

*Zdzisław Kunicki*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## TEOLOGICZNE DELIMITACJE W MYŚLI MARTINA HEIDEGGERA

### Theological Delimitations in Martin Heidegger's Thought

Słowa kluczowe: ontologia bycia, teologia, chrześcijaństwo.

Key words: ontology of being, theology, Christianity.

#### Streszczenie

Krytyka metafizyki bytu jako podstawy dla dyskursu teologicznego stworzyła potrzebę odnalezienia odmiennego rozwiązania dla tradycyjnego układu wyjaśniającego zależności i różnice między filozofią a teologicznym wymiarem myślenia, rozumem a wiarą religijną. Nowe zadanie wyznaczone przez ontologię bycia przeszło przez trzy etapy religijno-teologicznych powiązań. Po wstępnym katolickim etapie nastąpiło zbliżenie z konfesją i teologią protestancką, by w ostatnim okresie rozwojowym opuścić całkowicie religię chrześcijańską. Martin Heidegger buduje autorską wersję teologii, zbliżając się do poetycko-mitycznej koncepcji *sacrum*.

#### Abstract

The criticism of metaphysics of being as the basis for theological discourse created in Martin Heidegger the need to find a different solution of the traditional system explaining the relations and differences between philosophy and the theological dimension of thinking, the mind and religious faith. The new tasks assigned by ontology of being went through three stages of religious and theological connections. After the initial catholic stage, there occurred a rapprochement with protestant confession and theology, only to leave Christian religion altogether in the last phase of development. Heidegger constructs his original version of theology approaching the poetic and mythical notion of the sacred.

Układ filozofii i teologii, jaki pojawił się jeszcze w Grecji i był rozwijany przez „filozofię chrześcijańską” aż do czasów Nietzschego, miał być uwikłany w redukcję onto-teologiczną, systematycznie pogłębiając zapomnienie bycia. Już od greckich początków myślenie o byciu zostało zidentyfikowane z bytem, dla którego poszukiwano wyjaśnienia w świetle najwyższej, Boskiej zasady. Struktura myślenia onto-teologicznego nie ominęła teologii chrześcijańskiej o tyle, o ile wykorzystywała identyfikację Bytu Najwyższego z religijnym

Bogiem wiary biblijnej. Martin Heidegger, dążąc do zwrócenia filozofii jej zapomnianej podstawy, został zmuszony do nowego usytuowania ontologii bycia wobec problematyki religijno-teologicznej.

Poszukiwanie niewypowiedzianej jeszcze prawdy bycia jest ściśle związane z możliwością wypowiedzenia teologicznego przesłania. Nie bez racji Joseph S. O'Leary doszukuje się analogii między poszukiwaniem elementu źródłowego dla filozofii a dążeniem do odkrycia pierwotnego fundamentu wiary religijnej. Tak, jak ontologia bycia przedziera się przez jawność bytu, by myśleć w prześwicie samego bycia, tak również problem teologii wymaga powrotu do fundującego doświadczenia, które w trakcie swego rozwoju zostało pozbawione pierwotnego blasku i ożywiającej mocy<sup>1</sup>.

Prześledźmy więc drogę, jaką przeszło myślenia Heideggera, zwracając uwagę na jej kolejne przekroczenia, delimitacje, które zachodziły w interesującej nas kwestii związków filozofii oraz teologii.

## 1. Ontologiczny wymóg

Pierwszy okres Heideggerowskich poszukiwań został zaprezentowany w teście *Fenomenologia i teologia*, który był efektem wykładu wygłoszonego na zaproszenie uczestników Koła Teologii Ewangelickiej na Uniwersytecie w Tübingen<sup>2</sup>, wzbogaconym w późniejszym czasie o dwa krótkie suplementy napisane w latach sześćdziesiątych<sup>3</sup>. Podstawowe zręby wygłoszonych tam twierdzeń powtórzyły się w trakcie wystąpienia w kręgu chrześcijańskich teologów i filozofów na seminarium w Zurychu w 1951 r.<sup>4</sup> Poglądy na relacje filozofii i teologii nie ograniczają się jedynie do wymienionych tekstów, ale przewijają w wielu miejscach, przede wszystkim zaś wynikają i uzupełniają drażącą Heideggerowską myśl problem bycia<sup>5</sup>.

W punkcie wyjścia należałoby się zgodzić z uwagą K. Tarnowskiego, iż pierwsze wrażenia z lektury *Fenomenologii a teologii* mogą zawieść żywione

<sup>1</sup> J. S. O'LEARY, *Topologie de l'être et typologie de la Révélation*, (w:) *Heidegger et la question de Dieu*, dir. R. Kearney, J. S. O'Leary, Paris 1980, s. 211.

<sup>2</sup> Konferencja Heideggera posiadała dwie odsłony: w marcu 1927 r. w Tübingen oraz w Marburgu w styczniu 1928 r.

<sup>3</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, przeł. J. Tischner, (w:) *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 44–62, oraz *Dodatek*, przeł. J. Mizera, s. 63–71.

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Le Séminaire de Zürich*, trad. F. Fédier, „Poésie” 1980, nr 13, s. 52–63.

<sup>5</sup> Por. J. BEAUFRET, *Heidegger et la théologie*, (w:) *Heidegger et la question de Dieu*, s. 19–36; J. GRONDIN, *Heidegger et la théologie*, „Archives de Philosophie” 1983, nr 46, s. 459–464; H. BIRAULT, *Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal*, (w:) *Cahier de L'Herne. Martin Heidegger*, dir. M. Marr, Paris 1983, s. 389–402; H. JONAS, *Heidegger et la théologie*, trad. L. Evrard, „Esprit” 1988, nr 7–8, 172–195; F. DASTUR, *Heidegger et la théologie*, „Revue Philosophique de Louvain” 1994, nr 94, s. 226–245; K. TARNOWSKI, *Heidegger i teologia*, (w:) *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 61–73; Ph. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris 2001, s. 17–52.

nadzieje, gdyż zamieszczone analizy mieszczą się bardziej na poziomie ustaleni metodologicznych, unikając wejścia w dziedzinę postaw światopoglądowych<sup>6</sup>. Jak się jednak zdaje, to właśnie ideowe zaplecze, uprzednie wobec metodologicznych konkluzji, zdecydowało o kształcie ostatecznych rozstrzygnięć. Przed przystąpieniem do wyjaśnienia miejsca filozofii i teologii ustala się charakter i specyfikę obu dziedzin wiedzy. Warto przypomnieć, że metodologiczne rozgraniczenia były przygotowane w ogólnych zarysach w *Bycie i czasie*, które czasowo nieznacznie wyprzedziło wystąpienie w Tübingen. Nie chodzi jedynie o chronologię. Ze względu na wagę pierwszego z tekstów należy sądzić, iż stanowił naturalne przygotowanie do późniejszych rozważań nad możliwością fenomenologicznej analizy naukowego statusu teologii<sup>7</sup>. Określając pojęcie nauki, sięga się do definicji i podziału zarysowanego w *Bycie i czasie*. Nauka wiążąca się z całością kontekstu uzasadnienia dzieli się metodologicznie na dwa zasadnicze typy: nauki ontyczne i ontologiczne. Nauka w znaczeniu ontologicznym zajmuje się byciem, które dane jest zawsze razem z bytem. Utrzymanie bytu w spojrzeniu poznawczym nie powinno uniemożliwić myśleniu dokonania skoku od bytu do bycia. Ostatecznie to właśnie bycie jest „przedmiotem” nauk ontologicznych. Natomiast nauki ontyczne, stawiając w centrum swoich zainteresowań byt, różnicują się między sobą w zależności od określonej dziedziny bytu, jaka ustala się z relacji badawczej<sup>8</sup>. Ontologią bycia jest fenomenologia, gdyż jej nastawienie kieruje się na pytanie, „jak rzeczy się przedstawiają”. Nie określając swego przedmiotu, pomijają też jego zawartość. Nauki ontyczne dokonują uprzedmiotowienia tego, co wybierają za temat swojego poznania, skupiając się na pozytywnej treści, która płynie z jawności bytu. W ten sposób wszystkie nauki poza filozofią zawierają sobie właściwą pozytywną treść<sup>9</sup>. Teologia analogicznie do pozostałych nauk ontycznych bada przedmiot jako już dany wraz z jego pozytywną zawartością<sup>10</sup>. Rdzeń podziału jest dokonany na poziomie ogólniejszym niż odniesienie filozofii do teologii. Chodzi o sposób, w jaki przedmioty, fenomeny się przedstawiają oraz metodę rozważenia tego, co w danej nauce ma być poznane. Fenomenologia stanowi konieczny wstęp w procesie poznawczego odniesienia się do tego, co ma się stać tematem ontologii, ze szczególnym uwzględnieniem sposobu ukazania się. „Ontologia jest możliwa jedynie jako fenomenologia”<sup>11</sup>, podkreśla Heidegger, i to podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, ontologicznie centralna

<sup>6</sup> K. TARNOWSKI, op. cit., s. 61.

<sup>7</sup> Por. J. GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de „Sein und Zeit”*, Paris 1994, s. 427–453.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, s. 47–48.

<sup>9</sup> M. HEIDEGGER, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris 1985, s. 30.

<sup>10</sup> M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 49.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 50.

kwestia bycia stanowi warunek możliwości nauk ontycznych badających byt w określonych warunkach bytowania, poruszając się i zakładając horyzont bycia. Po drugie, bycie stanowi również warunek możliwości samych ontologii, które poprzedzają i fundują nauki ontyczne<sup>12</sup>.

Teologia i filozofia różnią się między sobą w sposób absolutny i pozostają w układzie niesprowadzalnej odrębności. Pomimo kategoryczności powyższego twierdzenia niemiecki filozof odsuwa się od potocznego schematu prowokującego antagonistyczne napięcia między wiarą a rozumem, nauką a wiarą, o czym wspominają pierwsze zdania *Fenomenologii i teologii*. W tym usiłowaniu pobrzmiewa niewątpliwie próba wyjścia poza układ dominacji jednej nauki nad drugą. Refleksja nad Objawieniem nie musi być prowadzona w konfrontacji z nauką czy filozofią i odwrotnie. Dzięki temu zabiegowi pragnie się podkreślić, iż obie dziedziny wiedzy, zachowując swoją specyfikę, nie muszą ze sobą konkurować. Nie wymaga się osłabienia ufności wiary ze względu na oczywistość rozumu, odrzuca się ślepe rzucenie w objęcia rozumu, które paraliżowałoby aspiracje teologii. W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się uwaga Heideggera, iż teologia różni się od ontologii w sposób najbardziej radykalny z możliwych, tak że teologii bliżej jest do chemii lub matematyki niż do filozofii<sup>13</sup>.

Teologia mieści się w obrębie nauk ontycznych, pozytywnych. *Positum* teologii określone jest relacją do sposobu odsłaniania się bytu, który ją funduje. Czym jednak jest moment fundujący? Negatywne wskazania kierują się stroną „chrześcijaństwa” pojętego jako wydarzenie historyczne obecne w dziejach ludzkiej kultury. W takim kontekście ujęcie pozytywności teologii mieściłoby się całkowicie w obrębie tych dziejów. Teologia nie jest też pojęciową eksplikacją dogmatu, mimo że był on w niej zawsze obecny, co Heidegger sugerował wbrew opinii Harnacka dopatrującego się dogmatyzacji teologii w dłuższej perspektywie czasowej<sup>14</sup>. Doktrynalne elementy chrześcijaństwa, nawet gdy są zorganizowane w postaci systematycznego układu wiedzy, mieszczą się wciąż w obrębie faktów kulturowo-historycznych. Źródłowa podstawa teologii mieści się raczej w wydarzeniu, które czyni z chrześcijaństwa fakt możliwy do zaistnienia<sup>15</sup>. Pierwszy dostęp do teologii nazywa Heidegger „chrześcijańskością”, wiążąc z pojęciową wiedzą o tym, co pozwala chrześcijaństwu stać się wydarzeniem dziejowym. Określenie „chrześcijańskość” należy do wyrażenń zapożyczonych od zaprzysiężonego z Nietzschem historyka Kościoła Franza Overbecka. Ph. Capelle, analizując jego wpływ na Heideggera, wspomina o napięciach, jakimi żywiła się historiografia luterańskiego teologa dopat-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 16–17.

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia a teologia*, s. 48.

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 68.

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia a teologia*, s. 53–54.

rującego się w rozwoju religii chrześcijańskiej podwójnej antynomii. Pierwsza dotyczyła różnic między tekstami ewangelicznymi a pastoralnymi w okresie apostołskim, co znalazło przeniesienie na okres patrystyczny, gdzie zaznaczyły się odmienności utrzymujące się między teologią Klemensa Aleksandryjskiego a Orygenesem. Ich teoretycznym podłożem miałyby być obce duchowi ewangelicznemu przenikanie greckich i łacińskich pojęć do słownika teologii. Na tym tle ukształtowała się druga antynomia zachodząca między eschatologiczną perspektywą życia pierwotnych wspólnot chrześcijańskich a tzw. chrześcijaństwem historycznym jako rezultatem systematycznie zachodzącej asymilacji wiary chrześcijańskiej z otaczającą ją kulturą helleńską. Kategoria chrześcijańskości miałyby ułatwić powrót do nowotestamentalnych źródeł wiary, unikając pułapki „chrześcijaństwa historycznego”, które dokonało pewnych wynaturzeń „momentu fundującego”<sup>16</sup>. W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się uwaga Heideggera, iż teologia w swym najgłębszym *positum* jest aktem wiary wyrażającym sposób bycia Dasein o tyle, o ile realizuje ewangeliczne przesłanie w „żywej” praktyce życia. Ugruntowanie religijnego aktu zaufania nie polega na stałej aktualności dania nieusuwalnej prezentacji, lecz płynie z objawienia, z darmości łaski. W ten sposób źródła myślenia teologicznego mieściłyby się w ramach wiary wyznającej Chrystusa, a nie w oparciu o teoretyczne dywagacje, nawet gdyby chciano je przeprowadzić w imię umocnienia wiary. Pozytywność teologii, jej sens skupia się na Ukrzyżowanym, z dala od rozumowych spekulacji. Teologia chrześcijańska jest możliwa jedynie jako chrystologia, a chrystologia nie może być niczym innym jak teologią Wielkiego Piątku, pokorną medytacją Krzyża. Dziejowy fakt teologii odnawia swoją żywotności jedynie poprzez wiarę i pobożną lekturę Pisma Świętego<sup>17</sup>.

Znajdujemy się w bardzo delikatnym momencie, w którym Heidegger, odnajdując *positum* teologii, zdaje sobie sprawę, że musi ona być teraz eksplikowana, komunikowalna. To nie tyle sama wiara potrzebuje wyjaśnienia, lecz poznanie wiary, wiedza o wierze, czyli teologia jako nauka pozytywna. Teologia może być tylko nowotestamentalna, ale jak daleko może sięgać jej spekulatywne wyjaśnianie? Augustyński dylemat nie ma prostego rozwiązania, przewijając się w radykalizowanej postaci w refleksjach niemieckiego filozofa. Przede wszystkim potwierdza on ważność sztywnej granicy, sięgającej swymi korzeniami Marcina Lutera, gdzie oddzielano zbawczą wartość „czystej wiary” od teologicznej wiedzy. Nawiazując do filozofii, chrześcijańska teologia dogmatyczna nie zdołała obronić autentycznych źródeł wiary, a wprowadzając obcy jej duchowi system pojęciowych wyjaśnień, nie tylko nie spełniła poznawczych oczekiwań wobec własnej konfesji, ale ją zafalszowała<sup>18</sup>. Kryzys fun-

<sup>16</sup> P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, s. 22.

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER, *Fenomenologia i teologia*, s. 51.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, s. 15.

damentów, który dotknął inne nauki ontyczne, dotyczy także teologii. Jej ostateczne źródła znajdują się jednak w zapomnieniu właściwej podstawy nauki ontologicznej, w zadowoleniu się bytem i utracie kontaktu z byciem. W pojęciowym dyskursie prostota wiary, jej przejrzystość zostaje każdorazowo narażona na zagubienie swoich korzeni tak, jak bycie może zostać zapomniane, gdy skupimy się filozofii bytu.

Ontologia jest radykalnie różna od teologii. Myślenie bycia nie znajduje miejsca dla teologii, teologia nie pyta o bycie. Autentyczna teologia to postawa, jaką przyjmuje Dasein, pozostając w dyspozycji wiary. Wiara nie mieści się jednak w analityce jestestwa, gdyż pojawia się „drugorzędnie” jako wynik uwierzenia i tym samym nie posiada bliższych związków z wolnością i otwartością na bycie. W myśleniu nie ma miejsca dla wiary<sup>19</sup>. Nie oznacza to, iż problem Boga nie zasługuje na uwagę, natomiast nie wchodzi w zakres kompetencji nauki ontologicznej. Myślenie bycia, nawet gdy *de facto* interesuje się zagadnieniami religijnymi, nie może wkraczać na teren teologicznych rozstrzygnięć właściwych tej dziedzinie odsłaniania się bytu. W znanych uwagach krytycznych Heidegger z poczuciem niemal prorockiego pietyzmu ostrzegał, iż do filozoficznego *Causa Sui* nie sposób się modlić, składać ofiarę, upaść na kolana w religijnej trwodze ani też radośnie zaśpiewać i zatańczyć<sup>20</sup>. Teologia, jeśli chce uniknąć powtórnego wkroczenia na drogę onto-teologicznej pomyłki, zmuszona jest powracać do korzeni swej źródłowej pozytywności, wyznaczonej przez sens samej wiary, wyjaśnianej z jej wnętrza<sup>21</sup>.

## 2. Teologiczna proveniencja

Trudno nie przyznać racji Marlène Zarader, gdy zauważa, iż stosunek Heideggera do chrześcijaństwa, jego teologii, wyznaczyły dwa wektory. Pierwszy, przeczący możliwości styku treści wiary z myślą filozoficzną, drugi natomiast wiązał się z problemem onto-teologii, której źródła znajdowały się co prawda w myśli greckiej, lecz przez łatwą asymilację zaważyły negatywnie na losach chrześcijańskiej teologii. W obu przypadkach odmawia się wierze religijnej wkroczenia w obszar bycia zastrzeżony „myśleniu istotnemu”. Oznacza to też, że chrześcijaństwo nie ma nic do powiedzenia filozofii, także chrześcijańskie uczestnictwo w dziejach filozofii nie zawiera nic swoistego, typowego dla siebie. Jest spóźnione wobec tego, co usłyszeliśmy u Greków, nawet jeśli

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, *Chemins qui mène à nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris 1980, s. 448.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*, trad. A. Préau, (w:) *Question*, t. I, Paris 1968, s. 306.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, *Bycie i czas*, s. 15.

w niektórych kwestiach posiadali oni jedynie nierozwinięte intuicje<sup>22</sup>. Rzeczywiście, zarówno Heideggerowska interpretacja ontologii fundamentalnej, jak też ukształtowane w późnym okresie „myślenie istotne” odzęgnywało się od możliwości postawienia na jej własnym obszarze problematyki religijno-teologicznej w tradycyjnym rozumieniu. Wiara wraz z budowaną na jej potrzeby teologią może się obyć bez bytu i w momencie wejścia w jego obszar przestaje być wiarą. Także odpowiedź na pytanie o sens bycia nie potrzebuje teologii. Ponadto, wplątanie chrześcijańskiej idei Boga w terminologię metafizyczną, przesłaniając odpowiedź o bycie, doprowadziło do jej nihilistycznego kryzysu wyrażonego najpełniej Nietzscheańskim zawołaniem „Bóg umarł”.

Wydawać by się mogło, że sprawa jest opisana i wyjaśniona bardziej klarownie, niż pozwalają na to zawilości Heideggerowskiego żargonu językowego. Wraz z systematycznie wydawanymi dziełami oraz ich krytycznymi omówieniami pojawia się jednak coraz więcej znaków zapytania, czy ostre granice postawione między obu dziedzinami wiedzy rzeczywiście są w stanie zamknąć cały horyzont pytań o związki teologii z filozofią. Niemiecki filozof skupił się przede wszystkim na zadaniu wyjaśnienia relacji ontologii bycia wobec teologii i właśnie ta część jego twórczości wydaje się badawczo zamknięta. Otwarta pozostaje zależność odwrotna, która odnosi się do ewentualnego wpływu religijnej teologii na Heideggerowskie pojmowanie jej relacji z ontologią. Tym, co budzi znaki zapytania oraz wzrastające zainteresowanie, jest dysproporcja między tym, co prezentuje refleksja filozoficzna, a jej religijno-teologicznymi przedzałożeniami. Możemy więc mówić o delimitacji rozwiązań, jakie zachodzą w obrębie i wokół projektu ontologii. Ich rozpoznanie posiada wiele śladów. Nasze próby ograniczają się do odszukania nie zawsze danych wprost oraz – jak można przypuszczać – nie do końca uświadomionych wpływów, jakie na ontologię bycia wywarło oddziaływanie teologii chrześcijańskiej. Powyższe uwagi nabierają nowego wydźwięku w perspektywie wzrastającego zainteresowania wczesną twórczością Heideggera, a Jean Greisch powtórzy za Reinerem Schürmannem postulat lektury *à rebours*, to znaczy próbę interpretacji ostatnich tekstów w perspektywie pierwszych<sup>23</sup>. Spoglądając z tej odwróconej chronologii, teologiczna proveniencja heideggeryzmu nie jest zupełną *la carte blanche*, którą należy dopiero odkrywać. Jej znaczenia nie umniejszał on sam, by wspomnieć dość często cytowaną wypowiedź, iż bez teologii nigdy nie wszedłby na drogę myślenia istotnego<sup>24</sup>. Ale to dopiero

<sup>22</sup> M. ZARADER, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris 1990, s. 18.

<sup>23</sup> J. GREISCH, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris 1987, s. 19–20. Por. Heidegger 1919–1929. *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, éd. J.-F. Courtine, Paris 1996; J. GREISCH, *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris 2001; D. FRANCK, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris 2004.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris 1976, s. 95.

nowsze badania zwracają większą uwagę na teologiczny ślad, którego dynamiczne oddziaływanie przepełnia, choć w zróżnicowanej postaci, kolejne etapy kształtowania się Heideggerowskiej spuścizny.

Niemiecki filozof wyrósł w środowisku katolickim i trudno przecenić, jak wiele zyskał dzięki temu osadzeniu. Wskazuje się, iż wczesny etap życia nie mieści się jedynie w obrębie faktów socjologicznych, lecz należy w nim poszukiwać punktu wyjścia do rozważań czysto intelektualnych. Intensywność oddziaływania katolicyzmu okazała się nie tylko wcześniejsza od rozmyślań w zaciszu Czarnego Lasu otaczającego samotnie Todtnaubergu<sup>25</sup>, ale też współtowarzyszyła wiernie aż do późnych przemyśleń z okresu *Przyczynków do filozofii*<sup>26</sup>. Domowy i szkolny okres dorastania przepełniało konfesyjne zaangażowanie. Praktycznie cały okres edukacji przebiegał pod kościelnym patronatem, łącznie z krótkim, bo ledwie dwutygodniowym pobylem w nowicjacie Towarzystwa Jezusowego w Tisis koło Feldkirch. Pragnienie jezuickiej przynależności, przerwane negatywną opinią lekarską, nie od razu pozbawiło młodego Heideggera kapłańskich aspiracji. Podjęcie studiów teologicznych na Uniwersytecie Fryburskim było pomyślane w pierwszej fazie jako inne rozwiązanie tego samego projektu. W okresie studiów żywo uczestniczył w ruchu katolickim, zwracając się coraz bardziej do filozofii. W autobiograficznym tekście *Moja droga do fenomenologii* nazwiska Franza Brentany i Carla Braiga zajmują czołowe miejsce<sup>27</sup>. Co oznacza to wyróżnienie?

Czas studiów filozoficznych odradza zainteresowanie książką Brentany *O różnych znaczeniach bytu u Arystotelesa*, którą otrzymał jeszcze w okresie gimnazjalnym z rąk Conrada Gröbera, przyszłego arcybiskupa Fryburga<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. Th. SHEEHAN, *Heideggers Early Years. Fragments for a Philosophical Biography*, (w:) *Heidegger. The Man and the Thinkers*, ed. Th. Sheehan, Chicago 1981, s. 3–19; Th. O'MEARA, *Heidegger and his origins: theological perspectives*, „Theological Studies” 1986, nr 47, s. 207–209 (205–226); P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, s. 140–141.

<sup>26</sup> Por. B. SICHÈRE, *Seul un dieu peut nous encore sauver*, Paris 2002, s. 282 i n.

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *Moja droga do fenomenologii*, przeł. C. Wodziński, (w:) *Heidegger dzisiaj*, red. P. Marciszuk, C. Wodziński, Warszawa 1990, s. 75.

<sup>28</sup> Oczywiście, rozwiązanie Heideggerowskiej problematyki relacji teologii z ontologią nie należy wiązać z wyłączną lekturą Brentany. Trudno jednak nie zauważyć, iż należy ona do jednej z przełomowych dla otwarcia pytań ontologicznych. Początkujący wówczas w studiach filozoficznych adept teologii sięga do autora, który posiadał równie złożoną teologiczną proweniencję. Brentano, duchowny katolicki, którego książka została wydana w 1862 r., był związany z tradycją scholastyczną. Zerwał jednak więzi z Kościołem z powodów osobistych oraz z racji ogłoszenia dogmatu o nieomylności papieskiej na Soborze Watykańskim I (1870). Wraz z tym dramatycznym wydarzeniem odsuwa się coraz bardziej od scholastyki czy szerzej, odrzuca typowe dla katolickiej optyki poszukiwanie *iunctim* między teologią a filozofią. Ewoluuje w stronę empiryzmu i pozytywizmu w stylu Compté'a, przechodząc na pozycje krytyczne wobec filozoficznych aspiracji chrześcijaństwa. Paradoksalnie Heidegger, syn zakrystiana z Messkirch, nie był ochrzczony w parafialnym kościele św. Marcina, lecz w przystosowanym do celów sakralnych pomieszczeniu, ze względu na przejęcie budynku kościelnego przez ruch „starokatolików”, odrzucających dogmat o nieomylności papieskiej. Po spadku popularności „starokatolików” w Messkirch Heidegger miał odebrać klucze od odzyskanego kościoła. R. SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, trad. I. Kalinowski, Paris 1994, s. 16–18.



Postać Carla Braiga odsyła do gimnazjalnego jeszcze zetknięcia ze studium zatytułowanym *O Bycie (Vom Sein. Abriss der Ontologie)*<sup>29</sup>. Jego lektura, a następnie uczestnictwo w wykładach Braiga na Uniwersytecie Fryburskim zostały zapamiętane jako rzetelny przykład teologii spekulatywnej, zaopatrzonej w bogactwo odwołań do Arystotelesa, Tomasza z Akwinu oraz Suareza. Jednak decydującym momentem, który zaważył na percepcji Braigowskiego śladu, był dystans wobec tradycji scholastycznej, będący skutkiem wejścia teologii niemieckiej w dyskusję z idealizmem Schellinga i Hegla. Sprawa nie jest błaha, dlatego, że okres ten Heidegger wspomina przez pryzmat pytań o właściwe ustawienie relacji między duchem tekstów nowotestamentalnych a teologią spekulatywną<sup>30</sup>. Rozbieżności narastają systematycznie i nie przypadkiem we wczesnej, akademickiej jeszcze twórczości pojawia się ambiwalentność w badawczym nastawieniu do scholastyki. Widać ją we wstępie do rozprawy habilitacyjnej poświęconej średniowiecznemu manuskryptowi *De modis significandi sive Grammatica speculativa*, którego autorstwo przydzielano Dunsowi Szkotowi, a w efekcie okazało się dziełem Tomasza z Erfurtu. Heidegger wspomina o wielkości myśli średniowiecznej, oczekującej wciąż na odkrycie i właściwe docenienie, ale wstępny komentarz przepełniony jest jednocześnie antyscholastycznymi uwagami. Argumenty krytyczne przywołują dominację autorytetu kościelnego, ograniczenie wolności myślenia, brak właściwej idei transcendencji, błąd metodologiczny<sup>31</sup>.

Przygotowane na semestr 1918–1919 r. zapiski do wykładu *Filozoficzne fundamenty średniowiecznej mistyki* nie pozostawiają żadnych złudzeń co do zmiany patrona myślenia teologicznego. Heidegger podejmuje zagadnienia średniowiecznej mistyki, ale ilość odwołań do Marcina Lutera oraz reformacyjnych teologów nie pozostawia wątpliwości, iż teksty biblijne są interpretowane w duchu egzegezy protestanckiej. Filozoficzne i pozafilozoficzne zbliżenie z protestantyzmem staje się w tym okresie coraz bardziej wyraźne<sup>32</sup>. Już wcześniejsze zainteresowania filozoficznymi aspektami religii nosiły na sobie narastający wpływ hermeneutyki protestanckiej oraz neokantyzmu, czego bezpośrednio potwierdzenie znajdziemy w *Fenomenologii życia religijnego*. Autentyczne doświadczenie religijne, „miejsce przeżywania wiary” nie znajduje się w obrębie spekulacji, lecz wręcz odwrotnie – realizuje się jako jej przeciwieństwo. Irracjonalny charakter przeżycia „miłości Boga” ma się realizować w perspektywie pierwotnej świadomości religijnej, od której trzeba „dokładnie oddzielić scholastyczno-arystotelejskie, platońskie »wyjaśnie-

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER, *Moja droga do fenomenologii*, s. 75.

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, s. 95.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. F. Gaboriau, Paris 1970, s. 29–31.

<sup>32</sup> Por. F. A. BARASH, *Heidegger et son temps*, Paris 1995, s. 71–89.

nia»<sup>33</sup>. Średniowieczna scholastyka „przez dogmaty i teologię” zapomniała o religii, dogmatyczne, kazuistyczne pseudofilozofie, które uważają się za filozofię konkretnego systemu religijnego (np. przykład katolicyzmu), nie znają czegoś takiego jak filozofia religii<sup>34</sup>. W podsumowaniu jedna sprawa jest pewna. Teksty pisane w schyłkowym okresie katolickiej przynależności, jeśli nie formułują wprost relacji teologii z filozofią od strony ustaleń metodologicznych, to wyraźnie potwierdzają, iż zasadnicze zręby Heideggerowskich poglądów były już ukształtowane. Cytowany i szeroko komentowany przez Hugo Otta list do kanonika Krebsa ze stycznia 1919 r., będący oficjalnym i zadeklarowanym po raz pierwszy w sposób otwarty pożegnaniem czy raczej zerwaniem z „systemem katolicyzmu”, wydaje się być jedynie dopełnieniem formalności. Protestantcki przełom został dokonany<sup>35</sup>.

Jak już wskazaliśmy, lektura tekstów nowotestamentalnych, zwłaszcza Pawłowych wywarły niemały wpływ na myślenie niemieckiego filozofa, doprowadzając do przełomowej konstatacji: wiara w katolicyzmie i wiara w protestantyzmie są „z gruntu różne”<sup>36</sup>. Reformacyjne wyznanie wiary jest wolne od dogmatyczno-instytucjonalnych ograniczeń, jest przeżyciem praktycznej łączności grzesznego człowieka z łaskawym Bogiem. W konfrontacji z „teologią Krzyża” dociekania filozofii nie mogą być niczym więcej, jak „głupstwem tego świata”<sup>37</sup>. Echa ewolucji teologicznej znajdują paralelne odbicie w badaniach filozoficznych. Kilka lat przed niemal jednoczesnym wydaniem *Bycia i czasu* oraz *Fenomenologii i teologii* filozofia jest identyfikowana jako przedsięwzięcie, które z natury znajduje się poza polem zainteresowań teologii. Przy czym rozumienie teologii kojarzone jest już z jej protestanckim profilem. W 1922 r. Heidegger napisze przy okazji fenomenologicznej interpretacji metafizyki Arystotelesa, że natura filozoficznych pytań jest głęboko a-teistyczna<sup>38</sup>. Wyjaśnijmy, że powyższe określenie nie oznacza bynajmniej jakiejś ideologii zawierającej ateizm jako swój istotny komponent teoretyczny czy postulat praktycznej negacji wierzeń religijnych. Nie chodzi o ideologiczną negację istnienia Boga, tak jak to miało miejsce przypadku oświeceniowego materializmu czy marksizmu. Ateizm filozofii oznacza nieobecność problematyki teologicznej na jej terenie, nierozstrzygalność istnienia lub nieistnienia Boga, dlatego, że ontologia bycia ustawia się poza obszarem badań wyznaczonym przedmiotowym

<sup>33</sup> M. HEIDEGGER, *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*, (w:) *Fenomenologia życia religijnego*, s. 304.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 309–310.

<sup>35</sup> H. OTT, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 87–98. Por. Th. O'MEARA, op. cit., s. 215–220.

<sup>36</sup> M. HEIDEGGER, *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*, s. 307.

<sup>37</sup> M. HEIDEGGER, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 13.

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Paris 1992, s. 27. Por. J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris 1985, s. 90–107.

*positum* teologii. Następny krok został postawiony i w jego perspektywie bardziej zrozumiale brzmią metodologiczne postulaty demarkacji filozofii i teologii. Dziela ją granica, wypowiedziana przez ontologię bycia, daje się także zrozumieć z perspektywy religijno-teologicznej ewolucji pogładowej, jakiej ulegała myśl niemieckiego filozofa.

### 3. Kłopoty z teologią

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 Hölderlina 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<sup>39</sup>.

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 Löwith. Wspominając okres studencki, dostrzegał w swoim profesorze ukrytego teologa i – jak dodawał – „teologa bez boga, którego ontologia fundamentalna jest zapożyczona z teologii”<sup>40</sup>. 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

<sup>39</sup> H. BIRAULT, *De l'être, du divin, des dieux chez Heidegger*, (w:) *L'Existence de Dieu*, Paris 1961, s. 52.

<sup>40</sup> K. LÖWITH, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Paris 1988, s. 47.

katolicyzmu, nigdy się od niego całkowicie nie odrywając. Sprawia to uzasadnione wrażenia, iż znajdujemy się w kręgu oddziaływania jakiegoś katolickiego eksmonoteizmu<sup>41</sup>. Faktem jest, że w późniejszych fazach rozwojowych ilość bezpośrednich nawiązań do chrześcijaństwa ulegała systematycznemu osłabieniu, co należy wiązać bardziej ze stopniowym procesem przeobrażeń, jakiemu ulegały Heideggerowskie poszukiwania „prawdy bycia” niż z gwałtownością momentalnego zerwania. Najczęściej wspomina się o istnieniu trzech odrębnych stadiów w pogładowej ewolucji, jakiej podlegało odniesienie ontologii bycia do teologii, choć mogą ulegać rozciągnięciu cezury czasowe<sup>42</sup>. Przyjmijmy, iż pierwszy wczesny etap, zamknięty w klamrze czasowej między 1910 i 1919 r., łączyły 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<sup>43</sup>. 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 Hölderlina czy Trakla, które zrywając z dotychczasowymi wyobrażeniami religijno-teologicznymi, inicjowały ruch

<sup>41</sup> A. FINKELKRAUT, P. SLOTERDIJK, *Les battements du monde*, Paris 2003, s. 133.

<sup>42</sup> Por. schemat zamieszczony po raz pierwszy przez Ph. CAPELLE, *M. Heidegger entre philosophie et théologie: une triple topique*, „Revue des Sciences Religieuses” 1993, nr 67, s. 59–77 oraz podjęty w: *La signification du christianisme chez Heidegger*, (w:) Heidegger, dir. M. Caron, Paris 2006, s. 295–328.

<sup>43</sup> Trudno jest określić konkretny moment zerwania więzi konfesyjnych z Kościołami chrześcijańskimi, najpierw katolickim, później protestanckim, co w rezultacie należałoby odczytać jako odejście od religii chrześcijańskiej jako takiej. W pewnym okresie Heidegger deklarował, iż nie posiada wiary religijnej, a gdyby ją miał, przestałby filozofować, dosłownie „zamknąłby swoją pracownię”. Innym zagadnieniem jest ewentualny powrót do konfesji chrześcijańskiej. Uroczystości pogrzebowe miały charakter mieszany, posiadały też katolickie formy liturgiczne. Uczestniczył w nich filozof i ksiądz katolicki Bernhard Welte oraz bratanek Heideggera, również duchowny katolicki, Heinrich. Z drugiej strony na życzenie zmarłego zamiast psalmów żałobnych odczytano poezje Hölderlina, na grobie nie ma krzyża, lecz symbol gwiazdy. Walter BIEMEL wspominał o elementach religijnych pochówku jako wymuszonych przez Weltego i Heideggerowskiego bratanek, Janicaud (*Heidegger en France*, t. II: *Entretiens*, Paris 2001, s. 43). Por. F. FÉDIER, *Heidegger et Dieu*, (w:) *Heidegger et la question de Dieu*, s. 37. Zestaw poezji czytany nad grobem przez syna Heideggera Hermanna znajduje się w: *Vers de Hölderlin*, trad. M. Haar, (w:) *Cahiers de l'Herne. Martin Heidegger*, s. 120–123.

w kierunku onto-mitologii<sup>44</sup>. 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 Spiegel”. W tym wypadku nie chodzi oczywiście o potrzebę zachowania chronologii, lecz o wagę, jaką on sam przykładał do tego poźnalgno tekstu.

Wyrażenie „systemem katolicyzmu”, którego Heidegger używał w niezmiennie pejoratywnym kontekście, nie jest jasne. W jego skład mogą wchodzić zarówno elementy biograficzne<sup>45</sup>, jak i merytoryczne. Załóżmy, 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<sup>46</sup>. 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”<sup>47</sup>. I chociaż problem użyteczności pojęcia bytu dla teologii chrześcijańskiej pozostawiał do rozstrzygnięcia samych teologom<sup>48</sup>, 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 zabrzmi to zbyt emfaticznie, ale wydaje się, że w zbiorze Heideggerowskich

<sup>44</sup> Por. Ph. LACOUÉ-LABARTHE, *Heidegger. La politique du poème*, Paris 2002, s. 17–42.

<sup>45</sup> Niektórzy autorzy wskazują na wątki osobiste, które wpłynęły na odejście od „systemu katolicyzmu”. Wskazuje się na problem trwale utrzymującej się zależności finansowej Heideggera od stypendiów fundowanych przez instytucje kościelne. R. SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, s. 21. Rzeczywiście, od wczesnych lat gimnazjalnych niemal do doktoratu korzystał ze stypendiów katolickich. Idąc tropem biograficznym, Capelle powie nawet o swoistej hipokryzji niemieckiego filozofa, który przez pewien czas pobierał środki finansowe na studiowanie filozofii w duchu „ideału katolickiego” w okresie, gdy był już w pełni świadomy rozchodzenia się swojej drogi filozoficznej z katolicyzmem. P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, s. 151–152. Hugo Ott natomiast upatruje zbliżenia się do protestantyzmu nie tylko z faktem poznania przyszłej żony, studentki ekonomii Elfydy Petri należącej do Kościoła luterkańsko-augsburskiego, ale też z lekturą Schleiermachera oraz ze światopoglądowym nastawieniem Husserla, niechętnego katolicyzmowi. H. OTT, *Martin Heidegger...*, s. 79, 92 i n.

<sup>46</sup> H. OTT, *Martin Heidegger...*, s. 87–88.

<sup>47</sup> M. HEIDEGGER, *Le Séminaire de Zurich*, s. 60.

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, „Czym jest metafizyka?”. Wprowadzenie, (w:) *Znaki drogi*, s. 324.

wyrażeń 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<sup>49</sup>. Lektura Listów św. Pawła nie jest neutralna, lecz inspirowana wyraźnie uprzednimi wskazówkami Marcina Lutra<sup>50</sup>. Reformator nie zniewala Heideggera religijnym zapałem, 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<sup>51</sup>. 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 tymczasem 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 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<sup>52</sup>. 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<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> M. HEIDEGGER, *Le concept de temps*, trad. M. Haar, (w:) *Cahiers de l'Herne. Martin Heidegger*, s. 27–37.

<sup>50</sup> Por. O. PÖGGELER, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa 2002, s. 38 i n.

<sup>51</sup> H. OTT, *Martin Heidegger...*, s. 96.

<sup>52</sup> M. HEIDEGGER, *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*, s. 307.

<sup>53</sup> M. HEIDEGGER, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, (w:) *Znaki drogi*, s. 301.

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<sup>54</sup>. Egzystencjalna analiza Dasein, akcentując trwogę, nieprzewidywalność przyszłości, autentyczność, skończoność, nie jest niczym innym jak filozoficzną i zsekularyzowaną wersją pojęć nowotestamentalnych, jak stwierdzi Bultmann<sup>55</sup>. 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<sup>56</sup>. 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

<sup>54</sup> Por. M. ZARADER, op. cit., s. 165–172; J. GREISCH, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, s. 185–251.

<sup>55</sup> R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, trad. O. Laffoucrière, Paris 1955, s. 163.

<sup>56</sup> M. HEIDEGGER, *Correspondance avec Karl Jaspers suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. DAVID, Paris 1996, s. 158. (polski przekład tego listu znajdziemy w: *Martin Heidegger, Karl Jaspers, Korespondencja 1920–1963*, przeł. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Spychała, Toruń 2000, s. 157).

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.

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 przepelniony mityczno-poetyckimi postaciami półbogów. Wieszczone 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 „doktryną 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”<sup>57</sup>. 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”<sup>58</sup>. 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?

<sup>57</sup> H. BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, s. 399.

<sup>58</sup> P. LACOUÉ-LABARTHE, op. cit., s. 174.



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 Heidegger łączy pojęcie teologii z wiarą pierwszych wspólnot chrześcijańskich w Ukrzyżowanego Chrystusa i oczekujących na zapowiedzianą Paruzję. Niewątpliwy 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.