

# Tradycja i czas

Paweł Grad

**N**ie da się zrozumieć nowoczesności bez zrozumienia jej stosunku do problemu czasu. Epoka, która nie tylko zdobyła się na nową periodyzację poprzedzającej ją historii, ale również samą siebie określiła jako „nowy czas”, jest epoką radykalnej zmiany w doświadczeniu czasu. Jednocześnie stanowi ona moment krytycznej konfrontacji chrześcijaństwa i sił wyzwolonych z rozpadu dawnej *Christianitas* – „nowy czas” to również epoka nowego stosunku do rzeczywistości świętych. Obie te charakterystyki modernizacji zbiegają się w pojęciu, którym określa się jeden z charakterystycznych fenomenów nowoczesności: sekularyzacji. Obraz zawarty w tym pojęciu pochodzi właśnie z doświadczenia czasu: *saeculum* to tyle, co „ten czas”, czas świecki przeciwstawiony wieczności Boga. Sekularyzacja w języku prawnym oznacza przejście osoby lub dóbr do stanu świeckiego, w języku socjologiczno-historycznym proces zaniku tradycyjnego życia religijnego, a w języku filozoficznym zamknięcie doświadczenia w kręgu czasu tego świata. Krąg ten to nic innego jak doczesność (*saeculum*), w której zanegowany horyzont wieczności obecny jest jedynie negatywnie: jako to, co nieobecne i przez tę nieobecność konstytuujące nowoczesne doświadczenie. Wieczność wyznacza tutaj sens doświadczenia czasu-doczesności (jako punkt odniesienia), sama pozostając jednak niewidoczna. Ruch od religijnego do sekularnego porządku myślenia da się więc filozoficznie opisać jako zmianę doświadczenia czasu, a sam problem czasu stanowi ukryty klucz do filozoficznego zrozumienia nowoczesności.

Ojciec filozofii XX wieku – Martin Heidegger – był filozofem czasu, dzięki temu mógł stać się jednym z największych teoretyków nowoczesności oraz sekularyzacji zarazem. Syn kościelnego z Meßkirch, jezuicki eksnowicjusz, później gorliwy czytelnik Lutra

i Kierkegaarda, wracający do źródeł fenomenolog, wreszcie nihilistyczny Jeremiasz cywilizacji technicznej – Heidegger w całej swej intelektualnej biografii jest myślicielem niewypłacalnie zadłużonym w tradycji teologicznej. Dokonana przez niego interpretacja problemu czasu – kluczowa dla zrozumienia całego jego dzieła – stanowi mimowolny, filozoficzny opis problemu sekularyzacji. Stawiając pytanie o źródłowe doświadczenie czasu, Heidegger niszczy nie tylko tradycję metafizyczną, ale również horyzont, w którym mogła pojawić się chrześcijańska teologia.

Chciałbym w tym tekście odpowiedzieć na następujące pytanie: jak na poziomie głębokich struktur pojęciowych przedstawia się relacja między nowoczesnym a chrześcijańskim doświadczeniem czasu. To pierwsze doświadczenie analizuję, wglębiając się w myśl Heideggera, drugiego poszukuję w teologicznym pojęciu „tradycji”, które opisuje stosunek chrześcijanina do czasu przeżywanego ze względu na wydarzenie Wcielenia i oczekiwanie Paruzji. Z tego, co powiedziałem do tej pory, nietrudno wysnuć wniosek, że postawione wyżej pytanie jest *de facto* pytaniem o filozoficzny opis fenomenu sekularyzacji. Badając ruch pojęcia czasu – między Heideggerem a św. Pawłem i Augustynem – badamy wyłanianie się pojęciowych podstaw porządku sekularnego, tj. nowoczesności. Ontologiczna struktura nowoczesności – i jest to teza, którą będę starał się tu uzasadnić – utrzymywać się może tylko dzięki odsunięciu doświadczenia wieczności i zachowaniu go w tym odsunięciu. Innymi słowy, konstytutywne dla nowoczesności wewnątrzświatowe doświadczenie czasu doczesnego (*saeculum*) zakłada w swym pojęciu doświadczenie wieczności, tzn. pojęcie czasowego wymiaru Boga. Na tym polega teologiczny warunek możliwości porządku sekularnego, tj. nowoczesnego. Specyfika nowoczesności polega na wysiłku – bezskutecznym – zakrycia tego uwarunkowania przez próbę pomyślenia *saeculum* bez wieczności.

### **Czas Heideggera**

Ostateczne możliwości zsekularyzowanego pojęcia czasu ukazuje nieopublikowana za życia Heideggera rozprawa z roku 1924 *Der Begriff der Zeit* oraz wykład pod tym samym tytułem wygłoszony wówczas przed Marburskim Towarzystwem Teologicznym. Heidegger starał się zaatakować problem historii przez cofnięcie się

<sup>1</sup> Czytelników bardziej  
uwrażliwionych na ryzyko  
antropologizacji pojęcia  
*Dasein* chciałbym uspokoić,  
że znam dobrze ich obawy  
i zapewniam, że nie mają  
one większego uzasadnienia  
w przypadku poruszanych  
tu przeze mnie kwestii.

<sup>2</sup> GA 64, 57.

<sup>3</sup> GA 64, 57-58.

do źródeł naszego doświadczenia czasu. A ponieważ uczynił to na drodze fenomenologicznego badania, na plan pierwszy wysunął analizę ludzkiego przebywania<sup>1</sup> w jego zatroskanym byciu w świecie. W analizie tej Heidegger trafia na fundamentalną ambiwalencję: źródło czystego doświadczenia czasu stanowi zarazem źródło jego niezrozumienia; to, co samo odsłania sens czasowości, nieustannie sprzyja własnemu przysłonięciu. Z jednej bowiem strony ludzkie przebywanie jest takim bytem, któremu „w jego każdorazowym – autentycznym lub nie – byciu chodzi o to bycie”<sup>2</sup>. Ta dobrze znana z *Sein und Zeit* formuła formalnie opisuje źródło troski. Wybiegając w trosce ku temu, co może je zaspokoić, człowiek kieruje się ku przyszłości. Początek ruchu zatroskania odsłania zasadniczy prymat przyszłości w autentycznym, źródłowym nastawieniu skierowanym na możliwość bycia człowieka: „Wybieganie-przed oznacza: w tym «przed» bycie najwłaściwszej, ostatecznej możliwości. To bycie-przed odsłania się jako bycie-ku-przyszłości [...]. Bycie-ku-przyszłości oznacza zarazem bycie «czasowym»” – to ostatnie zdanie opatrzone jest również przypisem, który w lakoniczny sposób zaznacza centrum Heideggerowskiej koncepcji czasu: „lecz przyszłość jest czasem” (*Zukunft aber ist Zeit*)<sup>3</sup>. Powraca tutaj nieustannie, zaostzona i wyrażona za pomocą własnych sformułowań, które ledwo unosi niemczyzna (nie wspominając o polszczyźnie tłumaczenia), teza o prymacie przyszłości i konieczności ujęcia czasu z punktu widzenia możliwości – tzn. tego, co nieobecne. Zapamiętajmy ten punkt.

Jednocześnie ten sam charakter zatroskanego bycia decyduje o tendencji do kierowania się człowieka ku temu, co bezpośrednio dane, poręczne i obecne. Troska naturalnie ciąży ku terażniejszości – człowiek starając się zabezpieczyć swój byt, ujmuje czas ze względu na chwilę terażniejszą, która tym samym przysłania źródłowe wychylenie ku przyszłości. Taka jest lekcja Arystotelesa (istnieje tylko „teraz”) wzmocniona przez św. Augustyna: przeszłość i przyszłość nie istnieją; istnieje tylko terażniejszość rzeczy przeszłych (pamięć), terażniejszość właściwa oraz terażniejszość rzeczy przyszłych (nadzieja).

Nieuchronność tej ambiwalencji (prymat przyszłości i tendencja do popadania w niezdrowe zaabsorbowanie terażniejszością) posiada strukturę analogiczną do luterkańskiego przekonania

o naturze ludzkiego *status corruptionis*, który Heidegger uznawał za podstawową charakterystykę człowieka w dobrze pomyślanej, chrześcijańskiej teologii<sup>4</sup>. I tu, i tam upadek jest czymś powszechnym i nieuniknionym, choć zarazem czymś wtórnym wobec źródłowej możliwości bycia (u Lutra jest nią świadomość grzechu i poddanie się łasce, u Heideggera jest nią wychylenie ku przyszłości). Warto dodać, że autor *Bycia i czasu* swoją koncepcję prymatu przyszłości wyprowadzał pierwotnie z uogólnienia wczesnochrześcijańskiego skierowania ku Paruzji, które uważał za paradygmat „autentycznej egzystencji”. Ostre zarysowanie prymatu przyszłości skorelowane z przeddefiniowaniem paradygmatu ontologii z bytu na możliwość każe Heideggerowi radykalnie zrewidować swój stosunek do teologii. Rewizja ta dokonuje się pod znakiem problemu wieczności:

Jeśli czas czerpie swój sens z wieczności, musi on być rozumiany z jej wnętrza. Tym samym początek i przebieg tego rozważania został określony: od wieczności do czasu. Takie postawienie problemu zakłada jednak, że możemy wspomnianym początkiem dysponować, a więc poznać wieczność i ją wystarczająco zrozumieć [...]. A więc byłby teolog prawdziwym znawcą czasu. [...]

Filozof nie wierzy. Gdy pyta on o czas, jest dla niego decydujące, by *zrozumieć czas z wnętrza czasu* [...]<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Zob. GA 64, 96.

<sup>5</sup> GA 64, 107.

W ten sposób Heidegger uznaje konieczność metodycznej sekularyzacji (w źródłowym sensie). W rozprawie o pojęciu czasu pojawia się również uwaga, w której stwierdza on, że problem czasu zawsze stanowił dla teologii przyczynę nieuchronnej konfuzji. Jego zdaniem było tak, ponieważ filozoficzny temat ujmowała ona w sposób uzależniony od pozytywnego objawienia oraz prywatywnej koncepcji wieczności jako bezczasu<sup>6</sup>. W ten sposób teologia podsuwała filozofii kategorie z dziedziny niedostępnej, filozoficznej spekulacji, by ta objaśniła to, co najbardziej ziemskie: czasowość w jej wydarzeniowej chwilowości.

Zdaniem Heideggera tendencja tego metafizycznego myślenia zainfekowanego teologicznymi założeniami znajduje swoje spełnienie w filozofii obecności, której emblematyczną postacią jest

<sup>6</sup> Por. interpretację wieczności w teologii średniowiecznej jako czystej negacji ziemskiego czasu: GA 23, 68-80.

Kartezjusz. Jego znalezisko – ego wyprowadzone z faktu myślenia – w interpretacji autora *Sein und Zeit* jest jeszcze jednym historycznym przykładem panowania ontologicznego prymatu obecności zorientowanego na terażniejszość<sup>7</sup>. Tu Heidegger prowadzi linię łączącą Kartezjusza z błędnym utożsamieniem przez Greków znaczenia terminu *παρουσία* z „teraźniejszością”, która zaciemnia źródłowy sens tego, czym jest czas, a w jego horyzoncie samo bycie. Jeśli Kartezjusz – z wykształcenia scholastyk – szukał idei „jasnych i wyraźnych”, wiedziony ontoteologicznym dążeniem do uchwycenia tego, co obecne, to Heidegger – z wykształcenia teolog – szukać będzie tego, co skryte i ciemne, wiedziony ontologicznym dążeniem do wyjścia naprzeciw temu, co nadchodzi. Jest to nie tylko rewolucja w dziejach zachodniej metafizyki, ale również – w stopniu, w jakim idea wieczności była integralną częścią teologicznego sposobu myślenia – zerwanie z teologicznym paradygmatem, tzn. konsekwentna sekularyzacja filozofii przez zorientowanie jej na wewnątrzświatowy czas.

Heidegger zmierza do podjęcia wyznaczonego i zarzuconego przez Arystotelesa kierunku poszukiwania: ujęcia czasu ze względu na zmianę (*μεταβολή*), tzn. ruch (*κίνησις*). Nie obecność i niezmiennność, lecz czas jako możliwość i zmiana stanowi tutaj właściwy kontekst pytania o bycie. Powracając do tej intuicji z *Fizyki*, Heidegger sprowadza metafizykę na ziemię, tzn. zamyka ją ponownie w obrębie świata podksiężycowego, w obrębie świata zmiany.

Odzyskanie wewnątrzświatowego – a więc sekularnego – doświadczenia czasu miało zostać skonsumowane przez Heideggera w projekcie konserwatywnego zrewolucjonizowania świadomości historycznej. Jego zdaniem świadomość historii, doprowadzając do kresu przedmiotowe ukierunkowanie na obecność przez ujęcie przeszłości jako byłej terażniejszości, ostatecznie zdeformowała sens czasu historycznego. Do opisu tej petryfikacji przeszłości służy Heideggerowi właśnie pojęcie tradycji: „tradycja=zwyczaj jest posiadaniem terażniejszości tego, co przeszłe. Rozumie ona przeszłość jako *minioną terażniejszość*”<sup>8</sup>. W oparciu o rozpoznanie źródłowego charakteru przyszłości Heidegger konstruuje przeciwko świadomości historycznej filozoficzny projekt konserwatywnej rewolucji: „prawdziwe bycie historyczne nie jest zorientowane na terażniejszość, lecz na przyszłość, która w przeci-

<sup>7</sup> Zob. GA 64, 97 i nn.

<sup>8</sup> GA 64, 90.

wieństwie do zamkniętej przeszłości stanowi źródło prawdziwych pobudzeń<sup>9</sup>. Wezwanie nadchodzi nie z przeszłej tradycji, lecz z przyszłości – odwołanie się do źródeł ma sens o tyle, o ile leżą one przed nami jako zadanie.

<sup>9</sup> GA 64, 94.

W ten sposób rysują się przed nami trzy konstytutywne cechy nowoczesnego doświadczenia czasu, które znajdujemy w dziele Heideggera:

Cecha pierwsza: Heidegger metodycznie i świadomie zrywa z metafizyczno-teologiczną tradycją zachodniego myślenia, biorąc za kontekst swoich rozważań nad czasem ten świat, tzn. świat greckiej *physis* będącej w nieustannym ruchu i podlegającej zmianie. Konsekwentnie odcina się od wszelkiej metafizyki obecności – również tej żyjącej ideałem wiecznej obecności Boga.

Po drugie, ustanowiony zostaje tutaj prymat możliwości, tzn. tego, co nieobecne. Do tego właśnie sprowadza się przypisywana Heideggerowi rola krytyka „metafizyki obecności”. Wszelkie pozytywne określenia bytu uznane są za wtórne. Heidegger konsekwentnie odmawia przyznania źródłowego charakteru jakiegokolwiek pozytywnemu określeniu „podstawy”. W szczególności wyklucza to idee – w tym ideę czasu – wywiedzione z pozytywnego Objawienia.

Cecha trzecia: ustanowiony zostaje – w związku z poprzednim – prymat przyszłości w strukturze czasowości. Najistotniejsze jest to, co nadchodzi – to, co obecne, żyje z jego łaski. Wszystko jedno, czy będzie to „byt” metafizyki, czy „wieczność” teologów.

Immanencja, prymat możliwości, prymat przyszłości – przyjrzyjmy się teraz, jak na tle tych trzech konstytutywnych momentów nowoczesnego doświadczenia przedstawia się struktura czasu zawarta w pojęciu tradycji.

### **Struktura teologicznego pojęcia tradycji**

XI księgę *Wyznań* Augustyna otwiera zdanie: „Czyż nie wiesz, Panie, który jesteś w wieczności, że to mówię do Ciebie, i czyż nie widzisz w czasie to, co rozgrywa się w nim?”. W zdaniu tym ujawnia się rama, bez której dobrze znana medytacja o czasie z XI księgi nie może zostać właściwie zrozumiana. Ramą tą jest opozycja *tempus-aeternitas*, która odpowiada opozycji między człowiekiem (stworzeniem) a Bogiem. Cały wysiłek intelektual-

ny Augustyna w tej księdze zorientowany jest na odkrycie ścieżki prowadzącej z doczesności ku wieczności – temu też służy rozważanie nad czasem.

Głównym przeciwnikiem w sporze, w którym Augustyn artykułuje swoje stanowisko, jest Arystotelesowska tradycja ujmująca czas ze względu na ruch. Stawką w tym sporze jest coś, co stanowi podstawowy interes chrześcijaństwa, tj. relatywizacja pogańskiego kosmosu. Tym bowiem, co Augustyn osiąga w swej „psychologicznej” definicji czasu, jest jego akosmizacja – powiązanie z paradygmatem monoteizmu, w której jedyne źródło tego, co istnieje, stanowi wieczny, transcendentny Bóg. Jednocześnie – ujmując to za pomocą Heideggerowskich kategorii – św. Augustyn zachowuje grecką, posokratejską orientację na prymat bytu jako tego, co obecne. Tym zawsze obecnym bytem jest Bóg.

Augustyn ostatecznie tak odpowiada tym, którzy próbują myśleć o wieczności w kategoriach czasu tego świata:

Gdyby ktoś ujął ich myśl, uspokoił ją i nadał jej stałość choćby na krótką chwilę, to przynajmniej w owej chwili ujrzeliby blask zawsze spokojnej wieczności. Porównaliby ją z czasem, który nigdy nie stoi w miejscu, i przekonaliby się, że czas zawdzięcza swą długość tylko wielkiej liczbie ruchów, które jeden po drugim przemijają, gdyż nie mogą istnieć wszystkie razem. W wieczności nic nigdy nie przemija, lecz wszystko jest obecne [*totum esse praesens*]. Żaden zaś czas nie jest cały teraźniejszością<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> W, s. 321; *Conf.* XI, 11.

Fragment ten rzecz jasna doskonale pasuje do krytyki wysuniętej przez Heideggera: oto zhellenizowany patron chrześcijańskiej metafizyki ujmuje źródłowy czas – wieczność Boga – jako teraźniejszość, nieustającą obecność. By uwidocznić związek tej idei z X księgą, a tym samym radykalną rozbieżność intencji Heideggera i Augustyna (tzn. sekularnego i teologicznego ujęcia czasu), zacytujmy jeszcze jeden fragment:

Rozproszeniem jest życie moje, lecz prawica Twoja ocaliła mnie w moim Panu, Synu Człowieczym, będącym pośrednikiem między Tobą jedynym a nami wieloma [...] abym

się skupił z rozproszenia moich dni dawnych, dążąc ku jednemu tylko, a przeszłość odrzuciwszy ku zapomnieniu – nie rozproszony, lecz świadomie zwrócony u temu, co jest przede mną, a nie ku temu, co tylko nastanie i przeminie [...]. Myśli moje, najgłębsze życie duszy mej rozdzierają burzliwe przemiany, dopóki w Ciebie nie wpłynę, oczyszczony już, stopiony w ogniu Twej miłości<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> W, s. 341; *Conf.* XI, 29.

Augustyn – z pozoru zgodnie z Heideggerowskim kierunkiem autentycznego przeżywania czasowości – kieruje się ku temu, co przed nim, a porzuciwszy to, co za nim. Nie jest to jednak wybieganie w przyszłość: kieruje się nie ku temu, co nadchodzi w porządku czasowym, ale ku temu, co leży poza czasem, tzn. ku wiecznemu Bogu. Dynamika ta zachowana została w całej średniowiecznej filozofii oraz w kulturowych strukturach tradycji, takich jak liturgia. Nie będę udowadniał, że Augustyn nie posługuje się tutaj neoplatońską pojęciowością, bo rzeczywiście trudno temu przeczyć. Zamiast tego postaram się pokazać, w jaki sposób pojęciowość ta była w stanie wyrazić źródłowo chrześcijańskie doświadczenie czasu. Innymi słowy, będę dążył do wykazania zgodności struktur pojęciowych greckiej ontologii z chrześcijańskim doświadczeniem. Jeśli bowiem Heidegger stawia wobec Augustyna zarzut intelektualnego uzależnienia wobec neoplatonizmu, to jeszcze słuszniej można powiedzieć, że Heidegger – przy całym swoim radykalizmie – pozostaje zależny od niemieckiej filozofii XIX-wiecznej, która zaciemnia mu w tym punkcie obraz za sprawą zsekularyzowanej, wewnątrzświatowej koncepcji dziejowości<sup>12</sup>.

Wyjdźmy od pojęcia tradycji zawartego w Listach św. Pawła, które – po wydobyciu stojących za nim struktur doświadczenia – doprowadzi nas do chrześcijańskiej „ontologii obecności”. W jedenastym rozdziale Pierwszego Listu do Koryntian znajduje się jedno z miejsc kluczowych dla zrozumienia pojęcia tradycji, a zarazem fundamentalny fragment o kapitalnym znaczeniu dla tożsamości pierwszych gmin chrześcijańskich:

Ja bowiem otrzymałem [παρέλαβον] od Pana to, co wam przekazałem [παρέδωκα], że Pan Jezus tej nocy, kiedy zo-

<sup>12</sup> Dokumentację tego stanu rzeczy zawiera: I. M. Fehér, *Religion, Theology, and Philosophy on the Way to Being and Time: Heidegger, Dilthey and Early Christianity* [w:] *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*, wyd. cyt., s. 35-65.



stał wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy, połamał i rzekł: „To jest Ciało moje za was (wydane). Czyńcie to na moją pamiątkę [ἀνάμνησιν]”. Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: „Ten kielich jest Nowym Przymierzem [ἡ καινὴ διαθήκη] we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie, na moją pamiątkę [ἀνάμνησιν]”. Plekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie (1 Kor 23-26).

Tradycja (παράδοσις) obecna jest w tej wypowiedzi na przedteoretycznym poziomie praktyki, co poświadcza czasownikowa forma παρέδωκα. Poziom ten stanowić będzie podstawę teoretycznego rozwoju pojęcia – cofając się do niego, jesteśmy w stanie uchwycić wyrosły z praktyki obraz, w którym zawarte jest znaczenie pojęcia tradycji. Św. Paweł przekazuje Koryntianom to, co sam otrzymał – tradycja jest przekazem, który transmituje określoną, ustaloną treść od źródła (które jest centrum, punktem odniesienia) do tych, którzy oddzieleni dystansem czasowym, nie mają do niego dostępu. Akcent pada tutaj na nakaz pamiętania, tzn. zachowywania tego, co otrzymano w określonej formie. Słowo παράδοσις (tradycja, przekaz) zawiera w sobie rdzeń w postaci rzeczownika odczasownikowego δοσις (dawanie, dar, zapis) pochodzącego od czasownika δίδωμι (dawać, darować, okazać). Zawarty w nim proto-indo-europejski rdzeń \*do- konotuje właśnie czynność „dawania”<sup>13</sup>. Występuje on również w łacińskim *donum*, francuskim *donner* czy staro-cerkiewno-słowiańskim даръ. W tradycji przekazany zostaje depozyt – jego treść (a więc przedmiot) wymaga ścisłego zachowania ze względu na swoją wagę. Celem tradycji jest zachowanie obecności tego daru.

Pozostający w strukturalnej opozycji rdzeń \*dek- (brać) – należący do tej samej grupy cząstek znaczeniowych, wskazujących na czynność przekazywania – występuje np. w czasowniku *doceo* (uczyć się „otrzymywać wiedzę”)<sup>14</sup>. Od czasownika tego pochodzi z kolei pojęcie *doctrina* (przekazana nauka), które było jednym z przednowożytnych pojęć podstawowych, wyrażających sens tego, co później (od czasów reformacji) zaczęto nazywać tradycją: przekaz prawd objawionych w postaci „nauki”. W tym sensie np. występuje ono też u Augustyna (*doctrina christiana*) oraz

<sup>13</sup> Zob. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, Bern 1959, s. 223-225.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 189-191.

u św. Tomasza jako *sacra doctrina*, która to pojawia się w *Summie teologicznej* o wiele częściej niż *theologia* – zresztą właśnie przez pojęcie „świętej doktryny” definiował Tomasz uprawianą przez siebie naukę. Tak więc Paweł przekazuje Koryntianom pewną konkretną treść jako depozytariusz tego, co sam otrzymał w Objawieniu. Forma przekazu, w której depozyt ten od zawsze istnieje, zawarta jest już na poziomie treści przekazu: jest to pamiętka [ἀνάμνησις] (nakaz pamięci o wydarzeniu, który należy czynić i czyniąc, przekazywać), którą ustanawia sam Chrystus i przekazuje ją uczniom, tzn. Apostołom. Pierwotna tradycja chrześcijaństwa jest przekazem o przekazie. Tak jak judaizm oparty był na pamięci o prawie otrzymanym od Boga i zawartym w przymierzu, tak chrześcijaństwo oparte jest na pamięci o Męce i Zmartwychwstaniu Chrystusa zawartej w nowym przymierzu (ἡ καινὴ διαθήκη). Ten prawniczy termin wskazuje na fakt, że już u samego źródła – w osobie Jezusa – chrześcijaństwo posiadało strukturalny moment tradycji, który był na tyle istotny, że to na nim Paweł mógł oprzeć prawomocność swojej misji jako Apostoła. Mechanizm zachowania i wspominania przeszłego wydarzenia oraz przekazu literalnej formuły, które je przywoływało, zapewnić miał dostęp do źródła chrześcijaństwa, jakim były Męka i Zmartwychwstanie. To one są właśnie przywoływane w tej pamiętce i nie jest przypadkiem, że słowa przekazane przez Pawła stanowią rdzeń liturgii eucharystycznej, sama liturgia zaś podstawowe medium tradycji chrześcijańskiej.

W centrum przekazu (παράδοσις) stoi wydarzenie Męki i Zmartwychwstania – to właśnie ich dotyczą przekazane przez Pawła słowa Jezusa. Pamięć tradycji jest pamięcią o konkretnym wydarzeniu: czymś, co będąc do końca historycznym, zarazem staje się treścią rozciągającego się ponad tę chwilę wspominania. Wynika to z faktu, że wydarzenie, jakim były śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa, ma w chrześcijańskiej „ontologii” charakter fundamentalny. Jego ponadczasowość i kosmiczność wynika z jego jednorazowości: „Chrystus powstawszy z martwych, już więcej nie umiera, śmierć nad Nim nie ma już władzy. Bo to, że umarł, umarł dla grzechu tylko raz (ἐφάπαξ), a że żyje, żyje dla Boga” (Rz 6,9-10). Owo ἐφάπαξ znaczy tyle, co „raz na zawsze”. W tym „więcej nie umiera”, które ostatecznie oznacza „żyje na wieki”,

zawiera się podstawa prymatu radykalnej obecności w „ontologii kerygmatu”:

Przypominam wam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem, którąście przyjęli [παρελάβετε] i w której też trwacie [ἐστήκατε]. Przez nią będziecie zbawieni, jeżeli ją zachowacie [κατέχετε] tak, jak wam głosiłem... [...] Przekazałem [παρέδωκα] wam na początku to, co przejąłem [παρέλαβον]: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał [ἐγήγερται] trzeciego dnia, zgodnie z Pismem (1 Kor 15,1-4).

We fragmencie tym występują wszystkie wspomniane przeze mnie elementy: przypomnienie przyjęcia przez słuchaczy tradycji-depozytu (παράδοσις) od Pawła, uzależnienie zbawienia od zachowania jej w takiej formie oraz sama treść: Męka i Zmartwychwstanie. Czasownik ἐγείρω użyty jest tutaj wyraźnie w formie gramatycznej *perfectum* (medialno-pasywnej: ἐγήγερται): Zmartwychwstanie jest czymś, co się dokonało i trwa. Chrystus powstając z martwych, wyzwala się z kręgu zmiany i przemijania, przekracza *physis* i staje się obecny na wieki. Świadczy o tym zarówno opis zachowania ciała Zmartwychwstałego, jak i Jego słowa, które odchodząc, skierował do uczniów: „Uczcie je [wszystkie narody – P. G.] zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20). W tym momencie chrześcijańska ontologia obecności przechodzi pewien dialektyczny zwrot, który jednak nie neguje prymatu radykalnej obecności. Chrystus odchodzi do Ojca – przestaje więc być obecny na sposób, w którym ukazywał się uczniom. Pozostaje jednak z nimi, będąc obecnym w ukryciu: szczególną formą tej obecności jest „skrycie” w postaci eucharystycznej, której formuła stanowi właśnie treść przekazu Pawła, który na początku cytowaliśmy. Przemienione chleb i wino rzeczywiście uobecniają ciało Pana, zachowując je jednak zakrytym. W trwającym *saeculum* Kościół sprawuje te skryte uobecnienie Jezusa, dopóki nie przyjedzie On u końca czasów – to przyjście zaś będzie powtórным uobecnieniem, czemu odpowiada dokład-

na etymologia pojęcia Paruzji, która literalnie znaczy tyle, co ponowne uczynienie obecnym, przybycie (*παρ-ουσία*). Absolutna obecność Boga zostanie przywrócona: nadejdzie nowe Jeruzalem, w którym nie będzie świątyni (Ap 21,22), nie będzie skrywającej antycypacji obecności Boga – tak aby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Ta rekonstrukcja teologicznej siatki pojęciowej wyraźnie ukazuje, że chrześcijańskie doświadczenie czasu mogło znaleźć naturalne rozwinięcie w greckim języku ontologicznym, a nawet samo od początku się nim posługiwało. Paruzja jest niczym innym, jak nadejściem odwleczonej obecności Boga pośród ludzi. Poświadcza to prymat obecności w chrześcijańskim doświadczeniu religijnym. Trwający czas oczekiwania jest tylko jej odwlekaniem, w którym jednak jest ona w pewien sposób antycypowana (na tym polega sens liturgii). Doświadczenie religijne nie opiera się na czystej, Heideggerowskiej historyczności ani nagiej „eschatologii”, która żyje samą przyszłością. Konstrukty takie zawdzięczają swoją strukturę nowoczesnej optyce, która je wytworzyła, nie zaś rozpoznaniu źródłowego doświadczenia chrześcijan. To ostatnie zaś jest doświadczeniem radykalnego uobecnienia pozaświatowej zasady świata (*logos*) na tej ziemi we Wcieleniu i Zmartwychwstaniu Chrystusa oraz oczekiwaniem Jego powtórnego pojawienia się. Wyrastająca z tego doświadczenia struktura czasowości artykułuje się w pojęciu tradycji: zwróconym w przeszłość wspomnieniu kosmicznego wydarzenia Męki i Zmartwychwstania, które to wspomnianie odbywa się podczas oczekiwania na powtórne uobecnienie tego, co jest w nim zawarte. Tradycja – będąc centralnym fenomenem źródłowego chrześcijaństwa – stoi pod znakiem metafizyki obecności. Co więcej, stanowi ona intensyfikację tego, co dokonało się u Greków: ostatecznie zmierza ona do ustanowienia publicznej religii pozaświatowego i wiecznego Boga, który co do swej natury wyłączony jest z kosmicznego kręgu fizycznej zmiany – nawet gdyby miał to być doskonały ruch sfer. Radykalna transcendencja i jedyność chrześcijańskiego Boga pozwoliły wzmocnić metafizykę radykalnej obecności, która u Greków majaczyła w metafizycznych traktatach filozofów.

### Wieczny Adwent nihilistów

Jeśli Heidegger mógł powiedzieć, że św. Augustyn pozostaje uzależniony od greckich struktur pojęciowych, które zaciemniają jego obraz pierwotnie chrześcijańskiego doświadczenia, to równie słusznie można by twierdzić, że Heidegger dokonuje radykalnej historycyzacji kategorii chrześcijańskich, które przysłaniają mu pierwotne doświadczenie chrześcijańskie za sprawą nihilistycznej filozofii stawania się. Właściwa jest ona czasom, w których wiara w obecność staje się jedynie derywatem nieobecności i bezzasadności<sup>15</sup>. Stwierdzenie to jest tym bardziej uprawnione, że nie jest ono wynikiem prostej genealogii, która miałaby dyskredytować czy banalizować autora *Sein und Zeit* – tak jak on próbuje zdyskredytować „hellenistyczną” część myśli Augustyna. Stawiając powyższe twierdzenie, oddają raczej sprawiedliwość faktowi, który zauważył i wyartykułował sam Heidegger: jego dzieło jest próbą doprowadzenia do kresu myślowych konsekwencji nihilistycznej epoki, a tym samym próbą osiągnięcia punktu, z którego widoczne mogłoby stać się nadchodzące wybawienie. W tym sensie Heidegger ponawia zadanie Nietzschego, choć obiera odmienny kierunek. Podobnie jednak jak on przekracza zsekularyzowaną nowoczesność, wyglądając nadejścia nowych bogów – nie jest przypadkiem, że u obu myślicieli rolę zwornika pozytywnej części projektu pełni przeformułowanie pojęcia „czasu”.

Metafizyka obecności miała w przednowoczesnej filozofii postać teologii chwały – chrześcijaństwo mogło również dlatego wyartykułować się w greckich strukturach pojęciowych, że teologia Zmartwychwstania potrzebowała języka radykalnej obecności. W tym sensie panowanie tych struktur możliwe było niejako przy okazji głoszenia orędzia o Zmartwychwstaniu. Pierwszym istotnym zerwaniem w tej tradycji, którego inaczej niż wczesnochrześcijańskich herezji nie udało się poskromić, było wynalezienie „teologii krzyża” przez Lutera. Odkrycie to, za którego patrona retrospektywnie uznany miał być św. Paweł z Listu do Rzymian, było aktem założycielskim intelektualnej tradycji teologii niemieckiej, u którego kresu stoi syn pastora Nietzsche i jezuicki

<sup>15</sup> Podobną ocenę kompatybilności Heideggera z teologicznymi strukturami pojęciowymi wystawia: H. Jonas, *Heidegger and Theology*, „The Review of Metaphysics”, 18 (1964) 2, s. 207-233, stanowiący nieco zmienioną wersję wystąpienia na sympozjum poświęconym *Problemowi nieobiektywizującego myślenia i mówienia we współczesnej teologii* zorganizowanemu przez Graduate School of Drew University 9-11 kwietnia 1964 r. Do słynnego wykładu Heideggera *Fenomenologia i teologia* zawartego w *Wegmarken* dołączony został jako dodatek jego list zawierający uwagi do zasadniczego tematu tego sympozjum (tłumaczenie polskie: M. Heidegger, *Kilka*

*uwag do głównego stanowiska debaty teologicznej na temat problemu nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii*, tłum. J. Mizera [w:] tenże, *Znaki drogi*, tłum. różni, Warszawa 1999, s. 63-71).

eksnowicjusz Heidegger<sup>16</sup>. Tradycja ta jest tradycją teologii krzyża. Marginalizuje ona Pawłowy przekaz o Zmartwychwstaniu i skupia się na ofercie Jezusa stanowiącej oś, wokół której układają się wszystkie pojęcia opisujące kondycję człowieka w jego relacji do Boga: „natura”, „łaska”, „grzech”, „odkupienie”, „zbawienie”. Jest to swoista ontologia nieobecności czy też radykalnego braku: człowiek jest niczym i dopiero dzięki łasce oraz ofercie Boga może stać się czymś – moment ten jednak, choć upragniony, jest nieustannie odwołany. Nie ma gwarancji wybawienia ani kryterium przyznania łaski, która zależy od wolnej decyzji Boga. Wybawienie (obecność, pełnia) jest zawsze czymś nadchodzącym i cały sens autentycznego życia chrześcijańskiego polega na tej świadomości nieustannego braku – odpocząć od niego i celebrować Zmartwychwstanie byłoby oznaką zaślepienia.

Nietzscheńska odpowiedź na tę „szkodliwą dla życia” filozofię polega na próbie przywrócenia pełni poza chrześcijańską afirmacją obecności – występuje on przeciw Ukrzyżowanemu, nie zaś przeciw Zmartwychwstałemu. Poświadczą to fakt, że Nietzsche jest całkowicie uzależniony od protestanckiego kontekstu teologicznego. Poza nim zresztą autor *Jutrzenki* okazuje się dużo mniej jadowity, co potwierdza na polskim gruncie przypadek Brzozowskiego<sup>17</sup>. Skok w spotęgowane życie i arbitralny wybór, który na powrót zamyka koło czasu i nie każe czekać już na nic więcej, jest decyzją zawiedzionego chrześcijanina. To, co teologia katolicka celebrowała w teologii chwały, oderwane od krzyża powraca jako mityczna „pełnia”, której wyzbyła się nihilistyczna epoka. Jest to ambitny program powrotu do Greków i ich pogańskiej koncepcji czasu – program, który odsuwa, zapomina i niedialektycznie przekreśla fakt, że „wydarzyło się” chrześcijaństwo. Być może Nietzsche po prostu uważał, że wykończyło się ono samo i nie jest konieczna polemika z nim.

<sup>16</sup> Heideggera jako dziedzica Lutra przedstawia jeden z kluczowych tekstów referujących wątki teologiczne we wczesnej myśli tego pierwszego: J. van Buren, *Martin Heidegger, Martin Luther* [w:] *Reading Heidegger from the Start*, T. Kisiel, J. van Buren (ed.), New York 1994, s. 159-174; zob. także: K. Lehmann, «Sagen, was Sache ist»: *der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther* [w:] *Heidegger und die christliche Tradition*, wyd. cyt., s. 149-167. Dla tego samego tematu ważne są też uwagi Bultmanna – przyjaciela Heideggera, w którego seminarium teologicznym brał udział autor *Sein und Zeit* w okresie marburskim: *Refleksje o drodze myślowej Martina Heideggera po przedstawieniu przez Otto Pöggelera* (załączone jako *Anhang F: Bultmanns «Reflexionen zum Denkweg*

*Martin Heideggers nach der Darstellung von Otto Pöggeler»* (1963) [w:] *Rudolf Bultmann / Martin Heidegger. Briefwechsel 1925-1975*, wyd. cyt., s. 305-317).

<sup>17</sup> *Ale katolicyzm występuje nie jako filozofia, nie jako nauka nawet o nadprzyrodzonym, lecz jako n a d p r z y r o d z o n y, n a d l u d z k i f a k t. Plemię papuzie! Do obrzydliwości powtarzane frazesy o nadczłowieku – t u s t o i p r z e d w a m i r z e c z y z y w a i m ó w i w k a ż d e j c h w i l i: j e s t e ś c i e c z y m ś w i ę c y j e z t y m, c o w y u w a ż a c i e z a c z ł o w i e k a, a n a w e t z a n a d c z ł o w i e k a,* S. Brzozowski, *Pamiętnik*, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007, s. 43.

Zbyt ambitny lub niewczesny pomysł Nietzschego porzuca Heidegger. Jego projekt polega na wytrzymaniu nihilistycznej epoki do jej kresu – tak jakby miał świadomość, że żadna arbitralna decyzja nie odwoła faktu jej panowania, wobec którego jedyną pobożnością pozostaje wieczne oczekiwanie. Choć z pozoru ta adwentowa struktura czasu wydaje się bardziej chrześcijańska, tak naprawdę jest ona tylko radykalizacją nihilistycznego stanu, z którym zmagał się Nietzsche. Panowanie nieobecności, braku, niemocy i bezzasadności zostaje tutaj spetryfikowane w wiecznym stanie oczekiwania. Nietzsche szukał tego, bez czego dla każdego chrześcijanina krzyż pozostaje daremny: mocy i chwały. Heideggera nie stać i na to – wybiera on trwanie w stanie opuszczenia i pustki, w których jedną intensywną rzeczą jest ich świadomość.

Projekt ten na poziomie struktur pojęciowych rozwija się w sposób organiczny od wczesnych tekstów Heideggera, a dokonane przez niego odczytanie Listów św. Pawła i tekstów św. Augustyna jest ważnym etapem tego procesu<sup>18</sup>. Obrany tam kierunek – rugowanie wszelkiego „przedmiotowego oparcia” i destrukcja prymatu obecności – wynika z głębokiego uwikłania w nihilistyczne struktury myślowe, które zostaną odkryte i rozpoznane przez Heideggera jako własne dopiero na późniejszym etapie jego dzieła. Niezgodą na jakąkolwiek przedmiotowość i obecność jest wyrazem fundamentalnego (ontologicznego) braku afirmacji: gdy zostaje on uświadomiony i postawiony jako postulat prymatu „bycia” przed „bytem”, mamy wówczas do czynienia z nihilizmem podniesionym do rangi filozoficznej metody, która destrukuje całą tradycję filozoficzną i teologiczną Zachodu. W przypadku Heideggera występuje ten sam głęboki i dwupoziomowy stosunek do nihilizmu, co w przypadku Nietzschego: jego dzieło z jednej strony uświadamiając sobie tę kondycję, zmierza w kierunku jej przekroczenia (którego horyzont wyznacza odpowiednio: wieczny Adwent lub wieczny powrót), a z drugiej strony samo stanowi artykulację nihilizmu. Rozpoznając, doprowadza go do kresu. Antychrześcijanin Nietzsche wydaje się mniej radykalny niż Heidegger: ten pierwszy szuka surogatu oparcia w pogańskiej pełni cyklicznego mitu, drugi petryfikuje „wydrążoną” formę chrześcijańskiej czasowości w wiecznym oczekiwaniu.

<sup>18</sup> Zob. M. Heidegger,

*Fenomenologia życia religijnego*, tłum.

G. Sowiński, Kraków 2002.

W tej perspektywie metafizyka byłaby początkiem spełniającego się w technicznej epoce nihilizmu tylko w ten sposób, że technika byłaby sekularyzacją (immanentyzacją) obecności przez sprowadzenie do bezpośredniego obcowania z rzeczą-przedmiotem. Za fakt ten odpowiadałoby „odsunięcie” obecności Boga, Jego „zakrycie” (*absconditio*) – to zaś byłoby dziełem tej samej formacji umysłowej, która ujawniła się w protestanckiej tradycji *theologia crucis*, a na końcu której stoi Heidegger. Gdy Bóg oddala się, nimb radykalnej obecności pozostaje wokół stworzonych rzeczy, które mogą zamienić się w przedmioty sekularnego (w sensie ścisłym) kultu przedmiotu.

Znaczenie dzieła Heideggera dla zrozumienia sekularyzacji polega na tym, że w konfrontacji z nim ujawnia się warunek możliwości nowoczesnej świadomości historycznej (przeformułowanej i zradykalizowanej przez Heideggera): usunięcie prymatu obecności i niezdolność przedmiotowego oparcia w horyzoncie tej obecności. Prymat zyskuje moment stawania się i nieobecności – minionej pełni „przeszłości” danej w kompensującej pracy nauki historii lub wiecznie nadchodzącej przyszłości konserwatywnej rewolucji. To, co jest, przestaje wystarczać – negacja teologicznej tezy o pierwotności raz danego objawienia o wiecznym Bogu, które przechowuje tradycja, zbiega się z negacją filozoficznej tezy o primacie obecności. Nie chodzi tutaj rzecz jasna o śledzenie „wpływów” na poziomie historii filozofii ani tym bardziej o „psychologizację” historii idei, tylko o ukazanie strukturalnych (pojęciowych, filozoficznych) zależności między siatkami pojęciowymi.

Nowoczesność jest epoką nieobecności: sama zrodziła się z negacji tego, co zastała jako coś „przebrzmiałego”, i od początku była pomyślana jako projekt: coś, co dopiero ma nadejść. Zupełna utrata oparcia w tym, co obecne, jest właśnie nihilizmem. Nie jest on po prostu epizodem europejskiej historii intelektualnej: wyłonił się w bezpośredniej konfrontacji z dziedzictwem teologicznym i dopiero na jego tle staje się on czytelny. Oznacza on negację prymatu obecności wyznaczającej horyzont doświadczenia tego, co nadchodzi. Horyzont ten zawarty jest w strukturze pojęcia tradycji. Ruch sekularyzacji polega na przysłonięciu tego horyzontu, by móc ustanowić wewnątrzświatowe, „fizyczne” stawanie się jako absolutną, samonośną podstawę. Problem polega na tym, że – co



poświadcza dzieło Heideggera – *saeculum* konstituuje się tu przez zanegowanie tego, co *implicite* zawarte jest w pojęciu „świeckości” – wieczności Boga. Nihilizm żyje z chrześcijaństwa: po negacji obecności Zmartwychwstałego nie ma *nic*, co mogłoby je zastąpić. Nihilistyczny gest ontologicznej negacji jest gestem zawodu nadziei na miarę absolutnej obietnicy chrześcijaństwa. Bez niego nie ma on sensu. Wieczność jest wielką nieobecną nowoczesności, tak jak tradycja wielką nieobecną myślenia historycznego. Brakuje ich. Negacja – a tym jest właśnie gest destrukcji obecności, na który zdobywa się Heidegger – nie może sięgnąć spełnienia, bo zaczyna się od braku. Wybrakowaniem tym sekularna nowoczesność naznaczona jest do samego końca i musi pozostać niespełniona, bo to, co pozwala ją zrozumieć – pełnia Boga – ona sama przed sobą zakrywa. Ta tragiczna struktura skutkuje – jak przystało na tragedię – melancholią oraz nieodłącznie towarzyszącą jej ironią. Nie wolno dać się zwieść jej pewności siebie. Ironiczny uśmiech jest pewnym znakiem zawodu: tego, że rzeczy mają się inaczej, niż z pozoru wyglądają. Melancholijnej nowoczesności zawsze czegoś brakuje. Nie ma *saeculum* bez wieczności. ■

Wykaz skrótów:

*Conf.* – Augustinus, *Confessionum libri XIII*, CCSL 27, L. Verheijen (ed.), Brepolis 1981.

*Fizyka* – Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1968.

*GA 23* – Martin Heidegger *Gesamtausgabe*. Bd. 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, (hrsg.) H. Vetter, Frankfurt am Main 2006.

*GA 64* – Martin Heidegger *Gesamtausgabe*. Bd 64: *Der Begriff der Zeit*, (hrsg.) F.-W. Hermann, Frankfurt am Main 2004.

*W* – Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2004.