

Zdzisław Kunicki: Teologiczne delimitacje w myśli Martina Heideggera

Niemiecki filozof nie wraca do Boga teologii, który „rozweselał jego młodość”, nie jest też „nieszczęsnym miłośnikiem chrześcijaństwa”, lecz zwraca się ku „zacienionej prawdzie” bycia oraz „niebiańskich boskości” – pisze Zdzisław Kunicki w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Heidegger. W cieniu metafizyki”.

Przyjmuje się tezę głoszącą, iż stanowisko niemieckiego filozofa dotyczące relacji ontologii bycia do teologii, nakreślone w pierwszej fazie kształtowania ontologii fundamentalnej, nie uległo poważniejszym przemianom także w późniejszym etapie twórczości, określanym mianem zwrotu (die Kehre). Oddalenie myślenia bycia od greckiego i chrześcijańskiego modelu wykorzystania teologii nie ulegało zasadniczemu podważeniu ze względu na tkwienie w tym samym onto-teologicznym uwikłaniu. Jednocześnie zaznaczał się systematyczny wzrost Heideggerowskich zainteresowań problematyką religijno-sakralną, choć wyrażał je stały dystans wobec dotychczasowych rozwiązań. W rezultacie sztywny układ dzielący ontologię od teologii domaga się wprowadzenia kilku korekt. Po pierwsze, ulegała wewnętrznej modyfikacji interpretacja bycia oraz tego, co w perspektywie myślenia bycia jawiło się jako sakralne czy też boskie, a więc w jakiejś mierze teologiczne. Po drugie, nie jest jasna poznawcza pozycja przydzielana swoistej proto-teologii, jakiej zarysy wyłaniały się z poetyckich komentarzy do Holderlina czy z teorii „ostatniego Boga”, rozwijanej w Przyczynach do filozofii. Jak celnie

zauważył Birault, w odniesieniu do rozumienia tego, co teologiczne, Heidegger z pierwszego okresu twórczości prezentuje typ heroicznego ateizmu, motywowanego racjami religijnymi (chrześcijańskimi), natomiast po „zwrocie” odchodzi od wątków chrześcijańskich, zwracając się ku nieokreślonemu mistycznemu kwietyzmowi.

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

Kształtowanie Heideggerowskiej drogi myślenia posiada wiele powiązań z teologią chrześcijańską, choć zakres i przebieg wzajemnych oddziaływań czeka wciąż na pełne wyjaśnienie. Złożoność tych relacji potwierdza Karl Lowith. Wspominając okres studencki, dostrzegał w swoim profesorze ukrytego teologa i - jak dodawał - „teologa bez boga, którego ontologia fundamentalna jest zapożyczona z teologii”. Jak się potwierdzi, sekret ogromnego sukcesu Heideggera polega na znalezieniu takich formuł, którymi pragnie się przekroczyć katolicyzm przez jego generalizację. Rodzaj użytego języka uwodzi i jednocześnie zaprasza do medytacji tych wszystkich, którzy odeszli od katolicyzmu, nigdy się od niego całkowicie nie odrywając. Sprawia to uzasadnione wrażenie, iż znajdujemy się w kręgu oddziaływania jakiegoś katolickiego eksmonoteizmu. Faktem jest, że w późniejszych fazach rozwojowych ilość bezpośrednich nawiązań do chrześcijaństwa ulegała systematycznemu osłabieniu, co należy wiązać bardziej ze stopniowym procesem przeobrażeń, jakim ulegały Heideggerowskie poszukiwania „prawdy bycia” niż z gwałtownością momentalnego zerwania. Najczęściej wspomina się o istnieniu trzech odrębnych stadiów w pogłądowej ewolucji, jakiej podlegało odniesienie ontologii bycia do teologii, choć mogą ulegać rozciągnięciu cezury czasowe. Przyjmijmy, iż pierwszy wczesny etap, zamknięty w kłamrze czasowej

między 1910 i 1919 r., łączyłby się z podjęciem studiów teologicznych i następnie z systematycznym procesem rozchodzenia się z „systemem katolicyzmu”; drugi, zawarty w latach 1919-1923, dotyczyłby zbliżenia z tradycją protestancką. Nie wydaje się jednak, aby ślad konfesyjny, choć wyraźnie obecny, był wystarczającym kluczem do zrozumienia teologicznego zaplecza w wewnętrznej ewolucji heideggeryzmu. Tym bardziej że w późniejszej fazie życia i twórczości jego stosunek do teologii chrześcijańskiej, choć intelektualnie bliższy linii protestanckiej, został całkowicie zerwany. Wiele wskazuje na to, że po „zwrocie” przypadającym na lata trzydzieste należałoby mówić o otwarciu trzeciego i ostatniego etapu pogładowego. Heidegger zarysowuje koncepcję „czworoboku” (nieba, ziemi, śmiertelnych, i bogów) wyznaczającego horyzont oczekiwania na „boskiego Boga” poza perspektywą nakreśloną w ramach teologii chrześcijańskiej, podległej panowaniu onto-teologicznego błędu. Wyodrębnienie ostatniego stadium da się usprawiedliwić sięgnięciem do nowych źródeł inspiracji, przede wszystkim poezji Holderlina czy Trakla, które zrywając z dotychczasowymi wyobrażeniami religijno-teologicznymi, inicjowały ruch w kierunku onto-mitologii. Trudno ustalić finalny etap tego okresu, jeśli jego nieoznaczoność nie pozostanie osobistą tajemnicą skrytą w mrokach dwuznaczności pogrzebu Heideggera. Jeśli pomimo trudności chcielibyśmy wskazać na punkt orientacyjny wieńczący ostatnią fazę ewolucji pogładowej niemieckiego filozofa, to należy go wiązać z opublikowanym pośmiertnie wywiadem dla „Der Spiegela”. W tym wypadku nie chodzi oczywiście o potrzebę zachowania chronologii, lecz o wagę, jaką on sam przykładał do tego pożegnalnego tekstu.

Wyrażenie „systemem katolicyzmu”, którego Heidegger używał w niezmiennie pejoratywnym kontekście, nie jest jasne. W jego skład mogą wchodzić zarówno elementy biograficzne, jak i merytoryczne.

*Metafizyka i teologia,
złączone ze sobą w
usystematyzowanej doktrynie,
przyczyniają się do
zapomnienia bycia*

Założmy, iż
teoretycznym
powodem odrzucenia
katolicyzmu była
akcentowana w liście
do Krebsa zmiana
spojrzenia
epistemologicznego
na badania

historyczne, ekspansja instytucjonalna Kościoła, ograniczająca wolność myślenia, degradująca postać zdogmatyzowania religii chrześcijańskiej. Z punktu widzenia ontologii bycia jednym z najbardziej znaczących etapów jego przysłaniania było scholastyczne uwikłanie teologii w rozpoczęty przez Greków onto-teologiczny kierunek rozwojowy filozofii. Metafizyka i teologia, złączone ze sobą w usystematyzowanej doktrynie, przyczyniają się do zapomnienia bycia. ogólnie znana jest Heideggerowska deklaracja, że w przypadku podjęcia zadania napisania teologii, do czego zresztą czuł się czasami przynaglony, nie pojawiłoby się w niej słowo „byt”. I chociaż problem użyteczności pojęcia bytu dla teologii chrześcijańskiej pozostawiał do rozstrzygnięcia samych teologom, jego negatywne stanowisko nie uległo zmianie. Dostrzega się zainteresowania problematyką religijną oraz teoretycznym statusem teologii, którego rozwinięcie, pomimo że pozostało projektem zawsze obecnym, to jednak nigdy niezrealizowanym.

W tym miejscu od razu pojawia się pytanie: o jaką teologię chodzi? Być może zabrzmiało to zbyt emfaticznie, ale wydaje się, że w zbiorze Heideggerowskich wyrażań słowo „teologia”, pomimo relatywnej wyrazistości w stosunku do całej gamy neologizmów, nie należy do tych, które były używane z oczekiwaną precyzją. W przypadku analizy Fenomenologii i teologii zadanie jest mniej złożone, dlatego, że

używając pojęcia „teologia” identyfikuje ją z teologią chrześcijańską. Powyższe studium przypada nie tylko na okres następujący bezpośrednio po opublikowaniu *Bycia i czasu*, ale też po intensywnych studiach nad tekstami nowotestamentalnymi. Nie jest przypadkiem, że wstępne partie *Bycia i czasu* zostały opublikowane na seminarium teologicznym w Marburgu. Lektura Listów św. Pawła nie jest neutralna, lecz inspirowana wyraźnie uprzednim i wskazówkami Marcina Lutra. Reformator nie zniewala Heideggera religijnym zapalem, pozostając przede wszystkim znakomitym przykładem interpretatora faktyczności ludzkiej egzystencji. Rzeczywiście, postępująca w tym samym czasie zmiana konfesyjnej przynależności nie miała nic wspólnego z entuzjastycznym zaangażowaniem neofity. Husserl nie bez satysfakcji dostrzegał w swoim uczniu protestanta otwartego i niedogmatycznego, a Hugo Ott dorzuci skrupulatnie, że w ogólnej opinii środowiska uniwersyteckiego Heidegger uchodził za ewangelika. Powyższe uwagi są o tyle ważne, że pisząc o relacji ontologii do teologii, cały czas domyślamy się, iż chodzi o niezmienny model teologii chrześcijańskiej jako taki, gdy tym czasem w tym okresie jest eksplikowany w jego protestanckiej wersji. Równoczesne zainteresowanie Kierkegaardem możemy ustawić w tej samym punkcie rozdarcia między absolutnością religijnego wezwania wiary a warunkową naturą filozoficznego dyskursu. Dyskursu, który ustawia się na poznanie bytu i tym samym nie ma żadnego wglądu w dramat egzystencjalnej odpowiedzi na a spływającą w intymności wezwania łaskę wiary. W tej perspektywie możemy stwierdzić, iż Heidegger przyjmuje teologię reformowaną jako tę, która historycznie najtrwalej i religijnie najgłębiej zachowała pierwotność wiary. Teologia (w domyśle spekulatywna) do czasów reformy protestanckiej nie odnalazła dla siebie właściwej podstawy, odpowiadającej źródłowości jej przedmiotu. Bóg jako cel wiary jest chroniony w *positum* faktycznego doświadczenia chrześcijańskiego, natomiast filozoficzny rozum nie pozwala na sformułowanie wyraźnego sądu dotyczącego afirmacji lub negacji Boga. Jak potwierdza

późniejszy List o humanizmie, ontologiczny problem bycia nie daje dostatecznych podstaw, aby postawić rozważenie hipotezy istnienia lub nieistnienia Boga.

*Egzystencjalna analiza
Dasein, akcentując trwogę,
nieprzewidywalność
przyszłości, autentyczność,
skończoność, nie jest niczym
innym jak filozoficzną i
zsekularyzowaną wersją pojęć
nowotestamentalnych, jak
stwierdzi Bultmann*

Myśliciele powiązani
z teologią
chrześcijaństwa
protestanckiego
dostarczyli wiele
cennych wskazówek
wspomagających
opis analityki
Dasein. Ontologia
fundamentalna w jej
wczesnej fazie
opisywała jestestwo
ludzkiej egzystencji

w relacji do bycia, czerpiąc ze źródeł chrześcijańskiej antropologii, nie interesując się jednocześnie religijnym odniesieniem Dasein. Opisy faktyczności ludzkiej egzystencji, zamieszczone w *Fenomenologii życia religijnego*, które następnie zyskały bardziej systematyczne rozwinięcie w *Bycie i czasie* ujawniają liczne powiązania noszące wyraźne piętno lektury protestanckiej. Egzystencjalna analiza Dasein, akcentując trwogę, nieprzewidywalność przyszłości, autentyczność, skończoność, nie jest niczym innym jak filozoficzną i zsekularyzowaną wersją pojęć nowotestamentalnych, jak stwierdzi Bultmann. Próżno jednak szukać nawet małego śladu Augustyńskiego motywu coram Deo, które tak intrygowało Heideggera we wcześniejszym okresie twórczości.

Poszerzenie analiz o późniejsze prace niemieckiego filozofa sprawia, że relacja ontologii do pojęcia teologii komplikuje się jeszcze bardziej. W centralnym tekście dotyczącym onto-teologicznej struktury filozofii teologię definiuje się jako „poetycką i mistyczną opowieść o bogach lub doktrynę Kościoła”. Możemy się domyślać, że pojęcie teologii spekulatywnej uwikłanej w ciąg rozwojowy filozofii bytu kojarzone jest właśnie z „doktryną kościelną”. Nie będzie zbytnim nadużyciem, gdy zidentyfikujemy ten nurt tradycji teologicznej ze scholastyką, „filozofią chrześcijańską” lub szerzej z „systemem katolicyzmu”. Chrześcijaństwo przechowało jednak skarb wiary nie w „rzymskiej teologii chwały”, lecz „zreformowanej teologii krzyża”. W tym jednak miejscu pojawia się otwarte pytanie, na ile Heidegger nie postąpił o krok dalej. Czy rezygnując z doktrynalno-spekulatywnej teologii, nie pozostawił na boku również jej odnowicielską, reformowaną tradycję? W liście do Jaspersa, datowanym na rok 1949, precyzował, że już od 1911 r. był świadomy podjęcia zadania wyprowadzenia myślenia poza teologię, a więc i poza metafizykę. I znowuż powstaje pytanie bez jasnej odpowiedzi. Wiemy, jaką metafizykę opuszcza myślenie bycia, ale co dokładnie oznacza wyjście poza teologię? Możemy się domyślać, że nie chodzi wyłącznie o teologię filozoficzną jako składową część onto-teologii, ale także o opuszczenie teologii chrześcijańskiej jako takiej, łącznie z jej protestanckim odgałęzieniem. Na tym polega paradoksalność sytuacji. Tak długo, jak utrzymywał bliskość z myślą chrześcijańską, z której przyswajano analitykę Dasein, Heidegger optował on za rozwiązaniem a-teistycznym. Użycie myślnika wskazuje, iż nie chodzi oczywiście o ateizm w jego tradycyjnym rozumieniu identyfikowanym z negatywnym odniesieniem do kwestii istnienia Boga. A-teistycznym jest przyjęcie postawy wyprowadzenia zagadnień

teologicznych poza zakres pytań ontologicznych. Pytań, które znajdują się w obszarze wcześniejszym od możliwości powiedzenia czegoś za lub przeciw istnieniu Boga.

*„Pobożność myślenia”
zapowiadająca „boskiego
Boga” prezentuje się jednak
jako swoiste preambula fidei
autorskiej teologii*

Wątpliwości
pogłębiają się w
perspektywie
ostatniego, trzeciego
z wyróżnionych
okresów twórczości
niemieckiego
filozofa, w którym

proponował otwarcie bycia na odnowiony kontakt z sacrum w miejsce „zbiegłych bogów”. W pierwszych dwóch etapach, zachowując bliższe więzi z chrześcijaństwem, Heidegger separował je od poznawczego kontaktu z fenomenologicznie zorientowaną ontologią, czyli z filozofią jako taką. Po zwrocie, rozluźniając więzi z religią objawioną, akcentuje się sakralny wymiar bycia. W tym kontekście należy umieścić pojawiającą się liryczną pobożność, kwietyzm, przedchrześcijański świat przepełniony mityczno-poetyckimi postaciami półbogów. Wieszczyony powrót boskości coś jednak zapowiada? Czas spełnienia się obietnic wzmacnia wrażenie, że moment, który w ciszy jakiegoś objawienia rozstrzygałby kształt boskości, jest zarysowanym projektem jakiejś teologii. Jednego możemy być pewni - nie jest to typ teologii w kształcie sformułowanym przez określoną „doktrynę kościelną”, a nawet przez jakąś historyczną religię. Niemiecki filozof nie wraca do Boga teologii, który „rozweselał jego młodość”, nie jest też „nieszczęsnym miłośnikiem chrześcijaństwa”, lecz zwraca się ku „zacienionej prawdzie” bycia oraz „niebiańskich boskości”. Czyżby chodziło o teologię identyfikowaną z „opowieścią poetycką i mityczną”? Jeśli sakralność płynie ekskluzywnie z wnętrza bycia, poza

jakimkolwiek dotychczasowym objawieniem, to miałby rację Philippe Lacoue-Labarthe sugerujący dryfowanie religijnych wymiarów bycia w stronę wątków mitologicznych, gdzie nie należy wykluczyć nadziei na pojawienie się nowej „politycznej religii”. Jak zawsze z enigmatyczną formą wyrażania myślenia, tak charakterystyczną dla autora *Przyczynków do filozofii*, im kroczymy dalej, tym otwiera się więcej pytań. Z pewnością nie istnieje osobny twór, który dałoby się zidentyfikować z Heideggerowską teologią. „Pobożność myślenia” zapowiadająca „boskiego Boga” prezentuje się jednak jako swoiste preambula fidei autorskiej teologii. Jeśli też ontologia bycia warunkuje i spełnia horyzont wszelkich możliwych pytań teologicznych, to czy jej twórca miał jeszcze jakieś powody, by ustanawiać kryteria odnoszenia się do odmiennych postaci teologicznego przesłania, nie wyłączając judeochrześcijańskiego?

Na podstawie powyższych rozważań możemy wyróżnić co najmniej trzy sposoby użycia słowa „teologia”. Pierwszy dotyczy negatywnego nastawienia do teologii jako części onto-teologii. Na tym etapie nie odrzuca się wprost teologii chrześcijańskiej jako takiej, natomiast krytykuje sposób spekulatywnego włączenia w ontyczny mechanizm zapomnienia bycia. Ponieważ ten rodzaj teologii, nazwijmy ją onto-teologiczną, był budowany w ścisłym powiązaniu z nauczaniem katolickim, kojarzonym z ekspansywną „dominacją rzymskości”, należy zakładać, że został odrzucony wraz z „systemem katolicyzmu”. Na etapie zbliżenia do protestantyzmu u Heidegger łączy pojęcie teologii z wiarą pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Ukrzyżowanego Chrystusa i oczekujących na zapowiedzianą Paruzję. Niewątpliwie wpływ na bardziej otwarte nastawienie wobec wątków chrześcijańskich odegrały filiacje z Pawłowym opisem doświadczenia faktyczności chrześcijańskiej egzystencji oraz ideowe oddziaływanie autorów reformacyjnych, w tym nigdy wprost nie wyrażone zapożyczenia z

lektury Kierkegaarda. W każdym bądź razie, jeśli poruszane jest zagadnienie teologii, to jej rozumienie pozostaje nowotestamentalne i tym samym jeszcze chrześcijańskie. I trzeci okres, w którym następuje zbliżenie mowy bycia z intuicjami poetów. Obie autonomiczne drogi, poetów i myślicieli, zachowując pierwotność bycia, miały chronić nieskazitelność języka wyrażającego pierwotność religijnego sacrum.

Ontologiczny punkt wyjścia wydaje się przesądzony. Jaki jest jednak religijno-teologiczny punkt dojścia myślenia bycia? Wątpliwości nie dotyczą pytania, czy proklamuje się jakąś teologię, bo to wydaje się niewątpliwe. Jeśli odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest twierdząca, to centralnym punktem niepokojów jest niewiadoma, o jaką religijno-teologiczną wielkość chodzi, jakie sacrum pragnie wysłowić religijna głębia bycia? Zdania badaczy są wciąż podzielone, dziedzicząc w znacznym stopniu niejasne wypowiedzi samego Heideggera.

Tekst oryginalnie ukazał się w czasopiśmie Humanistyka i Przyrodoznawstwo, t. 12, s. 101-117, 2006 r.



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



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego