

TH. SÖDING, K. HELD (red.), *Phänomenologie und Theologie*, Herder – Freiburg 2009, 151 ss.

Omawiana książka jest próbą przybliżenia i określenia podstaw i możliwości dialogu między fenomenologią i teologią. Jest to próba podjęta przez naukowców związanych ze środowiskiem akademickim z Wuppertalu. Tytułem wprowadzenia można powiedzieć, że teologia szuka filozofii, która nie nawiązuje do metafizyki „sprzed” KANTA i jednocześnie w duchu filozofii „po” Kancie stawia pytania o Boga. Stąd właśnie zrodziła się próba dialogu teologii z fenomenologią. Bazę do dyskusji stanowi praca K. Helda, do której nawiązują pozostałe prace, dokumentujące różnice między teologią i fenomenologią.

K. HELD, *Fenomenologiczne uzasadnienie po-metafizycznego rozumienia Boga* (s. 9–27). „Życie człowieka nie jest niczym innym, jak drogą do Boga. Próbuję ten cel osiągnąć bez teologicznych dowodów, metod, założeń, mianowicie osiągnąć Boga bez Boga. Muszę Boga wyeliminować z mego naukowego bycia, aby utoro- wać ludziom drogę do Boga” — wyznaje E. HUSSERL, twórca metody fenomenologicznej. H. CONRAD-MARTIUS, pierwsza znakomita uczennica Husserla, opowiada, że na biurku mistrza stała zawsze Biblia. „Dlaczego?” „Abym miał ją w zasięgu ręki!” „Dlaczego zatem Pan nie sięgnie?” „Wtedy zdradziłbym powołanie naukowca” — miał odpowiedzieć Husserl.

Naturalną postawę, ukierunkowanie na istnienie, Husserl bierze w nawias. Jedynym „przedmiotem” uwagi filozofa–fenomenologa jest istota. Tylko w duchu tego nastawienia jest możliwy spór o istnienie świata, czy istnienie człowieka. Dla myślenia metafizycznego istniejąca rzecz jest czymś oczywistym, od niej filozof wychodzi i do niej dochodzi. Dla myślenia fenomenologicznego istnieje istota, czyli określona zawartość, treść. E. STEIN, druga znakomita uczennica Husserla, stara się pokazać punkty wspólne dla obu postaw, zaprasza do rozmowy ze św. TOMASZEM, reprezentującym filozofię starożytno-średniowieczną, Husserla, będącego przedstawicielem filozofii nowożytnej.

Held uzasadnia konieczność po-metafizycznego rozumienia Boga w ten sposób, że wszyscy ludzie mają doświadczenie własnych granic i wszyscy ludzie żyją w „atmosferze” pra-zaufania. Nikt nie jest w stanie znieść granic ograniczeń i nikt nie jest w stanie sam z siebie wzbudzić zaufanie, dlatego Bóstwo-Bóg jest — według Helda — celem wszelkiego możliwego i ostatecznego poszukiwania człowieka. Bóstwo-Bóg ukazuje się jako Jedność gwarantująca powszechną zgodność, dlatego monoteizm ma przewagę nad politeizmem.

TH. SÖDING, *Fenomenologia jako wyzwanie dla teologii. Próba odpowiedzi na podstawie Nowego Testamentu* (s. 28–51). W pierwszej części artykułu kreślona jest linia horyzontu, na której może się pojawić odpowiedź dotycząca stosunku teologii do filozofii-fenomenologii. Teologia i fenomenologia są wewnątrznie ze sobą związane przez to, że stawiają pytania dotyczące istoty i powinności człowieka, czyli życia człowieka w prawdzie własnego bytu. Są jednak naukami różnymi, ponieważ teologia stawia pytania *sub specie Dei*, a filozofia, czy tzw. filozoficzna teologia, bierze w nawias pytanie o istnienie Boga. W końcowej części artykułu Söding stwierdza, że Held nie przeprowadza dowodu fenomenologicznego na istnienie Boga, tylko ujaśnia cel ludzkiego poszukiwania Boga. Znaczenie jego przedsięwzięcia polega na tym, że on ten cel wiąże z doświadczeniem człowieka: szukający Boga człowiek zmierza do Boga, jako celu człowieka. Held afirmuje — po pierwsze — religijność dającą znać o sobie w życiu ludzi, najdobitniej w sprawowaniu Eucharystii, a — po drugie — udaje mu się opisać pozytywnie wielość i różnorodność religii. Pozytywne odniesienie to warunek pokoju między religiami, bez którego nie ma pokoju na świecie. Z perspektywy chrześcijaństwa nie jest to stwierdzenie relatywności własnego stanowiska względem innych stanowisk, lecz odwołanie się do wolności religijnej. Każda religia zmierza do poznania prawdy i praktykowania prawdy, a to umożliwi dialog między religiami i wspólną modlitwę.

M. BÖHNKE, „*Droga do Boga bez Boga*”? *O fenomenologii doświadczenia Boga u K. Hemmerle i P. Ricoeura* (s. 52–73). Czy fenomenologia religii zakłada metodologicznie stanowisko ateistyczne, czy raczej postawę wiary? Domaga się ona rozumu wyzwolonego od przekazanych przez tradycję prawd wiary, metodologicznie neutralizującego wiarę, działającego tak, „jak gdyby nie było Boga”, czy raczej widzi ona swoje zadanie w zamyśleniu nad Świętością, będącą Świętością dla myśli? Czy fenomenologia religii idzie za oświeceniową koncepcją rozumu, czy raczej ją krytykuje, ponieważ w niej wszystko zostaje zobiektywizowane i zinstrumentalizowane, a tym samym rzecz nie jest w stanie „wypowiedzieć” siebie? Pytanie: „Co myśleć o Bogu?” wiąże się z pytaniem: „Jak myśleć o Bogu?” Bóg istniejący z łaski myślącego człowieka nie jest żadnym Bogiem. Fenomenologia religii implikuje wewnętrzną jedność przedmiotu wiary z myśleniem, ona zakłada rozum religijny.

J. VON LÜPKE, *Doświadczyć Boga w Jego słowie. Uwagi do po-metafizycznego rozumienia Boga w nawiązaniu do Anzelmia z Canterbury i Marcina Lutra* (s. 74–

105). W jednym z przemówień LUTER miał powiedzieć, że Bóg ARYSTOTELESA jest prawdziwie małoduszną istotą (*miserissimum ens*), a to dlatego, że jako byt doskonały (*ens perfectissimum*) nic nie wie o miłości i miłosierdziu. Luter przedłożył biblijne świadectwo nad filozoficzne spekulacje.

ANZELM uważał, że myśl o Bogu może zajaśnieć w każdym rozumnym człowieku, ale światło skończonego, przygodnego rozumu bardzo słabo wnika w rzeczywistość żyjącego Boga. Duch ludzki nie jest w stanie pomyśleć Boga jako byt najwyższy, tym samym istniejący, ale ten sam duch jest w stanie pojąć rzeczywistość Boga jako byt prawdziwy i doskonały, ponad którego nie można pomyśleć nic większego i lepszego. Bóg zatem jest większy od wszystkiego, co tylko można pomyśleć. W myśleniu o Bogu chodzi również o to, aby rozum otworzył się na samego siebie, aby zrozumiał swoje granice i możliwości.

CL.-D. OSTHÖVENER, *Zaufanie do świata i zaufanie do Boga. Uwagi teologicznie do ludzkiego fenomenu zaufania* (s. 106–120). Tekst składa się z trzech części: I. Krytyczna analiza myśli Helda i podstawowe zarzuty, II. Uwagi odnośnie podstaw dialogu między fenomenologią a teologią, III. Konstruktywne punkty spotkania przedłożone i opracowane dla nowoczesnego rozumienia Boga w horyzoncie pojęcia zaufania.

Doświadczenie pełnej wspólnoty między ludźmi jest, podobnie jak doświadczenie istnienia Boga, niesione przez zaufanie. Są to doświadczenia głęboko ugruntowane na wolności, dlatego są one tak nieprawdopodobne i tak kruche. Wiele czynników prowadzi do załamania wspólnoty między ludźmi i odrzucenia istnienia Boga. Modlitwa i ryt, czynności sakramentalne, autorytatywne rozumienie pism świętych stanowią swoistego rodzaju zewnętrzne „podpory” wiary w Boga. Nie są one jednak w stanie zapewnić i zastąpić zaufania ugruntowanego na wolności.

P. TRAWNY, *Jak ufać Bogu? Uwagi do Kl. Helda „Fenomenologiczne uzasadnienie po-metafizycznego rozumienia Boga” w odniesieniu do interpretacji św. Pawła dokonanej przez M. Heideggera* (s. 121–132). Wieki XIX i XX to czas dekonstrukcji Boga. Tacy filozofowie, jak: L. FEUERBACH, K. MARKS, czy F. NIETZSCHE zrobili wszystko, aby ukazać światu, że Bóg jest tworem, projekcją człowieka. Uświadomienie sobie tego wiedzie do „śmierci Boga” i narodzin nad-człowieka. Trzeba otwarcie powiedzieć, że filozofia, rozumiana jako ukochanie prawdy bytu, i wiara chrześcijańska znajdują w życiu indywidualnym i zbiorowym ludzi Zachodu coraz mniej miejsca. Fenomenologia, podobnie jak teologia, nie ma do czynienia tylko z pojęciami, z istotami, nie operuje tylko w świecie teorii, lecz ma odniesienie do praktyki, jest wielkością odnoszącą się do życia człowieka w świecie. Według HEIDEGGERA między Bogiem a człowiekiem jest „przepaść” (*Bruch, Zwischen*). Bóg jest nieobecny w świecie. Człowiek czeka — według Heideggera — na Boga, On jednak nigdy nie przyjdzie. Ale samo czekanie ma już zbawienny charakter. Wprawdzie Bóg wycofał się ze świata i z życia człowieka, ale „dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy” (1 Tes 5,2). Trzeba zatem czuwać, aby nie dać się

zaskoczyć. Sprawa przyjscia jest wyłączną sprawą Boga. Dlatego człowiek winien żyć tak, jak gdyby Bóg był. Nadzieja i zaufanie przekraczają granice rozumu. Ludzie żyją — według Heideggera — w zaufaniu do Boga, chociaż On ich dawno opuścił, tak jak opuścił Jezusa na krzyżu. Zaufanie, bazujące na wierze, nie może się na nikogo i na nic powołać, jak tylko na Boga, na Jego dar pokoju. „Pokój zostawiam, pokój mój daję wam” (J 14,27).

L. TENGELYI, *Na granicy fenomenologii i teologii. Nowe dążenia we Francji* (s. 133–151). Fenomenologia jest we Francji kierunkiem znaczącym i wpływowym, przejawiającym duże zainteresowanie pytaniami teologicznymi, tak że można nawet mówić o „teologicznym zwrocie w fenomenologii francuskiej” Trzeba wymienić tutaj takie nazwiska, jak: M. MERLEAU-PONTY, E. LÉVINAS, J.-L. CHRETIEN, M. HENRY i J.-L. MARION. Autor artykułu analizuje bliżej stanowiska dwóch ostatnich. Wspólne jest im to, że starają się wyłączyć transcendencję Boga i ustanowić podstawy teologii na radykalnej idei immanencji. Innymi słowy: obaj starają się zerwać ze stanowiskiem teologii tradycyjnej, ponieważ teizm i ateizm bazują — ich zdaniem — na obrazach bożków. Nie można zwalczać ateizmu w imię teizmu, lecz podjąć wysiłek ostatecznego wyzwolenia się z obrazu bożków–idoli i zwrócenia się ku ikonie. Henry uprawia swoistego rodzaju fenomenologię życia. Jego interpretacja chrześcijaństwa ociera się o granice herezji.

Dyskusja podjęta w środowisku wuppertalskim między teologią i fenomenologią jest zaproszeniem — z jednej strony — do rzeczowej prezentacji własnych stanowisk, umożliwiających wzajemną współpracę, oraz — z drugiej strony — do poszerzenia dyskusji, np. przez udział biblistów. Jest rzeczą oczywistą, że słabość współczesnej teologii jest odbiciem słabości współczesnej filozofii, w której nie ma miejsca na Absolut i wartości obiektywnie istniejące. Wydaje się, że teologia stanowi wyzwanie dla fenomenologii, a fenomenologia dla teologii. Ich wzajemna współpraca może przynieść określone, wyznaczone metodami, korzyści.

Ks. Jerzy Machnacz