

ks. Marek Jagodziński, Radom

TEOLOGICZNA FENOMENOLOGIA RZECZYWISTOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKICH

Krytyczna ocena możliwości teologicznego wykorzystania fenomenologii w kontekście ontologii wydaje się stawiać pod znakiem zapytania uprawianie teologii fenomenologicznej. Metoda fenomenologiczna wydaje się zadowalać intuicyjną analizą konkretnego świata, zbyt podatną na subiektywność i jakkolwiek doskonale funkcjonuje w analizie określonych części systemu, pozwalając na sięganie w głąb „rzeczy”, na pewno nie może zastąpić metafizyki i jej horyzontu myślenia.¹ Tymczasem jednak nie każda fenomenologia wchodzi w konflikt ze stanowiskiem realizmu ontologicznego. J. Życiński zauważa, że w zdroworoządkowej krytyce fenomenologii można czasami spotkać opinie o nieprzydatności tego typu filozofii dla myśli chrześcijańskiej, gdyż – „jak sama nazwa wskazuje” – interesują ją tylko fenomeny, a nie istota bytu. Ironicznie wskazuje przy tym, że w podobny sposób można by równie łatwo wykazywać, że geometria – znowu „jak sama nazwa wskazuje” – jest jedynie nauką o mierzeniu Ziemi i dlatego nie może np. zajmować się negacją piątego postulatu Euklidesa. Tego typu krytyka fenomenologii zdarza się częściej w przestrzeni myśli europejskiej niż amerykańskiej, gdzie w kręgach akademickich przekonanie o wartościowym wkładzie fenomenologii do antropologii chrześcijańskiej jest niekwestionowane.² Pozytywną opinię o wpływie fenomenologii na skłonne do uproszczeń pretensje pozytywizmu, przekonanego o własnej obiektywności w dziedzinie interpretacji źródeł historycznych na terenie krytyki biblijnej, wyraził także L. Bouyer.³

¹ Por. M. Jagodziński, *Teologiczna ocena poglądów Maksa Schelera w perspektywie relacji między filozofią a teologią katolicką*, „Studia Diecezji Radomskiej” t. IV, Radom 2002, 29-30. W tym duchu ostrzega także Jan Paweł II, *Fides et ratio* 83.

² Por. *Wprowadzenie do polskiego wydania*, w: R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995, 8-9; J.F. Kobler, *Vatican II and Phenomenology: Reflections on the Life-World of the Church*, Dordrecht 1985, IX.

³ Por. *Syn Przedwieczny*, Kraków 1999, 245: *Abstrakcyjną opozycję pomiędzy niemożliwym do urzeczywistnienia i do pomyślenia obiektywizmem (czy uważającym się za egzystencjalny, czy egzystencjalistyczny?) należy zastąpić poszanowaniem dla intencjonalności, która jest cechą konstytutywną każdej konkretnej subiektywności. By dać tylko jeden przykład: studiowanie wiary w zmartwychwstanie bez zainteresowania się tym spojrzeniem na zmartwychwstanie, które było spojrzeniem uczniów, wydaje się dziś totalnym nonsensem. Nie zrozumiemy nic z Nowego Testamentu, jeśli nie zgodzimy się przyjąć, przynajmniej prowizorycznie, jego form myślowych, jeśli nie spróbujemy w pełni, niejako od środka, wykorzystać ich możliwości.*

1. Podstawowe nastawienie fenomenologii w kontekście rzeczywistości religijnej

Główną tendencją, przyświecającą fenomenologii już od E. Husserla, jest jej nastawienie na „rzecz samą w sobie”, co wygląda na coś o wiele prostszego, niż jest w rzeczywistości. Chodzi tu bowiem przede wszystkim o dystans od rozpowszechnionych uprzedzeń na temat relacji między podmiotem i przedmiotem poznania. W związku ze zwrotem ku „samej rzeczy” szczególnie ważne staje się pytanie o różne sposoby ukazania się danej rzeczywistości i dostępu do niej: Jak jest nam ona dana? Jak ukazuje się? Co oznacza jej istnienie?⁴

Już M. Heidegger ukazał przekonująco, że takich pytań nie da się postawić na gruncie Husserlowskiej „fenomenologii świadomości”. Dla Heideggera fenomenologia była opisem ludzkiego życia w jego faktycznych i czasowych wymiarach. W przypadku religii natrafiamy na granicę czysto naukowego dostępu do rzeczywistości, a przecież przejawy religijności należą bez wątpienia do najistotniejszych „rzeczy” ludzkiej realizacji życia.⁵

Zainteresowanie rzeczywistościami religijnymi nasiliło się w ostatnich dziesięcioleciach (mówi się nawet o „teologicznym zwrocie we francuskiej fenomenologii”).⁶ W rzeczywistości chodzi nie tyle o zwrot teologiczny, co o – wyłaniającą się ze zjawisk i refleksji nad możliwościami i ograniczeniami fenomenologii – filozoficzną bliskość i skłonność tej refleksji ku treściom religijnym i teologicznym. Istnieje bowiem coraz mocniej zauważane przez filozofię fenomenologiczną doświadczenie transcendencji, mówiące o takich wymiarach rzeczywistości, które są pod pewnymi względami czymś więcej niż „tylko fenomenami” i wychylają się ponad „porządek fenomenów”. Fenomenologia zaś z definicji nie powinna zamykać się na zjawiska i jak długo chce pozostać filozoficzną fenomenologią, musi się powstrzymać od wartościowania rzeczywistości natury religijnej – a ponieważ chodzi o zawartą w nich „samą rzecz”, musi być zainteresowana opisem tychże rzeczywistości.⁷

2. Teologiczna fenomenologia Eucharystii

Fenomenologiczne wpływy można dziś wyraźnie obserwować we współczesnej dyskusji na temat Eucharystii, w której – o dziwo – więcej słyhać głosów filozofów niż teologów. Te filozoficzne kontrowersje nie dadzą się oczywiście zrozumieć bez religijno-teologicznych zainteresowań, jako że dokonuje się przy okazji często „przepakowanie” ujęcia filozoficznego w teologiczne i nie można od razu z góry zakładać naruszenia granic między dwoma tymi dziedzinami.⁸

⁴ Por. H. Kiereś, *Fenomenologia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. III, Lublin 2002, 397-403; A. Stępień, *Fenomenologia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. V, Lublin 1989, 124-126.

⁵ Por. H. Zaborowski, dz. cyt., 580.

⁶ Por. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991 (cyt. za. H. Zaborowski, dz. cyt.).

⁷ Por. H. Zaborowski, dz. cyt., 581.

⁸ Por. tamże, 580.

Ważny jest w tej dziedzinie dorobek Roberta Sokolowskiego, który wyraźniej niż inni myśliciele pokazał, jak bardzo potrzebna jest do opisu rzeczywistości eucharystycznej sztuka jej odpowiedniego – fenomenologicznego – opisu.⁹ Pokazuje on najpierw znaczenie fenomenologii dla teologicznego myślenia, zarzucając nowożytnej filozofii i teologii nadmierną koncentrację nad problemami metodologicznymi, przy jednoczesnym zaniedbywaniu treści rzeczowych. W nawiązaniu do kształtu fenomenologii wypracowanego przez E. Husserla, Sokolowski rozwija podstawy „teologii odsłonięcia” (*theology of disclosure*)¹⁰, która ma uzupełnić panujące w uprawianiu teologii od Średniowiecza style teologii spekulatywnej i pozytywnej: Teologia spekulatywna podejmuje wysiłek opracowania treści teologicznych w kontekście filozofii i filozoficznych aspektów innych nauk, a Renesans uzupełnił ją o teologię pozytywną, nakierowaną na konfrontację ze stanowiskiem historycznym.¹¹

Teologia odsłonięcia ma pełnić rolę uzupełniającą i pośrednią. Pyta w fenomenologiczny sposób o sposób, w jaki ujawniają się „rzeczy” głoszone przez Kościół chrześcijański i jego teologię. Chodzi jej więc o teologiczną teorię poznania, opisującą kategorie i struktury zjawisk wiary i teologii. Sokolowski jest przy tym świadomy niebezpieczeństwa popadnięcia jego teologii w psychologizm, analogicznie do tego, jak teologia spekulatywna popadała w racjonalizm, a pozytywna w pozytywizm. Wraz z Husserlem występuje przeciwko tezie zakładanej przez nowożytnych filozofów, jakoby zjawiska mogły zawierać w sobie tylko treść subiektywną. W rzeczywistości są one w takim tylko stopniu subiektywne, w jakim też mogą być tylko obiektywne; nie są nigdy „tylko” zjawiskami, które trzeba pieczołowicie odróżniać od „rzeczy w sobie” (w sensie filozofii I. Kanta), ani też przednaukowe doświadczenie „samych rzeczy” nie jest naiwne i niewystarczające, ponieważ jakoby tylko wiedza naukowa mogła dopiero powiedzieć coś pewnego o rzeczywistości.¹²

Implikacje krytycznego dorobku Sokolowskiego są ważne dla teologii. Pokazują, że teologiczne ujęcia problematyki eucharystycznej XX wieku wychodziły często z paradygmatycznych założeń, które nie są kompatybilne z przekazaną wcześniej nauką, a to oznacza nie tylko np. konieczność krytyki pojęcia transsubstancjacji z perspektywy współczesnego rozumienia substancji, lecz także konieczność przyswojenia sobie dzisiaj wiedzy odziedziczonej w tej dziedzinie po wiekach teologii¹³. Teologiczne odczytanie tradycyjnej nauki przy pomocy filozofii fenomenologicznej pełni przy tym rolę narzędziową i nie wnosi ze sobą nic nowego pod względem dogmatycznym, lecz umożliwia jedynie nowe zrozumienie przekazanej nauki.¹⁴

⁹ Por. *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Washington D.C. 1994 (*Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów 1995); tenże, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Washington D.C. 1995.

¹⁰ Por. R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna...*, dz. cyt., 201-239.

¹¹ Por. tamże, 17-20.

¹² Por. tamże, 20-23.

¹³ Por. J. Guitton, *Tajemnica „rzeczywistej obecności” Chrystusa w Eucharystii*, w: L. Balter i in. (red.), *Eucharystia*, Poznań – Warszawa 1986, 83-88; J. Wollmuth, *Eucharistie als liturgische Feier der Gegenwart Jesu Christi*, w: Th. Söding, *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 87-119.

¹⁴ Por. tamże, 23-25; H. Zaborowski, dz. cyt., 581-582.

Podczas gdy Sokolowski zaprezentował krytyczną pozycję wobec myśli Heideggera, francuscy filozofowie Jean-Yves Lacoste i Jean-Luc Marion rozwinęli bardziej pozytywne podejście w kwestii recepcji myśli tego autora. Lacoste nie tylko pokazuje napięcie między liturgiczną praktyką i nowoczesnością oraz niewystarczalność metafizyki wobec teologii, lecz także wyrażone w liturgii rozumienie współczesności. Sakramenty są bowiem dla niego paradoksalnymi do pewnego stopnia wydarzeniami terażniejszości, urzeczywistniającymi w szczególny sposób to, co jest wszędzie obecne.¹⁵

Marion utożsamia się z krytyką teologii utożsamiającej Boga z „bytem” lub pojmującym go jako „najwyższego bytującego”, sprzeciwiając się tendencjom współczesnej metafizyki, sprowadzającej rzeczywistość do obserwowalnej i zobiektywizowanej obecności oraz redukującej Boga do idola możliwego do pojęcia w ramach wiedzy. Teologiczną reakcją na niebezpieczeństwo uprzedmiotowiającego podejścia związanego z pojęciem transsubstancjacji były próby mówienia o transsygnifikacji i transfinalizacji eucharystycznego wydarzenia. Marion krytykuje te próby, gdyż na (eucharystyczny) dar nie należy reagować próbą wyjaśniania, redukującą go nieświadomie do roli bożków będących dziełem ludzi. Bóg jest transcendentny wobec tych prób. Czy nie oznacza to jednak tak radykalnej różnicy między Bogiem a człowiekiem, że niemożliwe już będzie nie tylko mówienie o Nim, lecz nawet samo spotkanie? Byłoby tak – odpowiada – gdyby Bóg nie dał siebie w miłości i nie objawił siebie. Kluczowymi terminami nowego mówienia o Bogu są nie „byt” i „najwyższy bytujący”, lecz „miłość” i „dar” w kontekście wcielenia Boskiego Słowa.¹⁶ Teologia zakłada uobecnienie tego wcielenia w Eucharystii będącej początkiem teologii i gwarancją uniknięcia bałwochwalstwa. Taka teologia z dystansem podchodzi do wszelkich teorii eucharystycznych, jako że poszukująca wyjaśnienia teologia nie jest nigdy identyczna z samą rzeczywistością eucharystyczną.¹⁷

Fenomenologicznie zorientowana „teologia odsłonięcia” pyta o sposób ukazywania się eucharystycznej rzeczywistości i tego, co się wtedy dzieje. Eucharystyczna obecność nie jest natury pojęciowej, lecz wydarzeniowej, adwentowej, powiązanej z nieobecnością i ukryciem. Chodzi bowiem o obecność historyczną, pojmowaną w świetle życia wewnątrzboskiego oraz wspomniania życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, Jego obecności i paruzji. Jest to obecność darowana, na którą należy odpowiadać eucharystycznie (dziękczynnie – to wyraźny ślad spotkania Mariona z myślą H.U. von Balthasara), a teologia w świetle tego odniesienia do daru i dziękczynienia rozumie siebie jako zadanie praktycznego potwierdzenia wiary słowem i czynem oraz pojmowania chrystologicznie ugruntowanej obecności jako daru.¹⁸

¹⁵ Por. *Presence and Affection*, <http://lumenchristi.org.sym-May5.html>; H. Zaborowski, dz. cyt., 582.

¹⁶ Por. J.-L. Marion, *Obecność i dar*, w: L. Balter i in. (red.), *Eucharystia*, Poznań – Warszawa 1986, 59-82.

¹⁷ Por. tenże, *Dieu sans l'être. Hors-texte*, Paris 1982.

¹⁸ Por. H. Zaborowski, dz. cyt., 583. Koncepcja Mariona krytykowana jest m.in. przez J. Milbanka, *Only Theology Overcomes Metaphysics*, w: *The Word Made Strange. Theology. Language. Culture*, Oxford 1997, 36-52; *Can a Gift be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics*, „Modern Theology” 11 (1995), 119-161 (cyt. za H. Zaborowski, dz. cyt.).

3. Teologiczna fenomenologia Kościoła

Ciekawy rodzaj wpływu fenomenologii na teologię można zauważyć w eklezjologii Medarda Kehlera, który określił ją jako „teologiczną fenomenologię Kościoła”¹⁹, rozumiejąc ją w duchu W. Kaspera jako pewien wariant „dogmatyki jako symboliki”.²⁰ Tę „symbolikę” Kehl rozwija, wprowadzając mocniej do systematycznej eklezjologii (poza przekazanymi tradycjami wiary) także „fenomen” współczesnego rozumienia się i realizowania się Kościoła. Takie zaś podejście odpowiada całkowicie celom zaproponowanej przez K. Rahnera i N. Greinachera „teologicznej analizy współczesności”.²¹ W nawiązaniu do Heideggera i Gadamera, Kehl rozumie „fenomenologię” jako odbieranie i rozumienie zjawisk w kontekście zawartej w nich prawdy i znaczenia.²²

Jeśli taką metodę hermeneutyczną przeniesie się na teren teologii, fenomenologię Kościoła trzeba zacząć od postawienia pytania: Jak wygląda Kościół współczesny, jakie są jego istotne cechy? Absolutnie „obiektywne”, bezwarunkowe i jednokowe dla wszystkich obserwatorów doświadczenie jakiegokolwiek rzeczywistości historyczno-społecznej nie jest możliwe – taki postulat pozostanie na zawsze naiwnym, racjonalistycznym marzeniem pozytywizmu. Każde doświadczenie historycznej rzeczywistości nacechowane jest bowiem specyficznym „przedrozumieniem”, zawierającym w sobie cały szereg poprzedzających go decyzji, wniosków poznawczych, pytań i zainteresowań, które określają z góry sytuację poznawczą obserwatora. „Przedrozumienie” to pochodzi oczywiście ostatecznie z doświadczenia tejże rzeczywistości i jest na nim zbudowane, ale jednocześnie jako perspektywa, jako horyzont rozumienia czy „przedmiot formalny”, określa w decydujący sposób każde nowe doświadczenie.²³ „Hermeneutyczny cyrkiel” „przedrozumienia” i doświadczenia jest więc daniną składaną subiektywności poznającego człowieka i jest nieodłączną częścią specyficznie ludzkiego sposobu poznawania rzeczywistości (nacechowanego m.in. przez odniesienia międzyosobowe, wolność, historię, kulturę). Do prawdy dochodzi się w tym poznaniu wychodząc z podstawowej „sympatii” do napotykanego rzeczywistości, którą chce się zrozumieć w taki sposób, aby pozostać wobec niej sprawiedliwym (tzn. nie zniekształcić jej).²⁴ Dla osiągnięcia tego podmiot poznania musi się włączyć w poznawaną rzeczywistość z całą swoją subiektywnością i całkowicie żyć się z nią. Nie musi bronić się przed swoimi uwarunkowaniami subiektywnymi i uciekać przed nimi, lecz musi być ich świadomy i krytyczny wobec siebie. Jeśli poznający podmiot zdaje sobie sprawę ze swoich uwarunkowań, a jednocześnie nie traktuje ich jako czegoś tylko uciążliwego, lecz pozwala, by dzięki spotkaniu z poznawanym przedmiotem narastało, poszerzało,

¹⁹ Por. *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg ³1994, 53; I. Bokwa (rec.), *Teologiczna fenomenologia Kościoła*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym” 101 (1994) t. 245, z. 10, 79-87

²⁰ Por. W. Kasper, *Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung*, „Theologische Quartalschrift” 157 (1977), 189-203.

²¹ Por. M. Kehl, dz. cyt., 54; K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1972; H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ³1972.

²² Por. M. Kehl, dz. cyt., 54; H.G. Gadamer, dz. cyt.

²³ Por. M. Kehl, dz. cyt., 54-56.

²⁴ Por. tamże, 54-55; H.G. Gadamer, dz. cyt., 162-360.

pogłębiało i poprawiało się jego doświadczenie – zyskuje szansę zrozumienia prawdy danego historycznego fenomenu. W odniesieniu do metody eklezjologicznej oznacza to, że u podstaw opisu współcześnie doświadczanego „fenomenu Kościoła” musi leżeć wstępne, teologiczne rozumienie go, systematyczne opcje podstawowe i perspektywy. Tworzą one ogarniający go horyzont (przedmiot formalny), wewnątrz którego może być odpowiednio poznawana i rozumiana napotykana przez nas rzeczywistość Kościoła (przedmiot materialny).

Dla eklezjologii Kehla hermeneutycznym horyzontem wszelkich badań Kościoła (przyjętym z wiarą – a nie tylko dogmatycznie obowiązującym pretekstem dla współczesnego, aktualizującego ujęcia) jest teologia komunijna II Soboru Watykańskiego.²⁵ Taka hermeneutyczna świadomość problemu, wyrastająca z soborowego ujęcia Kościoła, uwzględniająca tradycje kościelne z ich kontekstem historycznym oraz współczesną sytuację historyczną²⁶, stwarza relatywnie mniejsze zagrożenie, że popadnie w apologetyczno-dogmatyczne zawężenia czy przeszkodzi rozumiejącemu doświadczaniu fenomenu Kościoła. Wręcz przeciwnie, taka świadomość prowadzi do systematycznego naśladowania i rozwoju soborowego impulsu.²⁷

W zakreślonych przez Kehla ramach metody teologicznej fenomenologii Kościoła pierwsza część jego pracy zawiera omówienie dogmatycznych i hermeneutycznych punktów wyjścia, przy czym dochodzą do głosu najważniejsze trynitarnie wymiary komunii Kościoła: Kościół jest tu traktowany jako „ikona” trynitarnie kształtującej go miłości Boga²⁸, a następnie teologiczna treść tej komunii zostaje przetłumaczona (na zasadzie analogii) na rozumienie Kościoła dostępne dla nowożytnej postawy filozofii społecznej jako „komunikatywne zjednoczenie wierzących”²⁹. Druga część zwraca się wyraźnie ku przedmiotowi materialnemu tak pojmowanej eklezjologii, tzn. ku doświadczanej, empirycznej rzeczywistości współczesnego Kościoła, by ukazać w niej realizację teologicznej i filozoficznej treści komunii, uwzględniając przy tym dane i interpretacje konkretnych nauk dotyczących tej dziedziny. Ponieważ nie jest możliwe w tym miejscu nawet najbardziej ogólne ogarnięcie całości dzisiejszej rzeczywistości Kościoła, Kehl dokonuje wyboru znaczących fenomenów tej przestrzeni, koncentrując się na omówieniu sytuacji Kościoła w ramach współczesnej fazy rozwoju nowożytności (nowoczesności), jego relacją do rozwijającej się kultury i społeczności nowożytnej oraz tzw. teologicznej analizie współczesności, prowadzącej do wyjaśnienia trudności i ukazania perspektyw przyszłości.³⁰ W drugim rzucie pokazuje skomplikowany proces „stawania się” współczesnego Kościoła światowego (katolickiego), ukazując konflikty strukturalne i zjawiska odnowy (nie zapominając przy tym, że empiryczna odpowiedniość i sprzeczność tych danych w odniesieniu do teologicznej treści Kościoła ma charakter „tylko” analogiczny, powodujący, że przy całej porównywalności tych wymiarów różnica między

²⁵ Por. M. Kehl, dz. cyt., 55-60.

²⁶ Por. tamże, 56-57.

²⁷ Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, 18-23.

²⁸ Por. M. Kehl, dz. cyt., 63-131.

²⁹ Por. tamże, 132-159; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 295-394.

³⁰ Por. M. Kehl, dz. cyt., 165-210; tenże, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg 1996.

nimi jest jeszcze większa).³¹ Trzecia część poświęcona jest wykazaniu istnienia historyczno-strukturalnej kontynuacji między współczesnym rozumieniem Kościoła jako komunii a jego biblijnymi początkami w Chrystusie³² oraz jego drogą przez historię³³. Nie traktuje jednak Kościoła jako wielkości statycznej, lecz ukazuje Ducha Świętego jako jego żywą i aktualną podstawę bycia i działania w słowie i sakramencie, pytając jednocześnie o stopień odpowiedniości istniejącej między głoszoną prawdą a kształtem życia współczesnej wspólnoty wierzących.³⁴ Ostatnia wreszcie część fenomenologicznej eklezjologii Kehla poświęcona jest omówieniu konkretnych systematycznych kwestii aktualnych dla współczesnej sytuacji Kościoła i ukazuje, na ile wypracowana i zweryfikowana eklezjologia komunijna odpowiada na zapotrzebowania i wyzwania ze strony wiary i współczesności.³⁵

4. Fenomenologia nadziei chrześcijańskiej

Wszystkie ustalenia wyjściowe dotyczące metody i struktury wykładu fenomenologicznej eklezjologii Kehla dotyczą także jego wykładu eschatologii, który nazywa teologiczną „fenomenologią” chrześcijańskiej nadziei³⁶. Dlatego zaczyna od ukazania od fenomenu współcześnie przeżywanej nadziei chrześcijańskiej. Posługuje się przy tym taką samą metodą jak w przypadku opisu przestrzeni doświadczenia Kościoła, wybierając do analizy szereg współczesnych świadectw przeżywanej nadziei. Punktem wyjścia jego opracowania staje się więc nie całe spektrum refleksji teologicznej przeszłości i terażniejszości, lecz właśnie przeżywana nadzieja wyartykułowana w szeregu zapisanych świadectw (to tzw. przedmiot materialny tych badań). Wybór konkretnych świadectw z nieprzebranej ich masy został podyktowany przy tym ich znaczeniem w odniesieniu do wiary chrześcijańskiej współczesnego, środkowoeuropejskiego społeczeństwa (Kehl jest świadomy, że tak zakrojona eschatologia ma wymiar regionalny, że w innym środowisku kulturowym mogłaby ona mieć nieco inne oblicze, ale jest zdania, że jest ona na tyle otwarta, iż uczestniczy w „wirtualnej” uniwersalności całej teologii).³⁷

Podejście Kehla wykracza ponad neutralną i zdystansowaną fenomenologię religii³⁸, pytając o sens i prawomocność prawdy zawartej w chrześcijańskiej nadziei. Chodzi więc o rozumienie, znaczenie i interpretację tej nadziei na horyzoncie współczesnego doświadczenia rzeczywistości, o jej różność od czystych iluzji i myślenia życzeniowego, o jej nośną podstawę. Najpierw oznacza to pytanie o jej podstawy historyczne, oparte o wydarzenie Jezusa z Nazaretu i zapoczątkowanej przez Niego historii nadziei, tzn. o nadeszłe wraz z Nim i mające się dopełnić królestwo Boże. Jako żyjący tą nadzieją jesteśmy bowiem usytuowani w środku historycznej i społecznej kontynuacji nadziei, którą Kościół przekazuje wszystkim czasom. Chodzi

³¹ Por. tenże, *Die Kirche...*, dz. cyt., 211-261.

³² Por. tamże, 267-319.

³³ Por. tamże, 320-384.

³⁴ Por. tamże, 267-384.

³⁵ Por. tamże, 387-459.

³⁶ Por. tenże, *Eschatologie*, Würzburg 1996, 20.

³⁷ Por. tamże, 39-88.

³⁸ Por. Z. Zdybicka, *Fenomenologia religii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. V, Lublin 1989, 126-128.

więc o odpowiedź na pytanie o historyczną odpowiedniość współczesnej nadziei wobec uzasadniającego ją początku (stwierdzenie tego należy do kompetencji hermeneutyki biblijnej, biblijno-teologicznej i historyczno-dogmatycznej). Z tym zaś związane jest – w oparciu o nieuniknioną zasadę „cyrkla hermeneutycznego” – krytyczno-systematyczne pytanie o wewnętrzny i rzeczowy związek współczesnej nadziei chrześcijańskiej z Jezusem Chrystusem i Jego obietnicą. Teraz chodzi już nie tylko o podstawę historyczną tej nadziei, lecz o trwale obecny w Jego osobie i historii, „ontologiczny” fundament prawdy głoszonej przez Kościół historii nadziei – o Jego obecność w Duchu Świętym, który tę nadzieję ciągle ożywia. Czy więc nasza przeżywana nadzieja odpowiada w swoich formach wyrazu fundamentalnemu dla niej udzieleniu się Boga w Jezusie Chrystusie? Czy wynikająca z niej nadzieja powszechnego pojednania wychodzi naprzeciw oczekiwaniom współczesności? Czy związana jest ciągle w Duchu Świętym z Chrystusem i Jego obietnicą? Czy jest przepełniona nie tylko formalnie i zewnętrznie, lecz także rzeczowo i życiowo z centralnymi treściami tej nadziei? Czy daje nadal odpowiedź wyzwalającą, czy też ogranicza się tylko do przekazywania dawnych formuł? We wszystkich tych pytaniach chodzi o praktykowaną w życiu i teologicznie wyrażoną odpowiedniość między współczesną nadzieją chrześcijan a utrzymującą ją w mocy obietnicą.³⁹

Uzasadnienia teologicznych twierdzeń wiary i obietnicy nie może jednak dostarczyć jakiś środek neutralny wobec niej – ten fakt należy do samej natury przedmiotu teologii. Dlatego jedynym fundamentem wymiernym i uzasadniającym prawdę wiary jest Bóg ukazujący się i dający siebie w naszym zawierzeniu. To w nim ukazuje się prawda nadziei. Dlatego też chrześcijańska nadzieja nie ofiarowuje absolutnej wiedzy o przyszłości, lecz raczej nieuwarunkowaną pewność zaufania i ostateczną wartość życia nadzieją. Taka pewność może być oczywiście ciągle poddawana racjonalnemu wątpieniu i ciągle atakowana, ale to należy do natury tej prawdy. Teologia zaś ma za zadanie ukazywać życie nadziei i mówić o nim w języku odpowiednim dla każdego czasu. Pod względem formalnym taka metoda ujęcia chrześcijańskiej nadziei i prawdy nie różni się niczym od innych możliwych odpowiedzi na pytanie o sens historii, które zawsze uwarunkowane są leżącymi u ich podstaw zainteresowaniami, opcjami i doświadczeniami. Nie można na nie odpowiedzieć w sposób czysto racjonalny. Nie oznacza to jednak, że nie można stawiać tym odpowiedziom racjonalnych wymagań, np. dotyczących zastosowanych w twierdzeniach kryteriów.⁴⁰

Uzasadnienie chrześcijańskiej nadziei dokonuje się więc w wewnętrznej przestrzeni wiary i w niej uzyskuje swoją oczywistość. Tego typu uzasadnienie nie wystarcza jednak, gdy chodzi o świadectwo nadziei dawane na zewnątrz Kościoła. W tym też momencie pojawia się filozoficzna argumentacja uprawianej przez Kehla fenomenologii chrześcijańskiej nadziei. Nadzieja ta egzystuje w polu innych rodzajów nadziei, a nawet radykalnej beznadziejności, i w obu przypadkach stanowi sprzeciw wobec nich. O jej prawomocności nie decyduje żadne obejmujące wszystko kryterium rozumowe. Nie oznacza to jednak braku możliwości komunikacji z innymi projektami nadziei. W pewnym sensie bowiem można tu stawiać pytanie o prawdę i odpowiadać na nie. Chodzi tu o ujęcie „prawdy” jako zachowanie nadziei w kwestii

³⁹ Por. M. Kehl, *Eschatologie*, dz. cyt., 91-212.

⁴⁰ Por. tamże, 215-298, tenże, *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Freiburg – Basel Wien 1999.

dotyczącej godnego człowieka kształtu przyszłości. Dyskusji nie podlegają więc podstawy nadziei czy możliwości realizacji, lecz odpowiedniość nadziei i życia nią w stosunku do filozoficznie postawionej kwestii godnego ludzi współistnienia wszystkich w ramach powszechnej wspólnoty ludzkości.⁴¹

W poszukiwaniu odpowiedniego kryterium nie ulegającego dowolności subiektywnych przekonań filozoficznych, Kehl dostrzega, jako najbardziej do tego się nadającą, propozycję pragmatyki transcendentalnej K.-O. Apela (zasadniczo spokrewnioną z teorią komunikatywnego działania J. Habermasa).⁴² W przeciwieństwie bowiem do ogarniającego wszystko sceptycyzmu, Apel troszczy się o ostateczne uzasadnienie teorii poznania i etyki. Propozycja Apela polega na tym, że transcendentalno-filozoficzne pytanie Kanta o możliwości prawdziwego poznawania przez podmiot zostaje rozszerzone na pytanie o takie same uwarunkowania na terenie języka i komunikacji, tzn. na transcendentalne uwarunkowania sensownego komunikowania się. Transcendentalna filozofia Kanta zostaje więc „przetransformowana” na filozofię języka i filozofię społeczną. Apel dochodzi do wniosku, że w komunikacyjnym działaniu traktowanym na serio, tzn. nakierowanym na sensowne porozumiewanie się między ludźmi, nieuniknione i konieczne jest uprzednie sięganie ku „powszechnej wspólnotcie komunikacji”. Oznacza to, że w takim działaniu tkwi zawsze utopijna (kontrafaktyczna) intencja częściowej antycypacji uniwersalnej wspólnoty porozumienia złożonej z równouprawnionych osób. Tworzy to transcendentalną „strukturę podstawową” godnej człowieka przyszłości wszystkich ludzi, umożliwiającą także przetrwanie różnych rodzajów ludzkiej nadziei, których słuszności dowieść można przez porównanie ich z tym transcendentalnym ideałem, a któremu to procesowi porównania musi się również poddać nadzieja chrześcijańska. Rezultat tego porównania nie tylko nie daje powodu do wniosku o sprzeczności nadziei chrześcijańskiej z tym zakładanym ideałem, czy też jego relatywnej niewystarczalności, lecz wprost przeciwnie – wykazuje, że przewyższa ona w istotny sposób inne propozycje i sięga zdecydowanie dalej poza wskazany ideał.⁴³

Podsumowanie

Zaprezentowany przegląd koncepcji fenomenologicznego ujmowania rzeczywistości chrześcijańskich ukazał, że z fenomenologią związany jest styl myślenia, który owocnie może być przejmowany i rozwijany przez teologię w obliczu przedmiotowiającego teologicznego „pozytywizmu”, dogmatyzmu czy też teologicznej spekulacji oderwanej od punktu wyjścia i pozbawionej właściwych odniesień.

⁴¹ Por. tenże, *Eschatologie*, dz. cyt., 31-33.

⁴² Por. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt 1976; tenże (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. Main 1976; tenże, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?* w: W. Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung*, Bd. I, Stuttgart 1983, 325-355; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. Main ²1988; E. Kobylńska, *Apel Karl Otto (1922): Transformation der Philosophie*, w: B. Skarga i in. (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, Warszawa 1997, 20-28.

⁴³ Por. M. Kehl, *Eschatologie*, dz. cyt., 301-355.

Teologiczny powrót do „samej rzeczy” i „teologia odsłonięcia” pytają o ukazywanie się treści i rzeczywistości chrześcijańskiego życia; fenomenologia ukazuje wydarzenie eucharystyczne nie z punktu widzenia wyjaśniających je teorii, lecz w pełnym sensie samego wydarzenia. Oznacza to, że teologiczne myślenie musi ukazywać czasowy wymiar ludzkich dokonań oraz na serio traktować czasowy wymiar ukazywania się Boga, a Eucharystia musi być pojmowana nie z punktu widzenia neutralnego obserwatora, jako obserwowalne i opisywalne „coś”, lecz wymaga odpowiedniej optyki i „pragmatyki” w jej rozumieniu jako wydarzenia dokonującego się w swoim własnym czasie.⁴⁴

Specyficzna teologiczna „fenomenologia” Kościoła i chrześcijańskiej nadziei zwraca się w stronę aktualnej sytuacji Kościoła w obliczu wymagań europejskiej mentalności i nowych zjawisk zachodzących w jego wnętrzu, by dokonać empirycznej weryfikacji tegoż Kościoła i jego nadziei. Zestawiając te rzeczywistości ze współczesnym środowiskiem ukazuje istniejące między nimi istotne różnice, ale także możliwości wzajemnej korekty. W historycznym upewnieniu się co do prawdziwości tych rzeczywistości nie chodzi tylko o ich kontynuację w stosunku do ich początków i tradycji, lecz przede wszystkim o uzasadnienie prawdziwości teologicznej wizji rzeczywistości wiary. Prowadzi to do konkretyzacji osiągniętych rezultatów oraz odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu teologia, praktyka i historia Kościoła potwierdzają się w udzielaniu odpowiedzi na wymagania ze strony współczesnego życia. Dokonując teologicznej analizy współczesności, teologia ta nazywa problemy po imieniu i wzywa, by obecną sytuację interpretować jako znak czasu i wyzwanie do poszukiwania nowych dróg dla prawdziwej i przeżywanej wiary. Wychodzi od sytuacji człowieka, stara się ją zrozumieć i służyć jej dzięki mądrości Objawienia. Teologia powinna przecież wyrastać z mentalności współczesnego człowieka i – chociaż swój ostateczny kształt przybiera w oparciu o Objawienie – może i powinna budować swoje ujęcia na bazie naukowo-filozoficznej wiedzy o życiu.⁴⁵ „Fenomenologiczna” refleksja służy pomocą w kształtowaniu i porządkowaniu teologicznej świadomości. Nie popada w czysto teoretyczne ujęcia i zachowuje świadomość rzeczywistości, a doskonale wyczucie aktualnego stanu rzeczy (wymagające wręcz „fenomenologicznej intuicji” w selekcji materiału, jego „ogłądzie” i interpretacji) nie przekształca się w niej w opisywanie samych aspektów praktycznych.⁴⁶

Owocność takiego podejścia do rzeczywistości wiary i teologii – przy zachowaniu całej świadomości istnienia i pożytku innych ujęć i propozycji – wydaje się nie podlegać dyskusji.

⁴⁴ Por. H. Zaborowski, dz. cyt., 583-584.

⁴⁵ Por. S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, 62; S. Kamiński, *Epistemologiczno-metodologiczne uwagi o teologii*, w: M. Jaworski – A. Kubiś (red.), *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich 1976*, Kraków 1977, 46.

⁴⁶ Por. I. Bokwa, dz. cyt., 80-84; M. Jagodziński, *Communitio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 18-22.