). Dlatego wiąże założenia hermeneutyczne z układem motywacyjnym, któremu przypisuje charakter źródłowy (tamże, s. 129). Hermeneutyka młodego Heideggera jest więc poszukiwaniem tego, co aktywne w sensie budzenia zainteresowania w podmiocie dla jego bycia w świecie. Sens ma charakter odniesieniowy (tamże, s. 15), więc rozumienie wymaga ciągłego pytania o przeżywane

doświadczenia rzeczywistości, w której jesteśmy obecni fizycznie bądź przez doświadczenie intelektualne. Nie jest jednak przypadkiem, że Heideggerowi nie udało się pokazać, jaka jest specyfika udziału różnego od przeżyciowego doświadczenia: „jego konsekwentne pozostanie na przyjętym ontologicznym stanowisku uniemożliwiło sformułowanie pojęcia kultury bądź orzeczenia stosunku do istoty ludzkiej” (Marcin Urbaniak, *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i [post]strukturalizmie*, Kraków: Universitas 2014, s. 106). Jego rozumienie podmiotu przeżywającego i interpretującego „świat”, w który jest „wrzucony” czyni go obojętnym na walor autonomicznego istnienia pozapodmiotowej rzeczywistości. W klasycznej już pracy Richard E. Palmer stwierdza, że dla Heideggera „być dziełem sztuki oznacza otworzyć jakiś świat. Interpretować dzieło sztuki oznacza przeniesienie do otwartej przestrzeni którą dzieło powołało do istnienia” (tenże, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northern University Press 1969, s. 160-161). Nie ma w tej hermeneutyce miejsca na walor komunikacyjności (próbował to uzupełnić Georg H. Gadamer) czy konfrontacji z rzeczywistością pozapodmiotową (co próbował skorygować Paul Ricoeur). Hermeneutyka faktyczności (Michael Großheim, „Hermeneutik der Faktizität. Überlegungen im Anschluss an Heidegger” *Analiza i Egzystencja* 19(2012), s. 133-159) jest więc w przypadku Heideggera, zwłaszcza w tej początkowej fazie jego twórczości, bardzo mocno skoncentrowana była na autoanalizie egzystencji, zdecydowanie mniej interesuje go tekst. Tekst zaś religijny jest dla niego tylko narzędziem do wniknięcia w dzianie się egzystencji doświadczanej z pozycji podmiotowej. Podmiot ten jest w zasadzie skoncentrowany na przeżywaniu swej sytuacji wynikającej z „wrzucenia w świat” będący ciągłym dzianiem się. „Religijność i religia” – jak pojmuje je Heidegger – „wzrastają w faktyczny świat otaczający, wzrastają w jego języku”. Zrozumienie fenomenów religijnych zakłada

podważenie znaczenia i wartości statycznego (systemowego, dogmatycznego) rozumienia religii i reprezentujących różne jej formy tekstów. Funkcja znaczeniowa wiąże się wprost i wyłącznie z doświadczeniem źródłowym, którym jest dynamika sensu uświadamiana sobie przez podmiot. Język, choć jest głównym instrumentem pośredniczącym w tym doświadczeniu źródłowym, wręcz reprezentującym je, pozostaje nieco w tyle za ową dynamiką, bowiem zawsze jest językiem nacechowanym poprzednimi doświadczeniami. W rozumieniu swej egzystencji dokonuje się pracy nad językiem przełamując jego strukturę pojęciową systematyzującą i ujmującą w pojęcia nasze doświadczenie zsubstancjalizowane w wiedzy (tamże, s. 120). Wykonuje się więc pracę krytyczną nad językiem, wydobywająca to, co w nim żywe i co ma charakter doświadczenia źródłowego.

*Argument użyty przez filozofa to konieczność „wniknięcia w ducha nowotestamentalnej greki”, a więc chodzi o język i jego właściwe rozumienie*

Skonfrontujmy te tezy filozoficzne z praktyką lektury Listu do Galatów, którą Heidegger prowadził podczas swego wykładu. Jest ona – na co wskazuje

kontekst – wypadkową jego poglądów i celów badawczych. Chce skonstruować filozofię religii opartą na świeżo przez siebie przysposobionym podejściu fenomenologicznym. Nawołuje studentów do zmierzenia się z tekstem krytycznym Nowego Testamentu w wydaniu Eberhardta Nestlego (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 64). Argument użyty przez filozofa to konieczność „wniknięcia w ducha nowotestamentalnej greki”, a więc chodzi o język i jego właściwe rozumienie. O ile bowiem Husserl kładł nacisk na

przedjęzykowy charakter rozumienia, ale dowartościowywał sam język jako ufundowaną rzeczywistość pozwalającą wniknąć w strukturę znaczenia (Dan Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. Marek Świąch, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 42-43). Ciekawe są uwagi dotyczące wyboru tłumaczenia. Nie chodzi nawet o to, jakie przekłady zaleca, ale do jakiego zniechęca. „Jeśli ktoś chce skorzystać z przekładu, nie powinien sięgać po przekład Lutra, w zbyt dużym stopniu zależny od jego stanowiska teologicznego”. Wcześniej zaś ostrzegał przed komentarzem do Ga tego autora. „Musimy się (...) uwolnić od stanowiska Lutra”. Interesują go bowiem „autentyczne związki” między Pawłem z Tarsu a protestantyzmem (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 64). Teologiczny i dogmatyczny punkt widzenia Lutra nie jest bowiem zbieżny w żaden sposób z perspektywą źródłowego ujmowania religii. „Metoda teologii nie mieści się w ramach naszych rozważań” (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 63) to przesłanka dla tych konkretnych decyzji dotyczących czytania tekstu.

*Eschatologizacja  
doświadczenia wiary służy  
bowiem Heideggerowi do  
zdynamizowania obrazu  
nowej epoki*

Postulat, który steruje czytaniem Listu do Galatów przez Heideggera, jest zapisane przez niego zdanie: „w Liście do Galatów najpierw: wydobyć w

rozumieniu kierunek sensu, archontyczna, fenomenologiczna dynamika podstawowa” (tamże, s. 119). Sama propozycja odczytania jest konsekwentną próbą realizacji tego zamierzenia. Opiera się ona na zestawieniu ze sobą dwóch form zbawienia czyli życia: wiary i Prawa cechujące się całkowitym zerwaniem ciągłości między nimi (tamże, s.

65). Jednym z kluczowych terminów uważnie potraktowanym przez Heideggera jest termin *aiōn* („świat”), rozumiany nie jako arena, na której dokonują się działania osobowych podmiotów, ale jako czynnik aktywny wobec podmiotu budującego swą chrześcijańską świadomość. To wobec niej, przez zaznajamianie się z nią, podmiot zaczyna funkcjonować w uniwersum dynamicznym znaczeń, doświadcza podmiotowo znaczeniowości tak owego świata, jak też w konsekwencji własnego istnienia (tamże, s. 17). To „świat”, który jest w odbiorze Pawła w momencie krytycznym: zwrotu wywołanego śmiercią Chrystusa (tamże, s. 65), co kończy epokę Prawa. Świat ten jest rzeczywistością życia rozumianego jako egzystowanie (tamże, s. 119). Epoka Prawa jest przemijająca w sensie dynamicznym, co Paweł ma przeżywać jako powód do intensywności doświadczenia czy też lepiej – doświadczenia intensywności. Epoka Prawa nie jest bowiem zamknięta, lecz obecna (tamże, s. 119), a Paweł tworzy w swym doświadczeniu rzeczywistość nową. Podkreślenie użycia czasownika *trechein* w Ga 2,2 (dwukrotnie: w czasie teraźniejszym i w aoryście) ma na celu podkreślenie, jak zanotował słuchacz wykładu, że „Paweł spieszy się, ponieważ nadszedł już koniec (...) epoki” (tamże, s. 66). Nie jest to jednak najszcześniejsze odczytanie tego tekstu, bowiem nie bierze pod uwagę np. Flp 2,16, gdzie bieg jest zestawiony z trudem (*kopiastein*) i wskazuje raczej na agonistyczny charakter chrześcijańskiej ascezy (por. Barbara Witos, „Problematyka życia według Listu św. Pawła do Filipian” *Analecta Cracoviensia* 47(2015), s. 97–116). Przejawem podobnej asymilacji semantycznej jest odczytanie w Ga 4,14 *peirasmos* jako ekwiwalentu pożądlivosti. Praktyka ta jest wyraźnym świadectwem jednostronnego zainteresowania tekstem i funkcjonowania bardzo wyraźnych założeń lektury. Eschatologizacja doświadczenia wiary służy bowiem Heideggerowi do zdynamizowania obrazu nowej epoki. Heidegger dokonuje w swej interpretacji Ga 2,19 ryzykownego utożsamienia między Chrystusem a Prawem (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 66). Przełamanie konsekwencji

życiowej opcji (anastrofē) opartej na śmierci Chrystusa jako negującej możliwość kontynuowania rytualnej i ceremonialnej drogi do zbawienia (tamże, s. 68) jest tylko warunkiem wstępnym dla otwierającej nową, która nie opiera się na Chrystusie („Nie trzeba zatem powracać do Jezusa historycznego. Życie Jezusa jest zupełnie obojętną [kwestią]”, tamże, s. 66), ale na wierze. Ta zaś, skojarzona z nadzieją, odsłania istotną nowość eonu budowanego przez Pawła: jego eschatologiczny charakter („Szczęśliwość nie spełnia się tutaj, lecz pozostaje przeniesiona do górnego aiōn”) i egzystencjalną formę („niewzruszone zmierzanie do celu”, tamże, s. 67). Wiara ta nie wyraża się w jej treściach czyli „ludzkiej mądrości” (por. 1 Kor 2,5, Martin Heidegger, Fenomenologia życia religijnego..., s. 129).

Przeciwstawienie (Prawo – wiara) tworzy dialektykę, która funduje strukturalny model religii, by nadać mu waloru eksplikacyjny i wydobyć jego charakteru archontycznego (tamże, s. 121), a więc i hermeneutycznego (tamże, s. 129). Dialektyka ta oznacza skonfrontowanie dwóch języków: niewystarczającego instrumentarium doktryny rabinackiej, tamże, s. 68 vs. języka hermetyzmu czy ogólnie hellenistyczna terminologia Pawła, tamże, s. 66-67). Chrześcijańska egzystencja rodzi się z przełamania systematycznego traktowania obydwu tych języków i podejścia do nich jako do tworzywa nowej formy istnienia, której istotnym aspektem jest przepowiadanie przez demonstrowanie (apodeixis) mocy i ducha przychodzącego chrześcijańskiego eonu (tamże, s. 129). Głoszenie rozumiane jako forma zaangażowania. „Pawła i jego przepowiadanie apostolskie zrozumieć fenomenologicznie, a w sensie tego [przepowiadania zrozumieć] decydujące aspekty chrześcijańskiego życia” (tamże, s. 121). Ów przekaz egzystencjalny, istota chrześcijańskiej kondycji, stawia podmiot w roli pasywno-interpretującej: „Apostoł jest tylko narzędziem tego demonstrowania” (tamże, s. 129). W tym sensie należy

rozumieć źródłowe doświadczenie Pawła pod Damaszkiem, które nie ma żadnego elementu historycznej tradycji, ale czysty dynamizm doświadczenia budzącego rozumienie (tamże, s. 65). Istotne nie jest to, co Paweł „zobaczył”, ale jak „zobaczył” siebie, gdy stracił wzrok i pewność dogmatycznego systemu nadającym jego życiu kształt niebędący odzwierciedleniem rozumienia swej egzystencji. Jak powiedział Heidegger w swym słynnym wystąpieniu radiowym z maja 1952 r., jest to moment, w którym stawiamy sobie pytanie o to, co znaczy myśleć, w którym zaczyna się kształtować nasza zdolność do świadomego i twórczego doświadczenia własnej obecności, ponieważ „Bycie znaczy obecność” (tenże, „Co znaczy myśleć?”. W: Józef Tischner, *Filozofia współczesna*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy 1989, s. 151-161, zwł. s. 160).

Skoro Paweł w Liście do Galatów odczytywanym przez Heideggera jest potraktowany bardziej instrumentalnie, niż podmiotowo, to kim są adresaci tego przesłania? W studenckich notatkach z wykładu czytamy: „Celem nie jest ocalenie Galatów; źródłowe uzasadnienie ma zostać uzasadnione samo z siebie” (Martin Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego...*, s. 65). Tymczasem we własnych notatkach wykładowcy czytamy: „Paweł walczący – nie tyle o swoją misję, ile o samych samych Galatów, przeciw ‘Prawu’ nie tyle jako ‘Prawu, ile jako przynależącemu do obecnej epoki świata” (tenże, s. 119). Jest to pozornie aporia, bowiem możemy pytać, czy ostatecznie Galaci są czy nie są celem misji Pawła? W świetle tego, co powiedzieliśmy wcześniej o roli samego Pawła w rozumieniu Heideggera, aporia ta zostaje zniesiona. Nie chodzi bowiem o to, by zakomunikować im jakąkolwiek systemowo-dogmatyczną wizję rzeczywistości, ale o wprowadzenie ich w analogiczne doświadczenie źródłowe, którego pasywno-rozumiejącym podmiotem jest sam Paweł. Gdy więc filozof mówi „to skandalon tou staurou [zgorszenie Krzyża]: jest to właściwy fundament chrześcijański,

wobec którego [możliwa jest] tylko wiara bądź brak wiary” (tamże, s. 67), to ma na myśli nie co innego, jak Pawłową eksplikację „faktycznego doświadczenia życiowego, w samej jego faktyczności”, niesprowadzalne do żadnej pojęciowej, teoretycznej a przez to błędnej eksplikacji. Tylko doświadczenie swego udziału i zrozumienie swej egzystencji w nowym eonie ufundowanym na śmierci Prawa-Chrystusa jest pra-źródłem teologii (tamże, s. 138).

### Co zrobił Bultmann?

*Zasadnicze zręby  
hermeneutyki biblijnej  
Bultmanna zostały bowiem  
wypracowane i to stosunkowo  
wcześniej przez samego  
Heideggera. Była to jednak  
hermeneutyka wrogo  
nastawiona do religii  
rozumianej jako pietas*

Lektura Listu do Galatów jest realizacją takiej hermeneutyki, jaką założył w swoim systemie fenomenologicznej filozofii religii. Gdy zestawimy ją z dorobkiem Bultmanna, okaże się, że ten ostatni odegrał raczej rolę

popularyzatora i organizatora życia intelektualnego. Zasadnicze zręby hermeneutyki biblijnej Bultmanna zostały bowiem wypracowane i to stosunkowo wcześniej przez samego Heideggera. Była to jednak hermeneutyka wrogo nastawiona do religii rozumianej jako pietas oraz jako system teologiczny. Po co więc Heideggerowi była potrzebna religia? By przez jej studium filozoficzne przeciwstawić się sekularyzacji filozofii czyli sprowadzaniem jej do roli jednej z nauk.

Chciał bowiem wykazać, że filozoficzny rodowód nauki zakłada pierwszeństwo filozofii i jej niesprowadzalność do roli jednej z nauk. Chciał więc stworzyć filozofię daleką od banału wynikającego z roli epistemologicznego kontrolera jakości, bliższą zaś koncepcji hellenistycznej, która we filozofii widziała najdoskonalszą i najbardziej autentyczną formę religii. Ta intuicja zdaje się też inspirować twórczość Bultmanna, która choć nie wyraża tak jasno swego negatywnego nastawienia do teologii, konsekwentnie je jednak realizuje.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut  
Wiedomości - Centrum Rozwoju  
Specjalizacji Obywatelskiego  
ze środków Programu Rozwoju  
Organizacji Obywatelskich  
na lata 2018 - 2030



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego

Dofinansowano  
ze środków Ministra  
Kultury i Dziedzictwa  
Narodowego