

 <http://orcid.org/0000-0002-7233-7740>

Jakub Koryl

Uniwersytet Jagielloński

Słuchanie kerygmatu: Martin Heidegger i Nowa Hermeneutyka. Dwa wstępne rozpoznania

Abstract

Hearing the Kerygma: Martin Heidegger and the New Hermeneutics. Two Preliminary Findings

This paper aims to set a foreground that will further reveal the theological and hermeneutical standpoint of Ernst Fuchs and Gerhard Ebeling. The author argues that some of their basic ideas and concepts, such as human being (Dasein), questionableness (Fraglichkeit), thrownness (Geworfenheit) or language-event (Sprachereignis), owed their origin to Martin Heidegger, but none of them could be considered a mere faded copy of their Heideggerian counterparts. New Hermeneutics were engaged in a theological verification and transposition (rather than accommodation) of Heidegger pursuing his aim of overcoming metaphysics. As a theory of language of faith and verified fundamental ontology, Lutheran hermeneutics deliberately avoided the question of “What does the biblical text actually mean?” or even “What does the text mean to me?” Instead, it took great pains to persist in asking “Why should the biblical text mean anything?” To grasp the supreme importance of this question, the author makes two preliminary observations: on the boredom with language and on radical questionableness or passivity of Dasein. In the section of the article concerning the boredom with language, the author discusses the reasons that prevent man from encountering the Word of God which does not stand for something thus transcending itself, but rather exercises its questioning and transformative power. For it is the Word of God which reveals itself as a biblical skandalon or the obstacle and threshold for Dasein. Instead of reassuring man in his self-understanding, such Word constantly calls human independence and agency into question. For that reason, replacing one language with

another is no longer the major challenge. Instead, it is a kerygmatic interpretation of language aimed at restoring man's intimacy with language as his genuine place of being. It is only a short step from here to disclosing the radical questionableness, that is a state of man becoming a question to himself. As an experience that calls the autonomy of human self into question, radical questionableness involves a divine question to which manmade reality never provides an answer that could be considered definitive, although all the provided answers remain binding. Consequently, such experience reveals a historical and passive path of human being before the divine Word, a path which violates metaphysical constitution of subjectivity and therefore transforms the purpose of proclamation and the meaning of kerygma. As a call and challenge to man, or an answer given by the wholly other God to the question concerning man, kerygma makes Dasein finally capable of entering a relationship with the Word which does not violate divine sovereignty. For it is kerygma that brings the ecstatic nature of man to the fore. Kerygma establishes a speaking-hearing interplay of God and man and makes hearing the basic form of man's being before God. Such relationship consists therefore in nothing but a responsible acceptance of a gift, that is hearing the divine Word.

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, hermeneutyka, luternizm, proklamacja, teoria języka, wydarzenie słowne

Keywords: Martin Heidegger, Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, hermeneutics, Lutheranism, proclamation, theory of language, word-event

Preliminaria: utracona „sprawa” języka

Mowa tu będzie o języku biblijnym, który temu również zawdzięcza własną swoistość, że niczym nie różni się od tego, jakim mówi „matka w domu, dzieciaki na ulicy, zwykły człowiek na targowisku”¹. Cała rzecz będzie więc dotyczyć kerygmaticznego uwikłania, przeznaczenia i wydarzania się języka biblijnego, razem będących takim jego przekornie dystynktywnym atrybutem, który uniemożliwia ujmowanie języka biblijnego jako jakiejś określonej egzemplifikacji języka w ogóle, a tym bardziej redukowanie go do takiej postaci, jaka różniłaby się istotnie od mowy pospolitej. Mowa zatem będzie o języku, który tak długo zachowuje swoją dystynktywność, jak długo nie tylko pozostaje czymś codziennym, ale też – jak u św. Pawła (Ef 1, 23) – stanowi pełnię tego, co ją stale napełnia (πλήρωμα τοῦ πληρουμένου). Tematem przeto, a właściwiej i po Heideggerowsku *Wassein*², będzie język i jego „czymbycie”, na najbardziej elementarnym poziomie oznaczające Pawłowy σκάνδαλον (Ga 5, 11) dla tego, kto owego języka słucha. Stale bowiem pozostaje on dlań

¹ *Sendbrief von Dolmetschen* [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 30-2, Weimar: H. Böhlau Nachfolger 1909, s. 637, l. 17–22. Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie przekłady cytatów obcojęzycznych pochodzą od autora tego tekstu.

² Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przekł., przedmowa i przypisy B. Baran, Warszawa: PWN 1994, s. 58.

progiem, który jest sposobnością do upadku, ale jednocześnie otwarciem ku innej drodze, daje mu pewność, ponieważ go kwestionuje, jest jego i swoją własną kenozą, czyli ogołoceniem i zarazem oswobodzeniem, skoro σκάνδαλον to przeszkoda dla terażniejszości i próg ku przyszłości. Dlatego język biblijny jest również koniecznością, której grozi zbyteczność, to przecież wyzwanie, które może być wypowiedziane na próżno, albo zdarzenie, które zamiast stać się na powrót wydarzeniem, może pozostać jedynie rejestrem minionego czasu.

Niniejszy tekst, jeśli tylko zacznie ulegać presji wulgarnego praktycyzmu, może budzić oczekiwania nieproporcjonalnie większe od swoich faktycznych możliwości i celów. Daje on bardzo niewiele, jeśli cokolwiek, gdy korzyści mierzyć miarą poręczności myślenia niezdolnego wytrwać w obliczu przewyższającego je pytania, bo poszukującego gotowych lub przynajmniej wymiernych rozwiązań. Zamiast nich zostanie tu uczynione ledwie kilka wstępnych kroków na drodze ku ujawnieniu skandalicznej mocy języka. Co więcej, będą to kroki nie tyle posuwające naprzód, ile służące jedynie rozpoznaniu skali rozpiętości horyzontu, jaki człowiekowi wyznacza język. Samo miejsce człowieka, tj. specyfika jego działania i sprawczości w ramach wyznaczonego mu horyzontu, pozostanie tu rozmyślnie nietknięte. Nim bowiem zostanie udzielona odpowiedź na pytania: kim jest człowiek słuchający języka; z jakiego powodu to słuchanie, nie zaś mówienie jest elementarnym sposobem doświadczenia mocy języka; w jaki sposób i czemu takie słuchanie ma służyć i wreszcie, dlaczego myślenie poruszające się po obszarze metafizyki zachodniej takimi pytaniami w ogóle nie było zainteresowane, należy najpierw zapytać o istotę znudzenia językiem, a mianowicie dlaczego język nie jest słyszany, czyli doświadczany przez człowieka jako jego indywidualna przeszkoda, sposobność i próg. Na obecnym etapie to zatem jedyne pytanie, wobec którego staje ten tekst: dlaczego język biblijny utracił swoją skandaliczność?

„Jaką wagę ma sylaba, jaką wagę ma słowo, w jakiej mierze zdanie może uderzać, skakać, padać, biec, wybiegać”³, spekulował Nietzsche nad utraconą, w jego ocenie, sprawczością niemieczyny Biblii Lutera, a zarazem w czytelny sposób sugerował, iż właściwy językowi obszar, jego faktyczne „gdzie?”, wykracza daleko poza ramy wyznaczone mu przez *artes sermocinales* i semiotykę zachodnią. Idąc dalej nietzscheańskim duktem, należy już teraz zapytać, co jest właściwą, a utraconą „rzeczą” języka, a więc jego sprawą, możliwością i zadaniem, gdy słowo zrywa się, smaga i rzuca się na sumienie? Takie pytanie z miejsca zakłada, iż nie chodzi tu o język, dla którego instrumentalizacja oznacza jedynie zastosowanie, ale o taki, który swoje instrumentalne użycie każe uznać za machinację. Dochodzi tu do głosu trudne do uchwycenia w potocznej niemieczyźnie, a zasygnalizowane przez Hegla rozróżnienie na

³ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, zestawienie, przekł. i wstęp G. Sowinski, Kraków: WUJ 2012, s. 206–207.

Sache i *Ding* jako dwóch pojęć „rzeczy”⁴. Właściwą „rzeczą” takiego języka, jego sprawą, jest fenomenologiczna *Sache*, która w odróżnieniu od jedynie podręcznego *Ding* nie tylko wyklucza możliwość nabrania w użyciu obiektywnego dystansu wobec języka, ale też nakłada na tego, kto słucha i mówi, konieczność responsywnego kierowania się w języku ku samemu sobie. Taka responsywna refleksja jest przeto uczestnictwem w języku, nigdy nie rozpoczyna się poza nim, skoro kształtowane dzięki językowi bycie sobą ani nie jest czymś bezpośrednim, ani tym bardziej pierwszym. Hegłowskie rozróżnienie na *Sache* i *Ding* ma dla rozumienia sprawczości języka zasadnicze znaczenie. Stwarza ono możliwość takiego rozumienia treści i zawartości słowa, w którym jego „rzeczy” nie da się już uprzedmiotowić bez pogwałcenia ontologicznej, nie zaś tylko semiotycznej natury języka. Jak bowiem *Sache* jest u Hegla działaniem (*Tun*), w którym przenika się to, co jednostkowe i rzeczywiste, tak właściwą językowi „sprawą” jest wydarzenie, czyli otwieranie ku możliwościom, dawanie ich raczej niż tylko zdawanie z nich relacji. W nieco dalszej perspektywie owo rozróżnienie pozwala zatem przekierować doświadczanie języka (a więc zarazem refleksję *nad* językiem i refleksję *dzięki* językowi) poza jego semiotyczne prerogatywy na obszar, gdzie *Sache* języka jest przede wszystkim *Ur-sache* tego, kto słucha języka, a więc prarzeczą i powodem konstytucji słuchającego i mówiącego bytu.

Postawione przez Nietzschego pytania, co szczególnie istotne – zadane mówionej i słuchanej, a więc akustycznej i naruszającej sumienie mocy kaznodziejstwa luterńskiego, stały się w latach 50. zeszłego stulecia wyzwaniem założycielskim dla teologii luterńskiej Gerharda Ebelinga i Ernsta Fuchsa. Tej samej, której nieco później, bo na początku lat 60., jako zjawisku już rozpoznawalnemu i po części odrębnemu w całej hermeneutycznej panoramie, nadano nazwę Nowej Hermeneutyki⁵. Na najbardziej elementarnym poziomie, z którego dopiero promieniowały bardziej konkretne, a z Nową Hermeneutyką natychmiast kojarzone problemy i zadania, jak wydarzenie słowne/językowe albo interpretacja egzystencjalna, takim wyzwaniem była bowiem możliwość odzyskania transformatywnej sprawczości chrześcijańskiego kerygmatu będącego – jak go nazywał Ebeling –

⁴ Zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa: Aletheia 2010, s. 266–272.

⁵ Na temat historii tego zjawiska zob. J.M. Robinson, *Hermeneutic since Barth* [w:] *The New Hermeneutic*, eds. J.M. Robinson, J.B. Cobb, New York: Harper and Row 1964 (New Frontiers in Theology, 2), s. 39–77; P.J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, Philadelphia: Westminster Press 1969, s. 25–83; J.B. Brantschen, *Ernst Fuchs. Skizze zu einem Porträt*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 1975, Bd. 22, Hf. 3, s. 327–342; R.N. Soulen, *Ernst Fuchs. New Testament Theologian*, „Journal of the American Academy of Religion” 1971, vol. 39, no. 4, s. 467–471; A. Beutel, *Gerhard Ebeling. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, s. 237–241, 258–270.

„całością językową”⁶, która dla swojego słuchacza oznacza owo σκάνδαλον, tyleż przeszkodę dla terażniejszości, ile próg ku przyszłości. Jako „całość językowa” kerygmat to λόγος τῆς σωτηρίας (Dz 13, 26), czyli właśnie „mowa wyzwolenia”. Pojęciem tak zdeterminowanego językowo kerygmatu będę się tu posługiwać w znaczeniu zdefiniowanym przez Ebelinga – jako „proklamacji zbawczego dzieła Boga w Chrystusie”. Ze względu na dystynktywny dla siebie, chrystologiczny charakter kerygmat pozostaje zatem niejako przypadkiem szczególnym proklamacji jako takiej, dla której priorytetowym przeznaczeniem jest zawsze samorozumienie człowieka. Skierowany do sumienia kerygmat oznacza ze swej istoty wezwanie i wyzwanie rzucone człowiekowi⁷.

Mimo że Ebeling i Fuchs nie posługiwali się etykietą „Nowej Hermeneutyki” – zamiast tego mówili po prostu o „hermeneutyce”, a w najlepszym razie i sporadycznie o „hermeneutyce marburskiej”, identyfikując w ten sposób swój bultmannowsko-heideggerowski rodowód – to owa nazwa wciąż może odgrywać tutaj funkcjonalno-operacyjną rolę. Pojęcie „Nowej Hermeneutyki” ujmuje bowiem myśl Ebelinga i Fuchsa jako zasadniczo jednorodne i spójne stanowisko hermeneutyczne, a zarazem główny akcent kładzie na innowacyjne dla hermeneutyki implikacje i konsekwencje ich teologii⁸. W taki właśnie sposób etykietą „Nowej Hermeneutyki” posługiwali się jej amerykańscy twórcy i pierwsi użytkownicy (James M. Robinson, John B. Cobb jr., Paul J. Achtemeier i in.). Gdy weszła ona do użycia około 1962 roku, większość najważniejszych prac hermeneutycznych Ebelinga i Fuchsa została opublikowana już wcześniej – w latach 50. XX wieku. Dla anglosaskiego odbiorcy teologia Ebelinga i Fuchsa była wówczas istotnie nowym zwrotem w hermeneutyce, na taką skalę pierwszym w historii hermeneutycznym przetransponowaniem myśli Heideggerowskiej, skoro *Prawda i metoda* Gadamera – dzieło nie tylko pod pewnymi względami analogiczne, ale także zaplanowane jako odpowiedź

⁶ G. Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen* [w:] *idem, Wort und Glaube*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1967, s. 430.

⁷ *Idem, Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen: Mohr Siebeck 1962, s. 26, 30, 35–36. W odkryciu takiego znaczenia kerygmatu Ebeling otwarcie przyznał pierwszeństwo Bultmannowi (zob. też *ibidem*, s. 122–123). O historii pojęcia kerygmatu i przełomowej roli, jaką w niej odgrywa Bultmann, przekrojowo piszą J. Chmiel, *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1980, t. 33, nr 2, s. 58–68; W. Miziołek, *Egzystencjonalne rozumienie kerygmatu chrześcijańskiego u R. Bultmanna a dogmat*, „Collectanea Theologica” 1954, R. 25, nr 1–2, s. 103–113.

⁸ Ze względu właśnie na ten hermeneutyczny akcent w niniejszym opracowaniu zabraknie miejsca dla Heinricha Otta, innego z teologów protestanckich, który pozostawał pod tym samym, przemożnym wpływem Karla Bartha, Rudolfa Bultmanna i Martina Heideggera. Przyjęte tutaj pojęcie „Nowej Hermeneutyki” w swoich naczelnych rysach odpowiada jego definicji, którą podał Werner Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków: WAM 1999, s. 176. Zob. też: P.J. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, s. 7–8.

na swój protestancki rodowód⁹ – ukazała się dopiero w roku 1960 i wciąż jeszcze czekała na międzynarodowy rozgłos. „Nowa Hermeneutyka” była przeto etykietą opisową i orientacyjną. Tę samą funkcję będzie ona spełniać tutaj, tj. oznaczać te treści teologii Ebelinga i Fuchsa, które tworzą razem wspólne dla nich stanowisko hermeneutyczne.

Heidegger i teologia luterńska: „najgłębsza konfrontacja” o sprawę języka

Idąc tropem transformatywnej mocy kerygmatu, Nowa Hermeneutyka wielokrotnie i rozmyślnie zbiegała się z drogą myślową Martina Heideggera, który w czasie jej rozkwitu na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych już od bez mała czterdziestu lat poszukiwał czegoś, co sam z nostalgią nazwał „bliższym doświadczeniem protestanckiego chrześcijaństwa”. To istotne dla adekwatnej oceny tych wieloletnich spotkań, znaczenia ich dwustronnego oddziaływania, tych „najgłębszych konfrontacji”, jak podkreślał Heidegger, że nie miały one gabinetowego celu i przeznaczenia. Wyzwaniem dla nich nie była akademicka materia, czyli problemy dotyczące dogmatów i artykułów wiary. Właściwe spoiwo tych konfrontacji stanowiło jedno tylko, ale podstawowe i wspólne dla obu stron pytanie postawione przez Heideggera: „czy Bóg oddala się od nas, czy też nie, oraz czy my sami, jako twórcy, wciąż jeszcze naprawdę doświadczamy tego oddalenia”¹⁰. To pytanie wyjątkowe. W takiej postaci, zapisanej około roku 1937/1938, było ono możliwe tylko w ramach nad wyraz specyficznego stylu myślenia. Głośno rozbrzmiewał w tym pytaniu tembr zarówno filozofii Heideggerowskiej, cały czas rozmyślnie a-teistycznej, w zbożnym, odpowiedzialnym i fenomenologicznym geście milczącej o Bogu, ale stale mierzącej się z doświadczeniem jego trudnej bliskości¹¹, jak i teologii dialektycznej Karla Bartha i Rudolfa Bultmanna z jej dwoma de-

⁹ Szerzej na ten temat, z uwzględnieniem również ważnych szczegółów biograficznych, zob. J. Grondin, *Gadamer and Bultmann* [w:] *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, eds. P. Pokorný, J. Roskovec, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, s. 121–143.

¹⁰ M. Heidegger, *Besinnung*, Frankfurt am Main: Klostermann 1997 (Gesamtausgabe, 66), s. 415. Na temat biograficznych i myślowych związków Heideggera z teologią luterńską zob. J. Koryl, *Podstawowe pytanie o człowieka. Luter, Heidegger i porzucenie animal rationale* [w:] *Kolana zginaj tylko przed Panem. Wkład protestantyzmu w kulturę Zachodu*, red. Z. Pasek, Kraków: Libron 2017, s. 61–68. Tam dalsza literatura i dokumentacja źródłowa.

¹¹ Zob. M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Klostermann 1994 (Gesamtausgabe 2. Abt, Vorlesungen, 61), s. 197. Tę programową deklarację, złożoną w wykładzie z semestru zimowego roku akademickiego 1921–1922, Heidegger powtórzył w Marburgu w 1925 roku. Zob. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Klostermann 1979 (Gesamtausgabe 20), s. 109–110.

cydującymi dla określenia protestanckiej tożsamości chrześcijaństwa odkryciami: radykalnej różnicy między Bogiem i człowiekiem jako diastazy oraz kerygmatu jako odpowiedzi Boga w jego odmienności na pytanie o człowieka. Innymi słowy, wysiłek podjęty przez Heideggera i teologię dialektyczną służył temu samemu: odzyskaniu takiego dostępu do samych pytań stawianych przez kerygmat, w którym człowiek był w stanie wyjść poza myślenie wedle tradycyjnej zasady analogii, skoro z Nieuwarunkowanego analogia w niejawny sposób czyniła jedynie ideę regulatywną. „Jeśli właściwie rozumiemy samych siebie, wówczas nasze problemy są problemami Pawła; jeśli oświeca nas blask odpowiedzi Pawła, to owe odpowiedzi muszą być naszymi odpowiedziami”, jak w imieniu ich wszystkich deklarował Barth¹². Wiele lat później Ebeling uzna tę deklarację (i inne jej podobne) za imponujące świadectwo hermeneutycznego wysiłku¹³. Fuchs doda natomiast, że spotkanie Heideggera, Bultmanna i Bartha stało się zaczynem epokowej zmiany: „Heidegger urzekł Bultmanna, skoro obaj uczeni spoglądali w stronę Greków, ze swojej strony Heidegger bardzo interesował się rozwojem teologii, jaki w tym czasie zainicjował Karl Barth. Rozpoczęła się nowa akademicka era”¹⁴.

Dzięki takiemu a-teistyczno-dialektycznemu spoiwu konfrontacje Heideggera z następnym pokoleniem teologów protestanckich, takich jak Ebeling i Fuchs, nigdy nie oznaczały dla niego samego jedynie retrospektywnego spojrzenia na własną drogę myślową z cudzej perspektywy, dla nich zaś nie były tylko sposobnością do kurtuazyjnego ukłonu w jego stronę. Obok odbywających się w latach 50. i 60. XX wieku corocznych spotkań założonej przez Fuchsa Theologische Arbeitstagung Alter Marburger, które zbierały marburskich spadkobierców Bultmanna i Heideggera (a bywało też, że i ich samych), bodaj najważniejszym tak bliskim, bezpośrednim, na dwie strony oddziałującym spotkaniem teologii luteranckiej z myślą Heideggera było seminarium *Filozofia Martina Heideggera i teologia*, jakie Ebeling prowadził na Uniwersytecie w Zurychu w semestrze zimowym roku akademickiego 1960–1961. Heidegger wziął udział w dwóch ostatnich posiedzeniach tego seminarium, 3 i 4 marca, gdy ich tematem była *Dysputa o człowieku* Lutra, krótki tekst, któremu Ebeling poświęci ponad trzydzieści lat swojej pracy naukowej. W marcu 1961 roku tekst Lutrowej *Dysputy* okazał się tymczasem pretekstem do dyskusji nad węzłowymi problemami Nowej Hermeneutyki, a mianowicie: relacją teologii i filozofii oraz rzeczą (*Sache*) tej pierwszej; nad kerygmatem jako tym, co teologii jest dane z góry (*vorgegeben*), a więc już nie na pod-

¹² K. Barth, *Der Römerbrief*, zweite Fassung 1922, Zürich: Theologischer Verlag 2015, s. IX.

¹³ Zob. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik* [w:] *idem, Wort und Glaube*, Bd. 1, s. 323.

¹⁴ E. Fuchs, *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem* [w:] *idem, Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965, s. 138.

stawie ludzkiego wglądu i doświadczenia, jak w filozofii. Następnie nad koniecznością takiego powtarzania (*Nachsagen*) owego z góry danego, które nie jest powielaniem, lecz ustawicznym zapytywaniem o sytuacyjną i dziejową adekwatność tego, co człowiek powinien stale słyszeć w proklamacji. Wreszcie, w trakcie całej dyskusji powracały subtelne, a dla zrozumienia stanowiska Heideggera i Ebelinga zupełnie konieczne półcienie i frapujące asocjacje wieloznacznego pojęcia *Bestimmung*. To one bowiem ujawniają, iż dla obu myślicieli problemem nie była treść definicji człowieka podanej w *Dyspucie* Lutra, jej konkretna zawartość, która ostatecznie unieruchomiłaby swój desygnat, ale sam sposób definiowania i myślenia o człowieku w obliczu skandalicznej dlań diastazy, wobec instancji radykalnie odeń odmiennej. Bliska nie tylko nastrojowi (*Stimmung*), lecz także głosowi (*Stimme*), który nastraja, *Bestimmung* oznaczała zatem myślenie o człowieku, które w języku i dzięki językowi wskazuje jego istotę, a zarazem określa jego przeznaczenie, czyli możliwość bycia jako otwarcia ku przyszłości. *Bestimmung* to ‘określanie’ będące synonimem definiowania jako wyznaczania kresu i celu, ale również ‘przeznaczanie’ i ‘nastrajanie’ mocą słuchanego słowa¹⁵.

Wnioski i dalsze pytania Heideggera trafiały w najczulszy nerw hermeneutyki Ebelinga. Jeśli natomiast mowa w nich o sprawach, o których Heidegger nawet w latach 50. i 60. XX wieku wciąż wypowiadał się bardzo ostrożnie, to ani na krok nie zbaczały one z jego drogi myślenia:

[...] to kerygmat i obwieszczanie są z góry dane teologii. [...] Danie-z-góry kerygmatu nie polega wyłącznie na unieruchomieniu go w tekstach lub w dziejach obwieszczania. Zasadnicza jest tutaj właściwość wydarzania-się, czyli słowność, a tym samym i celowość kerygmatu. Wobec tego także człowiek jest dany z góry jako słuchacz. Gdy słuchający człowiek jest pomijany, wówczas i teksty trafiają w próżnię. Jeśli jednak danie-z-góry obwieszczania jest rozumiane jako odniesienie słowa dochodzącego z zewnątrz do słuchającego człowieka, wówczas w proklamowaniu wszystko w rzeczy samej zostaje teologii dane z góry¹⁶.

Powtarzanie tego, co jest właściwym przeznaczeniem i nastrojeniem człowieka, ciągle wypowiedanie słowa proklamacji, przez które człowiek doświadcza, jak jest zdefiniowany, oto konstytutywne dla Nowej Hermeneutyki wyzwanie, które w marcu 1961 roku ponownie zwerbalizowało się w „najgłębszej konfrontacji” filozofa z teologiem. Na takie spotkanie obaj byli wówczas przygotowani.

Już dwa lata wcześniej Ebeling otwarcie zwracał uwagę, że hermeneutyka, stając się dzięki Heideggerowi ontologią fundamentalną, nie zaś tylko teorią rozumienia, jest w luteranizmie miejscem spotkania filozofii i teologii¹⁷. Zi-

¹⁵ Zob. M. Heidegger, *Seminarium na temat „Dysputy o człowieku”* Lutra, przeł. J. Koryl, A. Serafin, „Kronos” 2020, nr 3, s. 142.

¹⁶ *Ibidem*, s. 136–137.

¹⁷ Zob. G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, s. 332–333.

dentyfikowane przez Ebelinga trzy bazowe problemy dla sformułowania systematycznego i kompleksowego stanowiska hermeneutycznego, a więc relacja hermeneutyki ogólnej i teologicznej, relacja słowa do Słowa Bożego oraz relacja między tekstem biblijnym a proklamacją¹⁸, dostatecznie wyraźnie wskazują miejsce powstania Nowej Hermeneutyki właśnie na przecięciu teologii i filozofii. To miejsce – dodajmy – szczególne ze względu na niejednoznaczność i wciąż skomplikowaną rangę filozofii w teologii ewangelickiej. Luteranizm, zwłaszcza ta jego postać, która pozytywnie przeszła wyjątkowo wymagający test teologii dialektycznej (jej zadeklarowanymi spadkobiercami byli i Ebeling, i Fuchs), był stanowiskiem filozoficznie nad wyraz wymagającym, by nie powiedzieć – wybrednym i chimerycznym. Wymagał on szczególnego typu myślenia o filozofii, nade wszystko rozmyślnie skonfrontowanego z teologią. Bodaj najpełniejszą tego egzemplifikacją była właśnie ontologia fundamentalna Heideggera, która do principiów luterzańskich nie odnosiła się w sposób eksplikatywny albo asystujący, ale przy zachowaniu swojej koniecznej odrębności i a-teistycznej tożsamości dawała impuls do nieobiektywizującego myślenia poza onto-teologią, któremu teologia musiała już sprostać sama.

Ebeling czuł się przeto w obowiązku, by historycznie obciążoną, a w rezultacie także dalece nieoczywistą i ujawniającą istotne luki relację filozofii i teologii sproblematyzować na nowo. Takie przedsięwzięcie, wciąż mieszczące się w ramach preliminarium do Nowej Hermeneutyki, miało służyć nie tylko identyfikacji swojego intelektualnego rodowodu, ale nade wszystko możliwie najbardziej precyzyjnemu opisaniu owego miejsca, w którym hermeneutyka miała swój początek. W tym celu Ebeling przygotował sześć tez do dyskusji na temat owej relacji, z których aż połowa dotyczyła bezpośrednio myśli Heideggera. Znamienne jednak, że filozoficzna doksografia podobnie jak całe instrumentarium metodyczne i pojęciowe filozofii zostały całkowicie wyłączone z tej dyskusji. Zamiast tego i już na nieredukowalnym poziomie Ebeling wskazał na wyrastającą z myśli Heideggera, a dla teologii jako hermeneutyki zgoła konstytutywną konieczność przezwyciężenia (*Überwindung*) metafizyki. To bowiem na obszarze metafizyki zachodniej diagnoza o śmierci Boga była, jak przyznawał, zupełnie uzasadniona, w konsekwencji czego na niepowodzenie zostały skazane wszelkie próby włączania wiary jako pierwotnego doświadczenia życiowego w obręb metafizycznie uwikłanej teologii¹⁹.

Ebeling nieprzypadkowo odwołał się tu właśnie do przykładu wiary. Za potoczne, co w tym wypadku oznacza również bałamutne rozumienie wiary odpowiedzialność ponosi jej metafizyczne uzasadnienie w koncepcji rozumnego raczej niż mówiącego podmiotu. W imię źle pojętego synergizmu i kosztem

¹⁸ *Ibidem*, s. 338.

¹⁹ Zob. *idem*, *Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie* [w:] *idem*, *Wort und Glaube*, Bd. 2: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969: Mohr Siebeck, s. 94–96.

donacyjnej natury wiary owa koncepcja akcentuje bowiem poznawczą sprawczość człowieka wobec Boga zamiast tego, co już średniowieczna scholastyka nazywała *potentia subiectiva*, czyli zdolnością bycia materią zewnętrznego działania, tj. mocą bytu uprzednio zaistniałego do bycia przekształcanym²⁰. Wraz z pytaniem o wiarę jako doświadczenie teologia dociera, zdaniem Fuchsa, do swojego decydującego miejsca, które w tej postaci pozostawało niedostępne dla metafizyki. Przeprowadzając w gruncie rzeczy fenomenologiczną analizę doświadczenia wiary, Fuchs nie poprzestał na wyliczeniu możliwych lub faktualnych egzemplifikacji tego, jak wiara jest doświadczana, skoro w ten sposób sprowadzałyby to wiarę do czegoś, co nazywał „prawdziwym humanizmem”, który wciąż milczy o dystynktywnych doświadczeniach wiary²¹. Stawką analiz Fuchsa było bowiem odzyskanie wiary jako samego doświadczania, nie zaś czegoś, co ujawnia się albo w doświadczeniu, albo za jego pośrednictwem²².

Jeśli świadectwo wiary metafizycznie nieskontaminowanej stanowi dopiero modlitwa, a Modlitwa Pańska w szczególności, to tym, co w niej najbardziej istotne, jest – co podkreślał Fuchs – sam fakt modlenia się jako mówienia, nie zaś jej treść (*Inhalt*), nie samo słowo zredukowane do swojej treści, ale wydarzenie (*Ereignis*), jakim jest wypowiedzanie, jak wtórował mu Ebeling²³. Modlitwa (*Gebet*) to bowiem prośba, która została wypowiedziana (*gebetet*). Należy dodać, że taka identyfikacja była w rzeczy samej możliwa dopiero na obszarze pierwotnych doświadczeń, które dzięki językowi ujawniają pokrewieństwo modlenia się (*beten/gebetet*) i proszenia (*bitten/gebeten*), gdzie *zu Gott beten* oznacza *bitten an Gott*. Wiara jest przeto doświadczeniem kwestionującym autonomiczną podmiotowość człowieka, ujawnia ona brak i oznacza stan oczekiwania na pomoc. Ten generujący potrzebę brak jest tutaj zgoła kluczowy, skoro oznacza wreszcie wyzwolenie wiary od myślenia typowego dla metafizyki zachodniej, wyzwolenie, które pozwala w pełni ujawnić coś, co w czasie zuryskiego seminarium Heidegger nazwał „antytetyczną konfrontacją wiary oraz opartego na sobie ludzkiego wglądu”²⁴. Z samego środka owej konfrontacji Fuchs stanowczo podkreślał, iż Modlitwa Pańska nie jest zbiorem poglądów, a więc tyleż egzemplaryczną, ile gotową do użycia wykładnią działania, lecz słowem, językiem, a nade wszystko na-mową (*Wort, Sprache*,

²⁰ Zob. Jan Duns Szkot, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 2, 40–42.

²¹ Zob. E. Fuchs, *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem*, s. 147–148.

²² Na temat koncepcji wiary w teologii i hermeneutyce Fuchsa, jej fenomenologicznych, hermeneutycznych implikacji i konsekwencji zob. O. Pilnei, *Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, s. 161–193.

²³ Zob. G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung...*, s. 74.

²⁴ M. Heidegger, *Seminarium na temat „Dysputy o człowieku” Lutra*, s. 138.

Anrede). Istotą owej na-mowy jest dar, wezwanie i wyzwanie rzucone człowiekowi, by słuchać słowa odpowiedzialnie, bo ze względu na samego siebie. Wiara to zatem odpowiedź na to wyzwanie słowa²⁵, to po heideggerowsku doświadczenie bycia ugodzonym wezwaniem słowa, skoro Chrystus właśnie w na-mowie mówi. W obliczu takiej na-mowy diametralnej zmianie ulegnie elementarna konstytucja człowieka jako odtąd bytu zakwestionowanego, skoro w swojej dotychczasowej, metafizycznej postaci pozostawał on zupełnie niezdolny, by takie kwestionujące wyzwanie usłyszeć.

Znaczenie myśli heideggerowskiej dla Fuchsa i Ebelinga na tym zatem polegało, iż stale pozostawała ona w bliskiej konfrontacji z teologią, a co za tym idzie – była zdolna dostrzec konstytutywne dla siebie granice oraz możliwości, które wprawdzie z niej wynikały, ale do niej już nie należały. Dzięki bliskiemu, ale programowo nienaruszającemu granicy sąsiedztwu z filozofią Heidegger pozwolił teologii odnaleźć swój obszar w postaci kontrastywnie wyostrojonej. Gdy Heidegger filozof, przy całej problematyczności takiej identyfikacji, rozpatrywał podczas seminarium Ebelinga sytuację człowieka w obliczu *Bestimmung* jako nastrojającego go słowa, to tym samym przedstawiał teologii cudzą perspektywę patrzenia na coś, do czego filozofia odmawiała sobie dostępu. Podana wówczas diagnoza, że „W definicji teologicznej [człowieka] to, co zdefiniowane, nie uwidacznia się samodzielnie jako bytujące-w-sobie, lecz w kontraście do czegoś brakującego lub wciąż nierozstrzygniętego”²⁶, bardziej niż z tego, o czym mówiła, zdawała sprawę z owego sąsiedztwa filozofii i teologii, które dla Heideggera było granicą, a dla jego teologicznych spadkobierców otwarciem i możliwością. Nawet jeśli Ebeling, podobnie jak Fuchs, był skłonny uwzględnić w swoim kwestionariuszu podstawowe korzyści płynące z przewyciężenia metafizyki, jak heideggerowskie pytanie o Bycie (*Sein*) i towarzyszący mu zwrot ku językowi, to nie traktował ich jako gotowej matrycy do rozwiązywania problemów, wobec których teologa stawała diastaza i zdające z niej sprawę słowo proklamacji²⁷. To samo stanowisko, choć z przeciwnej strony, zajmował również Heidegger. Ujawniając i uwalniając nowe możliwości myślenia oraz mówienia o Byciu, Heidegger tyleż przewrotnie, ile skutecznie upewniał teologię o nieadekwatności filozofii, a metafizyki w szczególności, w myśleniu i mówieniu o Bogu, skoro podstawowe dla filozofii pytanie o Bycie, jak stanowczo podkreślał w 1951 roku, jest i powinno pozostać obce dla teologii, która potrzebuje „całkowicie nowych rozróżnień i rozgraniczeń”²⁸. Z takiej konieczności Ebeling i Fuchs doskonale zdawali sobie sprawę. Drugi z nich zasugeruje, że jeśli bycie (*Sein*) pozostaje problemem

²⁵ E. Fuchs, *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem*, s. 147–150.

²⁶ M. Heidegger, *Seminarium na temat „Dysputy o człowieku” Lutra*, s. 135.

²⁷ Zob. G. Ebeling, *Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers...*, s. 97–98.

²⁸ M. Heidegger, *Zürcher Seminar. Aussprache am 6. November 1951* [w:] *idem, Seminare*, Frankfurt am Main: Klostermann 1986 (Gesamtausgabe, 15), s. 436–437.

miarodajnym także dla teologii, to raczej jako bycie przed Bogiem (*Sein vor Gott*)²⁹, czym jasno da do zrozumienia, iż pokusy utożsamiania heideggerowskiego *Sein* z Bogiem, a co za tym idzie – także próby chrystianizowania filozofii, są przedsięwzięciami bezpodstawnymi. „Filozofia chrześcijańska – jak z rozmyślnym, ale i uzasadnionym przekąsem diagnozował Heidegger – jest drewnianym żelazem i nieporozumieniem”³⁰.

Jeśli zatem heideggerowskie przewyciężenie metafizyki dawało cokolwiek teologii w jej hermeneutycznych zmaganiach z kerygmatem i proklamacją, to czymś takim był impuls uwalniający typowe dla teologii, choć przez metafizykę niewykorzystane możliwości. Gdy zaledwie kilka tygodni po zuryjskim spotkaniu z Heideggerem Ebeling nałożył na teologię jako hermeneutykę bezwzględną dyrektywę, wedle której „teologia przestaje być teologią, jeśli nie troszczy się o to, by przywrócić Boga do języka”³¹, to odbierał w tej regule właśnie ów stymulujący impuls, jaki filozofia może dać teologii. Nie zrobił tego jednak po raz pierwszy. Już wcześniej, co nie znaczy jednak, że bez heideggerowskiego pośrednictwa, Ebeling zdawał sobie sprawę, iż ilekroć powraca pytanie o warunki, które umożliwiają rzeczywiste spotkanie ze Słowem, tylekroć to Słowo ujawnia się jako nad wyraz frapujący problem języka³². Jeśli natomiast proklamacja, w której takie spotkanie powinno zachodzić, przestała być wydarzeniem i wbrew sobie została funkcjonalnie zredukowana do trywialnej recytacji tekstu biblijnego, w którym wezwanie i wyzwanie w ogóle nie jest słyszane, to ponowne i adekwatne dla terażniejszej sytuacji człowieka wkraczanie proklamowanego Słowa do języka (*Zur-Sprache-Kommen des Wortes*) stało się z miejsca statutowym problemem dla teologii³³. Samo bowiem recytowanie Słowa w żaden sposób nie czyniło zadość konstytutywnej dla teologii potrzebie przywracania Słowa do języka (*bringen zur Sprache*), jak dodawał Ebeling w innym miejscu, nazywając teologię „językową szkołą proklamacji”³⁴. To bowiem właśnie język okazał się utraconą „sprawą” teologii. To zarazem sprawa, którą Heidegger wprawdzie nie podsunął teologii luterńskiej, ale pozwolił teologom zrozumieć skalę braku, z którym oni sami musieli się zmierzyć.

²⁹ Zob. E. Fuchs, *Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert?* [w:] *idem, Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965, s. 287.

³⁰ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa: KR 2000, s. 13.

³¹ G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung...*, s. 12.

³² Zob. *idem, Das Wesen des christlichen Glaubens*, München: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1965, s. 178. Pierwsze wydanie ukazało się w 1959 roku.

³³ *Ibidem*, s. 180.

³⁴ *Idem, Theologie und Verkündigung...*, s. 18.

Rozpoznanie pierwsze: znudzenie językiem

Statutowe i nieustannie towarzyszące Nowej Hermeneutyce pytanie o skandaliczną rzecz języka nie miało, podobnie jak i ona sama, gabinetowego i jedynie akademickiego charakteru. Wyrastało raczej z doświadczenia konfrontacji z brakiem zasygnalizowanym przez Nietzschego, a następnie konsekwentnie pogłębianym i metodycznie utrwalanym w kolejnych dziesięcioleciach przez teologię luterańską, która w swej liberalnej postaci unikała – jak już w latach 20. XX wieku komentował Bultmann – spotkania z czymś, co dla człowieka pozostaje jego „radykalnym zaprzeczeniem i zniesieniem”³⁵. Pierwszym wyzwaniem, przed którym stanęli Ebeling i Fuchs, była przyczyna niezdolności do spotkania ze słowem, które nie tyle znaczy i odsyła poza siebie, ile raczej jest *σκάνδαλον*, posiada kwestionującą i transformacyjną moc. Taki problem Ebeling postawił otwarcie w swojej rozprawie *O istocie chrześcijańskiej wiary* z 1959 roku: „jak we współczesnym świecie można mówić o Bogu w sposób, który będzie zrozumiałą i wiążącą”³⁶. Rozległy zasięg tego pytania, daleko wykraczający poza rozrywkową praktykę grup rekonstrukcyjnych, zasygnalizował już Bultmann, skoro Słowo, z którym rozmyślnie utracono kontakt, było nie tylko zaprzeczeniem człowieka, a więc świadectwem nieredukowalnej granicy między nim a Bogiem, ale też specyficznym zniesieniem (*Aufhebung*) człowieka. Pojęciem *Aufhebung*, nim jeszcze dzięki Heideggerowi zyskało ono trwałe prawo obywatelstwa w żargonie akademickim, Bultmann posługiwał się za logiką heglowską, gdzie oznaczało ono takie zniesienie, które nie jest unicestwieniem, lecz utrzymaniem w innej postaci³⁷. Jako *Aufhebung* Słowo biblijne było zatem zniesieniem człowieka metafizyki, zmianą i przygotowaniem jego elementarnej konstytucji na bycie zakwestionowanym w słuchaniu tego Słowa. Co za tym idzie, już w hermeneutycznym programie demitologizacji Bultmanna właściwym dla języka obszarem refleksji były nie tyle tradycyjne nauki sermocynalne, ile ontologia fundamentalna.

Nieprzypadkowo *Wprowadzenie do teologicznej teorii języka* z 1971 roku, najważniejsza wspólnie z wydaną dziewięć lat wcześniej *Teologią i proklamacją* hermeneutyczna książka Ebelinga, rozpoczyna się od zdiagnozowania alergicznej reakcji, jaką dziś wywołuje sama wzmianka o Słowie, w najlepszym razie znudzenie i zubożenie, w których ujawnia się, zdaniem Ebelinga, słabość oraz jałowość chrześcijańskiego języka. Rzeczywista skala tej zmiany i sprokurowanego przez nią braku dopiero wtedy ujawnia swoją pełnię, gdy jej

³⁵ R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* [w:] *idem, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1933, s. 2.

³⁶ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, s. 79.

³⁷ Zob. G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przekł. i przypisy A. Landman, przedmowa, kolacjonowanie przekładu i redakcja naukowa M. Pańków, t. 1, Warszawa: PWN 2011, s. 124.

biegunowym przeciwieństwem staje się to Słowo, które – jak Ebeling powtarzał za Lutrem – zawsze przychodzi jako *adversarius noster*, przeciwnik człowieka, który nie utwierdza go w jego rozumieniu siebie, ale stale neguje jego samodzielne bytowanie-w-sobie³⁸. Podstawowym przeto składnikiem i zarazem problemem chrześcijaństwa jest jego język, który stał się fenomenem zupełnie wyobcowanym, a w konsekwencji pozbawionym swojej skandalicznej mocy i istoty. Dla Ebelinga znudzenie to stan, w którym chrześcijański język przestaje być przyjmowany jako własny i bliski, tj. skierowany do jednostkowego, a nade wszystko faktycznego sumienia, bo w swoim tu i teraz konstytuującego idiosynkratyczność i nomadyczność człowieka. Wyzwaniem dla teologii, będącej przeciwieństwem „językową szkołą proklamacji”, nie jest zastąpienie jednego języka innym, ale jego proklamacyjna interpretacja, która ma na celu przywrócenie zażyłości człowieka z językiem jako miejscem jego bycia³⁹.

Podobnie jak Heidegger, również Ebeling nie miał złudzeń, że poszukiwanie ścisłej precyzji języka, jego maksymalnie rozwiniętej funkcjonalności komunikacyjnej i ekspresywnej, mogłoby uwolnić język od towarzyszącej mu alergii, znudzenia i zubożenia. Przeciwnie, taki język, choć dostępny – co zauważył nawet szczególnie nim zainteresowany Kartezjusz⁴⁰ – jedynie w postaci postulatu, albo raczej weberowskiego typu idealnego, oznaczałoby wyobcowanie człowieka z jego istoty. W języku jako pieczołowitym narzędziu rachowania brak już – jak podkreślał Ebeling – czegokolwiek poza sterylnym i aseptycznym komunikatem⁴¹. Pod względem ontologicznym również jałowe, a dla proklamacji zgoła szkodliwe byłoby także traktowanie języka jako narzędzia wprawdzie, ale zdolnego tylko do określonej liczby modulacji, przewidzianych w jego systemie gramatycznym i leksykalnym.

Nawet jako czyste narzędzie – spekuluje Ebeling – język nie jest bynajmniej wielkością ustaloną i w sobie skończoną. Język jest na wskroś dziejowy i zdradza swoje pochodzenie [...], tak jak drzewo ujawnia swój wiek w słojach rocznych. Język nigdy nie jest skończony. Porusza się i zmienia tak długo jak żyje⁴².

To samo zatem, co wpłynęło na wyobcowanie języka, okazało się zarazem jego elementarną możliwością. Owym czynnikiem w dwójnasób oddziałującym na język i proklamację jest ich dziejowość (*Geschichtlichkeit*).

Odkąd wykształcone przez metafizykę zachodnią rozumienie rzeczywistości zostało zastąpione przez dziejowość jako nieredukowalny atrybut bytu,

³⁸ Zob. G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck 1971, s. 3–6.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 25–26.

⁴⁰ Zob. R. Descartes, *List do Mersenne'a z 20 listopada 1629*, przeł. B. Głowacka [w:] G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykalna o mowie*, przeł. B. Głowacka, J. Kopania, wstęp i przypisy J. Kopania, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne 1993, s. 86.

⁴¹ G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre*, s. 87.

⁴² *Ibidem*, s. 99.

jego działania i przejawiania się, dotychczasowe retoryczne standardy i procedury przepowiadania, proklamacja jako taka, stały się z miejsca, jeśli niecałkowicie bezproduktywne, to z pewnością problematyczne⁴³. Ebeling otwarcie diagnozuje, iż

Wraz z koniecznością przyjęcia myślenia radykalnie dziejowego wyczerpuje się supranaturalizm, a tym samym tradycyjny język Kościoła stał się bezsilny do tego stopnia, że dopiero na obszarze myślenia dziejowego wybucha spór o język wiary⁴⁴.

Szansę na złuzowanie rosnącego napięcia między dogmatem a proklamacją, między tym, co już dane (*traditum*), a samym dawaniem (*actus tradendi*), a więc między naukowymi a pastoralnymi powinnościami teologii, Ebeling dostrzegł w hermeneutyce⁴⁵. Dla niej bowiem pytanie o dziejowość nigdy nie zostaje uchylone, skoro to dzieje (*Geschichte*) są źródłem znudzenia językiem, a zarazem dają one możliwość, by ten stan przekroczyć. Odkrycie dziejowości przygotowuje grunt pod przeprowadzoną w fenomenologii radykalną reinterpretację podmiotowości przekazanej przez metafizykę, a w nieco dalszej, teologicznej perspektywie uwrażliwia tę podmiotowość, jako już tzw. zakwestionowane sumienie, na głos kerygmatu. Ebeling przenikliwie dostrzegł paradoks wpisany w to odkrycie: wprawdzie dziejowość pozbawia człowieka stabilnego i trwałego miejsca w świecie, ale zarazem sprawia jednak, że świat jako stale ruchoma, wieloelementowa i wewnętrznie skrajnie zróżnicowana całość nie przestaje być trzymany w ryzach⁴⁶. Żaden z elementów składających się na świat nie jest ontologicznie wyizolowaną monadą, nawet jeśli ontycznie może się on separować. Milcząco zachowując fenomenologiczne rozróżnienie na to, co ontyczne, i to, co ontologiczne, Ebeling powie przeto, że „odpowiedzialność jest istotą dziejowości”, widząc w owej *Verantwortung* nie tyle poczucie obowiązku, ile dokładnie to, co to słowo mówi: bierną zdolność odpowiadania na głos kerygmatu. Człowiek nigdzie indziej, a tylko w dziejach bytuje i wierzy⁴⁷. Fuchs również w tej kwestii zajął analogiczne stanowisko, z tą jedynie różnicą, że cały swój wywód na temat owego miejsca człowieka oparł na jawnie heideggerowskiej nomenklaturze i analityce *Dasein*⁴⁸. Bycie człowieka i jego wiarę to łączy, iż egzystencja i wiara są jak wspomniane drzewo, które nie tylko zakorzenia się w swoim pochodzeniu, ale też ujawnia je w swoich słojach. Dzieje są zatem miejscem wspólnym filozofii i teologii, podstawową sposobnością takiego wzrostu bycia i wiary, którego

⁴³ Zob. *idem*, *Theologie und Verkündigung...*, s. 2–3.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 8.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, s. 12–13.

⁴⁶ Zob. *idem*, *Die Welt als Geschichte* [w:] *idem*, *Wort und Glaube*, Bd. 1, s. 384–385.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 392.

⁴⁸ Zob. E. Fuchs, *Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1970, s. 66–69. Pierwsze wydanie ukazało się w 1954 roku.

nie sposób sprowadzać do jednokierunkowego i przez to naiwnego postępu, na co teologów luterzańskich uczuła późny Heidegger w tonie nad wyraz dla nich bliskim:

[...] wzrastać oznacza bowiem: otworzyć się na przestwór nieba i jednocześnie być zakorzenionym w mroku ziemi; wszystko, co gruntowne wtedy tylko rozkwita, gdy człowiek – zachowując równą proporcję – jest przygotowany na wymaganie od najwyższych niebios oraz jest wzięty pod opiekę przez ziemię, która go dźwiga⁴⁹.

Ze względu na swoją dziejowość, ową proporcję między wyzwaniem nieba i wsparciem ziemi, tekst biblijny staje się na powrót tekstem wyjątkowo plastycznym. Owa odzyskana plastyczność Biblii, do której Ebeling otwarcie się odwoływał, pozostaje jednak problematyczna. Nie chodzi tu bowiem o retoryczny koloryt jej poetyckich fragmentów albo, dla przeciwwagi, subtelne i surowe półcienie Prologu Janowego. Biblia nie jest – na co Fuchs osobno zwracał uwagę w swojej *Hermeneutik* – zwykłym dokumentem, nawet dokumentem Objawienia, który wypełnia swoje znaczenie jako przedmiot procedur egzegetycznych⁵⁰. Nie jest ona również źródłem afektywnej lub moralnej inspiracji, w każdym razie nie powinna być do niej sprowadzana. To tekst o transformacyjnej mocy, „zaczynający efektywnie mówić”, oddziałujący jednakowoż nie tyle na odmienne obszary ludzkiej podmiotowości (wola, poznanie lub emocje) – to retoryczny atrybut każdego dowolnego tekstu – ile nade wszystko na samo bycie jako takie, skoro „uwagę skupia na tym, co najbardziej istotne”⁵¹. Troska o język nie polega bowiem na sermocynalnej akrybii, ale stanowi wyraz troski o to mianowicie, co w człowieku najbardziej człowiecze, skoro nadużywanie języka jest zarazem odczłowieczaniem człowieka. Między deformacją języka (*Sprachstörung*) a deformacją życia (*Lebensstörung*) nie zachodzi już, zdaniem Ebelinga, żadna istotna różnica, aczkolwiek źródło takiej tożsamości wciąż pozostaje dla teologii niejawne⁵². Pierwszy krok został jednak wykonany. W konsekwencji złuzowania refleksji nad językiem od ciężaru tradycyjnych, bo sermocynalnych i semiotycznych rygorów na rzecz jego ontologicznego rozpoznania jako heideggerowskiego „domostwa bycia”, plastyczność tekstu biblijnego, a w szczególności kerygmatu, stała się bowiem synonimem jego sprawczości, przestała oznaczać jedynie fakultatywną właściwość, lecz samą jego wydarzeniową istotę. To za-

⁴⁹ M. Heidegger, *Der Feldweg* [w:] *idem, Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*, Frankfurt am Main: Klostermann 1983 (Gesamtausgabe, 13), s. 88.

⁵⁰ E. Fuchs, *Hermeneutik*, s. 10.

⁵¹ G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung...*, s. 5.

⁵² *Idem, Einführung in theologische Sprachlehre*, s. 148–149, 201.

sadniczy zwrot dla przezwyciężenia znudzenia językiem, skoro „teologia – jak programowo stwierdza Ebeling – traci swój temat, gdy nie ma ona do czynienia z tym, co całkowicie zmienia”⁵³.

Rozpoznanie drugie: radykalna pytajność i pasywność *Dasein*

Dla uzasadnienia poszukiwania warunków zrozumiałości i dziejowej adekwatności proklamacji, jako problemu dla Nowej Hermeneutyki założycielskiego, Ebeling osobno zwraca uwagę na tzw. radykalną pytajność (*radikale Fraglichkeit*). Jako pojęcie z fenomenologicznego dykjonariusza, owa *Fraglichkeit* powraca we wczesnych pracach Heideggera, gdzie oznacza niedostępność danej na stałe pełni życia, która wespół z tendencjonalnością życia generuje ciągle nowe motywacje; jest przeto pytajność atrybutem faktyczności *Dasein*⁵⁴. Dla Ebelinga ów elementarny brak, bo wpisany w ontologiczną konstytucję podmiotowości, był właściwym obszarem radykalnej pytajności. W nieuwarunkowany sposób dotyka i narusza ona człowieka w jego byciu człowiekiem, stawia go w obliczu pytania o niego samego, a mianowicie *gdzie* jestem⁵⁵. Radykalna pytajność stale zapytuje zatem o *miejsce* bycia człowiekiem przed Bogiem-Słowem, a brzmienie tego pytania, emfaticzne użycie zaimka „gdzie” (*wo*) jest tu znamienne i dla hermeneutyki zgoła konieczne. Skoro język wydarza się w konkretnym czasie i miejscu, to na pytanie, „gdzie jest Słowo?”, hermeneutyka może według Ebelinga udzielić tylko jednej, ale zdecydowanej odpowiedzi: „tutaj!, gdzie wydarza się proklamacja Słowa Bożego”⁵⁶. Fuchs stwierdzi wręcz, że na całej drodze refleksji hermeneutycznej wskazać można tylko jeden tak ważny punkt, a mianowicie pytanie-o-gdzie (*Wo-Frage*), którego już nie wolno stawiać w żartobliwym tonie⁵⁷. Zadaniem hermeneutyki staje się tedy wskazywanie kierunku w poszukiwaniu miejsca, gdzie spotkanie człowieka z prawdą jest możliwe. „Tym, co daje siłę rozumieniu, jest – powiada gdzie indziej Fuchs – jego znajomość miejsca prawdy”⁵⁸. Nie jest to droga poznania, a co za tym idzie – nabierania obiektywizującego dystansu, lecz droga uczestnictwa i samego bycia. Na takiej drodze nie sposób już zredukować hermeneutyki do roli narzędzia

⁵³ *Ibidem*, s. 58.

⁵⁴ Zob. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Frankfurt am Main: Klostermann 1993 (Gesamtausgabe, 58), s. 41; *idem*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles...*, s. 151–155, 195–196.

⁵⁵ Zob. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, s. 79.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 89.

⁵⁷ E. Fuchs, *Hermeneutik?* [w:] *idem*, *Glaube und Erfahrung...*, s. 117–118. Zob. też: G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, s. 91–92.

⁵⁸ E. Fuchs, *Hermeneutik*, s. 111.

egzegetycznego ani tym bardziej teologicznej propedeutyki. Prawda bowiem nie jest spotykana na drodze rachowania i odmierzania rzeczywistości, ale ujawnia się jako dar dla egzystencji.

Radykalna pytajność zakłada na prawach konieczności takie pytanie, na które sama rzeczywistość nie dostarcza żadnej odpowiedzi, również na zasadzie analogii pozwalającej ujawniać odpowiedź jako całość ukrytą wprawdzie, lecz immanentnie rozlokowaną w świecie. Radykalność tego pytania na tym więc polega, że jest ona nieredukowalną podstawą doświadczenia (*Erfahrungsgrund*), odpowiedź na nie jest przeto udzielana wyłącznie przez samego człowieka, albo raczej w nim samym⁵⁹. Pytajność jest tu zatem podstawowym doświadczeniem konfrontacji ze sobą w obliczu napotykaney rzeczywistości. Taka *Fraglichkeit*, dodatkowo zradykalizowana swoim zinterioryzowanym kierunkiem, to właściwie rzecz ujmując – stan bycia dla siebie pytaniem. Jej pojęciowym ekwiwalentem i na dobrą sprawę także bezpośrednim źródłem była augustyńska *quaestio mihi factus sum*⁶⁰, która nie tylko mocą autorytetu samego Augustyna, ale też dzięki interpretacjom Hannah Arendt⁶¹, a nade wszystko Heideggera, stała się niepoślednim problemem dla myśli niemieckiej na skrzyżowaniu filozofii i teologii. Heidegger jako pierwszy wydobyl bowiem doświadczeniowy, nie zaś logiczny sens owej *quaestio*. To w niej właśnie ujawnia się faktyczność ludzkiego *Dasein*, a więc możliwość posiadania i tracenia samego siebie, niepewności, rozdwojenia, stawania się i bycia czymś problematycznym, które to możliwości zawsze niesie ze sobą doświadczenie bycia-w-świecie. Co za tym idzie, augustyńska *quaestio mihi factus sum* stała się swoistą matrycą wszelkiego doświadczenia życiowego. „Nie jest to – jak ją objaśniał Heidegger – problem obiektywnego występowania czegoś, lecz właściwego egzystowania mnie samego”⁶². Niespełna czterdzieści lat później Ebeling milcząco przyjmie tę fundamentalną korektę pytajności jako „podstawy każdego doświadczenia”.

Stan bycia dla siebie pytaniem sprowadza się zatem do doświadczenia całkowitego braku rozumienia, a więc pytajności, która – jak obrazowo ją ujmował Ebeling – trzyma w objęciach konkretnego człowieka i świat⁶³. Radykalność tego stanu na tym również polega, iż wszelka próba samodzielnego przewyciężenia go nie tylko na powrót sprowadzałaby pytanie w domenę logiki, ale także i już na obszarze doświadczenia przypomina, by wyrazić się równie obrazowo, próbę przeskoczenia własnego cienia. Radykalność ujaw-

⁵⁹ G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott* [w:] *idem, Wort und Glaube*, s. 365–366.

⁶⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, IV, 4; X, 33.

⁶¹ Zob. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Julius Springer 1929, s. 16.

⁶² M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Znak 2002, s. 278. Zob. też: *ibidem*, s. 241, 259.

⁶³ G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, s. 366.

nia przeto, jak dodawał Fuchs, istotę ludzkiego *Dasein* jako bytu całkowicie zagrożonego⁶⁴. Pytajność bowiem stale pociąga za sobą konieczność decydującego ustosunkowania się do siebie, którego stawką jest autentyczność egzystencji, permanentnie dyskusyjnej ze względu na zależność od swojego dziejowego rodowodu. Żadna z takich odpowiedzi nie będzie ostateczna, choć każda jest wiążąca. W konsekwencji tego typowe dla radykalnej pytajności doświadczenie braku rozumienia i utraty siebie ujawnia, w zależności od przyjętej perspektywy, skończenie-dziejowy albo pasywny sposób bycia *Dasein*. O ile pierwszy ze sposobów bycia-w-świecie, opisany przez Heideggera w tzw. prestrukturze rozumienia z trzydziestego drugiego paragrafu *Bycia i czasu*, pozostaje w różnych wariantach elementem stale obecnym i niejako założycielskim przede wszystkim dla całej hermeneutyki poheideggerowskiej (tzw. hermeneutyki słabej, zimnej, radykalnej, donacyjnej i cielesnej), o tyle pasywność jest sposobem bycia dystynktywnym dla luteranizmu i jego nauki o grzesznym człowieku oraz usprawiedliwiającym Bogu-zbawcy. Nie oznacza to jednak, by ujęcie fenomenologiczne, typowe dla hermeneutyki faktyczności Heideggera, rozmijało się, a tym bardziej wykluczało, co do wniosków, ze stanowiskiem luteraniskim.

Zachowując w mocy skończoność człowieka, Ebeling podał dwie komplementarne wobec siebie, teologiczne eksplikacje pasywności: bycie zapytanym (*Infragegestelltseins*), co w istocie oznacza bycie zakwestionowanym oraz sumienie jako stan bycia poruszonym (*Betroffenseins*)⁶⁵. O ile skończoność *Dasein* miała rodowód fenomenologiczny, o tyle konstytutywny dla Nowej Hermeneutyki fenomen zapytania i poruszania sięgał wprost do ujawnionej przez młodego Lutra pasywnej sprawczości człowieka (*potentia subiectiva*). Wedle bowiem tez od trzynastej do szesnastej z *Dysputy heidelberskiej* oznaczała ona coś, co wolno by nazwać podmiotowością zakwestionowaną i bez reszty uzależnioną od zewnętrznej, nieuwarunkowanej instancji⁶⁶. We *Wprowadzeniu do teologicznej teorii języka* Ebeling otwarcie przyjął Lutrowy model pasywności, która nie tyle gwałci i eliminuje bycie ludzkie (*Menschsein*), ile ujawnia, iż konstytucja bycia ludzkiego nie leży w granicach ludzkiej sprawczości. Bycie ludzkie bowiem zawdzięcza siebie nie sobie, ale właśnie tej pasywności, to ona konstytuuje jego bycie osobowe (*Personsein*)⁶⁷. Tego rodzaju pasywność bodaj najwyraźniej widać w zdaniu „jestem kochany”, skoro zamiast odmawiać człowiekowi sprawczości, miłość czyni człowieka sprawczym. Na Lutrowy rodowód fenomenu pasywności, a zarazem jej wagę

⁶⁴ E. Fuchs, *Das Wesen des Sprachgeschehens und die Christologie. Warum hat die Predigt des Glaubens einen Text?* [w:] *idem, Glaube und Erfahrung...*, s. 236.

⁶⁵ G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, s. 367–368.

⁶⁶ M. Luter, *Dysputa heidelberska roku 1518*, przekł. z języka łacińskiego i komentarz J. Koryl, „Kronos” 2020, nr 3, s. 7–9.

⁶⁷ G. Ebeling, *Einführung in theologische Sprachlehre*, s. 34.

dla odzyskania relacji człowieka ze Słowem otwarcie zwrócono uwagę także w czasie zuryskiego seminarium Ebelinga. W komentarzu do teologicznego, nie zaś tradycyjnie filozoficznego (zmiana perspektywy była tu decydująca) rozumienia człowieka u Lutra konstatawał Heidegger, iż człowiek jest właśnie „zakwestionowanym sumieniem, jako zapytujący o wiarę”⁶⁸.

To nie wszystko. W pracy *O istocie chrześcijańskiej wiary* Ebeling wprost wskazał na dokładnie ten sam fenomen pasywności jako nieredukowalny stan bycia zakwestionowanym. Tym razem uzasadniał go jednak już z pomocą heideggerowskiej hermeneutyki faktyczności *Dasein* kosztem otwarcie wziętych w nawias pryncypiów luterskich. Co frapujące i zarazem znamienne dla tożsamości intelektualnej Nowej Hermeneutyki, ale także dla myśli Heideggera, stale mierzącej się z trudną bliskością teologii, taka zmiana nie wpłynęła na rozpoznania i wnioski, do jakich prowadziła również teologia Lutra:

Sposób i specyfikę radykalnej pytajności, która dotyka człowieka, można bliżej określić jako doświadczenie pasywności. Decydujące wydarzenia dla *Dasein*, jak narodziny i śmierć, wskazują na pasywność, która leży u podstaw wszelkiej aktywności człowieka. Bez względu na to, jak jest osądzana kwestia Boga, trzeba tak czy inaczej skonstatować, że człowiek nie jest swoim własnym stwórcą, ale jest rzucony w bycie-tu bez możliwości wyboru czasu, miejsca oraz okoliczności⁶⁹.

Jawnie heideggerowskie pojęcie rzucenia (*Geworfenheit*) zachowało u Ebelinga decydujące znaczenie dla eksplikacji fenomenu pasywności. Również w *Teologii i proklamacji* zostało ono powiązane z pasywnością człowieka, czyli byciem rzuconym w jego dziejowe relacje, wobec których człowiek nigdy nie nabiera autonomicznego i niezaangażowanego dystansu⁷⁰. Dla luteranizmu miało to znaczenie podstawowe, skoro to właśnie *Geworfenheit* pozwalała ujawnić jednostronność naukowych aspiracji teologii liberalnej, a co za tym idzie – jej niezdolność do pasywnej konfrontacji ze skandalem Słowa.

W swoim radykalnym sensie pytajność narusza nie tylko metafizyczną konstytucję podmiotowości, ale też – co zrozumiałe – wpływa gruntownie i nieodwołalnie także na celowość proklamacji. Struktura radykalnej pytajności implikuje bowiem strukturę czegoś, co Ebeling nazwał Cassirerowskim pojęciem *Worthaftigkeit*, a co należałoby przetłumaczyć dosłownie jako „słowność”. Co istotne, owa słowność nie sprowadza się do potocznie rozumianej odpowiedzialności za własne słowa ani nawet do wskazanego przez Cassirera warunku dla myślenia w mowie. Zamiast tego *Worthaftigkeit* oznacza u Ebelinga odpowiedzialność za słowo jako takie, a więc odpowiadanie słowu⁷¹. Gdzie pytanie zostaje postawione, tam następuje zdarzenie słowne

⁶⁸ M. Heidegger, *Seminarium na temat „Dysputy o człowieku” Lutra*, s. 135.

⁶⁹ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, s. 77.

⁷⁰ *Idem*, *Theologie und Verkündigung...*, s. 3–4. W kwestii pierwotnego użycia *Geworfenheit* zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 192, 312, 388.

⁷¹ G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, s. 369.

(*Wortgeschehen*), skoro „za-danie” pytania oznacza przede wszystkim wyznaczenie obszaru możliwości, w ramach którego wszelka odpowiedź w ogóle staje się możliwa. Dzięki temu właśnie w *Worthaftigkeit* ujawnia się, jak podkreśla Ebeling, powiązanie *Wort* i *Antwort*, słowa i odpowiedzi. Tak rozumiana słowność jest tedy fenomenem prawdziwie responsywnym, w którym tym, co przede wszystkim dochodzi do głosu, jest samo wezwanie, skoro wszelkie odpowiadanie odbywa się już na zasadach przewidzianych przez to, co w wezwaniu darowane. To kluczowe dla proklamacji, w gruncie rzeczy fenomenologiczne powinowactwo staje się jeszcze bardziej wyraźne dzięki analizom Fuchsa. We właściwym dla wiary doświadczeniowym i hermeneutycznym wymiarze Fuchs ujawniał, iż wiara jest jednocześnie *Gabe* i *Ausgabe*, tym, co dane i zadane⁷². Jedynie w zależności od przyjętej perspektywy wiara jest albo darem (*Gabe*), albo zadaniem (*Ausgabe*). Dla człowieka dar oznacza zatem bycie zdany na to coś, co mu dane, a więc możliwość zmiany siebie w granicach wyznaczonych mu zewnętrzną instancją daru. W takiej postaci oba powiązania, słowa i odpowiedzi oraz daru i zadania, stały się możliwe dopiero na uprzednio ujawnionym obszarze pasywnego sposobu bycia człowieka jako zakwestionowanego sumienia. Zarazem staje się jasne, że owa pasywność nie tyle redukuje ludzką sprawczość, ile raczej przywraca właściwe dla niej położenie i wspomniane wyżej nastroszenie (*Bestimmung*) na darowane Słowo. Dzięki temu Ebeling mógł uznać *Worthaftigkeit* za swoistą klamrę i powiązanie Boga i człowieka: „w słowności Bóg i nasza rzeczywistość stają się jednością [...], a określanie człowieka jako *imago Dei* nabiera sensu”⁷³. To jednak spoiwo szczególne, skoro nie narusza ono Barthowskiej diastazy, ale właśnie zachowując tę bezkresną przepaść oddzielającą Boga i człowieka, respektując właściwe im miejsca i role, czyni proklamację w jej głoszeniu oraz słuchaniu Słowa czymś możliwym i sensownym.

Możliwość i sensowność głoszenia Słowa była jednak postulatem koncesjonowanym. Została bowiem uzależniona od tego, czy proklamacja będzie zdawać sprawę z radykalnej pytajności, czy proklamacja będzie – jak mówi Ebeling – poszukiwać swojej krytycznej granicy, zamiast tę granicę oswajając i neutralizować⁷⁴. Innymi słowy, proklamacja ma zdawać sprawę z diastazy między Bogiem i człowiekiem, każdorazowo werbalizować skandal Słowa, które jest takim zakwestionowaniem podmiotowości, jakie człowieka pozbawia sprawczości w relacji z Bogiem. Ebeling odwołuje się tu bowiem do specyficznego znaczenia pojęcia kryzysu (*Krisis*), które w *Der Römerbrief* Bartha oznaczało dzielący sąd nad człowiekiem, jego zaprzeczenie i zniesienie, jemu udzieloną odpowiedź „nie” (*Verneinung*) i zarazem „tak” (*Bejahung*). „Pozbawiony wszelkiej obiektywności, prawdziwy Bóg jest – jak podkreślał Barth –

⁷² E. Fuchs, *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem*, s. 164.

⁷³ G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, s. 369.

⁷⁴ *Idem*, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, s. 80.

źródłem kryzysu wszelkiej obiektywności, jest sędzią i nie-byciem świata (w tym też „Boga” ludzkiej logiki)⁷⁵. Poszukując zatem miejsca egzystencji na jej krytycznej granicy, proklamacja powinna mówić o tym, co suwerenne i nieuwarunkowane, w sposób nieobiektywizujący, taki mianowicie, który nie trywializuje Boga do roli idei regulatywnej uzasadniającej wszelkie działania człowieka jedynie wedle ludzkiego uznania. Centralna dla hermeneutyki *Wo-Frage* pyta zatem o miejsce spotkania słuchającego człowieka i zapytującego go Słowa. Kwestionariusz problemowy podany w heideggerowskim programie hermeneutyki, na czele z jej postulatem odzyskania faktyczności *Dasein*, został tu wypełniony teologiczną materią. Ona sama natomiast, dzięki owemu postulatowi, została istotnie zradykalizowana.

Fenomenologiczna co do pochodzenia i destruktywna co do swojej funkcji kategoria pytajności uwalnia radykalny potencjał samej hermeneutyki. Już Ebeling podkreślał, iż celem kompleksowej analizy rzeczywistości nie jest rozszyfrowanie owej *questio*, lecz utrzymanie rzeczywistości w radykalnym stanie bycia dla siebie pytaniem⁷⁶. Hermeneutyka nie szuka łatwej drogi wyjścia przez boczne drzwi metafizyki, dla której tajemnica może być doświadczana tylko jako problem domagający się rozwiązania, zaś Bóg jako jedynie „nieskończenie odległy człowiek”⁷⁷, by sięgnąć po kapitalne określenie późnego Husserla. Radykalna pytajność jest bowiem – dodaje Ebeling – prawdziwą transcendencją⁷⁸. Jej transcendentna natura nie oznacza jednak metafizycznego pytania o pierwszego poruszyciela, to pytanie wykipił i jego sensowność dla teologii obalił już Luter, ale konsekwentnie stawiane przez Heideggera pytanie o „bycie jako transcendens”, a więc o pospołu konieczność i możliwość bycia sytuujące się poza regułami tradycyjnej metafizyki⁷⁹. Radykalna pytajność zapytuje bowiem o to, co człowiekowi najbliższe i niebędące zarazem jego wytworem, a konkretniej – jak wylicza te pytania Ebeling – o sens, winę oraz komunikację, z których ostatnie jest dla Nowej Hermeneutyki pytaniem bodaj najważniejszym. Komunikacja oznacza bowiem możliwość uczestniczenia w rzeczy, nie zaś zdolność jej instrumentalnego podawania, raczej umożliwianie przekazywania niż samo przekazywanie. Tak zwane przekazywanie komunikatu tak, jak wodę przelewa się między naczyniami (porównanie przywodzące na myśl oczywiste tu platońskie skojarzenia), zostało otwarcie wykluczone⁸⁰. Komunikacja ma znaczenie ontologiczne, skoro wydarzające się słowo nie jest oświadczeniem ani tym bardziej przekazywaniem

⁷⁵ K. Barth, *Der Römerbrief*, s. 62. Zob. też: *ibidem*, s. 12, 48.

⁷⁶ G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, s. 366.

⁷⁷ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Rolewski 1999, s. 72.

⁷⁸ G. Ebeling, *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott*, s. 367.

⁷⁹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 53–54.

⁸⁰ Zob. G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, s. 81–82, 183–184. Por. też: Platon, *Uczta*, 175d–e.

lub nabywaniem wiedzy, lecz wymianą i konfrontacją, które naruszają ontologiczną tożsamość człowieka: „władza zdarzenia słownego na tym polega, że potrafi ono dotykać i przemieniać nas w naszej egzystencji”⁸¹. W tym sensie Ebeling mógł nazwać Ewangelię „komunikatem wiary”⁸². Zamiast rozwiązywać napotkany problem, tak pojmowana komunikacja pozwala ustać w jego obliczu. Skoro Bóg nadchodzi wyłącznie w pytaniu, które jest zarazem prawdziwą transcendencją, to wówczas otwiera się możliwość myślenia o Bogu, dla którego przyrządek człowieka przestaje być konieczny. Transcendencja jest tedy przede wszystkim barierą, która ostatecznie uniemożliwia rozszerzanie w nieskończoność skończoności człowieka. Dla luteranckich priorytetów Nowej Hermeneutyki było to odkrycie, którego nie sposób przecenić.

Zamiast zakończenia: dalsze perspektywy

Z początkiem 1922 roku Husserl pisał w liście do Paula Natorpa o swoim prywatnym asystencie we Fryburgu, wówczas niespełna trzydziestotrzyletnim Heideggerze, jako uczonym szczególnie predysponowanym do pracy na Uniwersytecie w Marburgu, najważniejszej w tamtym czasie protestanckiej uczelni w Niemczech:

Jako były filozof „katolicki” nie może on tutaj, co zrozumiałe, bez przeszkód zajmować się głównym tematem swoich studiów, które zasadniczo skupiają się sposobem religijno-fenomenologicznym na Lutrze. Dla jego rozwoju byłoby to być może bardzo korzystne, gdyby przybył właśnie do Marburga. Byłby tam mocnym ogniwem pomiędzy filozofią i teologią protestancką (którą zna dogłębnie we wszelkich jej głównych przejawach i w pełni poważa jej główne, dystynktywne dla niej walory). Być może jego nominacja do Marburga także dla samego Marburga okazałaby się bardzo korzystna!⁸³

Następne pokolenie teologów marburskich, takich jak Heinrich Ott, a nade wszystko Fuchs i Ebeling, potwierdziło domysły Husserla w stopniu zapewne dużo większym, niż sam Husserl mógł przypuszczać. To bowiem dzięki nim owo zapowiadane ogniwo pomiędzy filozofią i teologią protestancką stało się nie tylko mocniejsze, ale też nad wyraz korzystne dla tych wszystkich, których połączyło. Dowodem na to niechaj będzie i to, że statutowe dla Nowej Hermeneutyki pojęcia i problemy miały wprawdzie heideggerowski rodowód, ale żadne z nich nie było wyblakłą kalką swoich pierwotnych odpowiedników.

⁸¹ Zob. *idem*, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, s. 181–182.

⁸² *Ibidem*, s. 100.

⁸³ E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. 5: *Die Neukantianer* [w:] *idem*, *Verbindung mit E. Schuhmann herausgegeben von K. Schuhmann*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1994, s. 150, l. 32–36, s. 151, l. 1–5.

Nowa Hermeneutyka dokonywała raczej teologicznej weryfikacji i transpozycji myśli Heideggera niż jej formalistycznej akomodacji, która czyniłaby z teologii Fuchsa i Ebelinga tzw. hermeneutykę zrealizowaną, czyli praktykę egzegetyczną na obszarze wprawdzie wskazanym, ale pozostawionym odłogiem przez hermeneutykę faktyczności. Co więcej, zamiast zaokrąglać ontologiczno-dziejowe kanty myśli Heideggera, niektóre z nich – jak relacje słuchania i mówienia oraz rozumienia i interpretowania – Nowa Hermeneutyka jeszcze bardziej wyostrzyła. Tym, co zadecydowało nie tylko o bliskim powinowactwie zawiązanym wspólną, marburską historią, ale też o płodnym myślowo pokrewieństwie Heideggera i teologów luteranckich, była, po pierwsze, stara dyrektywa Lutra, by oddzielać filozofię od teologii, w tej najgłębszej konfrontacji Heideggera z luteranizmem zyskująca dla siebie zupełnie nowe i wyjątkowo bogate życie. Po drugie, wspólna im wrażliwość myślenia, zgoła odmienna od metafizycznych prawideł i motywacji wypełniających główny nurt historii intelektualnej co najmniej do przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia. Na elementarnym poziomie gest założycielski teologii Fuchsa i Ebelinga był bowiem analogiczny do tego, jaki Heidegger uczynił po raz pierwszy w latach 20. XX wieku, a następnie kilka razy powtarzał w jedynie zmodyfikowanej postaci. Tym bazowym i założycielskim gestem nie było zastąpienie starej reguły nową zasadą metafizyczną, lecz specyficznie pojęta destrukcja i zwinięcie całej tradycji metafizycznej.

Owo pokrewieństwo opierało się na czymś, co Reiner Wiehl w odniesieniu do stanowiska hermeneutycznego Heideggera nazwał „myśleniem ekstremalnie niewymagającym”⁸⁴. To typ myślenia, który identyfikuje problemy, nie zaś poszukuje dla nich rozwiązań, uznając samą ideę rozwiązywalności za nieadekwatną w świetle pytań, wobec których staje myślenie. Ergonomiczna i funkcjonalna jałowość nie obciąża tylko hermeneutycznych preliminarów. Gdy spojrzymy z perspektywy już całościowej na stanowisko Fuchsa i Ebelinga, to etykieta „myślenia ekstremalnie niewymagającego” tak samo odnosi się do wstępnych i wskazanych tu problemów, takich jak radykalna pytajność i rzuconność, jak i do tych, które wypełniają już właściwą część namysłu hermeneutycznego obu teologów. To, co dopiero teraz może przekroczyć swoje przedpole i nadejść w tym namyśle, a mianowicie egzystencja i ekstazy człowieka; jego identyfikacja jako słuchającego sumienia i słuchania jako fenomenu akroamatycznego; język jako wydarzenie, wpuszczanie i spełnianie bycia; wreszcie – czasownikowość kerygmatu jako nie tylko zdarzenia słownego, ale nade wszystko tzw. słowa czasu (*Zeitwort*) w jego dziejowości i przyszłościowości, to wszystko nie tylko nie dostarczy działaniu gotowych i poręcznych prawideł, ale też samo działanie uzna na obszarze egzegezy

⁸⁴ R. Wiehl, *Ontologiczny problem Heideggera a możliwość ontologii*, przeł. A. Przyłębski [w:] *idem, Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, wybór i wstęp B. Andrzejewski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 1996, s. 82.

i proklamacji za nie dość jeszcze sproblematyzowane. Analogicznie do projektu Heideggera także Nowa Hermeneutyka będzie się poruszać po rubieżach myślenia metafizycznego, z rozmysłem pozostawiając daleko przed sobą zarówno logiczne kryteria prawdy i fałszu, jak i pragmatyczny postulat skuteczności. W konsekwencji jako nierozstrzygnięty pozostawi ona kluczowy dla przedheideggerowskiej hermeneutyki problem, a w pewnym sensie problem jedyny, jakim było metodyczne uzasadnienie interpretacji obiektywnej. W swojej ekstremalnie niewymagającej orientacji Nowa Hermeneutyka programowo będzie unikać pytania, „co właściwie znaczy tekst biblijny?”, a nawet, „co ten tekst znaczy dla mnie?”, ujawniając w nich albo źródło instrumentalizacji Słowa na potrzeby politycznej agitacji, albo sposobność do cynicznej sublimacji ludzkiego działania. Zamiast tego będzie ona trwać przy pytaniu, „dlaczego tekst biblijny ma w ogóle coś znaczyć?” oraz „gdzie ten tekst może coś znaczyć dla mnie?”. Dopiero wtedy bowiem pytanie będzie mogło prowadzić do odpowiedzi na skandal Słowa. Taka odpowiedź będzie jednak polegać na zakwestionowaniu myśli, nie zaś na ich werbalizowaniu.

Bibliografia

- Achtemeier P.J., *An Introduction to the New Hermeneutic*, Philadelphia: Westminster Press 1969.
- Arendt H., *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Julius Springer 1929.
- Barth K., *Der Römerbrief*, zweite Fassung 1922, Zürich: Theologischer Verlag 2015.
- Beutel A., *Gerhard Ebeling. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012.
- Brantschen J.B., *Ernst Fuchs. Skizze zu einem Porträt*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 1975, Bd. 22, Hf. 3.
- Bultmann R., *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* [w:] *idem, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck 1933.
- Chmiel J., *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1980, t. 33, nr 2.
- Descartes R., *List do Mersenne’a z 20 listopada 1629*, przeł. B. Głowacka [w:] G. de Cordemoy, *Rozprawa fizykałna o mowie*, przeł. B. Głowacka, J. Kopania, wstęp i przypisy J. Kopania, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne 1993.
- Ebeling G., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, München: Siebenstern Taschenbuch Verlag 1965.
- Ebeling G., *Die Welt als Geschichte* [w:] *idem, Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck 1967.
- Ebeling G., *Einführung in theologische Sprachlehre*, Tübingen: Mohr Siebeck 1971.
- Ebeling G., *Elementare Besinnung auf verantwortliches Reden von Gott* [w:] *idem, Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck 1967.
- Ebeling G., *Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann*, Tübingen: Mohr Siebeck 1962.

- Ebeling G., *Theologische Erwägungen über das Gewissen* [w:] *idem, Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck 1967.
- Ebeling G., *Verantworten des Glaubens in Begegnung mit dem Denken M. Heideggers. Thesen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie* [w:] *idem, Wort und Glaube*, Bd. 2: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck 1969.
- Ebeling G., *Wort Gottes und Hermeneutik* [w:] *idem, Wort und Glaube*, Tübingen: Mohr Siebeck 1967.
- Fuchs E., *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem* [w:] *idem, Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965.
- Fuchs E., *Das Wesen des Sprachgeschehens und die Christologie. Warum hat die Predigt des Glaubens einen Text?* [w:] *idem, Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965.
- Fuchs E., *Hermeneutik?* [w:] *idem, Glaube und Erfahrung. Zum christologischen Problem im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965.
- Fuchs E., *Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 1970.
- Fuchs E., *Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert?* [w:] *idem, Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen: Mohr Siebeck 1965.
- Grondin J., *Gadamer and Bultmann* [w:] *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, eds. P. Pokorný, J. Roskovec, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. S.F. Nowicki, Warszawa: Aletheia 2010.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, przeł. i przypisy A. Landman, przedmowa, kolacjonowanie przekładu i redakcja naukowa M. Pańków, t. 1, Warszawa: PWN 2011.
- Heidegger M., *Besinnung*, Frankfurt am Main: Klostermann 1997 (Gesamtausgabe, 66).
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł., przedmowa i przypisy B. Baran, Warszawa: PWN 1994.
- Heidegger M., *Der Feldweg* [w:] *idem, Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)*, Frankfurt am Main: Klostermann 1983 (Gesamtausgabe, 13).
- Heidegger M., *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków: Znak 2002.
- Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Frankfurt am Main: Klostermann 1993 (Gesamtausgabe, 58).
- Heidegger M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Klostermann 1994 (Gesamtausgabe, 61).
- Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main: Klostermann 1979 (Gesamtausgabe, 20).
- Heidegger M., *Seminarium na temat „Dysputy o człowieku” Lutra*, przeł. J. Koryl, A. Serafin, „Kronos” 2020, nr 3.
- Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa: KR 2000.
- Heidegger M., *Zürcher Seminar. Aussprache am 6. November 1951* [w:] *idem, Seminare*, Frankfurt am Main: Klostermann 1986 (Gesamtausgabe, 15).
- Husserl E., *Briefwechsel*, Bd. 5: *Die Neukantianer* [w:] *idem, Verbindung mit E. Schuhmann herausgegeben von K. Schuhmann*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1994.

- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Rolewski 1999.
- Jeanrond W.G., *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków: WAM 1999.
- Koryl J., *Podstawowe pytanie o człowieka. Luter, Heidegger i porzucenie animal rationale* [w:] *Kolana zginaj tylko przed Panem. Wkład protestantyzmu w kulturę Zachodu*, red. Z. Pasek, Kraków: Libron 2017.
- Luter M., *Dysputa heidelberska roku 1518*, przekł. z języka łacińskiego i komentarz J. Koryl, „Kronos” 2020, nr 3.
- Luter M., *Sendbrief von Dolmetschen* [w:] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 30–2, Weimar: H. Böhlau Nachfolger 1909.
- Miziołek W., *Egzystencjonalne rozumienie kerygmatu chrześcijańskiego u R. Bultmanna a dogmat*, „Collectanea Theologica” 1954, R. 25, nr 1–2.
- Nietzsche F., *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, zestawienie, przekł. i wstęp G. Sowinski, Kraków: WUJ 2012.
- Pilnei O., *Wie entsteht christlicher Glaube? Untersuchungen zur Glaubenskonstitution in der hermeneutischen Theologie bei Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling*, Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- Robinson J.M., *Hermeneutic since Barth* [w:] *The New Hermeneutic*, eds. J.M. Robinson J.B. Cobb, New York: Harper and Row 1964 (New Frontiers in Theology, 2).
- Soulen R.N., *Ernst Fuchs. New Testament Theologian*, „Journal of the American Academy of Religion” 1971, vol. 39, no. 4.
- Wiehl R., *Ontologiczny problem Heideggera a możliwość ontologii*, przeł. A. Przyłębski [w:] *idem, Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, wybór i wstęp B. Andrzejewski, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM 1996.